

Religiöse Praxis

1. Allgemeine Grundlagen

a) *Bestimmung.* Im Judentum und Christentum der Antike lässt sich kaum zwischen Religiöser Praxis und profanem Handeln trennen, auch das alltägliche Leben ist Teil der Religiösen Praxis. Im Alten Testament werden z.B. Landwirtschaft (Dtn 22,9 f.), Kleiderordnungen (Dtn 22,5,11), Bausicherheit (Dtn 22,8), Lebensmittelrecht (Lev 11), Erbrecht für Töchter (Num 27,1-11) oder Umgangsformen (Lev 19,32) ebenso wie der Tempelkult (Ex 29,38-43) und Feiertagsriten (Ex 31,12-17) als gottgewollt biblisch legitimiert. Auch das Neue Testament unterscheidet nicht zwischen Religiöser Praxis und Alltag: Die Gemeinde gilt als \wedge Tempel (1 Kor 3,16 f.) und die christliche Existenz wird als eine permanente Pessachfeier (1 Kor 5,7 f.), als andauernder \wedge Gottesdienst (Hebr 10,19-25) oder als immerwährendes Gebet verstanden (1 Thess 5,17).

Das biblische Verständnis einer ganzheitlichen Existenz vor Gott lässt keinen Raum für profanes Handeln. Das Herausgreifen bestimmter Handlungsweisen als Ausdruck von Religiöser Praxis bedeutet die Übertragung heutiger Kategorien auf das antike Israel sowie auf das Judentum und das Christentum der Antike. Im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen stehen explizit an Gott oder Christus gerichtete verbale oder non-verbale Handlungen.

Die soziale Ordnung einer Gesellschaft (\wedge Soziale Schichtungen) schlägt sich in der Religiösen Praxis nieder, da die einzelnen Menschen, Familien, Dorfgemeinschaften, Städte und Staaten TrägerInnen religiöser Handlungen sind. Zu allen Zeiten sind neben dem »offiziellen Kult« an nationalen Heiligtümern auf mittlerer und unterer Ebene religiöse SpezialistInnen mit lokaler Bedeutung und Familien als TrägerInnen religiöser Handlungen anzunehmen. Entsprechend findet Religiöse Praxis an verschiedenen Orten, in Wohnräumen, im Freien und in speziellen kulturellen Gebäuden statt. Eine trennscharfe Abgrenzung der Ebenen ist nicht möglich, vielmehr ist mit gegenseitiger Beeinflussung zu rechnen.

b) *Quellen.* Das Alte Testament enthält Ritualbeschreibungen, (z. B. Ritual zum Versöhnungstag in Lev 16), Opferbestimmungen (z. B. Lev 1-7) sowie Gebetstexte (z. B. Psalmen); es fehlen aber Ritualanweisungen im engeren Sinne, wie sie uns aus speziellen Handbüchern aus Mesopotamien bekannt sind. Weitere Kenntnisse zur Religiösen Praxis in Israel vermittelt die Archäologie; neben den Kultstätten ist vor allem auf die Kleinfunde zu verweisen: \nearrow Kultgeräte, Figurinen, Amulette, \nearrow Siegel.

Gebiete mit jüdischer Bevölkerung zeichnen sich in neutestamentlicher Zeit u. a. durch die Verbreitung von rituellen Tauchbädern (Mikwen) aus. Weitere Charakteristika jüdischer Gegenwart sind die Bestattung von Gebeinen in Ossuaren (\nearrow Tod) und das Fehlen von dezidiert heidnischen Elementen und von Schweineknochen.

Rückschlüsse auf den Ablauf des Kultes am Jerusalemer Zweiten Tempel erlauben die Darstellungen bei Josephus, die Erwähnungen im Neuen Testament und vor allem die Bestimmungen der Mischna. Oft ist nicht eindeutig bestimmbar, wann Versammlungsräume in der Hauptsache religiösen Zwecken dienen. Für die Rekonstruktion der religiösen Praxis von Christen der ersten beiden Jahrhunderte lässt sich hauptsächlich auf schriftliche Quellen zurückgreifen (z. B. 1 Kor 11,20-34; Plin. ad Trai. 96).

