

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 7 (1951)
Heft: 5

Artikel: Die alttestamentliche Forschung der sogenannten Uppsala-Schule
Autor: Schrey, Heinz-Horst
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877497>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 23.12.2024

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

Die alttestamentliche Forschung der sogenannten Uppsala-Schule.

Wenn im folgenden ein Bericht über die neuere alttestamentliche Forschung in Schweden gegeben wird, so geht es mir als einem Mann, der nicht unmittelbar zur Zunft der Alttestamentler gehört, lediglich darum, einen Sachbericht zu bringen, der meines Wissens in dieser ausführlichen Form noch nirgends innerhalb des deutschen Sprachgebietes vorliegt. Entweder sind die vorliegenden Berichte zu summarisch¹, oder sie setzen in der Form der kritischen Auseinandersetzung die Bekanntschaft mit der neuen Forschungsrichtung schon voraus.²

In der schwedischen Theologie der Gegenwart spielt neben der Lutherforschung heute vor allem die alttestamentliche Schule von Uppsala eine große Rolle. Ihre Hauptträger sind *Geo Widengren*, Ordinarius für Religionsgeschichte, und *Ivan Engnell*, Ordinarius für Altes Testament. Beide greifen Anregungen auf, die aus der sog. Londoner Schule (*S. H. Hooke*) stammen und in den beiden Sammelbänden «Myth and Ritual» (1933) und «The Labyrinth» (1935) ihren literarischen Niederschlag gefunden haben. Mythos und Ritus, gesprochenes oder auch geschriebenes Wort und Kultdrama werden als zwei Seiten eines einheitlichen «cultic pattern» betrachtet, und wo sich in einer Tradition allein das Wort findet, so muß es als Teil dieser Einheit verstanden werden. Der Mythos, zu dem hier im weiteren Sinne auch das Kultlied und der Prophetenspruch gehören, hat sein kultisches Äquivalent, besteht nicht für sich etwa als philosophisches Lehrgedicht oder private Meditation

Abkürzungen: SEA = Svensk Exegetisk Årsbok (Schwed. Exeget. Jahrbuch); UUA = Uppsala Universitets Årsskrift (Jahresschrift der Univ. Upps.).

¹ So der von A. Bentzen: Skandinavische Literatur zum Alten Testament, Theol. Rundschau 17, Jhg. 1949, H. 4, S. 273—328.

² So M. Noth: Gott, König, Volk im Alten Testament, Zeitschr. f. Theologie u. Kirche, 47. Jahrg., 1950, H. 2.

eines Frommen. Aus dieser vor allem aus den westsemitischen Ausgrabungen belegten Anschauung ergibt sich als Konsequenz für die Auslegung des Alten Testamentes, daß seine Texte nicht anders zu verstehen sind. Der andere Leitgedanke dieser Schule ist die Idee des sakralen Königtums. Im ganzen Vorderen Orient und darüber hinaus läßt sich nachweisen, daß der König eine sakrale Gestalt ist, entweder indem er als Menschgeborener nachträglich zum Gottessohn adoptiert wird (so in Babylon und im westsemitischen Bereich), oder von vornherein als Göttersproß gilt (so in Aegypten).³ Widengren und Engnell wollen in diesem Sinne auch das alttestamentliche Königtum verstehen und finden allenthalben Spuren dieser Auffassung im Alten Testament. Widengren verfolgt die sakrale Königsideologie in verschiedenen Studien, so in einer exegetischen Arbeit über Ps. 110.⁴ Das Inthronisationsritual läßt sich sowohl beim Laubhüttenfest wie in den apokryphen und pseudepigraphischen Schriften der hellenistischen Zeit feststellen. Levi oder Henoch sind solche Symbolgestalten des sakralen Königs (vgl. Testamentum Levi oder die verschiedenen Henochbücher). Es läßt sich folgendes Inthronisationsritual rekonstruieren: 1. Aufstieg in den (siebenten) Himmel, 2. Hintreten vor Gott und die Engelvesammlung, 3. Salbung mit Gottes Salböl, 4. Anziehen der Kleider der göttlichen Herrlichkeit, 5. Königsproklamation und Inthronisation, 6. Mitteilung der Weisheit Gottes, der himmlischen Geheimnisse.

Ein Vergleich mit dem israelitischen Krönungszeremoniell zeigt, wie Mythos und Ritus sich ursprünglich entsprechen, wie aber allmählich ein Demokratisierungsprozeß einsetzt, dem eine Spiritualisierung parallel läuft; das tatsächlich vollzogene Königsritual wird nur noch Teil eines eschatologisch gedachten Zukunftsprogramms. Widengren versucht die neuen Funde in Ras Schamra für die Deutung des alttestamentlichen Textes

³ Vgl. Frankfort: *Kingship and the Gods* (1948).

⁴ Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel, UUA 1941, und in «Zur Geschichte des sakralen Königtums in Israel» (Till det sakrala kungadömet historia i Israel, *Horae Soederblomianae* I. 1947), außerdem in einer Arbeit «Hieros gamos und Unterweltsbesuch» (Hieros gamos och underjordsvistelse, *Studier till det sakrala kungadömet i Israel, Religion och Bibel*, VII, Nathan Söderblom-Sällskapets Årsbok 1948, S. 17—46).

fruchtbar zu machen. So findet er das im mesopotamischen und ugaritischen Kult wichtige hieros-gamos-Motiv im Hohen Lied wieder, das er nicht als Hochzeitslied versteht, sondern als Kultliedersammlung bei der im Frühjahr stattfindenden heiligen Hochzeit des jungen Gottes mit der Fruchtbarkeitsgöttin. Salomo ist der Typus für den sakralen König, der im Kult als der junge Gott auftritt, als Sohn des alten Hochgottes El. Das Hohe Lied würde demnach aus dem synkretistischen Kult der salomonischen Zeit stammen, von dem 1. Kön. 11, 4—8 berichtet. Auch die beim Laubhüttenfest gebauten Hütten scheinen auf das Brautgemach zu deuten, das in der westsemitischen Königsliturgie eine Rolle spielt. Der Sproß aus der Vereinigung des Gottes, bzw. Kultkönigs mit der Göttin ist das Kind. Hier fällt ein Licht auf den alten Wortsinn von euangelion: wenn dem Gott die Geburt des Kindes verkündigt wird, so ist das für ihn Frohbotschaft. Offenbar spielt dieses Motiv in der Bibel an verschiedenen Stellen eine Rolle: so in der Abrahams-geschichte (Gen. 18), wo Isaak aus einem Besuch Gottes bei Sara entsproßt (Gen. 21, 1—2); in der Immanuelsverheißung bei Jesaja (7, 14—17). Nach Widengren kann es sich hierbei auf Grund der religionsgeschichtlichen Parallelen nicht um eine Unglücks-, sondern nur um eine Glücksverheißung handeln. Das hieros-gamos-Motiv ist biblisch noch wirksam in der lukanischen Geburtsgeschichte und außerbiblisch in der kultischen Hochzeit des römischen Kaisers Elagabal. Gerade das letzte Beispiel zeigt, wie lebendig alte Kulttradition in Syrien und Palästina noch in später Zeit war.

