Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 17 (1961)
Heft: 3

Rubrik: Miszellen

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: 16.07.2025

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

Miszellen

Erwägungen zum Amt des Mazkir

Unter dem Titel «Das Amt des Mazkir» hat Graf Reventlow in der Theologischen Zeitschrift 15 (1959), S. 161–175, eine Abhandlung veröffentlicht, die – sollten sich ihre Ergebnisse bestätigen – geeignet sein könnte, ein neues Licht auf die israelitischen Rechtsinstitutionen zu werfen. Im Mazkir erblickt Reventlow ein Amt, «das sich in seiner Bedeutung durchaus mit den anderen israelitischen Ämtern des Königs, Hohenpriesters und Heerbannführers messen kann» (S. 175). Seine Funktion wird in einer ersten Charakterisierung so beschrieben: «Der Mazkir ist der oberste Beamte im Lande, der für das Rechts- und Gerichtswesen zuständig ist... Er ist der öffentliche Anklagevertreter, mit einer modernen Amtsbezeichnung könnten wir sagen, der Generalstaatsanwalt» (S. 171). W. Zimmerli hat bei seiner Auslegung von Ez. 21, 23–37 Reventlows These zur Kenntnis genommen, ohne sich bisher für oder gegen sie zu entscheiden[1]. Es scheint jedoch geboten, diese im ganzen wohl sehr problematische Auffassung vom Amt des Mazkir zu überprüfen. Die hier vorgelegte kurze Entgegnung möchte dies versuchen.

1.

Eine wesentliche Voraussetzung der These Reventlows ist damit gegeben, daß er die Wurzel זכר aus dem forensischen Bereich herleitet[2]. In diesem Punkt stimmt er grundsätzlich überein mit der Ansicht, die in meiner Dissertation[3] vorgetragen worden ist. Die ausführlichen Erörterungen Reventlows über die verschiedenen Bedeutungsentwicklungen der Wurzel sollen hier nicht im einzelnen verfolgt und beurteilt werden. Wichtig ist, daß auch Reventlow darauf hingewiesen hat, daß die mit זכר umschriebene Tätigkeit im Rechtsvorgang eine doppelte Zielrichtung haben kann, das heißt konkret: Mit dem Wort זכר wird sowohl die Tätigkeit des Verteidigers wie auch die des Anklägers bezeichnet. Mit dieser Bestimmung haben wir das Wort zunächst einmal in den Bereich der alltäglichen Rechtsauseinandersetzung verwiesen und meinen, daß es zu seinem Verständnis nicht der Gestalt eines «Hüters des Gesetzes» bedürfe, der «über der Befolgung des Gesetzes wacht und je nach Verdienst an die Rechtsunterworfenen Lohn oder Strafe verteilt» (S. 165).

Wenn die Rechtssassen im Tor versammelt sind, um einen Kasus zu be-

---

[1] W. Zimmerli, Ezechiel, = Bibl. Komm. 13, S. 492.

[2] In der jüngsten Untersuchung zu זכר wird diese Herkunft dagegen gar nicht beachtet, H. Groß, Zur Wurzel ZKR: Bibl. Zeitschr. 4 (1960), S. 227 bis 237.

[3] H. J. Boecker, Redeformen des israelitischen Rechtslebens. Diss. Bonn (1959), S. 108ff.

handeln[4], erhebt einer der Redeberechtigten die Stimme, um dem Gerichtsforum etwas «bekanntzumachen», etwas «anzuzeigen». Das ist die Bedeutung, die das Hiphil von זכר in diesem Bereich hat[5]. Sehr deutlich läßt das Jes. 43, 26 erkennen. Der Zusammenhang V. 22–28[6] wird von folgendem Leitgedanken bestimmt: Jahwe wehrt sich gegenüber einem Anspruch, den Israel auf Grund vermeintlicher Leistungen ihm gegenüber erhebt. Er geht dabei so weit, daß er Israel auf den Weg einer gerichtlichen Klärung der Angelegenheit verweist. Er fordert Israel auf, ihn zur Anklage zu bringen. V. 26: «Zeige mich an! (הַזְכִּירֵנִי). Wir wollen uns miteinander vor Gericht stellen! Erzähle du, damit du recht bekommst!» Bei diesem Beispiel erscheint der Angeklagte als Objekt der Anzeige.