2. Gesellschaftliche Funktionen und geschichtliche Entwicklungen religiöser Praxis

Für die einzelnen Menschen und für \nearrow Familien gehört die Religiöse Praxis zur Bewältigung ihres Alltages, wobei vermutlich vor allem der landwirtschaftliche Jahreszyklus (\nearrow Landwirtschaft; \nearrow Zeitvorstellungen), der \nearrow Lebenszyklus sowie Krisen- und Notsituationen wie etwa \nearrow Krankheit, Hungersnot (\nearrow Hunger / Hungersnot) oder weite \nearrow Reisen mit religiösen Akten in Wort (\nearrow Gebet; \nearrow Gelübde) und Handlungen (\nearrow Opfer) einhergingen. Über die genauen Praktiken der persönlichen Frömmigkeit und der Familienreligion sind wir nur bruchstückhaft informiert. Figurinen und Kultgeräte, die in Wohnhäusern gefunden wurden, lassen vor- und nachexilisch

einen familiären Hauskult annehmen, der wohl vor einem \nearrow Altar in den Wohnräumen verrichtet wurde. Unter den Fundobjekten sind die weiblichen Pfeilerfigurinen hervorzuheben, die ab dem Ende des 8. bis in die 2. Hälfte des 7. Jh. v. Chr. in Palästina zahlreich gefunden wurden. Hierbei handelt es sich vermutlich um Segensikonen für das Haus und seine BewohnerInnen. In den Bereich der persönlichen Frömmigkeit gehören auch die Amulette, die »den / die Träger/in durch ihre magische Kraft schützen und Böses von ihm / ihr ablenken sollen, ihn / sie mit Gesundheit und anderen Gütern ausstatten und ihn / sie überdies ihrer magischen Kraft teilhaftig werden lassen sollen« (Herrmann 2 f.). Als Kultgeräte für den häuslichen Gebrauch sind vor allem Räucherfassen bzw. -kästchen sowie Libationsgefäße zu nennen. Sie lassen auf Räucheropfer und vegetabile Opfer schließen (Jer 7,18; 19,13). Jer 7,18 und Jer 44,15-25 zeigen, dass Frauen und Männer diese Formen der Verehrung von Gottheiten praktizierten. Zum häuslichen Kult gehörte wohl auch die Ahnenverehrung bzw. der kultische Umgang mit den verstorbenen Vorfahren. Dabei ist im *terāfīm* eine figurische Repräsentation eines Familienahns zu sehen, der zu besonderen Situationen der Familie oder zu »familienjuristisch wichtigen Vorgängen« (Schroer) befragt werden konnte (Ez 21,26; Sach 10,2). Der Umgang mit einem *terāfīm* bedurfte keiner religiösen SpezialistInnen. Auffallend häufig wird er im Zusammenhang mit Frauen erwähnt; darin könnte sich ein Reflex auf die mantische Kompetenz von Frauen im familiären Bereich spiegeln (Gen 31,19; 1 Sam 19,13).

Für eine mittlere soziale Ebene bzw. für größere soziale Einheiten, für ein \nearrow Dorf, eine Region oder einen \nearrow Stamm sind spezielle kultische Orte und religiöse SpezialistInnen charakteristisch. Für die vorexilische Zeit (bis 586 v. Chr.) sind offene Kultplätze, so genannte Kulthöhen mit Maseben und / oder heiligen Bäumen typisch. \nearrow Tempel mit lokaler Bedeutung sind aus Schilo, Dan (Ri 18), Nob (1 Sam 21) und Arad bekannt. Diese Heiligtümer sind für die Bevölkerung der Umgebung Orte des Dankes und der Bitte um

den Beistand der Gottheit sowie Ziele des jährlichen Opferfestes (1 Sam 1,2) bzw. der drei Hauptfeste des bäuerlichen Festkalenders (Ex 23,14-17; ↑Wallfahrt).