Der König ist aber nicht nur Vertreter des Gottes im Vollzug des hieros gamos, sondern auch in dessen Leiden und Sterben. Das Gebet Manasses z. B. gibt einen Hinweis, daß zu diesem Königsritual auch der Aufenthalt in der Unterwelt gehörte. Das Gebet Manasses ist allem nach ein Königpsalm, der Bußfertige und Elende ist offenbar der König selbst, der stellvertretend die Klage spricht. Auch hier wieder treten zwei typische «Tammuzmotive» auf: Gefangenschaft und Aufenthalt in der Unterwelt. «Die natürlichste Erklärung zu dem mythischen Motiv: Streit gegen die dämonischen Mächte, Gefangenschaft und Aufenthalt in der Unterwelt scheint die zu sein, daß sie ihren ‚Sitz im Leben‘ als Hinweis auf des Königs

mythisch-rituelles Niedersteigen ins Totenreich haben, wobei er den sterbenden und auferstehenden Gott im großen rituellen Drama des Sterbens und Auferstehens vertritt. Damit ist freilich noch nichts gesagt darüber, wie diese Psalmen in den verschiedenen Fällen wirklich gedeutet wurden. Es bleibt natürlich Raum für eine weite Skala der Gefühlserlebnisse und symbolischen Interpretationen, wie dies immer bei kultischen Texten der Fall ist.»⁵ Widengren ist sich bewußt, daß die Forschung hier erst am Anfang steht, was die Erkenntnis des Einflusses der kananäischen Kultur auf die altisraelitische Religion betrifft. «Wir haben einen langen Weg zu wandern, bis eine historische Skizze der sich widerstreitenden Einflüsse gegeben werden kann, die die Auseinandersetzung zwischen dem Israelitischen und dem Kananäischen ausmachen.»⁶

Engnell ist diesen Zusammenhängen in seiner Dissertation «*Studies in the Divine Kingship in the Ancient Near East*» (Uppsala 1943) nachgegangen. Es geht ihm dort gerade um die Rekonstruktion des «cultic pattern», das der liturgischen Gestaltung des Alten Testaments zugrunde liegt. Engnell vollzieht hier eine Korrektur an der Auffassung der Texte von Ras Schamra, wie sie von deren Herausgeber Virolleaud vertreten wird: es handelt sich nicht um literarische Produkte, um Legenden oder «philosophische Erzählungen», sondern um Ritualtexte, denen eine Kulthandlung entspricht. Die folkloristische Deutung wird also zugunsten einer ritualistischen aufgegeben. Was das Alte Testament betrifft, so gibt E. zu, daß die Ueberlieferung dürftig ist und sich die Traditionen widersprechen. Er glaubt aber doch gewisse Hinweise auf das sakrale Königtum auch im AT zu finden. So entdeckt er die Königsideologie in der Urgeschichte, in der in den Kategorien des sakralen Königtums sich bewegenden Schilderung von Adam, den Erzvätern und besonders Moses, sodann besonders im historischen Königtum mit seiner synkretistischen Königtumsreligion, der Hauptlinie in der Geschichte der israelitischen Religion. Weiter sollen im Arbeitsprogramm Engnells noch folgende Fragen untersucht werden: die Uebertragung der Funktionen des Königs auf den Hohenpriester; die Frage

⁵ A. a. O. S. 43.

⁶ A. a. O. S. 46.

des göttlichen Ursprungs des Königs, seine Erwählung von Mutterleibe an, sein Sohnesverhältnis zum Gott, seine Identität mit der Gottheit, sodann die Frage der Krönung und der Inthronisation. Weiter sollen untersucht werden die Beziehungen des Königs zur Vegetationsgottheit und zum Baum des Lebens, seine hohepriesterlichen Funktionen, sein Verhalten in Gebet und Segen, beim Opfer, beim sakralen Tanz, der Divination und den Traumvisionen, sein kultisches Schweigen und Wehklagen, seine besondere Aufgabe als Versöhner, sein positives und negatives Sündenbekenntnis, sein Leiden und sein Tod. Die Königsideologie soll weiter in ihrer Fortentwicklung zum konsequenten Messianismus weiterverfolgt werden. Von der Konzeption des sakralen Königtums kommt E. zu einer positiven Stellung zur messianischen Linie im AT. Er sieht in ihr überhaupt *das* Hauptmotiv im AT. Die Psalmen, die E. bis auf Ps. 137 sämtlich für vorexilisch hält, sind kultisch zu interpretieren als Texte des Königsrituals. Die einleitende Formel לַדָּוִד ist terminus technicus und heißt «für den König», deutet also nicht auf die Verfasserschaft des David, sondern auf den Zweck dieser Lieder als Kulttexte. Gerade die Häufigkeit dieser Formel ist für ihn Ausgangspunkt dieser Interpretation, findet sich doch dieser t. t. «dawidum» auch bei den Mari-Texten, die dem kanaanitischen Kulturkreis angehören, so daß sich sein Vorkommen in den Psalmen als Uebernahme einer vorisraelitischen Formel erkennen läßt.

Engnell führt in seiner Dissertation dieses Programm nicht aus, doch finden sich in seinem weiteren Schrifttum Beiträge dazu. In seiner traditionsgeschichtlichen Einleitung zum AT («Gamla testamentet. En traditionshistorisk inledning» [Stockholm 1945]) spricht E. im 4. Kapitel davon, wie David die israelitische und die kananäische Tradition verschmelzt. Indem das Königtum von Kanaan übernommen wird, vollzieht sich nicht nur ein politischer, sondern auch ein religiöser Schritt. «Das sakrale oder göttliche Königtum ist der Begriff für eine Institution, die zugleich religiös und politisch ist, die man in verschiedenen Kulturbereichen findet und die bedeutet, daß der König «von Gottes Gnaden» in seiner Person den Gott verkörpert und im Kult dessen Rolle spielt. Gleichzeitig repräsentiert er auch speziell das Kollektiv, das Volk, und steht als Mittler