Häufiger aber wird der schuldhafte Tatbestand als Objekt genannt. Dies ist der Fall in Num. 5, 15; 1. Kön. 17, 18 und bei den besonders wichtigen Belegstellen Ez. 21, 28 und 29, 16. In all diesen Fällen steht beim Hiphil von זכר das Objekt עָוֹן. Alle vier Belegstellen finden sich in Zusammenhängen, die deutlich forensischen Charakter haben, was hier im einzelnen nicht nachgewiesen zu werden braucht. Es geht jeweils darum, daß Verschuldung bekanntgemacht wird. Die beiden Ezechielstellen sind besonders interessant einmal, weil das Partizip hi. erscheint und dadurch deutlich wird, daß mit diesem Ausdruck eine konkrete Vorstellung verbunden ist, zum andern aber deshalb, weil diese Stellen zeigen, daß auch bei der Partizipialformulierung der Zusatz עָוֹן notwendig ist, um zweifelsfrei klarzumachen, was gemeint ist. Es genügt offenbar nicht, den Ankläger einfach מַזְכִּיר zu nennen; denn das «Anzeigen» vor dem Gerichtsforum geschieht auch im Munde dessen, der *für* einen Angeklagten redet, im Munde des Verteidigers. In diesem Sinne dürfte Gen. 40, 14 verstanden werden. Joseph bittet den Mundschenk darum, bei Pharao, der in Ägypten ja der höchste Richter ist, sozusagen als ein Verteidiger ihn und sein Schicksal anzuzeigen.

Zu demselben Vorstellungsbereich gehört auch eine Reihe von Belegen für das Qal von זכר. Die auffallende Formulierung im Qal ist darin begründet, daß alle in Frage kommenden Stellen von Jahwe handeln, der als Verteidiger bzw. als Ankläger und Richter in einer Person vorgestellt ist. Hier ist die Übersetzung «anzeigen» nicht möglich, man muß auf die Grundbedeutung des Qal zurückgreifen: «gedenken». So ist Lev. 26, 45 zu verstehen: «Ich will (als Richter, der aber zugleich die Argumente zur Verteidigung des Angeklagten in Betracht zieht) zu euren Gunsten des Bundes der Vorfahren gedenken.» In denselben Zusammenhang gehören Jer. 2, 2; Ps. 132, 1; Neh. 5, 19; 13, 14. 22. 31. All diese Beispiele sehen in Jahwe den Verteidiger und den Richter. Bei anderen erscheint er als Ankläger und als Richter, und auch in diesen Fällen steht das Qal von זכר. Hierhin gehören Ps. 137, 7a; Neh. 6, 14; 13, 29.

Fassen wir die bisherigen Erwägungen zusammen, so zeigt sich schon

---

[4] Vgl. dazu vor allem L. Köhler, Die hebräische Rechtsgemeinde (1931), abgedruckt in Der hebräische Mensch (1953).

[5] J. Begrich, Sōfēr und Mazkīr: Zs. altt. Wiss. 58 (1940/41), 1–29, S. 12.

[6] Vgl. dazu vor allem J. Begrich, Studien zu Deuterojesaja (1938), S. 24ff.

jetzt, daß es aufs äußerste unwahrscheinlich ist, daß der Mazkir das Amt eines obersten Staatsanwaltes verkörperte, ja es ist sogar höchst fraglich, ob aus dem bis jetzt erwogenen Material sich überhaupt ein festes *Amt* mit dem Namen Mazkir ermitteln läßt. Die Doppelfunktion des Verteidigers und des Anklägers läßt sich schlecht in einem Amt unterbringen.

