Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 7 (1951)

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

verstanden Israel in seiner wirklichen und gelebten Innerlichkeit und nahmen seit den Tagen des Pogroms von Elephantine (in Ägypten, 5. Jht. v. Chr.) Anstoß an der einzig und allein von ihnen wahrgenommenen Äußerlichkeit. Da Israel im vergangenen Jahrhundert selbst an seiner Innerlichkeit Anstoß zu nehmen begann, trat ihm wie den übrigen Völkern nur seine Äußerlichkeit ins Bewußtsein. Wäre der Zionismus nicht mehr als ein Mittel zur Überwindung der Äußerlichkeit, dann wäre er die konsequenteste Anwendung der antisemitischen Einwände und Argumente von Israel auf sich selbst bezogen. Die antisemitischen, nicht eigentlichen Einwände basieren aber auf den wirklichen Einwänden, besser gesagt auf den Einwänden, die die Wirklichkeit Israels ernst nehmen; die Wirklichkeit eines Israel, das allen profanen Völkern zum Trotz kraft des Bundes, dessen es Gott gewürdigt hatte, den Glauben an den nur einen, einzigen und unsichtbaren Gott aufrechterhielt und von dem ein «Rest» bis zur Parusie Christi am Ende der Tage erhalten bleiben muß.

REZENSIONEN

W. D. Davies: *Paul and Rabbinic Judaism.* Some Rabbinic Elements in Pauline Theology. London, Society for the Promotion of Christian Knowledge. 1948. VIII, 376 S. Leinen sh. 27/6.

Paulus ist noch immer die umstrittene Figur des Urchristentums im Gespräch zwischen Juden und Christen. Hat die Beurteilung Jesu vonseiten der Juden in der neueren Zeit einen starken Wandel durchgemacht, wie kürzlich wieder G. Lindeskog in dieser Zeitschrift zeigte, so stehen Juden aller Richtungen dem Apostel Paulus immer noch völlig ablehnend gegenüber, wie die im übrigen ganz verschiedenen Urteile von J. Klausner, H. J. Schoeps und M. Buber ganz kürzlich wieder gezeigt haben. Solche Ablehnung erscheint erstaunlich angesichts der Tatsache, daß Paulus selber seine Liebe zu Israel immer so stark betont hat, begreiflich dagegen darum, weil Paulus das Christentum bewußt vom Gesetz und damit vom Boden der Volksreligion gelöst und zu den Nichtjuden gebracht hat. Dazu kam, daß die neuere wissenschaftliche Paulusforschung vielfach hellenistische Vorstellungen bei Paulus nachgewiesen und in ihrer extremen Form Paulus als Menschen der hellenistischen Mischkultur dargestellt hatte, obwohl besonnene Forschung nie vergessen hat, daß Paulus ein starkes jüdisches Erbe

erhalten und auch in seinem Denken nicht vergessen hat. Doch blieb gerade die Frage bis zur Gegenwart umstritten, in welchem Umfang in der paulinischen Theologie rabbinisch-jüdische Vorstellungen sich neben hellenistisch-jüdischen und rein hellenistischen Gedanken erhalten haben.

Es ist darum ein verdienstliches Unternehmen, wenn der Neutestamentler des United College in Bradford (Yorkshire) es sich zur Aufgabe gemacht hat, den rabbinischen Zügen im Denken des Paulus nachzugehen in der Hoffnung, auf diese Weise zu einem besseren Verständnis des Judentums unter Christen und des paulinischen Christentums unter Juden beizutragen. Er behandelt zu diesem Zweck in breiter Auseinandersetzung mit der modernen Literatur hauptsächlich englischer Sprache und unter reichlicher Anführung rabbinischer Texte in 9 Kapiteln verschiedene Aspekte des paulinischen Denkens, ohne daß ein klarer Zusammenhang dieser einzelnen Aspekte deutlich oder die Gesamtheit des paulinischen Denkens auf diese Weise umrissen würde. Doch ließe sich ein solches Vorgehen durchaus aus der Absicht des Verfassers begreifen, nur bestimmte Gedanken des Paulus auf ihre rabbinische Herkunft zurückzuführen und so zu zeigen, daß Paulus auch als Heidenapostel ein bewußter Jude blieb. Aber die Art, wie der Verfasser diese These durchzuführen sucht, ist nun äußerst anfechtbar. Will man in solchen religionsgeschichtlichen Fragen zu einem sicheren Resultat kommen, so muß man einerseits die Herkunft der einzelnen Vorstellung oder des einzelnen Gedankenzusammenhangs auf Grund der Begriffe und Bilder zu bestimmen versuchen, muß man andererseits aber auch den paulinischen Sinn der aufgenommenen Vorstellungen durch Eingliederung in den Gesamtzusammenhang des paulinischen Denkens herauszustellen suchen. Die erste der beiden Aufgaben hat Davies durchgehend an die Hand genommen, freilich nicht so, daß er die Begriffe und Bilder unvoreingenommen prüft, sondern so, daß er in Auseinandersetzung mit andern Forschern, besonders R. Reitzenstein, J. Weiss, W. L. Knox, ausschließlich die rabbinische Herkunft der besprochenen Vorstellungen zu erweisen sucht. Dabei werden sehr häufig anerkannte Tatbestände von neuem bewiesen, aber ebenso häufig werden höchst gewaltsam Zusammenhänge erst konstruiert. Die zweite Aufgabe dagegen hat Davies völlig außer Acht gelassen, und so hat er kaum einmal die Frage gestellt, ob das von ihm erzielte Resultat in den Gesamtrahmen des paulinischen Denkens paßt, und ob nicht der Einzelgedanke durch diesen Rahmen seine besondere Färbung erhält. Die Folge dieses Mangels ist ein vielfach sehr schiefes oder wirklich falsches Bild, und am Schluß ist der Leser keineswegs im klaren darüber, warum dieser enge Judenchrist, als den Davies den Paulus zeichnet, so stark die Ablehnung vonseiten der konsequenten Judenchristen wie dann der Juden überhaupt gefunden hat.

Dieses Urteil kann hier nicht an dem gesamten Stoff des nicht leicht zu lesenden Buches nachgewiesen werden. Doch dürfte seine Richtigkeit auch an ein paar Beispielen erwiesen werden können. Es ist bekannt, daß Paulus Adam und Christus als 1. und 2. Adam einander gegenüberstellt und aus der

Zugehörigkeit des Menschen zu Adam und der Christen zu Christus einerseits die Todverfallenheit und den Besitz eines sterblichen Leibes durch alle Menschen ableitet, andererseits die Teilhabe am Auferstehungsleben des Christus folgert. Man hat mit Recht immer gefragt, woher dem Paulus dieser Gedanke von den beiden Menschen und von der Zugehörigkeit der Menschen bzw. der Christen zu Adam oder Christus zugeflossen sei, und wie er sich diese Zugehörigkeit darum begründet gedacht habe. Davies geht zur Beantwortung dieser Frage im 3. Kapitel nun aber seltsamerweise nicht von den jüdisch-hellenistischen und hellenistischen Vorstellungen aus, die in der verschiedensten Weise den Gegensatz zweier «Menschen» kennen. Er weist vielmehr darauf hin, daß Paulus das Christsein als Neuschöpfung verstanden habe und führt diese Anschauung darauf zurück, daß nach jüdischer Vorstellung die Messiaszeit die Folgen des Sündenfalles aufheben sollte. Er meint dann weiter, daß von hier aus der Übergang zum Gedanken von Christus als dem 2. Adam leicht gewesen und sich dem Paulus geradezu aufgezwungen habe. Überdies habe sich dann dem Paulus aus der rabbinischen Vorstellung von der Einheit des durch Adam begründeten Menschengeschlechts die Folgerung ergeben, daß die *neue* Menschheit der Leib des 2. Adam, der Leib Christi, sei. So wird ein Gedanke, den Paulus bei seinen Lesern als bekannt voraussetzt und darum in verschiedener Weise abwandelt, zu einer logischen Folgerung gemacht, die Paulus selber geschaffen haben soll, obwohl er nirgendwo die postulierten Zusammenhänge erwähnt. Ist diese Argumentation daher unwahrscheinlich und erklärt schwerlich den Quellenbefund, so zeichnet Davies im 4. Kapitel zweifellos ein wirkliches Zerrbild. Denn hier wird behauptet, daß Paulus auch als Christ wie ein Pharisäer gelebt habe, nur so habe er im Judentum Zugang finden können; und diese Behauptung wird sogar mit der Überlegung gestützt, daß Paulus im Gefängnis nur Nahrung von seinen ihre Religion bewahrenden jüdischen Freunden habe annehmen können (S. 74, Anm. 3)! Als Begründung für diese angebliche Haltung des Paulus führt Davies dann die spätjüdischen Gedanken über die notwendige Wiedervereinigung des Volkes Israel, über die ewige Beziehung zwischen Jahwe und Israel und die Erwartung der gemeinsamen Auferstehung der Israeliten an; die Billigung dieser Gedanken erkläre, warum Paulus am Gesetz festhielt und für die Rettung der Juden kämpfte. Hier werden nun aber nicht nur die Angaben der Briefe und der Apostelgeschichte, daß Paulus «den Juden ein Jude wurde, um die Juden zu gewinnen», einseitig in den Vordergrund geschoben gegenüber den Zeugnissen, daß er sich der heidenchristlichen Gesetzesfreiheit anpaßte (Gal. 2, 11ff. wird in diesem Zusammenhang nicht einmal erwähnt); es wird auch der Sinn der paulinischen Lehre von der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen überhaupt nicht erörtert, so daß gar nicht zum Vorschein kommt, daß für Paulus das Festhalten an Gesetzesbräuchen, soweit er sie noch übte, einen ganz andern Sinn gehabt haben muß als die Gesetzeserfüllung der Rabbinen. Geht so die Zeichnung des Paulus, die Davies gibt, noch weit über das Paulusbild der