zwischen Gott und den Menschen. Von ihm hängt Siegesglück und Wohlfahrt, Regen und Fruchtbarkeit, ja die Integrität der ganzen Natur und des Menschenlebens, die natürliche Ordnung des Kosmos ab, die er gegen die Chaosmächte vor allem durch seine kultische Funktion aufrechterhält. In der an seine Person geknüpften Ideologie spiegelt sich dieses Verhältnis wider, und wenn der König als Idealgestalt gedacht wird mit der an ihn sich knüpfenden Erlösererwartung, so liegt schon ein Stadium vor, für welches der Ausdruck Messianismus angewandt werden kann, ein Begriff, der zunächst noch keinen eschatologischen Inhalt hat.»⁸ Das Krönungs- und Inthronisationsritual kann im Detail mit Hilfe folgender Haupttexte rekonstruiert werden: 1. Sam. 8 f.; 2. Sam. 7; 1. Kön. 1; 2. Kön. 11 (Joas); mehrere Psalmen, bes. Ps. 110. Die wichtigste seiner kultischen Funktionen ist das Auftreten bei den Jahve-Festen. Dabei spielt er die doppelte Rolle, des Vertreters Gottes bei den Menschen, indem er die Sünde des ganzen Volkes sühnt, für das er verantwortlich ist, und des Vertreters der Menschen bei Gott, der durch seine Fürbitte, durch seinen stellvertretenden symbolischen Tod und sein Leiden den Segen Gottes herbeiführt. In diesem Sinne versteht Engnell auch die sog. Ebed Jahve-Lieder von Jes. 42 usw. Er hat seine Auffassung vom leidenden Gottesknecht in einem Aufsatz «Till frågan om Ebed Jahve-sångerna och den lidande Messias hos ‚Deuterocesaja’» (SEÅ 10/1945, S. 31 ff.) näher ausgeführt. Jes. 53 erscheint von den neuesten religionsgeschichtlichen Erkenntnissen her nicht mehr als absolutes Unicum im AT, sondern gehört in den Kreis der königlichen Leidenspsalmen, zu denen auch Ps. 18, 22, 49, 116 u. a. gehören. Während die Psalmen ihre ursprüngliche Funktion im Königsritual haben, können die Ebed Jahve-Lieder als prophetische Nachdichtungen einer zum Jahresfest gehörenden Liturgiesammlung betrachtet werden. «Der Gottesknecht ist der im Kult leidende König und göttliche Stellvertreter. Er ist Messias, der in den entsprechenden Kategorien geschildert wird.»⁹

Es seien noch zwei weitere Studien angeführt, in denen Engnell den rituellen Gesichtspunkt bei der Auslegung des Alten

⁸ A. a. O. S. 142. ⁹ A. a. O. S. 34.

Testamentes durchführt: Kain och Abel, en rituell interpretation (Svenska Jerusalemsföreningens Tidsskrift 1946, Nr. 4, S. 92—102) und Profetia och tradition. Några synpunkter på ett gammeltestamentligt centralproblem (SEÅ XII. 1947, S. 110 bis 139). Die Erzählung von Kain und Abel in Gen. 4, 1—16 gehört zur sog. Urgeschichte in Kap. 1—11. Diese hat, wie die ganze Priesterschrift, das Anliegen, die Menschheit und ihre Herkunft in ein untergeordnetes Verhältnis zum Volk Israel zu bringen, das in dessen Ahnvater Abraham verkörpert ist. Abel ist ebenso wie Adam Symbol für den Urmenschen-Urkönig. Die Berichte von Abel tragen deutlich die Signatur der Tammuz-Adonis-Parallele: Abel ist Hirt = König; seine Geschichte ist eine kultisch-mythologische Anspielung auf die Rolle des sakralen Königs, der, obwohl selbst gerecht, doch des ganzen Volkes Schuld und Sünde auf sich nimmt und durch seinen symbolischen Opfertod sühnt. Doch auch Kain hat seine kultische Entsprechung: hinter ihm steht der Priester oder ein anderes Glied einer sakralen Gruppe, die das symbolische Opfer ausführt. Engnell sieht die Flucht Kains in die Wüste in Parallele mit der Sündenbockvorstellung, die sich auch im Akkadischen findet; dort müssen zwei Priester nach Vollzug des Opfers als unrein in die Wüste fliehen. Daraus erklärt sich die Dialektik in der Gestalt Kains als eines Gezeichneten und zugleich Geschützten. Damit wäre angedeutet, daß die Keniter in Israel, ähnlich wie die Leviten, eine besondere sakrale Position innehatten. Die Kain- und Abelgeschichte steht so unmittelbar im Zusammenhang mit der zentralen Idee vom leidenden und sterbenden Gottesknecht, die ja die Voraussetzung für Jesu Verständnis seines eigenen Leidens und Sterbens als messianischen Auftrags bildet. E. sieht in der Form, wie die Genesis diese Perikope darbietet, eine *interpretatio israelitica* eines vorgegebenen Stoffs.

In seiner Untersuchung über den Prophetismus stellt E. fest, daß man in dessen Deutung einseitig solche Züge hervorgehoben habe, die sich in Uebereinstimmung mit der Anschauung des neuzeitlichen Europa protestantischer Prägung deuten lassen. Doch ist die Frage nach dem Verhältnis der Propheten zum Kult ganz neu zu durchdenken. «Mit dem Kultproblem ist gleichzeitig die Frage nach dem Ursprung des Gerichts- und

Reaktionsprophetismus unauflöslich verbunden.»¹⁰ Was das Problem «Kult — Gerechtigkeit» angeht, so hat vor allem unter dem Einfluß von *Joh. Pedersen* eine Revolution des Verständnisses Platz gegriffen. «Die Propheten repräsentieren keine prinzipiell antikultische Linie und spielen nicht die ‚Gerechtigkeit‘ als eine den Kult ausschließende Alternative aus. Sie fordern nicht Gerechtigkeit an Stelle des Kultes, vielmehr fordern sie Gerechtigkeit und Kult, nämlich rechten Kult, am rechten Platz. Bei der Polemik gegen fremde oder als artfremd empfundene Kulte wirkt wieder der exklusive Zug im Wesen Jahwes als eine kompromißlose Triebkraft.»¹¹ Unter dem Einfluß vor allem der Romantik hatte man die Propheten als die großen Einsamen verstanden, die inspirierten Persönlichkeiten, die etwas völlig Neues bringen. Dieser «Persönlichkeitsdogmatismus» stand offenbar noch unter dem Einfluß des Inspirationsdogmas. Heute dagegen ist man zu der Ansicht gelangt, daß die Propheten nicht Ausgangs-, sondern Höhepunkte sind in einer alten Tradition, deren erste Glieder die kananäische Kultprophetie mit den in ihr ausgebildeten eigentümlichen Stilformen ist. Diese traditionsgebundenen literarischen Ausdrucksformen sind mit dem Kult verknüpft. Die kultische Sprache hat sowohl im Tempus wie in der Bildwelt die Priorität gegenüber einer rein «poetischen». Diese Erkenntnisse sind noch nicht genügend fruchtbar geworden für die Exegese der Propheten, indem z. B. noch nach dem literarischen Abhängigkeitsverhältnis der einzelnen Propheten gefragt wird, während damit zu rechnen ist, daß die frommen Kreise, die hinter dem Propheten standen, eine lebendige, religiöse, oft kultisch verankerte Vorstellungswelt haben und aus einem gemeinsamen Fonds von Stilformen und terminologischem Material schöpfen. Die religionsgeschichtliche Vergleichung hat einen für das Verständnis des Prophetismus sehr wichtigen Tatbestand ans Licht gebracht, nämlich das uralte und feste Anordnungsprinzip mit dem wiederkehrenden Wechsel von Unglücks- und Heilszeiten. In diesem Schema spiegelt sich der Zusammenhang mit dem Kult wider: es ist das Geschehen des Jahresfestes, wo auf den Ansturm der Chaosmächte der Sieg des Kosmos folgt; es ist der Rhythmus des Festrituals. Das gibt den Propheten das

¹⁰ A. a. O. S. 114. ¹¹ A. a. O. S. 117, Anm. 16.