Halten wir uns den Charakter der hebräischen Ortsgerichtsbarkeit vor Augen, so bietet sich vielmehr eine andere Erklärung an. Jeder Vollbürger ist berechtigt, bei einer Verhandlung das Wort zu ergreifen, um dem Gerichtsforum entweder Belastungs- oder Entlastungsmaterial vorzulegen. Indem er das tut, ist er מַזְכִּיר. Das Wort bezeichnet in diesem Bereich also nicht eigentlich ein Amt, sondern vielmehr eine *Tätigkeit*, die einmal dieser, einmal jener ausübt. Weil diese Tätigkeit sich in zwiefacher Richtung entfalten kann, scheint es auch zwei besondere Bezeichnungen dafür gegeben zu haben. Der Ausdruck מַזְכִּיר עָוֹן klingt jedenfalls danach, als ob wir damit eine feststehende Bezeichnung für den Gerichtssprecher vor uns hätten, der in anklagender Funktion tätig ist. Für seine Gegenspieler ist uns ein entsprechender Terminus nicht überliefert. Auf Grund von Neh. 5, 19; 13, 31 könnte man allenfalls mutmaßen, daß er מַזְכִּיר לְטוֹבָה geheißen hat. Sehr wahrscheinlich ist dies aber nicht, da man doch gern eine streng parallel aufgebaute Bezeichnung annehmen würde.

2.

Beziehen wir jetzt auch das aus den Beamtenlisten Davids und Salomos (2. Sam. 8, 16–18; 20, 23–26; 1. Kön. 4, 1–8) bekannte Amt des Mazkir in unsere Erwägungen ein. Erst dann kann ein begründetes Urteil über das Recht der von Reventlow vertretenen These fallen; denn sie hat gerade darin ihr Herzstück, daß dieses Amt gleichgesetzt wird mit dem Mazkir, der im israelitischen Rechtsleben eine Rolle spielt. Um diese Gleichsetzung vollziehen zu können, muß Reventlow zunächst die These Begrichs zurückweisen, der dargelegt hatte, daß der Mazkir nach dem Vorbild eines ägyptischen Hofamtes verstanden werden muß und die Funktion des Königssprechers zu erfüllen hatte[7]. Reventlow meint, eine solche Übernahme eines ägyptischen Amtes aus grundsätzlichen Erwägungen heraus ablehnen zu müssen; sie sei mit der inneren Struktur des israelitisch-judäischen Königtums nicht zu vereinbaren. Dieses Argument kann aber nicht überzeugen und ist verwunderlich angesichts der Tatsache, daß seit Begrichs Arbeit[8] noch verschiedentlich gezeigt worden ist, wie stark der ägyptische Einfluß auf das sich neu konstituierende davidische Königtum gewesen ist[9].

---

[7] Begrich (A. 5).

[8] Unabhängig von Begrich war auch R. de Vaux zu demselben Ergebnis gekommen, Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon: Rev. bibl. 48 (1939), S. 394–405; jetzt auch Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, 1 (1960), S. 214.

[9] G. von Rad, Das judäische Königsritual: Theol. Lit.z. 72 (1947), S. 211–216, = Ges. Stud. (1958), S. 205–213; S. Herrmann, Die Königsnovelle in