Zu den religiösen SpezialistInnen der lokalen Ebene gehören diejenigen, die mantische und magische Praktiken wie Orakel oder Totenbefragungen, (vgl. Dtn 18,9-14 und 1 Sam 28) durchführen, ebenso HeilerInnen (↑Krankheit / Heilung), ↑ProphetInnen und das Kultpersonal an den lokalen Heiligtümern. Darüber hinaus sind auch die Hebammen und Klagefrauen zu nennen, deren Tun ebenfalls religiöse, kultische und magische Aspekte besitzt. Hebammen begleiten den Eingang der Menschen ins Leben (Gen 35,17; 1 Sam 4,20), Klagefrauen den Ausgang aus dem Leben (Jer 9,16-21). So gelten gerade Frauen »als Schwellenwächterinnen des Lebens und als stark genug, klagend dem Tode entgegenzutreten und ihm nicht das letzte Wort zu überlassen« (Schroer).

Der offizielle Kult fand unter Verantwortung des Königs an den nationalen Heiligtümern statt, im Nordstaat Israel in Bet-El, Dan und Samaria, im Südstaat Juda in Jerusalem. Besondere Bedeutung errang der ↑Tempel in Jerusalem, der nachexilisch wieder errichtet wurde (520-515 v. Chr.) und dessen Kult unter Verantwortung des Hohepriesters das religiöse Zentrum der nachexilischen Provinz Jehud bildete. Zentral waren die täglichen bzw. zu Festtagen stattfindenden Opferhandlungen, die in der Verantwortung der Priesterschaft (↑Priester / Leviten) lagen. Als weiteres Kultpersonal sind Leviten, SängerInnen (Ps 68,25-28), am Eingang des Heiligtums Dienst tuende Frauen (Ex 38,8; 1 Sam 2,22) sowie männliche und weibliche Geweihte (Gen 38,21 f.; Dtn 23,18 f.; 1 Kön 15,12; 2 Kön 23,7; Hos 4,14) bekannt. Die Deutung der Geweihten als Kultprostituierte ist inzwischen aufgegeben, ihre kultische Funktion aber ungeklärt. Im offiziellen JHWH-Kult ist eine Dominanz des männlichen Kultpersonals zu beobachten, während die von Frauen wahrgenommenen kultischen Funktionen an Heiligtümern durch biblische Texte vielfach als Falsch- und Fremdkult abgewertet bzw. eliminiert werden.

In der Geschichte Israels haben sich offizielle Religion, Familienreligion und lokale religiöse Traditionen auf unterschiedliche Weise beeinflusst. So richtete sich die kultische Reform des König Joschija im Jahre 622 v. Chr. gegen die Verehrung JHWHs an anderen Orten außerhalb von Jerusalem und gegen die synkretistische Verehrung anderer Gottheiten neben JHWH. Alle Opferhandlungen außerhalb Jerusalems wurden verboten (2 Kön 23), die agrarischen Hauptfeste wurden zu Wallfahrtsfesten in Jerusalem (↑Wallfahrt).

Noch einschneidender für die religiöse Praxis waren die Zerstörung des Jerusalemer Tempels und die Exilierung von Bevölkerungsteilen nach 586 v. Chr. In der Exilszeit entstanden unter den JHWH-VerehrerInnen Formen der Religiösen Praxis, die nicht an ein Heiligtum gebunden waren: Versammlungen zum Gebet, Hinwendung zur Tora als dem unverbrüchlichen Wort Gottes (Neh 8), ↑Beschneidung als Zeichen des Bundes JHWHs mit Israel (Gen 17), Halten des ↑Sabbats (Ex 31,12-17; Lev 23,3), Einhalten von Speisegesetzen (Lev 11), (die auf den kultischen Kategorien von rein und unrein beruhen (↑Speisegesetze; ↑Reinheit / Unreinheit). Die von der Familie getragene Religiöse Praxis und die Versammlung zum Hören auf das Wort Gottes waren wesentliche Bestandteile des religiösen Lebens, die auch während der Zeit des Zweiten Tempels (ab 520 v. Chr.) nicht aufgegeben wurden und nach dessen Zerstörung (70 n. Chr.) entscheidende Bedeutung erlangten. Während in vorexilischer Zeit offizielle Religion und lokale bzw. familiäre Religion eher nebeneinander existierten, ist für die nachexilische Zeit eine stärkere Annäherung anzunehmen.

