

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 20 (1964)

Buchbesprechung: Rezensionen

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: 08.02.2025

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

REZENSIONEN

JOHANN MAIER: *Vom Kultus zur Gnosis*. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der «jüdischen Gnosis» (Bundeslade, Gottesthron und Märkäbäh). Kairos, Religionswissenschaftliche Studien 1 (1964), hg. von Josef Haekel und Kurt Schubert, Verlag Otto Müller, Salzburg, 152 S.

Diese weitgehend alttestamentlichen Studien — es handelt sich ja um die Vor- und Frühgeschichte der «jüdischen Gnosis» — stellen den größten Teil der Wiener Habilitationsschrift des den Lesern der *Judaica* bekannten Verfassers dar. Ein weiterer Teil soll als «Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» im Herbst 1964 (Berlin) unter dem Titel «Das altisraelitische Ladeheiligtum» erscheinen. Eine Zusammenfassung dieser Untersuchung bietet der Verfasser in der vorliegenden Monographie S. 55ff. (wohl bis S. 61?). Da die Lade in der kulttheologischen Spekulation und in der «mystischen» Überlieferung des Judentums keine große Rolle spielt (sie fand ihre Fortsetzung im Tora-schrein), soll hier die Besprechung von Teil II «Bundeslade und Gottesthron» (S. 55—93) vorweggenommen werden. J. Maier weist darauf hin, daß die Lade, von der Priesterschrift abgesehen, nur an zwei interpolierten Stellen (Num. 10, 33—36 und 14, 44) in den alten Pentateuchquellen erwähnt wird und die Bundeslade in Jos. 3f. und 6 der deuteronomistischen Schicht angehört. Sicher bezeugt ist die «Gotteslade» für die Richterzeit in Silo (1 Sam. 3k, 3; die Ladeüberlieferung 1 Sam. 4—6 und 2 Sam. 6 stammt aus der salomonischen Zeit, worauf die auf den Tempel zurückgehende Bezeichnung «Kerubenthroner» hinweist). Die Hypothese, daß die Lade als Symbol oder Behälter eines Symbols, eines Schatzes (meines Erachtens unwahrscheinlich, da die Lade in den Kampf mitgenommen wurde, 1 Sam. 4, 3ff.) oder eines Bundesdokuments im Zusammenhang eines antiphilistäischen, mittelpalästinensischen Stämmebundes angefertigt wurde, kann erst nach Erscheinen des angekündigten BZAW besprochen werden. Dort wird wohl auch näher dargelegt werden, daß die Lade nach ihrem zeitweiligen Verlust an die Philister beim Aufkommen der Monarchie Sauls ein «Winkeldasein» in Kirjat Jearim führte und infolgedessen keine übermäßige Bedeutung als amphiktyonisches Zentralheiligtum oder dergleichen haben konnte (siehe auch S. 49—52), bis sie David unter Aufnahme nordisraelitischer Traditionen zum «Palladium der vereinigten Heerbanne Israels und Judas» und damit zur «Lade Jahwes, des Gottes der Zebaoth (= der vereinten Heerbanne)» in Jerusalem machte (vgl. 2 Sam. 11, 11 und 15, 24ff.). Die Lade war hinfort «Sinnbild der Verbundenheit beziehungsweise Gebundenheit dieses Gottes an Jerusalem und an die Person beziehungsweise Dynastie Davids» und «Zeugnis der Doppelerwählung Jerusalems und Davids» (S. 59—61). Vielleicht enthielt sie sogar ein Dynastiezeugnis (S. 62 und 85). Im Debir (= Allerheilig-