Reventlow geht im Verfolg seiner These aber noch einen Schritt weiter, indem er das in diesen Listen erwähnte Amt des Mazkir überhaupt nicht mehr als ein königliches Amt im strengen Sinne ansieht. Er ist schon aus dem Grunde dazu genötigt, weil der israelitisch-judäische König nicht derartig umfassende Rechtskompetenzen gehabt hat, daß er von sich aus einen «Generalstaatsanwalt» hätte einsetzen können. Reventlow versucht deshalb, das Amt des Mazkir im amphiktyonischen Bereich anzusiedeln. Das Bundesverhältnis zwischen Jahwe und Volk mit seinen zugehörigen Bundessatzungen beschreibt er als sein Betätigungsfeld. Über die oben zitierte Charakterisierung hinausgehend heißt es jetzt: Der Mazkir «ist der Anklagevertreter des Bundes, der Bundesstaatsanwalt» (S. 175). Den Beweis für diese aufsehenerregende These will er auf Grund einiger Ezechielstellen führen, an denen offenbar in formelhafter Verwendung das Niphal von זכר begegnet (vgl. S. 172ff.). Es handelt sich um Ez. 3, 20; 18, 22. 24; 33, 13. 16, wo im Zuge der sakralrechtlichen Erörterungen über das Schicksal des Gerechten und des Gottlosen gesagt wird, daß bei einer Umkehr vom bisherigen Wege der vorhergehenden Gerechtigkeit oder Gottlosigkeit «nicht gedacht werden soll». Hier befinden wir uns nun in der Tat in einem ganz anderen Bereich, und zwar, wie vor allem W. Zimmerli gezeigt hat, in dem des gottesdienstlichen Lebens, wo über den Gerechten und den Gottlosen das «Urteil zum Leben» bzw. das «Urteil zum Tode» gesprochen wurde[10]. Dieses Urteil hatte die einprägsame, kurze Form חיה יחיה bzw. מות תמות[11]. Was aber besagt nun die uns in unserem Zusammenhang interessierende Formel לֹא תִזָּכֵרְנָה, die nicht zu dem priesterlichen Urteil gehört hat? Sie besagt genau das Gegenteil von dem, was Reventlow annimmt, nämlich deutlich und ausgesprochen dies, daß in diesem Bereich des göttlichen Urteilsspruchs über den Gerechten bzw. den Gottlosen das זכר gerade nicht stattfindet, daß hier also ein Mazkir keinerlei Funktion hat. Interessant ist, daß auch bei diesen Beispielen beide Richtungen, in denen der Mazkir tätig werden kann, im Blick liegen. An verteidigendes זכר denken Ez. 3, 20; 18, 24; 33, 13, an anklagendes 18, 22; 33, 16. Beides aber wird in gleicher Weise ausgeschlossen. Anders als beim normalen Gerichtsverfahren, wo durch den Mazkir die Aufmerksamkeit auf die Vergangenheit gelenkt wird, verkündet der Prophet hier «die freie Gerechtigkeit Gottes, der dem Menschen in seinem Heute begegnen will, ihn nach seinem Heute begnadigt oder richtet, ihm Leben zuteilt oder den Tod»[12]. Keinesfalls

---

Ägypten und Israel: Wiss. Zeitschr. Univ. Leipz. 3 (1953/54), Ges.- u. sprachwiss. R. 1, S. 51–62; S. Morenz, Ägyptische und davidische Königstitulatur: Zeitschr. äg. Spr. u. Alt.kunde 79 (1954), S. 73f.; H. Wildberger, Die Thronnamen des Messias, Jes. 9, 5b: Theol. Zeitschr. 16 (1960), S. 314–332.

[10] W. Zimmerli, «Leben» und «Tod» im Buch des Propheten Ezechiel: Theol. Zeitschr. 13 (1957), S. 494–508; auch Bibl. Komm. XIII, S. 391ff., zu Ez. 18, 1–32.

[11] Zu der unterschiedlichen Formulierung in 3. und 2. Person vgl. Zimmerli (A. 10), Anm. 7 und 12.

[12] Zimmerli, Bibl. Komm. XIII, S. 413.

also kann auf Grund der fünf Ezechielstellen behauptet werden, daß der Mazkir eine «hervorragende Instanz der alten Amphiktyonie» gewesen ist. Reventlows Argumentation scheitert aber bereits bei seiner Charakterisierung der oben zitierten Beamtenlisten. Mag im Verständnis dieser Listen noch manche Unklarheit bestehen, in einem Punkt ist sich die Forschung einig: Hier handelt es sich um eine Aufzählung von königlichen Beamten, nicht um «Ehrentitel» bedeutender Persönlichkeiten des Reiches. Daß auch Priester in diesen Listen vorkommen, ist kein Gegenargument, wie Reventlow annimt (vgl. S. 174), denn hier handelt es sich um Priester des königlichen Staatsheiligtums, die sich in einer ganz ähnlichen Abhängigkeit zum König befunden haben wie die anderen Beamten auch.

Die Ansicht, daß der Mazkir ein königlicher Beamter war, ist durch Reventlows Aufsatz nicht widerlegt worden. Da das Alte Testament selbst nur wenig über seine Tätigkeit mitteilt[13], bietet der Blick auf ägyptische Parallelen immer noch die beste Aussicht, Näheres über seinen Wirkungsbereich zu ermitteln. Daneben aber gibt uns das Alte Testament Kenntnis von der Funktion des Gerichtssprechers, der in einem völlig anderen Bereich beheimatet ist als der Königssprecher und auch sonst in keiner Weise mit dem königlichen Beamten verglichen werden kann. Nur weil beide so unverwechselbar anders waren, war es möglich, ihnen einen (teilweise) gleichen Namen zu geben, wobei zu bedenken ist, daß dem Gerichtssprecher für den israelitischen Bereich die Priorität zukommt.

