

THE UNIVERSITY *of* EDINBURGH

This thesis has been submitted in fulfilment of the requirements for a postgraduate degree (e.g. PhD, MPhil, DClinPsychol) at the University of Edinburgh. Please note the following terms and conditions of use:

- This work is protected by copyright and other intellectual property rights, which are retained by the thesis author, unless otherwise stated.
- A copy can be downloaded for personal non-commercial research or study, without prior permission or charge.
- This thesis cannot be reproduced or quoted extensively from without first obtaining permission in writing from the author.
- The content must not be changed in any way or sold commercially in any format or medium without the formal permission of the author.
- When referring to this work, full bibliographic details including the author, title, awarding institution and date of the thesis must be given.

MARTIN BUBER ALS AUSLEGER DES ALTEN TESTAMENTS.

EINE KRITISCHE WÜRDIGUNG SEINES BIBELWISSENSCHAFTLICHEN WERKES IM ASPEKT DER NEUZEITLICHEN THEOLOGISCHEN EXEGESE UND HERMENEUTIK.

(Martin Buber's Interpretation of the Old Testament: A Critical Appreciation of His Work on the Bible from the Point of View of Modern Theological Exegesis and Hermeneutics.)

by

Rudolf Mack

A Thesis

Presented to The University of Edinburgh

in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

Faculty of Divinity

1969

Vol. I: Text

EXT. L UNIV EDINB. GEN

MARTIN BUBER ALS AUSLEGER DES ALTEN TESTAMENTS.

EINE KRITISCHE WÜRDIGUNG SEINES BIBELWISSENSCHAFTLICHEN WERKES IM ASPEKT DER NEUZEITLICHEN THEOLOGISCHEN EXEGESE UND HERMENEUTIK.

(Martin Buber's Interpretation of the Old Testament: A Critical Appreciation of His Work on the Bible from the Point of View of Modern Theological Exegesis and Hermeneutics.)

by

Rudolf Mack

A Thesis

Presented to The University of Edinburgh

in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

Faculty of Divinity

1969

Vol. I: Text

S U M M A R Y

The thesis presented consists of three main sections:

1. Section A includes comprehensive and detailed critical analyses of Buber's monographs on the Old Testament,

"Königtum Gottes" (§ 1),
"Der Gesalbte" (§ 2),
"Der Glaube der Propheten" (§ 3),
"Abraham der Seher" (§ 4),
"Moses" (§ 5),
"Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen" (§ 6);

furthermore the translation of the Hebrew Bible into German is studied, a work Buber had carried out with the aid of Franz Rosenzweig (§ 7).

Buber's statements and interpretation are elaborated and compared with those of recent and contemporary scholars. This investigation brings to light Buber's peculiar and very often individualistic view.

He rejects literary criticism which assumes written sources such as J, E, P in the Pentateuch; correspondingly he tries to trace strands of orally and then literarily transmitted traditions which were ingeniously combined by the Redactor(s). This redactional achievement is regarded by Buber as of great importance and of high quality.

Modern research has made evident that Buber frequently perceives the proper relations and facts, more, however, through intuition than through convincing arguments (the details of the ancient traditions being usually far more complicated than Buber thinks them to be).

His idea of Yahweh as Melekh of the wandering Israelite tribes e.g. has been proved to be wrong, but the conception of the leading and wayfaring God was expounded by Buber earlier and more clearly than in the studies of other scholars.

Peculiar to Buber is the idea of an essential unity of the Hebrew Bible to which so called "guiding words" ("Leitworte") make reference. In his translation (which shows a masterly command and sympathetic understanding of both Hebrew and German) he makes use of such "guiding words" and of the sensuous basic meaning of the individual verbal roots.

The fundamental and predominant principle of Buber's hermeneutics appears in all his books on the Bible. It is the principle of dialogue between God and Man; and it is here that Buber finds the essence both of prophecy and of Israel's faith as a whole.

2. Section B tries to elucidate the theological, philosophical, and biographical background of Buber's hermeneutics.

It comes out in his view of myth, saga, and historical reality (§ 8). There is a clearly rationalistic approach to biblical miracle stories, but besides this an irrational intuition leads him to deeper understanding. Dilthey's influence becomes evident (§ 9).

Buber cannot be understood apart from the role that mysticism and chassidism played in his life; it was, however, the Hebrew Bible which helped him to overcome self-sufficient mysticism and chassidic gnosticism. Knowing about the relation of dialogue between God and Man, Buber can remain neither a pure mystic nor a pure existentialist (in the sense of modern existential philosophy). He is "atypical" (§ 10).

His interpretation of the Bible is critical, not orthodox or fundamentalist in its approach, although he cannot deny the Jewish and rabbinical background of his learning. Personal religious experience goes hand in hand with scholarly methods of criticism (§ 11).

The principles of dialogue and existential commitment make him strictly discriminate between prophecy and apocalyptic. God speaks to Man in the present historical situation and claims a personal decision. There

is no room for any speculations or taking a peep into an already certain and immutable future (§ 12).

The directness of the eternal revelation at every time and the continuous possibility of dialogue between God and Man are theological conceptions that exclude a particular salvation history ("Heilsgeschichte"). Buber is primarily interested in God's speaking, not in God's acting in certain historical events (§ 13).

Buber's understanding of divine revelation cannot but regard every religion on earth as a sphere of God's disclosure. In opposition to the religion of the Bible, however, the pagan religions misunderstand God and his disclosure (§ 14).

But even for those living with biblical traditions God Himself may disappear for a time as the sun disappears in eclipse. Yet an eclipse is no extinction, and Buber demonstrates, by reference to Job and Deutero-Isaiah, the relevance of the Old Testament as a source of hope in a dark age (§ 15).

3. Section C summarizes the conclusions of the thesis and appreciates the work of Buber as an outstanding scholar - a work that is fascinating and stimulating even where we have to reject not a few of its results.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort I

A. DIE WERKE ZUR BIBEL 1

§ 1 Königtum Gottes. 1

§ 2 Der Gesalbte 55

§ 3 Der Glaube der Propheten 95

§ 4 Abraham der Seher. 174

§ 5 Moses. 183

§ 6 Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen. . . . 254

§ 7 Die Übersetzung der Schrift ins Deutsche 261

B. DIE PRINZIPIEN DES VERSTEHENS 313

§ 8 Mythos, Sage und geschichtliche Wirklichkeit. . . 313

§ 9 Interpretation und Intuition. 325

§ 10 Mystik - Chassidismus - Dialogik. 339

§ 11 Tradition und kritische Selektion 354

§ 12 Prophetie - Apokalyptik - Gnosis. 362

§ 13 Offenbarung und Geschichte. 370

§ 14 Die Exile der Religionen. 383

§ 15 Der sich verbergende Gott 387

C. ERGEBNISSE. 392

Exkurse:

El, Baal und Malk als kanaanäische Gottheiten in der

Sicht der gegenwärtigen Forschung 21

Der führende Gott in der frühen Geschichte Israels. . . . 41

Jesus von Nazareth und der "Knecht" 172

Das Wort, das gesprochen wird 265

Die von Buber in seinen Aufsätzen "Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuch", "Das Leitwort und der Formtypus der Rede" und "Die Sprache der Botschaft" angeführten Beispiele für Leitworte und Änderungen in der Struktur des Stils 269

Bubers Verständnis von תורה 288

Martin Buber und die Hermeneutik Wilhelm Diltheys 336

Biblisches Führertum. 380

Ich bin einst mit leichtem Kiele
Ums Land der Legende geschifft,
Durch Sturm der Taten und Spiele,
Unlässig den Blick nach dem Ziele
Und im Blut das berückende Gift -
Da ist einer auf mich niedergefahren,
Der fasste mich an den Haaren
und sprach: Nun stelle die Schrift!

Von Stund an hält die Galeere
Mir Gehirn und Hände im Gang,
Das Ruder schreibt Charaktere,
Mein Leben verschmäht seine Ehre
Und die Seele vergisst, dass sie sang.
Alle Stürme müssen stehn und sich neigen,
Wenn grausam zwingend im Schweigen
Der Spruch des Geistes erklang.

Hau in den Fels deine Taten, Welt!
In der Flut ist Schrift erstellt.

MARTIN BUBER

(Nachlese, S.11)

"...ich weiss, dass keine Interpretation, und nun auch die meine nicht, den Ursprungssinn des Textes deckt; ich weiss, dass mein Interpretieren, wie jedes, bedingt ist durch mein Sein; aber wenn ich auf das, was dasteht, auf Wort und Gefüge, auf Laut und rhythmischen Bau, auf offenbare und heimliche Zusammenhänge so treulich achte als ich vermag, ist es nicht umsonst getan, - ich finde etwas, ich habe etwas gefunden. Und wenn ich, was ich gefunden habe, aufzeige, führe ich - den, der sich führen lässt - zur Wirklichkeit des Textes hin; ich setze ihn, den ich lehre, den wirkenden Kräften des Textes aus, deren Wirken ich erfahren habe."

MARTIN BUBER

(Bildung und Weltanschauung, Werke I, S. 811)

V O R W O R T

VORWORT.

Die vorliegende Untersuchung ist erwachsen aus einer jahrelangen Beschäftigung mit Martin Bubers [1] Werk, speziell seinen Schriften zur Bibel und seiner Übertragung des Alten Testaments ins Deutsche. Das ungemein reichhaltige und vielseitige Schaffen dieses Mannes [2] ist in den letzten Jahren häufig gewürdigt und auch in Spezialstudien erforscht worden; doch war es vorwiegend die philosophisch - anthropologische [3] und pädagogische [4] Fragestellung, die zu solchen Forschungen anregte. Auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft ist bislang Bubers Werk jedoch nur wenig erschlossen worden [5]. Die hiermit vorgelegte Arbeit möchte darum eine Lücke ausfüllen helfen. Nach Bubers Tod [6] und nach der vollständigen und mustergültigen Edition seiner Werke [7], die er selbst noch hatte überwachen können, ist die Zeit reif für eine umfangreichere wissenschaftliche Darstellung von Bubers exegetischem, hermeneutischem und übersetzerischem Bemühen um die hebräische Bibel [8].

Ohne eine gründliche Analyse von Bubers Schriften, die geduldig Schritt für Schritt den oft nicht einfachen Gedankengängen nachgeht und sich vor einer voreiligen Abstempelung und Klassifizierung hütet, geht es bei einem solchen Unterfangen nicht ab. So wird die Analyse den ersten Hauptteil unserer Arbeit ausmachen.

Angesichts der lebhaften Diskussion der exegetischen und hermeneutischen Grundfragen in der heutigen alttestamentlichen Wissenschaft kann die befragende Analyse des Buberschen Werkes nicht bloss theologie- oder geistesgeschichtlicher Selbstzweck sein. Vielmehr muss dabei ständig die Beziehung zur gegenwärtigen Forschung gesucht werden. Der Alttestamentler - ob an der Hochschule

oder im praktischen Pfarramt - , der zu Bubers Büchern greift, fragt ja unwillkürlich sogleich danach, welchen konkreten Beitrag Buber zur Interpretation des Alten Testaments in unserer Zeit zu leisten vermag. So werden wir versuchen müssen, Bubers Ansichten zugleich vom Aspekt der neueren und neuesten Forschung her zu sehen und kritisch zu würdigen, wobei die verschiedenen divergierenden Meinungen der Ausleger ebenfalls bedacht und beurteilt werden müssen. Dadurch wird sich notgedrungen ein umfangreicher Anmerkungsapparat zur Diskussion und Konfrontation der Aussagen ergeben, wenn die eigentliche Darstellung der Buberschen Thesen für sich selbst flüssig lesbar bleiben soll.

Der zweite Hauptteil der Arbeit wird sich mit den philosophischen und erkenntnistheoretischen Prinzipien und ihrer Herkunft befassen, die Buber bei seinem Bibelverständnis geleitet haben. Auch hierbei wird ein ständiger Blick auf die gegenwärtige philosophische und theologische Hermeneutik vonnöten sein.

Im dritten Hauptteil endlich werden wir versuchen, die Ergebnisse unserer Untersuchung kurz und thesenartig zusammenzufassen. Ausserdem soll ein Schlagwortregister (Index) eine rasche Orientierung über Einzelfragen erleichtern.

Die wörtlichen Zitate in Text und Anmerkungen mögen auf den ersten Blick vielleicht als ungewöhnlich häufig erscheinen. Sie sind aber mit Absicht angeführt: Einmal sollen sie Buber und die anderen Autoren an entscheidenden Punkten selbst zu Wort kommen lassen. Die Kraft, die Eigenwilligkeit und manchmal auch die Schwierigkeit des Buberschen Sprachstils sollen auch demjenigen Leser bewusst gemacht werden, der nicht selbst in der Lage ist, den "ganzen Buber" im Original zu lesen. Der Leser wird dabei ausserdem merken,

dass über Bubers Darlegungen nicht voreilig und subsumierend hinweggeredet wird, wie es leider in manchen wissenschaftlichen Publikationen geschehen ist [9]. Schliesslich sollen die Zitate dem Leser ein zu häufiges Nachschlagenmüssen ersparen, was angesichts der zahlreichen [10] zum Vergleich und zur Kritik beigezogenen Bücher und Zeitschriftenaufsätze gewiss eine Erleichterung darstellt. Aus diesem Grunde sind auch die bibliographischen Angaben der zitierten Literatur nicht nur einmal zu Anfang oder gar lediglich im Titelverzeichnis am Schluss [11], sondern in der Regel bei jedem neuen Auftauchen des Werkes in einem der folgenden Paragraphen vollständig aufgeführt. Autor und Ort des Zitats sind dadurch rasch auffindbar.

Durch die Anlage der Untersuchung in zwei Bänden (Text- und Anmerkungsteil) lassen sich Text und Anmerkungen bei der Lektüre bequem einander gegenüberstellen.

Mit Rücksicht auf die nichtdeutschsprachigen Leser ist bei der Abfassung in Stil und Satzbau selbstverständlich soweit irgend möglich alles geschraubte und komplizierte "Gelehrtendeutsch" vermieden worden, ebenso ausgefallene Wortbildungen.

Nach Abschluss der als Dissertation angefertigten Arbeit ist es dem Verfasser ein wesentliches und aufrichtiges Anliegen, allen denen zu danken, die ihm bei der Abfassung mit Rat und Tat zur Seite gestanden haben:

Ehrerbietigen Dank sagt der Verfasser

in erster Linie den Herren Professoren N.W. Porteous und G.W. Anderson, die den Verfasser mit grossem Verständnis und nie ermüdender persönlicher Anteilnahme in die Gemeinschaft der Forschenden und Lernenden an der hochwürdigen

theologischen Fakultät der Universität Edinburgh aufgenommen und darin gefördert haben;

dem Senatus Academicus der Universität Edinburgh, der die Abfassung der Arbeit in deutscher Sprache gestattete und dem Verfasser damit Zeit sparen half, was seiner künftigen Arbeit als Missionar in Übersee zugute kommt;

der Evangelischen Landeskirche in Baden und Ihrem Bischof sowie der Evangelischen Missionsgesellschaft in Basel und Ihrem Komitee, die dem Verfasser einen zweijährigen, wirtschaftlich gesicherten Studienurlaub gewährten;

der Bibliothek des New College in Edinburgh, der Pfälzischen Landesbibliothek in Speyer und der Bibliothek des Evangelischen Oberkirchenrats in Karlsruhe mit ihren Bediensteten, die bei der Beschaffung der Literatur stets grosses Entgegenkommen und Hilfsbereitschaft gezeigt haben;

schliesslich - last not least - seiner lieben Frau, ohne deren unermüdliche Geduld und ständige Ermutigung diese Arbeit nicht hätte geschrieben werden können. Ihr sei dieses Werk zugeeignet.

§ 1

K ö n i g t u m G o t t e s .

§ 1: Königtum Gottes.

Im Laufe der Übersetzung der ersten zehn Bücher der Schrift hatten M. Buber und F. Rosenzweig geplant, eine Art Kommentar zum AT in der Reihenfolge der biblischen Bücher zu schreiben unter dem Titel "Der biblische Glaube". Diesen Plan hat Buber (im folgenden mit B. abgekürzt) jedoch ein Jahr nach dem Tode seines Mitarbeiters wieder fallen lassen, weil er zu umfassend war. Eine Anzahl von Einzeldarstellungen zu wichtigen Themen der Bibel sollte an die Stelle des Kommentars treten, und da B. sich bereits viele Jahre mit der Frage nach Wurzel und Entfaltung des Messianismus in Israel beschäftigt und darüber in Frankfurt im Wintersemester 1924/25 ein Kolleg abgehalten hatte, sollte dieser Frage die erste Studie gewidmet sein. B. dachte an drei Bände:

"Der erste Band will für die Frühzeit Israels die Glaubenvorstellung eines Volkskönigtums Gottes als eine aktuell-geschichtliche erweisen, der zweite zeigen, wie sich der sakrale Charakter des israelitischen Königs als eines 'Gesalbten' JHWHs zu jener verhält; dem dritten ist es vorbehalten darzulegen, wie beide Konzeptionen sich - schon in der Königszeit - aus der Geschichte in die Eschatologie einwandeln" [1].

Von den drei angekündigten Bänden, die den gemeinsamen Obertitel "Das Kommende. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens" tragen, ist nur der erste erschienen: "Königtum Gottes" (im folgenden abgekürzt KG), 1932 [2].

Bereits im Vorwort werden von B. wesentliche Aussagen gemacht über das Verhältnis von Geschichte, Eschatologie und Mythos, wenn B. sagt:

"...die eschatologische Hoffnung ...ist zuvor immer Geschichtshoffnung; sie eschatologisiert sich erst durch die wachsende Geschichtsenttäuschung. In diesem Vorgang bemächtigt der Glaube sich der Zukunft als der unbedingten Geschichtswende, sodann als der unbedingten Geschichtsüberwindung. Von da aus erklärt sich, dass die Eschatologisierung jener aktuell-geschichtlichen Vorstellungen ihre Mythisierung einschliesst. Denn sowie der Glaube mehr und anderes als sein aktuelles Verhältnis zum Göttlichen aussprechen, sowie er also berichten und beschreiben und nicht bloss anrufen und ansagen will, muss er seinen Gegenstand mythisieren. Der Mythos ist die spontane und rechtmässige Sprache des erwartenden wie des erinnernden Glaubens. Aber er ist nicht seine Substanz. Aus der mythischen Bildsamkeit sind die Bilder der Eschatologie, nicht ihr Antrieb und ihre Kraft zu verstehen. Das echte eschatologische Glaubensleben ist - in den grossen Wehen der Geschichtserfahrungen - aus dem echten geschichtlichen Glaubensleben geboren; jeder andere Ableitungsversuch misskennt sein Wesen" [3].

Das besagt, wenn wir recht sehen:

1. Eschatologische Hoffnung erwächst aus geschichtlicher Hoffnung, wenn diese enttäuscht wird.

2. Der Glaube ergreift die Zukunft und erhofft sich in ihr das Ende aller bisherigen Ereignisse, aller bisherigen Geschichte, und damit zugleich etwas völlig Neues ("Geschichtswende").

3. Durch das kommende Neue wird die Geschichte in ihrer gegenwärtigen Potenz entmächtigt ("Geschichtsüberwindung").

4. Da etwas völlig anderes und Neues in der Zukunft erwartet wird, kann dies nur dadurch aussagbar gemacht werden, dass konkrete, aktuell-geschichtliche Vorstellungen mythisiert werden.

5. Daraus folgt, dass der glaubende und in der Beziehung zu Gott stehende Mensch, sofern er nicht sein Verhältnis zu Gott aktualisiert, d.h. Gott anruft oder ihn als Herrn proklamiert, sondern sofern er seine Vorstellungen von Gott und dem Göttlichen aussagen will, sofern er also sich an göttliches Geschehen in der Vergangenheit erinnert oder an ein solches als ein in der Zukunft Geschehendes gedenkt - dass der Glaubende in diesem Falle in der Form des Mythos reden muss.

6. Der Mythos hat demnach eine rechtmässige Funktion, aber er ist nicht der Ursprung des Redens über Gott und göttliches Geschehen in der Vergangenheit und Zukunft. Der Ursprung ist vielmehr die echte, aktuell in der Geschichte gemachte Gotteserfahrung.

7. Demnach erwachsen die (an sich legitimen) mythischen Bilder der eschatologischen Erwartung im Sinne B.s aus echter geschichtlicher Erfahrung des Glaubens. Sie sind nicht lediglich Produkte freier Spekulation, sondern sind bedingt durch ein Geschehen - eben durch das gläubige Erfahren des Göttlichen - im Raum der Geschichte.

Wir werden dieses Verhältnis von Geschichte, Eschatologie und Mythos im Laufe unserer Gesamtuntersuchung noch näher ins Auge fassen müssen. -

Für B. ist - und dies darzustellen bezweckt er mit seinen geplanten drei Büchern - der messianische Glaube Israels "seinem zentralen Gehalt nach das Ausgerichtetsein auf die Erfüllung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt in einer vollkommenen Königsherrschaft Gottes" [4].

Dass Israel von dieser Erwartung erfüllt war und ihr lebensmässig Ausdruck verleihen konnte, hat seinen Grund in der geschichtlichen Tatsache, dass Israel einst in seiner Frühzeit "JHWH zu seinem unmittelbaren und ausschliesslichen Volkskönig ausgerufen habe" [5] - das ist B.s Grundthese in KG. Die Erinnerung an diese konstatierte Tatsache mag zwangsläufig eine mythisierende sein; wesentlich ist für B. jedenfalls, dass diese Erinnerung auf eine geschichtliche Wirklichkeit zurückgeht und nicht "eine späte Illusion, ein theologisches Kunstprodukt" darstellt. Denn nur so ist gewährleistet, dass die messianische Erwartung Israels wirklich schon in seiner Frühzeit verankert und begründet ist. Wenn dies tatsächlich der Fall ist, dann ist die Proklamation Jahwes als Volkskönig mehr als ein religionsgeschichtliches Phänomen, dann hat sie vielmehr politisch-geschichtliche Bedeutung. Es geht B. also darum, die geschichtliche Wirklichkeit "einer frühzeitlichen unmittelbar theokratischen Tendenz in Israel" [6] nachzuweisen, die von vielen Forschern bestritten wird.

Die Studie KG möchte nun diesen Nachweis für die in Frage kommende frühe Epoche erbringen. Sie fusst im wesentlichen auf Texten des Pentateuch, des Richter- und des Josuabuches. Die beabsichtigte Weiterführung der Untersuchung, die - von den Samuelbüchern ausgehend - zeigen sollte, "wie die Konzeption eines menschlichen Statthalters des Gottes jene primitiv-theokratischen Tendenzen kreuzt und umbildet" [7], ist nicht mehr im vorgesehenen Rahmen eines zweiten Bandes von "Das Kommende" erfolgt; nur einzelne Studien sind später noch erschienen [8]. Der dritte Band sollte vor allem zeigen, wie das Verhältnis von irdischem König und Gottkönig zu eschatologischen Spannungen führt und wie sich die Konzeption von Volkskönigtum Jahwes und Weltkönigtum Jahwes jeweils zueinander verhalten und ebenfalls eine

eschatologische Spannung herbeiführen [9]. Schliesslich sollte die Frage nach der Gestaltwandlung der messianischen Person bis zu Deuterojesaia gestellt und erörtert werden. Auch dazu ist es nicht mehr gekommen; einiges davon ist in Einzelstudien später aufgegriffen worden [10]. Mit Deuterojesaia sollte der Abschluss erfolgen; denn "die vierte Spannung, die zwischen der Vollendung der Schöpfung und einer mit ihrer Aufhebung verbundenen Errichtung eines neuen Äons gehört als nachexilischen Ursprungs nicht mehr in seinen Zusammenhang" [11]. Damit ist alle Apokalyptik ausgeklammert. Wir werden uns mit dieser eindeutigen Entscheidung B.s noch zu beschäftigen haben.

B. stellt im Vorwort zur 1. Auflage noch kurz seine Sicht des literarkritischen Sachverhalts dar. Er hält die Differenzierung von J und E für eine "unverlierbare Entdeckung" [12], kritisiert aber die Siglen "J" und "E" in einer Anmerkung der 2. Auflage von 1936, weil ihm "die Zweiheit der Gottesnamen als Scheidungskriterium von Quellenschriften unverwendbar, als solche von Traditionen und ihren Bearbeitungen nur sehr eingeschränkt verwendbar erscheint" [13].

J und E sind für B. nicht eigentlich Quellen, sondern "Grundtypen der Traditionsbearbeitung". An eine jeweils "auslösbare zusammenhängende Grundschrift" vermag B., wie er sagt, "nicht zu glauben". J und E sind für B. Bezeichnungen für Bearbeitungsweisen des Traditionsgutes, die seiner Ansicht nach aus zwei "sozial und geistig getrennten Kreisen" stammen: "J (entstammt) dem höfischen, grösstenteils frühöfischen Sammler, Dichter und Chronisten, kultiviert aber sagenfroh, der religiösen Überlieferung herzhaft zugewandt, aber in der Behandlung zeitgenössischer oder zeitnaher Geschichte der profanpolitischen Tendenz ergeben; E dem Kreis der schon früher ihr wortverwaltendes

und politisches Amt antretenden, aber noch weit länger literarisch tätigen, hofunabhängigen, vom Volk erhaltenen Nebiim, weniger erzählungsselig, aber botschaftsbegeistert, die Geschichte als ein theopolitisches Geschehen erfahrend und darstellend, für die Ineinssetzung von Religion und Politik gegen jedes prinzipienaufteilende Nebeneinander der beiden kämpfend. Diesem 'prophetischen' Typus ...sind die für die hier (d.h. in KG, R.M.) vertretene These massgebende Texte zuzuweisen" [14].

Da die Bearbeitungsweise des Traditionsgutes nach der Meinung B.s "schon in der ältesten Traditionsformung angelegt ist", lasse sich mit einer Zuweisung zu E noch keine Datierung aussprechen. Diese sei vielmehr bei jedem Text für sich zu stellen. -

Man wird heute diese Sicht B.s nicht von vornherein verwerfen können [14a]. In den Dreissigerjahren hatte er einen schwierigen Stand angesichts einer Pentateuch-Forschung, die weithin auf den literarkritischen Erwägungen Wellhausens fusste. In den letzten Jahrzehnten ist auf diesem Gebiet manches neu ins Fliessen gekommen, speziell unter dem Einfluss der Form- und Traditionsgeschichte. Die Frage der Abgrenzung und der Theologie der Pentateuchquellen (J, E, P, D, L?, G?) ist noch längst nicht voll geklärt, auch wenn gewisse Grunderkenntnisse der Literarkritik (die ja auch B. anerkennt) feststehen. So mögen auf diese Erkenntnisse, wie O. Eissfeldt am Ende seiner sehr gründlichen Erörterung des Problems in seiner Einleitung schreibt, "auch in Zukunft noch mannigfache Variationen warten" [15].

Viel massgebender als die literarkritische ist für B. die tendenzkritische Analyse der biblischen Texte, also die Frage nach der Absicht dessen, was

eine Erzählung besagt, wobei er schon kurz auf die Bedeutsamkeit hinweist, die für ihn der Begriff des "Redaktors" hat [16].

Damit hat B. die wesentlichen Grundsätze seiner Methodik skizziert. Er rundet diese Skizze ab mit einer Bemerkung, die sich auf eine Erinnerung an den Ausspruch Max Webers beruft, er könne "nur Wissenschaft von Religion und nicht Religion" geben: "Auch mein Buch soll nicht den Glauben, sondern ein Wissen um ihn aussagen; es meint freilich, ein Wissen um ihn könne man einzig dann rechtmässig innehaben, wenn das Auge auf den als Gegenstand nie gegebenen Weltrand gerichtet bleibt, an dem der Glaube behaust ist" [17].

Wir versuchen im folgenden eine kritische Analyse des Werkes und folgen dabei seinem Aufriss, weil sich das in diesem Falle als am zweckmässigsten erweist.

KAPITEL I - Der Gideonspruch.

B. geht aus von Richter (im folgenden abgekürzt Ri.) 8, 22 + 23, einer Stelle, die er in seiner Schriftverdeutschung (letzte Ausgabe 1955) so wiedergegeben hat:

> Die Mannschaft von Jissrael, sie sprachen zu Gidon:
> Walte über uns, so du, so dein Sohn, so deines Sohnes Sohn,
> denn du hast uns aus der Hand Midjans befreit.
> Gidon sprach zu ihnen:
> Nicht ich will über euch walten,
> nicht mein Sohn soll über euch walten,
> ER soll über euch walten.

Gideon, so meint B., lehnt nicht nur für sich und seine Nachkommen die Königsherrschaft ab, sondern für sein ganzes Volk: Kein Mensch, sondern nur

Gott allein, Jahwe, soll über euch herrschen ("walten")! "Der Spruch wagt es, mit der Gottesherrschaft Ernst zu machen" [18]. In Auseinandersetzung mit der exegetischen Literatur vertritt B. den Standpunkt, dass Ri 8, 22f. und 9,2 aufeinander bezogen seien, ob sie ursprünglich aus derselben Tradition entstammen oder nicht. Wesentlich ist das "Leitwort" maschal, das an beiden Stellen nicht von ungefähr erscheint (sonst nur noch zweimal im Ri-Buch, 14,4 und 15, 11); denn "die Wiederholung ist im biblischen Stil das grosse Mittel zur Aufzeigung oder Hervorhebung innerer Zusammenhänge" [19]. "Der Erzähler will 8, 23 und 9,2 aufeinander bezogen wissen". Der Sinn des Bezugs liegt im Argument Abimelechs: Mein Vater hat schwärmerisch die Herrschaft abgelehnt, und jetzt besteht die Gefahr, dass nicht ein vernünftiger Mann als Herrscher bestimmt ist, sondern ein ganzer Haufe die Macht in Händen hat (was sicher nicht gut geht!).

B. wendet sich auch gegen die Meinung Wellhausens und Moore's, Ri 8,23 sei sekundär und stamme aus einer Zeit, wo man auf eine lange und schlimme Erfahrung mit der Monarchie zurückgeschaut habe. Zwar will B. nicht behaupten, dass der historische Gideon so gesprochen habe - hier ist reine Historie nicht mehr sicher erweisbar; aber für B. ist der Gideonspruch jedenfalls in der Richterzeit geschichtsmöglich. Er konnte in dieser Zeit und unter den damals gegebenen Umständen gesprochen worden sein [20]. Fragt man, wie B. zu dieser so nachdrücklich vorgetragenen Auffassung kommt, so ergibt sich folgende Argumentation: Der Berichterstatter, der uns den Gideonspruch überliefert hat, unterscheidet nicht zwischen Sage und Historie. Er sieht als religiöser, als glaubender Mensch von seinem Glauben her das Geschehen und formt es zur Sprache. Er "dichtet", aber er gibt keine Spekulation wieder, weil ihn vor

einer solchen das "kollektive Gedächtnis" [20a] des Gottesvolkes bewahrt, in dem er selber steht. Dieses kollektive Gedächtnis, die gläubige Erinnerung an vergangenes Geschehen, befähigt den, der selber als Glaubender daran Anteil hat, und der sich einzufühlen vermag, wenn schon nicht historiographisch richtig, so doch richtig im Sinne der geschichtlichen Wahrheit zu berichten. So ist für B. der Gideonspruch geschichtlich "wahr", also nicht spätere Konstruktion und Reflexion, auch wenn der moderne Historiker die Historizität nicht eindeutig konstatieren kann. -

Hier, auf den Seiten 8 - 11 von KG, finden wir in manchmal schwer zu verstehenden Sätzen ein wesentliches Prinzip der Buberschen Hermeneutik vor: Er vertraut darauf, dass die Wahrheit, die einst in Israel erfahren und geglaubt wurde, sich - wenn auch oft unter der Gestalt von Mythos und Dichtung, Sage und Legende - rein durch die Zeiten erhalten hat in einer Art von kollektivem Gedächtnis. Es geht für den Ausleger also darum, neben der Fähigkeit zur Anwendung historisch-wissenschaftlicher Methoden auch die Fähigkeit zu intuitivem Erfassen und Aufspüren der Tendenzen eines Textes und seines Wortgefüges zu besitzen [21]. Ja, letztlich geht es sogar um eine Kongenialität mit dem biblischen Erzähler, die B. selbst sicher in hohem Masse besessen hat, eine Kongenialität, die er gewiss seiner Verwurzelung im hebräisch-jüdischen Denken, Fühlen und (nicht zuletzt!) Glauben verdankt. - Es wäre später zu untersuchen, wie sich diese Eigenschaft B.s in seinen übrigen Schriften spiegelt. -

Jedenfalls vertritt B. im Blick auf Ri.8, 23 die These, dass sich hier ein klarer Wille zur Theokratie im Israel der Richterzeit ausspricht [22].

KAPITEL II - Richterbücher und Richterbuch.

B.s These in diesem Kapitel ist - in seinen eigenen Worten kurz umrissen - die: "Gleichviel wie die Frage der chronologischen Abfolge, wie die der Quellenscheidbarkeit zu beantworten wäre, es (sc. das Richterbuch) ist, wenn man von kleineren eingeschalteten Stücken absieht, aus zwei Büchern zusammengefügt, zwischen denen die beiden unähnliche Simsonsage steht. Jedes der beiden Bücher ist von einer Tendenz aus redigiert, das erste von einer antimonarchischen, das zweite von einer monarchistischen Tendenz" [23]. B. trennt also die Kapitel 1 - 12 (unter Beiseitelassung kleinerer Abschnitte) vom übrigen Bestand des Richterbuches ab und findet so eine Folge von sieben kürzeren oder längeren Geschichten, "von denen jede die antimonarchische Tendenz ausspricht, die einen versteckt, die andern im eindeutigsten Vortrag" [24]:

1. 1, 1 - 7, wo das traurige Los der besiegten Könige anschaulich wird, während Israel triumphiert;

2. 3, 1 - 15, wo sich in dem Dual-Beinamen Kuschan "Rischathajim" = "Doppelfrevel" ein spotthafter Reim auf das Reich dieses Kuschan, Aram Naharajim, ergibt. Auch über diesen König triumphiert Israel [24a];

3. 3, 12 - 30, wo eine Groteske vorliegt;

4. 4, 23 - 24, wo der Untergang Jabins erzählt wird, wobei B. darauf hinweist, dass dies "die einzige Stelle (sei), wo das so häufige Verb (sc. "ausrotten") auf eine einzelne bekannte Person bezogen wird; die Person steht eben für mehr als Person" [25];

5. Kapitel 6 - 8, wo in den Gideon-Erzählungen "die Tendenz nicht mehr in der ironischen oder triumphierenden Behandlung des gegenspielerischen

Heidenkönigs" hervortritt, sondern wo der Mann erscheint, "der sie selber geradeaus und unbedingt ausspricht" [26]. Hier liegt nach B. das eigentliche Zentrum des antimonarchischen Richterbuches. Eine vom Redaktor überlegt eingefügte Szene, die von dem Ephod berichtet, "das Gideon als Heiligtum seines Herrn aufrichtet und das das Volk zum Mittelpunkt eines Baalskultes macht" [27], schlägt bereits das folgende Thema des Verrats an und bildet somit eine Überleitung zu

6. Kapitel 9, wo in Abimelech "dem Gedanken des ausschliesslichen Gottkönigtums der dämonisch gemeinte Widersacher" entsteht [28]. In 8, 31 übersetzt B. וישם את שמו nicht wie üblich: "Er (sc. Gideon) gab (ihm) den Namen", sondern: "Man setzte ihm" oder "Er setzte sich" den Namen... B. vermutet darin eine gewisse Ironie des Redaktors und versteht von daher auch den eigentümlichen Gebrauch von שים im Bezug auf den Namen: שים שם, das nur in späten Texten vorkommt, bedeutet dort immer "einen neuen Namen geben". "Der Usurpator, der 'Sohn der Magd' (9, 18) nimmt einen stolzen Namen an ('Mein Vater schon war - eigentlich - ein König'), der aber im Grunde auf den göttlichen König hinweist: einen Namen also, der ihn richtet" [29]. Auffällig ist für B. der Pleonasmus in 9, 6: וימליכו את אבימלך למלך [30]. Nur noch 1. Samuel 15, 11 heisst es von Gott: נחמתי כי המלכתי את שאול למלך.

Auch hier findet sich die gleiche tadelnde Tendenz, und "auch hier hat das Stilmittel der Wiederholung die Funktion einer sinnlichen Hervorhebung der Absicht" [31]. - Die in diesem Zusammenhang gehörende Jothamfabel wird

von B. als "die stärkste antimonarchische Dichtung der Weltliteratur" bezeichnet; sie "ist das Gegenstück zum Gideonspruch. Unabhängig von ihm könnte sie anarchistisch verstanden werden; in den straffen Zusammenhang eingefügt wirkt sie wie eine realitätseifrige Erläuterung zu jenem grundsätzlichen Manifest". Das Königtum, so will sie sagen, ist "kein produktiver Beruf; es ist müssig, aber auch verwirrend und zersetzend, dass Menschen über Menschen herrschen; jeder soll seinem ihm eigentümlichen Geschäft nachgehen, und die mannigfaltigen Fruchtbarkeiten werden zu einer Gemeinschaft zusammenwirken, über der, damit sie daure, niemand zu walten braucht - niemand, so deutet der Gideonspruch der ohne ihn primitiv-freiheitsgläubig anmutenden Doktrin voraus, als Gott allein. Das 'Gemeinwesen ohne Obrigkeit' [32] ist von dem Verfasser oder dem Redaktor des antimonarchischen Richterbuchs als ein Gemeinwesen gedacht, dem eine unsichtbare Obrigkeit genügt" [33]. -

7. Der letzte Teil des antimonarchischen Richterbuches ist nach B. die "anscheinend aus anderer, ostjordanischer Tradition zugeflossene und mit den vorangehenden Erzählungen verbundene Geschichte Jephtas" [34] in Kapitel 11: Jephta vertritt nach der Absicht des Redaktors, der vermutlich die Verse 19 ff. der alten Tradition hinzufügte, jenes königlose Israel, dem kein Heidenkönig etwas antun kann. Jenes Israel braucht keinen irdischen König, weil es, wie B. annimmt, in Gott seinen König sieht. Darum genügt das Amt der Richter, das keine eigentliche Regierungsform darstellt, sondern ein charismatisches Amt ist, eine "situationsbedingte und -begrenzte Auftragsberufung" [35].

Diesem soeben beschriebenen antimonarchischen Richterbuch (Kapitel 1 - 12)

steht nun nach B. in Kapitel 17 - 21 ein monarchistisches gegenüber, eine Art von Gegenchronik, die "an zwei zeitlich unbestimmten Beispielen" zeigen will, "was an Unfug und Untat die gerühmte Königlosigkeit hervorgebracht hat" [36] (vgl. den Kehrvers: "In jenen Tagen gab es keinen König in Israel", 17,6; 18,1; 19,1; 21,25). Die "Gegenchronik" will nach B. sagen: "Das, was ihr für Theokratie ausgebt, ist Anarchie gewesen; erst seit dieses Volk, wie es sich für ein Menschenvolk geziemt, sich einen Menschen zum König genommen hat, kennt es Ordnung und Gesittung" [37]. Während das antimonarchische Richterbuch (wir wollen es der Kürze wegen (a) nennen) gläubig erzählt aus einer nachvollziehenden Erinnerung heraus, ist das monarchistische Richterbuch (wir bezeichnen es mit (m)) sozusagen eine Schreibtischkonstruktion, die an zwei herausgegriffenen skandalösen Geschichten ihre Reflexionen anknüpft: "Die Rede war ein wirkliches Reden oder gar Sprechsingen, die Gegenrede war schon ein Schreiben" [38]. Das heisst, (m) ist später zu datieren als (a); nach B. kommt für (m) nur die Zeit der "samuelischen Krisis" [39] in Frage, "in der das Für und Wider zum Königtum unmittelbar politisches Gewicht hatte". (m) ist wohl die Antwort höfischer Kreise "auf die Niederschrift und vielleicht pamphletartige Inumlaufsetzung des bis dahin nur mündlich überlieferten antimonarchischen Richterbuchs" [40] (a). Das Erstaunliche ist nun, dass (a) und (m) schliesslich zusammengekoppelt wurden, eben zu dem jetzt vorliegenden Richterbuch. Hier, meint B., sei etwas geschehen, was der Zusammenordnung von antimonarchischen und monarchistischen Traditionen im 1. Samuelbuch entspricht, gewissermassen diese vorbereitend: Es soll gezeigt werden, wie Israel zu einer Zeit noch nicht reif war, "eine ihm zugedachte, d.h. empirisch gesprochen, ihm von seinen geistigen Führern zugedachte Struktur zu verwirklichen" [41]. "Es ist etwas versucht worden - wovon

der erste Teil berichtet; aber es ist missglückt - wie der letzte Teil zeigt". "Die primitive Theokratie musste daher immer wieder in Anarchie umschlagen... In dieser Geschichtsansicht, die den kompositionellen Ausgleich gelingen liess, las das nachexilische Judentum das Buch Richter; aus dem so verstandenen konnte es Lehre und Warnung schöpfen" [42].

Das Kapitel über das Richterbuch zeigt sehr eindrücklich die Fähigkeit B.s, die Tendenzen biblischer Texte aufzuspüren und Zusammenhänge zu erkennen. Insofern ist er 1932 seinen weithin hauptsächlich literarkritisch arbeitenden und nach scheidbaren Quellen suchenden Zeitgenossen auf dem Gebiet der Forschung beträchtlich voraus. Abgesehen von vielen wertvollen Einzelbeobachtungen ist die Sicht der Überlieferungsgeschichte des Richterbuches bei B. ein sehr diskutabler Beitrag, der bis heute noch nicht klar widerlegt werden konnte. Dass sich bei intensiver traditionsgeschichtlicher Untersuchung des Richterbuches manches in einem etwas anderem Licht zeigen lässt, ist nicht verwunderlich [43]. Doch beeinträchtigt das Bubers Leistung nicht. Sie ist originell und genial bis heute. -

Wird die bisher gegebene Schau der Dinge nicht dem Einwand begegnen müssen, dass die angenommene "unbedingte Gottesherrschaft", die B. in den gezeigten Partien des Richterbuches mehr oder weniger direkt ausgesprochen sieht, doch erst in einer späteren Zeit anzusetzen ist, wo die Religionsgeschichte eine fortgeschrittenere Entwicklung erkennen lässt? Mit dieser Frage beschäftigt sich B. in den folgenden Kapiteln.

KAPITEL III - Das Gotteskönigtum im Alten Orient.

B. beginnt mit einer Darstellung dessen, was bis zur Zeit der Abfassung seines Buches an Erkenntnissen über das Gotteskönigtum im Alten Orient gewonnen war. Er zieht dazu den ägyptischen, babylonischen und südarabischen Kulturbereich heran und sieht in dieser Reihenfolge - ohne Abhängigkeit voneinander oder zeitliche Evolution konstatieren zu wollen - eine "Reife des Begriffs" und das "Bild einer zunehmenden Erhellung des Horizonts" [44].

Ägypten zeigt den König als Gott, als von Re gezeugten Sohn, als Garanten der Weltordnung und Hirten des Volkes. Der babylonisch-assyrische Bereich sieht demgegenüber im König nicht den gezeugten, sondern nur den adoptierten Sohn eines Gottes, der als göttlicher Stellvertreter die Herrschaft ausübt [45], nicht wie in Ägypten "als der Leib des Wunders, der gegen Lebens- und Todesverhängnis gefeite Übermensch, der Stammhalter des Gottessamens, sondern als der Halter göttlicher Statt, der erdverhaftete Träger der himmlischen Würde, ein sterbliches Gehäus des unsterblichen Königwesens" [46]. "Dem der Würde unwürdigen Herrscher entziehen sie (sc. die Götter) die Macht" [47].

Das Wesen des altorientalischen Königtums ist in den letzten Jahrzehnten in unzähligen Einzelstudien untersucht worden. Wir halten auf diesem Gebiet für eine klare, trotz scharfer Kritik besonnene [48] und das Forschungsmaterial reichhaltig verarbeitende Zusammenfassung das, was K.-H. Bernhardt in seinem Buch "Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament" [49] wiedergibt (vorwiegend in Auseinandersetzung mit der skandinavischen Forschung). Die dort dargestellten Erhebungen zeigen, dass B. die Grundstrukturen des altorientalischen Königtums durchaus richtig gesehen hat [50].

Neben Ägypten und dem Zweistromland führt B. noch das Südarabien des 7./6. Jahrhunderts vor Christus an, von dem freilich viel weniger geschichtliches Quellenmaterial (meist Inschriften) vorliegt als von den beiden erstgenannten Kulturgebieten. Auch in Südarabien ist der König Stellvertreter der Gottheit und zugleich priesterlicher Mittler zwischen ihr und dem Volk. Zwischen Gott und Volk besteht ein theokratisches Bundesverhältnis, das in einem kultischen Akt durch dan Priesterfürsten erneuert wird - wohl in einem periodisch wiederkehrenden Fest [51]. Alles Land ist Eigentum der Gottheit und wird ihr beim Fest immer wieder neu übereignet - für B. ein wesentlich theokratischer Zug. Freilich wird in dem Tatbestand, dass der Priesterfürst sich in einem späteren Stadium der südarabischen Geschichte malik = König nennt und ein Imperium anstrebt durch eine gezielte Eroberungspolitik, das Wesen der Theokratie durchbrochen. B. ist an diesem Beispiel aus Südarabien deshalb so interessiert, weil er hier ein Seitenstück zu dem - seiner Meinung nach - alten theokratischen Spruch Levitious 25, 23 findet: "Mein ist das Land, denn Gäste und Beisassen seid ihr bei mir", und weil asserdem eine Parallele zum Bundesverhältnis Gott - Volk vorliegt, bei dem "der menschliche Führer nur der Mittler dieses Bundes ist" [52] - wie in Israel von Mose bis zum deutero-jesajanischen Knecht.

Auch in der festlichen Begehung der Bundeserneuerung sieht B. eine Parallele zu Israel; "doch ist hier das Material auf beiden Seiten nicht so geklärt, dass der Versuch einer Vergleichung gewagt werden könnte" [53].

B. genügen diese Ausführungen, um zu zeigen, wie eine Art Gefälle vorliegt: In Ägypten ist der Gott Urkönig, der sich einen gottmenschlichen Nachfolger zeugt und sich dann in den Himmel zurückzieht. In Assur/Babylon erwählt und

adoptiert der Gott seinen Stellvertreter auf Erden, bindet ihn aber gleichzeitig an eine gesetzliche Norm, so dass er ihn bei Unwürdigkeit absetzen kann. Die Gottheit ist hier mehr als in Ägypten dem Volk zugewandt und fordert darum vom König Rechenschaft. In Südarabien ist sie endlich ganz dem Volk zugekehrt, eben in dem Bundesverhältnis, bei dem der Fürst nur Mittler ist (auch später noch, als er den malik-Titel führt). "Aus einem unbestimmten Weltherrn-Antlitz treten immer deutlicher die Züge des obersten Herrschers eines, jeweils dieses, irdischen Gemeinwesens hervor" [54]; es liegt also eine Tendenz vom rein kosmischen zum politischen Verhalten der Gottheit vor.

Wir werden freilich die kritische Frage stellen müssen, ob B. hier nicht doch zu konstruktiv und letzten Endes mit einem evolutionistischen Schema arbeitet, wenngleich er nicht Abhängigkeiten sondern nur Tendenzen feststellen möchte. Unseres Erachtens verfällt B. an dieser Stelle etwas dem oft gemachten Fehler, religionsgeschichtliche Tatbestände rein phänomenologisch zusammenzuordnen, ohne die oft kulturell und soziologisch sehr verschiedene Herkunft genügend zu berücksichtigen [55]. Ob das auch sonst in seinen Schriften geschieht, wird noch nachzuprüfen sein [56]. An unserer Stelle mag es nicht zu sehr ins Gewicht fallen, da B. ja zunächst nur eine Basis für die Erörterung seines Grundproblems sucht, ob nämlich und wie ein Theokratiewille und eine Theokratie selbst in der Frühzeit Israels möglich seien.

KAPITEL IV - Der westsemitische Stammesgott.

Unter dieser Kapitel-Überschrift unterzieht B. die Gottesbezeichnungen El, Malk und Baal einer knappen Überprüfung. Ob Malk oder Milk ursemitisch oder von anderer Herkunft ist, lässt B. offen. [56a]. In Malk und Baal sieht er

"Beziehungsbegriffe", in El einen "Erscheinungsbegriff", wobei alle drei die Neigung haben, sich mit einem Attribut oder Objectgenetiv zu verbinden. Was meint B. mit diesen eigenwilligen Benennungen? Er sieht in El die Erscheinung einer religiösen Macht an sich, die durchaus personhaft sein kann. Baal und Malk dagegen verkörpern eine zwar auch personale religiöse Macht, die aber - und das ist der Unterschied - jeweils in Beziehung zu etwas steht. El ist gewissermassen das urtümlich erfahrene Numinose, das "Ganz andere" (wenn man die bekannten termini von R. Otto gebrauchen will). In solchen numinosen Erfahrungen "erfährt der einzelne naturnahe Semit, dass es Els, dass es El gibt" [57]. Darum der Ausdruck "Erscheinungsbegriff" bei B. Wenn eine solche numinose Macht nun aber das Schicksal einer Volksgruppe, eines Stammes, beeinflussen kann, also in Beziehung zu dieser Gruppe tritt, dann wird der El zu einem Malk oder zu einem Baal. Von daher erklärt sich der Ausdruck "Beziehungsbegriff". B. hat nun folgende Unterscheidung zwischen Malk und Baal getroffen:

> "Eine Schar, ein Stamm, ein Verband von Stämmen zieht aus einer bislang heimatlichen, nun wirtschaftlich oder politisch sich versagenden Landschaft ins Unbekannte. Die geordnete Ausfahrt gerät. Als hätte man alte Wegkunde, schreitet man irrungslos vor: da ist einer, der führt. Eine dämonische Seuche muss am dritten Tag schwinden: da ist einer, der sie bezwingt. Zahlüberlegene feindliche Horden schlägt man in die Flucht: da ist einer, der zuvorderst dreinhaut. Personen, denen keiner je zugetraut hätte, entfalten im Unvorhersehbaren Weisheit und Heldentum: da ist einer, der beides verleiht. Die Eroberung des Ziellands gelingt Stück um Stück: das hat Malk, der El des Stammes, gewirkt. Malk heisst der m i t g e h e n d e Gott" [58].