sten) des salomonischen Tempels stand sie in der Ost-West-Orientierung des Tempels unter den gewaltigen Keruben, die in dem reichhaltigen Exkurs: «Die Keruben» (S. 64—73) als geflügelte Sphingen und Träger der Gottheit erkannt werden. Die Lade, «die im Vergleich zu den kolossalen Thronträgern geradezu Zigarrenkistenformat hatte» (S. 78), war weder Thronstuhl (S. 78 bis 83; auch nicht Prozessionsheiligtum, Ps. 24, 7—10!) noch Fußschemel Gottes (S. 83—85). Das Deuteronomium, das das Königtum dem Horebbund unterwirft und die Lade an die levitischen Landpriester bindet, und davon abhängig die Priesterschrift, nehmen die Vorstellung vom Behälter auf, der nun (nicht ein Dynastieorakel), sondern die Gesetzestafeln enthält (P: «Lade des Zeugnisses»; allerdings kennt P. keinen Sinaibund). Als derartiger Behälter ist die Lade bei P. Sockel der Kapporät, einer goldenen Platte als Epiphaniestätte (nicht Thron; Ex. 25, 10ff.; 37, 1ff.), an deren Schmalseiten zwei sich anblickende Keruben angebracht waren (S. 88). In der zwischentestamentlichen Literatur spielt die wohl 587 verloren gegangene Lade, die so wenig wie die davidische Dynastie erneuert wurde, eine sehr geringe Rolle (2 Makk. 2, 1—8; im NT: Hebr. 9, 4; Apk. 11, 19). Erst die rabbinische Midraschexegeese nimmt sich ihrer wieder an, wobei Thron- und Märkábáh-Vorstellungen mit ihr verbunden werden (S. 90—92). «Nicht von ihr, sondern von dem Kerubenthron im Tempel hat die esoterische Überlieferung ihren Ausgang genommen» (S. 93).

Von größerer Bedeutung hinsichtlich der Märkábáh- und Kabod-Mystik (1.—3. Jh.) und Hekalot-Mystik (3.—6. Jh.) sind Teil I und II (S. 27ff. und 95ff.). Ob man von «jüd. Gnosis» sprechen kann (J. Maier setzt immer Anführungszeichen!) ist weitgehend Definitionsfrage (S. 15). Wesentlich ist, daß «auf Grund der Anschauung vom Schöpfergott und seinem primär geschichtlichen Wirken» die «jüd. Gnosis» im ganzen keinen Dualismus von Materie und Geist usw. kennt und somit über die gnostische Versuchung triumphierte, die in einer pessimistischen Welt- und Lebensauffassung entstand (S. 15—23).

I. Teil: «Zu den historischen und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der israelitisch-jüdischen Kultsymbolik» behandelt der Verfasser in knapper Form unter Verwertung auch neuester einschlägiger Literatur zunächst den salomonischen, ezechielischen (Ez. 40ff.), nachexilischen und herodianischen Tempel (S. 27—33), um dann (S. 34—54) die Jerusalemer Kulturtraditionen herauszuarbeiten, die, abgesehen von den israelitischen Traditionen, eine starke Komponente in den vorisraelitischen Traditionen haben, die mit der Gottheit El Eljon und der Melchisedeküberlieferung (Gen. 14, 18ff.; Ps. 110; im Gegensatz zu K. H. Barnhardt, Das Problem der altorientalischen Königsideologie im AT, Suppl. VT VIII, 1961, S. 92ff.) verbunden sind. Zadok, unter David Priester neben Abjathar, wäre einst jebusitischer Priester gewesen. Der Rezensent neigt zu der Ansicht, daß Zadok (vgl. den Jerusalemer Königsnamen Adonizedek, Jos. 10!) der letzte Priesterkönig der Dynastie des Ahnherrn Melchizedek war, dessen Funktion

als Stadtkönig David übernahm, den Zadok als solchen in Ps. 110, 1—3. 5f. bestätigte, während David in V. 4 den Zadok als «Priester für immer nach der Weise Melchisedeks» anerkannte (vgl. H. H. Rowley, Melchisedek and Zadok, Festschrift A. Bertholet, 1950, S. 469ff., der in Zadok allerdings nicht den einstigen Priesterkönig sieht). Mag man auch in bezug auf Zadok nicht über Hypothesen hinauskommen, sicher ist jedenfalls, daß Nathan, dessen jebusitische Herkunft J. Maier für «erwägenswert» hält (S. 46, Anm. 149), vorisraelitische Jerusalemer Traditionen auf David übertragen hat (2 Sam. 7).