Apostelgeschichte in der Angleichung des Paulus an den Standpunkt seiner judaistischen Gegner hinaus, so wird, um nur noch ein paar Einzelheiten zu erwähnen, schwerlich irgend jemand die Ableitung der Vorstellung vom Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus aus dem Passahritual überzeugend finden oder sich der Anschauung anschließen, daß für Paulus Jesus «die neue Tora» gewesen sei, und daß von daher der Glaube an die Präexistenz Christi, seine Schöpfungsmittlerschaft usw. sich erkläre.

Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß Davies nicht auch wertvolle und weiterführende Gedanken vortrüge. Nicht nur wird man ihm vielfach zustimmen in der Ablehnung der extremen Hellenisierung des paulinischen Denkens durch die sog. «religionsgeschichtliche Schule» und in seiner Widerlegung der A. Schweitzerschen Deutung der paulinischen Eschatologie; man wird auch Davies durchaus rechtgeben müssen, wenn er betont, daß Paulus in seiner Paränese stark von jüdischer Tradition abhängig ist; und man wird den Beweis für geglückt ansehen, daß Paulus im Zusammenhang mit seinem Glauben an das Gekommensein der Endzeit die rabbinische Geistlehre dahin abgeändert hat, daß er die Wirkung des Geistes nicht nur in der Vergangenheit und Zukunft, sondern gerade auch in der Gegenwart erkannte. An diesen und manchen andern Punkten wird man so gerne von Davies lernen (seltsamerweise vermißt man freilich völlig eine Erörterung des rabbinischen Hintergrunds der paulinischen Rechtfertigungslehre, die Davies unbegründeterweise als polemischen Nebengedanken abtut, S. 222). Aber das Ziel, den Paulus den Juden verständlicher zu machen, wird Davies schwerlich erreichen können, weil der Paulus, den er zeichnet, gerade nicht der für die Juden so ärgerliche Apostel Jesu Christi ist, der um dieses seines Herrn willen seine pharisäische Vergangenheit als «Schmutz» hat ansehen lernen!

Mainz *Werner Georg Kümmel*

PAUL KAHLE: *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle.* W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1951. 92 S. und 12 Tafeln. Kart. DM. 11.20.

Die im Spätsommer 1947 in einer Höhle in der Nähe von Jericho entdeckten hebräischen Handschriften halten immer noch die Fachgelehrten in Atem und beanspruchen darüber hinaus das Interesse weiter Kreise der Kirche, denen das Schicksal des Bibeltextes in früheren Jahrhunderten nicht gleichgültig ist. Bei der großen Flut von Aufsätzen, die schon erschienen sind und z. T. doch auch der Sensation ihren Tribut zahlten, aber auch angesichts der Zweifel am Alter der Handschriften, die vor allem in der amerikanischen Literatur über die Rollen immer wieder auftauchten, greift man mit Spannung zu der Broschüre von Kahle, des hervorragendsten Kenners der Textfragen des Alten Testamentes, der den masorethischen Text der Biblia Hebraica besorgt hat. Sie ist denn auch mit ihren schönen Photographien von Textproben in bester Weise geeignet, in die mannigfachen Fragen einzuführen, die durch die Funde aufgeworfen worden sind,

wobei es dem Leser allerdings deutlich wird, wie wenig heute schon abschließende Urteile gefällt werden können.

Daß aber die Funde von ganz außerordentlicher Bedeutung, nicht nur für den Bibeltext, sondern ebenso für die Geschichte des Judentums sind, steht fest. «Die Texte erweitern unsere Kenntnis der Verhältnisse des Judentums der damaligen Zeit in ungeahnter Weise und geben uns Aufschluß über geistige Strömungen im Judentum, von denen wir bisher nichts oder nur sehr wenig wußten». Soweit es sich nicht um Teile des Alten Testamentes handelt, scheinen sämtliche Schriften aus einem Kreis des alten Judentums zu stammen, der den Essenern nahe stand, wenn er nicht gar mit ihnen zu identifizieren ist. Von Sektierern zu sprechen, wie es oft geschieht (eine der Schriften hat ja geradezu den Namen «Sectarian Document» erhalten), hält Kahle nicht für richtig, weil im damaligen Judentum die orthodoxe Richtung noch keineswegs völlig durchgedrungen war. Die Schriften werden damit auch für das Gespräch zwischen Juden und Christen ihre Bedeutung haben.

Es wäre natürlich zu begrüßen, wenn heute schon eine sichere Datierung der Funde möglich wäre. Während sie sonst fast allgemein dem 2. und 1. vorchristlichen Jahrhundert zugeschrieben wurden (de Vaux hat ein paar Fragmente aus dem 3. Mosebuch in althebräischer Schrift sogar den Lakischbriefen aus dem 6. Jahrhundert vor Chr. nahegerückt), zieht Kahle vielmehr die ersten nachchristlichen Jahrhunderte in Erwägung. Auf paläographischem Wege, d. h. auf Grund der Schriftart, ist nach ihm eine zeitliche Fixierung nicht möglich, weil uns das nötige Vergleichsmaterial fehlt. In seiner Abhandlung «The Age of the Scrolls» (in Vetus Testamentum, Jan. 51) kommt Kahle zum Urteil, daß die Rollen wahrscheinlich erst im 3. oder 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung in der Höhle geborgen wurden. Der Jesajatext, der zu den ältern Teilen des Fundes gehört, ist nach ihm kaum vor dem 2. nachchristlichen Jahrhundert geschrieben worden. Diese Ansetzung, vor allem die der Bergung der Rollen, scheint mir, angesichts der offenbar feststehenden Tatsache, daß die Krüge, in denen die Schriften aufbewahrt wurden, noch der vorrömischen Zeit (die für Palästina mit der Eroberung Jerusalems durch Pompejus im Jahr 63 vor Chr. zu Ende ging) angehören, reichlich spät zu sein. Aber man wird die weitere Diskussion abwarten müssen.

Inwiefern weicht der Text der Jesajahandschrift, die sich in der Obhut der Amerikaner befindet (ein zweiter Jesajatext liegt bekanntlich in Jerusalem), ab von dem der Biblia Hebraica, die den Ben-Ascher-Text bietet, dessen ältester Vertreter ein Codex aus dem Jahr 895 ist, der sich in der Synagoge der Karäer in Kairo befindet? Herrschte zuerst, als nur wenige Textproben veröffentlicht waren, die Meinung vor, daß wir den Text des Buches Jesaia in praktisch derselben Form vor uns haben, wie in unsern hebräischen Bibeln, so daß etwa Millar Burrows urteilen konnte, die Hauptbedeutung des Jesajatextes liege darin, daß er die Treue der masorethischen

Überlieferung stütze, so sieht Kahle gerade umgekehrt seinen Wert vor allem darin, daß wir hier einen hebräischen Text mit verhältnismäßig vielen Abweichungen von unserm masorethischen Konsonantentext vor uns haben. Eine Durchsicht des neuen Textes, der unterdessen zusammen mit dem Habakukkommentar veröffentlicht worden ist[1], hat mir ergeben, daß Kahle recht zu geben ist. Der neue Text dürfte etwa in dem Maße vom masorethischen abweichen, wie die Septuaginta von ihm differiert. Manche Lesungen der griechischen Übersetzungen werden bestätigt, aber auch manche Konjekturen (Vorschläge zur Textverbesserung), die in der Biblia Hebraica vermerkt sind. So gibt die neue Handschrift den Beweis ab, daß die gelehrte Arbeit am alttestamentlichen Text grundsätzlich auf dem richtigen Wege war. Wenn einmal das neue Material wirklich verarbeitet ist, wird der Gewinn für die Erforschung des Textes des Buches Jesaja ein großer sein und sie wird fortan auch bei andern biblischen Büchern auf sichererem Boden stehen denn bisher.