Damit hat B. eine Bezeichnung gefunden, die ausserordentlich wichtig ist für seine These, dass der Gott Israels von den Israeliten als Malk und damit als

ein "mitgehender Gott" erfahren wurde, wie wir noch sehen werden. Doch hören wir zunächst B. weiter:

> "Aber schon unterwegs ist den Wandernden Begnadung widerfahren, die sie dem Stammesgott nicht zuzuschreiben vermochten. Wochenlang waren sie durch starre Wüste gezogen, vergeblich hatten sie opfernd den Herrn angerufen, offenbar konnte er hier nicht mehr helfen, sie verzweifelten, - da tat sich ihnen die Oase auf, Quell und Palmenschatten. Und in der Landnahme fanden sie das Wunder immer neu wieder. Eine verborgene Mächtigkeit rieselte und trieb, aus geheimen Zeugen und Tragen erwuchs Üppigkeit der Aue. Baal und Baalath sind v o r g e f u n d e n e Gottheit" [59].

Also: Malk ist der mitgehende, der führende Gott, der Herzog seines Stammes, mit diesem verbunden; Baal dagegen der ortsgebundene Gott, der dem Ort eine Besonderheit verleiht (z.B. Fruchtbarkeit) und dem man beim Besuch des Ortes begegnet. Malk ist unabhängig von Gattin und Paarung, Baal nicht. Malk ist König, Führer, der sein Volk leitet; Baal ist Besitzer, Inhaber eines Ortes, dem er die Segnungen der Fruchtbarkeit verleiht.

Fangen Menschen an, eine Siedlung, eine Stadt zu gründen, dann sind sie vom Malk bestimmt, denn es geht dabei nicht um die Erde, sondern um den Bund und um das Volk. Darum wird Malk (und nicht Baal!) zum Stadtkönig (B. weist hier auf den Melkart von Tyrus hin). Aber immerhin kann der Malk mit dem vorgefundenen Ortsbaal verschmelzen (wie beim Melkart von Tyrus es der Fall ist), ohne dass man aber daraus schliessen darf, dass die Baale ursprünglich Stammesgötter gewesen seien! Zur Ursache einer solchen Verschmelzung von Baal und Malk schreibt B.: "Es ist ein religionsgeschichtlich denkwürdiger Vorgang, wenn die Schar, die erst die Fruchtbarkeitswunder des ortsgebundenen Dämons

bestaunte, von einer rauschartigen Identitätssucht ergriffen in den Schrei ausbricht: Der Baal ist ja der Malk!" [60]

B. wird nicht müde, die Unterschiede immer wieder klar zu machen:

> "Die Semiten finden im eroberten Land lokale Götter, Naturgötter vor, staunen sie an, bewundern sie, fallen vor ihnen nieder; aber ihre eigenen Götter, die 'bei ihnen' sind, die mit ihnen Kommenden, für sie Kämpfenden sind Götter der Tribus, nationale, Geschichtsgötter, 'Könige'. Die Segnung des Malk ist eine andere als die des Baal. Der Baal spendet die Frucht des Bodens, die Aschtarth wohl noch besonders die des Herdentiers. Der Malk erhöht die Macht des Stammes, erhöht also vor allem dessen Menge, er gewährt die Frucht des menschlichen Schosses" [61].

Die Gabe an den Gott ist nicht Tauschvertrag, auch nicht ein Zwingen Gottes, sondern sozusagen ein initiatives Geben an Gott, damit der Gott selber gibt und geben kann [62].

Ehe wir die hier sich anschliessenden Ausführungen B.s zum Moloch-Opfer betrachten, wollen wir zunächst die Frage stellen, ob das richtig ist, was B. über Baal, Malk und El zu sagen weiss.

B. setzt sich in den Anmerkungen mit einer Fülle von Literatur auseinander, vor allem mit dem grossen, vierbändigen Werk von W.W. Graf Baudissin "Kyrios als Gottesname im Judentum", 1929. Man muss sich jedoch vor Augen halten, dass in den Zwanziger- und Dreissigerjahren das Wissen um die westsemitischen, speziell die kanaanäischen Gottheiten erheblich begrenzter war als heute und damals erst anfing, durch die Textfunde von Ras Schamra (seit 1929) sich zu erweitern.

Zweifellos hat B. das ihm zu seiner Zeit vorliegende Material mit dem ihm eigenen Gespür für religionsgeschichtliche Sachverhalte interpretiert und kombiniert. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass wir heute seine Folgerungen erheblich revidieren müssen. Das Verhältnis von El, Baal und Malk, wie wir es aus den ugaritischen Texten kennen, entspricht jedenfalls nicht dem Schema, das Buber entwirft.

Eines aber muss festgehalten und herausgestellt werden: B. hat mit scharfem Blick das Wesen des führenden, mitgehenden Gottes erkannt. Auch wenn sich - wie wir noch sehen werden - die Charakterisierung des Führungsgottes als Malk als fragwürdig oder gar verkehrt herausstellen sollte, so ist das eigentliche, worum es in den biblischen Aussagen geht, durchaus richtig gesehen und wiedergegeben. Damit hat B. in der Tat einen ganz wesentlichen Beitrag zum Verständnis des frühen Gottesglaubens Israels geliefert, der nur deshalb nicht oder noch nicht richtig fruchtbar geworden ist, weil er mit der B. eigentümlichen Sicht von El, Baal und Malk verknüpft und dadurch den meisten Forschern suspekt ist.

EXKURS I - El, Baal und Malk als kanaanäische Gottheiten in der Sicht der gegenwärtigen Forschung.

Wie bereits angedeutet, haben die Ras-Schamra-Texte unser Wissen um die religiösen Verhältnisse der Kanaanäer wesentlich erweitert. Das Problem des Königtums Jahwes, um das es B. zu tun war, ist seither immer stärker gerade im Blick auf die ugaritische Mythologie behandelt worden, zuletzt in einer ausführlichen Studie von W. Schmidt [63]. Die von B. richtig erkannte und gestellte Frage nach dem "Führungsgott" hat ebenfalls neuerdings eine Bearbeitung unter

dem Aspekt der neueren religionsgeschichtlichen Kenntnisse erfahren (vgl. dazu Exkurs II) [64].

El und Baal sind die dominierenden Götter im kanaanäischen Pantheon [65]. Beide "werden an verschiedenen Orten in verschiedener Ausprägung unter verschiedenen Epitheta verehrt [66]. "El" (in allen semitischen Sprachen Gattungsname für "Gott") bezeichnet immer einen Gott von besonderem Rang, nämlich den König im Pantheon, Vater der Götter und Schöpfer aller Dinge. Er ist weise, heilig und alt [67], dazu - anders als Baal - in mythische Ferne entrückt. Er ist der Unwandelbare, der den Weltlauf inszeniert und lenkt [68]. Ihm untertan ist Baal, von dem im Mythos berichtet wird, wie er mit dem Meeresgott Jam kämpft, ihn tötet und dadurch selber König wird. El erkennt dieses Königtum an und erlaubt, dass Baal sich einen Palast errichten lässt. Doch Mot, der Gott des Todes und der Sommerdürre, zwingt den Baal trotz seines Erfolges, abzudanken und in die Unterwelt hinabzusteigen. Als El vom Tod Baals erfährt, trauert er um ihn. Da nun Baals Thron verwaist ist, wird einer der El-Söhne zum Ersatzkönig gewählt. Doch dieser scheitert als König. Schliesslich rächt Anat den Tod ihres Gatten Baal an Mot, indem sie den letzteren spaltet, worfelt, mahlt und aufs Feld sät. Immer noch trauern Götter, Menschen und Natur. Da träumt El, dass der Himmel Öl regnet und die Bäche an Honig überlaufen, und dieses glückliche Vorzeichen bedeutet: Baal lebt wieder! [69]

Eine nähere Prüfung ergibt, dass hauptsächlich El den mlk-Titel führt, so dass mlk sogar zum Eigennamen Els werden kann [70]. Dieser mlk-Titel bezeichnet ihn als König der Götterwelt (was sich auf Stellen wie Jes 6; 1. Könige 22, 19; Psalm 97, 7 ua. im AT. ausgewirkt haben mag) [71].

Viel seltener wird Baal als mlk bezeichnet; er ist nicht König von Anbeginn, er wird es erst durch seinen Sieg über Jam, und er muss sein Königtum immer wieder sichern und verteidigen. "Els Königtum ist statisch, Baals dynamisch" [72]. Auch hat Baal keinen Hofstaat, sondern sitzt selber im Rat der Götter Els. El ist Weltschöpfer, Baal ist Welterhalter [73]. Doch war für die Kanaanäer offenkundig die Frage: Wer gibt immer wieder Fruchtbarkeit und Leben? wichtiger als die Frage: Wer schuf die Welt? [74] Deshalb wohl sind Baals Taten so sinnenhaft-mythologisch geschildert, wohingegen die Schöpfungstat Els nur blass und der mythischen Form entkleidet dargestellt wird [75]. Auch dass Baal im Kult eine grössere Rolle spielt, hängt damit zusammen ("ihm ist der Haupttempel in Ugarit gewidmet, während noch kein El-Tempel gefunden worden ist" [76]). "Beide Götter stehen gleichzeitig in ihrem Amt, aber sie sind unterschieden: El stellt den fernen, Baal den nahen Gott dar" [77].

Wichtig ist in unserem Zusammenhang noch eine weitere Beobachtung: mlk kennzeichnet "den einen Gott als Herrscher über die anderen Götter" [78], zielt also <u>nicht</u> primär auf eine Herrschaft über Menschen (die ist höchstens mit eingeschlossen)! Von daher kommt Schmidt zu einer eindeutigen Ablehnung der Auffassung B.s, dass Malk der mitgehende, die Nomaden auf ihrer Wanderung führende Gott sei [79]. Auch ist - wie schon von Rad gezeigt hat [80] - die von B. herangezogene etymologische Ableitung des Wortes mlk von "Berater", "Entscheider" oder "Besitzer" unsicher [81]. Nach Schmidt "fehlt ein Beleg, der mlk als Führer eines Stammes auswiese" [82], doch mag das ein Zufall sein. - Die Berufung B.s auf Melkart (als "König der Stadt") von Tyrus gilt als umstritten, ist aber nicht ganz von der Hand zu weisen. [83]

Das Material, mit dem O. Eissfeldt (Jahwe als König, ZAW 1928, S. 81 ff.) operiert, ist sehr hypothetisch, sofern es nicht schon von neueren Erkenntnissen überholt ist. Sein Urteil kann darum nicht mehr als gesichert gelten, wenn er schreibt: "Wir sahen, dass die Benamung der Gottheit als König oder Fürst allgemein-semitisch ist, und von da aus wird es wahrscheinlich, dass auch die vormosaischen Hebräer ihre Stammesgötter so benannt haben" [84]. Eissfeldt hat seine Auffassung selbst revidiert, wenn er in einem 1956 erstmals veröffentlichten Aufsatz [84a] schreibt: "Die Vorstellung Jahwes als König ist... von El auf diesen übertragen worden", was aber erst in Kanaan erfolgt sein kann. Demnach hat B. an Eissfeldt, auf den er sich beruft, keine tragende Stütze. -

Wir kehren zur Darstellung B.s zurück.

"Vom Malk ... erbittet man Kinder, und Kinder werden ihm geopfert und geweiht", während man vom Baal die Befruchtung des Bodens ersehnt - so meint B. differenzieren zu können [85]. B. erschliesst ersteres hauptsächlich aus dem im AT bezeugten Brauch, "ein Kind dem Melekh oder - mit der sogenannten 'Schandvokalisation' ausgesprochen - Molekh durch Feuer darführen" [86]. Der Ausdruck

העביר באש

der in Numeri 31, 23 als Ausdruck der kultischen Reinigung vorkommt, muss nach B. im Zusammenhang mit dem Melekh-Ritus eine andere Bedeutung haben, da in Ezechiel 23, 27 "zum Frass" steht und an anderen Stellen das "Verbrennen" betont wird. B. sucht einen Ausgleich zwischen diesen verschiedenen Aussagen: "Durchs Feuer darführen" sei sicher kein sekundärer Ausdruck, andererseits werde nicht eine Weihung oder kultische Reinigung vollzogen, sondern getötet. B.s Lösung wird dadurch jedoch reichlich konstruktiv: "Es dürfte hier vielmehr eine jener Entwicklungen vorliegen, wo der

Ritus zwischen wirklicher und mimisch-symbolischer Tötung schwankt, sei es, dass die ursprüngliche Hingabe eines Wesens durch eine sinnbildliche ersetzt wird, sei es, dass Weihen, die ein Sterben und Wiedererstehen darstellen, zu wirklichem Tode führen oder sich gar, wie eben hier, zum Opfer steigern. Dass es sich hier so verhält, dafür spricht der Terminus, der nicht gut sekundär sein kann. Das Kind wird also 'durchs Feuer' in den Bereich des Gottes getragen; aber wenn es gilt, diesen stärker zu beschwören - nicht mehr um der Mehrung des Stammes willen, sondern um von dem eine Katastrophe abzuwehren - lässt mans im Feuer, geschlachtet, wie das Opfertier." [87] B. verweist dazu auf den freiwilligen Feuertod in Indien und die altpersische Soma-Weihe [88], mit der er sich bereits in einer Vorlesung befasst hat, und verfällt hier wohl wieder zu sehr der religionsphänomenologischen Einebnung heterogener Tatbestände. Es kommt ihm eben alles darauf an zu zeigen, dass Israel Jahwe als dem Melekh so gedient habe (oder gemeint habe, dienen zu sollen), wie die Nachbarvölker ihren Melekh-Göttern dienten, dass hier also eine "volkstümliche Abartung des JHWH-Kults" vorliege [89], dass Jahwe aber eben doch selbst in der Frühzeit ein Melekh war und so von Israel verstanden wurde. Infolge der starken "Assoziierung der Prinzipien 'Melekh-Gott' und 'Kinderopfer'" sei das Gemeinsemitische in Israel immer wieder durchgebrochen und habe das errungene höhere religiöse Leben immer wieder dämonisiert [90]. Weil es B. um die Vorstellung des "Melekh" und ihre Entartung zu der des Moloch geht, darum muss er die These Eissfeldts, dass an den genannten Stellen ein Opferbegriff "molk" und nicht ein (für B. freilich nur als Zerrbild existierender) Gott "Moloch" zugrundeliege [91], ablehnen [92], obwohl ihm das nur durch ausgesprochene Mutmassungen gelingt [93].

Zusammenfassend werden wir feststellen können, dass es B. nicht geglückt ist, ein Königtum im Sinne eines kanaanäischen mlk für den Gott Israels in der Zeit vor der endgültigen Sesshaftwerdung des Volkes in Kanaan nachzuweisen. Es ist damit aber noch nicht entschieden, dass B.s Annahme, dass die Israeliten in der Frühzeit ihren Gott als "König" (und zwar nicht als König wie El oder Baal im kanaanäischen Kulturbereich) verehrten, falsch sein muss. Das müsste sich im Verlauf der Untersuchung erst noch herausstellen. Sicher ist dagegen, dass sie ihn als begleitenden Führer, als den "mitgehenden Gott" ansahen, und dies so deutlich und unmissverständlich herausgestellt zu haben, ist ein sehr beachtenswertes Ergebnis der Arbeit B.s.

KAPITEL V - JHWH der Melekh.

Dass der Israel vorangehende und es führende Gott "Melekh" ist, sucht B. in diesem Kapitel anhand verschiedenartiger Aussagen des AT deutlich zu machen:

1. In Amos 9, 7 sagt Jahwe im Prophetenspruch, er habe Israel aus Ägypten geführt wie die Philister aus Kaphthor und die Aramäer aus Kir. Auch dann, wenn Jahwe gerade nicht als spezieller Stammesgott Israels, sondern als Herr auch der anderen Völker verkündet wird [94], wird er eben als der Führer, in B.s Sinne als der Melekh verkündet.

Dass Jahwe kein Baal, also - immer nach dem im vorhergegangenen Kapitel von B. erarbeiteten fragwürdigen Schema von El, Baal und Malk aus gesehen - kein am Ort haftender, sondern ein wandernder, begleitender Gott sei, zeigt B. weiter an der Bethel- und der Sinai-Erzählung:

2. Genesis 28 erfährt Jakob im Traum, dass an dem Ort, wo er ruhte, "JHWH

west" [95]. Und doch spricht dieser Gott zu ihm: "Da, ich bin bei dir / ich will dich hüten, wo all du hingehst / und will dich heim zu diesem Boden bringen ... " Gott ist an dem Ort nicht fest verhaftet; der Ort ist für ihn eben nur Stätte der Manifestation! Auch der Himmel (vergl. die "Himmelsleiter") ist nicht sein dauernder Wohnsitz. Gott bleibt seiner Kreatur nahe.

3. Genesis 31, 3: Gott geleitet Jakob auch auf seinem Rückweg.

4. Genesis 46, 2 ff.: "Ich selber / ziehe mit dir nach Ägypten hinab, / und ich selber / bringe dich wieder herauf, ja herauf!" (Die Stellen nach B.s Übersetzung).

Obgleich die drei zuletzt genannten Stellen drei verschiedenen Pentateuchquellen angehören [96] und verschiedene Gottesbezeichnungen verwenden, "sind sie des gleichen Geistes, des gleichen Gepräges" [97] nach B.s Auffassung.

5. Auch an den Sinai ist Jahwe nicht wie ein Baal gebunden; dieser Berg ist auch nur Stätte der Manifestation, der Kundgebung. Jahwe geht mit Mose nach Ägypten und wirkt dort, denn "seine Macht ist in diesem fremden Göttern dienstbaren Land nicht eingeschränkter als an den Stätten seiner Erscheinung" [98]. In Exodus 19, 4 ("ich trug euch auf Adlerflügeln und liess euch kommen zu mir") sieht B. ein Wort, das ihm "in Sinn und Sprache restlos ursprünglich anmutet, das aber, wenn es sekundär wäre, an diesen Platz gesetzt zu haben hinreichen würde, den religiösen Genius des Redaktors zu erweisen" [99].

Auch das "Antlitz" Gottes ist für B. wichtig: Es "geht" voran (Ex. 33, 14), "so dass der entgegenziehende Feind zuerst seiner tödlichen Erscheinung

begegnet, Israel aber ungefährdet hinter ihm herschreiten darf" [100].
Aber wiederum bedeutet für B. das Mitgehen des Antlitzes Gottes, dass Jahwe der "Melekh" ist, nicht nur als Führer, sondern auch als "Ratspender", als "der Herr des den Weg weisenden und das angemessene Handeln kündenden Orakels" [101]. Und wenn Gott sich in der Wolke niederlässt, dann ist für B. auch dieses "Einwohnen" eine "Handlung, nicht ein Zustand" [102].

"Das Zelt, dessen Mittelpunkt die Lade als Thronsitz des 'Sitzenden' ... schon in der Wüstenzeit 'Ausdruck der örtlichen Ungebundenheit Gottes', auch in Kanaan nach der Ersetzung des Zeltes durch einen festen Kultbau grundsätzlich beweglich bleibt ... ist das körperhafte Zeichen gegenüber jeder Baalisierung des Gottes, der sich keinem naturhaften Ort, nicht einmal Zion, dem Erzort seiner Einwohnung, verhaften lässt" [104]. Mag man heute über die Funktion und das Verhältnis zueinander von Lade und Zelt auch in vielem ganz anders denken [105] - die Züge des Dynamischen und Beweglichen hat B. in den überlieferten Traditionen richtig gesehen, auch wenn diese Traditionen aus späterer Zeit stammen mögen als B. annimmt [106].

Bei anderem liest B. wohl seine Melekh-Vorstellung hinein (so in Jesaia 63,12 und Jeremia 2, 6 in das מוליך), um sie im Text wiederzufinden. Er sucht zwar mit Recht die jeweilige Tendenz aufzuspüren, verfällt aber oft dem Irrtum, weil er die Überlieferungen zumeist ohne ihren geschichtlichen Hintergrund und ihr kompliziertes Werden betrachtet (eben nach einem Forschungsstand, bei dem die Form- und Traditionsgeschichte noch ziemlich in den Anfängen steckte, aber auch von dem Verlangen getragen, eine geschlossene Schau des biblischen Zeugnisses zu geben).

Die Absicht, den Melekh als Führer des Stammes aufzuspüren, lässt B. auch annehmen, dass mit dem noch bis heute weithin auf himmlische Wesen bezogenen Plural "Zebaoth" in Verbindung mit dem Jahwe-Namen menschliche Scharen gemeint seien, die Jahwe als der "Melekh" führt [107].

Auch der Jahwe-Name wird daraufhin geprüft, ob er der Vorstellung vom gegenwärtigen, mitziehenden Gott entspricht. Die Antwort fällt für B. positiv aus: "JHWH heisst, JHWH ist der bei ihnen Seiende, der ihnen gegenwärtig Bleibende, also der Mitgehende ... der Vorangehende ... der Führer, der Melekh" [108]. B. geht aus von Exodus 3: Mose fragt nach dem Namen, weil sein Volk in Ägypten ihn danach fragen wird. Dahinter steht nach B. ein primitiver Namenglauben: Wer den Namen eines Gottes weiss, hat Gewalt über ihn! Es geht bei der von Mose erwarteten Frage nicht um den Lautbestand (der war ja - zumindest nach der Auffassung des Redaktors, der um Stellen wie Gen 4, 26 wusste - bekannt), sondern es geht hier um seine "magische Verwendbarkeit". Die Israeliten werden sich Gottes bemächtigen wollen durch Beschwörung seines Namens. Was soll Mose ihnen antworten? Darauf erfolgt die Antwort Gottes: "Ehje ascher ehje", und das heisst nach B.: "Ich werde da sein (je und je bei meiner Schar, bei meinem Volk, bei euch), also braucht ihr mich nicht zu beschwören" [109]. Sie können es auch gar nicht, weil Gott über sein Gegenwärtigsein frei verfügt und sich nicht bannen lässt, weder von menschlicher Macht in der Geschichte, noch durch die Kräfte der Natur (wie sich bei der Herausführung des Volkes aus Ägypten später zeigen wird).

"Was hier berichtet wird, ist, religionsgeschichtlich betrachtet, die Entmagisierung des Glaubens" [110]. - Dieser Schau B.s möchte man zustimmen,

weil sie wirklich dem innersten Wesen dieser Namensoffenbarung zu entsprechen scheint [111]. Noch ist damit freilich kein Beweis dafür erbracht, dass diese Namensoffenbarung Jahwes "die Offenbarung seines Wesens als Melekhgott bedeutet" [112] - es sei denn, wir setzen anstelle des Wortes "Melekhgott" das Wort "Führungsgott" ein!

Dass bei einer solchen Überschau von Aussagen ganz verschiedener Epochen der Geschichte Israels (B. ist sich dieser Verschiedenheit durchaus bewusst!) immer wieder das Wesen und die Struktur des Nomadengottes, der sein Volk begleitet und geleitet, in Erscheinung tritt, ist jedenfalls höchst beachtlich und zeigt, wie sehr diese Vorstellung in Israel eingewurzelt war. Die Herausstellung dieses Sachverhalts ist somit ein wichtiges Resultat von B.s Forschungen.

Ob B. jedoch mit seiner Bezeichnung dieses Gottes als "Melekh" Recht hat, war bisher noch nicht erweisbar. Es müsste sich im weiteren Verlauf der Studie erst noch zeigen. -

Man kann, wenn man will, nach Kapitel V des Buberschen Buches eine gewisse Zäsur wahrnehmen. Das Gerüst, das Schema ist erstellt: "Jahwe, der Melekh". Das Gerüst wird nun umbaut, das Schema zu weiteren Aussagen in Beziehung gesetzt. B.s Vorgehen ist dabei nicht immer streng systematisch, sondern oft mehr assoziierend und sprunghaft. L. Köhler hat mit Recht hervorgehoben, dass dem gehobenen und uns oftmals gekünstelt anmutendem Sprachstil B.s [112] eine "tiefgründige Gedankenführung" unterliege, "die nicht alles plan auf den Tisch legt, sondern während im Vordergrund die ausgesprochenen Gedanken stehen, ziehen gleichsam auf dem Hintergrund der Bühne weitere, manchmal mächtigere

Gedanken fast unvermerkt vorüber. Nur wer im Lesen auf den Hintergrund hinzuhören vermag, kann den ganzen Buber vernehmen" [113]. Das macht die Lektüre schwierig und mag auch mit dazu beigetragen haben, dass diese Kapitel in der Fachliteratur verhältnismässig selten zitiert werden (viele Zitate beschränken sich sowieso nur auf Äusserungen B.s in seinen drei Vorworten zu den verschiedenen Auflagen!).

Schon die Überschriften der Kapitel VI bis VIII sind recht weit und allgemein gefasst: "Der Glaube Israels"; "Der Königsbund"; "Um die Theokratie". Der Anmerkungsteil dazu ist nicht weniger umfangreich als der zu den voraufgegangenen Kapiteln. B. hat eine umfangreiche Literatur zu Rate gezogen. Doch wird man beim Lesen der Anmerkungen den Eindruck nicht los, dass diese Literatur von B. hauptsächlich dazu benutzt wird, seine unabhängig davon gefundenen, wirklich originellen Erkenntnisse entweder dort bestätigt zu finden oder aber sie gegen dort vorgetragene Thesen zu verteidigen. Deshalb liefert der so umfangreiche Anmerkungsapparat keinen grossen Ertrag zum Verständnis dessen, was B. sagen will, zumal die ältere dort angeführte wissenschaftliche Literatur heute nicht selten überholt ist. Wir werden daher hauptsächlich beim Text bleiben und ihn zu verstehen versuchen. Dabei wollen wir aus Zweckmässigkeitsgründen die Bubersche Kapitel-Einteilung beibehalten.

KAPITEL VI - Der Glaube Israels.

B. beginnt mit der Bestreitung der Auffassung, dass sich der Gottesglaube Israels von der Zeit des Auszugs bis zum Exil in seinem Wesen geändert habe, dass etwa "neue Werte des Geistes und der Sittlichkeit" hinzugetreten seien oder dass der "Realitätsgehalt" der religiösen Erfahrung geringer geworden sei.

B. stellt demgegenüber seine These auf, dass nämlich das, "was wir an unverkennbar echten Linien im Bild des JHWH-Knechts Mose finden, (sich) verhält zu den Liedern des namenlosen Propheten vom 'JHWH-Knecht' wie das zusammengefaltete zum entrollten Blatt" [114]. Und wenn am Anfang für Israel geboten sei, sich um keine anderen Götter zu kümmern (im Sinne einer Monolatrie) und später zu Israel gesagt wird, dass es keine anderen Götter gebe (im Sinne eines Monotheismus), dann bedeutet das für B. keinen echten Unterschied. Denn beidemale habe Gott keinen anderen Partner und keinen anderen Rivalen als den vertrauenden oder den nicht vertrauenden, sich versagenden Menschen! [115] Glaubensverhältnis ist Vertrauensverhältnis, das die Ganzheit des Daseins der Partner umfasst; es ist also keine Weltanschauung, und darum hat das Problem Monolatrie oder Monotheismus für Israel letztlich keine Relevanz. Israels Verhältnis zu Jahwe ist immer ein Ganzheitsverhältnis gewesen, und es gab nie eine legitime Möglichkeit, neben dem Verhältnis zu Jahwe noch ein zweites Verhältnis zu anderen Göttern und Mächten zu haben - und wenn es nur darin bestanden hätte, sie "weltanschaulich" anzuerkennen! "Wer zu seinem König und Gott dieses inbrünstig singularische Du spricht, kann nicht dazwischen sich in Bezirken aufhalten, für die jener nicht zuständig wäre: er muss sie alle dem Einen unterwerfen. Die Einzigartigkeit im 'Monotheismus' ist also nicht die des einen 'Exemplars', sondern sie ist die des Du in der Ich-Du-Beziehung, sofern diese an der Ganzheit des gelebten Lebens nicht verleugnet wird" [116]. Wir sehen, wie hier die Gedanken von B.s philosophischer Studie "Ich und Du" [117] hereinspielen. Wir werden dieses Problem noch näher zu untersuchen haben [117a]. -

B. hat im Vorwort zur 2. Auflage von KG eine Behauptung aufgestellt, die man

kaum bestreiten kann: "Es darf als religionsgeschichtlicher Grundsatz ausgesprochen werden, dass Gotteserfahrung mit der Erfassung einer einzelnen Erscheinung, Gotteserkenntnis aber mit der Identifikation zweier, Erkenntnis also mit Wiedererkennen beginnt [118]". Diesen Grundsatz wendet B. im vorliegenden Zusammenhang an: Der "Polytheist" mache aus jeder Transzendenzerfahrung ein Gotteswesen, der "Monotheist" dagegen erkenne darin jeweils den einen Gott wieder, den er im Gegenüber einst erfahren habe. Wir dürfen darin eine wichtige Erkenntnis B.s sehen. Denn dadurch war Israel - wie wir heute schärfer wahrnehmen als B. damals - in der Lage, vorgefundene kanaanäische Religionselemente seinem Jahweglauben einzuschmelzen [119]. In einem solchen "gläubigen Entdecken aller Bereiche von Welt und Existenz vollzieht sich die Entfaltung des zusammengefalteten Blatts" [120]; "die Vorstellung vom Melekh Israels entfaltet sich ... zu der vom König des Alls" [121], wobei aus der Spannung zwischen der Vollkommenheit dieser Herrschaft und der Unvollkommenheit der Schöpfung dann letztlich die Eschatologie erwächst.

Die obengenannte Unterscheidung von "Polytheisten" und "Monotheisten" blieb für Israel insofern freilich doch immer ein Problem, als es um das rechte "Wiedererkennen" Jahwes ging. Es bestand immer die Gefahr, ihn, den "Melekh" (wie B. meint), in einem Götzen wiederzuerkennen, beispielsweise im "Molekh", der Kinderopfer fordert [122]. Aus dem König wird so ein "Aberkönig" [123]; der Gottesname wird einem "Wahngebilde" beigelegt [124]; Jahwe wird baalisiert [125]. Wie wenig Jahwe mit Baal gemein hat, zeigt sich schon am Fehlen einer Partnerin Jahwes [126] und an der Ablehnung von Sexualriten im echten Jahwekult. B. weist in diesem Zusammenhang auf Genesis 2, 4a hin, wo er übersetzt: "Dies sind die Zeugungen des Himmels und der Erde: da sie

erschaffen sind", womit der biblische Erzähler sagen wolle: Was die heidnische Umwelt Israels als göttliche Zeugung ansieht, ist in Wirklichkeit Erschaffung [127].

Eine echte Zweideutigkeit liegt für B. nur beim Moloch-Kult vor: Hier habe Jahwe bewusst offengelassen, in welchem Sinne die Erstgeburt ihm dargebracht werden solle. Die Moloch-Anhänger konnten sich bei ihrem Kinderopfer auf ein Jahwegebot berufen, vergl. Ezechiel 20, 25 f., auf Satzungen, von denen Jahwe selber sagt, dass sie "nicht gut" waren. Das, so meint B., sei zur Erprobung Israels geschehen, um zu erweisen, ob es Jahwe als "Melekh" oder als "Molekh" wiedererkenne und ihm diene. Es sei nicht von ungefähr, meint B., dass, damit zusammenhängend, die einzige Stelle im AT erscheine, wo Jahwe sich selber als "Melekh" bezeichne, nämlich Vers 33: אמלוך עליכם ! Aber wahrscheinlich liest B. hier wieder mehr hinein als heraus, um seine Melekh-These zu untermauern. Doch ist zweifellos die Struktur des führenden Gottes in diesem Abschnitt deutlich erkennbar (Vers 34 f. 41 f.), was die Ansicht B.s auf den ersten Blick zu bestärken scheint.

Die unbedingte Hingabe, die Jahwe von Israel fordert, findet B. auch im sogenannten Semikha-Opfer zum Ausdruck gebracht: "Der, zu dessen Gunsten ein animalisches Opfer dargebracht wird, stemmt seine Hand auf den Kopf des Tiers ... Es ist die Gebärde der Identifikation: Du bist jetzt (funktionell) ich" [128]. Der Opfernde bringt sich also selber dar; die Hingabe des Tiers "wird seiner eigenen Person 'zugnaden geschätzt'". Das ist nach B. das Wesen des israelitischen Opferkults überhaupt: Das Wissen und Praktizieren dessen, dass der Mensch sich seinem Gott "schuldet" [129]. Freilich: Der Mensch muss

sich dabei selber meinen. Wo das Opfer zum blossen opus operatum wird, wird es depraviert; da hört die Ich-Du-Beziehung zu Gott auf, wird sie zur Lüge. Gegen diese Verfälschung des Opfergedankens richtet sich die prophetische Kritik.

Das Moment der Hingabe bestimmt (nach B.) auch das geforderte Opfer Isaaks: "Es war in Wahrheit nichts gefordert als die Intention, aber die Intention konnte nur dann ganz wirklich werden, wenn im äussersten Ernst die Tat selbst gefordert wurde" [130]. Und B. folgert: "Das ist es, was die alttestamentliche Gläubigkeit, die wie keine andere das Gegenüber von Gott und Mensch ernst nahm, das 'Versuchen' nannte. Es ist die Realität des 'Moloch' in Jahwe" [131]. Wie ein heidnischer "Melekh" (etwa der Kamosch der Moabiter) fordert Jahwe das Kinderopfer, aber er hebt es gleichzeitig auf, weil er mehr will als den Tod, nämlich das Leben in seiner Totalität [132], das Leben in personhaftem Gegenüber. Hier liegt nach B. das Einmalige und Besondere des israelitischen Glaubens, in dieser Forderung Gottes nach ganzer Hingabe und in der - oft genug stammelnden und versagenden - Antwort des Menschen auf diese Forderung [133].

Diese tiefgründige Schau des alttestamentlichen Glaubens wird sich nicht widerlegen, sondern nur da und dort ergänzen und modifizieren lassen. -

Der Schluss des Kapitels führt zu der Frage: Lässt sich ein Königtum Gottes, dem alle Seiten des Volkslebens unterstehen und demgegenüber das Volk mit dem Gehorsam Ernst zu machen wenigstens versucht, wenn schon nicht darin zur Vollkommenheit gelangt - lässt sich eine solche "Theokratie" [134] in der

frühen Geschichte Israels nachweisen?

Die Beantwortung dieser Frage hängt nach B. davon ab, ob die Texte, die von einer Ausrufung Jahwes zum König zwischen Ägypten und Kanaan berichten, "als geschichtsnah oder geschichtsfern anzusehen sind", das heisst ob sie - wenn auch notwendigerweise mythisierend [135] - erfahrene Geschichte überliefern oder ob sie nur theologische Konstruktion einer späteren Zeit sind.

KAPITEL VII - Der Königsbund.

Buber geht aus von der - nach ihm - "sakramentalen Formel" in Exodus 24, 7 - 8, die Mose ausspricht: "Da ist das Blut des Bundes / den JHWH mit euch schliesst auf alle diese Worte", wobei Mose das Blut zur einen Hälfte auf den Altar (als Vertreter der Gottheit von B. angesehen), zur anderen Hälfte auf das Volk sprengt. Weder im AT selbst noch in der Religionsgeschichte sei zu diesem "sakral-rechtlichen Gegenseitigkeitsakt" [136] eine echte Analogie zu finden. Gewiss sei der Bund [137] schon in der Patriarchengeschichte zu finden, aber erst im Sinaibund sei er in seinem Maximalsinn realisiert. Beide Partner seien hier "umschränkt" zu einer Gemeinschaft, in der zwar die Unterschiede nicht aufgehoben, vielmehr aber gerade eine Über- beziehungsweise Unterordnung unbedingt festgelegt seien. Gott und Volk haben Anteil am Opferblut und sind so miteinander verbunden. Nicht, dass sie vorher nicht miteinander verbunden waren; neu ist beim Sinaibund nach B. nur die Art der Beziehung und Verbindung: Erst jetzt gibt es nämlich ein Volk Israel, das "nationell-politisch verfasst" ist (was B. im Hinblick auf Exodus 18 annimmt), und darum sei der Sinaibund "kein rein religiöser, sondern ... ein religiös-politischer, ein theopolitischer Akt" [138]. "Der Sinaibund

ist, wenn man melekh in seiner ursprünglichen Bedeutung übersetzen will, ein Königsbund" [139], eben weil Jahwe das "ausschliessliche politische Oberhaupt" des Volkes ist. Dem entspricht nach B. auch die "rechtliche Gegenseitigkeitsurkunde, die Verfassung der Berith", also das Bundesbuch (Ex. 24, 7) [140].

Alle späteren Bundesschlüsse zwischen Jahwe und Israel können nach B. "nur Bestätigungen, Erneuerungen, Wiederaufrichtungen" sein [141]. An dieser Stelle wehrt sich B. auch dagegen, in dem Bericht über den Sinaibund lediglich die Historisierung eines Kultdramas zu sehen, wie es Mowinckel getan hat [142]. "Die religiöse Erinnerung ... verwandelt das Ereignis, aber sie schafft es nicht" [143]. Sollte es in Israel später wirklich ein Thronbesteigungsfest Jahwes gegeben haben, dann nicht als blosse Übernahme religiös-mythologischer Vorstellungen des Alten Orients, sondern nur deshalb, weil Israel einst tatsächlich Jahwe zum König ausgerufen hat! Es geht nach B. auch dort um echte Geschichte, nicht um Geschichtsreflexion. Aus der Geschichte erwächst in Israel der Mythus und der Kult, wenn sich der Mensch an sie erinnert und dieser Erinnerung worthaft und leibhaft Ausdruck verleiht - das ist eine entscheidende Grundvoraussetzung B.s [144]. Wir können dieser Grundvoraussetzung zustimmen, auch wenn uns deutlich wird, dass jener Prozess des verarbeitenden und umgestaltenden Erinnerns komplizierter und in den Einzelheiten oft anders verlaufen ist, als B. angenommen hat [145]. B. hat viele richtige und gute Ansatzpunkte entdeckt, aber die Linien, mit denen er diese Ansatzpunkte verbindet, führen ihn nicht selten in die Irre.

Zweifellos ist die Deutung des Sinaibundes als "Königsbund" höchst problematisch,

schon weil der Text nirgends vom Königsein Gottes spricht und weil, wie wir mehr und mehr sehen [146], sich das eigentliche Sinaigeschehen nicht mehr aus den verschiedenen Überarbeitungen im Laufe der Traditionsgeschichte herausschälen lässt. B. vermutet etwas, was vom Wesen des Israel führenden Gottes aus gesehen sein könnte, aber aus den Quellen, die uns vorliegen, nicht zwingend erschlossen werden kann. Diese Quellen haben ja eine lange Geschichte hinter sich und sind - wie B. schon richtig gesehen hat - keine Historiographie, sondern Versuche, das damals Geschehene in der Gegenwart neu zu aktualisieren, etwa im Kult eines Festes, wie wir heute weithin annehmen. Doch gibt die Forschung B. in dem Punkt jedenfalls Recht: "Wie sehr auch der Werdegang der Sinaitradition von ihrer bis in die Königszeit hinein andauernden kultischen Verwurzelung bestimmt war, so hatte die Entstehungsgeschichte dieser Überlieferung doch keinesfalls ihren Ursprung im Kult. Vielmehr war es Gottes Handeln in der Geschichte, das den Anstoss zur Bildung dieser Tradition gegeben und sie in ihrem Inhalt und ihrem Wesen entscheidend bestimmt hat" [147].

Wir wenden uns nun den weiteren von B. angeführten Stellen zu:

Exodus 19, 3b - 6 spricht davon, dass Israel für Jahwe "ein Königsbereich von Priestern, ein ausgesonderter Stamm" werden solle. B. deutet an dieser Stelle das Wort כהן nicht als "Priester" im kultischen Sinne, sondern als eine Art Hofamt ("der Stehende, Aufwartende"); es bezeichne hier jemanden, der unmittelbar zu seinem König sei, jederzeit Zugang zu ihm habe, und insofern würden sich die Ausdrücke "Königsbereich von Priestern" und "ausgesonderter Stamm" einander ergänzen [148]. Es wird schwerlich möglich sein, hier B. zu folgen und nicht den ganzen Abschnitt als einen

späteren Zusatz zu sehen [149], so dass sich auch von dieser Stelle aus kein Königtum Gottes in der Mosezeit konstatieren lässt.

"Als Widerhall des Sinaibundes will im Eingang zum 'Mosesegen' jener vielumstrittene Vers (Deuteronomium 33, 5) verstanden sein: 'So ward in Jeschurun ein König / da sich sammelten die Häupter des Volks, / in eins Israels Zweige'" [150]. Damit verweist B. auf einen weiteren Beleg für seine Ansicht. Er verkennt nicht die Schwierigkeiten, die dieser Text bietet, sieht aber in ihm doch "eine sehr alte dichterische Urkunde" aus der "Zeit nach Mose und vor Saul" [151]. Man neigt heute aber doch fast allgemein zu einer etwas späteren Ansetzung des psalmartigen Rahmens (Verse 2 - 5. 26 - 29) der Spruchsammlung [152]. Wiederum lässt sich eine Königsbezeichnung Jahwes für B.s frühen Ansatz aus dieser Stelle nicht nachweisen [153].

"Dem Königsbund am Sinai lässt der Abgesang des Meerhymnus (Ex. 15) eine Ausrufung JHWHs zum König durch das errettete Volk am 'Schilfmeer' vorangehen" [154]. Für den Kern des Liedes (den man in 15, 21 - als Rest eines älteren Liedes? - zu erkennen glaubt, worauf dann 15, 1 - 18 aufgebaut wurde) nimmt man heute eine grosse Nähe zu dem dahinterliegenden (sicher geschichtlichen) Ereignis der Rettertat Jahwes am Schilfmeer an. Doch das eigentliche "Meerlied" Ex. 15, 1 - 18, das die Züge einer festlichen Liturgie aufweist, ist wohl einer späteren Epoche zuzuweisen [155]. B. hält die Verse 1b - 11 und 18 für einen alten Bestandteil, lässt das Ganze als Liturgie gelten, jedoch als eine solche, die "aus dem Feuerstrom einer echten Ereignisüberlieferung" emporsteigt [156]; am Schluss (Vers 18) stehe

dann als "schlichter Ausspruch einer Gewissheit" die Königsproklamation Jahwes [157]. Doch lässt sich auch diese Behauptung nicht im Sinne der Buberschen Konzeption auswerten [158].

Als "Ausklang der produktiven Geschichtsüberlieferung frühisraelitischen Gotteskönigtums" betrachtet B. den Vers in einem der Bileam-Sprüche, wo vom "Königsjubel" im Blick auf Jahwe die Rede ist: Numeri 23, 21. Mowinckel [159] hat hier einen typischen Hinweis auf ein Thronbesteigungsfest Jahwes vermutet (analog dem Jubel bei der Königswahl Sauls, 1. Samuel 10, 24). Wie dem auch sei, bereits der nächste Vers, Numeri 23, 22: "El, der ihn aus Ägypten führte, hat Hörner wie ein Wildstier" [160] klingt sehr kanaanäisch. Selbst wenn die Übersetzung B.s richtiger sein sollte: "Wie des Wisents Gehörn ist er ihm" (nämlich Israel, das hier gemeint ist) [161], so lässt sich auch hier keine letzte Sicherheit für das Alter der Königsvorstellung gewinnen, wie B. es möchte. Es ist ebenfalls nicht wahrscheinlich, dass - wie B. meint - [162] der zweite Bileamspruch, um den es hier geht, "der Zeit der samuelischen Krisis zuzuteilen" sei [163].

So bleibt nur die rein hypothetische Vermutung übrig, dass der Gott, den die Erzväter und dann die Stämmegruppe unter Mose verehrten und den sie als den Führenden und Mitgehenden erfahren haben, von ihnen "Melekh" genannt worden sein konnte [164]. Es fehlt praktisch aber jeder sichere Beweis dafür, sowohl innerhalb wie ausserhalb des AT. Wir werden darum nach all dem nicht umhin können, dieses Kapitel, das B. mit "Der Königsbund" überschrieben hat, mit dem Satz von Rads [165] abzuschliessen: "Jedenfalls ist es exegetisch ohne Basis in den Texten, wenn der Sinaibund pointiert als Königsbund verstanden

wird" [166].

Die bisherige Untersuchung der Grundthese B.s von einem Königtum Gottes in der Zeit vor der Sesshaftwerdung Israels in Kanaan hat gezeigt, dass diese These durch keine Belege in und neben dem AT gestützt werden kann [167].

Sieht man von dem Titel "Melekh" jedoch einmal ab, der nach fast übereinstimmender Ansicht der heutigen Forschung eine Übernahme aus dem kanaanäischen Kulturbereich sein dürfte [168], so wird man B. doch darin Recht geben müssen, dass das Verhältnis Gottes zu Israel in dieser Zeit ein - wie immer auch geartetes - "theokratisches" gewesen sein muss. Das heisst, dass Gott der Führende ist, der keinen irdischen Stellvertreter (König, Priester) kennt, sondern einen Stamm oder eine Stämmegruppe durch unmittelbare und unverfügbare Inspiration eines Stammesmitglieds leitet und das Leben der Gemeinschaft dadurch bestimmt. Auch wenn unsere Detailkenntnis der Ursprungs- und Frühgeschichte sehr begrenzt ist, können wir doch einige Grundlinien verfolgen, wie neuerdings angestellte Untersuchungen zeigen.

EXKURS II - Der führende Gott in der frühen Geschichte Israels.

Wie W. Schmidt um das Verständnis der Gottheiten in den Ras-Schamra-Texten, so hat sich V. Maag in den letzten Jahren sehr um die Erhellung der Gottesvorstellung bei den sogenannten Patriarchen und in der Folgezeit bemüht [169]. Er hat dazu als Vergleich das religionsgeschichtliche Phänomen der Transmigration nomadischer Hirtenstämme herangezogen. Das einzig Problematische an diesem Vergleich ist dies - das soll nicht verschwiegen werden - , dass Maag dabei auf zeitlich und räumlich weit entfernte Kulturkreise zurückgreifen

muss, um einen analogen Vorgang zu finden [170]. Am Beispiel eines von Sven Hedin erforschten und gefilmten Bachtiarenstammes zeigt Maag das Wesen der Transmigration: Ein durch Feinde oder fehlendes Weideland bedrohter Hirtenclan bricht in ein unbekanntes Gebiet auf, nachdem der Stammeshäuptling dazu durch eine Inspiration seines Gottes die Weisung empfangen hat. Trotz ungeheurer Strapazen und Verluste hat die Gruppe die feste Gewissheit, dass ihr Gott sie richtig und zu einem guten Ziel führen wird [171].

Ein entsprechendes Phänomen glaubt Maag nun in Genesis 12, 1 vorausgesetzt zu finden, wo der "Vätergott" [172] Abraham inspiratorisch zur Transmigration auffordert [173]. Unverfügbar und unerwartet kommt dieser Gott über Abraham. Er verspricht, ihn zu begleiten und ihm das unbekannte Land zu zeigen [174]. Das Dabeisein Gottes "bedeutet Lenkung, Behütung, Hilfe, Gelingen, Heil schlechthin" [175]. Dieser Gott ist nicht König: Er hat keinen Palast, keinen Hofstaat, ist nicht Schöpfer und Kosmos-Ordner, sondern "Führer im geschichtlichen sozialen Bereich", "Hirte" [176]. Fruchtbarkeit der Erde, Ahnen und Totenwelt sind ihm in gleicher Weise fremd. Er fordert nicht kultische Bedienung und magische Riten, sondern allein Vertrauen und Gehorsam. Das Verhältnis der Menschen zu ihm ist ein personales (um mit B. zu sprechen: Ein "Ich-Du-Verhältnis").

Die Vorstellung vom Gott der Führung und der Transmigration findet Maag nicht nur in der Patriarchentradition, sondern auch in den ältesten Schichten der Auszugs- und Wüstentraditionen von Exodus und Numeri [177]. Wie der "Gott der Väter", so ist auch Jahwe als Transmigrationsgott erlebt worden [178]. Hier liegt nach Maag "der sachliche Grund dafür, dass die Identifikation Jahwäs mit dem Vätergott, wie J sie systematisch durchführt, relativ leicht

vollzogen werden konnte" [179].