Die Bindung der Religiösen Praxis an einen bestimmten Ort (den Tempel), an feste Zeiten oder an ausgewählte Personengruppen (↑Priester / Leviten) konkurrierte in der Endphase des Zweiten Tempels mit dem Bedürfnis nach einem orts- und institutionsunabhängigen religiösen Leben. Zwar blieb der Tempel als Mitte jüdischer Existenz bis zu seiner Zerstörung im Jahre 70 n. Chr. weitgehend unangefochten, doch wurden

selbst ursprünglich an den Tempel gebundene Religiöse Praktiken zunehmend auch davon unabhängig durchgeführt und so zu Bestandteilen der Alltagsreligiosität.

Nicht nur Gebete und Lesungen, sondern auch religiöse Waschungen vollzogen jetzt nicht mehr nur die, die im Begriff waren, den Tempel zu betreten. An zahlreichen Orten lassen sich für diese Zeit Mikwen nachweisen, die in den Stand einer rituellen Reinheit versetzten, die ihren »Sitz im Leben« allein im Tempelkult hatte. Forciert wurde diese Entwicklung im Jahrhundert vor der Zerstörung des Zweiten Tempels (70 n. Chr.) vor allem durch die pharisäische Partei. Der religiöse Alleinvertretungsanspruch der Priester und der sadduzäischen Partei wurde relativiert. Es handelte sich de facto um eine Demokratisierung der jüdischen Religion, an die das sich entwickelnde Christentum nahtlos anknüpfen konnte (↗ Religiöse Bewegungen).

Das Volk Israel war zur Zeit des Zweiten Tempels eingeteilt in 24 Abteilungen (Liver / Sperber 89f.), die sich in ihrem Dienst am Tempel wöchentlich abwechselten (vgl. 1 Chr 24f.; Flav. Jos. Vit. 1,2). Die einzelnen Abteilungen bestanden aus Priestern, Leviten und Laien. Während die beiden erstgenannten Gruppen sich um Opfer und Tempeldienste kümmerten, standen die Nichtpriester als »Standmannschaften« (»Mamadot«; Liver / Sperber 91) dabei und begleiteten das gottesdienstliche Geschehen mit ↗ Gebeten und Gesängen (mTaan 4,2; ↗ Musik). Da nicht jeweils alle Israeliten zweimal im Jahr zum Dienst am Tempel pilgern konnten, war es üblich, dass in der Dienstwoche die daheim Gebliebenen Gottesdienste feierten, in denen sie sich parallel zu den Tempelgottesdienstzeiten der Standmannschaften versammelten und den Schöpfungsbericht lasen, Psalmen sprachen etc. (Elbogen 237). Die Beteiligung der Standmannschaften ermöglichte die Repräsentanz des gesamten jüdischen Volkes aus Priestern, Leviten und »Laien« am Opferkult und damit auch die Teilhabe derer an den Sühnewirkungen, die nicht physisch zugegen waren (jSheq 5,2, 48d; Reif 58,75).