III. Teil: «Gottesthron und Märkäh». Die Vorstellungen vom Gottesthron und dem thronenden Gott (der auf Grund der El-Tradition in Jerusalem als König bezeichnet wurde) sind im AT nicht allzu häufig bezeugt (S. 96). Der Ort des Thronens ist einerseits der mythische Gottesberg bzw. der kosmisch verstandene Tempel, andererseits der Himmel. Die Gottesbergvorstellung, mit der Thron, Gottesgarten und Gotteswohnung verbunden sind, wird unter Heranziehung der Texte von Ugarit ausführlich S. 97—106 entfaltet. Anschließend kommt der Verfasser auf die wichtigsten alttestamentlichen Thronvisionen zu sprechen. Jes. 6 wahrt noch die mythische Einheit von irdischem und himmlischen Thron (S. 106—112; S. 107 müßte es 1 Kön. 22, 19 statt 1 Kön. 19, 22 heißen), während die Thronwagenvisionen Ezechiels (Kap. 9f.; 1ff.; 43; in 43, 3 lies märkäh = Wagen, Gefährt) von der Tempelsituation losgelöst ist (S. 112—125). Die Visionsberichte, ursprünglich Veranschaulichungsmittel geglaubter Sachverhalte zum Zweck der prophetischen Botschaft, waren für die folgenden, eschatologisch orientierten Generationen objektive Schilderungen einer höheren kosmischen und geschichtlich-eschatologischen Wirklichkeit. Der Kabod nimmt immer mehr menschliche Gestalt an (Ez. 1, 26; vgl. Dan. 7, 9). «In der tannaitischen Zeit hat die esoterische Disziplin den Namen ‚ma^{as}eh märkäh‘ getragen, wobei es sich in erster Linie um die exegetisch-spekulative Betrachtung von Ez. 1, 1ff. handelte» (S. 120). «Die Thronvorstellung in der Apokalyptik» (S. 125—128) läßt erkennen, daß in Dan. 7, 9ff. und in den sich daran anschließenden Bilderreden des Henoch (äth. Henoch 37—71) und in anderen Texten exegetisch-spekulative Auswertung alttestamentlicher Visionen vorliegt; in der rabbinischen Überlieferung wurde nach Midrasch Genesis rabba I, 5, der «Thron der Herrlichkeit» neben der Tora vor der Welterschöpfung geschaffen. In dem Abschnitt «Die Märkäh» (S. 131—146), an den sich die prägnanten «Schlußfolgerungen» (S. 147f.) anschließen, wird gezeigt, daß sich die Märkäh-Vorstellung zu einer Art gnostischem Pleroma entwickelte. Neben den literarischen Quellen machen sich nach 70 n. Chr. die Kulttraditionen aus dem der Öffentlichkeit verborgenen Inneren (Hekal-Kult) des Tempels bemerkbar, die in die rabbinische Überlieferung aufging. Die Gemeinschaft von Qumran will durch ihre Lebensweise den Tempel funktional ersetzen und damit — gemäß der mythischen Einheit von Unten und Oben — in Verbindung mit den Himm-

lischen treten. In der rabbinischen Spekulation über Ez. 1 kam es besonders bei der Betrachtung des Kabod zu Häresien (Dualismus, Determinismus und Antinomismus des Akibaschülers Elischa ben Abuja), weswegen ab Ende 2. Jh. n. Chr. immer stärker vor den Gefahren des esoterischen Studiums gewarnt wird. Meines Erachtens stehen diese Warnungen in einer gewissen Beziehung zu den Verboten magischer Praktiken im AT. In der Hekalot-Mystik (3.—6. Jh.) geht die exegetisch-spekulative Betrachtung zu einer (behaupteten) magisch-meditativen Praxis der Himmelsreise über. «Das letzte Ziel all dieser Praktiken war schließlich nicht das individuelle Heil, sondern die Schau des thronenden Königs und der Empfang von Offenbarung vor seinem Thron, von Offenbarung, die der Daseinsbewältigung *in dieser Welt dienen*, beziehungsweise das Rätsel des Geschichtsverlaufs lösen sollte, von dem man ja glaubte, daß er nach dem Schöpfungs- und Heilsplan des Thronenden einem endgültigen Ziel zustrebt» (S. 147f.).