Die Erinnerung an das nomadische Erleben und an den Gott der Führung hat in Israel ungemein stark nachgewirkt. Ihr verdankt das biblische Gottesverständnis "den grössten Teil seiner spezifischen Züge und vorab seine innere Dynamik" [180]. Hier liegt gleichfalls die Wurzel des israelitischen Geschichtsbewusstseins als eines Wissens um ein geleitetes Unterwegssein; hier hat das Erzählen der göttlichen Führungstaten seinen Ursprung, und hier liegt ebenso der Grund für alle Zukunftserwartung und -hoffnung in Israel, also auch der Grund für alle Eschatologie. Diese Erkenntnis wird man auch dann als richtig ansehen, wenn man gegenüber Maags Hypothese einer Transmigration in ihrer jetzigen Begründung skeptisch eingestellt ist. -

In Kanaan begegnete Israel dann einer ganz anderen, naturhaften und mythischen Gottesvorstellung [181], womit ein langer und komplizierter Prozess der geistigen und religiösen Auseinandersetzung beginnt [182]. Es dürfte nach allem, was wir heute wissen, als sicher gelten, dass die Königsprädikation Jahwes eine israelitische Übernahme aus dem kanaanäischen Kult des El ist [183]. Mit dem Königtum wachsen Jahwe zugleich die Funktionen des Schöpfers, des Welterhalters und des Herrschers über einen - wie auch immer gearteten - Hofstaat zu. Dass Jahwes Königtum ein Weltkönigtum ist, ergibt sich demnach aus der übernommenen Funktion des kanaanäischen El [184]. Doch im Gegensatz zu El und Baal, denen "eine personhafte Zuwendung an das Volk oder gar an den einzelnen wesensfremd" ist [185], ist Jahwe der "König Israels", der seinem Volk hilft (vergl. Jesaja 33, 22b) und an den sich auch der einzelne Israelit wenden kann (Psalm 5, 3). Die Israelitische Anwendung des kanaanäischen

Königstitels auf Jahwe hat die damit ursprünglich verbundenen mythologischen Vorstellungen bis auf geringe, da und dort noch anklingende Reste abgestreift. Das ursprüngliche Wesen Gottes, der als der seinen Menschen nahe und mitgehende Gott erfahren wurde, blieb auch jetzt gewahrt. -

Die weitere Entwicklung und die Einzelheiten brauchen uns hier nicht zu interessieren; wir können auf die Erörterungen von Maag und Schmidt verweisen. Es ging uns hier ja in erster Linie darum, an sehr profilierten neueren Untersuchungen zu zeigen, wie sich mit den Mitteln der heutigen Traditions- und Religionsgeschichte das Gottes- und Geschichtsverständnis des frühen Israel durchaus erhellen lässt. Sieht man nun einmal ab von der eigentümlichen Konzeption des Melekhtums und der Theokratie bei B., dann zeigt sich, wieviel Richtiges B. in seinem Buch KG doch gesehen hat [185a], noch ehe die meisten Alttestamentler einen Blick dafür hatten [186]. Es ist im Grunde ein Versäumnis, dass V. Maag an keiner Stelle seiner Arbeiten dem Ansatz B.s eine Würdigung zuteil werden lässt, ja, sein Buch KG höchstens ein- oder zweimal beiläufig in den Anmerkungen erwähnt. War er es doch, der in unserer Zeit als einer der ersten wieder entdeckt hat, dass die Religion Israels letztlich Führungs- und Erwartungsreligion ist, von der Maag so bezeichnend sagen kann: "Erwartungsreligion ist Religion der Getrostheit und Gewissheit, Religion des getrosten Unterwegsseins" [187].

KAPITEL VIII - Um die Theokratie.

B. ist, wie wir gesehen haben, davon überzeugt, dass bereits am Anfang der Volkwerdung Israels eine Theokratie festzustellen sei, in der Jahwe als König, das heisst als Herr und Führer seines Volkes fungiert.

Welche Entwicklung nimmt nun diese Theokratie in der Folgezeit? Dieser Frage bis in die Richterzeit hinein nachzugehen ist die Absicht des abschliessenden Kapitels in B.s Buch.

Die Theokratie im Sinne einer unbedingten Gottesherrschaft macht ein menschliches Königtum ihrem Wesen nach unmöglich. Ein Mensch kann hier immer nur Beauftragter sein, sofern er politisch zu handeln hat. Aus diesem Grunde ist in einer solchen Theokratie zwar erbliches Priestertum möglich, aber nicht ein erbliches Führer- oder gar Königtum. Das politische Amt kann nur "schlechthin charismatisch" sein [188], und so stellt es auch die Tradition der vorsamuelischen Zeit dar. Erst bei Samuel begegnet die Absicht, "seine Autorität auf seine Söhne zu vererben" [189].

Diese Ablehnung eines monarchistischen Prinzips liegt nach B. nicht nur in dem unbedingten Jahwe-Willen begründet, sondern auch in der nomadischen Anlage der Israelstämme. Nomaden lieben die Freiheit und Unabhängigkeit [190] und wehren sich gegen erbliche Autorität. "Die Frage, warum der aus Ägypten wandernde Verband halbnomadischer Stämme nicht seinen menschlichen Führer zum Melekh erhob, lässt sich von ihrem 'Beduinentum' aus beantworten" [191]. Das Erlebnis der Befreiung durch ihren Gott ist die Macht - die einzige Macht - , die sie zwingt, sich unter Jahwes Königsbund zu beugen. [191a]

Es ist nach B. "ein Paradox aller ursprünglichen und unmittelbaren Theokratie", dass sie sich letztlich gerade auf den menschlichen Freiheits- und Unabhängigkeitstrieb stützt um einer höchsten Bindung willen! Freiheit und Bindung hängen hier dialektisch zusammen: Die Bindung ist eine freie,

freiwillige, die immer in der Sphäre des Glaubensgehorsams (oder -ungehorsams!) bleibt. Insofern ist jede Theokratie ein Wagnis, weil Gott den Menschen ja nicht zwingen will, sondern an seine Freiwilligkeit appelliert. Die Spannung und der Kampf können darum nicht ausbleiben, weder auf religiösem noch auf politischem Gebiet.

Im Sinaibund sieht B. nun sozusagen "den ersten uns sichtbaren Schritt auf dem Weg durch die dunkle Schlucht zwischen Verwirklichung und Widerspruch" [192]. Da die Geschichtswissenschaft immer nur immanentes Geschehen erfassen kann, sucht B. hier nach streng innergeschichtlichen Ausdrucksformen, um diesem Sachverhalt gerecht zu werden. B. stützt sich dabei auf Ausführungen Max Webers in seinem 1922 erschienenen Buch "Wirtschaft und Gesellschaft", der vom Gesichtswinkel der Soziologie her das Wesen einer charismatischen Herrschaft zu beschreiben versucht hat. Die unmittelbare Theokratie, so meint B., sei "diejenige Charismatik ..., die mit ihrer Erfahrung der Charis Ernst macht an der von ihr abhängigen sozialen und politischen Wirklichkeit" [193]. Dabei ist Charisma der genaue Gegensatz zur Magie: Ein Empfangen, kein selbstherrliches Praktizieren; ein Unverfügbares, kein Machtbesitz; etwas, das von jenem Gott her kommt, dessen Unverfügbarkeit schon in seinem Namen sich ausspricht [194]. Charismatische Autorität ist darum ihrem Wesen nach labil. Wenn der Charismatiker sein Charisma verliert, ist sein Amt zu Ende [195].

Eine kritische Situation tritt ein, wenn die charismatische Herrschaft institutionalisiert wird, also wenn das Amt an eine jeweilige Nachfolge gekettet ist. Dann muss der vorgesehene Nachfolger entweder einen Beweis

für seine charismatische Begabung liefern, oder der charismatische Vorgänger muss ihn besonders legitimieren. Im Falle einer Erbinstitution muss ein spezieller sakramentaler Weiheakt sich ausbilden (Salbung, Krönungsriten usw.), der aber dann meist in den Händen der Priesterkaste liegt, was wiederum die Entartung der Theokratie zur Hierokratie, zur Priesterherrschaft begünstigt.

Im vorstaatlichen Israel wurde die erste der drei Möglichkeiten zum usus; nur eine Ausnahme zeigt die zweite Möglichkeit: Die Übertragung der Führung von Mose auf Josua, aber dieser Vorgang ist bedingt durch die Verwerfung des Mose.

B. geht nun der Frage nach, weshalb Josua keinen Nachfolger bestimmt hat. Er weiss um die Schwierigkeiten der biblischen Quellen und der Herausschälung eines geschichtlichen Kerns, versucht aber doch eine Lösung der Frage.

Ausgangspunkt ist das Phänomen des Jahwe-Krieges. Jahwe ist kein Kriegsgott, der seinem Volk bei dessen Kriegen hilft. Er führt vielmehr seinen eigenen Krieg, bei dem ihm sein Volk hilft! Hier liegt ein wesentlich theokratischer Zug vor, der nicht von einer späteren, durch irdisches Königtum und stehendes Heer bestimmten Epoche in die Vergangenheit zurückprojiziert worden sein kann. B. sieht darin den "Krieg des Melekh, der seine Verheissung erfüllt" [196], nämlich die, seinem Volk das zugesagte Land zu geben. Dabei spielt es keine Rolle, welche Einzelstämme "mit Jahwe" kämpften; wichtig ist, dass sich ein paar zusammentaten und dabei die Gemeinschaft erlebten. "Wo tätige Vereinigung geschieht, und sei es nur

die zweier oder dreier Stämme, da ist 'Israel'" [197].

Die im Josuabuch berichteten Aktionen enthalten nach B. - "trotz vielfältiger Textüberarbeitung, trotz der dadurch entstandenen Widersprüche und des chronologischen Wirrwarrs" so viel geschichtlich Erkennbares, dass eine "streng zentralisierte Strategie" daraus ersichtlich ist [198]. Denn nur so konnte Israel sich gegen die bestausgerüstete Übermacht seiner Feinde im Lande behaupten.

Wenn Josua schliesslich dem Volk das Land durch das Los verteilt, so schliesst B., dann muss er dabei wohl angenommen haben, dass sein Auftrag nun erfüllt sei und es eines weiteren Nachfolgers nicht bedürfe. Dieser selbe Josua, "den wir schattenhaft, aber wie den wirklichen Schatten eines wirklichen Menschen hinter dem fragwürdigen Buch erblicken" [199], hat im Grunde die eigentliche Theokratie eingeschränkt, "reduziert", wie B. sagt. Für ihn war die politische Seite der Gottesherrschaft erledigt, als der Jahwe-Krieg zu Ende war. Auf dem Landtag zu Sichem gibt er dem Stämmeverband eine "andere, neue Verfassung, die der sakralen Organisation, und eine andere, neue Zentralisierung, die kultisch-territoriale" [200]. Aus der um Jahwe als dem Melekh gescharten "Eidgenossenschaft" [201] wird so "die um den Dienst seines Heiligtums verbundene Amphiktyonie" [202], der sakrale Zwölfstämmeverband - wie primitiv dieses System auch immer gewesen sein mag. Jedenfalls ist der Akzent vom Politischen zum Kultischen hin verlagert. Die Institution des charismatischen Führertums, durch das der Jahwe-Melekh das politische Geschehen lenkt, ist aufgehoben.

Doch mit dieser "josuanischen Reduktion" ist die Theokratie noch nicht am

Ende. Es beginnt vielmehr für sie ein neues Stadium.

Theokratie - so hörten wir oben - bedeutet Freiheit und Gebundenheit zugleich, vereint in dialektischer Spannung. Mit dem Erlöschen des charismatischen Führungsamtes Josuas geht zwar das religiöse Leben als gleichsam apolitische Verehrung Jahwes am Kultzentrum weiter; aber im politischen Bereich bereitet sich die Anarchie vor.

Doch mitten in diese Zeit hinein ragt das Debora-Lied, in dem, wie B. zu zeigen versucht, leidenschaftlich wieder der Königsbund Jahwes vertreten und der Jahwe-Krieg - nun als Verteidigungs-, nicht als Angriffskrieg - "neu angesagt" wird. "Was für eine Menschenart ist es, die hier redet?" - so fragt B. Und er antwortet: "Ich weiss sie nicht anders zu nennen als: die urprophetische" [203]. Natürlich weiss B., dass er nicht einfach von der Bezeichnung "Prophetin" in Richter 4, 4 ausgehen kann, wenn 1. Samuel 9, 9 gesagt wird, dass nabi ein später Begriff sei. Doch denkt vermutlich der Erzähler von 1. Sam. 9, 9 - einer Glosse - bereits an die am Hof oder am Heiligtum beamteten oder doch beglaubigten "Wahrsager", wie B. annimmt, während er selber in "nabi" einen "Aussprecher", einen "mittlerischen Mund zwischen dem Elohim und den Menschen" sehen möchte. In diesem Sinne ist für B. Debora "Künderin", die das Wort von "der geschichtswirklichen, gemeinwesenswirklichen Korrelation zwischen Gott und einem einigen Israel" verkündet, es aussagt in begeisterndem Rhythmus [204].

Beachtenswert sind die in diesem Zusammenhang von B. gemachten Äusserungen über mündliche Überlieferung und rhythmisches Gedächtnis und über den auch

den Körper des Rezitierenden mit einbeziehenden Vortrag. Dieser Vortrag ist mehr als blosse Reproduktion: Er ist "das spontane Erzeugnis einer Begeisterung, die in ihrer Leiblichkeit dem Überkommenen ein neues, unmittelbares Leben verleiht, so dass das Gedicht als die dauernde Substanz einer immer wieder anhebenden Inspiration erscheint" [205].

Den geschichtlichen Ursprung dieses so umrissenen "frühisraelitischen Nabitums" sieht B. nun eben "in den nachmosaischen und nachjosuanischen Erschütterungen", von denen oben die Rede war. Diese Propheten, in Genossenschaften lebend, sind es, die den Heiligtumsverband aufrütteln, dass er wieder ein politisch handelndes Israel unter der Führung des Jahwe-Melekh werde. B. glaubt dies aus der "einen geretteten schmalen Urkunde", nämlich dem Debora-Lied, erschliessen zu dürfen und macht dabei manche guten sprachanalytischen Bemerkungen [206].

Aus Amos 2, 11, wo der Prophet die Nebiim mit den "Kriegsnasiräern" zusammenschaut, möchte B. entnehmen, dass Amos in diesen beiden Gruppen "die wahren charismatischen Volksführer der vorköniglichen Zeit meint" [207]. Er vermutet sogar, dass sie eine "übers Land verstreute gotteskämpferische Gemeinschaft" gewesen sein könnten, "die die 'Richter' hervorbringt und trägt" [208]. Debora wird in Richter 4, 4 - 5 ja selber als "Richterin" (im Sinne einer Rechtssprecherin) bezeichnet [209]. "Richterin" und "Geistträgerin", "Prophetin": B. sieht zwischen beidem einen engen Zusammenhang ebenso wie einen Zusammenhang mit dem theokratischen Prinzip. Der "Richter" ist Charismatiker, von Jahwe abhängig, mit einem begrenzten Auftrag, ohne Dynastie [210]. Er ist Kriegsheld und Rechtssprecher [211], aber kein

Herrscher im königlichen Sinne; denn Jahwe allein ist Regent.

Mag es auch nur wenige dieser Richtergestalten gegeben haben: Im Bewusstsein der Propheten bleiben sie unvergessen, wie Amos 2, 11 und Jesaia 1, 26 ausweisen.

So ist, wie B. annimmt, nach einer einschneidenden Reduktion durch Josua, in den charismatisch-prophetischen "Richtern" der alten Urtheokratie eine neue Anwaltschaft erwachsen. Doch der "anarchische Seelengrund" der Theokratie, die Willkür und die Disziplinlosigkeit, bricht sich Bahn im Volkskörper. Zugleich bedrohen neue, mächtigere Feinde, nämlich die Philister, den Bestand. In dieser Krisensituation wird "der Gedanke der monarchischen Einung geboren und erhebt sich den Vertretern des Gottes-königtums entgegen" [212]. -

Mit diesen Ausführungen schliesst B. den ersten Band seiner "Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens" [213] ab.

Wir könnten viele Fragezeichen an den Rand auch dieses letzten Kapitels setzen: Die konstruktive Zusammenschau der Frühgeschichte der israelitischen Stämme erscheint logisch und in ihrer Darstellung imponierend. Aber sind nicht die vorhandenen Geschichtsquellen dabei überschätzt und überinterpretiert, so dass das gewonnene Bild B.s auf Kosten der geschichtlichen Wirklichkeit geht? So wird jeder fragen, der die Arbeiten von Alt und Noth zu dieser Epoche kennt. Zweifellos ist die Geschichte der Landnahmezeit sehr viel verwickelter und komplizierter gewesen, als B.s

UNIV. EDIN

Darstellung erkennen lässt [214]. Über die Stellung und Bedeutung Josuas lässt sich kaum mehr etwas Sicheres ausmachen [215]; zwischen "grossen" und "kleinen" Richtern wird man wohl doch einen Unterschied machen müssen [216]. Das Wesen des "Urprophetischen" hat B. zweifellos richtig erkannt und wiedergegeben [217], doch ist die Authentizität des Debora-Liedes als Schöpfung der Debora wiederum nicht so sicher, wie B. es darstellt [218]. Was wir über Debora selbst wissen, ist uneinheitlich [219], so dass B.s Zeichnung der Debora und ihres Liedes nur mit Vorbehalten angenommen werden kann. "Man mag sich Debora als eine Seherin vorstellen, die Funktionen der späteren Propheten vorausnahm; oder man mag vermuten, dass ihr der Titel נביאה auf Grund anderer als der später geläufigen prophetischen Tätigkeit beigelegt wurde ... Wie dem auch sei, in jedem Falle ist die Art der Beteiligung der Debora am Geschehen nicht mehr genau aufzuhellen" [220].

Die Struktur des Jahwe-Krieges dürfte B. im grossen und ganzen richtig gesehen haben [221]. B. mag auch Recht haben mit seiner Auffassung, dass in der Josuazeit der Jahwe-Krieg ein agressives Unternehmen mit einer gewissen Strategie war, während in der Richter-Zeit die Jahwe-Kriege nur mehr defensiven Charakter trugen [222]. Ebenso hat gewiss seine Berechtigung, was B. für die Bedeutung des Jahwe-Kriegs als wichtiges, die Einzelstämme verbindendes Geschehen vorbringt [223]. Doch betont er offenkundig den Einheitscharakter Israels für die Zeit zwischen den Kriegen zu stark [224]. Dagegen ist wieder richtig seine Sicht der Amphiktyonie als eines apolitischen, rein kultisch-religiösen Gebildes [225]. Doch "darum die Aphiktyonie dem mosaischen 'Israel' als vollkommenen Gegensatz gegenüberzustellen, einem

'unpolitisch-sakralen' Josua den theopolitischen Mose vorzuhalten, ist freilich kaum ganz gerecht" - diesem Urteil R. Smends [226] möchten wir zustimmen. Denn da ja nicht alle Stämme am Jahwe-Krieg teilgenommen hatten, konnte nur in der von Josua aller Wahrscheinlichkeit nach begründeten Zwölfer-Amphiktyonie Jahwe wirklich der Gott von ganz Israel werden!

Letztlich und endlich aber - und darum ging es hauptsächlich bei unserer Untersuchung - konnte B. nicht nachweisen, dass die "Theokratie" der Frühzeit Israels (wenn wir bei diesem mehrdeutigen Ausdruck "Theokratie" bleiben wollen) [226a] eine Theokratie des Jahwe-Melekh war! Das Königtum Gottes bleibt auch im letzten Kapitel des Buberschen Buches ein reines Postulat, wenn man kritisch hinsieht [226b]. Wir treffen dieses Urteil freilich im Wissen darum, dass sich die Geschichte des frühen Israel unseren Blicken weithin verbirgt und wohl auch künftig verbergen wird. R. Smend zieht das Fazit:

> "Die Grössen, mit denen zu arbeiten ist, sind überwiegend hypothetischer Natur. Man kann auf diesem Gebiet viel vermuten, aber wenig beweisen. Das liegt in der Natur der Sache und wird für's erste nicht zu ändern sein. Vermutungen sind also, will man sich angesichts der Wichtigkeit des Gegenstandes nicht mit dem Nichtwissen bescheiden, nötig" [227].

Martin Buber hat hier das Seine getan, und wir wollen, auch wenn wir seine Grundthese nicht anerkennen können, ihm die Achtung für die eigenständige und geniale Leistung nicht versagen, die er in seinem Werk "Königtum Gottes" geliefert hat [228].

Die Art seines Verstehens der Bibel, seine Hermeneutik also, wie sie auch in diesem Buch zum Ausdruck kommt und schon mehrfach angeklungen ist, werden wir in grösserem Rahmen noch spezieller zu betrachten haben.

§ 2

Der Gesalbte.

§ 2: Der Gesalbte

Unter der Bezeichnung "Der Gesalbte" sind erstmalig in Band II der Werke B.s drei Kapitel des geplanten zweiten Bandes von "Das Kommende" zusammengefasst, die zuvor an anderen Stellen veröffentlicht worden waren [1]. Wir werden auch hier die einzelnen Kapitel ihrer Reihenfolge nach betrachten.

KAPITEL I - Das Volksbegehren.

Das Kapitel, das 1. Sam. 8 zum Gegenstand hat, beginnt sogleich mit der Frage nach dem Motiv des Verlangens des Volkes nach einem König. "Alle Ältesten Israels" [2] begehren einen König wie die anderen Völker, einen König, der als eine starke Zentralgewalt dem Volk sein Recht erkämpft gegen seine Feinde [3]. Die "richterliche" Autorität, die Samuel vertritt, reicht angesichts der Philisterbedrückung nicht mehr aus. Man will einen Melekh haben wie die übrigen Völker im Umkreis. - Samuel ist darüber gekränkt; aber nicht deswegen, weil man ihn sozusagen zur Abdankung zwingt: An seine Vorrechte als Opferer, Orakelerteiler und Rechtswahrer wird ja nicht gerührt! Der Grund liegt woanders: In den (nach B.) zum ursprünglichen Kern der Erzählung in Kp. 7 gehörenden VV. 9 und 12 wird gesagt, dass Samuel auf seine Fürbitte hin von Gott erhört wurde und Hilfe für sein Volk bekam; freilich nur vorläufig, nur "bis hierher". Nach B. fühlt sich Samuel durch das Ansinnen der Ältesten nun "in dieser gläubigen [4] Selbstgewissheit verletzt". Wenn er sich abwendet und betet, dann holt er sich nicht Rat. B. versteht das Verb "hithpallel" als "sich ins Mittel

legen", als ein "wagendes Vordringen in die Sphäre des Urwillens" [5]. Samuel trägt den Wunsch der Ältesten Jahwe vor, Jahwe, dessen ihn bestätigende Antwort und Hilfe er ja damals erfahren hatte. Sollte das, was ihm, Samuel, nur vorläufig, nur "bis hierher" zugestanden war, einem anderen, einem noch unbekannten Melekh vorbehalten sein? Als Mittler und Fürsprecher trägt Samuel Jahwe etwas vor, was seiner Meinung nach dem Jahwewillen widerstreben und widersprechen muss. Er tut es, weil er eben Mittler und Fürsprecher ist. Jahwes Antwort erfolgt in zwei Sätzen, V. 7 und V 9. Diese Antwort besagt:

1. "Du bist nicht dazu da, dich mit dir zu befassen, sondern meine Aufträge auszuführen";

2. "Sie fordern nicht, dass dir, der du ja kein Melekh bist, sondern dass mir, ihrem Melekh, ein Nachfolger bestellt werde."

In V 8 sieht B. einen "sinnverkümmernden rhetorischen Bearbeiterzusatz", weil hier anstelle der politischen Untreue die religiöse betont wird und dadurch die theopolitische Handlungseinheit, die in V. 7b zum Ausdruck kommt, aufgegeben ist [6]. Der Bearbeiter hat - nach B. "das Eigentliche, das grosse Thema der 'biblischen Politeia' verwischt" [7] - vielleicht um der höheren Ehre Samuels willen, jedenfalls "ohne die Tragweite seines Eingriffs zu ermessen". - Die Antwort Jahwes in V. 7 ist einer "jener grossen, gleichsam urkundlichen Sätze der Glaubenswirklichkeit, wo der Gott eben dadurch, dass er seinem Sprecher, seinem 'Mund' widerspricht, den göttlichen Bereich auf eine sonst unbekannte Art wahrnehmbar macht" [8]; denn das

Wissen des Nabi, der nur das Wort seines Herrn weiterzugeben hat, "rührt nicht an den Gotteswillen" [9]. Wenn das Volk nun auf Jahwes Geheiss - V.9 - einen König bekommen soll, dann ist das nicht als Strafe (etwa durch schlechte und böse Könige) oder als Rückzieher Gottes gedacht, der dem Volk seinen Willen lässt, auch wenn er verkehrt ist. B. sieht hier den "Gott, der die Weltgeschichte geschehen lässt, um die freigesetzte menschliche Kreatur zu 'erproben'". Wenn Gott einen menschlichen Wunsch erfüllt - einen Wunsch, der letztlich aus einem Versagen des Menschen erwachsen ist - , dann erfüllt er ihn so, dass diese Erfüllung zugleich eine neue Aufgabe und Erprobung des Menschen darstellt! "Der Gott erfüllt den Wunsch und erfüllt ihn nicht, er hindert das Unglück nicht und hindert's, und aus solchem Ja und Nein erwächst die neue, höhere Gestalt der Probe" [10]. Diese theologische Erkenntnis gewinnt B. aus der Interpretation der genannten Stelle, und sie spielt bei ihm eine nicht unbedeutende Rolle [11].

Wie V.7 nach B.s Meinung in V.8 einen bearbeitenden Zusatz gefunden hat, so auch V.9 in den VV.11 - 18. Auch hier trägt nach B. der wohlmeinende Bearbeiter nicht die "Intention" der ursprünglichen erzählerischen Einheit in sich [12]. Denn es geht in V.9 nicht darum, dass Samuel das Volk noch einmal warne und ihm die "beschwerlichen Vorrechte des Königs" darlege, solange es noch Zeit ist. B. versucht an den Wortbedeutungen zu zeigen, warum die Aussage nicht so verstanden werden kann: Das "akh ki" = "nur dass" meine hier wahrscheinlich "doch unter der Voraussetzung" [13]; das "ha'ed tha'id" soviel wie "eine feierliche Bezeugung errichten einem Partner gegenüber für eine abzugebende oder abgegebene Erklärung" [14]; das "mischpat ham-melekh" sei hier als "Gerechtsame, Rechtsbindung" zu verstehen (wie in

Kp 10, V. 25), in V. 11 dagegen als "Verfahren, Brauch" [15]. B. übersetzt demnach V 9: "Nun also höre auf ihre Stimme, nur dass du gültige Bezeugung gegen sie errichtest und ihnen die Rechtsbindung des Königs ansagst, der über sie Königschaft haben soll" [16]. Das Königtum, das Jahwe zugesteht, ist eben ein ihm gegenüber verantwortliches und von ihm auch absetzbares, "verwerfbares (15, 23)" Königtum. In der Weise, so meint B., verstehe "der Erzähler die Gründung der israelitischen melukha als den Übergang der unmittelbaren Gottesherrschaft in die mittelbare" [17]. Die VV 11 - 18 sind, wie schon gesagt, für B. ein "tendenzhaft auslegender" Einschub, der vielleicht ein aus der salomonischen Zeit stammendes Pamphlet neben Material aus der Saulsgeschichte (etwa 1. Sam. 22, 7) verwendet; auch das deuteronomische Königsgesetz (Dt. 17, 14 - 17) sei vermutlich in seinem Kern ein solches Pamphlet gewesen [18]. Die Kritik in den VV. 11 ff. appelliert nach B. an die alte Freiheitslust Israels, und der Hinweis, dass das Volk seinen König wieder loswerden will, "den ihr euch erwählt habt" (V. 18), klingt für B. wie eine Polemik zu 1. Sam. 10, 24, wo es vom König heisst: "... den Jahwe erwählt hat ...". Dass nach dem Gang und Sinn der ursprünglichen Erzählung in 1. Sam. 8 Jahwe der Erwählende ist (wie in 10, 24), ist für B. klar, und darum passt die Tendenz von V 18 in seinen Augen nicht hierher. - Nachdem Samuel (in V. 10) die Jahwe-Worte (entsprechend VV. 7 und 9) dem Volk übermittelt hat, wird berichtet (V 19), wie sich das Volk weigert, auf seine Stimme zu hören: Eine negative Entsprechung zu der dreimaligen Forderung Jahwes an Samuel, auf die Stimme des Volkes zu hören (VV. 7, 9 und 22)! Angesichts der Bedrückung ruft das Volk "nach dem charismatischen Feldherrn; den verlangt es von Gott anstatt dessen erfolgloser Unmittelbarkeit. Nur noch in leiblicher Machtgestalt kann es sich von

der Gnade die Rettung erhoffen" [19].

Die von den Auslegern vielfach vertretene Auffassung, auf 1. Sam. 8, 22a sei ursprünglich gleich 10, 17 gefolgt, (wobei als Ermöglichung eines Anschlusses an 9, 1 - 10, 16 8, 22b eingefügt worden sei), lehnt B. ab. Er hält es für unwahrscheinlich, dass einer Erzählung der geistigen Art, wie Kp. 8 sie biete, "ein solcher Abschluss rein magischen Charakters" (wie er in 10, 17 ff. - für sich allein genommen, ohne die Voraussetzung der heimlich vollzogenen Königserwählung - erscheinen würde) gesetzt worden sei. Wenn auch B. selbst 8, 22b für redaktionell hält, dann deshalb, weil seiner Meinung nach dieser Einschub den Anschluss an das Opfermahl in 9, 22 f. herstellen will, an dem eben nur die besonders Geladenen und nicht alle Volksvertreter teilnehmen dürfen.

Doch räumt B. auch die Möglichkeit ein, "dass der Redaktor den Zusatz als Abschluss machte, weil er den Handlungszusammenhang zwischen dem 8. und dem 9. Kapitel verkannt hat, wie er von der Exegese aller Zeiten verkannt worden ist" [20], und zwar wegen der Unklarheiten in Kap. 9: 9, 12 "denn heutigen Tags ist er in die Stadt gekommen" ist ein "irreführender Einschub", Samuel hat die Stadt Rama nicht verlassen, sondern ist nur entsprechend der Aufforderung Jahwes (in 9, 16) Saul entgegengegangen (9, 14); doch ging er selber nicht zum Opfer (nach B. sind in 9, 14 die beiden letzten Worte "leicht als Zusatz erkennbar" [21].

B. betrachtet also das in 9, 15 f. Berichtete als zeitlich mehr oder weniger unmittelbar im Anschluss an das Gespräch Samuels mit den Ältesten (Kp. 8)

gesohehen. B. vergleicht den Erzähler wegen seiner in Kp. 9 etwas unbeholfenen, aber naiv fabulierenden Art mit einer "Märchengrossmutter"; doch habe er da, "wo er an das für ihn Eigentliche kommt, ein knappes, verhaltenes, rätsel- und andeutungsreiches Pathos" [22]. "Was er erzählt, ist wesentlich eine Geschichtssage, und in der Weise, wie er Begebenheiten berichtet, wie er die gesammelten Traditionen bearbeitet und verknüpft, ist er von den Stilgesetzen der Gattung bestimmt; aber das, was ihm das Erzählen eingibt, ist eine Sache des Glaubens, eine Glaubensordnung, ja ein Glaubensmysterium, und das erlegt ihm, wo es vortritt, einen eigenen, geheimnishaften Ton auf" [23].

Die von B. so genannte "Sprache der Botschaft", auf die wir bei seiner Auffassung von der Übersetzung der Bibel noch zu sprechen kommen werden, durchsetzt also immer wieder die erzählerische Sprache. Zu 1. Sam. 8 meint B. abschliessend: "Um den Zusammenhang der Erzählung von Samuel und Saul, dem die vom Volksbegehren angehört, recht zu erfassen, müssen wir stets beides beisammen haben: die Einsicht in die Formgattung, in die besondere Art ihrer Stoffgestaltung, und die Einsicht in die geglaubte Geschichtswahrheit, die sich hier dieser Formgattung bediente und, wo es not war, ihr den eignen, der Epik transzendenten Ausdruckscharakter verlieh" [24]. Der biblische Erzähler geht demnach von einer von ihm und seinem Volk geglaubten "Geschichtswahrheit" aus, also dem geglaubten Wirken Gottes in dem Geschehenszusammenhang der Ereignisse, die zum Königtum in Israel führten. Er versucht dieses Geschehen zu gestalten, wobei die epische Form der sagenhaften Geschichtserzählung immer wieder durchsetzt wird von bestimmten eigentümlichen Wiederholungen des gleichen "Leitwortes" (zur

Hervorhebung und Aufweis von Beziehungen) und von einem erhabenen, knappen Sprachstil, der das Besondere des göttlichen Redens und Agierens kenntlich machen will [25]. Das meint B. mit seinen abschliessenden Sätzen. -

Man wird beim Lesen dieses Kapitels freilich den Eindruck nicht los, dass hier, ähnlich wie in "Königtum Gottes", richtige Beobachtungen und Erkenntnisse mit eigenwillig konstruktiven Vermutungen verknüpft sind. Dass die Motivierung des Volksbegehrens in 8, 1 - 3 nicht zureichend ist und dass hier eine andere, später nicht wieder aufgenommene Tradition vorliegt, ist sicher von B. richtig erkannt worden und wird in der Tat durch die verschiedene Bedeutung des Leitwortes שפט gestützt.

Ebenso sieht B. richtig, dass die Philister-Bedrückung den Ruf des gesamten Volkes nach einem König laut werden lässt. Die ablehnende Haltung Samuels aber in einer erfahrenen Verletzung des "gläubigen Selbstbewusstseins" sehen zu wollen, dürfte allerdings zu gesucht und zu sehr psychologisierend sein.

Fragwürdig ist ebenso die - in konsequenter Fortführung von KG - aus den VV. 7 und 9 erhobene These der "Theopolitik", die angeblich durch einen Bearbeiter in V. 8 "sinnverkümmernd" geschwächt wurde durch eine Verlagerung auf das religiöse Gebiet. Das Fragliche dabei ist nämlich, ob - ungeachtet der mancherlei Überarbeitungen in dem vorliegenden Samuel-Saul-Komplex - tatsächlich das politische und das religiöse Moment so eindeutig getrennt werden können, wie B. meint, oder ob sich nicht vielmehr bei B. selbst in seiner Interpretation ein abwertendes Vorverständnis des "Religiösen" als eines Sonderbereiches gegenüber der Theokratie als alles Dasein umfassender

Ganzheit geltend macht. -

Die (richtig beobachtete) feine Nüance des mehr "rednerischen" Stils in V. 8, die B.s sensibles Sprachgefühl wahrnimmt, liefert ihm dann das Argument dafür, V. 8 als "Zusatz" aus dem Textgefüge herauszunehmen, wie es auch sonst von manchen Exegeten getan wird (als "deuteronomistischer Zusatz"). Der Gedanke, dass Jahwe, indem er etwas zulässt und dem menschlichen Willen nachgibt, den Menschen letztlich erprobt, ihn vor eine neue Bewährung seines Glaubens und Handelns stellt, ist eine theologische Erkenntnis B.s, die er an diesem Text 1. Sam. 8, 7 + 9 zwar anwendet, die aber nicht exegetisch daraus gefolgert werden muss. Für B. stellt die hebräische Bibel jedoch eine Einheit dar, so dass er sich zweifellos für berechtigt hält, aus dem Ganzen gewonnene Grunderkenntnisse an einzelnen Stellen dann wiederzufinden [26]. -

Von seiner Sicht einer Erprobung des Volkes durch die Zulassung einer Monarchie durch Jahwe aus gesehen empfindet B. das Motiv einer vorherigen Warnung des Volkes als störend und damit auch die VV. 11 - 18 als fehl am Platze. Darum scheidet er diesen Abschnitt aus. In ihm eine Art Pamphlet zu sehen und solche Pamphlete königsfeindlichen Inhalts von der Zeit Salomos an zu vermuten, ist freilich eine völlig unbeweisbare Annahme.

Was B. in diesem wie in den folgenden zwei Kapiteln von den meisten Auslegern seiner Zeit unterscheidet, ist dies, dass er in 1. Sam. 7 ff. eine - wenn auch vielfach überarbeitete - Einheit sieht und nicht, wie fast allgemein üblich, zwischen einer königsfeindlichen und einer königs-

freundlichen Tradition eine Scheidung vornimmt. Darum kann er die üblich gewordene Annahme, dass 1. Sam. 8, 22a in 1. Sam. 10, 17 ff. seine Fortsetzung findet, nicht akzeptieren. Sein Versuch jedoch, eine Überleitung von Kap. 8, 22 zu Kap. 9 zu gewinnen, vermag nicht recht zu überzeugen; ebenso ist sein Argument zu sehr psychologisierend, wenn er meint, dass eine so vergeistigte Erzählung wie die in Kap. 8 ursprünglich zugrundeliegende nicht einen so "magischen" Abschluss haben könne, wie er in 10, 27 ff. erzählt wird. Andererseits kann B. wiederum den Erzähler von Kap. 8 als "im Fabulieren sich naiv wie eine Märchengrossmutter ergehend" bezeichnen, wozu ein "magischer" Abschluss durchaus passen würde!

Wir sehen, wie B.s Interpretation sehr oft von unwägbaren und schwer erkennbaren Faktoren bestimmt wird, was die Auseinandersetzung mit ihm auf exegetisch - wissenschaftlicher Basis ungemein erschwert. Was ihn auszeichnet, ist seine Einfühlungsgabe in sprachliche und stilistische Zusammenhänge; was seine Interpretation gefährdet, ist sein oft psychologisierendes und von gewissen erkannten Grundeinsichten her die Texte oftmals einseitig betrachtendes Vorgehen [27].

Wie man 1. Sam. 8 von der form- und traditionsgeschichtlichen Sicht her interpretieren und dabei die bis hin zu M. Noth beinahe als Dogma vertretene literarkritische Scheidung in einen königsfeindlichen und einen königsfreundlichen Strang überwinden kann, hat in meisterlicher Weise A. Weiser gezeigt. Der Unterschied der Darstellung Weisers gegenüber der von B. liegt in ihrer grösseren Klarheit und besseren wissenschaftlichen Methodik [28]. Doch wird sich nicht bestreiten lassen, dass die Bubersche

Darstellung in ihrer Originalität höchst anregend und befruchtend wirkt, auch da, wo sie zum Widerspruch reizt.

KAPITEL II - Wie Saul König wurde.

B. beginnt mit der Feststellung, dass die Erzählung von Sauls Königswahl für ihn eine einheitliche Erzählung darstellt, die ein vielfältiges schriftlich und mündlich vorgefundenes Material verarbeitet unter dem Gesichtspunkt einer festen und geschlossenen Konzeption. Diese Erzählung ist dann später durch mehrere Zusätze von Bearbeiterhand erweitert worden, die wegen ihres störenden Charakters auszuscheiden sind. -

Wir erkennen hier ebenso wie im vorhergegangenen Kapitel die Bestreitung verschiedener Quellenschriften selbständiger Art durch B. [29].

B. unterscheidet folgende Bestandteile des Textes:

1. Die Erzählung selbst.

2. Die vom Erzähler eingefügte Kampfgeschichte (Teile von 1. Sam. 13 und 14).

3. Annalistische Aufzeichnungen, die später mit der Erzählung verbunden worden sind. Dazu gehören 1. Sam. 7, 15 - 8, 3 und 14, 47 - 52.

4. Die eigentlichen Einschübe in der Erzählung. B. unterscheidet:
   a) kompositionell verknüpfende Einschübe, die Lücken ausfüllen und Überleitungen schaffen sollen;
   b) predigerisch erweiternde Einschübe, die ein Nebenmotiv ausbauen, aber dabei oft das Hauptmotiv schwächen und entstellen;

c) tendenzhaft auslegende Einschübe, "die in Form einer Fortsetzung des Textes einen Kommentar zu ihm abgeben".

In 1. Sam. 8 wäre nach B. V. 5aβ . ein Beispiel für a), V. 8 für b) und VV. 11 - 18 für c).

B. weist ferner auf die Bedeutung des Leitwortstils hin, worüber schon einiges gesagt wurde und noch zu sagen sein wird. Auf noch zwei Dinge muss nach B. der Ausleger achten:

1. auf die besondere episch-stilistische Formung, die der Erzähler seinem Stoff gegeben hat, und
2. auf den "geschichtsideellen Fragenkomplex", auf den die Erzählung eine Antwort geben will, und nicht nur sie, sondern auch die von anderen Erzählern, Bearbeitern oder Redaktoren in Zusammenhang damit gebrachten weiteren Erzählungseinheiten.

Von diesem "geschichtsideellen Fragenkomplex" her erklärt es sich nach B., "dass Davids grosse Kriege sich mit eingefügten Annalennotizen wie 2. Samuel 8 begnügen müssen, wogegen alle mit der Thronfolge verbundenen Begebenheiten in novellistischer Anschaulichkeit erzählt werden" [30]. Es geht den Erzählern um "Herkunft, Sinn und Schicksal des grossisraelitischen Königtums", und die Frage danach wird von ihnen beantwortet, indem sie in gläubiger Schau der geschichtlichen Wirklichkeit zeigen: Gott und sein Volk stehen in einer echten Beziehung einander gegenüber; Gott führt sein Volk, ohne es zu zwingen; er führt es sogar dann, wenn er seinen Wünschen nachgibt. Und Gott hat zum Gegenüber besonders auch die Erwählten, die Charismatiker,

die selbst immer wieder "ihm entgegen handeln".

"Menschenwünsche, Menschenpläne - und was der Gott draus macht; Sendung, Begabung, Auftrag - und was die Menschen draus machen: aus gläubiger Geschichtserinnerung daran und gläubiger Geschichtsüberlieferung darüber holt der Erzähler die Antwort auf die Fragen, die über ihm stehen" [31]. Damit umschreibt B. schön und zutreffend das Anliegen der frühen biblischen Erzähler. Für B. gibt es hier noch keine "Theologie", sondern nur das, was er "Geschichtsgläubigkeit" nennt.

In der Erzählung von Sauls Königswahl möchte B. sehen, wie sich diese Geschichtsgläubigkeit ausspricht, wie sie das Geheimnis des Königtums, die Problematik der Begegnung von Gott und Mensch, die Tragik des Scheiterns, aber "auch schon den Keim einer sie überwindenden Verheissung" zum Ausdruck bringt. Der Erzähler kann dies nur erzählen, aber er tut dies so, dass alle diese Wesenszüge seinen fragenden Hörern als Antwort zuteil werden [32].

Wir wenden uns nun den von B. gegebenen Traditionsanalysen zu.

1. Kapitel 7 :

V. 2a wird als "nachträgliche Naht" angesehen; wie die Erzählung anfing, lasse sich nicht mehr feststellen; dass der Erzähler die Berichte von Kap. 4 - 6 gekannt habe, sei wegen der "matten Verknüpfung" 7, 2a unwahrscheinlich. V. 3 f : "predigerisch erweiternder Zusatz"; 10 f. : "füllt eine vermeintliche Lücke zusammenhangswidrig aus"; 13 f. : eine Art Ergänzung; 6bβ : zur gleichen Schicht wie 12, 7 gehörig, unklar und störend. 7, 15 - 8, 3 : allmählich entstandene, aus altem, annalistischem

Material zusammengesetzte Notiz zur kompositionellen Verknüpfung. -

Es bleiben für B. somit als ursprünglicher Kern von Kap. 7 : VV. 2b; 5; 6aba; 7 - 9; 12. So ergibt sich folgender Aufbau: Das Volk trauert um die - wie auch immer - verlorengegangene Lade und damit um die verlorene Führung durch Jahwe ("die der Nabi ihm nicht ersetzen kann"). Samuel will Jahwe um die Wiederaufnahme der Führung bitten und beruft eine Versammlung nach Mizpa. Die dort vollzogenen Riten sieht B. als altertümlich an (Wasserlibation [33] als Wiederbelebungsritus; Fasten als alter Trauerbrauch; auch das kollektive Sündenbekenntnis könne alt sein). Die Philister vermuten in dieser Versammlung eine Verschwörung und unternehmen eine Razzia. Auf das Opfer und "Schreien" Samuels hin "antwortet" Jahwe; wie er das tut, wird nicht gesagt; doch, so meint B., war die Antwort (Abzug der Philister oder ähnliches) "für die Stunde ausreichend". Sie stellte wohl nicht einen Sieg, aber doch ein Ausharren in der momentanen Situation in Aussicht. Die "ätiologische Nachricht" von der Errichtung des Steines "schliesst den ersten Abschnitt unserer Erzählung angemessen ab" [34].

Zu den Einschüben: V. 10 f. macht Samuel zum "Rechtschaffer" ähnlich den grossen Richtern; doch waren diese Kämpfer, nicht "kampflose Erbeter von Wundern" - Samuel ist nach B.s Sicht hier also verzeichnet. V. 13 f. : Deutet den Vorgang als erste Etappe der göttlichen Hilfe gegen die Philister, die Israel zu Lebzeiten Samuels erfuhr; V 14 weist nach B. auf Davids Siege. V. 17a dient der Vorbereitung von 8, 4; 17b der von 9, 12 ff. Zu 8, 1 - 3 ist oben die Anmerkung 3 zu vergleichen.

B. schliesst seine Analyse: "Von den Zusätzen befreit stellt sich das 7. Kap. als das dem Erzählerwillen genau entsprechende Vorspiel der Erzählung dar. Samuel ruft, als der opfernde und betende Interpret des Volkes, JHWH um seine jeschua an und empfängt eine Antwort, die zwar nicht angeführt, die aber so berichtet wird, dass wir sie als Vorgestalt der endgültigen (9, 16 f.), als auf sie hinweisend und sie vorbereitend, verstehen. Damit hat der wechselseitige Vorgang, den der Erzähler episch darzustellen im Sinn hat, die handelnde Zwiesprache, erst zwischen JHWH und Israel, dann zwischen JHWH und dem gesalbten König von Israel, angehoben" [35]. Alles ist also konzentriert im Dialogischen, das, wie wir noch sehen werden, B.s Bibelverständnis beherrscht. Die Tendenz, den dialogischen Sinn jener Begebenheit im Kern der Erzählung aufzuspüren, ist offenkundig. B. zeigt dabei wiederum sein beträchtliches Geschick in der Handhabung stil-, form- und literarkritischer Methoden sowie seine unorthodoxe Haltung der Bibel gegenüber. Seine Darstellung ist keinesfalls abwegig, sondern vielmehr ein ernstzunehmender Interpretationsversuch, zumal eine absolut überzeugende Analyse von 1. Sam. 7 bis heute noch nicht vorgelegt werden konnte [36].

2. Kapitel 8 :

Auf den Kern von Kap. 7 folgt nach B. der Kern von Kap. 8 [37]. B. geht es darum, den ungeduldigen Wunsch des Volkes nach einer sichtbaren Verkörperung der Macht herauszustellen. Das Tempo Gottes und die Art und Weise der bisherigen Hilfe genügt dem Volk nicht. "Das Unsichtbare, nur Vernehmbare tut nicht Genüge", das Königtum Jahwes ist nicht greifbar genug [38].

Für B. liegt darin die eigentliche Verkennung des göttlichen Wesens. Dennoch

gibt Gott dem Willen des Volkes nach, indem er den Wunsch erfüllt und zugleich die Erfüllung an sich bindet: Er gibt den König nach Seinem Willen und Seiner Rechtsordnung.

3. Kapitel 9 ff. :

Was nun folgt, ist die geheimnisvolle göttliche Führung, das "Werk der Gottesmacht an dem von ihr Erwählten" [39]. Von dem Versuch her, dies erzählerisch anschaulich zu machen, ergibt sich für B. der märchenhafte Ton und die umständliche, auch kleine Nebenzüge betonende Erzählmanier mit "Eselinnenstreife" und "Mädchenschwatz". "Der märchenfarbige Kelch dieser weltlich anmutenden Sage ist wie kein anderer geeignet, die weisse Blüte der heiligen zu bergen" [40]; es ist "die Luft einer gläubigen Kunst, die sich der Sage erfreut und sie meistert" [41].

Hier macht B. zweifellos einige Anleihen bei der Sagendeutung der deutschen Romantik [42]; die romantische Ausdrucksweise findet sich in späteren Schriften B.s nicht mehr so unverkennbar, obwohl er die Definition der Sage als eines von Kunst und Glaubensenthusiasmus gestalteten Berichtes festhält [43].

Auch wenn die Einzelheiten aus verschiedenen Traditionen stammen sollten, so ergibt sich für B. doch aus dem Saul, der seine heimliche Bestimmung verschweigt (10, 16), sich versteckt (10, 23), nach seiner Ausrufung heimgeht, als ob nichts geschehen wäre (10, 26) und weiter seiner Arbeit nachgeht, bis er ausbricht und siegt (11), ein prächtiges Bild erzählerischer Gestaltung [44], akzentuiert durch hinweisende Wortspiele und Leitworte. Wie sehr auch

aus B.s Darlegungen sein Interesse am Künstlerischen und Ästhetischen ersichtlich wird, so dürfen wir doch nicht übersehen, dass dies für B. alles andere als Selbstzweck ist, sondern vielmehr Ausdruck des Glaubens und der Gotteserfahrung, ähnlich wie die zahllosen chassidischen Erzählungen und Anekdoten, die B. gesammelt hat, für ihn Ausdruck einer bestimmten Gotteserfahrung sind [45].

Der Versuch einer eingehenden Analyse von 1. Sam. 9 - 12 nimmt den weiteren Raum des langen 2. Kapitels ein. Die Fülle der Gedanken und Erwägungen kommt in einer sehr komprimierten Art des Schreibens zur Darstellung. Hier alle Einzelheiten zu diskutieren, würde zu weit führen, zumal ja sehr vieles hypothetisch bleiben muss, was exegetisch zu diesem Stück des AT zu sagen ist [46]. In unserem Zusammenhang kommt es auch mehr darauf an, das Spezifische in B.s Auslegungsweise herauszustellen, als ihm mögliche Fehldeutungen nachzuweisen. Wir beschränken uns deshalb auf die wesentlichen Gesichtspunkte seiner Untersuchung.