Teilnahme am Tempelkult setzte den Status ri-

tueller Reinheit (↗ Reinheit / Unreinheit) voraus. Vor Betreten der inneren Bereiche des Tempels hatten Jüdinnen und Juden ein Tauchbad zu nehmen (mJoma 3,3). Nichtjuden war das Betreten der Tempelbezirke jenseits des »Vorhofs der Heiden« bei Todesstrafe verboten (OGIS 598). D. h. ein jüdischer Zöllner (Lk 18,10) und eine kultisch reine jüdische Frau hatten Zutritt, der römische Prokurator jedoch nicht (Flav. Jos. Apion. 2,103f.). Jesus und auch Paulus (Apg 24,18) müssen vor Betreten des Tempels ein Tauchbad genommen haben.

Jesus hat weder den Tempelopferkult noch die religiösen Praktiken seiner Zeit prinzipiell in Frage gestellt, seine Kritik richtete sich gegen bestimmte Ausprägungen (z. B. Geldgeschäfte und Verkauf von Opfertieren im Bereich des Tempel oder Transporte durch das Tempelareal, vgl. Mk 11,15-17 par). Die üblichen Sabbatriten dürfte Jesus eingehalten haben; in den überlieferten Erzählungen zu Reinheitsfragen (Mk 7,1-23) und zum Sabbat (Mk 3,1-5 par) geht es nicht um deren Abschaffung, sondern um ihre Wertung. Die Einschätzung, der Sabbat sei für den Menschen da (Mk 2,27f.), wurde von den wichtigsten Gruppen im Judentum der neutestamentlichen Zeit weitgehend geteilt (1 Makk 2,40f.). Bei den im Neuen Testament überlieferten Sabbatkontroversen handelte es sich um Auslegungsfragen. Aufs Ganze gesehen stand die Jesusbewegung den pharisäischen Gruppen sehr viel näher (Mt 12,11) als z. B. der Qumrangemeinde, der es nicht gestattet war, am Sabbat ein Tier aus der Grube zu ziehen (CD 11,13f.).

Die ersten ChristusanhängerInnen trafen sich im Tempel (z. B. Apg 2,46) und anfangs noch in Gebetsräumen innerhalb jüdischer Privathäuser. Zunächst unterschieden sich jüdische und christliche Religiöse Praxis hauptsächlich durch das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus. Bald bildeten sich als Unterscheidungskriterien auf jüdischer Seite die Amida (18-Bittengebet) und in den christlichen Gruppen das (inhaltlich jüdische) Vaterunser heraus, das schon früh als das von Jesus selbst gelehrt christliche »Urgebet« verstanden wurde (vgl. Did 8,2f.).

Der urchristliche Gottesdienst orientierte sich an der jüdischen Praxis. Neben 7 Gebeten, der Feier des Abendmahls (Did 9f.) und dem Rezitieren hymnischer Stücke (Kol 3,16) zählten alttestamentliche Lesungen und das Verlesen von Briefen (1 Thess 5,27) zum christlichen Gottesdienst (Abschriften der Paulusbriefe kursierten; Kol 4,16). Paulus setzt prophetische Gottesdienstelemente voraus und versucht, einzelne charismatische Elemente, wie das Zungenreden, zurückzudrängen (1 Kor 14). Fasten (Did 8,1) und die Gabe von Almosen (Mt 6,1-4) begegnen im Neuen Testament neben dem Beten (Mt 6,5-15) als wichtige Möglichkeiten Religiöser Praxis. Beides wird jedoch dann abgelehnt, wenn jemand anderes als Gott Adressat des Handelns ist. Sexuelle 7 Enthaltensamkeit wird vereinzelt praktiziert, aber z. B. in 1 Kor 7,5-9 kritisch gesehen.