Hans Jochen Boecker, Wuppertal.

Mündliche und schriftliche Tradition der Prophetenbücher

Die Arbeit nordischer Exegeten an der Frage nach der Rolle der mündlichen Tradition bei der Entstehung und Entwicklung alttestamentlicher Texte hat von seiten kontinentaler Exegeten wenig Aufmerksamkeit erfahren. Jedoch liegt eine größere Monographie über diese Frage vor, geschrieben von dem in Deutschland tätigen Holländer Antonius H. J. Gunneweg[1]. Sie hat die Form einer kritischen Prüfung der Thesen und Resultate, die vor allem von skandinavischer Seite vorgelegt worden sind.

In einem ersten Kapitel gibt Gunneweg einen Überblick über die Geschichte des Problems. Dadurch wird dem Leser klar, daß es sich um eine fortschreitende wissenschaftliche Debatte handelt, wo die gewonnenen Resultate und Argumente dazu führen, daß Positionen auch verändert und Ansichten auch präzisiert oder nuanciert werden[2]. Aus der Historik geht auch

[13] Für die Bedeutung des Amtes spricht schon die Tatsache, daß es bis zum Ende der Königszeit für Juda bezeugt ist. Die Belegstellen 2. Kön. 18, 18. 37; 2. Chron. 34, 8 zeigen den Mazkir bei wichtigen Staatsaktionen.

[1] A. H. J. Gunneweg, Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung (1959).

[2] Allerdings ist ein Fall solcher Entwicklung dem Verfasser entgangen: er schert alle Artikel von I. Engnell in Svenskt Bibliskt Uppslagsverk 1–2

hervor, daß die nordische exegetische Forschung keine «Schule» ist, deren Mitglieder die gleichen Ansichten hegen und als Gruppe abgefertigt werden können. Im zweiten Kapitel untersucht der Verfasser sodann die Argumente der traditionsgeschichtlichen Forschungsrichtung für ihre Grundthese, und im dritten diskutiert er ihre Arbeitsweise und deren Konsequenzen.

Gunneweg räumt ein, daß die mündliche Tradition im alten Israel eine andere Rolle spielte, als man von literarkritischer Seite her in Rechnung gezogen hat. Er gibt zu, daß sie «gewöhnlicher» als die schriftliche, ja daß sie die «alltägliche» und «normale» Überlieferungsmethode war (S. 26f. 31. 48. 71). Das Problem wird aber brennend, indem die traditionsgeschichtlichen Forscher behaupten, die mündliche Tradition sei «maßgeblich für das Zustandekommen des A. T.s» gewesen, so daß wir manchmal von dem Standpunkt auszugehen hätten, daß diese der Niederschlag mündlicher Tradition und keine Zusammenstellung schriftlicher Quellen seien. In dieser Form bedeutet die These ein Nein gegenüber der traditionellen literarkritischen Arbeitsmethode; jedenfalls müsse diese als unzulänglich bezeichnet werden. Hier kann Gunneweg nicht mehr zustimmen.

Bei seiner Analyse der Beweise, die die traditionsgeschichtlichen Forscher für ihre Grundthese anführen, findet der Verfasser alles dürftig und sogar unhaltbar. Er meint nach einer Diskussion der betreffenden Prophetenstellen, daß sich die prophetischen Bücher weder direkt noch indirekt als einen Niederschlag mündlicher Tradition auffassen lassen. In diesem Zusammenhang fällt auf, wie eifrig Gunneweg darum bemüht ist, bei den Traditionshistorikern Fehler zu finden, während er mitunter selbst mit recht spekulativen Argumenten arbeitet, um seine eigene Auffassung, das geschriebene Wort sei den Texten nach von größerer Beständigkeit usw., zu unterbauen (S. 32–39 u. a.).