Auffallend - da von den meisten Auslegern sonst nur ganz selten und meist überhaupt nicht in Erwägung gezogen - ist auch in dieser Untersuchung B.s Hertlegung auf die "Leitwort" - Beziehungen im Text. Dass Samuel wirklich ein nabi war, schliesst B. nicht nur aus 1. Sam. 3, 20 f. ("keine nachträgliche Literatenarbeit, es trägt das Gepräg des mündlichen Überlieferungsrhythmus" [47]), sondern aus einem ganz bestimmten Wortgebrauch, durch den der Erzähler - "dieser so naiv (es ist die 'obere' Naivität, die des Wissenden) anmutende Idylliker" [47a] - als ein "Meister des Geheimstils" das Nabitum Samuels versteckt ausdrückt: Samuel wird sonst in Kap. 9 nur

"Seher" oder "Gottesmann" genannt, doch B. konstatiert: "Der Buchstabenbestand nabi steht (durch ein 1^{e}-habi noch unterstrichen) V. 7 mitten unter den Gottesmann-Wiederholungen" [48]. Hier handelt es sich jedoch um Hifil - Formen von נגא ("Was sollen wir dem Mann bringen ... um es dem Gottesmann zu bringen")! Solche eigenartigen Interpretationen haben freilich B. oft das Ernstgenommenwerden im Kreise der Bibelexegeten verscherzt. Ein anderes Beispiel versteckten Leitworthinweises in Kap. 9 : "Wir hören V. 6 jaggid, V. 8 higgid, in V. 16 erscheint nagid selbst, dann wieder zweimal, V. 18, haggida, V. 19 aggid, und endlich 10, 1 erneut und abschliessend nagid" [49]. Auch bei dieser von B. angenommenen bewusst gestalteten inneren Korrelation zwischen נגד und נגיד kommen dem "normalen" Ausleger erhebliche Bedenken; B. allerdings erklärt kategorisch: "Wer dergleichen für Zufall zu halten nicht aufgeben will, wirft den Schlüssel zu einem inneren Gemach der hebräischen Bibel ins Meer. Sie ist mit einem besonderen Ernst aus Lauten gebaut, Bezug von Laut auf Laut durchgliedert sie, und man kann ihres Sinns, wo er sich zwar nicht voll aussagt, aber voll auslautet, nicht inne werden, wenn man den Laut nicht ernst nimmt" [50]. -

In 9, 16 sieht B. die eigentliche Antwort Jahwes auf das Volksbegehren: Gott befiehlt die "Ablösung der unmittelbaren primitiven Theokratie durch die mittelbare" [51]. In dem Wort נגיד findet B. das Moment des "Beauftragten" (im Gegensatz zum Selbstherrscher) ausgedrückt [52]. Der Beauftragte hat nicht zu herrschen; das יעצר in V. 17 ist nach B. "nicht etwa mit jimschol oder jischlot vertauschbar"; B. versteht es - sicher zu Recht - als "umfrieden", "hegen" [53]. Jedenfalls liegt das

Gewicht dabei wohl auf dem in dem Wort beinhalteten Sinn von "schützen", "das Widrige zurück- bzw. abhalten". -

Der von den Auslegern oft als unverständlich [54] angesehene V. 24 wird von B. eingentümlich interpretiert: Die Keule ist der Anteil des Opferers, in diesem Falle Samuels. Samuel hat sie für Saul zurückbehalten und lässt sie ihm überreichen [55] mit den Worten: "Da ist das Vorbehaltene ... [56], dir vorgelegt, iss, denn auf die Gemeinbegegnung (die der Volksvertreterschaft, vgl. Numeri 16, 2 q^{e}rie moed) ward es für dich verwahrt, um auszusprechen (= damit du berechtigt seist zu sprechen): 'Ich habe das Volk (Volk für Vertreterschaft wie in Kap. 8) einberufen'. Saul hat Samuels Platz und Samuels Anteil angewiesen bekommen, weil zwar nicht dessen Opferamt ... wohl aber dessen Führerstellung und dessen Gerechtsame auf ihn übergehen sollen" [57]. Soviel wir sehen, ist kein Ausleger dieser Version B.s, die sprachlich möglich [58] und logisch nicht unwahrscheinlich ist, gefolgt oder auch nur darauf eingegangen [59].

B., dem es auch hier wieder um erzählerisch-stilistische Nüancen ankommt, bemerkt zu dem Passus: "Der Märchenton, der die erste Hälfte des Kapitels erfüllte, ist allmählich dem gehobenen des Berichts über den denkwürdigen Vollzug eines Geschichtsritus gewichen" [60]. -

Wichtig ist für B. die göttliche Führung Sauls, die den Weg nach Rama und von Rama begleitet und sich auf ihm zeichenhaft manifestiert: 9, 5 findet seine Entsprechung in 10, 2 (Leitwort: מדאג); sie hatten kein Brot mehr (9, 7), nun erhalten sie zwei Brote (10, 4); sie wollten zum Gottesmann

gehen ("dessen wirklicher Titel, nabi, nicht genannt, aber angedeutet wurde", siehe 9, 7), und nun treffen sie Nebiim, wobei Saul in ihren Kreis gerät (10, 5 f.). Doch B. findet noch mehr geheimnisvolle Beziehungen: Die Erzählung will seiner Ansicht nach auch zeigen, wie "hier Volk seinem ihm unbekannten König entgegenkommt" [61]: Erst die Männer, die ihn an seine direkte Heimat erinnern (10, 2), dann die Männer mit den Opfergaben, die ihm bereits mit Geweihtem huldigen (10, 3 f.), und dann schliesslich die Nebiim, in deren Ekstase er hineingerissen wird und das Charisma erstmalig erfährt: "Er muss die verwandelnde Stunde lang Nabi sein" [62]. Wie das Opfermahl, so erfolgt auch der Geistempfang auf einer "Bama", wodurch für B. eine Verknüpfung geschieht zwischen Samuel, dem Nabi der Bama von Rama, und den Nebiim der Bama von Gibea.

B. folgert: "Es soll empfunden werden, dass sie im Gesamtvorgang zusammengehören: Samuel verwaltet das Sakrament, den es realisierenden Geistempfang vermittelt seine Gilde, die Begegnung mit ihr (10, 10a) wird mit den gleichen Worten wie die mit ihm (9, 14b) berichtet, und was auf einer Bama begonnen hat, vollendet sich auf einer" [63]. An dieser Stelle gibt B. - ähnlich wie schon in "Königtum Gottes" [64] - seine Auffassung von den Nebiim wieder: Sie sind für ihn "patriotische Wandersänger", und ihr "hithnaboth" meint nicht unartikulierte Laute: "Die Kampfbegeisterung pflegt im Volk früher Kulturen nicht durch dergleichen, sondern durch den zwar ekstatischen und das ganze Menschenwesen beanspruchenden, aber zugleich rhythmisch streng gebundenen, mit Bewegungen aller Glieder zusammenwirkenden Vortrag leidenschaftlich eintöniger Gesänge oder Sprechgesänge aufgerührt zu werden, der in der Tat zuweilen so kontagiös wie manche primitiven Gemein-

schaftstänze wirkt, aber nicht in einen regellosen Taumel, sondern in eine musikgestaltige, rhythmisch beschwörende Einheit aus kündender und aufrufender Gebärde, kündendem und aufrufendem Laute reisst" [65]. -

10, 8 sieht B. ebenso wie 13, 7b - 15a für einen Einschub an [66], eingeschoben von jemandem, der die oben genannte, im Opfer Samuels und Anteilverzehren Sauls bereits verborgen angedeutete klare Trennung der Befugnisse nicht verstanden hatte und sie nun vergröbernd zum Ausdruck bringen wollte. -

In 10, 5 emendiert B. nicht mit BHK z.St. das נציבי zu נציב, das dann meist im Sinne von "Vogt" [67] oder "Besatzung", "Posten" [68] wiedergegeben wird, sondern übersetzt mit "Weihpfosten" = Stelen oder Säulen "als Wahrzeichen der Oberhoheit" [69]. Für diese Deutung und gegen einen Militärposten dürfte das Ergebnis der amerikanischen Ausgrabungen in Gibea sprechen, die keinerlei Evidenz dafür erbrachten, dass der tell el-fūl damals von Philistern besiedelt war [70]. -

Das מי אביהם in 10, 12 wird von Hertzberg [71] in malam partem gedeutet, wogegen es B. positiv verstehen will: "Wo einen dies erfasst hat, ... da gibt's kein Vaterhaus mehr, da wird nach keinen Vätern mehr gefragt" [72]; im Anschluss an Dhorme [73] sieht B. in dem "mi abihem" so etwas "wie ein Echo zum Schlusswort des vorangehenden Verses, ban-n^{e}biim" [74]. Die Erklärung des Spruches in 10, 10 f., wo die Beanstandung durch das (positive!) "mi abihem" zurückgewiesen wird, hält B. für ursprünglicher als die in 19, 24 [75]. Erstere Stelle hält er für eine "gute Anekdote aus prosaulidischer Tradition", letztere als eine "angeklebte dürftige Bosheit,

vermutlich das Erzeugnis eines übereifrigen Höflings, dem bei der Textherrichtung der Feind Davids noch immer nicht schlecht genug gemacht erschien" [76]. -

Dass 10, 14, 15 und 16 jeweils mit dem "Reimwort Sch^{e}muel" enden und das Leitwort נגיד in verschiedenen Formen von נגד "volltönig" wieder erscheint, ist für B. wiederum kein Zufall: Samuel soll nach dem Willen des Erzählers nicht in den Hintergrund gedrängt werden durch den Nagid! Gleichzeitig wird für B. durch die erstmalige Verwendung des Begriffs der מלוכה in V. 16 "der Gottesauftrags-Begriff nagid nachdrücklich durch den volkhaften melekh abgelöst", weil die Handlung von nun an in die "Volkssphäre" eintritt; das Ganze ist nach B. also ein höchst kunstvoll konzipierter Abschluss der Salbungsgeschichte [77].

"Dass das Losewerfen nicht der ältesten, ereignisnächsten Traditionsschicht angehören kann, erscheint auch mir gewiss: zwischen 'Designation' und 'Akklamation' gibt es hier keinen Platz für ein orakelhaftes Ereignis" [78]. Hier folgt B. einer unter den Auslegern allgemein akzeptierten Ansicht. Trotzdem meint er einen inneren erzählerischen Zusammenhang auch in diesem Falle zu finden: Um das Neue, nämlich das Königtum, richtig verständlich zu machen, bedarf es nicht nur der Erzählung eines sozusagen internen Vorgangs, der sich zwischen Gott und seinem Erwählten abspielt und bei dem nur ein kleiner Kreis von Menschen Zeuge ist. Es muss vielmehr "eine direkte Kundgabe JHWHs an das Volk hinzukommen ... : die augenfällige Orakelwahl" [79]. Um seinem Volk eine Antwort auf seine Fragen nach der Geschichte des Königtums zu geben, hat der Erzähler die Loswahl, die nach B. "das unverkennbare

Gepräge des nachgeborenen Legendenmotivs" [80] trägt, mit in seine Erzählung einbezogen. Also nicht ein später Redaktor, "der nichts Verfügbares auslassen wollte", sondern ein berufener Erzähler mit einer bestimmten Absicht ist nach B. hier am Werke! [80a] Er hat die Loswahl, wie B. annimmt, sicher nicht selbst erfunden - "solche Willkür des Einzelnen waltet in diesem frühzeitlichen Bereich nicht" - , sondern wahrscheinlich aus einer "sekundären tendenzentstammenden Tradition" entnommen, die B. einer "prosaulidischen Kundgebung" zuschreiben möchte [81]. -

Als Weiteres berichtet der Erzähler dann, wie Jahwe durch seinen Gesalbten die Seinen befreit. Der "langatmig verfügende, nichts übereilende und nichts vorwegnehmende Erzählerstil" [82] berichtet in 10, 26 erst einmal, dass Saul wieder nach Hause geht, als ob nichts geschehen wäre. Eine kleine Elite geht mit ihm, um im Rahmen der erfolgten Konspiration das Weitere zu beraten. Allerdings ist eine Opposition da, die von dem "riesigen Bauernlümmel ... der auf einmal ihr König sein soll", nichts hält. Nach den vielen Niederlagen gegen die Philister erwarten diese Leute keine Rettung mehr. Doch - so will nach B. der Erzähler zeigen - da ist es wieder Jahwe, der nicht nur die Königserwählung vorgenommen hat, sondern jetzt auch die Ammoniter schickt. Wieder werden zunächst die menschlichen Planungen durchkreuzt und modifiziert; Das Auftreten der Ammoniter sowie Sauls Kampfaufruf und Sieg sind es, die den Philistersieg des jungen Königs erst möglich machen - darin sieht B. den Sinnzusammenhang von 10, 26 - 11, 15.

Durch das Stilmittel der "Zeitverfugung" (dass er nämlich die Belagerung von Jabesch bereits während all der Königswahlvorgänge hat anlaufen lassen, so

dass die Leute von Jabesch davon also nichts wissen und sich darum auch nicht direkt an den neuen König wenden) schliesst der Erzähler nach B. den Ammoniterkampf an. Dass diese Episode hinter die Königswahl gehört, schliesst B. aus 11, 7, wo Saul voraussetzen darf, dass ihn alle kennen als einen, der Machtbefugnisse hat. B. sieht hier einen Unterschied zu Ri 19, wo die Sendung des zerstückelten Leichnams durch das Land nur zu einer Ratsversammlung führen soll [83]. Die Worte in 11, 17: "... und hinter Samuel" streicht B. keineswegs als Glosse, sondern sieht in ihnen eine vermutliche Einfügung des Erzählers in das vorgefundene prosaulidische Traditionsstück, um diesem die Einseitigkeit des geschichtlichen Urteils zu nehmen [84]. -

Dass (nach 11, 6) auf Saul in dem Augenblick der Geist kommt, wo er die Unglücksbotschaft hört, ist für B. ein "Ausdruck für das Zusammentreffen von Oben und Unten, für das Faktum der Begegnung" [85]. -

11, 12 f. gehört nach B. nicht nur mit 10, 27 zusammen [86], sondern auch mit 14, 44 f., wo das Volk an die 11, 12 f. berichtete Grossmut Sauls appelliert [87]: תשועה (11, 13) und ישועה (14, 45) bilden dazu den Leitwortzusammenhang. -

Nach dem Taterweis geht das Volk nun nicht mehr (wie in 10, 25 ff.) nach Hause; nicht (wie zuvor) zermürbt, sondern durch den Sieg gestrafft und im Glauben ermutigt setzt der Heerbann Saul feierlich in die Königswürde ein: "Eine andere Geschichtsstunde hat angehoben, und der Erzähler lässt uns den vollen Stundenschlag hören" [88]. חדש (11, 14) heisst für B. hier "erneuern" im Sinne von "die Stärke, Konsistenz und Gültigkeit von etwas

wiederherstellen", denn nach Auffassung des Erzählers, so meint B., sei die Melukha, das Königtum, durch das gespaltene, unentschlossene Volk (nur eine kleine Elite war ja nach 10, 26 Saul wirklich gefolgt!) nicht voll realisiert worden; darum sei das Königtum restitutionsbedürftig. Samuel [89] ist bei dieser "Erneuerung" mit dem Volk in Festfreude vereint; er, der ursprünglich gegen ein Königtum war, akzeptiert es nun in der von Jahwe gewandelten Gestalt der "mittelbaren Theokratie": Sie darf - so will nach B. der Erzähler ausdrücken - "den nabi nicht zum Gegner haben" [90]. -

Die abschliessende Rede Samuels in 1. Sam. 12 gehört für B. zum Kompositionsstil des Erzählers unbedingt hinzu. B. zeigt das wieder an Leitworten und stellt als Urbestand 12, 1 - 6a, 13, 14, 15, 24 heraus (wobei er 12, 12b als Parenthese zwischen 12, 1a und 12, 1b einzufügen geneigt ist und aus den VV. 13, 14, 15 und 24 jeweils Teile herausnimmt). Den Rest hält er für eine Sammlung von Einschüben der "predigerisch erweiternden Art" unter Einflechtung einer "Mirakelgeschichte" [91], die mit der Handlung nichts zu schaffen hat und den "Willkürsinn der späten Legende" zeigt [92]. B. vermutet in den Verfassern jener Texte prophetische Kreise, die den grossen Nabi Samuel verklären und gegen das inzwischen diskreditierte Königtum abgehoben wissen wollten. Der Erzähler schliesst seine die Fragen nach Entstehung und Wesen der Melukha in Israel beantwortende Erzählung mit den mahnenden Worten Samuels, wo nochmals eindrücklich gesagt wird, dass der eigentliche Inhaber der Königsmacht immer noch Jahwe selbst ist. Zugleich findet B. hierin die Aussage, dass das irdische Königtum stets den Nabi als Mahner und Prüfer haben müsse [93]. In diesem Punkt hat B. zweifellos wieder einen scharfen Blick für das Wesen und die geschichtliche Bedeutung von 1. Sam. 12

und der Gestalt Samuels überhaupt bewiesen [94]. -

Da die Ereignisse von Anfang der Erzählung an auf die entscheidende Philisterschlacht hintendierten, erwartet B. auch in dieser Hinsicht noch einen Abschluss, den er aber nur noch in einigen vom Erzähler geformten Traditionsstücken in Kap. 14 zu finden meint. Angesichts dieses Stückwerks, das B. noch im einzelnen der Analyse unterzieht, meint er, dass hier "ein grosses Vorhaben früher Geschichtsdeutung" erlahmt sei, als es in einen Bereich gelangte, "der ihm nur noch stofflich, nicht auch kraft des eigentlichen Anliegens zugehörte" [95], m.a.W., das, was auf die Königseinsetzung Sauls als Wirkung derselben erfolgte, interessierte den Erzähler nur noch mittelbar.

Als Ergebnis seiner Analyse sieht B. einen "bis auf den ungestalteten Schlussteil ideell, kompositionell und stilistisch einheitlichen geschichtserzählenden Text" vor sich [96] und stellt nun die Frage nach dem Verfasser und den Quellen seiner Darstellung. Als Quelle im literarischen Sinne kommt nach B. höchstens ein Bericht über den Ammoniterfeldzug in Frage; alles andere sei "vom Verfasser abgehörte" und dann gestaltete mündliche Überlieferung, wobei offensichtlich widersprechende Traditionen benutzt wurden, um ein ideell und kompositionell einheitliches Werk zu schaffen [97]. B. sieht richtig, dass keine der alten Überlieferungen politisch tendenzlos lediglich die Ereignisfolge gewahrt hat, also stets nicht nur Geschichtsbewahrung, sondern immer zugleich Geschichtsdeutung darbot, und dass dies mit dem einzigartigen Geschichtserleben Israels zusammenhängt. Mit den verschiedenen Möglichkeiten politischen Handelns ist zugleich auch eine vielfältige

Geschichtsinterpretation gegeben. Am Beispiel von 2. Sam. 21 zeigt B. - u.E. sehr einleuchtend - , dass hier zwei Traditionen durchscheinen:

1. Hungersnot ist Strafe dafür, dass David die Gebeine Sauls und Jonathans unbegraben liess; B. nennt sie die "prosaulidische" Tradition.
2. Hungersnot ist Strafe für die Nichtauslieferung der Sauliden an die Gibeoniten; B. spricht hier von einer "antisaulidischen" Tradition.

In ähnlicher Weise glaubt B. auch in dem von ihm herausgelösten Erzählungskomplex über die Ursprünge des Königtums Sauls die Verarbeitung solcher (mündlich tradierter) pro- und antisaulidischer Traditionen zu sehen (und nicht, wie von den Auslegern oft angenommen, königsfreundlicher und königsfeindlicher Überlieferungsstränge [98]!) Jahwe hatte ja dem Wunsch des Volkes nach einem König - wenn auch in einer modifizierten Gestalt - nachgegeben. Was an den Traditionen königsfeindlich erscheint, ist nach B. bedingt durch eine antisaulidische Haltung, die in Saul "nur eine verunglückte Vorform" des Königtums sieht und für die erst David der rechte König ist. Der Erzähler des uns vorliegenden Komplexes hat pro- und antisaulidische Traditionen aufgenommen und sie so gestaltet, dass die positiven Züge Sauls nicht verlorengehen, dass andererseits aber auch die mahnende Gestalt Samuels stark ins Blickfeld gerät, der dafür Sorge trägt, dass das Königtum nicht entartet. B. zeigt in seiner Analyse, dass abwechselnd Samuel und Saul die Handlung bestimmen [99] und diese "bipolare Fügung der epischen Komposition" bewusst gewollt ist. -

Den Verfasser dieser Erzählung, dem das Priesterlich-Kultische sehr viel weniger am Herzen liegt als das Prophetische, sucht B. in prophetischen Kreisen, die dem grossisraelitischen Hof nahestehen und denen z.B. Nathan und Gad angehören. B. hält es für wahrscheinlich, dass dieses Nabitum, das David an sich zu binden verstand, das Traditionsgut in mündlicher Gestalt bewahrte und mehrte und sich in gleicher Weise durch Monarchentreue und Monarchenkritik auszeichnete. So ist der Nabi "Herold und Hüter der mittelbaren Theokratie" [100], und das wird nicht zuletzt in dem hier zu betrachtenden Erzählungskomplex sichtbar. Er war - wie B. wiederum nur vermuten kann - nach Art früher Bücher nur schriftlich fixiert, "um dem mündlichen Vortrag, der allein einer Öffentlichkeit die Kenntnis des Werkes vermittelt, die unwandelbare Sicherung zu geben" [101]. Was neu erfahren oder einer neuen Deutung unterzogen wurde, hat man dann jeweils zwischenhinein aufgezeichnet, und so kam es zu den Einschüben in die alte Erzählung. Die spätere Situation von üblen Erfahrungen mit dem Königtum hat dann nun erst wirklich königsfeindliche Traditionen (worunter B. unter anderem 1. Sam. 8, 11 - 18 und das "antimonarchische Richterbuch" zählen möchte) eingefügt werden lassen. Die Einschübe in unserem Erzählungskomplex führt B. aber hauptsächlich auf "elohistische" und "deuteronomistische" Traditionsbearbeitungen zurück, und das heisst bei B. nicht auf "Quellenschriften", sondern auf Rezensionen bestimmter, an der Geschichtsdeutung interessierter "oppositionell - prophetischer Schulen" [102]. Durch diese Ergänzungen, in denen schon "der Geist des frühen Midrasch lebt", sieht B. freilich die "epische Reinheit" der früheren Erzählung entstellt, die nur dort noch sichtbar wird, wo Inhalt und Komposition eine Zufügung heterogenen Stoffes verwehrten [103].

Wer bereit war, B. auf seinen oft verschlungenen Wegen und Argumentationen bis hierher zu folgen, wird sich der Eindrücklichkeit des gewonnenen Resultats nicht entziehen können. In einer Zeit, da viele Exegeten noch rein literarkritisch arbeiteten, hat B. bereits gründlich traditionskritisch gearbeitet und ist er einer Auffassung, die allzu schematisch die Zusammenfügung von Quellenschriften annahm, entgegengetreten. B.s Methodik von damals unterliegt in ihrer grundsätzlichen Richtigkeit heute keinem Zweifel mehr [104]. Die zum Vergleich herangezogenen neueren Arbeiten machen freilich zugleich den Tatbestand sichtbar, wie sehr angesichts der zu untersuchenden Texte immer noch (und vielleicht überhaupt für immer) mit Hypothesen und subjektiv gestalteten Kombinationen gearbeitet werden muss, so dass - von nur sehr wenigen Punkten abgesehen - die Auffassungen der einzelnen Forscher stark voneinander abweichen. So stellt B.s Untersuchung einen anderen, ähnlichen Unternehmungen gegenüber völlig ebenbürtigen Beitrag dar, der beispielsweise in manchem erheblich logischer und klarer ist als die neuesten Analysen von H. Seebass [105]. Keine Exegese kann das existentielle und theologische Vorverständnis des Exegeten - das nicht mit Vorurteil verwechselt werden darf! - ganz ausschliessen [106]. So wird man B.s Grundvoraussetzung, die auf seiner Erkenntnis der Bibel als eines dialogischen Dokuments [107] und auf seinem Verständnis der dichterisch gestalteten Sagenerzählung als echter Wahrheitsaussage [108] (wobei die Wortwahl und die Wortgestaltung eine wesentliche Rolle spielen) [109] beruht, als sein spezifisches Vorverständnis bei allen seinen exegetischen Versuchen und Arbeiten berücksichtigen müssen. Nicht nur infolge der noch nicht so weit entwickelten Stufe der kult- und gattungsgeschichtlichen Forschung der Dreissigerjahre, als B.s Exegesen hauptsächlich entstanden, sondern auch infolge eines

bestimmten Vorverständnisses hat B. nicht immer ein sachgerechtes Verständnis des Kults [110] und des frühen Prophetentums gefunden. Seine Kritik an der "Religion" im Gegensatz zum "Religiösen" [111] führt ihn zu der Aussage, dass "kultisch" soviel wie "apolitische Sakralordnung" meine [112] und damit in die Nähe der von ihm so leidenschaftlich bekämpften Trennung zwischen weltlich-politischem und rein religiösem Leben. Gerade darum hebt B. immer wieder den Gedanken der - unmittelbaren oder mittelbaren - Theokratie hervor, darum betont er, dass das Charisma es mit der "politischen Unwirklichkeit" der Theokratie zu tun habe [113]; darum kann er die frühen Nebiim so eigenartig als "patriotische Wandersänger" [114] bezeichnen, die nicht unartikuliert und taumelhaft, sondern "rhythmusbegeistert" - vielleicht sogar im Sprechgesang - ihre Botschaft vortragen [115], eine Botschaft, in der sich die Begegnung "zwischen Oben und Unten", der "Dialog zwischen Himmel und Erde" ausdrückt. Hier zeigen sich zugleich Eigenart und Grenze von B.s exegetischer Befragung der alttestamentlichen Texte. Die zweifellos bei B. vorhandene Überbewertung der von ihm so genannten "Leitworte" und geheimen Wortbeziehungen sowie seine sich von der üblichen theologischen Fachsprache stark abhebende Diktion und oft auch Begrifflichkeit haben nicht zuletzt gerade bei seinen Arbeiten über den "Gesalbten" dazu geführt, dass man ihnen weniger Achtung zuteil werden liess, als sie billigerweise verdienen.

KAPITEL III - Samuel und die Abfolge der Gewalten.

Dieses Kapitel schliesst die beiden vorhergegangenen insofern ab, als es versucht, aus den in ihnen vorgenommenen Analysen die Folgerungen zu ziehen. B. stellt hier die Frage nach der "geschichtlichen Zuverlässigkeit der

Erzählung in ihren Grundzügen" und nach dem Wesen der Gestalt Samuels [116].

Da ist zunächst die Salbung. B. hält sie dadurch für beglaubigt, dass in den erzählenden Texten Saul zehnmal, David aber nur zweimal der "Gesalbte Jahwes" genannt wird, und dass vor allem das "Pathos, das dem Begriff des gesalbten Königs in der biblischen Geschichte ... innewohnt", aus der Salbung Davids (1. Sam. 16 ist für B. literarisch fragwürdig, mehr idyllische Wiederholung der Salbung Sauls [117]; 2. Sam. 2, 4, und 3, 5 ist für ihn ohne das Moment der "religiösen Sanktion") nicht abgeleitet werden kann [118]. -

Gegen A. Jepsens Meinung [119], die charismatische Geistberufung in 1. Sam. 11 müsse älter sein als die Salbung durch einen Nabi, macht B. geltend, dass zu bestimmten Zeitpunkten der Geschichte "neue Kategorien aufsteigen". Im vorliegenden Falle müsse ernsthaft damit gerechnet werden, dass die bisherige Geistberufung der "Richter" eben abgelöst wurde durch eine neue Berufungshandlung, die ein neues Amt inauguriert, nämlich das Königsamt. Zwar durchschreitet nach B. Saul das Amt des charismatischen Richters, aber die Salbung als solche schafft erst den "sakralen Grund" und das "Zielmysterium" des Königtums, ohne welches es keinen Messias und keinen Messianismus für Israel gäbe [120]. In diesem Ernstnehmen des Auftretens neuer Kategorien im Geschichtsverlauf ist B. unbedingt zuzustimmen, obwohl damit natürlich längst noch nicht die Frage nach dem Wie und Wo entschieden ist. -

Es bleibt B. auch nicht verborgen, dass das Bild Samuels in den verschiedenen, nun miteinander verbundenen Traditionen ein vielschichtiges ist, dass, wie er sagt, die "Grundtypen" des Richters, des Nabi und des Propheten "in einer

unleidlichen Weise durcheinandergeworfen" sind [121]. Doch ist für B. klar, dass dies nicht an der Ungeschichtlichkeit der Darstellung liegen kann, sondern dass es gerade an der historischen Erscheinung Samuels selbst liegt, dass er aus den typisierenden Kategorien heraustritt und sich nicht bequem in eine davon einordnen lässt. Auch hierin hat B. die meisten heutigen Ausleger auf seiner Seite [122].

B. setzt sich sodann mit der (besonders von A.Jepsen vorgetragenen) Auffassung auseinander, den historischen Samuel als Priester zu verstehen [123] und weist sie zurück. Demgegenüber versucht er seinerseits, Samuel als Nabi zu charakterisieren. Die von B. dazu eingeschlagenen Wege sind auch diesmal wieder verschlungen, führen aber an manchen interessanten Ausblikken vorbei. B. untersucht dabei drei Erzählungskomplexe:

1. Die Kindheitsgeschichte Samuels.
2. Die Geschichte von Schuld und Untergang der Eliden.
3. Den von ihm in den voraufgegangenen Kapiteln herausgearbeiteten Erzählungskomplex über die Entstehung des Königtums.

Ad 1.

B. scheidet für die Erhellung der Person Samuels die Kindheitsgeschichte aus, da er mit manchen Auslegern annimmt, dass ihr eine legendarische Erzählung über die Kindheit Sauls vorliegt. B. schliesst daraus, dass in 1, 17.20.27 f. "im eindringlichsten Leitwortstil" auf das Wort "Schaul" hingewiesen werde; antisaulidische, für Samuel plädierende Kreise hätten hier also wahrscheinlich "einer legendären Lebensgeschichte Sauls dieses

Idyll entwendet" [124]. Doch ist diese These schwerlich haltbar [125].

Ad 2.

Den Bericht von den bösen Söhnen Elis betrachtet B. zwar als tendenziös, führt diese Tendenz aber nicht auf die zadokitische Priestersbhaft in Jerusalem zurück [126]; seine Begründung dafür, dass sich "Streitigkeiten innerhalb der Priestergeschlechter kaum in dieser, das Priestertum selber blosszustellen geeigneten Weise" äussern, überzeugt freilich nicht, wenn man die lange Liste der Ketzerpolemik in der Religionsgeschichte bedenkt. -

Interessanterweise übersetzt B. das אין חזון נפרץ in 3, 1 nicht wie meist üblich mit "es gab weit und breit keine Gesichte" [127] oder "Gesichte waren nicht häufig" [128], sondern mit "Schauung brach keine durch", was sprachlich nicht ausgeschlossen scheint. B. möchte mit dieser Übersetzungsweise (in der das פרץ bewusst anklingen soll) auf eine "gleichsam atmosphärische Behinderung" hinweisen, "infolge deren kein Offenbarungsempfang (chason umfasst zum Unterschied der von raa gebildeten Nomina die Audition mit) geschehen konnte" [129]. Diesen Gedanken hat er, wie wir noch sehen werden [130], später in anderem, universalem Zusammenhang in seinem Buch "Gottesfinsternis" zum Ausdruck gebracht. -

Aus der Elidengeschichte möchte B. entnehmen, dass "die alten unwürdig gewordenen priesterlichen Offenbarungsträger durch den neuen würdigen prophetischen ersetzt" werden [131]; demnach ist der Nabi Erbe des zu Ende gegangenen Priestertums.

Ad 3.

B. findet diese Auffassung auch in zahlreichen Einzelzügen der Erzählung

über das Königwerden Sauls bestätigt:

a) Samuel pflegt keinen Verkehr mit Priestern und billigt ihnen keine Tätigkeit zu;

b) er bringt selber die Opfer dar (z.B. 7, 9) und lässt einen נער fungieren (9, 23);

c) er erteilt seherische Auskunft, benutzt aber nicht das Losorakel (die Loswahlgeschichte ist ja sekundär!);

d) er ist nicht an ein Heiligtum gebunden, sondern wechselt von Bama zu Bama, darum wechselt auch das Gemeinschaftsopfer;

e) da er prophetische Orakel erteilt, ist der Ephod, der unter Eli in Gebrauch war, überflüssig, und "Sauls Mitnahme von Ephod und Priester auf den Philisterfeldzug muss Samuel gegen sich gerichtet empfinden" [132].

Es ist schwer auszumachen, wieweit in diesen sicher gut beobachteten Einzelzügen historische Richtigkeit oder eine bewusste, Samuel mit allen bedeutenden Funktionen ausstattende Tendenzdarstellung zum Ausdruck kommt; doch dürfte das Überwiegen der prophetischen Züge bei Samuel klar ersichtlich sein, weshalb die neuere Auslegung ihn mit Recht von diesem Aspekt her betrachtet [133].

Im Zusammenhang mit der Ablösung des Priesters durch den Propheten sieht B. die Geschichte vom Verlust der Lade [134]. Von einer bei ihm immer wieder auftauchenden Grunderkenntnis her, dass die biblische Erzählung eine Interpretation impliziert, ohne didaktische Zusätze zum Erzählstil zu machen [135],

zeigt er, wie der Verlust der Lade eine Strafe für das Volk und seine schlechte priesterliche Führung, jedoch nicht eine Niederlage Jahwes darstellt (die Philister müssen die Macht Gottes anerkennen, vergl. 4, 8 !) [136]. Samuel aber, so will der Erzähler nach B. ausdrücken, "ist von JHWH ... dazu ausersehen, in der ladenlosen, heiligtumsberaubten Zeit an Stelle der verurteilten Priesterschaft, ohne Ephod, als freier Nabi die göttliche Stimme zu tragen" [137]. Damit wird aber zugleich festgestellt: "Um die Gegenwart JHWHs zu empfangen, bedarf es der Lade nicht" [137a]; es bedarf auch nicht einer Priesterschaft, wenn der Nabi da ist [138]. Der aktive Kreis, der unterstützend hinter Samuel steht, ist für B. die Schar der Nebiim. Samuel ist mit ihnen verbunden durch die Erfahrung des besonderen Ausgesetztseins gegenüber der Einwirkung Jahwes. B. versucht hier, besondere Verhaltens- und Erfahrungstypen herauszustellen: Beim Priester "geht die e n t s c h e i d e n d e Bewegung von der menschlichen Person in den Bereich des Gottes ... hin, beim Nabi ... besteht sie darin, dass aus dem Bereich des Gottes etwas auf den Menschen niederfährt" [139], nämlich der Dabar und die Ruach, beide in innerer Beziehung zueinander: Wer den Dabar empfängt, hat erst die Ruach empfangen, so dass die Ruach "nicht das Ausserwortliche, sondern das Vorwortliche" [140] ist. "Die Ruach dringt an und packt [141], der Dabar erschallt [142]; dort wird man leibganzheitlich erstürmt, hier wird man angesprochen ... dort erhält man den Antrieb, hier den Gehalt" [143].

Von daher wiederum versucht B. eine Unterscheidung (keine qualitative, sondern eine typenmässige!) zu treffen "zwischen den kollektiven Nebiim und dem personhaften Nabi": Beide erfahren die vorwortliche Ruach, aber

nur der letztere erfährt den Dabar, der ihn zu einem bestimmten Sprechen oder Tun aufruft. Das AT kennt nach B. - jedenfalls für die frühe Zeit - "keine kollektive Wort-Audition" [144]. Doch hält B. das, was die von der Ruach ergriffenen Scharen der Nebiim äussern, nicht für ein "glossolalisches Gewirr", sondern für "alten, in mündlicher Treue bewahrten Dabar", der "in erinnertem Gefüge aufsteigt" und "den sie in ekstatisch beharrlichem Gleichmass sprechen oder singen [145]. Auch diese Pneumatiker dienen dem Logos" [146].

Zweifellos gibt B. hier eine scharfsinnige Deutung des Phänomens des frühen Nabitums; doch ist fraglich, ob die uns dafür vorliegenden Quellen ausreichen, um eine so klare Typisierung zuzulassen. Der kanaanäische Einfluss ist in diesem Zusammenhang heute wohl allgemein gesehen, aber in seinem Ausmass und in den Einzelheiten seiner Einwirkung noch längst nicht eindeutig ersichtlich oder gar erforscht [147].

Auch das Verhältnis zwischen Priester (der ja auch das Orakel [148] vermittelt!), Seher und Prophet [149] dürfte vermutlich verwickelter sein als B.s einfaches und logisches Schema erkennen lässt. B. bestreitet z.B., dass zwischen dem Seher und dem Nabi ein Unterschied sei [150]; die Glosse in 1. Sam. 9, 9 wolle nur besagen, "dass man damals im Volk den Gottesmann, an den man sich um Rat und Auskunft wandte, nicht wie zur Zeit des Glossators seiner Zugehörigkeit zu den Nebiim nach, sondern seiner besonderen Funktion nach als Seher benannte, weil er das Verborgene 'sah'" [151]. Ursprünglich habe Nabi "nicht einen Stand, sondern einen Zustand" (nämlich den ekstatischen) bezeichnet, darum also die Erklärung in 9, 9; nichts im Text spreche

dafür, dass Samuel "sich in 1. Sam. 10, 5 f. von den Nebiim scharf unterscheiden wolle" [152]. Überzeugend kann man jedenfalls die Deutung von 9, 9 durch B. nicht nennen. Gekünstelt wirkt auch die folgende Darstellung von 1. Sam. 19; Die Ortsbezeichnung "Najoth" [153], wo Samuel sich mit der Prophetenschar aufhält, möchte er im Zusammenhang mit נוה (Rastplatz für Schafe in der Wüste [154]) als politisch-situationsbedingten Geheimausdruck (an den volksetymologisch gesehen noch nabi anklingt!) sehen, also als Bezeichnung eines geheimen Zusammenkunftsortes für die politisch agierenden Nebiim unter Führung Samuels. Darum sei auch die Versammlung selbst, die geheim stattfindet, nicht mit dem Wort für eine öffentliche Versammlung "k^{e}hillah", sondern, sozusagen als "politischer Witz", mit einem durch Buchstabenumstellung gebildetem "Geheimniswort" " לוקה " bezeichnet (19, 20) [155].

Aufrechtstehend (נצב), wie ein leitender Scheich, steht Samuel vor "den zunächst noch am Boden hockenden Derwischen, denen er nachher das schwere Obergewand abnimmt, 'das der freien Bewegung hinderlich ist' (V. 24)" [156]. Das Ganze spiegelt nach B. die Atmosphäre des "Geheimbundes" mit "Bundessprache und Bundesleben" [157].

All das scheint zwar geistreich, ist aber zu sehr mit Phantasie kombiniert, um wirklich zu überzeugen. Doch soll damit nicht gesagt sein, dass B. den gesamten Tatbestand, der hinter jenen Erzählungen liegt, grob verzeichnet hat. Er hat bestimmte Grundstrukturen (etwa die Beziehung zwischen Wortempfang und Geistempfang, wobei letzterer nicht ekstatisch wirken muss; Gruppenbildung der Nebiim; ihre Beziehung zum politischen Geschehen; ihre ambivalente Haltung zu Priestertum, Kult, heiliger Stätte) sicherlich richtig

gesehen, und sehr viel Sicheres über den frühen Prophetismus in Israel wissen auch die heutigen Exegeten nicht zu sagen, trotz ausgedehnter Forschungen von über einem Vierteljahrhundert, die zwischen uns und B.s Darstellung liegen [158]. -

Der letzte Teil des Kapitels zeichnet dann weit ausholend B. Auffassung von der Aufeinanderfolge und göttlichen Verleihung der Herrschaftsgewalt in dieser frühen Periode Israels, also das, was B. die "Abfolge der Gewalten" in der Überschrift genannt hat [159]; dabei wird von ihm auf manches, was in den vorausgegangenen Abschnitten und in "Königtum Gottes" dargestellt wurde, zurückgegriffen. Es genügt hier, die Struktur dieser von B. rekonstruierten "Abfolge" aufzuzeigen:

1. Das Priestertum der Eliden scheitert, damit aber auch die priesterliche Führung, die engstens mit dem (jetzt von den Philistern erbeuteten) Ladeheiligtum zusammenhängt.

2. Samuel und die um ihn gescharten Nebiim treten stattdessen eine prophetisch-charismatische Führung an; deren Züge sind: Freies statt an das Los gebundenes Orakel; wanderndes statt an den Priestersitz gebundenes Gemeinschaftsopfer [160]; neue Auffassung von der Freiheit Gottes, der sein Führertum nicht an die Lade bindet und der darum die Lade mit Absicht hat erbeutet werden lassen. In diesem Zusammenhang sucht B. einen wichtigen Charakterzug dieses Prophetentums herauszustellen: Gott will Gehorsam (darum ist 1. Sam. 15, 22 echtes Samuelwort!), nicht Kult (bei dem man Jahwe "zum Führer

herbeischwöre oder herbeibete" [161]), darum auch kein Priestertum und keine Lade: "Keine Lade - keine starre Kultbindung mehr, gelockert, freizügig der Opferdienst. Keine Lade - kein Pilgern zum dinggebundenen Orakel mehr, selber von Ort zu Ort wandernd ist der Gottesmensch da, zu dem JHWH redet, und der zu sagen vermag, was dessen führender Wille ist" [162]. Es taucht hier unverzüglich die Frage auf, ob B. hier nicht - wie viele Ausleger seiner Zeit [163] - von der ihm sympathischen Vorstellung eines kultlosen oder doch zumindest kultarmen Gottesverhältnisses [163a] ausgeht und von dieser Wunschvorstellung her die Texte interpretiert. Gerade hierin sind die neueren Arbeiten, auf die in unserer Arbeit immer wieder verwiesen wurde, weitgehend anders orientiert [164]. B.s kritische Einstellung zur "Religion" [165] und seine Bibelinterpretation stehen unverkennbar in einer Wechselwirkung zueinander.

3. Doch auch die prophetisch-charismatische Führung muss nach B. scheitern, als Samuel (nach 1. Sam. 8, 1) daran geht, seine Söhne zu "Schophetim" (im Sinne von Herrschern) einzusetzen und so "aus einem charismatischen ein administratives und dynastisch zu sicherndes Amt" macht [166]. Damit stellt er nämlich der priesterlichen Dynastie eine eigene, und zwar politische Dynastie entgegen. Dazu fehlt ihm aber nach B.s Sicht der Dinge die charismatische Legitimation [167]. Dagegen richtet sich nun das Volksbegehren, das B. in dem Wunsch der Stammesscheiche so motiviert sieht: "Soll's eine Dynastie geben, dann soll's aber auch eine rechte sein, wie alle Völker sie haben, dann wollen wir um diesen Preis einen König kriegen,

der uns zu einem unabhängigen Staatswesen verhilft!" [168] Das heisst also: Statt der Schophetensöhne Samuels ein König als Zentralgewalt! Auch das Fehlen der Lade hat nach B. mit dazu geführt, anstelle des göttlichen Melekh, der - repräsentiert durch die Lade - dem Heer voranzieht, einen irdischen Melekh als Heerführer zu fordern. So entsteht das Neue, zu dem Jahwe mit Einschränkung seine Zusage gibt: Die sakramentale Designation eines streng an seinen Auftrag gebundenen Königs. "Die nebiische Führung, die ihre revolutionäre Aufgabe nicht zu erfüllen vermocht hatte, muss ihre gewohnte Ansicht einer höheren Einsicht beugen" [169]; doch bleibt ihr als ihr spezifisches Amt nun die Aufgabe, den König jeweils kritisch an seinem ihm von Jahwe gesetzten Auftrag zu messen. Die Theokratie ist gewahrt, wenn auch nicht mehr als unmittelbare, so doch immerhin als mittelbare. Gott bleibt der Führende. Mit dieser Interpretation des zuvor analysierten biblischen Erzählungswerkes über die Ereignisse um Samuel endet das Fragment des zweiten Bandes von "Das Kommende".

B. hat darzustellen versucht, was sich ihm als "zwingende Geschichtswahrheit" zu erkennen gab [169a]. Der konstruktive Charakter ist ebenso offensichtlich wie beim ersten Band über das Königtum Gottes, zu dem ja ständig die Fäden zurücklaufen. So gilt auch hier für uns die schon bei der Betrachtung von KG gewonnene Erkenntnis, dass auf einem Gebiet, bei dem man schwerlich über Hypothesen hinausgelangt [170] und höchstens schlechter begründete durch besser begründete Hypothesen ersetzen kann, nicht in erster Linie B.s Unzulänglichkeit kritisiert werden, sondern vielmehr das herausgehoben werden

sollte, was er an Eigenem und auch Eigenwilligem zu bieten hat. In dieser Hinsicht ist nicht nur mancher Zusammenhang von ihm genial-richtig erkannt mit einer Witterung für "das dem Erzähler Unsagbare" [171]; auch das abstrus Anmutende mancher Leitwort-Aufspürungen und Sinnverbindungen erweist sich in keinem Falle als so abwegig, dass es nicht das eigene Denken des Lesers anzuregen und zu befruchten vermag.

§ 3

Der Glaube der Propheten.

§ 3: Der Glaube der Propheten

Im Sommer 1938 war B. von Gerardus van der Leeuw aufgefordert worden, für ein Sammelwerk über die Weltreligionen den Beitrag zur Religionsgeschichte Israels zu schreiben [1]. B. sah in dieser Aufforderung an ihn als einzigen Nichtchristen und Nicht-Holländer ein symbolisches Zeichen und nahm sie deshalb trotz Arbeitsüberlastung an [2]. So entstand - "weil es mir innerhalb des religionsgeschichtlichen Bereichs um Glaubensgeschichte im besonderen geht", wie B. bezeichnenderweise betont [3] - die Abhandlung "Der Glaube Israels", die dann später (zuerst hebräisch, dann deutsch bearbeitet) als selbständiges Buch erschien unter dem Titel: "Der Glaube der Propheten" [4]. Der Akzent liegt dabei auf dem Moment des Prophetischen einerseits und des Glaubensmässigen andererseits, was es bei der Beurteilung des Buches zu beachten gilt. Es wird also keine eigentliche Religionsgeschichte der israelitischen Prophetie - noch gar eine Religionsgeschichte Israels - vorgelegt. Darum hat B. eine ausführliche Erörterung des "'primitiven' Prophetentums (das man als das vorpersönliche bezeichnen kann)" [5] wie auch das ganze Problem des sogenannten "Kultprophetentums" [6] fast völlig ausgeklammert; mit ersterem hat er sich in "Königtum Gottes" und in den Kapiteln "Der Gesalbte" bereits ausführlicher befasst [7], für letzteres scheint ihm eine gesonderte Behandlung notwendig zu sein, die seiner Ansicht nach aufgrund des spärlichen Materials aber auch nur unzureichende Antworten liefern würde, zumal auf die Frage, "welcher Art und welchen Verlaufs die Versuche waren, die vom Hof und von der Priesterschaft aus zur Zähmung der prophetischen Glaubensgewalt unternommen worden sind" [8]. Hier werden wir B. sicherlich zustimmen können [9].

Ehe B. über die Methode seines Vorgehens spricht, trifft er noch zwei ganz grundsätzliche Feststellungen [10]: Es gehe darum, sich in aller Konkretheit zu vergegenwärtigen, dass der Glaube Israels auf einer doppelten Gotteserfahrung beruhe, nämlich der Erfahrung des Volkes als ganzen und der Erfahrung einzelner Individuen dieses Volkes. Die Erfahrung des Volkes ist die des Wanderns, des Von-Gott-auf-dem-Weg-Geführtwerdens; die Erfahrung des Einzelnen dagegen ist die des Angeredetwerdens, und sie wird dem Propheten zuteil. Beide Erfahrungen hängen jedoch unlöslich miteinander zusammen; denn der wegführende Gott bedient sich ja des von ihm angeredeten Propheten, um dem Volk als ganzem Weisung (thora), "Wegweisung" zu geben [11]. Der Mittler ist nötig, weil das Volk die unmittelbare Anrede Gottes nicht zu hören vermag und sie nicht zu ertragen vermöchte.

Damit verbindet sich für B. ein zweiter fundamentaler Aspekt: Der Prophet als von Gott Angeredeter spricht seine Botschaft immer zu einem ganz bestimmten Hörerkreis in einer historisch gegebenen und historisch klar deutbaren Situation. Das ist auch der Fall, wo das gesprochene Wort aufgezeichnet wird, um es vor Entstellungen zu bewahren. Darin unterscheidet sich nach B. der Prophet grundsätzlich vom Apokalyptiker, der von vornherein für einen unbestimmten Hörerkreis schreibt. Un während es für den Apokalyptiker eine festgelegte Zukunft gibt, über die schon entschieden ist, kennt der Prophet nur den Ruf zur Entscheidung: Die Zukunft hängt für ihn von der gewählten Alternative ab, nicht von einem unabänderlichen göttlichen Plan. Wir werden uns mit dieser scharfen Unterscheidung B.s zwischen Prophetie und Apokalyptik, hinter der B.s grundlegende Auffassung vom Dialog zwischen Gott und Mensch steht (zu dessen Wesen nun einmal die absolute

Offenheit, nicht Vorentschiedenheit des Ausgangs gehört), noch ausführlicher befassen [12].

Wir wenden uns nun dem Inhalt des Buches zu und folgen - wie bei den anderen Werkanalysen - dem vom Verfasser gegebenen Aufriss.

B. geht es in "Der Glaube der Propheten" nach seinen eigenen Worten in der Einleitung um die Darstellung einer "Glaubenslehre, die zu ihrer vollendeten Gestalt bei einigen Schriftpropheten von den letzten Jahrzehnten des Nordreichs bis zum Ende des babylonischen Exils gelangt ist" und von der es Geschichte und Vorgeschichte nachzuzeichnen gilt [13]. B. fügt jedoch sofort ergänzend und erklärend hinzu: "Es ist die Glaubenslehre von der Beziehung zwischen dem Gott Israels und Israel." Damit ist gesagt, dass keine Lehrsätze zu erwarten sind, sondern der Aufweis von Beziehungen, von dialogischem Geschehen.