Nicht weniger überraschend war, daß die neuen Handschriften, die natürlich kein Punktationssystem aufweisen, im allgemeinen eine weit reichere Pleneschreibung aufweisen als der Konsonantentext der bis jetzt bekannten Bibelhandschriften, d. h. die Buchstaben Alef, He, Waw und Jod werden viel häufiger zur Andeutung der Vokale verwendet. Diese Schreibung weist auf eine Aussprache des Hebräischen hin, die sich in mancher Hinsicht von der durch das Punktationssystem im 8. Jahrhundert festgelegten unterscheidet. So urteilt Kahle, daß die Rollen aller Wahrscheinlichkeit nach die älteste uns bekannte Aussprache des Hebräischen widerspiegeln. Es handelt sich vor allem darum, daß die Endungen der 2. und 3. Person Plural offenbar nicht -käm und -häm, sondern -kimma und -himma lauteten und das Imperfekt und der Imperativ des Qal so zu sprechen sind, wie das nach der masorethischen Überlieferung nur in der Pausa, d.h. am Satzende oder vor einem Satzeinschnitt zu geschehen hat. Es werden sich also auch für die hebräische Grammatik und die Geschichte der hebräischen Sprache neue Aspekte ergeben.

Damit sind nur einige Gesichtspunkte der Schrift von Kahle hervorgehoben. Sie besteht aus Vorträgen, die er in Deutschland gehalten hat. Da sie nicht alle aus derselben Zeit stammen, mag ein gewisser Mangel an innerer Geschlossenheit der Abhandlung auffallen. Aber das ist ja nur der Ausdruck dafür, daß die Fragen in jeder Hinsicht noch im Fluß sind, und warnt uns davor, uns jetzt schon auf abschließende Urteile festlegen zu wollen. Alle aber, die sich für die Fragen interessieren und sich über die vorläufigen Antworten eine Übersicht verschaffen möchten, werden die Broschüre mit großem Gewinn lesen.

Luzern *H. Wildberger*

[1] The Dead Sea Scrolls of St Mark's Monastery, Volume I, The Isaiah Manuscript und the Habakkuk Commentary, Edited by Millar Burrows, Published by the American Scools of Oriental Research New Haven 1950.

WALTHER EICHRODT: *Israel in der Weissagung des Alten Testamentes.* Kart. 50 S. Fr. 2.70. Gotthelf-Verlag, Zürich 1951.

Die kleine, aber inhaltsreiche Schrift dient dem, der sich Zeit zu ihrem Studium nimmt, in vorzüglicher Weise zur Einführung in ein wichtiges Stück biblischen Denkens in der Frage der Beziehung Israels zur christlichen Gemeinde, deren Klärung die «Judaica» ja dienen möchten. Zunächst stellt der Verfasser fest, was unter *Weissagung im Alten Testament* zu verstehen ist: nicht die Vorhersage bestimmter, einzelner Ereignisse der Zukunft, sondern die Bezeugung des Zieles, dem Gott die Menschheitsgeschichte zuführt. Dieses Ziel ist uns nicht von Anfang an in endgültiger Weise dargestellt, sondern erst allmählich öffnet sich der Blick auf die ganze Fülle der in Gottes Heilshandeln beschlossenen Zukunft, und das volle Verständnis der Weissagung ergibt sich erst von Jesus Christus her, in welchem sie ihre Erfüllung gefunden hat. In einem zweiten Teil zeigt Eichrodt, daß *Israel, das Gottesvolk*, eine Größe eigener Art ist: Es ist als Stämmebund in die Geschichte eingetreten und stand zunächst noch unentschieden zwischen Volk und Gemeinde; im Verlauf der Königszeit schien es zur Nation zu werden, um nach dem Zusammenbruch als politische Größe sich als Gemeinde neu zu konstituieren, bis es dann scheinen mochte, daß es in der Kultgemeinde seine endgültige Lebensform als Gottesvolk gefunden habe. In einem dritten Teil wird anhand der einzelnen Weissagungen gezeigt, wie sich *das Bild vom Israel der Heilszeit* im Laufe der Geschichte gewandelt hat. Ihren Höhepunkt erreicht die alttestamentliche Weissagung über Israel offensichtlich dort, wo an Stellen wie Ps. 47,10, Ps. 82,8, Ps. 87 oder Jes. 19,23—25 das Gottesvolk als universale *Glaubensgemeinschaft* gesehen wird, in der sich Menschen aus allen Völkern zusammenfinden, um den Herrn anzurufen, und als das rechte Werkzeug zur Durchführung des göttlichen Weltplanes. Aber Eichrodt verkennt nicht, daß daneben die auf die Verherrlichung der *Nation* ausgerichtete Komponente bleibt, ja, daß die durch das Gesetz geordnete und von ihm durchgebildete *Kultusgemeinde* immer wieder als die endgültige Gestalt des Gottesvolkes auch in der Heilszeit erscheint. Eine letzte Entscheidung darüber, welche der drei Hauptlinien für uns die maßgebende ist, kann erst dort gefällt werden, wo man sieht, daß alle alttestamentliche Weissagung auf Christus zeigt.

Damit dürfte klar sein, daß der Schrift Eichrodts für das Gespräch zwischen Judentum und Kirche große Bedeutung zukommt. Es wird wesentlich sein, in diesem Gespräch zeigen zu können, wie das Alte Testament in verschiedener Weise vom Israel der Zunkuft redet, zumal, daß es in ihm immer wieder losgelöst vom nationalen und staatlichen Boden, sogar losgelöst vom Land erscheint, daß es ein Volk ist, das seine Bedeutung im Heilsplan Gottes für alle Nationen hat und darum nicht sich selber leben darf. Das Büchlein stellt damit eine sehr ernste Frage an den Zionismus von heute: ob er denn wirklich glauben darf, die alttestamentliche Verheißung für sich zu haben, und Israel nun wirklich im Zug ist, sich selbst

wieder zu finden. Sie ist aber vielleicht noch mehr eine sehr ernste Frage an die Christenheit: mit welchem Recht sie meinen kann, Gottesvolk zu sein, dem die Verheißungen des Alten Testamentes gelten, wenn sie an Israel vorbeisieht und ihm nicht seinen Messias bezeugt. So wird man die tiefgründigen Ausführungen Eichrodts, die von einer umfassenden Beherrschung des Stoffes zeugen, nur mit reichem Gewinn überdenken können.

Luzern *Hans Wildberger*

ALFRED HALDAR: *Studies in the Book of Nahum* (Uppsala Universitets årsskrift 1946/7, Uppsala 1947, VIII und 173 Seiten).

Der Verfasser der anzuzeigenden Schrift ist im Jahre 1945 mit einer großen Arbeit mit dem Titel: «Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites» hervorgetreten. In dieser suchte er bei Babyloniern, Kanaanäern, Israeliten und Arabern das Vorhandensein von zwei stets gleichartigen Klassen von Kulturpropheten nachzuweisen. Er stellte sich dabei als ein treuer Adept der in skandinavischen Ländern vertretenen Schule der sog. «Patternists» vor, deren Lehre darin besteht, daß es im ganzen Alten Orient die gleichen Formen religiös-kultischen Lebens gegeben habe.

Im Banne dieser Ansichten stehen auch die Nahum-Studien, wie der Verfasser in seiner Einleitung zu verstehen gibt. Er will vom Standpunkt seiner Schule aus neues Licht auf das Buch Nahum fallen lassen, was dann vor allem im Hauptteil der Arbeit unter dem Titel: «The Book of Nahum in the Light of Comparative Religion» geschieht. Diesem geht als Grundlage ein erster voran, in welchem H. sich mit dem schwierigen Text des Nahum auseinandersetzt, um als Ergebnis (S. 78ff.) eine Übersetzung des Ganzen zu bieten. Bei seiner Textbehandlung geht H. von den folgenden Prinzipien aus: diese habe nicht nur gleichsam restaurativ mit Hilfe der Conjecturalkritik zu erfolgen, sondern vor allem philologisch-lexikalisch, wobei die Verwandtschaft des Hebräischen mit dem Akkadischen und dem Ugaritischen (Sprache der Texte von Ras-Schamra) stark zu berücksichtigen sei. Die alten Übersetzungen, namentlich LXX, seien stets heranzuziehen, doch von Fall zu Fall auf ihren Wert hin zu prüfen. Die Metrik, deren Problem durch englische, amerikanische und französische Studien im Prinzip gelöst sei (!), habe mit einer vielfachen Variation im Versbau eines Stückes zu rechnen, der Text dürfe daher nie geändert werden, um ein metrisches Gleichmaß zu erreichen. Nach diesen Grundsätzen nimmt H. den masoretischen Text im großen und ganzen hin, wie er ist, und die meisten der neueren Besserungsvorschläge lehnt er ab. So wird z. B. Nah. 1,2 das in LXX fehlende zweite *nōqēm jahwä* nicht gestrichen, 1,2c,d bleibt an seiner Stelle, wie auch in 1,4 das erste *'umlal* nicht durch ein mit «d» beginnendes Wort ersetzt wird. Nur selten einmal nimmt H. eine neuere Conjectur auf, so 2,4, wo er für «Zypressen» «Reiter» einsetzt, und 2,9, wo er «ihre Wasser» liest, und 2,12, wo er das *lābī'* zwar nicht, wie üblich, in *lābō'* verbessert, sondern es für einen aus *lehābī'* verkürzten Infinitiv er-