Schema für das Verständnis der ganzen Geschichte Gottes mit seinem Volk. Von da her gesehen ist der Einwand, die Propheten würden bei der Annahme eines solchen Anordnungsprinzips psychologisch nicht mehr verständlich (Bentzen), und man müsse bei der Komposition der Prophetenschriften eine sekundäre Technik annehmen, gegenstandslos. Gegen *Mowinckel* nimmt E. an, daß dieses Schema nicht erst von den Jüngerkreisen, sondern schon von den Prophetenmeistern selbst angewandt wurde. E. sieht ein, daß eine Schematisierung der Prophetenliteratur schwierig ist, schlägt aber doch zwei Hauptgruppen vor: den Liturgie-Typus, wobei es sich um direkte Kultdichtung oder prophetische Nachdichtung in liturgischen Formen handelt; dazu gehört Joel, Nahum, Habakuk und der sog. «Deuterocesaja» — und den Diwan-Typus, der als das gesammelte Ergebnis überwiegend mündlicher Tradition zu betrachten ist. Es sind Prophetenworte und Ueberlieferungen, die in Jüngerkreisen vererbt und fortgepflanzt wurden. Hierher gehören Amos, Hosea und «Protojesaja». Es geht nicht an, die Arbeit der Jüngerkreise in Gegensatz zu der der Meister zu sehen. Hat eine prophetische Traditionssammlung einen ausgesprochen messianischen Charakter, so besteht nicht der geringste Grund, daran zu zweifeln, daß schon der Meister diese Einstellung geteilt hat. Der einzelne Prophetenmeister drückt dem Kreis seinen Stempel auf, doch hat es keinen Sinn, nach den ipsissima verba des Propheten zu jagen. «Wenn anderseits die lebendige Ueberlieferung selbst unzweideutig eine Aussage als ein aktuelles Wort des Meisters in einer konkreten Situation angibt, müssen wir eine solche Ueberlieferung mit Vertrauen aufnehmen — ein weiteres der Prinzipien für die überlieferungsgeschichtliche Methode.»¹² — Im 8. Jahrgang des Jahrbuchs der Nathan Söderblom-Gesellschaft «Religion och Bibel» (1949) äußert sich E. noch einmal zum Ursprung des alttestamentlichen Prophetismus und stellt dabei die Frage, wo denn die Kriterien für die echt jahwistische Prophetie liegen. Jedenfalls läßt sich ein solches nicht im äußeren Auftreten finden, sondern nur im Inhalt der Verkündigung. Die Hauptlinie ist ohne Zweifel die jerusalemisch-deuteronomistische. Auf dieser Linie steht auch Amos. Das Entschei-

¹² A. a. O. S. 134.

dende an ihm ist nicht, ob er ein Nabi im alten Sinne war oder nicht, sondern daß er ein Nabi mit einer bestimmten ideologischen Einstellung ist: ein Verkündiger Jahwes auf dem Zion, des jerusalemischen Hochgottes, ein Vertreter für den jerusalemischen Königsgedanken, und damit ein «echter» Prophet.

Im folgenden seien noch einige aus der Uppsala-Schule stammende Arbeiten erwähnt, die monographisch die neuen Thesen für das Verständnis der alttestamentlichen Propheten fruchtbar machen. *A. Haldar* ist 1946 mit einer Dissertation über «Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites» hervorgetreten, einer Arbeit, in der er die israelitischen Propheten auf dem Hintergrund der mesopotamischen Kultpropheten zu verstehen sucht. Er will die alttestamentlichen Oppositionspropheten möglichst weitgehend mit den Kultpropheten verbinden. In seiner Arbeit über das Buch Nahum (*Studies in the book of Nahum*, UUA 1946: 7) versteht Haldar diese prophetische Sammlung ebenfalls als Produkt eines prophetischen Kreises, der zwar mit den kultischen Traditionen aufs engste vertraut ist, aber diese in seiner politischen Aktivität gegen Ninive (vgl. Nahum 2, 9) als propagandistisches Mittel gegen den Zerfall des assyrischen Weltreiches verwendet. Haldar lehnt es ausdrücklich ab, mit Haupt und Humbert in dem Buch Nahum eine Neujahrsfestliturgie nach dem Fall von Ninive zu sehen. So ist das Buch Nahum ein interessantes Beispiel dafür, wie Mythos und Geschichte ineinander übergehen können; einerseits ist der Mythos die Form der Geschichtsdeutung, indem die Vernichtung des historischen Feindes in den Kategorien des Mythos beschrieben wird (Herstellung der kosmischen הַיְהוָה durch die Vernichtung des Feindes), andererseits wird der Mythos historifiziert durch die Uebertragung des mythischen Schemas auf die tatsächliche Geschichte. Haldar deutet an, daß nach diesem Schema der Identität von Mythos und Geschichte auch sonst im Alten Testament interpretiert werden müsse, so z. B. Amos 5, wo die Kulte von Bethel, Gilgal und Beerseba mit den Kulturen gleichgesetzt werden, die von den Feinden Jahwes am Tage Jahwes während des Chaoszustandes gefeiert wurden.¹³

¹³ Gegen *Haldar* wendet sich *Engnell* in seinem Aufsatz «Profetia och tradition» (*SEÅ* XII, 1947, S. 128, Anm. 40). «Seine Indizien sind nicht zu-

Nach ähnlichen Gesichtspunkten arbeitet der Norweger *Kapelrud* in seinen «Joel Studies» (1948). Im Gegensatz zu vielen Forschern kommt K. zu dem Ergebnis, daß das Buch Joel eine Einheit ist. «Die vielen angeblich apokalyptischen Interpolationen sind überhaupt keine Interpolationen, sondern gehören innig zur Einheit des Buches Joel. . . . Der Urheber ist der Tempelprophet Joel ben Petuel, doch ist es unmöglich festzustellen, welche Teile des Buches persönlich auf ihn zurückgehen und welche anderen Autoren zuzuschreiben sind.»¹⁴ Kapelrud glaubt an eine lange mündliche Ueberlieferung in einem Prophetenkreise, die besonders aus der stärkeren Durchsetzung der Kap. 3—4 mit kultischem Material hervorgeht. Gegen Engnell, der in der Schilderung der Heuschreckenplage eine kultische Beschreibung des Unglücks sieht, hält K. an der Historizität dieser Schilderung fest, wobei allerdings dieser konkrete Anlaß durch weitere Unheilsschilderungen erweitert wird (Erdbeben, Sonnen- und Mondfinsternis usw.), die alle Vorboten des Tages Jahwes sind. Obwohl K. den Einfluß von Jeremia auf Joel nicht für ausgeschlossen hält, so scheint ihm dies doch weniger entscheidend zu sein als der gemeinsame kultische Hintergrund, aus dem sie beide schöpfen. Auch der Gedanke vom Tage Jahwes ist nicht mit Notwendigkeit von Amos entlehnt, sondern ist wahrscheinlich älter als Amos und gehört zum Kult. Auf Grund der Kultfreundlichkeit hat man Joel in eine spätere Zeit versetzt, aber zu Unrecht. «Joel ist nicht mehr Epigone als die übrigen Propheten, doch scheint er dem Tempel und dem Kult nähergestanden zu haben als viele von ihnen.»¹⁵ Daß er dem Kult und dem Priestertum positiv gegenübersteht, darf nicht als Zeugnis für die nachexilische Entstehung gewertet werden. Von formgeschichtlichen Kriterien her muß das Buch Joel als eine Bußtagsliturgie, die ur-