Wo aber liegen nun die Anfänge dieses Glaubens? B. weiss um die Problematik der israelitischen Frühgeschichte und möchte deshalb "bei dem ersten Stadium einsetzen, von dem eine als Ausdruck ihrer Epoche unanzweifelbare Urkunde zu uns gelangt ist" [14]. Von diesem Stadium - sofern sich in ihm der "Wesenskern der prophetischen Lehre" nachweisen lässt - gilt es dann, nach rückwärts und nach vorwärts Schritt für Schritt die Zusammenhänge und Linien weiterzuverfolgen und so die Geschichte des prophetischen Glaubens zu erhellen. B. hofft, auf diese Weise eine Entfaltung vom Ursprung bis zur vollständigen Form aufzeigen zu können. In jeder Epoche sieht er "Menschen von prophetischer Art" am Werk, "Mittler", "die das Wort der Botschaft vom Himmel zur Erde bringen und das Wort der Bitte von der Erde zum Himmel heben" [15]. Für B.

ist die Existenz dieser prophetischen Menschen und ihre jeweilige Wirkung eine geistesgeschichtliche Tatsache, die auch nicht durch spätere Stilisierung und Übermalung im Sinne eines nachmaligen Prophetenverständnisses als Tatsache geleugnet werden kann [16]. B. kommt es nun darauf an, die durch jene prophetischen Menschen jeweils geschehenen Kundgebungen sichtbar zu machen und an ihrem Ort zu verstehen; danach ist zu zeigen, wie diese Kundgebungen aufeinander eingewirkt haben, die frühere auf die spätere und die spätere auf die noch spätere. B. bezeichnet diese Art der Darstellung mit Recht als eine historische [17], da sie sich von einer rein phänomenologischen unterscheidet.

B. erkennt die Schwierigkeit einer historischen Betrachtungsweise, die darin gegeben ist, dass die biblischen Texte grossenteils nicht sicher zu datieren sind. Er wendet sich in diesem Zusammenhang - ähnlich wie in "Königtum Gottes" [18] - gegen eine vorschnelle Zuweisung einzelner Stücke an Quellenschriften (J, E), die man dann zu datieren versucht [19]. Selbst wenn ein solcher Versuch gelänge, wäre damit nach B.s Meinung nur die Frage nach dem Zeitraum der literarischen Entwicklung beantwortet, nicht aber nach dem der religiösen [20]. B. stellt darum fest, dass nur eine Einzeluntersuchung der jeweiligen Traditionen weiterführen könne. Damit spricht er etwas aus, was heute Allgemeingut der alttestamentlichen Forschung ist. Unbestreitbar geht B. dann auf dem Weg der Traditionskritik oft sehr eigenwillig und individuell vor (was uns schon in den beiden voraufgegangenen Paragraphen unserer Untersuchung immer wieder aufgefallen ist); aber an der grundsätzlichen Richtigkeit seiner methodischen Überlegungen ist nicht zu rütteln.

Richtig bemerkt B., dass "Glaubensgeschichte Israels ... in der Bibel naturgemäss erst von den 'Vätern' an erzählt" wird und dass den Vätergeschichten gegenüber "die Frage erlaubt und geboten" sei, ob diesen Erzählungen nicht doch in bestimmter Hinsicht der "Wert eines Berichts über glaubensgeschichtliche Vorgänge" zukomme [21]. B. meint, dass wir in diesen Texten zwar mit tendenzhaft bearbeiteter Tradition, aber - trotz dieser Bearbeitung - im Kern nicht fiktiver, sondern "geschichtsnaher Tradition" zu rechnen haben. Das würde bedeuten, dass bei der Auswertung eine doppelte Betrachtung erfolgen muss: Eine, die nach den durch die Bearbeitung zum Ausdruck kommenden Tendenzen fragt, und zum andern eine solche, die nach dem eigentlichen geschichtlichen Kern fragt. Gerade die Erzählungsformen der "Geschichtssage" und des "Geschichtssangs" sind - was man B. nicht bestreiten kann - "vielfach, so auch im Nahen Orient sehr oft, die natürlichen Formen einer volkstümlichen mündlichen Bewahrung 'historischer', das heisst für den Stamm lebenswichtiger Ereignisse" [22]. Gewiss wächst im Laufe der Zeit "in aller Unschuld die verherrlichende, verklärende, verwandelnde Funktion" der Sage; doch B. hält es für möglich, auch dann noch "einen Geschichtsgehalt auszuschmelzen", indem man nämlich den "sozialkulturellen Hintergrund" überprüft: "Wo in dem Erzählten die jener Zeit, von der erzählt wird, eigentümliche Stufe der Wirtschafts- und Zivilisationsentwicklung deutlich hervortritt, da ist uns der geschichtliche Kern nah; dasselbe gilt für die Nachprüfung geographischer, politischer und anderer Angaben" [23]. Doch B. geht noch darüber hinaus, indem er fragt, "ob es die religiöse Handlung oder Haltung, die religiöse Beziehung, von der berichtet wird, gegeben hat. Diese Frage kann nur mit innerreligionsgeschichtlichen Mitteln entschieden werden" [24]. Das heisst: "Wir haben zu ermitteln, ob das Erzählte

geschichtlich verstanden werden kann, wenn wir es als Entwicklungsglied an diese zeitliche Stelle setzen." Mit "äusserster Vorsicht und Sorgfalt" und mittels "wissenschaftlicher Intuition" lässt sich in bestimmten Fällen darüber hinaus noch intuitiv erfassen, dass ein berichtetes Ereignis religiöser Art so einmalig und einzigartig ist, dass es nicht erdichtet oder erfunden sein kann, sondern ein echtes Faktum darstellen muss. B. spricht hier von "Faktumseinzigkeit" [25].

Wir haben damit die Grundzüge der von B. dargelegten Methodik skizziert und stellen zunächst einmal fest, dass vieles davon der von der neuzeitlichen historischen Forschung geübten Methodik völlig entspricht. Anderes wieder, wie z.B. das Postulat einer "Faktumseinzigkeit" und die Anwendung einer "wissenschaftlichen Intuition" dürfte weithin auf Kritik stossen [26]. Doch spielen gerade diese Eigenheiten in B.s Bibelinterpretation eine massgebliche Rolle, wie wir im folgenden noch sehen werden. So stellt sich uns die Aufgabe, an anderer Stelle B.s methodische Grundsätze in grösserem Zusammenhang noch einmal zu überprüfen [27].

Ehe wir die einzelnen Kapitel des Buches betrachten, sei zunächst noch ein kurzer Überblick über das Ganze gegeben:

Vom Deboralied (Ri.5) ausgehend, in dem sich nach B.s Meinung der prophetische Glaube zuerst historisch eindeutig fassen und fixieren lässt, geht B. "zum Ursprung hin" nach rückwärts, und zwar zum Landtag von Sichem (Jos.24), zum Sinai-Bund und schliesslich zu den Patriarchen. Mit der Erschliessung des Ursprungs des prophetischen Glaubens in der Patriarchenzeit sieht B. die erste Teilaufgabe erfüllt an und wendet sich der zweiten, grösseren zu: Er

schreitet nun vom Ursprung nach vorwärts über das "heilige Ereignis" des Auszugs und der Sesshaftwerdung zu den "grossen Spannungen", die sich in der Zeit Samuels und der auf ihn folgenden Monarchie ergeben. Die Propheten Amos, Hosea un Jesaja werden behandelt unter dem Thema "Die Wendung zum Kommenden"; der letzte Teil mit der Überschrift "Der Gott der Leidenden" befasst sich mit Micha, Jeremia, Hesekiel und Deuterojesaja, aber auch mit Hiob und dem 73. Psalm.

Im Gegensatz zu "Königtum Gottes" und "Der Gesalbte" bietet "Der Glaube der Propheten" nicht so sehr detaillierte Einzeluntersuchungen als vielmehr grosse Linienführungen [28]. So wird es auch unser Ziel sein müssen, diese Linien und Strukturen kritisch darzustellen und für die Einzelheiten auf die detailliertere Auseinandersetzung in den beiden vorhergehenden Paragraphen hinzuweisen [29].

I - Der Geschichtssang der Debora.

B. setzt ein mit dem Deboralied, was sicherlich zu rechtfertigen ist, da wir uns hier auf einem für die frühe Geschichte Israels einigermassen sicheren historischen Boden befinden, obwohl sich die neuere Forschung über das Alter und den geschichtlichen Wert des Liedes in seinem jetzigen Textbestand nicht ganz einig ist [30]. Immerhin hat ein Forscher wie J. Muilenburg B.s Ausgangspunkt zustimmend beurteilt [31].

B. versteht das Lied als einen "echten Geschichtssang, ... als ein uns überliefertes spontanes Sich-Aussprechen, Sich-Aussingen eines Menschen, der eine ungeheure historische Begebenheit erlebt hat und nun das Ungeheure

rhythmisch bewältigen, es fassen, äussern, überliefern muss" [32]. Die "religiöse Intention" findet B. ausgedrückt in dem "dichterischen Formmittel der Wiederholung": Der Refrain sei nicht "aus ästhetischen Motivationen entstanden", sondern "religionsgeboren"; dem "Ungebundenen, Dämonischen" werde hier ein "Gebundenes", ein "Bannendes" entgegengestellt [33]. So beurteilt B. auch die übrigen "Wiederholungsformen" der Bibel (Alliteration, Assonanz, Paronomasie, Leitwort, Leitsatz) [34]. Er glaubt, dass dadurch das Zentrale der religiösen Botschaft angezeigt werden soll [35]. Auf das Deboralied angewandt findet B. als solche zentrale Botschaft die Verbundenheit Jahwes mit seinem Volk Israel (Stichworte des Reims: "JHWH Gott Israels"; "Segnet JHWH!"; "Helden"; "JHWH lieben"). Israel wird bei dieser Interpretation gesehen nicht bloss als eine ethnologische Einheit, sondern als eine "religiös-aktive" Schar, die sich "willig hergibt" und "JHWH zur Hilfe kommt" [36]. Die "Rüge an die passiven Stämme (V. 15b - 17) bedeutet die Scheidungs- und Entscheidungsfrage, wer zu dem JHWH liebenden Israel und wer zu den Feinden JHWHs gehöre" [37]. Gleichzeitig wird Gott als der Vielfältige geschildert (Herr der Führung, des Kampfes, des Wettersturms, der Sterne) und nicht - wie etwa bei den Kanaanäern - nur einem umgrenzten Bereich (z.B. wie Hadad dem Wetter) zugeordnet. In all dem glaubt B. Züge zu erkennen, die für den prophetischen Glauben typisch sind.

Man mag - wie so manches Mal - Bedenken haben gegenüber der geradezu mystifizierenden Interpretation der lyrischen Formelemente des Liedes; man mag auch weisers Analyse, die kultische Stilisierung zu erkennen meint [38], da und dort zustimmen: Man wird dennoch den Eindruck nicht los, dass B. intuitiv-richtig das "Urprophetische" [39] in dieser Dichtung gesehen hat.

Darum werden wir B.s Ausgangsposition durchaus anerkennen müssen.

II - Zum Ursprung hin.

1. Der Landtag zu Sichem.

Der erste Schritt zurück, den B. auf seiner Suche nach dem Ursprung des prophetischen Glaubens tut, ist hin zum Bundesschluss auf dem Landtag zu Sichem (Jos. 24). Bei der Analyse des Textes erkennt B. durchaus den gemeinhin angenommenen, von ihm aber mit vorsichtiger Terminologie umschriebenen Tatbestand an, dass dieser Text zu einem guten Teil "leicht als ein Musterstück jener Predigerschule zu erkennen ist, deren spätere Entwicklung man als 'deuteronomistisch' zu bezeichnen pflegt" [40]. In dem (von einigen Zusätzen befreiten) "Zwiegespräch zwischen Josua und dem Volk" sieht er dann jedoch einen "dialogischen Religionsakt von einzigartigem Gepräge" [41]: Hier findet "eine geschichtliche Lebensentscheidung des Volkes" statt, "aus der die JHWH und Israel verbindende Formel 'JHWH Gott Israels' aufsteigt" [42]. Darum wehrt sich B. energisch gegen zwei Auffassungen von Jos 24: Gegen die Annahme, dass hier überhaupt der erste Bund geschlossen wurde (so Bin Gorion) und gegen die These, dass bei diesem Bundesschluss noch kein einheitliches Israel vorliege, sondern vielmehr jetzt erst Stämme, die sich im Kulturland anschlossen, ihren früheren religiösen Traditionen absagen und in den Jahwe-Bund aufgenommen werden (so Noth und Sellin). Nicht zu Unrecht weist B. darauf hin, dass dafür der Text keine sicheren Anhaltspunkte biete [43]. Es geht B. in Jos. 24 darum, dass "'das Volk' seinem Bewusstsein nach schon bisher, und zwar als Ganzes, zu JHWH gehalten hat" [44]. Freilich war in den Augen Josuas dieser Dienst noch keine ganze, volle Hingabe gewesen, weil

das Volk nämlich - neben Jahwe, den es gemeinsam als Volk zum Gott hatte - noch in den einzelnen Sippen "Sippengötter, Hausgötter, Privatgötter" hatte. B. möchte darin die Theraphim sehen, die er als Holzmasken erklärt [45] und die er als "Glückbringer, Kraftmehrer, Orakelspender" versteht, nicht als "Götter mit Namen, Persönlichkeit, Mythus und Kult" [46]. Diese Idole gilt es nun zu beseitigen; B. verweist dabei - gewiss wiederum zutreffend - auf Gen. 35, 2 - 4 und 1. Sam. 7, 3 [47].

So sieht B. in Jos. 24 einen weiteren dokumentarischen Beleg für seine Behauptung, dass der prophetische Glaube von der Ausschliesslichkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Volk (wobei Gott führt, aber die Entscheidung und Hingabe der Geführten fordert) bis in die Frühzeit zurückreicht und dort historisch verwurzelt ist [48].

2. Am Sinai.

Ein weiterer Schritt zurück führt B. dann zum Sinai-Ereignis: Vom Akt der Bundeserneuerung (Jos 24) zum Akt des Bundesschlusses (Ex. 24). Hier lasse sich eine "uralte Überlieferung" aus den verschiedenen kompilierten Traditionen herauslösen, die vom Bundesschluss und der darauf folgenden Gottesschau berichtet [49]. Wichtig ist für B. hier wieder der Begriff "Gott Israels" in 24, 10, der sich auch in Jos. 24, 2 und in Ri. 5, 3.5 findet und einen inneren Zusammenhang zwischen diesen Texten herstellt. B. spricht hier von einer "Glaubensformel" [50] und meint, in Ex. 24 ihre "Anfangserscheinung" gefunden zu haben [51]. Doch ist bezeichnend für B., dass er sich damit nicht begnügt: In einem erzählenden Text kann der Ursprung dieser Glaubensformel nicht begründet sein; "eine direkte Äusserung muss es sein,

die ihn (sc. ihren Ursprung, R.M.) uns erschliesst" [52], das heisst also: B. genügt ein blosses Glaubenszeugnis Israels hier nicht. Er verlangt die direkte, unmittelbare, offenbarende Rede Gottes: "... auch ein Lied, auch ein Zwiegespräch zwischen einem menschlichen Führer und dem Volk kann nur als Widerhall verstanden werden; eine überlieferte Anrede des Gottes selber muss es sein" [53]. Diese direkte Anrede glaubt er im folgenden in der Urform des Dekalogs zu finden, dessen Anfangssatz "aus der Sprache der Anrede in die der reinen Aussage übertragen, lauten würde: Ich bin JHWH der Gott Israels" [54]. Die zum prophetischen Glauben konstitutiv hinzugehörende absolute Forderung Jahwes nach williger Hingabe des Volkes einerseits und die Zusage der Führung des Volkes durch Jahwe andererseits sieht B. in dieser unmittelbaren Selbstaussage Jahwes, wie sie für ihn der Dekalog darstellt, klassisch verwirklicht [55]. Sie ist gegeben mit dem Bund, den Jahwe am Sinai mit Israel schloss. Doch B. fragt noch weiter zurück: Ist Israel erst bei der Herausführung aus Ägypten diesem Jahwe begegnet? "Ist alles, was von der Identität dieses Gottes mit dem 'Gott der Väter' gesagt wird (Exodus 3, 6.13.15.16; 6, 3 f. 8), nur nachträgliche Harmonisierung? Wo kommt dieser Gott her, und was hat er mit Israel zu schaffen? Es ist die schwerste Frage der israelitischen Glaubensgeschichte, an die wir hier geraten. Ausweichen können wir ihr nicht" [56].

3. JHWH und Israel.

In diesem Abschnitt geht es um die Klärung einiger Grundfragen zu dem eben angeschlagenen Thema: Um die sogenannte Keniter-Hypothese und die Bedeutung des Jahwenamens in Ex. 3.

Wie schon im Vorwort zur 2. Auflage von "Königtum Gottes" [57] und später in "Moses" [58] wendet sich B. mit Vehemenz gegen die zu seiner Zeit noch weithin vertretene Hypothese, dass die Mosesohar Jahwe, den am Sinai beheimateten Berggott der Keniter, zu ihrem Gott gemacht hätte, nachdem Mose ihm dort begegnet sei [59]. Die Bezeichnung Jahwes als "Gott der Väter" sei demnach als harmonisierende literarische Bearbeitung zu verstehen. B. macht demgegenüber mit guten Gründen auf die Schwächen dieser Hypothese aufmerksam [60]. Vor allem sind es wieder mehr innere als äussere (das heisst literarisch-kompcsitionelle) Gründe, die B. zu seinem Urteil führen: So dürfe in Ex.3 der V.6 nicht einer anderen Quellenschrift zugeteilt werden als der V.7, weil beide einander bedingen; in V.6 sei das "Ich bin der Gott deines Vaters ... " konstitutiv und korrespondierend mit dem "mein Volk" in V.7: "Man versuche nur, an die Stelle dieser Anrede die eines dem Volk unbekannten Gottes als Einleitung zur Sendung zu setzen, etwa 'Ich bin der Gott dieses Berges' oder auch 'Ich bin JHWH' (wie 6, 2), und aus der vom Atem der Geschichtsoffenbarung und des Geschichtsglaubens durchwehten Botschaft wird etwas Künstliches und Nichtssagendes" [61]. Dem Einwand, dass Mose doch nach dem Namen des darum seinem Volke unbekannt sein müssenden Gottes fragt, begegnet B. mit dem Argument: Das Volk kannte nur den nicht anrufbaren, emphatischen Ausrufnamen "Jah" oder "Jahu" = "Er", ein "Tabuwort" [62]. In der Mose gegebenen Antwort werde der irrationale Ausruf gleichsam rationalisiert. Gott gibt sich als der Daseiende und Führende zu erkennen [63]. Auch Ex.6, 2 f. versteht B. in diesem Sinne eines früheren Verständnisses des Namens nur dem Laut, nicht aber seiner inneren, sinnhaften Bedeutung nach. Die beiden VV. seien jedenfalls älter als der übrige (stilistisch

als spät ausgewiesene) Text [64].

B. sucht also nach der für seine These von einem sich von den Uranfängen an durch das AT hindurchziehenden "prophetischen Glauben" die Kontinuität zwischen dem Jahwe der Richter- und der Wüstenzeit und dem "Gott der Väter". Dieser Suche wird auch das nächstfolgende Kapitel gewidmet sein. Seinen weithin immer noch stark literarkritisch arbeitenden zeitgenössischen Forscherkollegen sind B.s Fragestellungen und Ergebnisse zwar geistreich, aber methodisch indiskutabel erschienen, was sich daran zeigt, dass B.s Thesen in der exegetischen Diskussion gewöhnlich übergangen wurden (und häufig heute noch werden). Dass B. intuitiv jedoch sehr viel Richtiges gesehen hat, machen neuere Arbeiten deutlich, durch welche auch die zäh sich behauptende Keniterhypothese ziemlich ins Wanken geraten ist [65]. Die Kontinuität des Glaubens an den erwählenden, führenden und eifersüchtig fordernden Gott ist, wie sich heute zeigen lässt [66], tatsächlich bis in die Patriarchenzeit zurückzuverfolgen, auch wenn diese Kontinuität über verwickeltere religionsgeschichtliche Tatbestände hinweg verläuft als B. zu erkennen vermag. Trotzdem liegt immer noch sehr vieles verborgen in jenem "Dunkel einer Vorzeit ..., das" - wie B. zur Genüge weiss - "forschend aufzuhellen uns nicht gewährt ist" [67].

III - Der Gott der Väter.

B. tut nun den letzten Schritt nach rückwärts, indem er die Frage stellt, ob sich die im vorhergehenden gezeigten "drei grossen Glaubenselemente", die für ihn den prophetischen Glauben konstituiren, nämlich:

"Das führende Mitgehen Gottes,

das 'liebende' Sichhergeben im Volk,

die eifernde Forderung der Entscheidung" [68]

schon bereits in der Vätersage finden. B. meint, diese Frage bejahen zu können. Er weist auf die Berufung und Führung Abrahams (Gen. 12), auf dessen vertrauende Hingabe (Gen. 15, 6) und Erprobung (Gen. 22) hin; auch das Motiv der Wegschaffung der Fremdgötter sei bei den Vätern schon vorhanden (Gen. 35, 2). B. wendet sich gegen die Annahme, dass hier ein spätes nomadisches Ideal in die Frühzeit zurückprojiziert sei und spricht von einem "ursprünglichen, unerfindlichen Nomadenglauben" [69], der hier zutage trete. Das Erstlingsgebet (Dt. 26) wird von ihm herangezogen, um die nomadische Herkunft des Stammvaters zu dokumentieren (mit Hinweis auf die "Hirtensprache", der das אבד in V.5 zugehöre). Im Anschluss an A. Alts "Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina" [70] versucht er, die Wanderungen der halbnomadischen Terachiden zu verstehen, und im Anschluss an E.P. Dhorme [71] nimmt er als Religion dieser Sippe die Mondgottverehrung an. Doch jener Eine aus der Terach-Sippe gewinnt einen neuen Gott: "Ein Gott, dessen Licht nicht erlischt. Ein Gott, dem man vertraut, weil man von ihm angeredet worden ist ..., ein Gott, der einem sagt, dass er einen führt" [72]. B. bewegt sich hier bei allem Tasten ("aber was wir ertasten, hat leibliche Gestalt" [73]!) durchaus auf dem Boden einer soliden Forschung, wie sich heute mehr denn je zeigt [74]. Es lässt sich heute auch nicht mehr mit guten Gründen bestreiten, dass "die ganze Hidschra Abrahams ein 'religiöses Faktum'" gewesen ist [75], so wenig wir über die Person Abrahams etwas Sicheres wissen [76].

Im weiteren nimmt B. dann den Ansatz A. Alts auf, dass bei den Patriarchen eine Religion des "Gottes der Väter" vorherrschte [77]. Im Gegensatz zu Alt meint er jedoch, dass in den drei Sonderbezeichnungen: "Schild Abrahams", "Schreck Isaaks" [78], "Recke Jakobs" nicht drei Götter, nämlich die Götter dreier Offenbarungen, bezeichnet werden, sondern nur ein Gott [79]. Diese Meinung ist immerhin nicht indiskutabel, wenn sie auch wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat [80].

Indiskutabel scheint uns aber eine andere von B. vertretene These zu sein, weil sie ausschliesslich auf einer religionspsychologischen Vermutung beruht und keinerlei Stütze in den Texten selbst hat: "... annehmen dürfen wir, dass er (sc. Abraham, R.M.), wenn er auf ihn gleichsam mit der Stimme zeigen, begeistert ihn ausrufen wollte, jenes 'Tabuwort', jenen 'Gott-Schrei', jenes 'Stammeln' Jah oder Jahu oder Jahuwa, 'Er!' oder 'Der!' oder 'Der ist's!' oder '0 er!' erschallen liess" [81]. Damit lässt sich nicht beweisen, dass Abraham schon - wenn auch nur rudimentär - den Jahwenamen kannte (die volle Erschliessung erfolgt für B. ja erst in Ex.3, 14), und dass die Stellen, die vom Ausrufen des Jahwenamens sprechen (Gen. 12, 8; 13, 4; 21, 33; 26, 25) mit diesem Ausruf zusammenhängen und darum alt und ursprünglich sein müssen.

Beachtlicher dagegen ist das Argument, dass der Vätergott mit El identifiziert wurde [82], wodurch eine "Absorption der begegnenden Macht durch die mitgekommene" erfolgt: "Der Gott, der die Herrschaft antritt, hatte sie ... in Fremdgestalt schon von je" [83].

Wir begnügen uns mit dieser Herausstellung der Hauptargumente B.s Sie haben nicht den direkten Nachweis erbringen können, dass die Patriarchen schon den Jahwe (wenn auch noch nicht seinen vollen Namen nach) kannten, von dem die späteren Erzähler und Propheten reden. Dennoch hat B. mit dem ihm eigenen intuitiven Scharfblick gesehen, dass sich die Struktur des Glaubens an den führenden, mitgehenden Gott, den "man nur mit der Liebe des Kindes lieben (kann), das nichts zu geben hat als seine Anhänglichkeit und seinen Gehorsam" [84], der aber diesen Gehorsam auch entschieden fordert - dass sich die Struktur dieses spezifischen Glaubens tatsächlich schon in der Patriarchenzeit findet und sich bis zu den grossen Schriftpropheten wie ein roter Faden durch das AT hindurchzieht. Aufzudecken, dass die Ursprünge religionsgeschichtlich verwickelter waren als B. erkennen konnte, war erst einer späteren Forschergeneration beschieden, und genug liegt noch im Dunkel. Doch nichts verwehrt uns, in diesem so mannigfach bezeugten Erleben herausholender, führender, Vertrauen fordernder Gottheiten den Einen am Werk zu sehen, welcher der Gott Israels und aller Menschen ist.

IV - Heiliges Ereignis.

In dem Ereignis der Herausführung aus Ägypten und dem Bundesschluss am Sinai betont B., dass hier der gleiche Gott wie in den Patriarchensagen am Werk ist. Das, was als neu erscheint, sei lediglich die menschliche Situation: Anstelle einer um einen Offenbarungsempfänger gescharten Sippe begegne uns ein Volk (wobei die damals in Ägypten wirklich vorhandene Stämmezahl für B. keine massgebliche Rolle spielt). Das heisst: "Israel" ist als Volk da, und Jahwe handelt an diesem Volk. B. sieht darin den Beginn der eigentlichen

Geschichte Israels; alles andere war nur Vorgeschichte gewesen. Dort war Gott noch verborgen, jetzt offenbart er sich erst [85]. Israel selber wird sich seiner geschichtlichen Erwählung bewusst. Darum setzt B. sich entschlossen gegen den (von S. Mowinckel unternommenen [86]) Versuch zur Wehr, im Sinaibund die Historisierung eines mythischen Kultdramas zu sehen [87]: "Ein grosser Geschichtsglaube entsteht nicht durch Umdeutung des Aussergeschichtlichen, sondern durch Erfahrung eines geschehenden Ereignisses als eines 'Wunders', das heisst als einer nur im Bereich göttlicher Tat zu erfassenden Tatsache" [88]. Insofern spricht B. von einem "heiligen Ereignis". B. betont darum das geschichtliche Moment so stark, weil für ihn hier die Theokratie geboren wird, die Herrschaft des Melekh JHWH über sein Volk Israel. Diese aber muss ein Geschichtsfaktum sein, weil ohne sie der Glaube an sie in der Luft hinge.

Nun tut B. aber einen für ihn sehr typischen Schritt: Er setzt die Herausführung aus Ägypten und die Hineinführung ins kanaanäische Kulturland in Parallele zum Bundesschluss, der die Theokratie begründet, und behauptet: Hier liegen zwei "Vorgangsreihen" vor, und "die erste Reihe besteht um der zweiten willen" [89]. Denn nur in der zweiten geschieht Offenbarung! Das heisst also, dass Gott sich nicht durch die Akte des Heraus- und Hineinführens, sondern durch den besonderen Akt des Bundesschlusses offenbart. Es kommt B. auf das Reden Gottes und das gehorsame Hören des Volkes an. Obwohl B. die beiden Vorgangsreihen nicht trennen will und später sogar von einer "Verschmelzung" beider spricht [90], wird doch deutlich, dass er den Akzent auf den existential-dialogischen Akt des Redens und Hörens und nicht auf den heilsgeschichtlichen Akt des göttlichen Handelns und Führens setzt!

Wenn er dann von der Lade und vom Offenbarungszelt spricht [91], dann hebt er auch hier die Rolle der Wortoffenbarung (die Tafeln in der Lade, die das bundstiftende Wort vergegenwärtigen; die "Begegnung", die im Zelt geschieht) hervor: "Zur Führung gehört das göttliche Wort im Gespräch" [92]. Trotz der späteren Verdinglichung durch das Priesterorakel, trotz der späteren Einführung eines irdischen Königtums hält sich jene Urgegebenheit durch - so meint B. vorwärtsblickend - , dass der göttliche Melekh führt und mit Menschen unmittelbar spricht: "Könige regieren, Priester walten ihres Amts, aber der machtlose und unbeamtete Mann des Geistes vernimmt das Wort seines Führers" [93].

Die von B. angeführten Einzelheiten des Auszugs- und Sinaigeschehens brauchen wir nur kurz zu erwähnen, weil sie uns entweder schon in "Königtum Gottes" begegnet sind oder noch in "Moses" begegnen werden. Beim Passahfest hebt B. vor allem das existentielle Motiv hervor, demgemäss sich jede Generation mit jener Auszugsgeneration identifiziert. Das Fordernde, den Menschen bis aufs äusserste Erprobende in Jahwe sieht B. in Ex.4, 24 - 26 [94] genau so am Werk wie in Gen.22 und 32. Beim Dekalog [95] betont er den alle Lebensbereiche umfassenden theopolitischen Charakter und hält Ex 20 für älter als Ex.34 [96]: Nicht soziale Verhältnisse sollen gebessert, sondern ein Volk soll gestiftet werden, das im wahren Sinne "Bundespartner des Melekh" zu sein vermag [97]: "Der Melekh will keinen Haufen regieren, sondern eine Gemeinschaft" [98]. Auch von da führt nach B. eine gerade Linie zur prophetischen Verkündigung - bis hin zur Verheissung des Bundes Gottes mit allen Menschenvölkern "unter Mittlung des 'Knechts' aus Israel (Jesaja 42, 6)" [99].

Die Beobachtung B.s, dass in der Wüstenzeit Opfer (von der nomadischen Darbringung der Herdenerstgeburt abgesehen) selten waren und darum die prophetische Opferkritik an der Wüstenzeit anknüpfen konnte, deckt sich mit dem, was wir über die Nomadenreligion wissen [100].

Schliesslich kommt noch die Funktion des Mittlers zur Sprache, wo B. wiederum die Linie von Abraham [101] über Mose [102] und über die Nebiim zu den grossen Schriftpropheten zieht: Es lasse sich, so meint B., "kein Zeitalter der israelitischen Glaubensgeschichte historisch begreifen, ohne diese Menschenart mit ihrem Berufen- und Beauftragtwerden, mit ihrem Verkündigen und Vermitteln darin wirksam zu sehen" [103].

Das Prophetische ist bei B., wie wir immer wieder feststellen, sehr weit gefasst, aber konstitutiv für das Leben Israels. Der Konflikt bricht auf, als dem göttlichen Melekh und seinem frei berufenen charismatischen Mittler ein irdischer Melekh entgegengestellt wird und damit der Versuch, eine kontinuierliche Abfolge des Charismas zu bewirken. Hier und im folgenden kehren Gedanken wieder, die B. bereits in "Königtum Gottes" und "Der Gesalbte" ausgesprochen und zu begründen versucht hat [104]. Wir können uns daher wieder auf die Darstellung der Richtung von B.s Argumentation beschränken.

V - Die grossen Spannungen.

1. Göttlicher und menschlicher König.

In oft bis in die wörtliche Formulierung hinein gehender Darstellung dessen, was er in "Königtum Gottes" und "Der Gesalbte" herausgearbeitet hat, schildert

B. hier die Ereignisse, die zur Einzetzung eines irdischen Melekh führten: Von Josua über Gideon, Samuel und die Nebiim bis zum "Verlangen der 'Realpolitiker' nach einer dynastischen Sicherung" [105], dem Samuel und die unmittelbare Theokratie weichen müssen. Die "Ruachherrschaft JHWHs", so meint B., habe zu "innerer Unordnung und äusserer Ohnmacht geführt, weil Israel nicht wirklich das 'Volk JHWHs' geworden war" [106]. Nun gewährt Jahwe einen Nagid. Jedoch so, wie er bisher vom Volk verlangt hatte, dass es "ein wahrer 'am" sein solle, so verlangt er nun vom "Vorangestellten", dass er "ein wahrer Nagid werde". Das Versagen des 'am und des Nagid hat darum stets die Kritik des Nabi, des Gottessprechers und Mittlers, herausgefordert. Um den geschichtlichen Aufweis dieses Zusammenhangs geht es B. in seinem Buch ja immer wieder, denn nur von da her lässt sich das Wirken der Schriftpropheten wirklich verstehen:

> "Die schriftprophetische Auseinandersetzung ist nicht elementare Aktion, sondern Reaktion auf die Nichtrealisierung des Gemeinten durch das Volk, durch die Könige. Die frühe Schriftprophetie der (sic!) Amos und Hosea bedeutet die Reife des Protestes. Sie fängt nicht an, sie erinnert sich an den Anfang und rechtet um das, um was es dort ging. Wer sie aus den Luftwurzeln unfundierter Vorstellungen, statt aus den Erdwurzeln erinnerter Tatsachen wachsen lässt, hält schliesslich ein Gewächs in Händen, das er Prophetie nennt, das aber nichts weiter als religiöse Literatur ist" [107].

Hinter der die ganze Königszeit durchziehenden Geschichte der Auseinandersetzung zwischen König und Prophet steht also "die zumeist unausgesprochene und keines Ausspruchs bedürftige theopolitische Voraussetzung" des "statthalterlichen Auftrags, den die Könige nicht vollziehen" [108], der nach B.

jedoch bereits bei Sauls Königsalbung, also in der "Stiftungsstunde" gleichsam sinnbildlich am Anfang steht und (nach 1. Sam. 10, 25) in der "Verfassung" zum Ausdruck kommt. Die prophetische Forderung besteht folglich in diesem theopolitischen Sinne in dem Verlangen, dass der irdische Melekh, der ja nur Mandatar des göttlichen Melekh ist, seinem Oberherrn nicht zuwiderhandelt. (Dass die frühen Propheten den Melekh-Titel auf Gott nicht anwenden, möchte B. damit erklären, dass durch die Anwendung dieses Titels auf den menschlichen König mit seiner Unzulänglichkeit einerseits und auf den "Moloch" des illegitimen Afterkultes andererseits der Titel selbst entwürdigt war; "erst Jesaja stellt in der Stunde der Berufung (6, 5) 'den Melekh', den wahren, JHWH der Heerscharen, dem mit Aussatz geschlagenen 'Melekh' Usia ... gegenüber, als den verratenen und zürnenden Herrn" [109].

Eine prophetische Bekundung der Bindung des Königs an Jahwe sieht B. auch in den sogenannten "letzten Worten Davids" in 2. Sam. 23, 1 - 7 gegeben [110], in denen er ein "höchst denkwürdiges" und im Stil "archaisches" Dokument sieht. Er gibt davon insofern eine eigenartige Interpretation, als er - von allen sonstigen uns bekannten Übersetzungen abweichend - 2. Sam. 23, 3 so übersetzt: "Der Gott Israels spricht:/ 'Mir ist' - der Fels Israels ist's, der redet - 'ein Walter über Menschheit, bewährt,/ ein Walter in Gottes Furcht", und kommentiert: "'Mir ist ...' sagt der Gott Israels: solch einen Herrscher 'hat' er, er hat ihn im Sinn. Hier bricht die messianische Konzeption aus ihrer geschichtlichen Hülle" [111]. B. kommt zu dieser Übersetzung, indem er das לי in die Gottesrede nimmt und das דבר צור ישראל gleichsam als Zusatz in Parenthese ansieht [112]. Sprachlich ist das gewiss möglich, dem Sinne nach aber wenig wahrscheinlich; darum lässt sich auch das

zweifellos vorhandene messianische Moment, das in dem geschilderten Bild des gerechten und frommen Herrschers implizit enthalten ist [113], nicht mit so schwerem Gewicht beladen wie es bei B. geschieht.

Mit einem kurzen Abschnitt über die Lade, die in Jerusalem einen Ruheplatz gefunden hat (erst provisorisch, dann in Salomos Tempel) und damit ein negatives Sinnbild der "zur Ruhe gekommenen" göttlichen Führung abgibt, schliesst B. das Kapitel über den "göttlichen und menschlichen König". Sein Fazit: "Von Mose zu Samuel ist glaubensgeschichtlich nur ein Schritt, von Samuel zu Salomo, dem Sohne seines Schützlings, ist ein weiter Weg" [114].

Wie wir in den vorausgehenden Paragraphen bereits gesehen haben, dürfen wir bei allem Hypothetischen in der Darstellung B.s die geniale Linienführung der glaubensgeschichtlichen Betrachtung nicht unterschätzen. In vielem ist die politisch-geschichtliche und traditionsgeschichtliche Entwicklung sicherlich nicht so einlinig verlaufen, wie B. es darstellt [115]; dennoch scheint uns - auch wenn viele Nebenlinien irrig sein mögen - die Hauptlinie, die von dem führenden, Gehorsam fordernden Gott und seinem Volk samt dessen Propheten und Königen in ihrer Berufung und ihrem Versagen berichtet, richtig ausgezogen zu sein. Die neuere Forschung hat diese Linie eher bestärkt als widerlegt; sie hat aber ebenso sehr - stärker als es bei B. herauskommt - die kontingente Geschichtlichkeit und das tiefe Geschichtsverhaftetsein der biblischen Religion erwiesen [116].

2. JHWH und der Baal.

In diesem Abschnitt befasst sich B. mit jenem anderen Phänomen, von dem her

dem Bild des führenden Gottes "eine Verschattung" zu nahen droht: Dem Phänomen des Baalskultes.

Nach einer religionsphänomenologischen Einleitung über das Wesen urtümlicher Erfahrung des Numinosen bei den wandernden Hebräern [117], die es erst allmählich lernen, in dem Ungewohnten solcher Erfahrungen stets und allein das Wirken ihres Gottes zu erkennen, zeigt B. einen Bereich auf, "der wesensmässig dem Wesen des kommenden Gottes widerstrebt" [118]. Es ist dies der Bereich der agrarischen Fruchtbarkeitsreligion mit ihrer Ortsbezogenheit und ihrem von der Symbolik des Zeugens und Gebärens, des Werdens und Vergehens bestimmten Ritual. B. gibt davon eine anschauliche Darstellung, die im wesentlichen den neueren Erkenntnissen von der ugaritischen Literatur her entspricht [119].

Er macht auch die Krise deutlich, die eintritt, als die Israeliten zum Bauernvolk werden und vor der Entscheidung stehen, das Problem der Fruchtbarkeit der Erde entweder vom Baalismus oder vom Jahweglauben her zu bewältigen [120]. Das Ergebnis ist oft genug ein synkretistischer Kompromiss. B. sieht die Hauptgefahr in der Sexualisierung der Religion (die ihre letzte Extension in der Zuordnung einer weiblichen Gottheit zu Jahwe im Kult von Elephantine erfährt). Es wäre jedoch hinzuzufügen, dass in der Baalsreligion auch - und vielleicht genauso stark - das Moment des Todes (Sterben und Auferstehen des Baal) eine fundamentale Bedeutung besitzt, ein Moment, für das der Jahweglaube keinen Platz hat; damit verbunden ist eine zyklische Auffassung der Geschichte, die der vektorischen Geschichtsauffassung des Väter- und Führungsgottglaubens zuwiderläuft [121].

Ein grundsätzliches Versagen in ihrem von Gott gesetzten Auftrag sieht B. dann in der Begünstigung des Fremdkultes durch die Könige (besonders Salomo und Ahab werden genannt). Hierbei taucht dann Elia auf, "eine durch den Schleier der Sage erkennbare grosse geschichtliche Gestalt" [122], ein "streitbarer und unbeugsamer Nomade". B. findet es charakteristisch, dass "alles, was von ihm erzählt wird, mit Gehen, mit Wanderschaft verknüpft" ist [123]; hier kommt ein sinnbildhafter Bezug zu dem Wesen des Gottes, dem er dient, zutage. [124] Gewiss liegt der "Schleier der Sage" und der Legende auf ihm, was besonders in der "Erzählung von Dürre, Karmelkampf und Regenguss" sichtbar wird [125]. Auffällig in B.s Darstellung ist, dass er die Niedermetzelung der Baalsdiener auf Befehl des "Rebellen Jehu" geschehen sein lässt; erst die Legende habe das Gemetzel später dem Elia zugeschrieben [126]. In B.s Mysterienspiel "Elija" fehlt dieser Zug nachher dann auch [127]. Anders beurteilt B. Elias Auftreten in der Naboth-Affäre (1. Kö. 21, 17 ff.): Hier "zerreisst der Schleier", "hier hat der harte theopolitische Sachverhalt allen Versuchen der Tradition, ihn legendär zu verklären, widerstanden" [128]. Zweifelsohne hat B. das Wesen der Elia-Erzählung hier richtig erfasst [129].

Die Linie zu Hosea, der Jahwe als den Geber des Landes und seiner Fruchtbarkeit schroff dem Baalsdienst entgegenstellt [130], sieht B. jedenfalls klär ausgezogen vor sich [131]. Für Elia wie für Hosea fremd bleiben muss allerdings jenes absolut gesetzte Nomadenideal, welches die Gruppe der Rekabiter vertritt [132]. Es ist nicht das prophetische Ideal, Jahwe auf seinen "Urbereich" zu beschränken und die Sesshaftigkeit prinzipiell zu verwerfen. Von Abraham angefangen, der - den Jahwenamen ausrufend - das Land für Jahwe in Besitz nimmt, bezeugt in B.s Schau die Reihe der Propheten Gottes Herrschaft über das

Land und die Ackererde; so gilt für Elia auch; "Der grosse Nomade dient seinem Gott durch Landnahme für ihn" [133].

3. Der Kampf um die Offenbarung.

Ein weiterer Gesichtspunkt königlichen Fehlverhaltens kommt B. nun in den Blick: Der Versuch, "die Verfügungsgewalt über den sakralen Bereich des öffentlichen Lebens an sich zu reissen" [134], wie er schon bei Saul zum Ausdruck kommt, der selber anstelle Samuels das Gemeinschaftsopfer vollzieht und die eigene Entscheidung der göttlichen Bannforderung vorzieht [135]. Elia ist der einzige Prophet, der künftig noch ein Opfer vollziehen wird; ansonsten tut es der König (David, Salomo, Jerobeam I.) oder die dem König unterstellte Priesterschaft. Das Königtum sucht auch die Nebiim an den Hof zu ziehen und sie zu verbeamten, um die opponierende Macht zu entschärfen. So möchte B. das Hofprophetentum erklären, doch mögen hier wohl auch noch andere (durch die Kanaanäer vermittelte) Einflüsse eine Rolle gespielt haben [136].

B. wendet sich dann dem Tempelbau durch Salomo zu und sieht in diesem Akt eine Einengung des göttlichen Aktionsbereiches: Jahwe bleibt Herr des Himmels und Kultherr Israels, aber der eigentliche Führer des Volkes ist nun der König. B. sieht hier klar die Einbusse der Dynamik zugunsten einer kultisch-hieratischen Statik in der Gottesvorstellung, die der Welt sedentärer Religionsformen zugehört und der ursprünglichen Erlebensform Jahwes widerstreitet [137]. Die Unmittelbarkeit zwischen Jahwe und seinem Volk bzw. seinem Gesalbten wird durch diese Religionspolitik getrübt und erschwert: "Um seinen unverkürzten Anspruch auf die Führung des ganzen Gemeinschaftslebens geltend zu machen, hat JHWH nun,

nachdem mit Samuels Scheitern der Versuch einer Machterhebung des Prophetentums selbst missglückt ist, keinen anderen Vertreter mehr als den machtlosen Propheten" [138]. B. demonstriert das am Beispiel Micha ben Jimlas in 1. Kö. 22 [139]: "Das ist echte prophetische Situation" [139a]. B. betont, dass trotz der "Betörung" (V. 20) der König vor die Entscheidung gestellt wird, indem ihm nämlich das Faktum des Betörens mitgeteilt wird. Dieser Entscheidungscharakter der prophetischen Verkündigung spielt, wie wir noch sehen werden [140], in B.s Bild von der Prophetie eine zentrale Rolle.

Des weiteren geht B. auf die frühe Kritik am Königtum in Dt. 17, 14 - 17 und 1. Sam. 8, 11 - 17 ein, wie er sie bereits in "Königtum Gottes" und "Der Gesalbte" beschrieben hat [141]. Dies alles und noch weitere beigebrachte Belegstellen benutzt B. zum Aufweis jenes Abfalls vom Führergottglauben, der sich bei der Übernahme altorientalischer Elemente in die Gottesvorstellung, den Kult und die Königsideologie des Jahwevolkes ergibt [142]. In diesem Zusammenhang sieht B. auch die Ablösung des alten Opferbrauches des Aufstemmens der Hände zum Ausdruck personaler Stellvertretung [143] durch ein kompliziertes priesterliches Ritual, wodurch der Automatisierung und Magisierung des Opferwesens Vorschub geleistet wird. Die prophetische Kritik an solchem Opfervollzug ist darum verständlich [144].

Im "Kampf gegen die Entwirklichungstendenz" stehend bezeichnet B. schliesslich noch ein anderes frühes "Werk von ausserordentlicher glaubensgeschichtlicher Bedeutung" [145]: "Die älteste Komposition der Urgeschichte, von der Schöpfung des Menschen nicht etwa bloss bis zum Turmbau, aber auch nicht weit darüber hinaus, sondern bis zur Darbringung Isaaks" [146]. Von seiner Grundposition aus, die wir bereits kennengelernt haben [147], bestreitet B. die Dreiquellen-

theorie; "J" ist für ihn das Werk eines "grossen Erzählers, der vermutlich dem hofprophetischen Kreise entstammte (seine Haltung ist prophetisch, nicht priesterlich)" [148]. Diesem Grunderzählungswerk ist nach B. später eine Reihe erzählerischer und listen- bzw. gesetzesmässiger Zusätze (die keine einheitlichen Werke bildeten) hinzugefügt worden; B. unterscheidet einen geistig-literarischen und einen priesterlichen Typus (was sonst in der Forschung als "E" und "P" bezeichnet wird). B. sieht in dem von "J" kompilierten Stoff Material, das schon in der Samuelzeit "von den Nebiimkreisen in ihren Sprechgesängen zu kleineren, nur mündlich bewahrten epischen Zusammenhängen vereinigt wurde" [149] - eine schwerlich fundierbare Hypothese. Er versucht dann, die Absicht des Erzählungswerkes aufzuzeigen: Es wolle die Linie von "Eden" nach "Moria" ziehen, das heisst ohne Lehre, allein mit erzählter Geschichte, dokumentieren, dass Gottes stiftende Offenbarung in der Urzeit verankert ist. Damit, so meint B., habe der Erzähler bewusst eine Gegenposition zu der Mythologisierung und Ritualisierung des Jahweglaubens in seiner Zeit geben wollen: Geschichtsglaube gegen kosmisch-ritualistischen Staatskult! So faszinierend diese Hypothese sein mag, so hat sie u.E. ihre grosse Schwäche doch darin, dass die Tendenz von J (wer und was immer darunter auch zu verstehen ist) keine polemischen oder oppositionellen Züge aufweist [150].

In der Beurteilung des "Kerygmas" des Erzählungswerkes sieht B. allerdings mit Recht [151] als zentrales Motiv den Segen an [152]. Im Gegensatz zu dem in der Schöpfungsgeschichte und in der Erzählung vom Neuanfang der Menschheit gegebenen Segen ist nach B. der dem Abraham gegebene Segen ein besonderer: "Der aus der Völkerwelt Herausgeholte empfängt den dritten Segen, der nicht

mehr wie jene beiden ein rein naturhafter, naturhaft begabender, Fruchtbarkeit verheissender ist, sondern ein dialogischer, einer, der Volkswerden verheisst und zugleich Volkspflicht erheischt" [153]. Der Erzähler, so meint B., halte - ohne es explizit zu sagen - seinem Volke die "unerfüllte Forderung" vor, ein Segen zu werden für die Völkerwelt, und ähnlich wie neuere Ausleger [154] weist B. auf die Aufnahme dieser Forderung in Jes. 19, 24 und Sach. 8, 13 hin. Bei dieser an sich richtigen Sicht der Dinge ist, wie wir oben schon sahen, lediglich der Ansatzpunkt fraglich, ob nämlich "J" wirklich eine oppositionelle Tendenzschrift ist oder nicht. B.s Argumente sind gewiss nicht abwegig: Die Schöpfungsgeschichte [155] zeigt - anders als die kosmogonische Mythologie - Gott als Gott der Erde, des Menschen und der Geschichte der Menschheit; dass er "Herr auch des Regens" ist (vgl. V. 5) wird "nur des Menschen wegen berichtet", nicht um seiner selbst willen! Erde und Mensch gehören zusammen, und menschliche Schuld trifft auch die Erde als solche; Die Fruchtbarkeit hängt also "nicht von Göttervermählungen und den diese beeinflussen sollenden Riten" ab, "sondern von dem Lebensverhältnis Israels zu JHWH"; das menschliche Schicksal entscheidet sich "vom Dialog zwischen Gott und Mensch" aus, "dem Dialog, gegen dessen lebenausfüllende, weltausfüllende Wirklichkeit keine Zeremonie aufkommen kann" [156].