klärt. Lieber noch als sich mit bereits geäußerten Vorschlägen zu begnügen, wagt H. einen neuen, eigenen Versuch: in dem schwierigen Vers 1,12 soll man das *wekēn* als Glosse ausscheiden und die übrigen Worte als *'ämṣol majīm rabbīm* lesen, was bedeute: «Ich spalte große Wasser», wobei wir nebenher über die Bedeutungsentwicklung von *māṣal* belehrt werden. Diese soll vom Grundsinn «gleich sein» über das Hiphil «gleich machen», «in zwei gleiche Teile zerlegen» zum abgeleiteten Begriff von «spalten» führen (!). An der Stelle 2,6 soll statt *jizkōr* vielmehr *jizbad* gelesen werden, was mit dem folgenden Wort zusammen bedeute: «Er spendet seinen Vornehmen» und eine Anspielung auf eine rituelle Mahlzeit sein soll. 3,8 schließlich wird uns geraten, in dem *hṣṣuab* eine Bildung der Wurzel «*n s b*», von der auch das Substantiv *maṣṣēbā* abgeleitet ist, zu sehen, und jenes mit «Statue» zu übersetzen.

H.'s Grundsatz, den masoretischen Text möglichst wenig zu ändern, wird manchem seiner Leser mit Recht willkommen sein. In der Tat ist eine Abkehr von der zu weitgehenden Conjecturalkritik, wie sie etwa Duhm, Gunkel und Marti übten, schon seit einiger Zeit in der Wissenschaft im Gange. Sicher kann das Ziel des eingeschlagenen Weges aber nicht die Praxis H.'s sein. Die von uns zitierten Beispiele dürften genügen, um dieses Urteil zu bestätigen. Trotzdem möchten wir noch einige Bemerkungen zur Sache anfügen.

H. bringt dem masoreitischen Text ein fast unbedingtes Vertrauen entgegen, doch unterläßt er es, dieses zu begründen. Nirgends stellt er die Frage, ob und in welchem Maße der vormasoretische alttestamentliche Text Schäden erlitten hat; ihm scheint es, von wenigen Ausnahmen abgesehen, sicher zu sein, daß die Masoreten im Gegensatz besonders zur LXX einfach das Richtige bieten. Ein prinzipielles Wort über diese Annahme wäre unbedingt am Platze gewesen, auch wenn 1946 die Jesaja-Rollen aus der Höhle beim Toten Meer noch nicht vorlagen. Diese stärken zwar das Vertrauen in den masoretischen Text weitgehend, aber sie enthalten auch teils von diesem abweichende, teils mit diesem gehende Schäden, die erkennen lassen, daß der den Punktatoren vorliegende Text Fehler hatte. Eine fast untrügliche Norm, der man sklavisch folgen müßte, kann die masoretische Rezension also nicht sein; auch ihr gegenüber wird man nicht gesamthaft urteilen, sondern vorsichtig von Fall zu Fall prüfen müssen, wie H. dies für die LXX fordert; besonders gilt dies bei Nahum, einem hochpoetischen und, wie H. mit Recht betont, in der Sprache archaisierenden Buch.

Ist somit die textkritische Voraussetzung von H. anfechtbar, so noch viel mehr die mit ihr verknüpfte philologische Methode. Sie faßt in gewisser Weise das Akkadische, das Ugaritische und in zweiter Linie auch das Arabische mit dem Hebräischen als eine Einheit zusammen, so daß Wortbedeutungen hin und her ausgetauscht werden können. So ist es H. möglich, in 1,8, wo er statt einer leichten und durch LXX nahegelegten Emendation an dem Substantiv *māqōm* festhält, diesem nach dem Arabischen den Sinn

von «Widerstand», «Rebellion» beizulegen, und 1,10 postuliert er für *sīr* nach dem Akkadischen die Bedeutung «Masche» (eines Netzes), 1,14 für *qillēl* nach einem fraglichen ugaritischen Verb diejenige von «fallen», ferner soll 2,3 *baqaq* nach dem Arabischen «zerstreuen» bedeuten statt «verwüsten», «verheeren», wie man nach den übrigen alttestamentlichen Belegen bisher (so auch Koehler in seinem Wb.) übersetzte. An der Stelle 3,11 wäre *tiškerī* nicht von *šākar* «trunken sein» abzuleiten; es gehöre vielmehr mit dem Verb *sāgar* «ausliefern» (Jes. 19,4 *sākar*?) zusammen, und das im Vers folgende Niphal von *'ālam* «verborgen sein» soll wie das akkadische *katāmu* den Sinn von «bezwungen werden» (von einem Feind) haben. Auf die fragwürdige Erklärung von *māšal* haben wir zuvor bereits hingewiesen.

Wir wollen mit H. nun nicht lange über seine Anschauung über die nahe Zusammengehörigkeit der semitischen Sprachen rechten; es sei nur bemerkt, daß Autoritäten wie Friedrich und Landsberger hier sehr viel zurückhaltender urteilen, indem sie in den verschiedenen semitischen Idiomen mehr als bloße Dialekte sehen, nämlich je Gebilde mit eigenem Charakter und eigenem Sprachgeist. Dem entspricht es, daß gleiche Wurzeln in den verschiedenen Sprachen nicht selten abweichende Bedeutungen haben, wie z. B. das hebräische *'āmar* «sagen» mit seinen Entsprechungen im Akkadischen, Arabischen und Äthiopischen erkennen läßt. Wortbedeutungen dürfen also nicht zu rasch von einer Sprache in eine andere übertragen werden. Das ist ein Fehler, dem die junge Assyriologie notgedrungen verfallen war, den sie aber inzwischen gründlich zu sehen und zu vermeiden gelernt hat. Jeder gute Lexikograph — etwa Jensen und Landsberger im Akkadischen, Sommer und Friedrich im Hethitischen, Koehler im Hebräischen — weiß, daß die Wortbedeutungen zuerst aus der einzelnen, lebendigen Sprache heraus gewonnen werden müssen; erst in zweiter und dritter Linie darf dann der etymologische Vergleich herangezogen werden. Die erste Stelle wird ihm im Hebräischen höchstens bei einem hapax legomonon eingeräumt werden müssen. Hätte H. diese elementaren Grundsätze berücksichtigt, würde er die meisten seiner Vorschläge wohl überhaupt nicht vorgebracht haben, oder zum mindesten hätte er versucht, diese aus dem übrigen biblisch-hebräischen Sprachgebrauch heraus zu begründen. Wo heißt denn *bāqaq* im A.T. sonst noch «zerstreuen», *qillēl* «fallen» und *māšal* «spalten»?! Bei dem an sich noch erwägenswerten Vorschlag zum Niphal von *ālam* (3,11) hätte H. immerhin beachten müssen, daß das akkadische *katāmu* nicht isoliert «überwältigen» meint, sondern nur zusammen mit einer entsprechenden näheren Bestimmung.

Der gleiche Geist eines raschen Gleichmachens beherrscht, wie zu erwarten, auch den zweiten Hauptteil des Buches. Er dient dem Nachweis, daß die Nahum-Prophetie durchtränkt sei von Motiven des gemeinorientalischen kultisch-rituellen Denkens. So werden denn zu den meisten Versen Parellelen aus der sumerischen Literatur (Tammuz-Liturgien), der babylo-

nischen (Weltschöpfungsepos) und der ugaritischen herangezogen. Das Ergebnis dieses Verfahrens geht dann dahin, die Schrift des Nahum sei nicht, wie vor allem Humbert meinte, eine zum Fest gebrauchte Liturgie, sondern sie sei ein religiös-politisches Werk, das in Kreisen der Kultpropheten zu andern als liturgischen Zwecken verfaßt wurde. Sie gehöre hinein in die politische Propaganda kultischer Kreise, welche den politischen Feind mit kultisch-mythischen Feinden gleichzusetzen liebten, und sie sei in ihrer Art dem Büchlein Zephanja und ebenso dem Schmähgedicht auf den Babylonierkönig Nabonid (Galling, Textbuch S. 66ff.) verwandt. Die Frage, wieso ein Buch wie das des Nahum derart von gemeinorientalischen Motiven erfüllt sein könne, beantwortet H. mit der These, es habe in Israel eben eine volkstümlich-synkretistische Religionsform gegeben, in der Jahve als sterbender und auferstehender Gott verehrt wurde.