reichend, um die Behauptung zu beweisen, Nahum habe eine direkte und aktuelle politisch-propagandistische Absicht und entstamme einem ‚cultic circle‘, sei also ein kollektives politisches Pamphlet.» Er meint, Haldars Hauptargument gegen den liturgischen Charakter von Nahum, die unzulängliche Ordnung zwischen den Einzelstücken im Ganzen, habe wenig Beweiskraft. Das Fehlen einer festen Ordnung des Inhaltes ist sowohl für west- wie ostsemitische Ritualtexte typisch, z. B. für die sumero-akkadischen Tammuzliturgien und die ugaritischen Kulttexte.

¹⁴ A. a. O. S. 176. ¹⁵ A. a. O. S. 180.

sprünglich in den Kult gehört, betrachtet werden. «Letztlich steht dem nichts im Wege, daß das Buch Joel als eine prophetische Imitation einer derartigen ursprünglichen Kultliturgie genommen wird.»¹⁶ (Von welcher Bedeutung diese Studie ist, geht aus dem Urteil Bentzens in dessen oben erwähntem Referat hervor: Das Buch enthält interessantes Material und muß heutzutage den Ausgangspunkt der Diskussion über Joel bilden.¹⁷

Engnell selbst hat sich anlässlich seiner Erwägungen zum Ebed Jahwe auch über das Problem des Buches Jesaja ausgesprochen. Während man bisher fast allgemein das Jesajabuch in drei Teile zerlegte (1—39; 40—55; 56—66), ergibt sich aus der Kombination des Überlieferungsgeschichtlichen mit dem kultgeschichtlichen Gesichtspunkt eine völlig neue, anders geartete literargeschichtliche Hypothese: das Jesajabuch muß als eine große Stoffsammlung betrachtet werden, die von jesajanischen Traditionskreisen ausgeht, in denen die Tradierung von Anfang an mündlich geschah. Auf diese Traditionskreise geht das typische Kompositionsschema zurück, das von akkadischen und ägyptischen Parallelen her bekannt ist und in dem Gerichts- und Heilsweissagungen wechseln. Damit gehören die positiven messianischen Aussagen schon ursprünglich zum Material. In den Traditionskomplexen sind die einzelnen Worte oder Einheiten überwiegend nach dem Stichwortprinzip angeordnet. E. nimmt an, daß die Traditionen direkte Aussagen des Propheten selbst bezeugen und wir allen Anlaß haben, grundsätzlich Vertrauen zu ihnen zu haben. E. lehnt eine mechanische Aufteilung des Jesajabuches in drei Abschnitte ab, vielmehr darf das Zeugnis der Tradition, das alle drei Abschnitte unter einen Namen stellt, nicht ohne weiteres ignoriert werden, besonders da große sachliche Übereinstimmungen betreffs Stil, Sprache, Ideologie usw. bestehen. «Eine persönliche Verbindung von irgend einer Art muß sich finden lassen, und diese ist zu suchen in der Tradierung des ‚deuterojesajanischen‘ Materials in einem besonderen Kreis mit direkter Verbindung zu den ‚protojesajanischen‘.»¹⁸ Das ist das Wahrheitsmoment, das hinter der literarkritischen Grenzziehung zwischen «Proto»- und «Deutero»-Jesaja liegt.

¹⁶ A. a. O. S. 193.¹⁷ A. a. O. S. 308.¹⁸ A. a. O. S. 40.

Wir stehen damit vor der anderen für die heutige Uppsala-Schule bezeichnenden These: der Ueberordnung des überlieferungsgeschichtlichen Gesichtspunktes gegenüber dem literarkritischen. Engnell führt diesen Gedanken in seinem Buch «Gamla Testamentet. En traditionshistorisk inledning. I» (1945) durch. Vor Engnell hatten schon andere nordische Forscher diesen Gesichtspunkt hervorgehoben, so *J. Pedersen* und *Nyberg* in seinen Studien zum Hoseabuch (1941), in denen er nachweist, daß das heutige Hoseabuch ein «divan» sei, d. h. eine Sammlung von allen Traditionen von und um Hosea. *Birkeland* und *Mowinckel* gehen ebenfalls von dem Gedanken aus, daß im Orient die mündliche Ueberlieferung eine sehr viel größere Rolle spielt als die nachträgliche schriftliche Fixierung. An Stelle der Redaktoren, die mit Schere und Kleister arbeiten und aus den verschiedenen Quellenschriften eine neue Version machen, ist vielmehr mit Traditionskreisen zu rechnen sowie mit Schulen, die die Erzählungsstoffe mündlich überliefern. Diese Kreise mögen eine lokale oder theologische Sonderprägung tragen. Weiter ist anzunehmen, daß diese Traditionen schon in der mündlichen Form in fest fixierten Komplexen vorliegen, als Sagenkreise, Gesetzeskodices, Psalmensammlungen usw., so daß die schriftliche Fixierung nichts Revolutionierendes mit sich bringt. Warum dann aber überhaupt eine Niederschrift? «Niederschriften hängen mit einer allgemeinen Vertrauenskrise zusammen»¹⁹, d. h. sie erfolgen, wenn das gesprochene Wort unsicher wird. In gewissem Maße mag auch das Zutrauen zur magischen Kraft des geschriebenen Wortes mitgewirkt haben. «Wie auch der Zeitpunkt für die schriftliche Fixierung in hohem Maße variiert haben muß, insofern besonders Gesetzesammlungen und kultisch-poetische Texte, vor allem die Psalmen, schon lange vor dem Exil aufgeschrieben wurden, so kann doch mit Sicherheit als Hauptfaktum festgestellt werden, daß das meiste unserer alttestamentlichen Literatur erst in exilischer und nachexilischer Zeit fixiert worden ist.»²⁰ «Das neue traditions-geschichtliche Grundverständnis, das sich jetzt im ersten Durchbruchsstadium befindet, und die von ihm geforderte Neuorientierung der gesamten Problemstellung hat Verfasser in dem Maße in dieser Arbeit zu erfüllen gesucht, in dem