Die Kain- und Abel-Geschichte will nach B. zeigen, dass das Opfer des Menschen, der sich Gott verschliesst, keins ist, und dass (nach V. 7) die lauernde Sünde ("als weiblicher Dämon gedacht, dessen Verlangen, wie das des Weibes nach dem Manne ... , nach dem sich Verschliessenden steht") von dem gemeistert werden kann, der sich Gott öffnet - eine vielleicht etwas zu "moderne", aber nicht phantastische Deutung [156a].

"Dass JHWH vom Menschen nur die Intention der Selbstdarbringung verlangt", möchte B. in Gen. 22, "mit der (sc. Erzählung, R.K.) das Werk schliesst", sehen [157]. Für B. steckt dahinter eine implizite Verwerfung des Moloch-Kultes [158], zugleich die Ablehnung des "intentionslosen Opfers" an Gott: Wer solche "auf seinem Altare häuft, vergeht sich an ihm. Dies ist es, was der Erzähler hier seinem Volke, vor allem aber dem König und den Herren zu sagen hat" [159]. Man hat hier freilich das Gefühl, dass B. zuviel in den Text hineinliest, um seine eigene Auffassung dann darin wiederzufinden.

Dasselbe ist zu sagen, wenn er Gen. 11 erzählt sein lässt angesichts des Hofes, "an dem es von ausländischen Königsgemahlinnen wimmelt, von denen jede ihren Gott mitgebracht und eine Höhe bei Jerusalem für dessen Dienst angewiesen bekommen hat" [160]. B. achtet wieder auf den leitwortmässigen Entsprechungsstil [161], interpretiert den "Namen", den man sich machen will, als namensmagischen Abwehrzauber [162] und versteht das Ganze als "Historisierung des Mythos" [163]. Mit dem "kühnen Geschichtsblick des Schriftpropheten", den "dieser Epiker" schon hat [164], sage er "zwischen den Zeilen", welchen Ursprung diese Völker haben, um deren Gunst sich die israelitischen Könige jetzt bemühen und dabei ihren Gott (in dessen Hand doch auch diese Völker gegeben sind!) untreu werden. Wir meinen auch an dieser Stelle, dass nur eine Überinterpretation des Textes - so geistreich B. sie entwickelt - ihn zu einem konkreten Tendenzdokument stempeln kann. Man wird darum das jahwistische Geschichtswerk auch nicht in diesem Sinne als "die grosse vorprophetische Urkunde des Kampfes um die Offenbarung" bezeichnen können, so gewiss darin viele Züge prophetischen Glaubens und prophetischer Verkündigung bereits enthalten sind. Wiederum sehen wir, dass die Linie des prophetischen Glaubens

nicht so eindeutig und explizit innerhalb der alttestamentlichen Tradition verläuft, wie B. meint. B. kann zum Schluss des Abschnitts darum im Blick auf das grosse Erzählungswerk auch nur mit einer gewissen Resignation feststellen, dass es die Wirkung, die sein Verfasser im Sinne gehabt hatte, nicht vollbracht hat. Die Verderbnis schreitet fort [165].

VI - Die Wendung zum Kommenden.

In diesem Abschnitt behandelt B. drei Schriftpropheten: Amos, Hosea und Jesaja.

1. Um die Gerechtigkeit (Amos).

B. geht davon aus, dass (im Gegensatz zum beabsichtigten Literaturcharakter der Äusserungen der von ihm immer wieder attackierten Apokalyptiker) die Reden des Amos "unverkennbar echte Reden" seien, hineingesprochen "in die volle Aktualität einer bestimmten Situation" [166]. Nach B. sagt der Prophet nie - von einigen Ausnahmen abgesehen, die "aber nur sozusagen den Endrand der Prophetie bezeichnen" - eine eindeutig feststehende Zukunft voraus; er stellt vielmehr den Hörer immer vor die Alternative der echten, persönlichen Entscheidung. Auch da, wo er das Gericht verkündet, rührt diese Gerichtsbotschaft immer noch an die Entscheidungsmächtigkeit des Menschen; nie ist das Gericht so unabänderlich vorgeplant, dass dadurch die Möglichkeit einer Umkehr ausgeschlossen wäre [167]. Für B. ist es darum geradezu ein Kennzeichen falscher Propheten, "dass hinter dem, was sie prophezeien, keine Frage, keine Alternative steht" [168]. Es ist jedoch sehr fraglich, ob diese Charakterisierung von wahrem und falschem Prophetentum dem biblischen Sachverhalt gerecht

wird; wir meinen, dass B.s Lösung zu einseitig ist [169]. Sie geht aus von dem "unformulierten Urtheologumenon der Paradiesgeschichte über das göttlich-menschliche Verhältnis, dass nämlich der erschaffene Mensch im Einhauch seines Schöpfers mit wirklicher Entscheidungsfähigkeit ausgestattet worden ist, so dass er dem gebietenden Willen JHWHs wirksam zu widerstreben vermag" [170]. Doch übersieht B., dass es nicht nur "am Endrand der Prophetie" stehende "Ausnahmen" sind, welche von einem definitiven Gericht, aber auch von einem definitiven Heil sprechen, von Aktionen, die Gott bewirken wird, weil sein Volk zu einer echten Umkehr gar nicht mehr fähig ist, sondern eben der neuschaffenden, umwandelnden Aktion Gottes bedarf [171]. So steht innerhalb der Verkündigung der Schriftpropheten neben dem Ruf zur Umkehr, die das Heil nach sich zieht (Amos, Jesaja, Micha, Zephanja) die Ankündigung der reinen Gottestat als Gericht oder Heil (bei Hosea noch neben der Umkehrforderung, stärker und reiner dann bei Jeremia, vgl. Kp. 31, 31 - 34; Hesekiel, Deuterojesaja) [172]. B. hat durch das bei ihm alles beherrschende Prinzip des Dialogs, das seit der Schöpfung kein anderes Handeln Gottes am Menschen mehr kennen will als nur noch das dialogische, Entscheidung und Reaktion fordernde, den Weg zur Erkenntnis eines absoluten Gerichts- oder Heilshandelns Gottes - welches das AT eben auch kennt! - sich verstellt [173].

Doch immerhin, bei Amos jedenfalls spielt das Motiv der Umkehr noch eine Rolle in seiner so radikalen Gerichtsbotschaft - wenn auch nur im Sinne eines "Vielleicht" [174]. B. behandelt im Zusammenhang mit dieser Umkehrforderung auch kurz die "Rest"-Vorstellung, jene schon bei Elia vorhandene Hoffnung auf die wenigen Umkehrenden, in welcher sich "leise (schon) die Wendung zum Kommenden" ansagt [175]. Diese Hoffnung drückt sich nach B. auch in der "nicht

mehr öffentlichen Lehre" des Heilsspruches in Kp. 9 aus; B. meint, dieser Spruch, dessen Kern er für echt hält, sei "an einen einzelnen Hörer gerichtet" (wegen der Worte: "dein Gott hat's gesprochen" in V. 15!) - "vielleicht als Abschiedsspruch an einen auf den Wanderungen im Nordreich gewonnenen und nun dort zurückbleibenden Jünger" [176]. Das ist u.E. allerdings eine völlig unbegründbare Behauptung, auch dann, wenn man - im Gegensatz zu den meisten Exegeten - den Spruch Amos zuschreiben möchte [177]. Von fraglichen Einzelheiten [178] abgesehen, hat B. jedoch zutreffend gezeigt, dass Amos im alten israelitischen Bundesrecht verwurzelt ist, in der weisenden thora Jahwes, der Gerechtigkeit und brüderliches Zusammenleben gebietet [179]. Von diesem alten, längst gegebenen Massstab aus geisselt Amos die herrschende Ungerechtigkeit [180] und die missbräuchlichen Opfer [181]. Eigentümlich, aber für B. typisch ist seine Deutung der Völkersprüche: Wenn Jahwe die Völker richtet und sie sozusagen als Bundesvölker unter ihm, dem einen Gott, ansieht, so sei damit gesagt, dass all die Stammes- und Volksgötter mit Jahwe identisch seien; Jahwe werde also in dem Volksgott jedes Volkes wiedererkannt, ähnlich, wie die Väter bei ihren Wanderungen in den Lokalnumina jeweils ihren eigenen Schutzgott wiedererkannt hätten [182]. Andernorts hat B. daraus wichtige religionsphilosophische Konsequenzen gezogen [183]. Doch ist es sicher zu weit gegangen, eine solche Identifizierung, wie B. sie durch Amos geschehen sein lässt, anzunehmen. Es geht Amos wohl nur darum, zu zeigen, dass der Jahwewille auch für die Ordnungen des Völkerrechts seine Gültigkeit besitzt und geschehenes Unrecht von Jahwe her seine Strafe empfängt [184].
Die Frage, inwieweit Amos schon oder noch nicht "Monotheist" war, hat B. freilich zum Schluss als unsachgemäss abgewiesen [185] und mit Recht sich darauf beschränkt, zu sagen: Amos war "ein Mensch, ausgeliefert der Einzigartigkeit

seines Gottes" [186].

2. Um die Liebe (Hosea).

In dem "unvermählten jungen Bauern" [187] Hosea, der "gewiss als Knabe den harten Reden des judäischen Künders (sc. Amos, R.M.) gelauscht" hatte [188], sieht B. den prophetischen Menschen, der mit seinem ganzen Leben - bis hin zum intimsten Bereich - als "Mund" Jahwes fungiert [189]. Die in ihrem zeichenhaften Charakter klare, in ihren biographischen Zusammenhängen jedoch höchst umstrittene und schwerlich jemals aufzuhellende Ehegeschichte des Propheten [190] versteht B. mit aller Vorsicht - weil wir den biographischen Hintergrund "aus den uns verbliebenen Trümmern [191] nicht rekonstruieren" können [192] - in ihrem Tatbestand so, dass Hosea unter dem inspiratorischen Zwang Jahwes ("tödlich faktisches" Wesen des Wortes!) tatsächlich eine dirnenhafte Frau ehelicht [193].

Auch vermutet B. - wiederum vorsichtig - , dass in Kp. 1 und 3 nicht ein Vorgang parallel berichtet oder von zwei verschiedenen Frauen die Rede sei, sondern die beiden ungeschickt miteinander verkoppelten Berichtsfragmente (der "Er"-Bericht in 1, 2 - 9 und der "Ich"-Bericht in 3, 1 - 5) [194] nur von einer Frau reden, die verstossen und dann wieder liebevoll-streng angenommen wird [195]. Wesentlich bei diesem Geschehen ist für B., dass Hosea nicht nur mit Gott "mitfühlt" [196], sondern dass er wirklich eigene Liebe und eigenes Leid personhaft-existentiell erfährt und an dieser existentiellen Erfahrung das Lieben und Leiden Jahwes an seinem Volk gleichsam ablesen kann. Durch die "Geheimnisse seines Blutes und seiner Seele" ist Hosea somit verbunden mit "den Geheimnissen Gottes"; nur darum kann er sie "zeichenhaft

verkörpern, verleiblichen" [197]. B. spricht hier von der "Nachahmung Gottes", die es nur in der israelitischen Glaubenswelt gebe, "wo Blut und Seele des theomorphen Menschen um seine Ebenbildlichkeit wissen, die allein ihm die Nachahmung Gottes möglich macht" [198]. Wir werden diesem - u.E. vom biblischen Denken her fragwürdigen - Begriff der "Nachahmung" an anderer Stelle noch einige Beachtung schenken müssen [199].

Sehr schön stellt B. dann das Wesen der göttlichen Liebe und Huld (חסד) [200] heraus: Es ist hier die Verbundenheit zwischen Gott und Volk gemeint, die sich auswirken soll auch im Bereich von Mensch zu Mensch [201].

Auch auf das "Erkennen", das bei Hosea im Blick auf das Verhältnis vom Menschen zu Gott einen wichtigen Platz innerhalb der Terminologie einnimmt [202], geht B. ein [203] und zeigt, wie "Erkennen und Bekennen" bei dem von Hosea gerügten Volk verlorengegangen sind [204]. Mit Recht [205] stellt B. fest, dass Hosea in erster Linie gegen die Baalisierung Jahwes kämpft [206], und mit Recht sagt er, dass es "eben leichter (sei), die Vielfältigkeit der Geschichte einem einzigen Gott zuzuschreiben als die Vielfältigkeit der Natur" [207]. Hosea überwindet, wie B. aufzeigt, die Baalisierung Jahwes, indem er symbolisch Israel als seine Ehegefährtin darstellt, aber diese Ehegemeinschaft nun eben "nicht als naturhaft, sondern als geschichtshaft" interpretiert. Damit ist jede Vorstellung von einer sexuellen Aktivität Jahwes (wie sie etwa dem kanaanäischen Baal eignet) beseitigt [208]. Vom gleichen geschichtsbezogenen Denken her - "Hosea ist geschichtserfüllt, von der Geschichte Israels erfüllt wie kein anderer Prophet" [209] - kritisiert er die geschichtlichen Verfehlungen Israels und vor allem das ungetreue Königtum;

darum auch die Zusammenkoppelung des regierenden Königs mit dem Jungstierbild in 8, 4 - 5 [210].

Dem Begriff der Umkehr bei Hosea wird ein gebührender Platz eingeräumt [211]: Immer noch hat der Augenblick eine "entscheidungsmächtige Aktualität", immer noch kann das Volk sich für oder gegen Jahwe entscheiden. Doch B. konstatiert auch das Neue, das sich, von Amos her gesehen, bei Hosea anbahnt: Es ist die "göttliche Umkehr" [212], die Jahwe seinem Volk mitteilen lässt. Und es ist wiederum typisch für B., dass das geschichtliche Moment, das Moment der Zukunft der Heilszeit, keine Rolle in seiner Interpretation spielt, sondern nur die Gegenwart der aktuellen Mitteilung Gottes ins Blickfeld gerät: "Der Augenblick aber, in dem der Zorn sich wendet und die Gnade erwacht, gibt JHWH so als einen gegenwärtigen kund (11, 8) ... Es ist der Augenblick einer göttlichen Umkehr" [213]. Jetzt also, im Reden Gottes durch den Mund des Propheten, ist das Heil, die göttliche Umkehr schon da; und nun bedarf es zum Dialog nur noch der Umkehr des Volkes [214]. Und die Verheissung des neuen Bundes ist ihrerseits selber in einen "dialogischen Zusammenhang" eingefügt, in dem das Verb נשׂא (in 2, 17 [215] und 2, 23 f. sowie in 14, 9), das B. stets mit "willfahren" übersetzt, das "dialogische Wort" bildet, das einmal von Israel, das andere Mal von Jahwe ausgesagt wird [216]. So steht für B.s Interpretation das Gegenwärtige und das Kommende im Zeichen des göttlich-menschlichen Dialogs.

3. Die theopolitische Stunde (Jesaja).

In diesem Abschnitt befasst sich B. mit ausgewählten Kapiteln aus dem Jesajabuch, vorab mit Jesajas Berufung (Kp. 6) und "seiner wichtigsten poli-

tischen Handlung" (Kp. 7), der seine "politische 'Denkschrift'" (Kp. 8 - 9, 6) folgt. Dass die Berufung nicht am Anfang des Buches, sondern vor Jesajas "politischer Handlung" und "politischer Denkschrift" steht, führt B. auf die Redaktion des Jesaja-Schülers zurück, der "anscheinend nach Kräften dazu beitragen (will), eine in sich undeutliche Haltung seines Meisters deutlich zu machen" [217].

Die Auslegung von Kp. 6 [218] durch B. weist folgende charakteristische Besonderheiten auf:

a) In V. 5 bezeichnet der Prophet Jahwe als <u>den</u> König, das heisst den <u>wahren</u> König, und gemeint ist: "Nicht der auf dem Thron (das heisst der irdische König, R.M.), sondern der, den meine Augen jetzt sehen, ist der wahre König" [219].

b) "Im Todesjahr des Königs Usia" = "<u>vor</u> seinem Tode". Usia war aussätzig, wohl weil er (nach 2. Chron 26, 16 ff., für B. "anscheinend historisch zuverlässig") sich angemasst hatte, im Tempel selbst zu opfern, also sich ein ihm nicht zukommendes Recht angemasst hatte. In der Vorhalle des Tempels Jahwes, in den Usia hatte eindringen wollen, empfängt Jesaja die Schau des göttlichen Königs, und im Bericht darüber erwähnt er den jetzt entthronten und aussätzigen irdischen König: Damit stellt er den "wahren) König und sein(en) den Königstitel nunmehr nur noch usurpierende(n) ungetreue(n) Statthalter" einander gegenüber" [220].

c) Bei dem Begriff "heilig" betont B. die Ambivalenz: "Abgesondert -

und ausstrahlend", "Abgelöstsein und Verbundensein". So ist Jahwe mit der Welt verbunden, aber dennoch von ihr gesondert, und so soll auch - als eine "neue und höchste Forderung der Nachahmung Gottes" - Israel "sich zwar absondern.... , aber nicht, um sich der Völkerwelt zu entziehen, sondern um durch seine Lebensform ausstrahlend auf sie zu wirken" [221]. In der Entwicklung des Begriffs der "Gerechtigkeit" durch Amos, des Begriffs der "Holdschaft" (חסד) durch Hosea und des Begriffs der "Heiligkeit" durch Jesaja habe, so formuliert B., in nur einem Menschenalter Israels Glaube die drei "Grundbegriffe seines Gottesverhältnisses" entfaltet, die "erst mitsammen zu äussern vermögen, was jenes Da-sein des 'Daseienden' für das Israel, 'bei dem' er da ist, zu bedeuten hat" [222]. Oder anders ausgedrückt: "Wenn in der Offenbarung an Mose im Dornbuschgespräch der Name JHWH erschlossen wird, so wird er in der an die drei Propheten entfaltet" [223]. Man wird dieser These durchaus Zustimmung geben können; nur sollte man dabei besser von einer gewissen Akzentsetzung reden ("Gerechtigkeit" bei Amos, "Liebe und Huld" bei Hosea, "Heiligkeit" bei Jesaja); denn gerade die Forderung nach Gerechtigkeit spielt bei allen dreien eine zentrale Rolle, und in Hosea 11, 9 finden wir eine der sublimsten [224] Heiligkeitsaussagen des AT [225].

d) Da in V. 5 von einem Botenauftrag noch keine Rede ist, interpretiert B. die Unreinheit der Lippen [226] von der Unreinheit des aussätzigen Königs her: Der Prophet mitsamt seinem Volk identifiziert sich mit dem (wegen seiner Untreue krank = unrein gewordenen) König und will (nach Lev. 13, 45, wonach der Aussätzige wegen seines unreinen Atems

die Lippen zu verhüllen hat) seinen unreinen Atem nicht in die "von heiligem Rauch geschwängerte Luft des Heiligtums" bringen [227]. Diese Auslegung wird jedoch schwerlich zutreffen, obwohl sie religionspsychologisch nicht ganz auszuschliessen ist [228].

e) Ein schweres Problem ist für B. die Aussage, dass die klare und offene Botschaft des Propheten zur Verstockung des Volkes führen soll. Denn hier ist die von B. stets hervorgehobene Entscheidungsfreiheit des Menschen und die Entscheidungsmächtigkeit der Stunde eindeutig aufgehoben. B. sucht die Lösung dieses Problems nicht dadurch zu gewinnen, dass er, wie es F. Hesse getan hat [229], die Vorstellung der Verstockung ansieht als eine von Israel reflektierend ersonnene Erklärung für die Aporie, dass so viele Menschen blind sind für Gottes Wirklichkeit [230]. Auch die These, dass Jesaja den Verstockungscharakter erst rückschauend von seinem eigenen Misserfolg her seiner Botschaft zugeschrieben habe [231], befriedigt B. nicht; ebensowenig die oft von den Auslegern vertretene Meinung, dass der Sünder angesichts der göttlichen Botschaft eben nur noch mehr in seiner Sünde verharre [232]. Die u.E. dem Sachverhalt gerecht werdende Betrachtung der Verstockung als einer Wirkung des schöpferischen Jahwewortes (vgl. 9, 7), die nur von der Heilsgeschichte her verstanden werden kann [233], ist B. wegen seiner rein dialogischen Interpretation aller alttestamentlichen Texte aber ebenfalls verschlossen [234]. So muss er einen anderen Ausweg finden, wenn er im Text "jedes Wort so ernst nimmt, wie es genommen werden will" [235]. Er deutet die Verstockungsbotschaft darum "als eine grosse Heilsbotschaft ... , ein

so neuer, starker, heller Heilston, dass er für die vielen, die nur nach Sicherung des Volksbestandes, nach Beschwichtigung der Unruhe ihrer Seele, nach Bestätigung ihrer Illusionen verlangen, alle Ansage des Unheils übertönt" [236]. Diese Heilsbotschaft vermag also "als Gift" zu wirken und über das angesagte Unheil hinwegzutäuschen. Für B. findet sie sich in den VV. 11 - 13, die er - im Gegensatz zu den meisten Kommentatoren [237] - als ursprünglichen Teil des Visionsberichtes ansieht und deren Schlussworte für ihn - wieder im Gegensatz zu fast allen Auslegern - Echtheit und höchste Wichtigkeit besitzen: Aus dem Stumpf schiesst ein Trieb und aus dem Trieb wird der neue Baum. Es ist die "durch Tod zum Leben führende Art der Fortsetzung des Volkstums" [238].

Für B. verläuft der Weg Jesajas nun aber tragisch und widerspruchsvoll, weil er weder "dem Volk die Heilsbotschaft als Gift reichen" noch "seinem Gott den Gehorsam versagen" will [239]. Er deutet den "angesagten Vorgang" von Verstockung und Heil "dialektisch", indem er seinem Sohn den Namen "Rest-kehrt-um" [240] gibt und ihn dadurch zum "leiblichen Anruf zur Entscheidung" macht: "Heil und Unheil sind in dem Zeichen so gemischt, dass es wohl den Weg zur Rettung zeigen, aber gewiss niemanden verleiten kann, sich einer billigen Zuversicht zu ergeben" [241]. Auf diese Weise vermag B. dann doch wieder - sowohl in den Heils- wie in den Unheilsweissagungen Jesajas - "eine verhüllte Alternative" [242] zu entdecken.

B. zeigt nun anhand von Kp. 7, wie Umkehrforderung und Heilsverkündigung nebeneinanderstehen, wie aber gerade in der "theopolitischen Stunde" die

Heilsbotschaft Verstockung bewirkt. Wir stellen auch hier wieder die Besonderheiten von B.s Auslegung heraus, ohne alle strittigen Punkte in diesem problematischen Kapitel [243] diskutieren zu können.

a) B. bezieht - freilich nur vermutungsweise - 2. Kö. 16, 3 auf den Zeitpunkt der Kriegsdrohung; Ahas dient also dem "molochisierten" Jahwe, einem Zerrbild [244]. Demgegenüber stellt Jesajas erstgeborener Sohn Rest-kehrt-um "leibhaft den göttlichen Protest gegen das Erstgeborenenopfer" und zugleich die Mahnung zur Umkehr dar; "alle die umkehren, sind der Rest ... Der Knabe spricht in einer lautlosen, grossen Sprache die Entscheidungsmächtigkeit der Stunde aus" [245].

b) Die Forderung nach Aufgabe des Bündnisplans, die Jesaja an Ahas richtet, entspricht der "Theopolitik, der es darum zu tun ist, in einer bestimmten historischen Situation ein bestimmtes Volk der göttlichen Herrschaft einzuordnen, so dass es der Erfüllung seiner Aufgabe näher gebracht wird, der Anfangsteil des Gottesreichs zu sein" [246]. Wieder geht es B. um das Programm, als Gemeinschaft mit gerechten Ordnungen unter Jahwes Obhut zu leben und dadurch - gerade im Stillehalten, im Sich-Nichteinmischen in das politische Spiel der Völker - "magnetische Kraft" auszustrahlen [247]. "Diese Haltung ist, als theopolitische, eine Auswirkung des Gotteswillens durch eine erwählte Menschenschar, ja eine Nachahmung einer göttlichen Haltung" [248]. Auch in diesem Zusammenhang redet B. von der "Entscheidungsmächtigkeit der Stunde" und der "göttlichen Alternative" [249]: "Vertraut ihr nicht, bleibt ihr nicht betreut" [250] ist für

ihn der "Zentralspruch der israelitischen Prophetie" [251]. So ist die "kleine Politik", wie sie Ahas betreibt, "ein Monolog"; "grosse Politik" wäre demgegenüber "ein Gespräch mit dem 'stillhaltenden' Gott" [252].

c) In dem Ahas zum Erbitten angebotenen Zeichen ist nach B. nicht ein "Wunder", sondern eben ein "Zeichen", das heisst eine Bindung des Gehalts des Gotteswortes an etwas Leibliches zum Zwecke der Mahnung und der Vergewisserung zu sehen [253]. Ahas lehne jedoch ab, weil er sich nicht gebunden wissen wolle. Nach 2. Kö. 16, 3 f. und 10 ff. sei Ahas ein Mann, der sich fromm gibt: "Er will der Religion ihr Recht geben; von dem Bezirk der Politik, das heisst dem der realen Entscheidungen, hat sie sich aber fernzuhalten" - B.s Urteil geht also wieder vom theopolitischen Massstab aus [254].

d) Das von Jesaja gegebene Zeichen (7, 14), die Geburt des "Immanuel", bezieht B. auf einen Sohn des Königs Ahas selbst; die עלמה wäre dann die Königin, Ahas' Frau. Damit, so meint B., sage Jesaja "dem ungetreuen Statthalter Gottes" den "getreuen" an, "und dass für ihn der rechtmässig Gesalbte aus keinem andern Haus als dem Davids stammen kann, hat in dem Kernstück dieser messianischen Denkschrift, dem Lied von dem Kinde, das uns geboren ist ... unzweideutigen Ausdruck gefunden". "Immanuel ist der König des Restes, aus dem sich das Volk erneuern soll" [255]. B. betont gegenüber jedem spiritualistischen Verständnis, dass dieses "messianische" Königtum ein rein irdisches, politisches, aber eben "theopolitisches", den

Jahwewillen erfüllendes Königtum sei, und versucht das besonders an 9, 5 - 6 zu zeigen [256]. B.s Interpretation bewegt sich auch hier nicht ausserhalb des Bereiches des Möglichen, obwohl ihr genug schwere Bedenken entgegenstehen [257].

e) An Ahas hat sich gezeigt, dass die Heilsbotschaft verstockend wirkt. Von jetzt an, so interpretiert B. die darauf folgenden Ereignisse, sagt Jesaja nur noch das an Heilskunde, was ihm ausdrücklich zu sagen geboten wird. Was darüber hinausgeht, "das wird er dem Kreis der Getreuen vorbehalten, der sich um ihn als die Urgemeinde des heiligen Restes zu sammeln begonnen hat" [258].

f) In der Weissagung Jesajas sieht B. den Ausgangspunkt der "spezifisch 'messianischen' Hoffnung des Volkes Israel". Er versucht nun, diese Hoffnung näher zu bestimmen. Wesentlich ist ihm, dass ihr Ursprung nicht in einer mehr oder minder mythologisch ausgerichteten "Eschatologie", einer Lehre oder Vorstellung von den 'letzten Dingen' begründet ist, sondern in der "ewig wechselnden Mitte" der Geschichte mit ihrer Möglichkeit zu echter, geschichtlicher Entscheidung. Ausgehend davon, dass der von Jesaja angesagte und erwartete Gesalbte ein Davidide ist [259] - nun aber eben ein "erfüllender" Davidide, ein getreuer Statthalter Gottes - , betont B. nämlich auch hier wieder die menschliche Seite dieses "Erfüllens": "Es kommt ... auf etwas an, was vom Menschen ausgeht" [260]; denn "auch die 'messianische' Weissagung birgt eine Alternative. Auch sie ist keine Vorhersage, sondern ein Angebot" [261]. Es muss sich nun nämlich zeigen, ob der neugeborene

Davidide - sei es Hiskia oder wer immer - die angebotene, in ihn gelegte Möglichkeit erfüllt oder nicht! Eindrücklich stellt B. diesen Gedanken heraus: Die "Intention ist auf die menschliche Lebensentscheidung angewiesen und kann durch sie vereitelt werden" [262]. So bleibt auch die messianische Hoffnung gebunden an die "von Gott gewollte und also auch geschaffene menschliche Selbständigkeit", an das "dramatische Geheimnis des Gegenüber" [263]. Es taucht hier wiederum die Frage auf, ob B. nicht auch in diesem Falle (ähnlich wie bei der prophetischen Verheissung des von Gott heraufgeführten kommenden Heils) einer göttlichen Aktion sofort wieder eine menschliche Ko-Aktion zuordnet, so dass also wie zum Heil der Entscheidungsfaktor "Umkehr", so zum vollkommenen Gesalbten der Entscheidungsfaktor "Erfüllung der Intention" hinzukommt [264]. Wir werden diese Frage wohl mit einem "Ja" beantworten müssen.

Aufschlussreich für B.s Akzentsetzung ist auch das, was er aus Kp. 8 erhebt. In V. 6 kehrt er - gegenüber seiner Übersetzung in der ersten Auflage der "Schrift" - zum Masoretischen Text zurück, obgleich das strittige Wort וְשָׂשׂוֹן so schwierig erscheint, dass die Ausleger gewöhnlich eine Änderung vornehmen [265]. Dementsprechend klingt seine Interpretation auch reichlich gewaltsam: Das Volk (B. denkt an Gesamtisrael, nicht nur an Juda, wie gewöhnlich angenommen wird [266]) "verachtet das sacht, aber unaufhaltsam wirkende Regiment JHWHs, 'der auf dem Berge Zion einwohnt' (8, 18), und verlässt sich auf die Königlein, an denen es sein Ergötzen hat, die Samarier auf ihren frischgebackenen Niemandssohn, den Königsmörder und Usurpator, und seinen hohen Verbündeten, die Judäer - diese Ergänzung musste

jeder der hörenden Judäer in seinem Herzen vornehmen können - auf ihren rechtmässigen Ahas, der seinen göttlichen Auftraggeber verrät und gegen dessen Haltung Jesaja an einen Künftigen, Immanuel, appelliert" [267]. Nach einem Hinweis darauf, dass VV. 9 - 10 von Jesaja erst später hinzugefügt worden seien [268], fährt B. fort: "Jener Kundgebung JHWHs gegen die Freude des Volkes an den Königen hat der Prophet offenbar mit grosser Leidenschaft widerstrebt; der Davidstreue lehnt sich dagegen auf, dass der Davidide mit den andern zusammengeworfen wurde, darin war er eins mit dem judäischen Volk, wollte eins mit ihm sein. Dass das die Stunde eines Anstürmens dieser Seele gegen das harte Wort ihres Gottes war, erfahren wir aus Jesajas Bericht (V. 11 ff.)" [269]. Wir werden diese Auslegung zumindest als einseitig bezeichnen müssen, da der Text den König bzw. die Könige nicht so sehr in den Mittelpunkt stellt, wie B. das tut, sondern vielmehr der menschlichen Macht mit ihrem Planen die Macht und den Plan Gottes entgegenhält.

In jener Stunde des "Zufassens der Hand" Jahwes [270] hat nach der Meinung B.s Jesaja zugleich auch die Verheissung des "grossen Lichtes" empfangen, von der Kp. 9 spricht. Nach 8, 16 + 20 [271] empfange er sie aber als תעודה und תורה , "Bezeugung" und "Weisung"; demnach sehe er darin beides zugleich: "Offenbarung einer künftigen Gottesgnade und Offenbarung eines Menschenwegs zu ihr" [272]. Auch da vertritt B. sogleich wieder die dialogische Korrelation, die schwerlich so aus den Jesajatexten hervorgeht.

Von Kp. 9 hebt B. nur den Schluss des die Denkschrift beschliessenden V. 6 hervor, das Wort vom eifernden Gott, "der eifernd Entscheidung fordert und Entscheidung bringt" [273]. Obgleich der Text das Gewicht ganz auf das Tun Gottes legt, kann sich B. den Hinweis auf das geforderte Tun

des Menschen auch an dieser Stelle nicht versagen.

Die Hoffnung, dass Ahas' Sohn - vielleicht Hiskia - der verheissene Immanuel sein könnte, wurde jedoch, so erklärt B., enttäuscht, und unter der Wirkung dieser Enttäuschung habe Jesaja dann "viel später" sein zweites messianisches Lied (11, 1 - 9) konzipiert [274]. Die Anschauung über den Zukunftsherrscher habe jedoch insofern eine grundlegende Wandlung erfahren, als sich Jesaja jetzt nicht mehr zur herrschenden Dynastie bekenne - eine zweifellos richtige Feststellung B.s [275]. Doch auch dieser Erwartete kann für ihn nur "erfüllender Mensch" sein; freilich muss B. dabei zugestehen, dass gerade in diesem Kontext der Gedanke, dass Gott es ist, der durch seinen Geist zum Erfüllen erst ermächtigt, den Schwerpunkt einnimmt [276].

Das Bild vom Tierfrieden will B. nicht im Zusammenhang mit dem Paradies-Mythos, sondern lediglich als Symbol des Völkerfriedens gesehen wissen [277], und zu 11, 1 - 9 nimmt er sinngemäss 2, 1 - 5 mit hinzu [278]. B. sieht die "grosse Geschichtsperspektive", die Bedeutung des Zions [279] und die eschatologische "Fernerwartung" im rechten Verhältnis zueinander und zur sonstigen Verkündigung Jesajas; er interpretiert sie als Jesajas spätesten Ausblick in die Zukunft. Doch auch in dieser "Endzeit" (die er nicht im apokalyptischen Sinne als Stillestehen der Geschichte betrachtet wissen will) bleibt für B. der "menschliche Anteil" bestehen: Das Gehen auf Jahwes Wegen und in Jahwes Licht (2, 3 + 5), zu dem sich die Völker anschicken werden und zu dem Israel schon jetzt aufgerufen wird (weil es mit dem Gehen beginnen muss, "damit die Völker folgen können" [280]) weist für B. auf die unaufgebbare Seite des menschlichen Tuns hin [281]. Das von ihm registrierte Fehlen

der Messias-Gestalt in 2, 1 - 5 begründet er damit, dass auf ein späteres Stadium der Heilszeit gewiesen sei, wobei die messianische Ordnung auf dem Zion als bereits vollzogen vorausgesetzt werde.

Am Schluss des Kapitels wendet sich B. nochmals der Messiasfrage zu, indem er das bisher dazu Gesagte zusammenfasst: Der messianische Glaube "hat seinen Ursprung in dem Ernstmachen mit der Herrschaft Gottes" [282], die sich nicht mit dem religiösen Bereich begnügen, sondern den politischen (das heisst das gesamte Leben der Volksgemeinschaft bestimmenden) Bereich mitumfassen will. Als die dafür eingesetzten Wahrer des theopolitischen Gotteswillens versagen, da erwächst aus der Enttäuschung darüber nun nicht eine revolutionäre Verwerfung des Königtums überhaupt, sondern die messianische Hoffnung auf den wirklich sein Amt erfüllenden Gesalbten. Die Gestalt des Messias erwächst somit nicht aus dem Mythos (wenn dieser ihr auch bis zu einem gewissen Grade das Gewand geliefert hat), sondern aus der Geschichte [283]. Hier nimmt B. seine in der Einleitung zu "Königtum Gottes" geäusserten Grundgedanken für den dritten, nicht zur Ausführung gelangten Band von "Das Kommende" auf, dass sich nämlich die ursprüngliche Geschichtshoffnung infolge der eingetretenen Geschichtsenttäuschung zur eschatologischen Hoffnung wandelt [284]. Doch übersieht B. dabei die andere, aus der Frühzeit Israels stammende Wurzel dieser Hoffnung: Das Erlebnis der Führung durch Gott in ihrer geschichtlichen Zielgerichtetheit. Darauf haben V. Maag und andere eindrücklich hingewiesen [285]; B. hat trotz seiner ausgezeichneten Einsichten in "Königtum Gottes" diese Wurzel nicht stärker sichtbar gemacht. Das mag mit seinem existential bestimmten Personalismus zusammenhängen [286], dem der Gedanke einer "Heilsgeschichte" schon zu objektivierend und jegliche

Zukunftsspekulation von vornherein als suspekt erscheint. Wir werden das in dem Abschnitt, der sich mit dem Problem "Offenbarung und Geschichte" befasst, noch weiter zu klären haben [287].

So sieht B. den Messias als den irdischen Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit, der vor Gott steht "in unaufhebbarem Dialog"; denn Gott will "das Menschliche durch den Menschen wirken" [288]. Weil das "Sakrament der Salbung" durch die früheren Empfänger "entheiligt" wurde und der Königstitel allein Gott zukommt, darum nennen ihn die Propheten weder "Messias" noch "König". Dennoch bleibt er eine "politische Gestalt" [289].

VII - Der Gott der Leidenden.

1. Gegen das Heiligtum (Micha und Jeremia).

Der erste Teil dieses Abschnitts besteht in einer Gegenüberstellung der Botschaft Jesajas und der Michas, wobei B. mit Recht einen wesentlichen Unterschied darin sieht, dass bei Jesaja der Zion mit dem Tempel noch als unantastbar gilt, während ihm Micha die Vernichtung ansagt [290]. Nach B. ist Micha wahrscheinlich Jesaja-Schüler [291]; seine soziale Kritik spricht er als einer aus, der selber zu den Unterdrückten gehört [292]. Nicht nur in der dadurch verschärften Anklage und in der Ankündigung der Verwüstung des Heiligtums, sondern auch "in der Verdichtung der göttlichen Forderung" überbietet er Jesaja. Bei der Interpretation des in Micha 6 besonders zum Ausdruck kommenden "religiösen Ethos" weist B. auf die beiden "Elemente der Nachahmung Gottes" hin: "Wahrhaftigkeit" (צדקה) und "Holdschaft" (חסד) - schon bei Amos und Hosea vorhanden - werden

hier mit "der Essenz des Glaubensverhältnisses verschmolzen", nämlich mit dem "bescheidenen" "Mit-Gott-Gehen" [293]. B. sagt zu diesem Ausdruck: "Glaube, der sich mit dem Glaubensverhältnis brüstet, Glaube ohne Scham ist kein Glaube mehr" [294]; doch ist das eine Interpretation vom modernen Empfinden her [295].

Entscheidend ist jedenfalls, dass bei Micha der Gedanke auftritt, dass Gott sich aus seinem "Haus" zurückzieht und es der Zerstörung preisgibt: "Diese Ansage, die Jesaja dem Heiligtum gegenüber, das ihm einst in der Schau zu Himmelsmassen gewachsen war, und in dem er 'den König' geschaut hatte, nicht tun konnte, wird nun von Micha getan" [296]. Nach Jer. 26, 19 und 2. Kö. 18, 4 nimmt B. an, dass Michas Rede bei Hiskia eine Wandlung und von daher eine Kultreform ausgelöst habe [297]; auch bei Jesaja hält es B. für wahrscheinlich, dass er in diesem Sinne auf Hiskia eingewirkt habe [298]. Geblieben ist von der mutmasslichen Wirkung jedenfalls nichts.

Erst zu Jeremias Zeiten - damit tritt B. in den zweiten Teil des Abschnitts ein - kommt es zur Kultreform unter König Josia, die mit der Auffindung des Buches, das den Kernbestand des Deuteronomiums ausmacht [299], zusammenhängt. B. sieht im Deuteronomium eine Sammlung, welche "predigerische Ausgestaltungen mündlicher Sonderüberlieferungen" über Mose [300] sowie "Gesetze und anderes Traditionsgut aus mehreren Epochen von der ältesten an" enthalte; Bearbeitung und Redaktion seien bereits in der Zeit Hiskias erfolgt und gehen wohl zurück auf "einen Kreis jüngerer Priester und Kultpropheten ... , die den Geist der nach Jerusalem gekommenen Fragmente Hoseas in sich aufgenommen hatten, aber auch mit der jesajanischen Schule in Verbindung standen" [301].

B. sieht also sehr klar die wesentlichen Züge dieses Buches, "in dem eine organisch gewachsene Gesetzüberlieferung, der Geist der ersten Schriftpropheten, eine priesterliche Organisationstendenz und ein an grossen Beispielen geschulter Predigtstil zu einem einzigartigen Ganzen verschmolzen" sind [302]. Er formuliert dabei freilich seine Sätze so vorsichtig, wie es bei Aussagen, die sich vielfach auf hypothetischen Bahnen bewegen, angebracht ist.

Manches an seinen Ausführungen muss als sehr fraglich erscheinen; so die Annahme, dass das Deuteronomium als Programmschrift für die hiskianische Reform gedacht war [303]; anderes trifft sehr gut den Tatbestand (etwa dass es dem Deuteronomium um die "authentische Interpretation der uralten Formel 'JHWH der Gott Israels'" geht und um die Motive der göttlichen Erwählung und der Liebe zu Jahwe [304]).

Im Rahmen seiner Gesamtauffassung vom prophetischen Glauben kommt B. schliesslich zu dem Urteil über das Deuteronomium: "Man darf von diesem Buche sagen, dass es darauf angelegt ist, den Sturzbach der prophetischen Botschaft in ein geregeltes Bett zu leiten: es soll einerseits die Realisierung der sozialen Forderungen innerhalb des 'politisch Möglichen' eingeleitet, andererseits soll der vom Kampf der Propheten gegen den Kult (wiewohl nur den entarteten) bedroht erscheinende sakrale Bereich zugleich geläutert und gesichert werden" [305]. Von B.s Standpunkt aus ist das jedenfalls konsequent gedacht und von neueren Forschungserkenntnissen her auch nicht rundweg abzulehnen.

Jeremia, so führt B. dann weiter aus, hat in Josias Reform die sozialen Forderungen weitgehend erfüllt gesehen; dies sei aus Jer. 22, 15 f., jener harten Kritik an Josias unwürdigem Sohn und Nachfolger Jojakim zu schliessen [306]. Das Ur-Deuteronomium habe Jeremia wahrscheinlich in mündlicher Überlieferung im "Priesterhaus zu Anathoth" [307] kennengelernt und seine Veröffentlicheung als Buch unter Josia lebhaft begrüsst und unterstützt [308]. Jedoch habe er die Kultzentralisation auf den Jerusalemer Tempel - nach B. ist Dt. 12, 4 - 12 erst zur Zeit des Josia in das ältere Dokument eingeschaltet worden [309] - nicht bejaht; B. vermutet sogar, dass der Protest Jeremias gegen den "Lügengriffel der Schreiber" in 8, 8 sich unter anderem gegen diese "Sonderansichten und Sonderinteressen der jerusalemischen Priesterschaft" richtet [310]. Den Grund sieht er darin, dass die "unbedingte Zentralisierung dem religiösen Volksleben viel von seiner schlichten Kontinuität und damit von seiner Natürlichkeit" raube: "Bisher waren Mahl und Opfer verbunden, jetzt werden sie getrennt; bisher war überall heilige Erde, jetzt nicht mehr. Leute vom Land, wie Micha und Jeremia, haben die Gefahr der Übermacht eines Tempels verspürt, die dem Jerusalemer Patriziersohn Jesaja verborgen blieb" [311]. So wird für Jeremia die aus dieser Seite der Reform erwachsene Problematik, dass das überbewertete Heiligtum zum Garanten einer falschen und selbstgerechten Sicherheit wird [312], zum Zielpunkt seiner Kritik in der sogenannten "Tempelrede" (Kp. 7) [313]. Bezeichnend ist wieder B.s Urteil über Jeremias Stellungsnahme: "Was er hier sagt, ist einfach dies, dass es seinem Gott nicht um 'Religion' zu tun ist. Die andern Götter brauchen ein Haus, einen Altar, einen Opferdienst, weil sie ohne dies nicht sind, weil sie nur daraus bestehen, was die Irdischen ihnen geben; der 'lebendige Gott und König der Weltzeit' (10, 10; ein

nachjeremianisches Wort, aber in seinem Sinn) braucht nichts von alledem, weil er ist. Er will keine Religion, er will ein Menschenvolk: Menschen mit Menschen lebend, die Entscheidungsmächtigen den Gerechtigkeitsbedürftigen ihr Recht verschaffend, die Starken die Schwachen schonend (7, 5 f.), Menschen mit Menschen Gemeinschaft haltend" [314].

Die kritische Haltung Jeremias zum Kult sieht B. darin begründet, dass für ihn prinzipiell "der Umgang zwischen Gottheit und Menschheit ... nicht vom Ritus, sondern vom Wort getragen" ist: "Der Ritus ist Menschenhandlung und wird je nach der Gesinnung der handelnden Menschen von Gott empfangen oder verworfen; aber das Wort kommt immer wieder neu vom Himmel und wird dem Menschen eingegeben" [315].

Im Anschluss daran beschreibt B. in der ihm eigenen Art das personale, dialogische Moment am Leben des Propheten: "Um zum Menschen reden zu können, muss Gott Person werden; aber um zu ihm reden zu können, muss er ihn auch zur wirklichen Person machen ... Alles Glaubensverhältnis Israels ist dialogisch; hier (sc. bei Jeremia, R.M.) ist der Dialog zu seiner reinen Gestalt gediehen. Der Mensch kann reden; er darf reden; wenn er nur wirklich zu Gott redet, gibt es nichts, was er ihm nicht sagen darf" [316].

Die Botschaft Jeremias, der "auf das Walten Gottes, auf das Einreissen und Neubauen des Weltbaumeisters, auf das Ausreuten und Neupflanzen des Weltgärtners" hinzuzeigen hat, wird eindrücklich dargestellt, wobei freilich wieder der Akzent auf der "prophetischen Alternative" liegt [317]. Immerhin muss auch B. zugestehen, dass Jeremia "dem Menschen eine geringere Entscheidungskraft zuschreibt als die Propheten vor ihm", weshalb Jahwe sein Wort

Israel ins Herz schreiben wird [318]. Doch schwächt B. diese Aussage Jeremias, welche doch eindeutig "die Umrisse des Bildes von einem neuen Menschen ..., von einem Menschen, den Gott durch ein Wunder zu einem vollkommenen Gehorsam befähigt" [319], zeichnet, gleich darauf wieder ab: Es konnte "nicht an dem sein, die Äusserungsformen eines so umgewandelten Herzens vorherzusagen"; hier unterscheide sich Jeremia als "reiner" Prophet von seinem Zeitgenossen Hesekiel, dem "Mann an der Grenze von Prophetie und Apokalyptik", der von der künftigen neuen Heilsordnung spricht [320]. Der echte Prophet, "diese zitternde Magnetnadel, die in die Richtung Gottes weist", kann - B. betont es in diesem Zusammenhang nochmals - dem Menschen nur die Entscheidung fordernde Stunde vorhalten, und der Mensch mit seinen "Entscheidungen und Entscheidungslosigkeiten" liefert "Gott die Materie für sein Werk" [321]. B. stellt damit in der Tat, wie es H.J. Kraus einmal ausgedrückt hat [322], "die geschichtsbestimmende Entscheidungsmächtigkeit des Menschen nachdrücklich in den Vordergrund": Der Mensch liefert Gott die Materie für sein Werk - sei es Gericht oder Heil - , indem er sich Gott versagt oder zu ihm umkehrt [323]. Darum kann in B.s Interpretation der Umstand, dass Jeremia "die Umkehr als ein Werk Jahwes an Israel erkannt hat" [324], theologisch nicht fruchtbar werden.

B. geht dann nochmals auf die Frage der "echten" und "falschen" Propheten ein, die er bereits - wenn auch u.E. unzureichend - damit zu beantworten versucht hat, dass er die falsche Prophetie durch ihren Mangel an einer Alternative gekennzeichnet sieht [325]. Man gewinnt den Eindruck, dass er nun - gerade an der von ihm eingehend aufgezeigten schweren Problematik von Jer. 28 - das Unzureichende jener zuerst gegebenen Deutung erkennt und neue

Gesichtspunkte einführen möchte. Doch wirkt auch die jetzt gegebene Antwort nicht recht befriedigend, da sie zu sehr von der Psychologie her argumentiert: Die falschen Propheten "sagen, was man hören will, das heisst, was auch ihr eigenes Ohr aus ihrem eigenen Munde hören will. Sie reden nicht bloss den Leuten zu Gefallen, sondern auch ihrem eigenen Traum und Truggebild, sie trügen eben nicht mit Absicht, sondern sind selber in den Trug der Wunschwelt verstrickt. Psychologisch ausgedrückt: die falschen Propheten machen ihr Unterbewusstes zum Gott, den wahren wird ihr Unterbewusstes von der Hand des wahren Gottes bezwungen, der allem psychisch Vorfindbaren und Erschliessbaren unbedingt transzendent ist und eben in dieser seiner Transzendenz als der Bezwingende erfahren wird ... Das Deuteronomium hat recht, wenn es (13, 3; 18, 20) sagt, der falsche Prophet rufe zur Nachfolge 'anderer Götter' auf - nur dass er nicht weiss, dass es andere sind" [326]. Diese Deutung ist sicherlich bis zu einem gewissen Grade richtig; sie reicht aber nicht bis in die Tiefe des Konflikts hinab. Es wird bei der Antwort bleiben müssen, dass Prophetie in ihrer Wahrheit oder Lügenhaftigkeit letztlich nur selber wieder durch Prophetie erkannt und beurteilt werden kann [327].