Der besondere Wert dieser Monographie liegt darin, daß umfassende Linien (wie sie zum Beispiel auch in der Einleitung S. 9—25 enthalten sind) nicht auf Grund zurechtgebogener Einzelheiten aufgezeigt werden, sondern exakte Einzeluntersuchungen, die ihren Wert für sich haben (zum Beispiel die Untersuchung zu Jer. 3, 16 und 23, 3—8, S. 80ff.), die großen Linien erkennen lassen. Diese anregenden Studien dürften gerade für den Theologen von Gewinn sein, da Bemühungen um eine biblische Theologie letzten Endes mit religionsgeschichtlichen Studien zusammenfallen.

Herbert Schmid

ERNST JENNI: *Die alttestamentliche Prophetie*, in: Theologische Studien 67 (1962), hg. von K. Barth und M. Geiger, EVZ-Verlag, Zürich, 28 S.

Bei dieser Veröffentlichung handelt es sich um einen Vortrag, der 1961 vor den Ortsgruppen Basel und Bern der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft gehalten wurde. Der Verfasser möchte weitere Kreise auf gewisse Thesen der neueren Prophetenforschung aufmerksam machen.

Dabei weist er am Beispiel Nathans (2 Sam. 12), Ahias (1 Kön. 14) und Elias (1 Kön. 21 und 2 Kön. 1) darauf hin, daß diese Propheten des 10. und 9. Jahrhunderts von Gott angetriebene Männer sind, die dem König ein Vergehen gegenüber dem Gottesrecht vorhalten und ihm in Anklage und Gerichtsankündigung (z. B. 2 Sam. 12, 9; 1 Kön. 21, 19; 2 Kön. 1, 4, 6) die Strafbotschaft Gottes ins Gesicht sagen (S. 3—5). Die Propheten selbst werden auf Grund der Botenformel («so spricht der Herr», vgl. im weltlichen Bereich Gen. 45, 9ff.) und des Botenspruchs als Boten Gottes definiert (S. 5—7). War man bis zur Auffindung und Entzifferung der einschlägigen Keilschrifttafeln des 18. Jh. v. Chr. aus Mari am mittleren Euphrat der Ansicht, daß Gottesboten in anderen Religionen göttliche Wesen seien, so lassen diese Texte erkennen, daß es in diesem (protoaramäischen) Bereich

Menschen als Boten des Gottes Dagan gab, die dem König entgegentraten. Allerdings handelt es sich in ihren Botensprüchen um alltägliche Angelegenheiten (Darbringung von Opfern, Bau eines Stadttors, Berichterstattung über die militärische Lage), während es in der prophetischen Botschaft in Israel um Leben oder Tod, Gericht oder Heil in Gegenwart und Zukunft geht (S. 7—9). Bei den sogenannten Schriftpropheten des 8. Jahrhunderts, Amos, Jesaja, Micha, Hosea usw., richten sich die differenzierteren Anklagen und Gerichtsankündigungen nicht nur an einzelne, sondern an das ganze im Bundesverhältnis zu Gott stehende Volk, wobei sich die Zeitspanne zwischen Gerichtsankündigung und Vollzug ausdehnte. Die Prophetenworte selbst wurden meist losgelöst von der historischen Situation gesammelt (S. 9f.). Die Propheten des 8. Jahrhunderts waren keine Bußprediger (wie etwa Asarja in 2 Chron. 15, 1f. und Jona in späterer Zeit), denn der Ruf zur Umkehr wird nicht im Zusammenhang mit der Gerichtsverkündigung, sondern in der Anklage und dann in der Heilsverheißung erhoben. Die Buße ist also keine Bedingung (S. 11—14). Wenn die Propheten auf das Gottesrecht zurückgreifen, so aktualisieren sie nicht nur das «Gesetz»; sie setzen vielmehr das Bundesverhältnis, das durch das Bundesrecht geschützt werden soll, voraus. Auch wenn sie die Aufhebung der früheren Erwählung proklamieren, so bleibt doch Gott seinem einstigen Erwählungswillen treu. So werden ein neuer Auszug und ein neuer Bund verheißen. Auf die Anklage und Gerichtsankündigung gegen fremde Völker in Am. 1f. folgt ein Unheilswort gegen Israel (Am. 2, 6f.), in dessen Hintergrund das Gottesrecht steht. Verschärft wird die Anklage durch den Rückverweis auf die Erwählungsgeschichte (2, 9—11). In dem auf die Anklage folgenden Gerichtswort wird in bezug auf den Tag des Herrn die Tradition des (hl.) Krieges aktualisiert (2, 14—16). Dieser Tag des Herrn ist nach dem Volksglauben «Licht», nach Amos hingegen «Finsternis» (5, 18; ähnlich Jes. und Zeph.). In der nachexilischen Zeit ist er wieder ein Tag des Heils für den Rest Israels.