Wie die traditionsgeschichtlichen Forscher betont Gunneweg allerdings, daß bereits in der Zeit der Propheten mündliche und schriftliche Traditionen nebeneinander bestanden haben. Aber welche der beiden Überlieferungsweisen ist für die schließliche Aufzeichnung der prophetischen Bücher normativ geworden? Wie diese Frage beantwortet wird, deutet schon der Titel des fünften Kapitels an: «Das Heiligtum als Ort schriftlicher Tradition.» Hier macht der Verfasser geltend, daß die mündliche Tradition ihren Platz in der inoffiziellen Sphäre hatte: im Volk, im einzelnen Vaterhaus, daß aber in den Heiligtümern, wo die «amtliche» Überlieferung zu Hause war, schriftlich tradiert wurde. Anschließend diskutiert Gunneweg in verdienstvoller Weise die Stellung der vorexilischen Propheten zum Kult und zum Heiligtum. Er akzeptiert die These, daß die Nabis Kultpropheten und die Schriftpropheten ursprünglich Nabis und als solche die Inhaber eines offiziellen Amtes bei dem Kult im Heiligtum waren. Im siebenten Kapitel schließt sich dann die Argumentierung: die Heiligtümer seien der Ort schriftlicher Tra-

---

(1948–52) über einen Kamm und findet gewisse Widersprüche. Es liegen vier bis sechs Jahre zwischen der Entstehung der Artikel in Band eins und Band zwei, und eine solche Zeitspanne ist beachtlich, wenn man es mit einem noch recht neuen Problem zu tun hat, das der Gegenstand intensiver Forschung ist.

dition. Die Propheten waren mit ihnen verknüpft. Folglich müsse die authentische, offizielle Überlieferung, welche im Heiligtum statthatte, eine schriftliche gewesen sein.

Dadurch wäre die traditionelle Literarkritik gerechtfertigt. Was sich mit ihr vereinen ließ, hat Gunneweg bewahren wollen, das übrige verworfen. Die Gefahr, daß die traditionellen Positionen neu zu überprüfen wären, liege also nicht vor.

Im abschließenden Kapitel spricht der Verfasser sein Erstaunen darüber aus, daß gerade die schwedischen Forscher, deren Arbeiten wir wesentliche Erkenntnisse von der Bedeutung des Kultischen im allgemeinen und dem Verhältnis von Kult und Prophetie im besonderen verdanken, nicht die einzig richtige Folgerung gezogen haben, nämlich daß die mit dem Heiligtum verknüpfte «amtliche» Überlieferung schriftlich gewesen sein muß. Aber diese Schlußfolgerung kann man nur auf Grund der unklaren Voraussetzung ziehen, daß die Heiligtümer der Ort für die schriftliche Überlieferung gewesen seien.

Überhaupt müssen die Beweisführungen, mit deren Hilfe der Verfasser zu seiner Schlußfolgerung gelangt, einer Prüfung unterzogen werden.

Von der schriftlichen Tradition wird in Kap. 4 behauptet, daß sie beständiger als die mündliche sei. Auch wenn gewisse Korrigierungen, gewisse Umdeutungen, gewisse vervollständigende Auslegungen mit der Zeit den Text umgestalten, handle es sich doch nie um eine vollständige Umschmelzung, die auch den Kern betrifft, wie bei mündlicher Überlieferung. Die mündliche Überlieferung sei dynamischer – auch wenn man auf die Gedächtniskraft der Orientalen Rücksicht nimmt. «In der mündlichen Überlieferung geht es um das Weitergeben von Inhalten, die man auswendig weiß und durch Vortrag dem Gedächtnis eines anderen anvertraut. Diesem Vorgang fehlt das Mechanische; der ‚Geber' und der ‚Empfänger' müssen weit mehr persönlich beteiligt sein als beim Abschreiben von Rollen. Richtig tradieren kann man nur, was man verstanden hat oder *meint* verstanden zu haben» (S. 73). Hier zeigt es sich, daß der Verfasser mit einer ganz anderen Vorstellung von der Weise, wie man Worte heiliger Propheten überlieferte, arbeitet als die traditionsgeschichtlichen Forscher im allgemeinen. Für diese ist die Überlieferung mündlicher heiliger Texte keineswegs eine fortlaufende Umschmelzung wie in einem «Schmelzofen», sondern eine in gewisser Hinsicht ziemlich mechanische Reproduktion, in welcher mit der Zeit gewisse unbewußte und bisweilen bewußte Umgestaltungen stattfinden. Das *Wie* der mündlichen Tradition habe ich mit spätjüdischem Material in einem anderen Zusammenhang zu beleuchten versucht.[3]