¹⁹ A. a. O. S. 42.²⁰ A. a. O. S. 43.

es ihm in dem begrenzten Raum möglich war» — so formuliert Engnell sein wissenschaftliches Programm in seiner 1945 erschienenen Einleitung. Die traditionsgeschichtliche Auffassung geht von dem Gedanken aus, daß der schriftlichen Fixierung des Textes ein Stadium mündlicher Ueberlieferung vorausging, so daß bei der Beschaffenheit des heute vorliegenden Textes nicht nur mit Schreib-, sondern auch mit Hörfehlern zu rechnen ist. Allerdings bringt Engnell der Ueberlieferung ein weitgehendes Vertrauen entgegen und glaubt, im Gegensatz zu Wellhausen und seiner Schule, an eine große Zuverlässigkeit der Ueberlieferung, wengleich dies theologisch und persönlich bedingte Alterierungen des Stoffs nicht ausschließt. Eine Scheidung in sekundäre und primäre Ueberlieferung hält E. für eine aussichtslose Sache. «Was die Aufgabe der alttestamentlichen Textkritik betrifft, so muß sie sich in aller Nüchternheit in tunlichstem Maße auf den Wortlaut in den schriftlich fixierten Konsonantentexten beschränken.»²¹

Wir übergehen aus Gründen der Raumbeschränkung den Aufriß, den E. von der israelitischen Religionsgeschichte gibt und der von den Gedanken des ursprünglichen Hochgottglaubens und des sakralen Königtums bestimmt ist, und wenden uns dem letzten Abschnitt seines Buches zu, der dem Penta-teuchproblem gewidmet ist. E. zeigt zunächst in einem kritischen Rückblick auf die bisherige Forschung, wie die Kritik bisher in immer größerem Umfang zu einer Aufspaltung der Quellen geführt hat, so daß es schließlich zum guten Ton der Forscher gehörte, «Unterquellen» und Schichten neu zu entdecken. Dabei wurde z. B. der naive Anthropomorphismus als Kennzeichen für J gegenüber E oder P angesehen. Dazu bemerkt schon *J. Pedersen* sehr gut: Wenn der Anthropomorphismus ein Beweis dafür werden soll, daß eine israelitische Schrift uralt ist, dann ist der Talmud älter als jede biblische Schrift. So wurde schließlich aus der Quellenhypothese die Fragmentenhypothese, zu der schließlich die Urkunden- und Komplettierungshypothesen hinzukamen. «Man hat dabei als Kriterium für Quellenscheidung den Wechsel von «du» und «ihr» verwendet, wobei eine bessere Kenntnis der semitischen Stilistik doch vom alttestamentlichen Exegeten mit Recht hätte verlangt wer-

²¹ A. a. O. S. 30.

den können.» Man erkennt heute, wie stark die Wellhausensche Konstruktion unter der Herrschaft des Evolutionismus stand, und so ist innerhalb der Literarkritik selbst eine Opposition entstanden, die teils fundamentalistisch orientiert war (Möller, kathol. Exegeten), teils aus jüdischen Gelehrtenkreisen kam (Wiener, Halévy, Jacob, Cassuto); hierher gehören auch die konservativen westlichen Forscher (Greene, Sayce, König, Phythian-Adams u. a.), Orientalisten und Aegyptologen (Naviile, Yahuda, McDonald). Die Hauptargumente, die die Quellschriifthypothese seit den Tagen Astruc für sich angeführt hat, waren sog. Dubletten, Unklarheiten und Widersprüche. «Variantenberichte sind indes der beste und klarste Beweis für eine mündliche Tradierung des Stoffes»²². «Unklarheiten» sind eine ganz natürliche Erscheinung auf diesem Kultur- und Sprachstadium, das das AT vertritt. Sie existieren meist nur für eine abendländische Schreibtischlogik. Wenn man bisher den Wechsel der Gottesnamen im Pentateuch als Kriterium der Quellscheidung herangezogen hat, so hat schon *J. Pedersen* festgestellt, daß der Gottesname oft willkürlich wechselt und dieser Wechsel kein Kriterium für eine Unterscheidung der Quellen abgibt. «Den Schluß zu ziehen, daß der Wechsel auf der Verwendung verschiedener Gottesnamen in verschiedenen Quellschriften beruht, ist sowohl unnötig als unrechtfertigt.»²³ Der Traditionist wechselt aus stilistischen oder theologischen Gründen, aber nicht die Quellschriften. Er nimmt an, daß das Gesetzesmaterial des Tetrateuchs eine ganz andere Ueberlieferungsgeschichte hat als der Erzählungsstoff. Die Gesetzessammlungen sind aus der Orakelgebung und der Gerichtsfunktion herausgewachsen, die von den an den verschiedenen Heiligtümern tätigen Priesterschaften ausgeübt wurden. In diesem Literaturzweig ist auch mit einer relativ frühzeitigen schriftlichen Fixierung zu rechnen, was jedoch eine fortlaufende, hauptsächlich mündliche Ueberlieferung nicht ausschließt.

Wir stehen am Schluß unserer Darstellung der Uppsala-Schule. Man wird sagen können, daß viele Einzelelemente der dort vertretenen Auffassung vom Alten Testament auch schon anderweitig entdeckt und fruchtbar gemacht worden sind, so

²² A. a. O. S. 191.

²³ A. a. O. S. 199.

die Bedeutung des Kultischen für die poetische Literatur des AT (Mowinckel). Aber doch scheint die besondere Fassung der formgeschichtlichen Methode, wie sie in der traditionsgeschichtlichen Auffassung der Uppsalienser vorliegt, und die Kombination der verschiedenen Gedankenreihen das Alte Testament in ein neues Licht zu rücken. Die Frage nach dem «Sitz im Leben» hat durch die Annahme von Traditionskreisen und kultprophetischen Vereinigungen doch eine wesentliche Förderung erfahren. Aus dem Zusammenhang mit dem Kult erwächst zugleich ein sachliches Kriterium, weil nun viele Texte, besonders in den prophetischen Schriften, durch ihren kultisch-rituellen Hintergrund verständlich werden; der Wechsel von Gerichts- und Heilsweissagungen wird gerade durch die konsequent durchgeführte religionsgeschichtliche Betrachtung vom Kult her deutbar, und es wird doch größte Vorsicht gegenüber einer apriorisch arbeitenden Interpolationshypothese notwendig. Auch die Idee des sakralen Königtums und die Zusammenhänge mit Ras Schamra machen doch manchen Text ganz anders als bisher deutlich.