Die Propheten des 8. Jahrhunderts waren nicht nur Unheilsverkünder. Hosea verkündigt zwar eine neue Gefangenschaft in Ägypten (und Assur), aber auch einen neuen Exodus aus diesen Ländern (Hos. 11). Jesaja, der die Zionstradition aufgreift, kündigt der Stadt das Unheil an (1, 21—23); das richtende Handeln Gottes läuft aber auf eine Wiederherstellung der ursprünglichen gerechten Zustände hinaus (1, 24—26). Bei Micha wird (auch bei Jes.) die Davidstradition (2 Sam. 7) eschatologisiert zur Messiaserwartung (Mi. 5, 1). Bei den Propheten des 7. und 6. Jahrhunderts tritt die Heilsverkündigung (besonders bei Deuterojesaja = Jes. 40—55) immer mehr in den Vordergrund. Des weiteren fällt auf, daß diese Propheten mit ihrem ganzen Leben in den prophetischen Dienst hineingenommen sind (vgl. Jer.), über ihren Dienst reflektieren, die Auswirkung der göttlichen Heilstaten beim Menschen betonen (vgl. Jer. 31, 31—34) und schließlich eine Neuschaffung des Volkes verheißen (Ez. 37).

Es wäre ganz und gar ungerechtfertigt, darauf hinzuweisen, was in diesem Vortrag sonst noch alles hätte gesagt werden können. Ein Mehr könnte hier ein Weniger für Hörer und Leser bedeuten, die oft ein falsches oder unzureichendes Bild der Propheten haben und in ihnen oft nur religiöse Abwandlungen des «Wetterpropheten» sehen. Dieser Vortrag trägt in seiner gut gewählten exemplarischen Weise zu einem besseren Bild der Propheten bei, wenn auch meines Erachtens das Bundesverhältnis etwas überbetont ist.

Herbert Schmid

BERNHARD BRILLING, *Geschichte der Juden in Breslau von 1454 bis 1702*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960. 110 S., brosch. DM. 9.—.

Dieser Beitrag zur Geschichte des deutschen Judentums ist in Israel fertiggestellt worden. Der Verf. hat ihn im Jahre 1933 im Entwurf geschrieben und arbeitete bis 1938 daran weiter, worauf er nach Palästina auswanderte. 20 Jahre später ist seine Studie durch die Universität Münster (Westf.) als Dissertation angenommen worden. Das Bundesministerium für Gesamtdeutsche Fragen hat durch eine Druckbeihilfe die Publikation gefördert. Unter den Gesetzen des freien Marktes hätte eine Schrift mit einem derart begrenzten Thema wahrscheinlich kaum erscheinen können. Der Verfasser schildert die Bedeutung der Juden für die, im Schnittpunkt wichtiger Straßen aus Orient und Mitteleuropa gelegene Stadt im ausgehenden Mittelalter. Er stellt die Schwierigkeiten und Nöte dieser dem Handel sich hingebende Einwohner dar, die man wohl brauchte, aber trotzdem nicht gerne sah, und zeigt, wie es dann schließlich dennoch um 1700 zur Gründung einer jüdischen Gemeinde in Breslau kam.