Parallelen aus dem Alten Orient findet H. auf Schritt und Tritt, also nicht nur zum Kampf mit dem Meere (Chaos) Nah. 1,4, sondern auch zur Rache Jahves, zu seiner Langmut, zu seinem Schreiten im Sturm — Jahve ein athmosphärischer Hochgott (!) —, zum Beben der Berge und auch dazu, daß Jahve die auf ihn Trauenden kennt und ihnen Zuflucht ist (1,7). Alle die weiteren Parallelen noch zu nennen und gar zu erörtern, würde viel zu weit führen. Wir beschränken uns auf zwei Beispiele, welche die Art verdeutlichen sollen, mit der sie gewonnen sind: Zu V. 4 hebt H. als charakteristisch hervor, daß Jahves Wort sowohl das Meer, wie auch die Bäume auf dem Karmel und Libanon bezwinge. Dazu notiert H. Stellen aus den von Witzel bearbeiteten Tammuz-Liturgien, die entweder von der Vernichtung von Bäumen allein oder von Bäumen und Flüssen zusammen handeln. Wir fragen: 1. Sind die schwierigen von Witzel vorgelegten sumerischen Texte überhaupt zum Vergleich philologisch genügend gesichert? 2. Warum sind nicht auch andere, zeitlich etwas jüngere Texte herangezogen, wie sie sich etwa bei L. Dürr «Die Wertung des göttlichen Wortes im A.T. und im antiken Orient», 1938, S. 8ff., vereinigt finden? (Nur S. 101, Anm. 3 wird nebenbei auf einige Seiten dieses bedeutsamen Buches hingewiesen.) Und wir fragen 3. Ist ein Vergleich sinnvoll, der so gänzlich von dem Zusammenhang absieht, in dem die einzelnen Worte und Bilder sowohl auf sumerisch-babylonischer, wie auf israelitischer Seite drinstehen? Der sumerische ist der zyklisch-mythische von Werden und Vergehen, der alttestamentliche der heilsgeschichtlich-eschatologische. Die verschiedenen Zusammenhänge sind wie Vorzeichen, die den mehr oder weniger gleichartigen Aussagen ihren Wert erst geben, und sie sind es, die den Vergleich allein aktuell und interessant machen. Durch sie erhebt er sich erst über öde Gleichmacherei.

Das 2. Beispiel finden wir bei Nah. 1,7, wo H. bemerkt, die Idee, daß Gott die auf ihn Vertrauenden kenne und ihnen Zuflucht biete, sei dem A.T. so gut wie dem Alten Orient bekannt. Als Beleg für das letztere zitiert er eine Stelle aus der 4. Tafel des babylonischen Weltschöpfungsepos (bei

Greßmann, Altorientalische Texte[2], S. 117), nach welcher die Götter zu Marduk, bevor er in den Kampf zieht, sprechen:

«Herr, wer dir vertraut, sein Leben schone!
Aber dem Gott, der Böses unternommen hat, sein Leben schütte aus!»

Wieder möchten wir fragen, warum neben diesem *einen* Beleg nicht an die Vertrauensäußerungen in den babylonischen Gebeten und in den Personennamen wenigstens erinnert wurde, und was gerade hier eine beziehungslose Parallele besage; gehört doch die Äußerung des Vertrauens zur Religion überhaupt, so daß alles auf den Zusammenhang, in den sie in den verschiedenen Religionen eingeordnet ist, ankommt. Blickt man auf diesen, so hat die Stelle aus dem Weltschöpfungsepos mit Nahum 1,7 wirklich nur einen rein äußerlichen Wortanklang gemein, während sie inhaltlich toto coelo verschieden ist.

Wir schließen hier ab und können es nur mit dem Ausdruck tiefsten Bedauerns darüber tun, daß etn begabter und ausgerüsteter Gelehrter seine Kraft einem hohen Gegenstand in so unangemessener Weise gewidmet hat.

J. J. Stamm

HANS BIETENHARD: «*Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*». Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen. DM 24.—.

Das 295 Seiten starke Werk stellt eine Ausweitung einer seinerzeitigen Doktorarbeit dar und gehört zur Sammlung «Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament» von J. Jeremias und O. Michel. In stilistisch faßlicher und klarer Sprache bietet uns der Berner Privatdozent ziemlich alles, was Spätjudentum und Urchristentum über den «Himmel» zu sagen wissen. Er gibt der neutestamentlichen Exegese und Theologie ein Werkzeug in die Hand, welches keiner, der auf diesem Gebiete arbeitet, missen sollte.

In einer Einführung werden zunächst die Quellen zum Thema gesichtet. Neben Talmud und Midrasch kommen auch die alt- und neutestamentlichen Apokryphen und Pseudoepigraphen ausgiebig zum Wort. Sodann wird die spätjüdische Kosmologie hergeleitet aus der babylonischen: Himmel und Erde entsprechen sich in allen Stücken. Im Kapitel über den gestirnten Himmel erfahren wir unter vielem andern, wie hoch der Himmel über der Erde ist und lernen die aus Beobachtung und Phantasie wunderlich zusammengebraute Kosmologie Henochs kennen. Weiter werden die Zeichen am Himmel und damit im Zusammenhang die Rolle der Astrologie im Spätjudentum besprochen. Es folgt sehr ausführlich das «Wagenwerk», d. h. die jüdischen Exegesen zu Ezechiel 1f., die den Himmel als Wohnstatt Gottes schildern. Anschließend werden die Engel im Himmel vorgestellt. Verwundert hört man, wie sehr der jüdische Monotheismus eine Zeitlang gefährdet war durch die rätselvolle Gestalt Metatrons. Abschließend wird der Leser durch einzelne Örtlichkeiten der obern Welt geführt, durch das Paradies, zum himmlischen Jerusalem, und schließlich vorbei am Strafort

und Satan bis vor die himmlischen Bücher, auf welchen die Taten und künftigen Schicksale der Menschen aufgezeichnet sind. In einer Zusammenfassung gibt Bietenhard nochmals einen sauberen Überblick über die wichtigsten Resultate seiner Untersuchungen.

Die Bedeutung dieser zum Teil immensen Kleinarbeit und Stoffsammlung dürfte jedem mit den biblischen Texten Vertrauten sofort einleuchten. Gerade das Neue Testament streift oft nur die in Frage kommenden Vorstellungen, ohne näher auf sie einzutreten. So redet es von Himmeln in der Mehrzahl, von einem dritten Himmel, vom Paradies, von Himmelfahrt und Abstieg vom Himmel, von den Namen, welche im Himmel aufgeschrieben sind und dem Satan, der vom Himmel fiel, vom Sitzen zur Rechten Gottes u.a.m., alles Dinge, die man vielleicht aus Gewohnheit hinnimmt, ohne sie aber wirklich zu verstehen. Durch Bietenhards Arbeit wird man in zum Teil erschütternder Weise darauf aufmerksam gemacht, wie sehr die Ansichten von damals und heute auseinanderklaffen. Heute reden wir von Naturgesetzen, wo man einst von Engeln sprach, heute nennen wir Atmosphäre, was man einst Himmelsvorhang oder Feste nannte. Wir sehen, daß es bei der Auslegung des Neuen Testamentes nicht nur um sprachliche, sondern auch um begriffliche Übersetzung geht. Das vorliegende Buch stellt sicher eine Vorarbeit, und zwar eine höchst notwendige Vorarbeit dar in der Auseinandersetzung um die «Entmythologisierung» der biblischen Botschaft. Erst unter Heranziehung der spätjüdischen Quellen wird recht deutlich, wie viele Lehren des Neuen Testamentes in einer uns völlig fremden Mythologie mindestens verkleidet sind. Vieles wurde zur Zeit eines Paulus wörtlich verstanden, was bei uns auch der einfache Bibelleser ohne weiteres bildlich versteht, und vieles, was man heute noch als wörtlich hinzunehmen geneigt ist, wird man morgen vielleicht nur noch bildlich auffassen dürfen. So sagt z. B. der Verfasser von Christi Himmelfahrt, sie bedeute wie die Auferstehung die «Erhöhung Christi zur himmlischen Herrscherwürde». Wichtig sei dabei nur die eschatologische Botschaft und nicht die Beschreibung einer Himmelfahrt. Über alle diese Dinge kann nur berufen reden, wer mit den Tatsachen vertraut ist, das heißt, wer die spätjüdischen Anschauungen genau kennt, und diese Tatsachen bietet uns dies Werk umsichtig und reichhaltig.