Es erheben sich nun aber vor allem an zwei Stellen die kritischen Fragen und Einwände: einmal ist zu fragen, ob die vollständige Einordnung Israels in den Kreis der vorderorientalischen Religionen das Besondere und Eigenartige an Israel sichtbar werden läßt; sodann bleibt an die Überlieferungsgeschichtliche Auffassung die Frage, ob das Verhältnis von schriftlicher und mündlicher Tradition in Israel richtig gesehen ist. Oft hat man den Eindruck, daß mit einer fast jugenhaften Entdeckerfreude alles zu einfach auf das Grundschema des sakralen Königtums und des «cultic pattern» reduziert wird, ohne daß der historische Wandel, der geschichtliche Ort und die spezifische interpretatio Israelitica des religionsgeschichtlichen Stoffes genügend in Betracht gezogen werden. Ist es nicht eine *petitio principii*, wenn einerseits die Überlieferungsgeschichtliche Methode den Stoff in seiner vorliegenden Form und auch theologischen Deutung interpretieren will, und andererseits das archaische Schema des sakralen Königtums und des cultic pattern zum Verständnis der Texte in einem Maße herangezogen werden, daß oft genug die Frage entsteht, ob die vorliegende Fassung des Stoffes noch etwas zu tun hat mit jener

archaischen Stufe? Es fehlt noch an der nötigen historischen Differenzierung sowie an einer Durchdenkung des Problems der «Historifizierung des Mythos» (M. Noth und A. Bentzen). Wie hier innerhalb der Uppsala-Schule selbst weitergedacht wird, zeigt ja die Arbeit von *Haldar* über Nahum, wo das Problem des Verhältnisses von geschichtslosem Mythos und Ritus und geschichtlichem Ort der Prophetie auftaucht. Es ist dies die Stelle, wo die heutige alttestamentliche Forschung besonders intensiv zu arbeiten haben wird. *Bentzen* meldet dieselben Bedenken an, wenn Engnell den leidenden Gottesknecht mit dem Tammuz-Mythos vom leidenden und auferstehenden Gott in Zusammenhang bringt. «Man muß fragen: Ist dies wirklich einem jüdischen Propheten aus dem 6. Jahrhundert bewußt gewesen? Engnell scheint das zu meinen, aber haben die traditionellen Züge dann für die Erklärung mehr als antiquarisches Interesse? ... Tammuzlieder — von denen Ezechiel mit Abscheu spricht — würde er sicher nicht nachahmen! Für die Erklärung des Textes haben diese antiquarischen Bemerkungen nicht viel zu bedeuten. Sie sagen uns etwas von der Geschichte seines sprachlichen Werkzeugs, über die der Prophet wahrscheinlich in glücklicher Unwissenheit lebte. Für die Frage, ob er seinen Messias als Propheten oder König geschildert hat, können sie nicht viel beitragen.»²⁴ Die hermeneutische Grundfrage, ob es bei der Interpretation eines Textes um die jetzt vorliegende Gestalt und den jetzt gemeinten Sinn geht, oder um eine genetische Analyse antiquarischen Charakters, bleibt in der Uppsala-Schule offen. Daher tritt bei der allgemeinen Tendenz der Einordnung Israels in den westsemitischen Kulturkreis das Selbstverständnis Israels als eines besonderen Volkes, das anders ist als andere Völker und seinen Gott eben nicht in Parallele zu den anderen Göttern sieht, gar nicht gebührend hervor. Das wiederum hat zur Folge, daß das eigentlich theologische Verständnis des Alten Testaments, das sich in einer immer stärkeren Entmythologisierung entfaltet²⁵, nicht erreicht, ja nicht einmal angestrebt wird.

²⁴ *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*. 1948, S. 54.

²⁵ In einer Studie über die Schöpfungsgeschichte in Gen. 1 setzt sich *Ringgren* mit der Frage auseinander, ob es sich bei Gen. 1 um den Kulttext des Neujahrsfestes handelt (Är den bibliska skapelseberättelsen en kult-

So sind denn auch andere nordische Forscher, die an sich der Grundanschauung der Schweden nahestehen, doch von dem Extremismus der Uppsalienser abgerückt. *Bentzen* z. B. äußert sich in verschiedenen Veröffentlichungen zustimmend zu der Auffassung von der Bedeutung des Königsrituals und der Ideologie des sakralen Königtums (vgl. *Det sakrale kongedömme*, 1945). Aber er verkennt die Schwierigkeiten der Theorie nicht. «Man generalisiert zu leicht, hat zuweilen das Auge nicht offen für Nuancen, findet ‚Helena in jedem Weibe‘. Man vergißt, daß die Zeit, in welcher die Psalmen im Königsritual allein dem König vorbehalten waren, schon in Babylonien und noch viel mehr in Israel in der grauen Vorzeit liegt. Man schließt oft zu schnell aus zu schwachen Prämissen.»²⁶ Auch *Mowinckel* distanziert sich in seinen neuesten Veröffentlichungen von Uppsala (vgl. sein neues Buch über die Eschatologie, das mir allerdings noch nicht zugänglich war). In der deutschen Forschung hat die Auseinandersetzung kaum eben erst begonnen, vgl. den Aufsatz von *M. Noth*: *Gott, König, Volk im Alten Testament*²⁷, in dem er feststellt, daß «das vorkönigliche Israel gar keinen Träger einer etwa möglichen ‚Gott-König-Ideologie‘ gekannt hat und daß also diese Ideologie nicht zum ursprünglichen und ältesten Vorstellung- und Gedankengut Israels gehört haben kann». ²⁸ Das hatten allerdings die Uppsalienser auch nicht behauptet, sondern das Einströmen dieser Vorstellung in Israel mit dem Königtum Davids in Zusammenhang gebracht. So muß *Noth* immerhin zugeben, daß «die Möglichkeit einer Uebernahme von Elementen einer im Kulturlande mit der Einrichtung des Königtums verbundenen Ideologie keineswegs von vornherein ausgeschlossen ist». ²⁹ Sollte sich in der Forschung

text? *SEÅ XIII*, 1948, S. 9—21). R. gibt zwar einen Zusammenhang mit dem Kult zu, nicht aber daß es sich bei Gen. 1 um einen reinen Kulttext handelt. Eine Analyse von Gen. 1 ergibt, daß dort schon viel zu stark entmythologisiert wird, indem das Kampfmotiv bei der Schöpfung zurücktritt, Adam nicht mehr der Urkönig, sondern der Urmensch ist, also eine Demokratisierung des Königsmotivs gegenüber z. B. Ps. 8 vorliegt. R. kommt zu dem Schluß, daß Gen. 1 kaum in der vorliegenden Form der Kulttext für das Fest gewesen sein könne, sondern vielmehr als eine Umformung und Entmythologisierung eines solchen ursprünglichen Mythos zu betrachten sei.

²⁶ *Messias, Moses redivivus...* S. 9.

²⁷ Siehe oben Anm. 2.

²⁸ A. a. O. S. 176.