Br.

KURT BLUMENFELD: *Erlebte Judenfrage, Ein Vierteljahrhundert deutscher Zionismus*. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1963. 222 S.

«Es war ein Sieg des Geistes, als Blumenfeld an die Spitze der zionistischen Vereinigung in Deutschland berufen wurde.» Kein Geringerer als der unlängst verstorbene Führer des progressiven Judentums, Leo Bäck, hat dieses lobende Wort ausgesprochen. Man nimmt daher das vorliegende Erinnerungsbuch des heute bald 80 Jahre alten Kämpfers mit großen Erwartungen in die Hände und ist wahrlich nicht enttäuscht. Bereits ein flüchtiges Durchblättern der rund 200 Seiten bestätigt die geistige Welt, in welcher der Verfasser lebte. Lauter große Namen aus verschiedenen Sparten der zeitgenössischen Kultur und Wissenschaft scheinen auf: Es sind jüdische Namen, wie Buber, Weizmann, Herzl, Bäck, Ben Gurion, Rathenau usw. Das versteht sich. Das Buch ist ja wohl auch vor allem für jüdische Leser gedacht. Aber auch der Freund des jüdischen Volkes, der vom Zionismus schon ein wenig weiß, wird darin viel Wertvolles finden.

Br.

JACOB PICARD: *Die alte Lehre. Geschichten und Anekdoten.* Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1963.

Ein reizendes Büchlein! Wir möchten diese Geschichten aus dem oberelsässischen und süddeutschen Landjudentum zur Lektüre jedermann sehr empfehlen. Das Leben dieser Menschen ist mit so viel Wärme, Einfühlung und Liebe und in einer so schlichten und trotzdem echt poetischen Sprache geschrieben, daß jeder, der daraus liest, nur reichen Gewinn nehmen kann. Rein sachlich erfährt man über den poetischen Genuß hinaus manches Wissenswerte über diese, nun leider weitgehend zerstörte jüdische Welt. *LS*

Jahrbuch Evangelischer Mission 1963, Verlag der deutschen evangelischen Missionshilfe, Hamburg 13, Mittelweg 143, 142 S. kart. DM 3.—.

Dieser Band bietet eine wertvolle Übersicht über die Aktivität deutscher Missionsgesellschaften, enthält neben interessantem statistischen Material auch gewichtige Beiträge zu grundsätzlichen Fragen evangelischer Mission, wie über: «Begegnung und Bekehrung», «Offenbarung und Religion», «Wer ist der Träger der Mission?» usw. In all diesen Beiträgen ist das Ringen um die Erhaltung der christlichen Substanz in der Begegnung mit andern Religionen unverkennbar. Der christliche Glaube steht heute — das ist einer der wesentlichen Eindrücke beim Lesen dieses Buches — auf der ganzen Linie in der Defensive. Am deutlichsten wird das vielleicht in dem Aufsatz von Martin Wittenberg über «Begegnung mit dem Judentum», einer Arbeit, die sich übrigens auszeichnet durch eine realistische Betrachtungsweise, welche im gegenwärtigen Modephilosemitismus eine Rarität zu nennen ist. *Br.*

JOHANN JAKOB STAMM, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, 2. Auflage, Verlag Paul Haupt, Bern und Stuttgart 1962, 64 S., Fr. 6.80.