Bietenhard will aber nicht nur bei der Stoffsammlung stehenbleiben, sondern denselben auch verarbeiten. Dabei kommt er zu einigen wertvollen Schlußfolgerungen. Die neutestamentliche Botschaft ist nicht einfach ein «apokalyptisches Kerygma», sie ist also nicht von der Eschatologie aus einseitig zu verstehen. Deutlich geht es dem Verfasser darum, immer wieder zu betonen, daß die christliche Botschaft nicht an einem bestimmten Weltbild hange. Die neutestamentliche Verkündigung sei von der Kosmologie der urchristlichen Zeit ablösbar. Diesem Satz ist nur mit gewissen Reserven zuzustimmen. Sicher tritt in der Botschaft des Evangeliums die babylonisch gefärbte Anschauung der Parallelität zwischen Himmel und Erde stark zurück. Ebenso gewiß spielt es für das «Wort vom Kreuz»

kaum eine Rolle, ob man an drei oder an sieben Himmel glaubte, ob der Himmel zwei oder sechs Tore hat, durch welche die Sonne ein- und ausgeht usw. Die Kosmologie in räumlicher Hinsicht ist ablösbar von der Frohbotschaft, viel weniger aber diejenige in zeitlicher. Wir müssen uns im Kosmos nicht mehr als Höhlenbewohner fühlen wie die Alten es taten, aber wir wissen uns doch noch eingespannt zwischen Schöpfung und Weltende, und wenn wir das Neue Testament auch in zeitlicher Hinsicht «entmythologisieren», geht allerhand in Brüche, das eigentlich ganz bleiben sollte. Der Satz Bietenhards: «Die christliche Botschaft hängt nicht an einem bestimmten Weltbild» wäre also etwa dahin zu korrigieren und zu reduzieren: Große und sicher wesentliche Teile der christlichen Botschaft bleiben von dem Wandel des Weltbildes, wie es die Neuzeit brachte, unberührt. Wie es mit den andern bestellt sei, überläßt der Historiker aus naheliegenden Gründen besser dem Dogmatiker. Dem Historiker aber bleiben wir dankbar für seine Arbeit und freuen uns, wenn dort, wo es not tut, andere seine Arbeit weiterführen.

Heiden *Ad. Meier*

HANS VON SODEN: *Urchristentum und Geschichte.* Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Erster Band. Grundsätzliches und Neutestamentliches. Herausgegeben von HANS VON CAMPENHAUSEN mit einem Vorwort von RUDOLF BULTMANN. J.C.B.Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1951, 278 S.

Ein Hinweis auf dieses Buch an dieser Stelle ist durch zwei Aufsätze gerechtfertigt, die es enthält. Sie sind betitelt: «Hat Ludendorff recht?» und «Jesus der Galiläer und das Judentum».

Der erstere wurde verfaßt für eine volksmissionarische Schriftenreihe, ist in einfacher Sprache gehalten und setzt sich mit dem von Judenhaß diktierten, von Herrn und Frau Ludendorff gemeinsam geschriebenen Pamphlet: «Das große Entsetzen — die Bibel nicht Gottes Wort» auseinander. Der zweite, ursprünglich geschrieben für das Deutsche Pfarrerblatt, gibt Antwort auf die von Prof. Walter Grundmann verfochtene, dem kirchlichen Antisemitismus dienende Behauptung, Jesus sei selber nicht Jude gewesen.

Beide Schriften sind noch heute wertvoll durch das, was sie an positivem Wissen einem zweckgebundenen und niedrigen Instinkten dienenden Scheinwissen entgegenstellen.

Zürich *Robert Brunner*

MARTIN BUBER: *Israel und Palästina.* Zur Geschichte einer Idee. Artemis Verlag, Zürich 1950, 208 S.

Die tragenden Kapitel dieses feinen, geistreichen Buches sind ohne Zweifel die ersten. Sie sind zusammengefaßt unter dem Titel: «Biblisches Zeugnis» und bilden den ersten Teil des im Jahre 1944 in hebräischer Sprache erstmals erschienenen Werkes.

Martin Buber sucht hier seine religionsphilosophische These, deren Entfaltung das ganze Buch gewidmet ist, aus den Schriften des Alten Bundes zu begründen. Die These selbst wird in der Einleitung des Buches herausgestellt. Sie lautet, derselbe Herr und Gott, der das Volk Israel erwählt habe zu einem besonderen Dienst unter den Völkern der Erde, habe mit ihm zugleich auch ein Land erwählt, und das Volk brauche dieses Land und das Land brauche dieses Volk, wenn Gottes Wille zu seiner Verwirklichung kommen solle. «So steht von Uranbeginn die einzigartige Verbindung zwischen diesem Volk und diesem Land im Zeichen dessen, was sein soll, was werden, was verwirklicht werden soll. Zu dieser Verwirklichung kann das Volk nicht ohne das Land und das Land nicht ohne das Volk gelangen: nur die getreue Verbindung beider führt zu ihr» (S. 10). «Das Volk Israel mag sonst als ein Volk unter den Völkern und das Land Israel als ein Land unter den Ländern angesehen werden: in ihrer Beziehung zueinander und in ihrer gemeinsamen Aufgabe sind sie ein Einziges und Unvergleichbares» (S. 11).

Ohne auf die Einzelexegese näher einzutreten, die Buber in den Hauptkapiteln seines Buches zu einigen von ihm ausgewählten Stellen des A.T.s gibt, möchten wir hier ihm beipflichtend der Auffassung Ausdruck geben, daß für solche Sätze ohne Zweifel das Zeugnis der Schrift angerufen werden kann. Es wäre freilich sogleich die Frage zu stellen, ob nur im A.T. dieses Geheimnis von der Zusammengehörigkeit von Volk und Land bezeugt und verkündet wird, ob dieses Geheimnis nicht auch in der urchristlichen Gemeinde weitergelebt und im N.T. seinen Niederschlag gefunden hat. Buber geht auf diese Frage nicht ein. Wenn wir recht sehen, hindert ihn daran der Widerspruch, in dem er sich als Glaubensjude zum Christentum befindet.

Indem Buber gleichsam vor den Toren des N.T.s Halt macht, schickt er sich im Folgenden an, zu zeigen, wie im Laufe der christlichen Zeitrechnung im Judentum stets ein Wissen um dieses Geheimnis und eines damit verknüpften göttlichen Auftrages vorhanden gewesen ist. In diesem Sinne führt er ein in die Gedankenwelt eines Jehuda Halevi, eines Rabbi Löw oder Rabbi Nachman und endlich eines Moses Heß.

Aber es ist Martin Bubers große Sorge, daß in der zionistischen Bewegung, die in unseren Tagen dieses Geheimnis erbte, die Volk und Land nun wieder zusammengebracht hat, zugleich auch der Wille mächtig wurde, das Geheimnis aufzulösen und den damit verbundenen Auftrag preiszugeben. «Ein Volk wie alle Völker, ein Land wie alle Länder, eine nationale Bewegung wie alle nationalen Bewegungen», — gegen diese und ähnliche zionistische Losungen erhebt Buber seine Stimme. Das ist das praktische Anliegen seines Buches. «Wenn Israel auf das Geheimnis verzichtet, verzichtet es auf den Kern der Wirklichkeit selber. Nationale Formen ohne den ewigen Sinn, aus dem sie entstanden sind, bedeuten das Ende der spezifischen Fruchtbarkeit Israels» (S. 12).

Christen, die sich heute berufen fühlen, die Heimkehr des Judenvolkes

und den Aufbau des Staates Israel zu kritisieren — sie scheinen immer zahlreicher werden zu wollen —, sollten an dieser feinsinnigen, aus der Offenbarung des Alten Bundes schöpfenden jüdischen Selbstkritik nicht vorübergehen. Sie sollten sie lesen und sich dann fragen, was sie darüber hinaus noch Kritisches zu sagen haben.

Zürich *Robert Brunner*

MARTIN BUBER: *Der Glaube der Propheten.* Manesse Verlag, Conzett & Huber, Zürich 1950. 335 Seiten. Ganzleinen Fr. 17.—.

«Der Glaube der Propheten» stellt in dem reichen Schaffen Bubers eine Fortführung derjenigen Probleme dar, deren Erörterung er vor zehn Jahren in seinem Buche «Königtum Gottes» begann. Wie dieses ist das neue Werk ein streng wissenschaftlich-exegetisches Buch, ein Stück alttestamentlicher Theologie und Religionsgeschichte im exaktesten Sinne. Das aber schließt nicht aus, daß hier «Wissenschaft von Religion» (Max Weber) gegeben wird, indes dem Verfassers «Auge auf den als Gegenstand nie gegebenen Weltrand gerichtet bleibt, an dem der Glaube behaust ist».

Das Thema dieser fundamentalen biblischen Untersuchung, gegeben durch den Titel des Buches, ist ein zweifaches: IHWH, der Gott Israels, das Woher und Wohin der Vorstellungen, die man sich in Israel von diesem, seinem Gotte machte — und der Nabi, der Künder (Prophet) dieses Gottes in seiner Entwicklung von Abraham, dem Vater der Propheten (Gen. 20, 7) über Mose, ihren Meister, zu den großen Schriftpropheten.