Der übrige Teil des ersten Abschnitts des Kapitels "Der Gott der Leidenden" ist der Darstellung des Leidens Jeremias gewidmet. Hier deckt sich das meiste mit den sonstigen neueren Darstellungen [328]. B. kommt es darauf an zu zeigen, dass Jeremia "das Leid, das er durch Israel leidet, für Israel (leidet)": "Und so leidet er es um JHWHs willen" [329]. Jeremias Ich ist tief eingebettet in das Ich des Volkes; man dürfe, so meint B., in der Schrift kollektives und individuelles Ich nicht streng scheiden: "Das Ich

des Einzelnen bleibt durchsichtig ins Ich der Gemeinschaft" [330]. So ist Jeremias Leid "ohne sein Wissen durchsichtig in das Leid Israels - nicht einer Generation, gar dieser verrotteten Generation, sondern des ewigen Volkes" [331]. Zugleich vollzieht aber Jeremia - stellvertretend für das sich weigernde Volk - an sich selber Läuterung und Umkehr. Und er erfährt, dass Gott - jener Gott, der es "dem Glauben schwer und dem Unglauben leicht" macht, dessen Offenbarung ... nur eine verschiedene Gestalt seiner Verborgenheit" ist [332] - ein "Gott der Leidenden" ist und dass "das Leid ein Zugang zu ihm wird" [333]. Was sich von Anfang an in Israels Glaubensgeschichte ereignet hat, nämlich dass Gottes Sendboten im Verfolg ihres Auftrags haben leiden müssen, was aber die ganze Zeit hindurch als eine eher beiläufige Erfahrung unreflektiert hingenommen wurde, das beginnt mit Jeremia "ins Licht des Sinns zu rücken" [334]. Freilich wird man mit G. von Rad hinzufügen müssen: "Keinen Augenblick ist ihm (sc. Jeremia, R.M.) der Gedanke gekommen, dass dieses sein mittlerisches Leiden einen Sinn haben könne" [335]. Doch geht gerade aus dem biographischen Bericht des Baruch hervor, dass Jeremia und Baruch sich mit ihrem Leiden in eine Leidensgemeinschaft mit ihrem Gott gestellt gewusst haben [336]. Wenn schon das Leiden als ein <u>mittlerisches</u> Leiden für Jeremia keinen Sinn bekommt, so doch als <u>Mitleiden</u> mit dem leidenden Gott. Das Bedeutsame und Neue dieser Glaubenserfahrung hat B. zweifellos richtig wahrgenommen und zutreffend in seine Darstellung des prophetischen Glaubens einbezogen.

<u>2. Die Frage (Hesekiel, Hiob, Psalm 73).</u>

In diesem Abschnitt geht es B. um das Verständnis der sogenannten "Vergel-

tungslehre": Schon relativ früh entsteht in Israel die Reflexion über die kollektive Strafe und die darin zum Ausdruck kommende Gerechtigkeit Gottes (B. verweist dabei auf Gen. 18, 22 ff. [337]) und die von ihm als "Kultlegende" bezeichnete Geschichte 2. Sam. 24, in der später - 1. Chron. 21, 1 - dem Satan die anstiftende Funktion zugeschrieben wird [338]). Wie verträgt sich innerhalb der solidarischen Sühne das Leiden der Unschuldigen, das durch die Bestrafung der Schuldigen verursacht wird? [339]

Diese Frage stellt sich auch für den "Rest", der ja "mitten im Unheil gerettet und bewahrt werden" soll. Denn "die Umkehrenden fühlen sich in den Strudel des Untergangs mitgerissen" [340]. Die alte Solidaritätskonzeption zerfällt, "man lehnt sich ... dagegen auf, für andere zu leiden und unterzugehen" [341].

In einem - Jeremia nicht sicher zuzuschreibenden [342] - Wort (Jer. 31, 29 f.) sieht B. eine Antwort, die freilich "nicht individual", sondern "generationsmässig" zu verstehen sei: Eine spätere Generation soll nicht für die Schuld der früheren büssen müssen (im Rechtswesen schon länger ein Grundsatz, so Dt. 24, 16 und 2. Kö. 14, 6) [343].

Doch diese Antwort befriedigt nicht; schon Jeremia selbst stellt die Frage (12, 1), warum es dem Gottlosen so gut gehe, ohne selber von Gott eine erklärende Antwort darauf zu erhalten. Die Erörterung in Hes. 18 sieht B. dann als eine "Kritik an der ganzen Glaubensüberlieferung der kollektiven Verantwortung" an: Dass der Bewährte "leben" wird, könne in diesem Zusammenhang nur als "bittere Ironie" angesehen werden (das Wort Habakuks scheine hier "umgeprägt" zu sein) [344]. Demgegenüber appelliere Hesekiel hier an

den Einzelnen, dem die Möglichkeit gegeben sei, durch Umkehr das Leben zu ergreifen [345].

So hat nach B. Hesekiel die prophetische Alternative individualisiert [346]. Damit ist zwar die "Kontinuität der Volkseinheit zerrissen", und der "Rest" wird zu einer "Summe von Einzelnen: Frommen und Büssern"; doch entspricht das, wie B. meint, der Tatsache, dass auch Gott wieder "wie in der Vorzeit wandert" und "jeder Ort als 'sein Ort' Ort der Offenbarung werden kann" [347].

So ist es folgerichtig, dass Hesekiel "die künftige Wiederherstellung im Bilde der Auferstehung eines Volkswesens aus toten Gebeinen schaut (Kap. 37)" [348] und dass er auf einen neuen Kult hofft, der die Volksglieder wieder vereinigen wird. In der Übergangszeit aber steht "jeder als Person seinem Gott gegenüber, das heisst: jeder in der Glaubenseinsamkeit des Propheten" [349].

Doch so sehr damit Hesekiel auch das Bild des mitgehenden, dem Einzelnen nahen und ihn vor die Entscheidung stellenden Gottes zeichnet: Die Generationen des Exils "haben seine Botschaft und sein Gottesbild nicht als Antwort auf ihre neuen Fragen angenommen" - auf die Fragen nach dem Leiden der Unschuldigen in der Katastrophe und nach dem Überleben der Schuldigen, die wieder obenauf sind: "Das ist die Erfahrung, aus der das Buch von Hiob, der Widerpart der ezechielischen Dogmatik, geboren ist, ein Buch der damals neuen und seitdem unverstummten Frage" [350].

B., der annimmt, dass das Hiobbuch "erst allmählich zu seiner gegenwärtigen

Gestalt erwachsen ist", setzt seinen Kernbestand in der Zeit des Exilanbruchs an ("in keiner späteren Zeit und keiner früheren") [351]. Er argumentiert dabei stark von seinem intuitiven Eindruck her: "Seine (sc. des Hiobbuches, R.M.) Äusserungen der Frage haben die unbändige Direktheit von erstmaligen" [352]. Seiner Auffassung nach steht hinter dem Buch das überpersönliche Leiden des Volkes im Exil, obwohl ein persönliches Schicksal dargestellt wird: "Hinter diesem so personhaft gewordenen 'Ich' steht immer noch das Ich Israels" [353].

In origineller Interpretation findet B. vier gegeneinanderstehende Antworten im Hiobbuch vor, in denen - vom Dichter mit Absicht so gestaltet - sich "ein vielfältiger Aspekt Gottes in seinem Verhältnis zum Menschenleid" ausdrückt:

a) Im Prolog.
Er ist nicht einem Volksbuch von Hiob entnommen, sondern von vornherein ein dichterisches Werk [354], jedoch mit "volkstümlichem Gottesaspekt": Dieser Gott lässt sich vom Satan zur Prüfung des gerechten Hiob bewegen; aber Hiob bewährt sich in dieser Prüfung [355].

b) In der Auffassung der Freude Hiobs.
Hier herrscht die Dogmatik "der göttlichen Vergeltungskausalität: Leiden weist auf Schuld hin ... Die innere Unendlichkeit der leidenden Seele ist hier in eine Formel verwandelt, - die nicht stimmt" [356].

c) Im Protest des klagenden und rebellierenden Hiob.

Hier taucht der Aspekt des sich verbergenden Gottes [357] auf. Hiob erfährt Gott als den Unbegreiflichen: "Gott lebt, und er beugt das Recht" [358]! Er kann darum nur noch "nach der Konfrontation mit Gott verlangen". Denn die "Gottesfinsternis" ist es, die die "Abgrundsnatur der Verzweiflung" ausmacht. Erst im Schauen, "im Wiederschauendürfen wird aus dem Abgrund ein neuer Grund" [359]. Unter gleichzeitigem Hinweis auf Jesajas Verstockungsbotschaft und Deuterojesajas Aussage vom "sich verbergenden Gott" meint B., in alledem "das Grauen des getreuen 'Rests' in der Volkskatastrophe, das hier den personhaft gefassten Ausdruck gewinnt", zu vernehmen [360].

d) In der Rede Gottes.

B. sieht hier den vierten Gottesaspekt gegeben, trotz der Überarbeitung des Textes, die er vermutet und die ihm die Wiedergewinnung der ursprünglichen Form als unmöglich erscheinen lässt [361]. Die Darlegungen B.s über den Hinweis der Rede auf die Schöpfung berühren sich eng mit den sonstigen Auslegungen [362]; doch mit Recht sieht er den Höhepunkt in der antwortenden Offenbarung Gottes selbst [363]. Freilich bekommt nicht das "Schauen" Gottes durch Hiob den Akzent, sondern das dialogische Antworten Gottes auf Hiobs Fragen. Charakteristisch ist dabei die Aussage von der "Selbstbeschränkung Gottes zur Person, die der Person antwortet" [364]; auf die dahinter stehende Gottesauffassung werden wir noch eingehen [365].

Die Spannung zwischen den genannten vier Aspekten Gottes, die sich nicht

auf einen Nenner bringen lassen, sieht B. demnach als bewusstes Gestaltungsprinzip des Dichters an. Ob er ihn deswegen mit Recht einen "grossen Ironiker" nennen kann, weil der Aspekt des Prologs (der Gott als einen "kleinen mythologischen Götzen" [366] darstellt, welcher sich verführen lässt, unschuldige Kinder zu töten) "ganz ironisch-irreal" gemeint sei [367], erscheint uns freilich sehr fragwürdig. Richtig scheint uns dagegen die ebenfalls daraus resultierende Beobachtung zu sein, "dass man Gott nicht logisieren" könne und dürfe [368].

Die viermalige Wiederholung des Wortes "Knecht" [369] in Kp. 42 hat für B. schliesslich ebenfalls einen tiefen Sinn: Sie stellt den "treuen Rebellen" Hiob in die Reihe mit Abraham, Mose, David und Jesaja, die hinführt auf den Knecht Jahwes bei Deuterojesaja, mit dem Hiob "sein Leiden in besonderer Weise verbindet" [370].

Im Aufspüren solcher Zusammenhänge versucht B. immer wieder, den von ihm so stark betonten "Einheitscharakter der Schrift" [371] zu erweisen. Das zeigt sich nun auch im letzten Teil der Erörterungen über Hiob, wo B. die Parallele zu 42, 8 in Gen. 20, 7 findet: "Es ist derselbe Spruch, mit dem ... JHWH dem Patriarchen bezeugt, dass er 'ein Nabi' geworden ist" [372]. Da für B. das Wort "hitpallel" im Sinne der Fürbitte ein wesentlicher prophetischer terminus ist [373], möchte er auch hier einen Anklang "an prophetisches Leben und prophetische Sprache" finden. Ähnlich parallelisiert er Hiobs erste Klage (Hiob 3, 3 ff.) mit Jer. 20, 14 ff. sowie Hiob 29, 4 mit Jer. 23, 18 + 22, und hebt schliesslich die "prophetisierenden Bilder" in Hiob 4, 12 ff. hervor [374]. Damit will B. freilich nicht sagen, dass Hiob

selber als Prophet dargestellt wird oder dass der Hiobdichter unbedingt aus prophetischen Kreisen stammen muss; er zieht explizit überhaupt keine Schlussfolgerungen aus diesen Hinweisen (ausser dass die geschichtliche Gestalt des leidenden Jeremia vielleicht den Dichter zu seinem Werk angeregt haben könne [375]), sondern er hat in ihnen wieder jene geheimnisvollen inneren Zusammenhänge der Schrift im Auge. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass wir in B.s Hiobinterpretation einen höchst beachtlichen und von der neueren Exegese durchaus bestehen könnenden Beitrag vor uns haben, zumal dieser Bereich der alttestamentlichen Forschung ganz besonders durch die Intuition und das persönliche Empfinden des jeweiligen Auslegers bestimmt ist [376].

Der letzte Text, dem B. sich in diesem Abschnitt zuwendet, ist der 73. Psalm, den er in geistig-erlebensmässiger Verwandtschaft zur Hiobdichtung sieht [377]. Der Unterschied zwischen Hiobdichter und Psalmisten bestehe jedoch darin, dass der letztere eine beim ersteren noch nicht vorhandene "schlichte Gewissheit und Gelassenheit" erreicht habe [378]. Ps. 73 sei ein echtes Gebet, wenn auch in einer "von vielen Geschlechtern ausgebildeten Form" abgefasst. Diese strenge Formung möchte B. in der Vorstellung begründet sehen, "dass das Gebet an Opfers Statt Gott dargebracht" werde, wobei er auf Ps. 40, 7 ff. verweist [379]. In dem ausgesprochenen "Botschaftscharakter des Psalmtypus, dem der 73. Psalm angehört", liege ein Eingehen des Wesens des prophetischen Wortes in das Gebet vor [380]; als "kündendes Gebet", dem eine "übermächtige Erfahrung" zugrundeliege, sei es "als Äusserung und Übermittlung einer Offenbarung gemeint" [381]. Die Stilform des Bekenntnisses wahrt nach B. den pro-

phetischen Botschaftscharakter, ohne auf die "Unmittelbarkeit des Ich und Du" zu verzichten [382]. Angesichts der Klage, die der Beter in seinem Volk vernimmt, bekennt er, dass Gott zu Israel [383] gut ist; sofern Israel reinen Herzens ist, wird es diese Güte in Gottes Tun auch erkennen. Dabei berichtet der Beter von seiner eigenen Anfechtung durch das Wohlergehen der Frevler [384]. Doch als er selber nach peinvollem Nachsinnen sich läutert und reinen Herzens wird, kommt er zur Gemeinschaft mit Gott und erkennt nun Gottes Geheimnisse. (Auffallend und schwer haltbar ist hier die Bubersche Interpretation von V. 17a, wo er den Ausdruck "zu den Heiligtümern Gottes kommen" spiritualisiert: Er sei nicht auf den Tempel zu beziehen, sondern bedeute ein "inneres Kommen" zu Gott [385]).

Die Erkenntnis, dass das Glück der Gottlosen nur ein unbeständiges Scheinglück ist, lässt B. den Psalmisten aus einer "allgemeinen und historischen" Erfahrung gewinnen, nämlich der Erfahrung, dass Gottlosigkeit an sich schon Tod und Nichtigkeit bedeutet. "Das Böse hat keinen Bestand, weil es in sich keine Existenz hat ... Gottlos sein heisst: nicht sein" [386]. Darin also erfährt der Beter die Gerechtigkeit Gottes; er erfährt sie als Geheimnis Gottes. An dieser Stelle halten wir freilich wieder die Kritik für angebracht, dass B.s Interpretation zuweilen moderne Denkkategorien in den biblischen Text hineinliest. Bei aller sublimen Vergeistigung, die man mit G. von Rad [387] dem 73. Psalm und der in ihm ausgesprochenen Gottesgemeinschaft zuschreiben kann, liegt doch ein esoterisches Wissen um die Nichtigkeit des Bösen der Zeit des Beters noch fern [388].

Dass in VV 24 - 26 kein "ausgebildeter Glaube an persönliche Unsterblich-

keit" laut wird, teilt B. mit den meisten der jüngsten Auslegungen [389]; er meint aber, ähnlich wie von Rad [390], dass es in Israel "Urformen eines Glaubens an die Macht der Gottnähe über den Tod" gegeben habe [391]. "Der Psalmist ... meint nicht, er werde in den Himmel entrückt werden, wohl aber, Gott werde sich um ihn wie im Leben so auch im Tode persönlich bekümmern, ihm auch da tätig gegenwärtig bleiben. Über diese Gewissheit hinaus, dass Gott den Seinen seine Gemeinschaft auch im Sterben nicht entzieht, lässt er seine Phantasie wohl nicht spielen" [392].

Gemeinschaft mit Gott, so schliesst B. den Abschnitt, führt nach den oben interpretierten Zeugnissen durch das Leid und wird durch Leid erworben: "Gott liebt die willig Leidenden" [393].

Einen Höhepunkt erreicht dieser Gedanke im Mysterium des leidenden Knechts bei Deuterojesaja, dem der nun folgende letzte Teil des Buches gewidmet ist.

3. Das Mysterium (Deuterojesaja und der Ebed Jahwe).

a) Das Verhältnis zu Jesaja.

Für B. ist die Zusammenfügung von Jesaja- und "Deuterojesaja" - Buch keine zufällige. Seiner Meinung nach knüpft der namenlose Prophet bewusst an Jesaja an [394]:

aa) Das Wort למודים von Jes. 8, 16 ff. kehrt in 50, 4 wieder. Jesaja habe es als spezifischen Ausdruck für seine Schüler gebraucht, die den Kern des verheissenen umkehrenden

Restes darstellten; in ihnen habe er die Verheissung der Volksbefreiung "eingeschnürt" und "versiegelt" [395]; nun knüpfe ein Nachfahre daran an, indem er das Wort "nachdrücklich und wiederholend verwendet" und damit zum Ausdruck bringt, dass er "sich den Limmudim zurechnet und ihnen zugerechnet zu werden wünscht" [396]. Dass sich Deuterojesaja nie auf persönlich empfangenen Jahwespruch beruft, möchte B. ebenfalls darin begründet sehen, dass er sich als "Jünger", "Erschliesser" und "Fortsetzer" früherer Prophetie weiss [397]. Gott habe ihm gewährt, "das Wort der versiegelten Botschaft so zu vernehmen, als hätte er im Kreis der Limmudim geweilt, und es den im Exil Ermatteten zu übermitteln" [398].

bb) Bestimmte jesajanische Bilder und Begriffe werden übernommen und ausgestaltet; so verknüpft nach Ansicht B.s Deuterojesaja den Ausdruck "der Heilige Israels", den er von Jesaja übernimmt, mit dem Ausdruck "der Auslöser (גֹּאֵל) Israels" (41, 14 u.ö.) [399].

b) Entstehung und Aufbau des Buches.

B. sieht formgeschichtlich Jes. 40 - 55 als Werk eines einzigen Autors an; doch meint er - hier weniger konservativ als die meisten Ausleger! - , Kp. 47, Kp. 49, 14 - 26 und Kp. 50, 1 - 3 als Zufügungen von anderer Hand ansehen zu müssen [400]. Ansonsten sei das Buch "eine der ausgebildetsten Kompositionen der hebräischen Bibel" [401]. Die Entstehung ist nach B. vermutlich in drei Stadien erfolgt:

1. "Mündliche Kundgebungen des Propheten an einen sich um ihn sammelnden Kreis",
2. "Ausarbeitung dieser Kundgebungen zu Flugblättern, die unter den Exulanten heimlich verbreitet wurden", und
3. "Zusammenschliessung dieser Flugblätter zu einer Einheit" (und zwar durch den Verfasser, der sich dabei bestimmter "Motivworte und Motivwortgruppen" zur Kenntlichmachung des inneren Zusammenhangs bedient habe) [402].

Die Ebed-Jahwe-Lieder [403] stammen vom Propheten selber, wenn auch vielleicht aus einem späteren Lebensalter als der übrige Text [404].

c) Themen der Verkündigung.

Die Themen, die B. anführt, werden gemeinhin in der neueren Forschung als solche erkannt und sind durch die form- und traditionsgeschichtliche Analyse heute nach ihrer Herkunft und Bedeutung weitgehend erschlossen [405]: Gegenüber Jahwe erweisen sich die Götter der Völker als geschichtlich ohnmächtig; um das konkret auszudrücken stellt Deuterojesaja nach B.s Interpretation sie als reine menschliche Machwerke dar, obwohl die Bilder doch "als Gehäuse des göttlichen Gestaltsinns" aufzufassen sind. Jahwe ist diesen Götzen gegenüber derjenige, "der das Kommende voraus weiss und voraus verkündigt, wogegen sie nichts wissen und daher auch nichts ansagen können" [406].

Besonders wichtig ist B. die Feststellung, dass Deuterojesaja im Gegensatz zur früheren Schriftprophetie keine Alternative verkündigt und dass er "Feststehendes vorherzusagen hat" [407]. Er kennt -

so meint B. - zwar die menschliche Freiheit und Selbständigkeit Gott gegenüber, nicht aber das "bis in die innerste Tiefe der Geschichte sich auswirkende Gegeneinander von Gott und Mensch": "Das Furchtbare, das Jesaja in seiner Vision erkennt: dass Gott seinem Geschöpf unerbittlich die Kraft verleiht, sich gegen ihn aufzulehnen, ist für Deuterojesaja ausgelöscht" [408]. So ist das einzige, was Deuterojesaja von der (von B. abgelehnten [409]) Apokalyptik scheidet, dies, dass er keine spekulative Zukunft, kein "Jenseits der Geschichte" "enthüllt", sondern auf dem realen Boden der irdischen Geschichte bleibt, wo Gott "seine Allmacht gegen die Scheinmacht" durchsetzt [410]. In diesem Rahmen spielt auch der Schöpfungsglaube, der Deuterojesaja mit Gen. 1 verbindet, eine Rolle; er nimmt beispielsweise den Gestirnen ihre mythologische Dignität [411]. Jeder Dualismus wird dabei ausgeschlossen: Gott schafft Licht und Finsternis, Heil und Unheil. B. sieht darin eine theologische Antwort des Deuterojesaja auf die "Frage seines Zeitalters nach dem Ursprung des Übels" - "das Übel wird durch ihn selbst zu den Zwecken seiner Weltführung hervorgebracht, ohne dass es dadurch gleichen Rang mit dem Heil erhielte, da ja im Endziel dieses allein waltet" [412]. Mit G. von Rad, den er wörtlich zitiert [413], sieht er auch die Zusammengehörigkeit von Schöpfungs- und Auszugstradition [414] bei Deuterojesaja; seine Interpretation der vom Propheten erwarteten Erlösung ist ebenfalls von zutreffenden exegetischen Erkenntnissen getragen.

Vom Gedanken der Erlösung her kommt B. endlich zum letzten grossen Abschnitt seines Buches:

d) Der Gottesknecht.

B. vermittelt zunächst eine Übersicht über die drei Grundtypen der Deutung: Die kollektive, die historische und die individual-messianische [415]. Danach versucht er, eine eigene Interpretation zu geben unter genauem Eingehen auf den exegetischen Befund der in Frage kommenden Texte.

aa) Er geht davon aus, dass in Deuterojesaja Kundgebungen an drei Empfänger einander abwechseln: An Israel, an Kyros und an den Ebed. Die Untersuchung der wiederkehrenden Wörter, die nach B. bewusst eine Beziehung innerhalb des Ganzen herstellen sollen, zeigt, dass die Beziehung zwischen Israel und dem Ebed am engsten ist ("erwählt", "vom Mutterleib auf gebildet", "verwahrt", "gehalten", "geehrt", zur "Unterweisung" bestimmt, "geistbegabt" - das wird von beiden gesagt). Dagegen besteht - ausser in der persönlichen Beauftragung - zwischen Kyros und dem Ebed keine Beziehung [416].

bb) Die im Deuterojesajabuch öfter vorkommende Gegenüberstellung von "Früherem" und "Kommendem" bzw. "Neuem" [417] sieht B. nicht eigentlich im Rahmen der Heilsgeschichte, sondern - und das ist sicher einseitig und schwerlich in dieser Weise zutreffend - im Blick auf die Königsherrschaft: Die frühere Verheissung Jesajas von dem Kind, das die Befreiung bringen wird (Jes. 9, 3 f.), erfüllt sich in "neuer" Weise so, dass einerseits Kyros als "Mann des göttlichen Rates" [418] erscheint, andererseits aber Jahwe selbst die Königsherrschaft

übernimmt und den Davididenthron leer lässt [419]. Darum kann das Jes. 11, 1 genannte "Reis" kein Davidide sein; es ist vielmehr der geistbegabte Ebed [420].

cc) B. nimmt mit Haller [421] an, dass der Prophet durch Kyros enttäuscht wurde, vielleicht sogar eine direkte Absage von ihm erhielt; dass er jedenfalls sah, dass Kyros nicht zur Erkenntnis Jahwes kam [422]. Darum tritt in der zweiten Hälfte des Jesajabuches die Person des Kyros zurück: Seine Aktion, geschehen unter Anerkennung der "babylonischen Popanze" war "schlecht ausgeführt" und "nur ein Vorspiel"; nun ist die Stunde des Knechtes angebrochen, um die Völkerwelt zu erlösen [423].

dd) In 41, 8 ff. wird Israel als "Knecht" angesprochen, in 42, 18 ff. aber "beginnt ... das Rechten [424] mit Israel" ("vielleicht im Verfolg bestimmter Erfahrungen mit dem Volk") [425]. Der "Knecht" Israel ist also nach wie vor - trotz seiner Erwählung und Gehaltenheit durch Gott - unzulänglich. Der Prophet stellt ihm deshalb den namenlosen "Knecht" gegenüber, der auch "erwählt" und "gehalten" ist, aber im Gegensatz zum unzulänglichen und unwilligen Israel sich als zulänglich und willig erweist. Diese Gegenüberstellung des "Abtrünnigen und des Opferwilligen, des Ängstlichen und des Tapferen", die doch beide von Gott als "mein Knecht" angesprochen werden, ist für B. ein von Deuterojesaja gewolltes Paradox, das zu erkennen für die Deutung von höchster Wichtigkeit ist. Es gestattet

nämlich, Israel und den Knecht sowohl miteinander zu identifizieren als auch zwischen beiden zu unterscheiden! Gerade darum legt B. grossen Wert darauf, dass das Wort "Israel" in 49, 3 nicht gestrichen wird [426], dass aber dadurch, dass man es beibehält, nicht von vornherein eine kollektive Deutung des Knechtes gegeben werden müsse [427]. Er zieht daraus die Folgerung: "Das Paradox der zwei 'Knechte' lässt sich nicht aus der Welt schaffen. Es ist als solches gemeint. Wir erkennen darin die notwendige Voraussetzung, damit aus der messianischen Weissagung Jesajas das messianische Mysterium Deuterojesajas wurde" [428].

ee) Eine weitere Beobachtung B.s ist die, dass die beiden nahe beieinanderliegenden Ebed-Lieder in 49, 1 ff. und 50, 4 ff. nach Inhalt und Sprache zusammengehören (vor allem durch den Ich-Stil), dass aber im zweiten ganz offenbar der Prophet von sich selbst redet, und zwar als ein "Prophetenjünger" [429], der "nicht, wie Jeremia, widerstrebt hat" [430]. Damit wäre zunächst die von manchen Forschern vertretene Auffassung, dass der Ebed der Prophet selbst sei [431], gestützt; freilich müsste dann das letzte Lied (52/53) abgetrennt werden, da der Prophet so nicht über sich selber gesprochen haben könne, wie B. meint [432]; doch sei für eine solche Abtrennung der innere Zusammenhang der Lieder untereinander zu stark [433]. Der Ebed ist der Prophet und zugleich mehr als der Prophet! So müsse man, folgert B., zu dem Schluss kommen, dass der Prophet "als

Ebed sprechen darf, ohne doch der Ebed zu sein; dass er sich mit seiner Gegenwart gleichsetzen kann, ohne sich dadurch mit ihm gleichzusetzen. Der Ebed ist kein Kollektivum, sondern eine Person; und doch ist der Prophet in ihn hineingenommen. Wir rühren an das zweite deuterojesajanische Paradox" [434].

ff) Danach wendet sich B. nochmals 49, 1 ff. zu: Auch hier sind Züge zu finden, die auf den Propheten selbst hinweisen, so dass eine kollektive Deutung auf Israel nicht zureichend wäre [435]. Der Prophet, der sich vergeblich gemüht hat (B. hält sogar für möglich, dass in 49, 7 mit dem "Knecht der Herrschenden" auf ein "ungesegnetes kleines Amt Deuterojesajas an Kyros' Hofe" angespielt ist - u.E. kaum anzunehmen [436]), bekommt eine Aufgabe und zugleich die Erfüllung dieser Aufgabe zugesagt - eine Aufgabe und eine Erfüllung, die weit über die prophetische Situation hinausgeht: "Er soll die Völker in dieser Stunde der Finsternis erleuchten und sie zum Menschenvolk Gottes verbinden". Was hier gesagt wird, erstreckt sich über mehr als nur das Sonderdasein einer einzigen Person. B. folgert daraus: "Die Person des Ebed umschliesst die des Propheten und reicht weit über sie hinaus" [437].

gg) Eingehend werden nun die besonderen Züge des letzten Ebedliedes (52, 13 - 53, 12) herausgestellt. Von der Form- und Gattungsgeschichte einmal abgesehen, die B. nicht berücksichtigt [438], lassen sich in seiner Darstellung mehr als im vor-

vorhergehenden Teil Behauptungen finden, die von den neueren Exegesen abweichen:

i) Das "Wir" von 53, 2 ff. sind die Könige; denn

ii) "die Sünden, die er getragen hat, können nicht die Israels sein, die bereits (40, 2) als durch dessen eigene Leiden abgebüsst verkündigt worden sind" [439]. Der Knecht "trägt all die Krankheiten und schmerzlichen Übel der Völkersünden (V. 4)"; das "meines Volkes" in V. 8 [440] "sagt jeder König von dem seinen" [441]. Die Könige können die Erscheinung des Ebed, der ihnen ja nicht als Person bekannt war, deshalb beschreiben, weil sie Israel kannten. Sie verwenden einfach die Züge Israels! "Der Mann aus Israel ... hat für sie das Aussehen des Israel ihrer Zeit" [442]. B. sieht darin wieder die geheimnisvolle Identität und zugleich Nichtidentität zwischen Israel und dem Ebed.

iii) Die Krankheit, unter der der Ebed zu leiden hat und die ihn zum Verachteten macht, sieht B. als Aussatz an [443]. Von da aus stellt er eine Verbindung her zu Jes. 6: Jesaja fühlt sich unrein im Zusammenhang mit dem Aussatz des Königs Usia, der Ebed dagegen ist selber aussätzig. "Was dort nur angedeutet war, ist hier vollendet": Die Solidarität ist zur Stellvertretung geworden. Der Knecht trägt "die Verstörung der Beziehung zwischen Himmel und Erde", die sich in der Krankheit äussert. In

53, 10 übersetzt B.: "... wenn seine Seele ein Schuldopfer einsetzt" [444]; er denkt dabei an das Schuldopfer, das nach Lev. 14, 11 ff. "der Aussätzige am Tage seiner Reinigung für sich darbringen lassen soll" [445]. Der Ebed muss sich reinigen, "ehe er sein Amt antritt, den Völkern die gerechte Ordnung zuzuführen".

Man muss wohl sagen, dass die vorstehend aufgeführten Thesen B.s exegetisch zwar sehr anfechtbar, aber doch nicht völlig phantastisch und aus der Luft gegriffen sind [446]. Die gattungsgeschichtliche Analyse hat durch den Aufweis bestimmter Topoi des Leidens und der Klage innerhalb der Kultsprache manches besser verstehen und einordnen lassen, als B. und die älteren Kommentatoren, die er zu Rate zog, dies mit ihren Mitteln vermochten [447]. Trotzdem sind genug Fragen bis heute unlösbar geblieben [448].

Was ist für B. nun das Resümee von Jes. 53? Er stellt fest, dass - da ja von Tod und Begräbnis des Ebed die Rede war und von einer Auferstehung im Text nichts ausdrücklich gesagt ist - "die persönliche Substanz des Ebed über eine einzelne menschliche Person hinausreicht, ohne aber kollektiven Charakter zu haben. Wir erfahren hier, dass sie sich in mehreren persönlichen Erscheinungen und Lebensgängen aufbaut und darstellt, deren Träger einander wesensgleich sind, ohne dass aber von der einen dieser Gestalten zur anderen ein übernatürliches Ereignis, eine Auferstehung führte" [449]. Der Weg des Ebed gliedert sich dabei in drei Abschnitte:

1. Die prophetische Mühe um sein Volk Israel, die ohne Erfolg

bleibt. Der Ebed ist der vorbereitete Pfeil, der aber wirkungslos im Köcher verwahrt wird.

2. Das Erdulden des Leidens. "Hiob hatte erkannt, dass das Leid ein Geheimnis Gottes ist, der Psalmist, dass Gott die willig Leidenden liebt." Nun erfährt der Knecht, dass es ein aktives Leiden gibt, das die göttliche Erlösung, "die Befreiung der versklavten Völker" bewirkt.

3. Das Gelingen des Werkes, "der Gottesbund des Menschenvolkes". "Jetzt erst wird der blanke Pfeil aus dem Dunkel des Köchers geholt und abgeschossen" [450].

B. stellt dazu fest

"Diese drei Stadien lassen sich nicht in das Leben einer einzelnen menschlichen Person eintragen. Es ist der Weg des einen Ebed durch seine Gestalten und Lebensgänge. Wir wissen nicht, auf wieviele Leben Deuterojesaja ihn verteilt sah; es ist zu vermuten, dass auch er selber von dem Geschauten nicht so viel wusste. Auch das können wir nicht wissen, welche geschichtlichen Gestalten er in den Weg des Ebed einbezogen hat; er hatte ein Mysterium zu künden und nicht es zu deuten. Aber eins darf uns gewiss sein: dass der namenlose Prophet sich selber an einem Punkte des Weges gesehen hat. Es kann nicht gelingen, den Ebed mit seinem Verkünder zu identifizieren; wohl aber sagt uns manches in den zwei im Ich-ton abgefassten Liedern, dass Deuterojesaja sich selbst innerhalb der mehrgestaltigen Person des Ebed erblickt hat, und zwar als der, dem das Geheimnis der Verborgenheit und des dereinstigen Hervortretens aus ihr erschlossen worden ist. Wir dürfen annehmen, dass er, an Kyros enttäuscht, sein eigenes Dasein als ein Zeitelement im Weg der Person erfuhr, der das eigentliche Werk an der Erlösung der

Weltgeschichte vorbehalten war. Er konnte es, weil und insofern er wahrhaft Nabi war" [451].

Der Nabi aber - das führt B. dann weiter aus - verkörpert das wahre Israel: "Was JHWH mit Israel gemeint hat, ist hier, in diesen ohnmächtigen Streitern, Leib geworden. Sie sind der kleine Anfang des Reichs, ehe Israel Anfang wird; sie sind der Anfang vor dem Anfang" [452]. So trägt der Ebed die Züge des Nabi und des umkehrenden Israel, nicht aber die Züge des Königs; denn "die Salbung der Könige ist unerfüllt geblieben, und Deuterojesaja erwartet keinen erfüllenden mehr; die Salbung der Propheten ist erfüllt worden, und so soll aus ihrem persönlichen Element die Gestalt des Vollendeten erstehen" [453]. Die Königswürde kommt - wie in der Frühzeit - allein Jahwe zu.

Wir können nicht umhin, B.s Darlegungen als einen wesentlichen und ernst zu nehmenden Beitrag zum Problem des Ebed Jahwe zu bezeichnen. B. spricht im Blick auf diese Gestalt, die sowohl individual-personhaft als auch kollektiv verstanden werden muss und die gleichwohl jedoch jede historisch-zeitliche Begrenzung sprengt, mit Recht von einem Mysterium. Seine Auffassung berührt sich in manchem mit der Rowleys, der das Fliessen und Oszillieren zwischen den individualen und kollektiven Zügen sowie das transzendierende Hinausreichen der Ebed-Gestalt über die historische Situation Deuterojesajas [454] ebenfalls herausstellt [455]; es handelt sich aber bei B. dennoch um einen höchst originalen, auf eigenen Beobachtungen aufgebauten Deutungsversuch, dem auch die Anerkennung der Kritiker nicht versagt geblieben ist [456].

B. tut schliesslich noch einen letzten Schritt in seiner Interpretation: Die messianischen Erwartungen Deuterojesajas haben sich weder in seiner Zeit noch in der bisherigen Geschichte erfüllt. Das zerstreute Volk Israel hat aber als Gabe die Verheissung bekommen, dass Gott der Gott der Leidenden ist und nur durch das Leiden seines Knechtes die Erlösung wirkt. Von daher zieht B. die letzte Schlussfolgerung: "Wer in Israel das Leiden Israels tut, ist der Ebed, und er ist das Israel, an dem sich JHWH verherrlicht. Das Geheimnis der Geschichte ist das Geheimnis seiner Stellvertretung, die letztlich Identität ist. Der Pfeil, der noch immer im Köcher steckt, ist Volk und Mensch zugleich" [457]. Es ist die Antwort des Juden, die B. hier gibt, eine Antwort freilich, die sublimer ist als die im Judentum geläufige Antwort, die das vorfindliche Israel einfach mit dem Ebed gleichsetzt [458]. Derjenige in Israel, der das Leid nicht bloss erträgt und hinnimmt, sondern bewusst um Gottes willen als Aufgabe auf sich nimmt, wirkt demnach als Ebed an der Erlösung mit, auch wenn er verborgen "im Köcher" bleiben muss und sein leidendes Mühen vergeblich erscheint [459]. So gehen viele "Knechte Gottes" durch die Geschichte des Volkes bis in unsere Gegenwart hinein, und jeder von ihnen verkörpert in sich das wahre, gehorsame, willige Israel [460].

B. schliesst sein Buch mit einem letzten Hinweis auf den von dem "Propheten" Abraham erfahrenen "Weggott", der die Geschlechter der Leidenden als Führer auf ihrem Weg geleitet, und führt die ausgezogene Linie somit wieder zu den Uranfängen Israels zurück [461].

In dieser Darstellung des Mysteriums vom leidenden Gottesknecht haben wir

die gereifte Ausformung von Gedanken B.s vor uns, die schon viele Jahre früher in seinen Äusserungen laut geworden waren [462]. Es ist nicht zufällig, dass B. seine grosse glaubensgeschichtliche Darstellung mit Deuterojesaja enden lässt und der nachexilischen Zeit nur ein paar allgemeine Sätze darin widmet: In der Botschaft vom Knecht, in welcher "die geschichtlich-übergeschichtliche Dialogik zwischen Gott und Mensch ihre Höhe erreicht" [463], ist die letztmögliche biblische Grundaussage gemacht. Darum kann die jeweilige Gegenwart Israels, kann der einzelne Glaubende unmittelbar daran anknüpfen und sich selbst in das Mysterium hineinziehen lassen [464]. Von dieser Unmittelbarkeit lassen beispielsweise die Worte etwas verspüren, die B. 1933 in dem berühmt gewordenen Glaubensgespräch mit K.L. Schmidt äusserte [465]: Er spricht davon, wie er von Zeit zu Zeit in Worms den alten Judenfriedhof besucht und wie dabei sein Blick auf den mächtigen Dom und dann auf die zerbrochenen Grabsteine fällt:

> "Ich habe da gestanden, war verbunden mit der Asche (sc. der Toten unter den Steinen, R.M.) und quer durch sie mit den Urvätern. Das ist Erinnerung an das Geschehen mit Gott, die allen Juden gegeben ist [466]. Davon kann mich die Vollkommenheit des christlichen Gottesraumes nicht abbringen, nichts kann mich abbringen von der Gotteszeit Israels. Ich habe da gestanden und habe alles selber erfahren, mir ist all der Tod widerfahren: all die Asche, all die Zerspelltheit, all der lautlose Jammer ist mein; aber der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden. Ich liege am Boden, hingestürzt wie diese Steine. Aber aufgekündigt ist mir nicht."

B.s Darstellung in seinem Buch ist seinem eigenen Zeugnis nach eine "Glaubensgeschichte" [467], eine "Glaubenslehre von der Beziehung zwischen dem

Gott Israels und Israel" [468]. Damit ist unausgesprochen gesagt, dass es sich weder um eine rein deskriptive "Religionsgeschichte" Israels, noch um eine "Theologie des Alten Testaments" im herkömmlichen Sinne [469] handeln kann. B. weiss natürlich, dass er nicht den Glauben selbst, sondern nur ein "Wissen um ihn" aussagen kann [470]. Er benutzt dazu - wie die vielen Anmerkungen kundtun und auch die Analyse seiner Gedankenführung immer wieder ergeben hat - ausgiebig die Erkenntnisse der historisch-kritischen Exegese seiner Zeit, deren Methoden er souverän zu beurteilen und auch zu handhaben versteht. Wenn auch da und dort ein Hinweis auf jüdisch-traditionelle Auslegung erfolgt, so muss unbedingt die "Modernität" und Eigenständigkeit von B.s Interpretation betont werden [471]. Das besonders Charakteristische daran ist jedoch dies, dass bei ihm zur wissenschaftlichen Methodik noch die schwer wäg- und erfassbare "wissenschaftliche Intuition" [472] hinzukommt. Dadurch vermag B. oft Zusammenhänge herzustellen und - bei höchst gewissenhafter Prüfung des gegebenen Materials! - Lücken auszufüllen, wie es der streng historisch-kritisch arbeitende Forscher sonst nicht zu tun in der Lage ist [473]. Dazu kommt, dass für B. die Erkenntnis des dialogischen Gegenübers von Gott und Mensch als eines die ganze hebräische Bibel durchziehenden Urphänomens so wichtig erscheint, dass sie zum alles beherrschenden Leitmotiv wird. Über die geschichtlichen Wandlungen hinweg verbindet dieses dialogische Prinzip die Bibel mit dem Menschen von heute.

Der Zusammenhang von B.s philosophischer Anthropologie und seinen biblischen Erkenntnissen liegt hierin begründet. Es erklärt sich von daher auch das Dominieren der Konzeption der menschlichen Umkehr [474] gegenüber dem freien

Geschichtshandeln Gottes [475]. Das geschichtliche Geschehen ist für B. nur der "brennende Dornbusch", aus dem die Stimme Gottes zum Propheten spricht [476], und es ist nicht verwunderlich, dass B. in anderem Zusammenhang davon reden kann, dass Gott "aus dem brennenden Dornbusch der Gegenwart" spreche: [477] Stets geht es ihm um das im Hier und Jetzt sich ereignende Gegenüber von Gott und Mensch.

So liegt dem Werk "Der Glaube der Propheten" eine ganz spezifische Konzeption zugrunde, was aber nicht besagt, dass damit die Darstellung als solche verfehlt wäre. Wir haben vielmehr gesehen, dass B. intuitiv Verknüpfungen herstellt und Zusammenhänge aufdeckt, die nach neueren Forschungen grosse Wahrscheinlichkeit für sich haben, wenn auch der eigentliche Tatbestand als verwickelter angesehen werden muss als B.s kühne, vereinfachende Striche vermuten lassen. Auch der Umstand, dass nicht oder nicht genügend sichtbar wird, wie stark die Propheten in den geschichtlichen Traditionen ihres Volkes verwurzelt sind und sich dieser Traditionen in ihrer Verkündigung aktualisierend bedienen, darf B. nicht unbedingt zur Last gelegt werden. Diese Zusammenhänge sind in der Tat erst in der allerjüngsten Phase der Prophetenforschung - also nach B.s Buch - richtig erkannt und gewürdigt worden [479].

Als originale und originelle Darstellung einer Glaubensgeschichte Israels wird das Buch jedenfalls für lange Zeit ein höchst anregender Beitrag zur exegetischen und hermeneutischen Diskussion über das AT bleiben und darüber hinaus für immer ein klassisches Werk jüdischen Geistes und jüdischer Bibelauslegung. -

EXKURS : Jesus von Nazareth und der "Knecht".

Obwohl in unserer Untersuchung auf B.s Stellung zu Jesus und zum Christentum nicht eingegangen werden soll, mögen hier zum besseren Verständnis des oben Gesagten einige kurze Hinweise am Platze sein.

In einem Aufsatz "Jesus und der Knecht" [480], dessen Inhalt im wesentlichen in "Zwei Glaubensweisen" aufgenommen ist [481], aber auch schon vorher, 1927, im Geleitwort zu den "Chassidischen Büchern" [482] und 1949 im Nachwort zu "Gog und Magog" [483] ist B. auf das Verhältnis zwischen Jesus und dem Ebed eingegangen.

Zum Ebed gehört für B. unabdingbar die Verborgenheit hinzu, und er verweist an allen einschlägigen Stellen auf das Bild vom Pfeil, der im Köcher versteckt ist. Die Verborgenheit gehört wesenhaft zum Leidenswerk der Knechte hinzu. "Jeder von ihnen kann der Erfüllende sein", aber keiner darf aus der Verborgenheit heraustreten: "Mit dem Zerreissen der Verborgenheit würde nicht bloss das Werk aussetzen, ein Gegenwerk würde einsetzen. Messianische Selbstmitteilung ist Zersprengung der Messianität" [484]. Jesus ist aber aus der Verborgenheit herausgetreten, und obgleich er der "unvergleichlich Reinste, Rechtmässigste, mit wirklicher messianischer Kraft Begabteste war" in der Reihe derer, die sich für den Messias hielten, gehört er darum für B. doch grundsätzlich auf dieselbe Ebene wie die übrigen jüdischen Messiasprätendenten, wie z.B. der Scharlatan Sabbatai Zwi [485]. Demgegenüber ist der in "Gog und Magog" dargestellte "heilige Jude", der wie Jesus "im Schatten des deuterojesajanischen 'Knechts des Herrn' gestanden hat", in der Verborgenheit des Köchers geblieben [486].

Von dieser Grundkonzeption aus muss man einerseits die Bubersche Hochschätzung Jesu [487] und andererseits die Ablehnung von dessen Messianität beurteilen. Jesus ist aus der Reihe der verborgenen Gottesknechte hervorgetreten, ohne dass die Zeit der messianischen Erfüllung, der das offenbare Erscheinen und Sichtbarwerden des "Knechtes" allein vorbehalten ist [488], da war. Insofern ist Jesu Messianismus ein "Automessianismus", der zum Scheitern verurteilt ist. Die Welt ist für B. nach wie vor unerlöst und hat die messianische Erfüllung noch vor sich: Der Jude "spürt die Unerlöstheit an seiner Haut, er schmeckt sie mit seiner Zunge, die Last der unerlösten Welt liegt auf ihm. Von diesem seinem leiblichen Wissen aus kann er nicht zugeben, dass die Erlösung geschehen sei: er weiss, dass sie nicht geschehen ist" [489]. Der Weg der verborgen leidenden Gottesknechte ist darum noch nicht am Ende.

§ 4

Abraham der Seher.

§ 4: Abraham der Seher

Obgleich sie nur relativ wenige Seiten umfasst, soll in unserer Gesamtdarstellung die kleine Schrift "Abraham der Seher" [1] nicht übergangen werden, weil sie auf engem Raum sehr viel Charakteristisches von B.s Ansichten enthält.

1. "Ich will hier nicht davon reden, was hinter der biblischen Erzählung von Abraham steht, sondern davon, was in ihr steht" [2]. Mit diesem Satz leitet B. seine Auseinandersetzung mit der Forschung des 19. Jahrhunderts ein, die in Abraham eine mythische Gestalt oder die Personifikation eines Stammes hat sehen wollen und die Vätererzählungen darum auch spät anzusetzen geneigt war [3]. Demgegenüber habe die neuere Forschung die historische Realität der Patriarchen in neuer Weise zu verstehen gelehrt [4]. B. geht es darum, in Abraham "einen lebendigen Menschen" zu sehen, der am Anfang der Stammes- und Volksgeschichte steht. Israel sei wohl das einzige Volk, das, "als es Volk wurde, seine Existenz als Stamm nicht aufgab und nicht vergass, sondern im Kern Stamm blieb und mit dem Wesen eines Stammes auch das Gedächtnis eines Stammes bewahrte" [5]. Von daher erklärt sich für B. das Vorhandensein einer treu bewahrten mündlichen Überlieferung. Die verschiedenartigen Erzählungen münden nach seiner Auffassung schliesslich in das grossangelegte Werk der Genesis ein. B. umreisst dabei kurz seine Ablehnung der üblichen Quellentheorie [6].

Wie er sich die Entstehung des Buches denkt, sei hier in seinen eigenen

Worten wiedergegeben, weil sie seine Ansicht sehr klar zum Ausdruck bringen:

> "Auch für mein Ohr tönen aus dem Chor dieser Erzählung die Stimmen verschiedener Erzähler hervor. Schon die ältesten Erinnerungen werden in verschiedener Absicht bewahrt und demgemäss in verschiedener Tonart vorgetragen worden sein. Erst recht werden sich spätere Ausgestalter und Aufzeichner in der Behandlung des Stoffes und im Stil der Darstellung voneinander unterscheiden: Propheten erzählen naturgemäss anders als Hofbeamte, es geht ihnen um anderes, ein Prophet, der am Hof angestellt ist, bekommt wieder einen anderen Stil als ein freier, und ein Priester, soweit wirklich auch solche erzählt haben, ist vollends ein Ding für sich. Aber trotzdem hat die Erzählung einen erstaunlich einheitlichen Charakter, nur dass die Einheit keine ursprüngliche, sondern eine gewordene ist. Alle Erzähler, d.h. alle Bearbeiter der Überlieferung, stehen hier nämlich, unbeschadet der besonderen Tendenzen und Eigentümlichkeiten eines jeden, in einer gemeinsamen geistigen Atmosphäre, die ich als die urbiblische, d.h. als die biblische Atmosphäre vor der Bibel, bezeichnen möchte. Ihnen allen, die zu dieser Geschichte der Anfänge - Anfang der Welt, Anfang des Menschengeschlechts, Anfang Israels - beigesteuert haben, ging es, jedem auf seine Weise, letztlich um eins: dem Volk zu zeigen, wie sein Gott, ehe es noch als Volk da war, ihm Ziel und Weg bereitete. Die Hofbeamten werden dabei die Absicht gehabt haben, das Volk zu ermutigen, in den Kriegen als Krieger seines Gottes auszuharren, die Propheten die Absicht, das Volk zur inneren Umkehr zu seinem Gott und zu dessen Gebot des gerechten Lebens aufzurufen; aber entscheidend war das Gemeinsame, jeder wollte an diesem Gemeinsamen, an dieser Urbibel teilhaben, jeder kannte, was schon Gestalt gewonnen hatte, und knüpfte in offenkundiger oder heimlicher Weise daran an. Und schliesslich treten, wahrscheinlich aus dem Kreis der Erzähler

selbst, und meiner Überzeugung nach für das Buch der Genesis nicht später als in der Spätzeit des Salomonischen Reiches, die Männer auf, die man die Redaktoren zu nennen pflegt, bedeutende, von der urbiblischen Anschauungseinheit begeisterte Männer, und gehen ans Werk, diese Einheit in der Mannigfaltigkeit der überkommenen Erzählungen auszuprägen, die Männer oder der Mann. Nun wird, soweit es nicht schon früher geschehen war, Erzählung an Erzählung, nicht selten durch in beiden wiederkehrende, in ihrer Umgebung seltene Wörter gebunden, und alle zusammen werden zu einer - mitunter, so eben in der Geschichte Abrahams, geradezu symmetrisch gegliederten - Architektur gefügt. Erst durch das Verständnis dieser tektonischen Einheit, des Werks eines gross komponierenden religiösen Bildnertums, wird es uns ermöglicht zu erkennen, wie die Bibel diesen Abraham verstanden wissen will" [7].