Im fünften Kapitel stellt Gunneweg die wichtige Frage: Wo hatten die beiden Überlieferungsweisen ihren Sitz im Leben, und wer waren die Träger der mündlichen bzw. schriftlichen Tradition? Seine Antwort ist jedoch unklar, unnuanciert und teilweise irrig, und darum mündet seine Darstellung am Ende in einer nicht begründeten Schlußfolgerung. Der Verfasser meint

---

[3] B. Gerhardsson, Memory and Manuscript. Oral and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity (1961), S. 71—189.

nämlich, daß die mündliche Tradition ihren Platz im «Volke» hatte, in der privaten Tradition, die ein Familienvater seinem Sohn und seinen Hausgenossen angedeihen ließ, während die schriftliche Überlieferung in den Heiligtümern gepflegt wurde, welche nicht nur für den Kult in eigentlicher Bedeutung, sondern auch für «Wissenschaft» und Schreibkunst Zentra waren. Man kann dem Verfasser ohne weiteres darin recht geben, daß die schriftliche Überlieferung im Volk eine geringe Rolle spielte. Der Stoff, der im Volk tradiert wurde (Rechtssätze, Legenden u. dgl.), pflanzte sich sicher hauptsächlich mündlich fort. Daß *gewisse* Prophetenworte von dem einzelnen Hausvater weitergegeben werden konnten, kann man sich auch denken. Aber man kann dem Verfasser absolut nicht folgen, wenn er das Volk (den einzelnen Hausvater) zum hauptsächlichen Träger der mündlichen Prophetentradition macht (S. 78, vgl. S. 48). Hier lassen ihn alle Quellen im Stich; die Argumentierung wird e silentio geführt. Der Leser staunt: Gunneweg akzeptiert die Annahme, daß mündliche Traditionen die alltägliche und normale Überlieferungsweise waren, aber als Träger dieser normalen mündlichen Traditionen hat er sich keine «Prophetensöhne» und andere Kreise von Spezialisten gedacht, sondern die einzelnen Familienväter.

Auch kann man dem Verfasser nicht beipflichten, wenn er ganz allgemein feststellt, daß die Heiligtümer Mittelpunkte für die Schreibkunst u. dgl. waren, weshalb die authentische und amtliche Tradition, die die Nabis der Heiligtümer besorgten, schriftlich gewesen sein muß. Hier hat er drei Dinge vergessen, die ihm nach den umsichtigen Erörterungen der ersten drei Kapitel hätten klar gewesen sein müssen:

1. Auch wenn an den Heiligtümern die Schreibfähigkeit ausgebildet war, ja auch wenn die Heiligtümer eine Art Zentrum bildeten für die «Wissenschaft» und Schreibkunst, die zu dieser Zeit in Israel existierten, ist damit keineswegs gesagt, daß man *alles* schrieb. Nur in außerordentlich hoch entwickelten Schreibkulturen werden Dinge aller Art aufgezeichnet. In einem Kulturmilieu, wo Schrift und Schreiben eine begrenzte Rolle spielen, müssen wir genau festzustellen suchen, *was* man aufschreibt, *unter welchen Umständen* man schreibt, *zu welchem Zweck* und *mit welchem Beweggrund*.

2. Daß an den Heiligtümern geschrieben wurde, schließt keineswegs aus, daß man daneben auch die mündliche Überlieferung pflegte. Es spricht im Gegenteil alles dafür, daß die kenntnisreichsten und fähigsten mündlichen Überlieferer an den Heiligtümern zu finden waren («Prophetensöhne» und andere) und daß die authentischste mündliche Tradition dort ihren Sitz im Leben hatte. Ist es wahrscheinlich, daß private Hausväter sich als mündliche Überlieferer mit diesen Spezialisten messen konnten?