Diese Studie, die nach dem Vorwort der 1. Auflage auf 2 Vorträge zurückgeht, die der Berner Alttestamentler J. J. Stamm auf einem Studententag für Pfarrer gehalten hat und die vom Synodalarat der Evang.-ref. Landeskirche des Kantons Bern 1958 herausgegeben wurden, berücksichtigt in der «zweiten, durchgesehenen und erweiterten Auflage» unter anderm auch die einschlägigen Arbeiten von G. E. Mendenhall, K. Baltzer und H. Graf Reventlow. Nach einer knappen Einleitung (S. 5f.) geht der Verfasser im 1. Hauptteil (S. 7—36) auf allgemeine Fragen ein, wie die doppelte Überlieferung des Dekalogs in Ex. 20 (jüngerer Text, aber ältere Traditionsform) und Dtn. 5 und das Problem der ursprünglichen (apodiktischen) Gestalt des Dekalogs; einen exemplarischen Einblick in die Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft seit 1880 gewährt der Abschnitt über «Alter und Ursprung des Dekalogs» (S. 14—27). Im Anschluß an S. Mowinckel, A. Alt und G. von Rad sieht der Verfasser den «Sitz im Leben» des Dekaloges.

logs im Bundeskult Altisraels. Besonders interessant ist der «Ausblick», S. 28—36: hier erwägt der Autor neben dem Einfluß der hethitischen Souveränitätsverträge unter anderm die Frage nach dem Recht der Ahnen Israels, dessen Spuren vielleicht aus der Funktion der «Richter» in Mari zu ermitteln seien und ob der Urdekalog als apodiktische Gesamtreihe «der überragenden Persönlichkeit des Mose selber» zuzuschreiben sei. Im 2. Hauptteil (S. 37—62) folgt eine prägnante Exegese der Einleitung des Dekalogs und der einzelnen Gebote, die hier nicht skizziert zu werden braucht. In dem «zusammenfassenden Rückblick» (S. 63f.) wird die inhaltliche Sonderstellung des Dekalogs im Bereich der Religionen dargelegt, die vor allem in der Ausschließlichkeit der Gottesverehrung beruht.

Die Abhandlung ist in einem angenehm lesbaren, aber keineswegs (unangenehmen) popularisierenden Stil geschrieben. Sie ist — gemäß der ursprünglichen Absicht der zugrunde liegenden Vorträge — Pfarrern und Katecheten dringend zu empfehlen. Die Studie hilft demjenigen, der durch generalisierende Erklärungen und infolge homiletischer und katechetischer Praxis vom Wortsinn des Dekalogs abzukommen droht, wieder zu dessen ursprünglichen Aussagen zurückzufinden. *Herbert Schmid*

HANS WILDBERGER, *Jahwes Eigentumsvolk* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von W. Eichrodt und O. Cullmann, 37, Zwingli-Verlag, Zürich/Stuttgart 1960.) 128 S., Fr. 19.50.

Der Zürcher Alttestamentler H. Wildberger geht in dieser «Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens» («Eine Studie zur...» lautet der Untertitel) von der «Proklamation der Erwählung Israels» in Ex. 19, 3b β –8 aus, wobei in Vers 5f. übersetzt wird: «...so sollt ihr mir ein Sondereigentum aus allen Völkern sein, denn mir gehört das ganze Land. Und ihr sollt mir ein königlicher Herrschaftsbereich über Priester sein und ein heiliges Volk...» (S. 7; vgl. S. 74ff. und 80ff.). Diese Proklamation, die «im jetzigen Zusammenhang wie ein Fremdkörper wirkt» (S. 14), «macht... durchaus den Eindruck, Beschreibung einer kultischen Begehung zu sein» (S. 15; vgl. S. 17, Anm. 1). Von dieser «Vermutung» aus (S. 18) findet der Verfasser mannigfache Spuren der Erwählungsproklamation im AT (S. 17—39), die «überlieferungsgeschichtlich jünger sein müssen» (S. 30). So ist zum Beispiel die Aussage «und er ward König in Jeschurun» in Dtn. 33, 5a eine «Entsprechung» zu dem «königlichen Herrschaftsbereich über Priester» in Ex. 19, 6 (S. 23f.); Jes. 61,6 wird absichtlich beiseite gelassen (S. 25f.; vgl. S. 75, Anm. 2). «Der Gedanke der Königsherrschaft Jahwes» sei «im genuin israelitischen Gedanken gut verwurzelt» (S. 29; vgl. auch S. 80—95). Die Erwähnung des Bundes in Ex. 19, 5a («und meinen Bund haltet») sei erst sekundär vom Jahwisten oder seiner Vorlage (literarisch) in die Erwählungsproklamation eingeschoben.