Was ist ein Prophet und was ist sein Anliegen? Zunächst muß dem verbreiteten Irrtum entgegengetreten werden, demgemäß der Prophet ein Wahrsager und Orakelmann ist, welcher die Zukunft voraussagen kann. Das ist er ganz und gar nicht. Vielmehr ist es die Aufgabe des hebräischen Propheten, der ursprünglich ein Roé, ein Seher, später ein Nabi, ein Künder war, als Mittler zwischen Himmel und Erde zu fungieren. Der Nabi ist der Mund, durch welchen die Gottheit zu Israel und zu den anderen Völkern spricht. Dieses Sprechen Gottes durch seinen Nabi geschieht fast durchwegs in alternativischer Form. Es ruft den Menschen zur Entscheidung auf, indem es auf die Aufgabe und die Möglichkeit der geschehenden Stunde hinweist. Hierbei ist der Prophet nicht allein Sprecher, sondern auch Deuter der Zeichen der eben sich abrollenden Weltgeschichte. Oft unterstützt er daher auch seinerseits mit sinnfälligen Zeichen, Symbolhandlungen seinen «Dabar», seine Botschaft, die er ergriffen von der göttlichen «Ruach» (Geistbraus) oft wider seinen Willen zwanghaft zu verkünden hat.

So ist inmitten des Weltgeschehens «der Prophet die zitternde Magnetnadel, die in die Richtung Gottes weist». Aber mit diesem existentiellen Hinweisen auf Gott bleibt dieser selbst im wesenhaften Sinne doch verborgen, denn «Gottes Offenbarung ist nur eine verschiedene Gestalt seiner Verborgenheit».

Indem der Prophet den beschriebenen Auftrag in Israel vollzieht, das seinem Gotte vom Sinai her angelobt ist, wird er zum Wächter über die Korrelation (jachas) zwischen diesem Gotte und seinem «Eigentums»-Volk.

Nicht immer und nicht in allen Kreisen war die Idee dieses Gottes im biblischen Israel dieselbe. Die Entwicklung dieses Gottes IHWH vom Nomadengotte (Elohe Haderech) über den Tempel- und Himmelsgott bis zum Gott der Leidenden (Elohe Hosobelim) zeigt Buber mit großer Akribie und Intuition auf. Es ist bei einem Autor wie Buber selbstverständlich, daß er mit dem gesamten ungeheuer umfangreichen Rüstzeug der modernen kritischen Forschung an seine Arbeit herangeht. Die weite einschlägige Literatur findet Verwendung und erfährt kritische Behandlung. Insbesondere sind es die Forschungen des Theologen und Archäologen Albrecht Alt, die Buber immer wieder heranzieht. In der Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der modernen Bibelwissenschaft macht sich bei Buber ein konservativer Zug bemerkbar, der aus seiner großen, nachahmungswürdigen Ehrfurcht vor dem masoretischen Text fließt, ohne sich deshalb irgendwie dogmatisch zu versteifen.

Nur wo offensichtliche Textkorruptionen vorliegen, versteht sich Buber zu Streichungen oder Korrekturen.

In der Darstellung der Geschichte des biblischen Gottesbegriffes beginnt Buber nicht beim Gotte der Genesis, dem «Gott der Väter» (Elohe Haaboth), sondern dort, wo bereits fester geschichtlicher Grund gegeben ist, um sich von diesem zurück zum Gotte Abrahams und der Schöpfungsgeschichte, und vorwärts zum Gotte Moses und Elias, und endlich zum Gotte der Schriftpropheten zu wenden. Diesen gleichsam archimedischen Punkt, von dem aus die Genese des biblischen Glaubens einsetzen kann, ist das Deboralied des Richterbuches, ein zweifellos altes, und der Zeit, in der es spielt, angehöriges Dokument. Wie er vom Sinai, seiner ursprünglichen Raststätte, ausfuhr, so fährt IHWH nun von Seir aus, um seinem Volke zu helfen. Er ist der treue Gott, der sich nicht ein neues Volk erwählt, sondern «Bewährung übt an seiner Bauernschaft in Israel». Er ist treu, aber nur denen, die ihm treu sind; nur die Stämme, welche zu ihm halten, sind Israel. Vom Himmel her streiten sogar die Sterne, auch sie IHWH untertan, gegen Israels Feinde. Es ist der Schlachtengott, der IHWH Zebaoth, der Herr der Streit-Scharen Israels und des Himmlischen Heeres, der im Deboraliede verkündigt wird. Der «Kriegsmann» (Isch Milchama), von welchem das Lied am Schilfmeere kündet, aber nicht mehr reiner Nomadengott, sondern der Bewährte seiner Bauernschaft in Israel. Vom Deboralied wendet Buber den Blick zurück zu Josuas letztem Landtage in Sichem (Assefat Shekhem), dem er zwar nicht wie Bin-Gorion konstitutionelle Bedeutung beimißt, aber immerhin in ihm einen re-formatorischen Akt von epochaler Relevanz erblickt. Ist das hier versammelte Stämmevolk von IHWH tatsächlich schon wieder abgefallen? Nicht im absoluten Sinne. Aber Buber zeigt, wo für den alten Hebräer die Glaubensschwierigkeit

lag. IHWH war diesen primitiven Menschen der Gott der Wüste, des Weges und des Krieges. In Kriegsnöten riefen sie nur seine Hilfe an. Aber es ging ihnen nicht ein, daß er zugleich auch der Gott des Ackers und der Fruchtbarkeit, der Domäne der Baale, und der Gott ihrer persönlichen Familienangelegenheiten, der Domäne der Theraphim, sein sollte. Die absolute Exklusivität IHWHs, der gemäß dem Dekalog keine anderen Götter neben sich duldet, war ihnen noch nicht aufgegangen. Sie ihnen einzuhämmern, war das Anliegen Josuas und der Propheten. Von Sichem aus, vom Gipfel des Ebal und Garizim, blicken wir nun zum Sinai, dem Offenbarungsberge kat, exochen, an welchem die Ältesten Israels ihren Gott zum ersten Male «gesehen» haben (Exod. 24,10). Von hier ab datiert für uns, die wir über Israels Zeit in Ägypten nichts wissen, die dialogische Beziehung dieses Gottes zu seinem Volke. Dialogisch, denn IHWH ist der redende Gott und deshalb immer wieder der Anredbare. Aber, so müssen wir von hier aus mit Buber fragen, ist dieser Sinai-Gott derselbe, von dem die Erzvätersagen erzählen? Die berühmte Szene des Buches Exodus (6,3) scheint dem zu widersprechen. Und in der Tat fand hier ja die Bibelkritik einen ihrer wesentlichen Einsatzpunkte. Hier offenbart Gott dem Moses seinen Namen IHWH, indes er sich den Vätern nur als der «El Schaddaj» kundgegeben hatte. Das ist die Antwort auf die Namensfrage in der Dornbuschszene (3,13), welche Buber ganz neu, entgegen dem «Dogma» der Bibelkritik, interpretiert. Mose hält Gott die zukünftige Frage des Volkes «was ist sein (des Gottes) Name?» vor. Das ist nun, meint Buber, nicht dahin zu verstehen, daß hier die Geburtsstunde des Namens und mithin des Gottes IHWH zu fixieren sei — vielmehr sei die Frage im magischen Sinne zu verstehen. Welches ist der Name dieses Gottes, mit dem er beschwörbar ist? Aber die berühmte Antwort «Eheje ascher eheje» («Ich werde dasein, als der ich dasein werde») stellt eben die radikale Absage an die Namensmagie dar. Der lebendige Gott ist mit keinem Zauber beschwörbar. Deshalb führt die reine Namensorientierung in der Forschung nicht zum Ziel. Vielmehr muß nach dem Charakteristikum des Vätergottes gefragt werden. Und da ergibt sich die Kontinuität. Er ist, wie der Gott des Auszuges aus Ägypten, der Führergott und der «Herausholende». Er holt Abraham heraus aus Ur und Haran, den Zentren des Mondkultes und führt ihn nach Kanaan. Aber nun wird er «vom Gott einer Biographie zum Gott der Geschichte», indem er Israel aus Ägypten «herausholt» und durch die Wüste führt. Und Amos, der erste der Schriftpropheten, erweitert diese Konzeption ins Universale, indem er im Namen Gottes sagt, daß dieser auch der Führergott andrer Völker ist, der die Philister aus Kaphter und die Aramäer aus Kir herausführte. Derselbe Gott ist es nun, der unter verschiedenen Namen bei den Völkern verehrt wird. Wiederum eine Absage an die Souveränität des Namens.

Ein bedeutsamer Rest des Nomadenglaubens ist die alte Kult-Alliteration, die in den weit jüngeren Text des Deuteronomiums (26,5) geraten

ist: «Arami obed Abi» (Abgeschweifter Aramäer mein Ahn), in welcher der dankbar seine Feldfrucht opfernde Bauer seines nomadischen Ursprungs gedenkt und somit implizite ausdrückt, daß es derselbe Gott ist, der als Führer und Weggott seinen Ahn abschweifen machte, der ihm nun aber auch den Segen der Erde beschert.

Hier sind die großen Spannungen (Hanigudim hagedolim) gelöst zwischen Ackerbauer und Nomadenreligion, die auf lange Zeit das Thema der biblischen Glaubensgeschichte bildet. Auf der einen Seite werden die Baale, die Agrargötter von Blut und Boden immer mächtiger, auf der anderen Seite setzt die Reaktion der Rechabiter (Jer. 35), des Nomadenordens im seßhaften Israel ein, der dem alten Weggott der Wüste als Wandergruppe dient. Nicht allein der Abfall zu den Baalen aber ist wichtig, wichtiger noch ist die Baalisierung IHWHs selbst, gegen die der gewaltige Protest Elijas, dieser wandelnden Mahnung einsetzt.