²⁹ A. o. A. S. 180.

freilich der Gedanke des Gottkönigtums als Leitmotiv für das Verständnis des ATs bewähren, so würde sich hier der Ring schließen zwischen den beiden bisher für völlig unvereinbar angesehenen Formen der Auslegung des AT: der religionsgeschichtlichen und der christologischen. Dann würden die Aussagen der Glaubensinterpretation durch die Religionsgeschichte bestätigt, und die höhere Einheit der bisher als unvereinbar angesehenen Gegensätze wäre erreicht. Es wird freilich nie dahin kommen können, daß Christus aus dem AT «bewiesen» werden kann im Sinne einer logisch zwingenden Aussage, da es das Skandalon des Glaubens immer bleiben wird, daß die Menschheit Christi den Zweifel an seiner Göttlichkeit und Endgültigkeit und die Ablehnung offen läßt, aber doch wird uns das «Christum treiben» des AT und die Einheit der Testamente in einer von der Religionsgeschichte und vom Glauben her sich gegenseitig ergänzenden und stützenden Schau deutlicher als je zuvor.

Es bleibt uns noch die Erwähnung einiger kritischer Stimmen zu der überlieferungsgeschichtlichen Auffassung Engnells. Erwähnt seien hier nur diejenigen des Altmeisters der alttestamentlichen Forschung in Skandinavien, *Mowinckel*, in seinem Buch «Prophecy and Tradition. The prophetic books in the light of the study of the growth and history of the tradition» (Oslo 1946) und *Widengrens* Arbeit «Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets» (UUÅ 1948: 10). *Mowinckel* gibt zu, daß es hinter den gegenwärtig vorliegenden schriftlich fixierten Dokumenten eine Geschichte der mündlichen Ueberlieferung gibt. Er meint aber, daß dies das Vorhandensein und den Gebrauch literarischer Quellen und die Arbeit von Herausgebern nicht ausschließe und also die Arbeit des Historikers nicht überflüssig mache. M. nimmt an, daß der heutige prophetische Kanon der mündlichen und literarischen Uebermittlung unterworfen war, ehe er die gegenwärtige Form erreichte. Als Ergebnis können die Verheißungsworte angesehen werden, die an Orakel angehängt werden, die ursprünglich nur Gerichtsworte waren. So gehört zur Bibelkritik sowohl das Studium der Geschichte der Tradition wie der Geschichte der literarischen Arbeit. Die allgemeine Tendenz bei M. geht auf eine Versöhnung von literar- und überlieferungs-

geschichtlicher Anschauung. So nimmt er z. B. betreffs des Jesajabuches an, daß es in einer jesajanischen Prophetenschule zur Einheit gestaltet wurde; diese Schule muß während der ganzen Zeit bestanden haben, die das Buch jetzt umfaßt.

Engnell hatte sich in seiner überlieferungsgeschichtlichen Auffassung auf die arabische Parallele bezogen und dort eine viel stärkere mündliche Ueberlieferung gegenüber der späteren schriftlichen feststellen zu können geglaubt. Diese Voraussetzung untersucht *Widengren* in seiner Schrift über die literarischen und psychologischen Aspekte der hebräischen Propheten. Er will die Schriftpropheten nicht zu sehr von den Prophetengemeinschaften der früheren Zeit trennen. «Viele Tatsachen weisen darauf hin, daß der Prophet Führer einer Gruppe treuer Jünger war, die seine Worte übermittelten, sei es mündlich oder als schriftliche Ueberlieferungen. Gleichzeitig ergeben Parallelen zwischen den prophetischen Bruderschaften und den Derwisch-Orden, daß zu einem ziemlich frühen Zeitpunkt die Vita des Meisters aufgeschrieben wird, die seine Worte und Taten umfaßt.»³⁰ *Widengren* sieht einen Zusammenhang zwischen den kultischen Schemen, welche von den Propheten gebraucht werden, und der schriftlichen Verbreitung ihrer Worte. Wenn es sich bei den Propheten nicht immer um echte «Visionen» handelt, sondern um literarische Nachbildungen aus dem Kult, so könnte mit der islamischen Parallele des prophetischen Flugblatts als Mittel der Verbreitung gerechnet werden. W. kommt schließlich zu der Feststellung, daß das Problem der schriftlichen und mündlichen Ueberlieferung in der prophetischen Literatur nicht eindeutig beantwortet werden kann, doch scheint ihm alles darauf hinzudeuten, daß eine schriftliche Fixierung zu einem frühen Zeitpunkt stattgefunden hat. «Dies darf keineswegs verwundern. Die Israeliten sind von der Zeit ihrer Ansiedlung in Palästina ein seßhaftes Volk; die Propheten erscheinen in Städten und in großen Kultmittelpunkten, kommen nicht aus der Wüste, sondern halten ihre Predigten inmitten einer städtischen Bevölkerung, wo die Schrift das natürliche Mittel zur Aufbewahrung des mündlichen Wortes seit fast Tausenden von Jahren gewesen ist.»³¹

³⁰ A. a. O. S. 121.

³¹ A. o. O. S. 122.

Widengren warnt die Alttestamentler davor, ohne eine gründliche Kenntnis der arabischen Verhältnisse Parallelen zur israelitischen Literatur zu ziehen. «Es scheint, als müsse in Zukunft der Alttestamentler viel mehr Semitist sein, um ein besseres Verständnis der komplizierten Probleme des Stils und der Komposition in der alten Literatur der Hebräer zu bekommen. Was mich angeht, so bin ich kein Gegner der Literarkritik an sich, sondern nur der Methoden, die bislang von den Vertretern dieser Literarkritik angewandt wurden.»³²

Neben dem Problem, welches das Verhältnis von Mythos und Geschichte stellt, ergibt sich gerade angesichts der neuen überlieferungsgeschichtlichen Thesen der Uppsala-Schule für die alttestamentliche Forschung die Notwendigkeit, dem Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Ueberlieferung nachzugehen. Mögen die Aufstellungen der schwedischen Forscher auch zu weit und zu einseitig vorstoßen, so verdankt die Wissenschaft vom Alten Testament dieser Schule doch fruchtbare Anregungen, die sie nicht unbeachtet lassen kann.

Tübingen.

Heinz-Horst Schrey.

Thomas von Aquin in mittelhochdeutscher Sprache.

Zu einer Textausgabe.*

I.

Erst zwei Jahre sind es her, daß Wolfgang Stammer in einem das weite Feld mittelalterlicher Prosa souverän überblickenden und ordnenden Aufsatz «Von mittelalterlicher deutscher Prosa»¹ sich zu folgenden Feststellungen veranlaßt sah: «Demgegenüber (scil. der deutschen Mystik und ihrer wissenschaftlichen Erforschung) ist die Scholastik in deut-

³² A. a. O. S. 122 f.

* *Middle High German Translation of the Summa Theologica* by Thomas Aquinas, edited by B. Q. Morgan and F. W. Strothmann (Stanford University Publications, Language and Literature, vol. VIII, 1), Stanford (California) 1950, 400 pp.

¹ The Journal of English and Germanic Philology, vol. XLVIII, Nr. 1 (1949, Jan.), Illinois USA., S. 31.