3. Daß man an den Heiligtümern die Schreibkunst pflegte, bedeutet an sich keineswegs, daß die dort existierende «offizielle» Tradition schriftlich war, oder daß schriftliche Aufzeichnungen eines Textmateriales als normativ für die weitere Überlieferung des Stoffes angesehen wurden. Gunneweg hat in Kapitel 1–3 unterstrichen, daß schriftliche und mündliche Tradition schon seit der Zeit der Propheten Seite an Seite existierten, und danach festgestellt, daß die Untersuchung noch nicht dargelegt hat, welche der beiden Überlieferungsweisen bei der Entstehung der prophetischen Bücher normativ

wurde. Die Erörterungen der Kapitel 5–7 liefern in der Tat kein entscheidendes Argument für die Lösung dieser Frage; das Problem ist nach dem siebenten Kapitel ebenso ungelöst wie nach dem dritten.

Zum Schluß einige Randbemerkungen. Auf S. 41ff. macht der Verfasser eine Distinktion zwischen «priesterlicher Weisung (Thora)» und «prophetischer Dabar». Zwar seien beide Verkündigung des göttlichen Willens, die priesterliche Thora sei jedoch von «grundsätzlichem Charakter» und setze eine bereits abgeschlossene Offenbarung voraus, während das prophetische Wort das souveräne Handeln der Gottheit ausdrücke, eine Kundgebung des göttlichen Willens auf eine konkrete Situation hin. Diese Distinktion ist gewöhnlich, aber nichtsdestoweniger eine Konstruktion. «Die priesterliche Weisung» ist oft ein Orakelspruch, der sich nicht so leicht von dem prophetischen Wort unterscheiden läßt. Und das prophetische Wort scheint für gewöhnlich in auffallender Übereinstimmung mit den Geboten und Vorschriften der Thora zu stehen. Es dürfte darum irrtümlich sein, die alten israelitischen Priester zu einer Art juristischer Beamtenschaft zu machen, die den göttlichen Willen aus einer bereits abgeschlossenen Offenbarung ableiteten. Und auf jeden Fall ist es falsch, die Aussagen der Propheten in die Kategorien der modernen kerygmatischen Theologie hineinzwängen zu wollen: «in eine konkrete Situation hineingesprochene Worte», die ursprünglich ihre Gültigkeit nur in einer gewissen Situation hatten und die später der Prophet oder seine Nachfolger aus dieser ursprünglichen Situation herauslösen und mit neuem Inhalt und neuer Gültigkeit versehen mußten (S. 42ff.). Die Psychologen haben bei der Erforschung der Inspiration einleuchtend bewiesen, daß der Inspirierte und seine Getreuen die Worte, die er «empfangen» hat, als unvergleichliche Schätze beständigen Wertes und unveränderlicher Gültigkeit ansehen. Sie sind wahrhaftig nicht derart mit einer konkreten Situation verknüpft, daß ihre Gültigkeit und ihr Wert auf diese begrenzt sind. Die Haltung dem «empfangenen» göttlichen Wort gegenüber ist nun einmal so. Eine Situationsgebundenheit ist für «inspirierte» Worte nicht charakteristisch.

Die Arbeit Gunnewegs enthält treffende Beobachtungen, gute Gesichtspunkte und einleuchtende Erörterungen. Der Ton ist sachlich und sympathisch. Es ist lobenswert, daß sich der Verfasser kühn und energisch an ein großes Problem gewagt hat, dem man auf dem Kontinent keine größere Aufmerksamkeit schenkt. Aber es ist schade, daß seine Loyalität der literarkritischen Position gegenüber ihn daran gehindert hat, das Problem vorurteilslos zu beurteilen. Der Wunsch, die literarkritische Methode zu *verteidigen*, ist manchmal zu augenscheinlich. Und die Beweisführung für den normativen Charakter der literarischen Überlieferung ist offensichtlich unhaltbar. Darum harrt die Frage nach der mündlichen und schriftlichen Tradition der vorexilischen Prophetenworte weiterer Forschung und weiterer Debatte.

Birger Gerhardsson, Uppsala.