Unterschiede zwischen Frauen und Männern oder SklavInnen und Freien sind in Christus aufgehoben (Gal 3,28). Die einzelnen Gemeindeglieder haben jedoch verschiedene Funktionen (1 Tim 3,1-13) und Gnadengaben (z. B. 1 Kor 12). Bezüglich der Kleiderordnung und Haartracht gelten geschlechtsspezifische Regelungen (1 Kor 11,4-16). Die im Neuen Testament begegnenden und der Zeit geschuldeten Aufforderungen an Frauen zur Unterordnung (z. B. Eph 5,21-24) betreffen nicht den Status der Frau vor Gott oder in Christus: 1 Kor 11,4f. setzen voraus, dass Männer und Frauen im Gottesdienst gleichermaßen beten und prophetisch reden. Die Grußliste in Röm 16,1-16 lässt auf herausragende Funktionen von Frauen in den ersten christlichen Gemeinden schließen. So hat sich z. B. in den Gemeinden, an die sich der erste Timotheusbrief richtet, ein besonderes von älteren Witwen wahrgenommenes Amt etabliert (1 Tim 5,3-16).

3. Theologie

Alle Formen der Religiösen Praxis in Wort und Handlung dienen der Kommunikation mit dem Göttlichen, der Verehrung von Gottheiten, der Versicherung des Schutzes und des Wohlwollens der Gottheiten und der Aufrechterhaltung der göttlichen (kosmischen) Ordnung. Religiöse Fes-

te strukturieren zudem die Zeit, markieren den Wechsel von Alltag und Festzeit, von Arbeit und Ruhe und stiften besonders im kultischen Mahl Gemeinschaft mit den Gottheiten und unter den Menschen (7 Zeitvorstellungen).

Die im Alten Testament vereinten theologischen Stimmen äußern sich auf ganz unterschiedliche Weise zur Religiösen Praxis. Neben priesterlichen Entwürfen, die dezidiert kultische Vorschriften zu Opferhandlungen formulieren (Lev), finden sich Stimmen, die unpolemisch von familiären und lokalen religiösen Praktiken berichten und Stimmen, die verschiedene Formen kultischer Handlungen sowohl der familiären, lokalen oder offiziellen Religion scharf kritisieren. Vor allem in prophetischen Texten wird der (offizielle) Opferkult ohne soziale Gerechtigkeit angeprangert und mit der Forderung nach Gerechtigkeit verknüpft. Kritik wird geübt am Polyjehwismus mit seinen verschiedenen Kultstätten für JHWH. Und Kritik findet sich auch an der Verehrung anderer Gottheiten bzw. an synkretistischen Einflüssen auf den JHWH-Kult (Verehrung der Himmelmächte, Molok-Kult, Baal- und Ascheraverehrung). Nachexilisch wird die Frage kontrovers diskutiert, wer zur JHWH-Tempel-Gemeinde gehört und legitim am Kult teilnehmen darf.

Die zentralen religiösen Praktiken des sich konstituierenden Christentums gründen in seiner jüdischen Umwelt. Jedoch hat, um ein charakteristisches Beispiel zu nennen, die christliche 7 Taufe ihr Vorbild nicht unmittelbar in den jüdischen Tauchbädern. Während das Tauchbad für den regelmäßig wieder herzustellenden Status der rituellen Reinheit steht und ohne Täufer vollzogen wird, bewirkt die Taufe das einmalige Ende der alten Existenz und gleichzeitig den Beginn des neuen Lebens in Christus.

Die Notwendigkeit der christlichen Taufe gründet in einer fundamentalen anthropologischen Neubewertung, die bereits bei Johannes dem Täufer angelegt ist (vgl. Lk 3,7-18). Während Jüdinnen und Juden sich als gute Schöpfung Gottes verstehen, deren Kultfähigkeit in der Antike jeweils durch Reinigungsriten wieder

herzustellen war, geht Paulus von der Verlorenheit des durch Adams Fall korrumpierten Menschen aus (z. B. Röm 5,12-21). Rettung ermöglichen allein der Heilstod Christi und dessen einmalige und individuelle Zueignung in der Taufe (Röm 6,1-11). Taufe ist daher eher mit der Beschneidung vergleichbar (vgl. Kol 2,11-15); beide Riten stehen für die einmalige Eingliederung in den Bund mit Gott. Während zur Erlangung kultischer Reinheit die Waschung mit fließendem Wasser unabdingbar war, hängt die Wirkung der Taufe nicht entscheidend von der Wasserqualität ab (Ostmeyer 2000).