Die «Verschattung des Führergottes», wie Buber sagt, erfolgt einerseits durch seine Angleichung an Baal, der von seinen Ursprüngen als unbedeutende Lokalgottheit im phönyzisch-syrischen Kult immer mehr zum Gotte schlechthin wurde, andrerseits durch Verselbständigung von Mythos und Ritus in der Tempelreligion der Priester. Das wirkliche, politische Geschehen ist seinem Zugriff mehr und mehr entzogen. Anstelle des wirklichen Königtum Gottes tritt das menschliche dynastische Königtum. Königtum Gottes wurde in jenen von der Ruach ergriffenen Gestalten der Urzeit repräsentiert, den Richtern, die «charismatische Heerführer» und Propheten zugleich waren. Nun aber tritt der dynastische König an ihre Stelle. Ursprünglich als der Vikar Gottes gedacht, später aber sich mehr und mehr verabsolutierend. Zwischen König und Priester beginnt nun die Rivalität. Wer darf dem Tempelgotte opfern? Ist das Königsopfer legitim oder nur das des Priesters? Auf der anderen Seite aber gegen Priester und König steht der Nabi, als der Künder des lebendigen Gotteswortes. Der Mann ohne Amt und Macht, der aber als Mund des Allmächtigen sich mächtiger weiß als die Mächtigen.

Freilich versuchen die Könige selbst durch die Institution des Hofpropheten den Propheten gewissermaßen zu ritualisieren (und damit zu verharmlosen). Aber es gelingt ihnen nicht. Die wahren Propheten beziehen nicht Sold aus der königlichen Schatulle.

Hier erhebt sich die schwierige Frage, wer ist ein echter, wer ist ein falscher Prophet? Buber drückt die Antwort psychologisch aus: «Die falschen Propheten machen ihr Unterbewußtes zum Gott, den wahren wird ihr Unterbewußtes von der Hand des wahren Gottes bezwungen, der allem psychisch Vorfindbaren und Erschließbaren unbedingt transzendent ist und eben in dieser seiner Transzendenz als der Bezwingende erfahren wird».

Bezwungen von diesem Gotte stehen nun die Propheten gegen die Könige: Samuel gegen Saul, Nathan gegen David, Ahia gegen Jerobeam, Elia gegen Ahab, Jesaja gegen Ahas, Jeremia gegen Zedekia usw.

Aber noch ein anderes Anliegen hat der Prophet. Es wird deutlich in dem Gottesspruch, den Nathan dem König David bringt (2. Sam. 7,6ff.): «Willst du mir ein Haus zum Wohnsitz bauen? / Nicht hatte ich ja Sitz in einem Haus / vom Tag als ich die Söhne Israels heraufbrachte aus Ägypten bis auf diesen Tag / da war ich, miteinhergehend in Zelt und Wohnstatt».

Hier setzt der prophetische Protest gegen die Tempelreligion ein, der sich fortsetzen soll bis zur vernichtenden Tempelrede Jeremias. Erst in dem Manne des Exils, der schon fast mehr Apokalyptiker als Nabi ist, in Ezechiel, findet diese Spannung ihre Lösung.

Wie aber kam es zu solcher Spannung? Ist die «theopolitische Stunde» fixierbar, in der die Führung den Männern des unteilbaren Königtums Gottes entglitt, um einer Aufteilung des Machtanspruchs unter König, Priester und Prophet Platz zu machen?

Buber setzt diese Stunde am Tage der Schlacht von Eben Haezer (1. Sam. 4) an. In der ersten Phase dieser Schlacht gegen die Philister unterliegen die Israeliten. Nun wollen die Priesterkreise dadurch die Führung an sich reißen, daß sie durch die beiden Söhne des Priesters Eli die Bundeslade aus Silo an die Front schicken, um durch diese Anwesenheit IHWHs, der auf der Lade unsichtbar thronend gedacht wurde, den Sieg zu erzwingen. Aber die Schlacht wird verloren und die Lade fällt in die Hände der Philister. Diese Katastrophe muß vernichtend auf die Häupter des Volkes gewirkt haben. Sie haben das Vertrauen in diese Form des Gotteskönigtums verloren und verlangen nach einem König. Widerwillig muß Samuel sich ihnen fügen. Er selbst salbt Saul, den ersten König, steht aber bald zu ihm in jenem typischen Oppositionsverhältnis, das noch der letzte vorexilische Prophet dem letzten König von Juda gegenüber einnehmen wird.

In der großen Reihe der Propheten zwischen diesem Anfangs- und Endpunkt einer theopolitischen Linie hat natürlich jeder von ihnen seine ganz besonderen Charakteristika, die Buber mit äußerster Prägnanz herausarbeitet. Amos, der Prophet der Gerechtigkeit (Zedaka), Hosea, der Künder der Liebe (Hessed), Jesaja, der Heiligkeitsprophet.

In der großen theopolitischen Entscheidungsstunde nach der Schlacht von Eben Haezer klingt aber bereits das letzte Hauptthema des Buberschen Buches mit an. Die Besiegten, die Leidenden, suchen den «Gott der Leidenden» (Elohe Hasobelim), der erst viel später Micha und Jeremia als den Herren der Strafgerichte, der Dichter des Hiobepiloges (im schroffen Gegensatz zum volkstümlicheren Prolog dieses Lehrgedichtes) als den unerforschlicher Ratschlüsse vollen unbekannten Gott offenbaren sollten. Seine tiefste Deutung erfährt der Gott der Leidenden aber in der mysteriösen Gestalt des Ebed IHWH, des leidenden Gottesknechtes im Trostbuche des Zweiten Jesaja (Jes. 53). Das alte Theologenproblem: Wer ist der Knecht? beantwortet Buber dahin, daß es zwei Gestalten sind. Israel und ein anonymer Einzelner. So wie Hiob zugleich als Einzelner wie als

Symbol für das leidende Israel zu fassen ist. Immer, so schließt Buber, nun nicht mehr allein kühl-dozierender Professor, kommt es in unsrer leidensreichen Geschichte darauf an, daß wir das uns widerfahrende Leid im Sinne jenes Gottesknechtes, in welchem die Gestalt des Propheten zur Vorgestalt des Messias wird, rezipieren. —

Natürlich sind das nur einige wenige flüchtig nachskizzierte Gedanken aus dem Buche, das jedem um die Bibel Bemühten ein willkommener Wegweiser sein wird. Es steht zu hoffen, daß dieses grundlegende exegetische Werk außer in der hebräischen Fassung auch bald in europäischen Sprachen dem weiten Leserkreise zugänglich gemacht wird, der, aus Juden und Christen zusammengesetzt, sicher gerne nach einem Buche wie diesem greifen wird, das exakte Wissenschaftlichkeit mit lebendigem Glauben verbindet.

Jerusalem *Schalom Ben Chorin*

UMSCHAU

Am 30. Juli 1951 haben die *Israeli* zum zweiten Mal ihr Parlament gewählt. Wahlberechtigt waren alle seit 1. März 1951 in Israel Ansässigen, die das 18. Altersjahr überschritten haben. Seit den ersten Parlamentswahlen hatte sich die Zahl der Wähler nahezu verdoppelt. Etwa 800000 Stimmberechtigte erhielten ihre Stimmausweise. Für eine große Zahl derselben war es das erste Mal, daß sie sich an einer Wahl nach demokratischen Gepflogenheiten beteiligen konnten. Das gilt vor allem für die Neueinwanderer asiatischer und yemenitischer Herkunft.

Das Wahlresultat entsprach kaum den gehegten Erwartungen. Es stärkte wohl die Position der sozialistischen *Mapai*, die 42% aller Stimmen erhielt, aber versagte ihr die erhoffte absolute Mehrheit. Sie bürgerliche Rechtspartei der sog. *Allgemeinen Zionisten* hat ihre Stimmenzahl nahezu verdreifacht und stellt im neuen Parlament die zweitstärkste Gruppe dar. Die kommunistisch orientierte *Mapam* ging geschwächt aus den Wahlen hervor, ebenso die rechtsextremistische Partei Cheruth.

Die Regierungsbildung gestaltete sich außerordentlich schwierig, nachdem sich die beiden Arbeiterparteien *Mapai* und *Mapam* über die Verteilung der einzelnen Ministerien nicht einigen konnten und auch ein Zusammengehen der *Mapai* mit den *Allgemeinen Zionisten* nicht in Frage kam.

Ben Gurion, gegenwärtig der starke Mann der *Mapai* und in Israel überhaupt, verband sich mit dem sog. *Religiösen Block*, um die neue Regierung zu bilden. Diese beiden Gruppen verfügen im neuen Parla-