ben worden (S. 36; vgl. auch den theologisch wichtigen Schlußabschnitt S. 113—117). «Der Sitz im Leben» der Erwählungsproklamation ist das (nomadische) Mazzenfest — das Bundesfest ist Bestandteil des Herbstfestes —, das in Dtn. 16 zum ersten Mal mit dem Passafest verbunden wird (S. 40—55). Der «lokale Haftpunkt» der von einem Kultpropheten (siehe S. 100 und 106) gesprochenen Proklamation wird in Anlehnung an H. J. Kraus (VT 1, 1951, S. 181—199) in Gilgal gesehen, wohin «Israel zum Mazzenfest . . . kam», um durch eine Prozession mit Jordanüberquerung (Durchquerung!) den Durchzug durch das Meer und die Landnahme zu aktualisieren (S. 55—62). Diese Darstellung der Heilsgeschichte mündet in die Erwählungszusage aus (S. 99). Die Heilsgeschichte ist überhaupt die «Erkenntnisgrundlage der Erwählung» (S. 99—107). Von dem gewonnenen kultischen Hintergrund aus werden erst S. 74—99 die Vorstellungen von Jahwes «Sondereigentum», von seinem «priesterlichen Königreich» («weil Jahwe als König über ihm waltet» (S. 82) und von seinem «heiligen Volk», dessen Heiligkeit in seiner Unantastbarkeit besteht (S. 98), ausführlich erklärt.

Der Vorzug dieser zum Nachdenken anregenden Studie, die auch durch Untersuchungen über «die Termini für Jahwes Erwählungshandeln» (S. 107—110) oder über den «Grund der göttlichen Erwählung Israels» (S. 110 bis 113) und dergleichen sehr lehrreich ist, liegt darin, daß die Erwählungsproklamation Ex. 19, 3b β –8 auf dem anschaulichen kultischen Hintergrund plastisch hervortritt. Problematisch ist allerdings, daß derselbe weitgehend hypothetisch gewonnen und dann der Text kultgeschichtlich erklärt wird. Der Rezensent hält es für erwägenswert, ob folgende Hypothese, die H. Wildberger auf Grund seiner Voraussetzungen ablehnen müßte, akzeptabel ist: Nach Jerusalemer Tradition belehnte Eljon die Völker und setzte ihre Gebiete fest nach der Zahl der Söhne Els (text. em.; in Ugarit sind es 70 Söhne. Kommt daher die Vorstellung der 70 Völker?), wobei Jakob das Los von Jahwes Lehen wurde (Dtn. 32, 8f.). Infolge der Verschmelzung von El Eljon mit Jahwe, die im Südreich vor der Zeit des Jahwisten vollzogen wurde, ist Jahwe Besitzer der ganzen Erde (Ex. 19, 5b β ; vgl. Gen. 14, 18ff.). Sein «Sondereigentum aus allen Völkern» ist Jakob-Israel, das — als dem himmlischen «König» (vgl. H. Schmid, ZAW 67, 1955, S. 171ff.) und dem «Heiligen» (vgl. W. Schmidt, ZAW 74, 1962, S. 62ff.) angehörend — ein «Königreich von Priestern» und ein «heiliges Volk» ist und einen Auftrag gegenüber den anderen Völkern hat (vgl. den Priesterkönig Melchisedek gegenüber Abraham in Gen. 14, 18ff.), die dem El Eljon unterstehen (Dtn. 32, 8). Der Jahwist hätte demnach — was hier nicht näher ausgeführt werden kann — eine Jerusalemer Kulttradition aufgenommen und mit der (israelitischen) Erwählungstradition verbunden. Über mehr oder weniger gewagte Hypothesen ist aber anscheinend nicht hinauszukommen, wenn auch vielleicht die «Flügel» in Ex. 19, 4 auf Eljon (vgl. Ps. 91, 1–4) schließen lassen.

Herbert Schmid