Die Feier des Abendmahls (Mk 14,22-24 par) steht einerseits in der Tradition des jüdischen Pessachmahls (vgl. Mk 14,14), weist jedoch zugleich wesentliche Unterschiede auf. Als Gedächtnismahl von Jesus selbst eingesetzt, konnte es von der nachfeiernden christlichen Gemeinde allein im Zusammenhang mit Jesu Kreuzestod und Auferstehung verstanden werden (1 Kor 11,23-26). Das einmal jährlich gefeierte jüdische Pessachmahl vergegenwärtigte die Befreiung aus Ägypten und die Bewahrung der jüdischen Familien vor dem Zugriff dessen, der in der Pessachnacht die Erstgeborenen der Ägypter schlug (Ex 12,29 f.). In Anknüpfung und Abgrenzung sah die christliche Gemeinde sich als eine Gemeinschaft, die durch Christus als Pessachlamm permanent vor dem Zugriff gefährdender Mächte bewahrt war (1 Kor 5,7 f.). Teilnahme am Abendmahl bedeutete für ChristInnen jedweder Herkunft die Bestätigung der Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft in Christus (Ostmeyer 2002).

Der Auferstehung Christi wird an jedem achten (= ersten) Tag gedacht. Während der Sabbat den siebten Tag als den Tag bezeichnet, an dem Gott von seinem Schöpfungswerk ausruhte, symbolisiert der achte Tag als erster Tag der Woche (Sonntag) die mit der Auferstehung Jesu beginnende Neue Schöpfung.

Albertz, Rainer, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. 2 Bde., GAT 8, Göttingen ²1996, 1997.

Bird, Phylis, *The Place of Women in the Israelite Cultus*, in: Patrick D. Miller (Hg.), *Ancient Israelite Religion*. FS Frank M. Cross, Philadelphia 1987, 397-421.

Elbogen, Ismar, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 3. verb. Aufl., Frankfurt a. M. 1931.

Finegan, Jack, *The Archeology of the New Testament. The life of Jesus and the Beginning of the Early Church*, rev. ed., Princeton (New Jersey) 1992.

Fischer, Irmtraud, *Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel*, Stuttgart u. a. 2002.

Herrmann, Christian, *Ägyptische Amulette aus Palästina / Israel*, Bd. 1 und 2, OBO 138/184, Freiburg / Schweiz u. a. 1994/2002.

Liver, Jacob / Sperber, Daniel, *Art. Mishmarot and Maamadot*, EJ 12, 1971, 89-92.

Ostmeyer, Karl-Heinrich, *Satan und Passa in 1. Korinther 5*, ZNT 9 (2002), 38-45.

Ders., *Taufe und Typos. Elemente und Theologie der Tauftypologien in 1. Korinther 10 und 1. Petrus 3*, WUNT 11/118, Tübingen 2000.

Reif, Stefan C., *Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge u. a. 1993.

Rothkoff, Aaron, *Sacrifice. Second Temple Period. Later Interpretations*, EJ 14 (1971), 607-615.

Schmitt, Rüdiger, *Magie im Alten Testament*, AOAT 313, Münster 2004.

Schroer, Silvia, *Häusliche und außerhäusliche religiöse Kompetenzen israelitischer Frauen. Am Beispiel von Totenklage und Totenbefragung*, in: *lectio difficilior 1/2002* (www.lectio.unibe.ch).

Seidl, Theodor, *Tänzerinnen, Weberinnen, Klagefrauen. Spuren von Frauenrollen in den Kulturen des Alten Israel*, in: Elmar Klingler u. a. (Hg.), *Geschlechterdifferenz, Ritual und Religion*, Würzburg 2003, 105-129.

Zwicker, Wolfgang, *Der Tempelkult in Kanaan und Israel*, FAT 10, Tübingen 1994.

MARIA HÄUSL / KARL-HEINRICH OSTMEYER