Was B. hier im Blick auf die Genesis und da speziell auf die Abrahamsgeschichte sagt, hat für ihn Gültigkeit bei schlechterdings allen biblischen Erzählungstexten: Im Vielerlei der erzählenden Stimmen wird jeweils die gleiche Grundabsicht laut, wenn auch gefärbt durch die Eigenart und die besondere Situation des jeweiligen Erzählers. B. hat diese Vorstellung von der "urbiblischen Anschauungseinheit" innerhalb von zusammenhängenden Erzählungskomplexen dann ausgeweitet zu dem Gedanken eines inneren Einheitscharakters der hebräischen Bibel als ganzer: Sie ist eine "organische Einheit", weil sie kompositionell daraufhin angelegt ist; die Kompositionsarbeit "ging auf eine jeweilige Zusammenschau der verschiedenen Teile aus, sie stiftete Bezüge zwischen Abschnitt und Abschnitt, zwischen Buch und Buch, sie liess den tragenden Begriff durch Stelle um Stelle klären, liess die heimliche

Bedeutung eines Vorgangs, die sich in der einen Erzählung nur eben leicht auftat, in einer andern sich voll erschliessen, liess Bild durch Bild und Symbol durch Symbol erleuchten" [8]. Ohne diese hier angewandte intuitive Schau der biblischen Einheit (bei der es - speziell hinsichtlich des Aufweises von Leitwortbeziehungen - oft nicht ohne Gewaltsamkeiten und Künsteleien abgeht [9]) ist B.s Bibelinterpretation und insbesondere seine Ablehnung der herkömmlichen literarkritischen Quellenscheidung nicht zu denken. Es ist darum gut, sich diesen Tatbestand in dem Zusammenhang noch einmal vor Augen zu halten, nachdem er uns schon mehrfach begegnet ist.

Es wird aufgrund dessen, was uns speziell in § 3 über die Bedeutung des Dialogischen in B.s Bibelverständnis sichtbar geworden ist, uns auch nicht verwundern, wenn B. die biblischen Texte als zusammengehörige "Teile eines ungeheuren, vielstimmigen ... Gespräches" betrachtet [10].

Aus all dem ergibt sich von selbst, dass B. stets bestrebt ist, beim Text zu bleiben, "in der Gegebenheit des 'festen Buchstaben' zu verweilen" [11] und nicht zu versuchen, hinter ihn zu gelangen [12]: "Was hinter der biblischen Erzählung steht, wird, da uns andere Quellen nicht gegeben sind, die Wissenschaft stets nur vermuten können; was in ihr steht, aus ihr zu erschliessen, ist uns gewährt" [13].

2. Das Buch Genesis will, so meint B. "Tholedoth", "Erzeugungen" [14] erzählen. Von der Schöpfung führt der Weg über das Versagen der gottebenbildlich erschaffenen Menschen hin zum Neuanfang nach der Flut-

katastrophe und dann, nachdem auch die nachgeborene Generation versagt hat, zu einem dritten Anfang in Abraham. Das Volk, das Abraham inauguriert, "ist eins, das nicht durch den natürlichen Prozess der Tholedoth allein entsteht, sondern an dessen Geburt die Offenbarung, die Verheissung und das Gebot von oben mitwirken: an seinem Anfang muss sein Ziel stehen, damit es seine Aufgabe am Ziel der Menschheit erfülle" [15]. Die Aussonderung und Absonderung des Volkes Israel beginnt mit dem göttlichen Herausrufen Abrahams aus seiner Sippe zu einem ausgesonderten und abgesonderten Wanderleben.

Die Verknüpfung der Elemente der Urgeschichte (Gen. 1 - 11) zuerst untereinander [16] und dann mit der Abrahamsgeschichte wird von B. zutreffend analysiert und entspricht weitgehend dem, was heute communis opinio ist [17], unterscheidet sich aber von anderen Darstellungen darin, dass keine Quellenschriften, sondern ein einheitliches Erzählungswerk angenommen wird, in dessen kunstvollem Aufbau sich etwa die beiden Schöpfungsberichte bewusst ergänzen sollen [18]. Auf ebenso bewusst hergestellte Leitwortbeziehungen, z.B. in der Turmbaugeschichte, weist B. nur hin; er hat an anderer Stelle mehr darüber gesagt, und wir werden darauf noch eingehen. [19]

3. Hinsichtlich des Lebens Abrahams, das er "als eine Vorwegnahme der Volksgeschichte, gleichsam als eine gelebte Weissagung" deutet, zeigt B. auf, wie der Erzähler hier implizit eine Botschaft verkündet durch nach rückwärts und nach vorwärts verbindenden Leitwortbezug [20]. B. gibt dabei wieder, was er anderwärts detaillierter beschrieben hat und

worauf wir ebenfalls noch eingehen werden [21]. Das Ausrufen des Gottesnamens durch Abraham wird im Zusammenhang mit den Ausführungen in diesem Abschnitt ähnlich gedeutet wie in "Der Glaube der Propheten" [22], wobei hier aber das Gewicht auf der Absicht des Ausrufens, nicht auf der Form des Ausrufs selber liegt: Es geht um die für die Gottheit besitzergreifende Proklamation ihres Namens [23].

4. Abraham wird von Gott berufen, erfährt Gottes Offenbarung, agiert als Fürbitter. Auch wenn B. annimmt, dass Gen. 20, wo der Begriff "Prophet" vorkommt (V. 7), relativ spät geformt wurde - "ein früher Prophet, einer aus der Epoche des grossisraelitischen Reiches etwa, mag für diese Gestalt der Erzählung verantwortlich sein" [24] -, so fährt er doch fort: "Aber wir würden gründlich irren, wenn wir meinten, er projiziere lediglich seine Art und seine Erfahrung in die Urzeit weg. Gleichviel, wie es um den B e g r i f f des Propheten steht, prophetische E x i s t e n z ist so alt wie Israel ... Und ohne die Urerfahrung des Herausgeholtwerdens ... gäbe es den Glauben Israels nicht" [25]. Diese Thesen B.s sind bis zu einem gewissen Grade jedenfalls berechtigt [26].

5. Eine weitere wichtige These B.s lautet:

> "Die sieben Offenbarungen an Abraham sind sowohl untereinander als mit den Erzählungen, die zwischen ihnen stehen, sorgfältig und bedeutsam verknüpft. Jede der Offenbarungen und jede der anderen Erzählungen steht an ihrer Stelle im Ganzen und kann an keiner anderen stehen. Die Offenbarungen erscheinen als Stationen eines Wegs von Erprobung zu Erprobung und von Segen zu Segen; keine von ihnen kann umgestellt werden, ohne das Ganze

zu erschüttern. Durch keine Quellentheorie lässt sich dieses Gefüge erklären, das sehr mannigfaltig in Charakter und Stil und doch von einer einheitlich grossen Anschauung zusammengehalten ist" [27].

Im wesentlichen dieselbe Auffassung wird von U. Cassuto vertreten, auf den sich B. öfter in seinen Schriften beruft [28]. Wir wollen uns das Eingehen auf die von B. aufgezeigten Verknüpfungen durch Leitworte für eine spätere Prüfung vorbehalten [29], müssen aber im Blick auf die sonstige Darstellung sagen, dass sie mit viel - freilich auch sehr subjektivem - Einfühlungsvermögen geschrieben ist [30]. Man wird durch B.s subtil erhellende Arbeit gewiss veranlasst, der kompositionellen Arbeit des sogenannten "Redaktors" eine viel höhere Achtung entgegenzubringen als es gemeinhin in der Forschung bisher geschehen ist [31]. Doch vermag uns B. nicht davon zu überzeugen, dass durch den Erweis dieses kunstvollen Kompositionsschemas und vielleicht auch bewussten stilistischen Eingreifens des Redaktors in die ihm vorliegenden Texte gleichzeitig auch bewiesen sei, dass etwa kein jahwistisches Werk vorher bestanden habe, sondern nur Einzelerzählungen verschiedener Art, aus denen der Redaktor schöpfte und mit denen er frei gestalten konnte [32]. Die dominierende Konzeption der Genesis, die auch B. im Auge hat [33], wird eben doch vom Jahwisten und nicht vom Endredaktor stammen [34].

6. Als bedeutendstes der die sieben Offenbarungen miteinander verknüpfenden Leitworte wertet B. ראה und sieht die Bedeutung in der zum Ausdruck kommenden Gegenseitigkeit des Sehens [35]: "Gott sieht

die innerste Wirklichkeit der Menschenseele, indem er sie durch sein Erproben hervorholt, der Mensch sieht den Weg Gottes, darauf er in dessen Fussstapfen treten darf. Der Mensch sieht, und er sieht auch, dass er gesehen wird" [36]. B. erschliesst jedoch noch mehr aus dem geheimnisvollen Auf-einander-bezogen-sein der von ראה abgeleiteten Verbalformen in den Abraham-Erzählungen: Es würde nicht nur die dialogische Beziehung zwischen Gott und Abraham dadurch deutlich [37], sondern auch - unausgesprochen freilich - mitgeteilt, dass Abraham רֹאֶה, "Seher" ist (B. verweist auf 1. Sam. 9, 9, wo "Seher" als der ältere Begriff gegenüber "Nabi", "Prophet", genannt wird [38]). B. folgert demnach aus seiner Untersuchung: "Dreierlei führt die Bibel auf Abraham zurück, das eine offenkundig: die Herkunft des Volkes, das zweite durch den Zusammenhang mit der Vorgeschichte: die Aufgabe dieses Volkes am Werden einer Völkermenschheit, das dritte durch die Andeutungen der Erzählung selbst: die Geburt der Prophetie" [39]. -

Wir haben, ähnlich wie bei anderen Exegesen B.s, am Schluss wieder den Eindruck, dass B. letztlich doch mehr aus den Texten herausliest als wirklich darin steht. Die Verknüpfung der Erzählungen durch den Redaktor der Genesis mag eine hohe Leistung sein; wir glauben aber dennoch - gegen B. [40] - , dass sich die Annahme einer so rational ausgeklügelten Methodik der indirekten Aussage durch selektive Anwendung von Wortstämmen nicht überzeugend einsichtig machen lässt.

Dass Abraham im weitesten Sinne "prophetische" Erfahrungen hatte, hängt mit seiner Charakterisierung als Offenbarungsempfänger einer ihn inspirie-

renden Gottheit zusammen und ist wohl auch historisch zutreffend. Dass der Erzähler ihn als "Seher" verstanden wissen will, ist dagegen nicht erweisbar [41], eher ist bei ihm von einem Wortempfang Abrahams die Rede (z.B. Gen. 12, 1) [42], zu dem dann Visionen Hinzukommen, die sich ausschliesslich an spezifisch heiligen Stätten ereignen [43] und die im Gegensatz zur prophetischen (und seherischen) Inspiration "keine ekstatisch erregte Seelenverfassung voraussetzen" [44]. So werden wir bei aller Anerkennung für B.s oft geniale und scharfsinnige Beobachtungen und Schlüsse seinem Endergebnis gegenüber doch mancherlei Bedenken hegen müssen, Bedenken, die von der religionsgeschichtlichen und exegetischen Forschung her gesehen wohlbegründet sind.

§ 5

M o s e s .

§ 5: Moses

B.s 1944 abgeschlossenes Buch "Moses" wird von ihm verstanden als Antwort auf verschiedene, seiner Meinung nach jedoch missglückte Versuche, sich historisch-literarisch mit der Gestalt des Mose [1] zu befassen [2]. Gegenüber Unternehmen, die entweder die Historizität des Mose in Frage stellen oder ihn nur als sagenhaft-nebulose Randfigur ansehen, über die wenig und kaum etwas Sicheres zu sagen ist, sieht es B. als seine Aufgabe an, "ihn als eine konkrete Individualität darzustellen und anzugeben, was er geschaffen hat und was sein geschichtliches Werk ist", und zwar, wie er betont, "auf der mir selbstverständlichen Grundlage unbefangener, weder der religiösen Überlieferung noch den wissenschaftlichen Schulmeinungen verhafteter, kritischer Forschung" [3]. Dass B. auf diesem Wege etwas Grosses und Eindrucksvolles zustande bringt, wird uns nach allem, was wir bisher von seinem Schaffen kennengelernt haben, keineswegs in Verwunderung setzen [4].

Es wird für uns im folgenden nicht darum gehen, die Züge des Buberschen Mosebildes jeweils mit denen der Mosebilder anderer moderner Autoren [5] zu vergleichen. Dies ist nämlich bis zu einem gewissen Grade bereits in zwei neueren Untersuchungen [6] geschehen, wobei sich beide Arbeiten insofern gut ergänzen, als diejenige von Smend systematisch, diejenige von Osswald dagegen chronologisch angelegt ist. Unsere Aufgabe wird sein, B.s spezifische Auffassung von Mose herauszuarbeiten und sie an wichtigen Punkten mit neueren Interpretationen zu konfrontieren [7], wie es auch bei unseren bisherigen Untersuchungen von B.s Schriften methodisch der Fall war [8].

Dass eine Darstellung über Mose "einen in sich zusammenhängenden Ablauf von Begebenheiten" nicht zu geben vermag, weil die einzige Quelle, nämlich die biblische Erzählung, nur "disparate Sagenkomplexe" enthält, denen "eine geschichtliche Kontinuität nicht abzugewinnen ist" - das alles weiss B. gut genug. Doch bemüht er sich, soweit möglich "das Bild einer Folge von Ereignissen" zu erstellen, "in denen sich ein grosser geistesgeschichtlicher Prozess wie in sichtbaren Gliedern kundgibt" [9]. Er versucht es, von den überlieferten Texten in einem gleichsam reduktiven Verfahren "die Zusätze, die an Sprache und Stil, an Inhalt und Tendenz als solche erkennbar sind, schichtenweise abzutragen, um zu den letzten erreichbaren Gebilden vorzudringen, denen nun die traditionskritische Forschung gegenübersteht. Der zweite Teil der Aufgabe ist fast nur hypothetisch zu erfüllen; aber die Hypothesen stützen einander, und was sich aus ihrem Zusammenwirken ergibt, das einheitliche Bild eines Mannes und seines Werkes, bestätigt sie mitsammen" [10]. Wieweit sich ein solches Bild rekonstruieren lässt, ist freilich innerhalb der Forschung sehr umstritten [11]. Doch wird - entgegen der Annahme E. Meyers [12] und anderer - heute niemand mehr die Historizität des Mose bestreiten wollen, und vielfach traut die neueste Exegese und Geschichtsschreibung gegenüber früher den Quellen schon wieder erhebliche historische Zuverlässigkeit zu [13].

Es ergibt sich - genau wie in "Der Glaube der Propheten" - bei der Art von B.s Betrachtungsweise, dass die Darstellung zu einer "Glaubensgeschichte" wird [14], die nicht (als "Religionsgeschichte") nur den religiös-kultischen, sondern eben den gesamtmenschlichen Bereich jener Gemeinschaft Israel umfassen möchte, in deren Politik, Sozialverhalten und Religion die ganzheitliche

Antwort auf Gottes schenkende und fordernde Anrede erfolgt. Dass Mose diese Anrede erfährt und als Sprecher Gottes dem Volk gegenüber fungiert, dass er Gottes Absicht versteht und in seinem Volke verwirklichen will, macht nach B.s Auffassung auch heute noch die Grösse und wirksame Kraft dieses Mannes aus. -

Wir folgen wieder B.s eigenem Aufriss seiner Darstellung, die sich bei der Analyse seiner Bücher stets am besten bewährt.

I. Sage und Geschichte.

Was wir über Mose wissen, ist uns nur in Form der Sage überliefert. In seinem ersten, einführenden Kapitel setzt sich B. mit diesem - auch von ihm anerkannten = Tatbestand auseinander. Er wendet sich dabei nachdrücklich gegen die von manchen früheren Forschern vertretene Auffassung, als sei Sage eine nachträgliche dichterische Verklärung einer vagen geschichtlichen Erinnerung [15]. Nach B. ist es vielmehr so, dass das geschichtliche Erleben selber sich in ein "organisch-bildnerisches Gedächtnis" wandelt: Das, was als Ereignis gesehen und erlebt wird, gestaltet sich nun unter dem Einfluss der "bildnerischen Kräfte der Seele" des von dem Ereignis angerührten und begeisterten Menschen zum Bericht der Sage. Darum ist die Sage frei von der Willkür einer bloss schweifenden Phantasie [16]. Jedoch wird die Sage, die oft rhythmische oder liedhafte Form annimmt, von den verschiedenen Tradenten im Laufe der Zeit tendenzhaft bearbeitet [17], so dass um den Sagenkern herum sozusagen ein Kristallisationsprozess stattfindet, der immer neue Schichtungen hervorbringt. Aufgabe der Forschung ist es darum nach B., "von den ihr vorliegenden Gebilden Schicht um Schicht ab(zu)tragen, um die früheste

zugängliche zu erreichen" [18]. Aber auch die früheste Schicht, der "Sagenkern", ist nicht das Geschichtsfaktum an sich, sondern stets nur die Schau eines Geschichtsfaktums durch einen von diesem Faktum begeisterten und bewegten Menschen, in dem sich das Geschaute zu einem ihm eigentümlichen Bild formt und verdichtet. Subjektive Erfahrung und objektives Ereignis lassen sich also nicht mehr voneinander trennen. Doch darf der kritisch vorgehende Forscher "auf die Ermittlung geschichtsechter Linien ... hoffen" [19], wenn auch eine geschichtliche Rekonstruktion aufgrund der Eigenart der Sage nicht mehr in den Einzelheiten möglich ist. Was wir von Mose sehen, ist somit ein vielschichtiges Bild infolge der vielen Bearbeitungsschichten: "Zu dem Mose, der vor vielen Zeiten gewesen ist, tritt rechtmässig der, der in vielen Zeiten geworden ist. Jenem dürfen wir uns durch unsere prüfende und sichtende Arbeit an den Texten nähern; dieser ist uns unmittelbar gegeben. Unser Blick muss beiden zugewandt sein, ohne sie zu vermengen: die Helle des Vordergrunds umfangen und in das Dunkel der Geschichtstiefe spähen" [20]. Aber beide, die geschichtsnahe und die geschichtsferne Sage, sind in gleicher Weise geformt von dem einen, in die Zeit der Anfänge zurückreichenden Glauben Israels. -

So also sieht B. den Charakter der ihm vorgegebenen Überlieferung, und wir werden ihm zugestehen müssen, dass diese seine Sicht der Dinge eine historisch wie theologisch legitime und der Sache, um die es dabei geht, auch angemessen ist [21].

Wir werden in Verbindung mit anderen Gesichtspunkten und Kategorien weiter unten [22] noch einmal darauf eingehen.

II. Israel in Ägypten.

Dieses Kapitel umfasst zunächst eine das Wesentliche herausarbeitende und heute noch wissenschaftlich zureichende knappe Skizze des sozio-kulturellen Hintergrundes der Mosezeit in Ägypten.

Die Beurteilung des Habiru-Problems [23] ist vorsichtig und besonnen, so dass man ihr auch heute noch in vielem zustimmen kann. Freilich versucht B. in diesem Zusammenhang dann auch Gen. 14 zu deuten. Er sieht mit Recht darin einen "starken Traditionskern" und nicht bloss ein "spätes Phantasieprodukt", entnimmt aus der Erzählung aber doch mehr, als sie wirklich hergibt [24]. So weise der biblische Bericht mit Absicht auf zwei Züge hin, die Abraham von den sonstigen Habiru unterscheiden sollen: Dass er nicht als Söldner angesehen werden wolle (14, 23) und dass er seinen führenden Wandergott mit dem Gott der Sesshaften, El Eljon, identifiziere. "Beides miteinander aber, das kriegerische Zusammenwirken mit den Eingeborenen ohne söldnerische Unterwerfung und das Streben, diesen den eigenen mitgehenden Gott als den von ihnen selber gemeinten zu erkennen zu geben und doch zugleich, eben durch die Nennung seines ihnen unbekannten Namens, die eigene Überlegenheit zu wahren - beides miteinander ergibt jene eigentümliche Distanzhaltung, die uns auch in anderen Erzählungen von Abraham begegnet" [25]. Doch verkennen diese an sich richtigen Beobachtungen andererseits die sonstigen Schwierigkeiten des Textes, die damit ja noch nicht beseitigt sind.

Einen weiteren besonderen Zug der Hebräer, die später zu Israel werden, sieht B. in dem z.B. Gen. 24, 3 f. und öfter laut werdenden Gebot, "Frauen des eigenen Stammes zu freien, um die Segenskraft zu konzentrieren und zu

potenzieren" [26]. Im Versuch, das Wesen dieses "Ur-Israel" zu umschreiben, geht er dann so weit zu sagen:

> "Was zeichnet diese eine Habiru-Welle, oder wie immer wir sie nennen wollen, vor allen anderen aus? Vermutlich, dass dieses 'Israel' mit besonderer Kraft etwas in ihm Angelegtes als einen göttlichen Auftrag verstand, und dass es zu realistisch empfand, um sein Gewissen durch eine bloss symbolische Erfüllung dieses Auftrags befriedigen zu können. Das ist die Grundgesinnung, die ihren dichterischen Ausdruck in dem Bileam-Spruch (Numeri 23, 9) gefunden hat: 'Da, ein Volk ('am), einsam wohnt es, unter die Erdstämme (gojim) rechnet sich's nicht', was man vielleicht dahin verstehen darf, dass es überwiegend Volk im sozialen Sinn, eine Gemeinschaft von Menschen ist, die 'mit' ('im) einander leben, und als solches all den anderen gegenübersteht, von denen jedes überwiegend Volk im physischen Sinn (goj, eigentlich: Leib) ist" [27].

Es liegt dabei aber doch wohl eine Überzeichnung des exegetisch aus den hier und im vorhergehenden genannten biblischen Stellen zu erhebenden Befundes vor - eine Überzeichnung, die intuitiv Tendenzen und Schwingungen in den Texten erahnt, die sonst nicht wahrzunehmen sind.

Das muss auch von den nun folgenden Ausführungen gesagt werden: Mit vielen Forschern nimmt B. wahrscheinlich [28] an, dass die Josefgruppe nach Ägypten einwandert [29]. Aber dann fährt er fort: "Diese eine Schar unter den wandernden 'Hebräern' geht als ein Ganzes in das ägyptische Kulturland ein, als ein Ganzes aus ihm in die Freiheit" [30]. Wiederum ist in B.s Sicht hier das Volk als Einheit schon da. Das wird in B.s Deutung der Stimme aus dem Dornbusch (Ex. 3, 7 + 10) dann noch unterstrichen mit Bezug auf das Wort עם : "In diesem zweimal, zu Anfang und zu Ende des Gottes-

spruches, wiederkehrenden 'ammi, das das 'mit' der irdischen Gemeinschaft einschliesst und das himmlische 'mein' damit verbindet, ist dem Geheimnis von Wesen und Auftrag Israels sein einfachster Ausdruck gegeben" [31]. B. deutet damit an, dass das Wesen jener Gruppe, die in Ägypten einwanderte und die seiner Ansicht nach die Nachkommenschaft der Patriarchen darstellt, somit die spätere Vorstellung Israels rechtfertigt, dass nämlich in Ägypten das "Volk Gottes" in seiner Grundform bereits präsent war [32].

III. Legende des Anfangs.

Wenn B. sich auch klug darauf beschränkt, Zeit und Umstände der Versklavung des Volkes offen zu lassen, so hält er doch mit Recht an dem Tatbestand der Versklavung als solchem fest [33]. Wichtiger als der historische Vorgang im einzelnen ist ihm die stilistische Form der Erzählung als "hymnisierende Epik", deren Züge er herausarbeitet (Leitworte!) [34].

Die Legendenhaftigkeit des Motivs der Mose-Geburt [35] wird von ihm als solche erkannt und gedeutet; der ägyptische Name "Mose" [36] ("es ist anscheinend ein weitgehend ägyptisierter Volksteil, dem er - sc. Mose, R.M. - entstammt") zur hebräischen Volksetymologie in Beziehung gesetzt (Hinweis auf Jes. 63, 11, wo B. in dem " משה עמו " eine Aufschliessung des Namens finden will: "Man gedachte 'des Herausziehers seines Volkes'").

Wir können hier natürlich nicht auf all die vielen Einzelbeobachtungen B.s zum Stil usw. eingehen. Überall entdeckt er durch Wortwahl gegebene Hinweise und Bezüge, die er deutend zu erfassen sucht. Er versucht zu hören, indem ihm die ganze hebräische Bibel gegenwärtig ist. Moses helfendes Ein-

schreiten am Brunnen in Midian soll "zeigen, wie ein Grundzug der mosaischen Gesetzgebung, der Schutz der Schwachen vor der Gewalt der Starken, von dem Gesetzgeber selber wie daheim so in der Fremde, also als eine universal gültige Norm erfüllt worden ist" [37]. In ägyptischer Kleidung, d.h. als freier, nicht versklavter Mann, kehrt Mose zu seinen Vätern ins Halbnomadendasein zurück: "Wie immer es sich mit der Verwandtschaft zwischen Israel und Midian (vgl. Genesis 25, 2) verhält, Mose ist auf dem Weg seiner Flucht zu seinen Vätern gelangt" [38]. B. meint, in diesem Zug "eine für das Verständnis alles Folgenden grundlegende biographische und geschichtliche Wahrheit" [39] inmitten eines Legendenkranzes gefunden zu haben.

IV. Der brennende Dornbusch.

"Der Abschnitt, der die Offenbarung im brennenden Dornbusch erzählt (Exodus 3, 1 - 4. 17), ist nicht als aus verschiedenen Quellenschriften zusammengetragen anzusehen. Man braucht nur ein paar Zusätze auszuscheiden, und wir haben ein einheitliches Bild vor uns; die scheinbaren Widersprüche erklären sich aus mangelhaftem Verständnis des Textes" [40]. Dieses Urteil B.s wird dem Betrachter allerdings fraglich, wenn er sich andere Arbeiten über diesen Text ansieht. Spätestens an dieser Stelle wird nämlich sichtbar, dass die Frage nach den einzelnen Quellen und Traditionselementen noch präziser und kritischer gestellt werden muss, als B. es tut [41]. Konnte B. im ersten Samuelbuch seine Methodik, die von einer Art Ergänzungshypothese ausgeht, noch erfolgreich anwenden [42], so führt sie hier im Tetrateuch doch zu erheblichen Schwierigkeiten, wie ein Vergleich mit den Analysen der literar- und traditionsgeschichtlich arbeitenden Forscher zeigt [43]. Das

hat seinen Grund naturgemäss in dem sehr komplexen Charakter der Vorgeschichte der Bücher Genesis bis Numeri, an die sich dann im Rahmen des Pentateuch das Deuteronomium anschliesst, das wiederum verschiedenartige Traditionen in sich vereinigt. Für unsere Untersuchung kommt es in erster Linie darauf an zu zeigen, welche Ergebnisse zu erbringen B. mit seiner Voraussetzung einer schichtenweise ergänzten Grundschrift und seiner Methode der "wissenschaftlichen Intuition" [44] in der Lage ist [45].

Folgende Züge hebt B. in Ex. 3 hervor:

1. In der Lohe des brennenden Busches "gibt sich 'der Bote des JHWH' dem Mose zu sehen" [46]. Dieser "Bote" ist "nichts als das wahrnehmbare Eingreifen des Gottes ins Geschehen" [47]. Dass es sich hier um ein mythologisches Sichtbarwerden Gottes handle (so Gressmann), weist B. mit Recht zurück [48]; er geht sogar so weit zu sagen: Mose sehe den "Boten" in der Lohe, d.h. er sehe nur die Lohe und nichts anderes; Moses Aufmerksamkeit werde dadurch geweckt, dann erst folge die Audition.

2. Der Gott, der sich ihm zu erkennen gibt, ist kein Lokalnumen, kein Berggott [49]. Er ist auch kein Fremdgott; B. weist die sogenannte "Keniterhypothese" [50] ab. Die Art der Anrede, des plötzlichen Erscheinens, des Herausholens aus dem bisherigen Dasein und Sendens auf einen neuen Weg zu einem bestimmten Ziel weist auf einen anderen Gottestyp: "Es ist kein fremder Gott, den Mose auf dem Sinai 'entdeckt', es ist der Gott der Väter" [51]. B. stellt sogleich auch den Zusammenhang mit der Situation Moses in Midian her: Dieser Vätergott

ist "kein anderer als der, von dem ihm die Verschwägerten erzählen mochten, dass er auf diesem Berge hause. Indem Mose zu den Midianitern kam, war er in den Lebensbereich der Väter gekommen, und die Erscheinung, die er nun schaut, erfährt er als die des Vätergottes. Wie einst mit Jakob nach Ägypten (Genesis 46, 4) so ist JHWH von Ägypten nach Midian gezogen ... Mose erfährt, wer es ist, der ihm erscheint, er erkennt ihn wieder" [52]. Von da aus führt B. die Linie in die Patriarchenzeit zurück: "So hatte Abraham in dem El Eljon des Melchisedek JHWH wiedererkannt." Diese - hier wie dort geschehende - Identifizierung ist, wie B. hervorhebt, nur im Bereich des mitgehenden Führergottes möglich. B. scheint uns damit zweifellos auf der richtigen Spur zu sein, auch wenn neuere Hypothesen von der seinen etwas abweichen [53]. Den Zusammenhang zwischen Mose und den Vätern möchte B. auch in dem Umstand sehen, dass Mose (Ex. 18, 4) und Jakob (Gen. 31, 5.42; 32, 9 f.) vom "Gott meines Vaters" sprechen - jedenfalls habe, so meint er, der Redaktor um den inneren Zusammenhang gewusst.

3. "Das grosse Zwiegespräch, in dem der Gott befiehlt und der Mensch widerstrebt" [54], stellt sich für B. als eine - allerdings durch Bearbeiterzusätze entstellte - einheitliche Komposition dar. Es zeigt sich bei B. hier wie an vielen Stellen seiner Exegesen, dass er einen bewusst konzipierten Leitwortstil annimmt, wo andere Forscher zwei verschiedene Quellenstücke konstatieren, so z.B. Ex. 3, 7 und 3, 10 [55] im Blick auf das עמי und מצרים . Als Kriterium für die Erkennung der Bearbeiterzusätze führt er an: Loserer,

gedehnterer, aufgefüllterer Stil; nicht "mit Sinn und Absicht geladene", sondern nur "beiläufige" Wiederholungen; "dünne Arhythmie" statt "harter Rhythmus"; "flüchtiger Bau" der Sätze statt "straffe Komposition" [56]. Daraus wird allein schon ersichtlich, wieviel Ästhetik und Einfühlung hier bei B. mit im Spiel ist. Nach Ausscheidung von 3, 16 - 22 (an das Dt. erinnernder "später Rednerstil"), 4, 1 - 9 ("Zeichen" als "übernatürliche Künste, die mit der gemeinten Wahrheit in keinem inneren Zusammenhang stehen - eine Bedeutung, die der prophetischen Sphäre fremd ist" [57]) und 4, 13 - 17 (eingeschaltet, um Aaron "als Mitträger des Gotteswillens einzuführen" [58]) ergibt sich für B. "eine erzählerische religiöse Urkunde von fast unvergleichlicher Reinheit, in der jedes Wort davon zeugt, dass sie von der Hand eines frühen Propheten stammt, der von seiner eigenen Grunderfahrung aus die von der Tradition ihm dargebotenen Elemente bearbeitet hat ..." [59]. So wird die Erzählung also getragen von prophetischem Glauben und prophetischer Erfahrung und ordnet sich für B. in seine uns bereits bekannte [60] Grundkonzeption ein.

4. In Ex. 3, 14 erschliesst Gott sein Wesen im Namen, indem der urtümliche Ausruf seine verbale Deutung erhält: "Der Ausruf war dessen Verborgenheit, das Verbum ist seine Offenbarung" [61]. "Nun spricht der Name sein (sc. Gottes, R.M.) Wesen aus und versichert die Getreuen der schutzreichen Gegenwart ihres Herrn" [62]. Die ausführlichen Darlegungen B.s zum Jahwe-Namen gehören zum Besten, was sein Buch "Moses" bietet [63]. Hier ist all das noch einmal zusammengefasst, was B. schon anderwärts darüber gesagt hat [64]: Der Urlaut, mit dem der Gott einst an-

gerufen wurde, ist "in einer Epoche zunehmender religiöser Erschlaffung, wie die ägyptische gewesen zu sein scheint ... zu einem zugleich leeren und fremdartigen, halb verschollenen Lautgebilde entartet"; damit fehlte dem Volk die Möglichkeit, Gott - wie es bei anderen Völkern und ihren Göttern der Fall war - magisch zu beeinflussen. Darum das Interesse am Namen. Die Antwort Gottes in jenem berühmten Satz in Ex. 3, 14 versteht B. deswegen auch im Sinne von: "Ich brauche nicht beschworen zu werden, denn ich bin allezeit bei euch", und: "Ich kann aber auch nicht beschworen werden." Daraus folgert B.: "Im Dornbuschgespräch wird die Religion entmagisiert" [65], sie wird, wie sie es im Rahmen der patriarchalischen Vorstellung vom Vatergott war, der führt und herausruft, wieder als personal und dialogisch verstanden. - Auf die damit verbundenen weiteren Beobachtungen B.s hier einzugehen, würde zu weit führen; auch wird an anderen Stellen unserer Untersuchung [66] vieles davon erörtert.

5. Nach all dem braucht es nicht zu verwundern, wenn B. jeglichen Gedanken daran, dass diese Erschliessung des Gottesnamens eine spätere theologische Reflexion darstellt, verwirft. "Ein Spruch wie dieses Ehjeh-ascher-ehjeh gehört nicht der Sphäre der Literatur, sondern der Stiftung an" [67]; die Tradition kann "letztlich auf keinen andern zurückgehen ... als auf den Stifter" [68]. Im Hinblick auf die neuerdings in die Diskussion gekommene Debatte, ob Mose ein "Religionsstifter" sei [69], ist B.s Antwort unseres Erachtens hilfreich: Er antwortet mit Nein und mit Ja; Nein - insofern Mose das Glaubensverhältnis Israels zu seinem Gott nicht erst begründet hat (es war schon von der

Patriarchenzeit her da); Ja - insofern Mose "auf diesem Glaubensverhältnis einen Bund zwischen dem Gott und 'seinem Volk' errichtet hat". Und er fährt fort: "Dergleichen ist nicht anders vorstellbar, als dass jenes von der Urzeit übernommene Verhältnis im Feuer einer neuen persönlichen Erfahrung umgeschmolzen wird. Die Stiftung geschieht vor der versammelten Schar, die Erfahrung ist einsam" [70]. B. scheint damit die Grundbedeutung des Mose für die israelitische Religion richtig umschrieben zu haben [71].

V. Göttliche Dämonie.

Zu der Geschichte, um die es in diesem Abschnitt geht, sagt H. Kosmala: "The circumcision story Ex. IV 24 - 26 is one of the strangest stories in the Old Testament and one of the most difficult to explain" [72]. Überblickt man die von den Auslegern dazu gegebenen Erklärungen [73], dann stellt man höchst verschiedene und voneinander abweichende Ansichten fest, und vielleicht kommt man über "vage Hypothesen zu dem in seiner Kürze sehr undurchsichtigen Abschnitt" [74] nie hinaus [75]. Uns interessiert hier, wie B. den Vorgang in Ex. 4, 24 - 26 sieht. Er deutet die - seiner Ansicht nach "mit altertümlicher Ungelenkheit erzählt(e)" - Episode dahingehend, dass Zippora statt der midianitischen Sitte der Beschneidung der jungen Männer vor der Hochzeit die israelitische Sitte der Kinderbeschneidung übernimmt; als Sippenmutter vollzieht sie den Ritus an dem Sohn, der die Sippe vertritt, und erklärt, dass durch dieses "Blutvergiessen" (dammim) ihr und der ganzen Sippe der Sohn jetzt schon zu einen "chathan", d.h.: "(beschnittener) Bräutigam" geworden sei. In der Stunde der Gefahr "unterstellt sie ihre Sippe,

die Geborenen und die Ungeborenen, dem Gott Israels und versöhnt ihn" [76]. -

Das Ganze ist eine reine Hypothese [77], jedoch keine abwegige. B. lässt es allerdings bei dieser geschichtlichen Erklärung nicht bewenden; ihm geht es dabei auch noch um das hier zum Ausdruck kommende Gottesbild, da er nicht einfach annimmt, dass an dieser Stelle nur von einem Dämon die Rede ist, den man später in Jahwe umgedeutet hat [78]. Nur die Annahme, dass die Tradition von Anfang an "JHWH als den Handelnden vorgefunden" habe, "gewinnt der Erzählung ihre ganze glaubensgeschichtliche Fruchtbarkeit ab" [79].

Es gehört für B. zum "Urwesen dieses Gottes", dass er den Menschen "an sich reisst", ihn total fordert, ihn auch erprobt; B. stellt dabei eine innere Beziehung von Ex. 4, 24 ff. zu Gen. 32 her. So können sogar geradezu dämonische Züge an Jahwe sichtbar werden [80], was zum Verständnis unserer Textstelle erhellend beiträgt. Nach B. geht es bei dem nächtlichen Überfall nicht so sehr um die tödliche Beschlagnahmung des Mose selbst; es geht um die Beschlagnahmung der Sippe als ganzer; und der versöhnende und abwehrende Akt der Zippora besteht in dem Beschneidungsakt - am Sohn symbolisch für die ganze Sippe vollzogen -, durch den "der Bund mit dem Gotte verleiblicht" wird [81]. Noch weiter darüber hinaus gelangt B. zu einer allgemeinen Erkenntnis dieser und ähnlicher Aussagen des AT: "Die Frühzeit der israelitischen Religion kennt keinen Satan: wenn auf den Menschen eine Macht stösst und ihn bedroht, gilt es auch in ihr, sei sie noch so nächtig-grauenhaft und grausam, JHWH wiederzuerkennen und ihm standzuhalten, da er doch nichts anderes von mir fordert als mich" [82]. Wir spüren in diesem Satz den existential gestimmten Ton, der in einem anderen Zusammenhang dann

später wiederkehrt [83]: Der Glaube allein ist in der Lage, Gott zugleich als "unseren grausamen und gütigen Herrn" zu verstehen und ihn in diesen seinen beiden Aspekten wiederzuerkennen.

Es liegt nahe, dass B. an dieser Stelle auch auf das tragische Moment im Leben des Mose hinweist: Er, der Mund Gottes sein soll, ist gehemmt in seiner Rede, er kann die ihm zuteilwerdende Offenbarung nur stammelnd, unvollkommen weitergeben, und als Mittler steht er einsam zwischen Gott und Volk. Damit ist ein Grundzug biblischen Führertums angezeigt, über den sich B. schon Jahre vorher geäussert hat [84]: Das Leiden der Erfolglosigkeit und das Angewiesensein auf die Hoffnung, das die von Gott Berufenen erfahren - von Mose angefangen bis hin zum unbekannten Gottesknecht in der Verborgenheit des Köchers [85].

VI. Mose und der Pharao.

Entsprechend seinem methodischen Vorgehen, in den Geschichtssagen nach Abschälen der Schichten zum innerstmöglichen Bereich vorzudringen, also die unmittelbare Widerspiegelung des Geschichtserlebnisses im Gedächtnis des Tradenten zu erreichen und damit auf das Geschichtsfaktum selbst zu schliessen, stellen sich B. in diesem Abschnitt schwerste Hindernisse entgegen: "Den Hauptinhalt dieses Abschnitts, die Verhandlungen Moses mit dem Pharao und die damit verbundenen 'Plagen', kann unsere historische Einsicht nicht, auch nicht einmal in den wesentlichen Zügen, in eine historische Wirklichkeit einreihen" [86]. Es ist ein "phantastisches Volksbuch", das uns da vorliegt. Man kann das darin Erzählte entweder traditionsgläubig einfach als geschehen hinnehmen oder es als fiktive Literatur betrachten. B. möchte

weder das eine noch das andere tun. Er sucht nach einem dritten Weg, der freilich ein rationaler Weg sein muss. "Ich bekenne mich zur rationalen Suche nach Wirklichkeit", sagt er ausdrücklich [87], und wir fühlen uns an seinen Dialog mit dem Monisten erinnert, worin er sich als einen Rationalisten bezeichnet [88]. Wir müssen, sagt B., "den kritischen Zugang zu einer Wirklichkeit suchen, indem wir uns fragen, aus was für einem menschlichen Verhältnis zu wirklichen Begebenheiten allmählich, auf vielen Wanderungen und Wandlungen, von Mund zu Ohr, von Gedächtnis zu Gedächtnis und von Traum zu Traum das Schriftwerk erwachsen konnte, das wir lesen" [89]. Mit anderen Worten gesagt: Wir müssen nach der sogenannten "Faktumseinzigkeit" [90] fragen, die hinter diesem Sagenkomplex steht. Freilich, wir gewinnen damit "nicht mehr als die Umrisse eines möglichen Geschichtsverlaufs ... , aber das dünkt mich, zumal an solcher Stelle, ein Gewinn" [91].

Die intuitiv, vom gesamtbiblischen Denken her sich einfühlend vortastende Frage, mit der B. jetzt einsetzt, ist die: "Wenn wir uns einen geschichtlichen Mose zu vergegenwärtigen versuchen, der, sich berufen und beauftragt fühlend, nach Ägypten zurückkehrt, was kann er vorhaben, und wie kann er es ausführen?" [92] Die Antwort ist die: Die Ausführung seines Handelns kann sich nur in jener Situation vollziehen, die von Samuel bis Jeremia immer wiederkehrt: "Prophet gegen König" [93]. B. wehrt sich dabei sofort gegen den Einwand, er wolle Mose typisieren, ihn zum "Nabi" stempeln: Die Ausgestaltung der Tradition mag in frühprophetischen Kreisen (Elisa-Jünger) geschehen sein; ihm, B., selber gehe es allein um die historisch mögliche Situation, und die sehe er darin, dass Mose Gottes Botschaft an Pharo ausrichte, mit Zeichen (die keine übernatürlichen Wunder sind!) konkret unter-

streiche, ihn vor die Alternative stelle (Gehorsam oder Gericht). Was später in Israel immer wieder so charakteristisch in Erscheinung tritt, muss irgendwann einen Anfang in Israels Geschichte gehabt haben. B. meint, man dürfe es wagen, "den Anfang dieses Geschichtsphänomens bei Mose zu suchen" [94]. Ist das aber der Fall - so schliesst B. weiter - , dann muss in jenen Erzählungen, um die es in diesem Abschnitt geht, ein geschichtlicher Kern stecken, dann können sie keine reinen Phantasieprodukte sein! B. schliesst also von einem zentralen biblischen Geschichtsphänomen (Prophet-König-Situation) darauf, dass - weil es auf die geschichtlich wahrscheinliche Situation des nach prophetischer Art göttlich inspirierten und beauftragten Mose gut passt - es auch für die weitere Situation des Wirkens Moses, d.h. für die Durchführung seines Auftrags geschichtsmöglich ist! B. rechnet offenkundig nicht damit, dass eine spätere Erfahrung, nämlich die spätere Prophet-König-Situation, auch umgekehrt auf das Verhältnis zwischen Mose und Pharao zurückprojiziert sein könnte [95], obwohl er frühprophetische Kreise als Gestalter der Tradition annimmt. B. kann das nur, weil er davon überzeugt ist, dass die ursprüngliche Sagentradition durch das in ihr erhaltene, bildnerisch gestaltete Urerlebnis kein Phantasiegebilde, sondern eben Niederschlag jener Faktumseinzigkeit ist. Ist auf diesem Wege dann erst einmal die Geschichtsmöglichkeit dessen, was im Sagenkern berichtet wird, postuliert, dann kann B. darangehen, mit der Ratio des Historikers diese Geschichtsmöglichkeiten zu erwägen und zu kombinieren, wie das auch - wie wir gleich noch sehen werden - im vorliegenden Falle geschieht.

B.s Verfahren gerät freilich in dem Augenblick in grosse Schwierigkeiten, wo man - wie z.B. M. Noth - traditionsgeschichtlich vorgeht und feststellt,

dass die Erzählung von der Verhandlung des Mose mit dem Pharao eine junge und sekundäre Tradition darstellt [96], die noch dazu in verschiedenen Varianten vorliegt. Es zeigt sich hier wieder im Blick auf B.s Arbeit, dass seine Sicht der Dinge den sehr komplexen Vorgang der Traditionsbildung und Traditionskompilation mitsamt all den vorgenommenen Nivellierungen und Harmonisierungen weit unterschätzt. Zwar ist für eine Gesamtschau dieses Prozesses heute "die wissenschaftliche Basis dieser Sache noch zu schmal" [97]; aber die bisher gewonnenen Erkenntnisse erwecken doch ganz erhebliche Bedenken gegen B.s Methodik, die von einem zu stark vereinfachten Tatbestand der Traditionsverhältnisse ausgeht. Wir können freilich seine mit "wissenschaftlicher Intuition" gewonnenen Erkenntnisse einerseits zwar aus vielen Gründen in Zweifel ziehen, können sie andererseits aber auch nicht widerlegen. Vor wirklichen Verirrungen bewahrt ihn nämlich sein ausgeprägter Realitätssinn und sein meisterhaftes Gespür für biblische Zusammenhänge [98]. So steht oft nur die eine Hypothese der anderen gegenüber. Doch auch da, wo wir B. gegenüber skeptisch sind, lohnt es sich stets, seine Argumente zu hören und zu erwägen, und oft genug finden sich bei ihm einzigartige Beobachtungen. Zu diesem Urteil haben uns die Werkanalysen bis jetzt immer wieder geführt, und daran wird sich auch im folgenden nichts ändern. -

B. entnimmt der Erzählung also einen historischen Kern, der darin besteht, dass Mose - den späteren Propheten ähnlich - in Gottes Auftrag "dem Herrscher mit kritischem Wort und kritischem Zeichen" entgegentritt. "Das Merkwürdige, aber doch Glaubwürdige, ist, dass dieses Vorgehen, das in späterer Zeit bei den Königen Israels zumeist versagt, den Pharao bewegt, die Forderung zu erfüllen" [99], und diese Besonderheit weist nach B. darauf

hin, dass Mose eben "noch etwas anderes als ein Prophet ist" [100]. Das Amt des Mose geht auch für B. nicht im Prophetsein auf [101].

Die von B. dann gegebene rekonstruierende Darstellung der Ereignisse grenzt freilich hart an eine novellistische Ausmalung mit rationalisierender Deutung der Plagen. Wir lesen von dem "wie häufig geröteten Fluss", von die Bodenwirtschaft Ägyptens verheerenden Heuschrecken, von einem "Sandsturm von nie dagewesener Wucht", von einer "Kinderseuche". Alle diese Phänomene werden von Mose und Aaron als Zeichen Gottes interpretiert: "Man hört am Hofe, dass diese grässlichen Asiaten schon wieder herumstehen und das Geschehene deuten. Dass man dennoch die Unruhe stiftenden Leviten schont, liegt wohl in der den Ägyptern unheimlichen Machtatmosphäre, die von Mose ausströmt: er, von dessen Seltsamkeiten in der Zeit da er dem Hofe nahestand, sich wohl manche noch zu erzählen wissen, hat zwar 'alle Weisheit der Ägypter' ... in sich aufgenommen, aber dass er ausserdem, anders als alle gewohnten Magier, ohne Zaubergebärden (das eben nehme ich ja als geschichtliche Wirklichkeit an) das Unheil ansagt und die Zeichen des Unheils sodann zu deuten weiss, wirkt als etwas Grausiges, das anzugreifen man sich scheut; das ungelenke Reden, mit dem ein fremder Gott stossartig ihm die Kehle bewegt, steigert nur noch das Grauen" [102]. Und am Schluss heisst es: "Und da, nach drei Tagen des rasenden Unwetters, in der Nacht, stirbt dem jungen König sein erstgeborener Sohn. Trostlos im innersten Gemache über die Leiche gebeugt, nicht mehr ein Gott, sondern der Mensch, der er ist, erblickt er plötzlich den Verhassten vor sich. 'Fort mit euch', schreit er" [103]. Damit hat B. den Rahmen einer wissenschaftlichen Darstellung unzweifelhaft überschritten; die Mose-Deutung nimmt an dieser Stelle die Züge eines

Mose-Romans an [104].

VII. Passah.

Weit davon entfernt, die Erzählung von der Einzetzung des Passahmahles in Ex. 12 als zum Zwecke einer ätiologischen Erklärung hier sekundär eingeschaltet zu sehen, bemüht sich B. um ein historisches Verständnis aus dem gegebenen Zusammenhang heraus. Sekundär erscheint ihm lediglich der Zug, der vom Übergehen der durch Blut gekennzeichneten israelitischen Häuser berichtet, also das Passah mit dem Erstgeborenensterben in Ägypten verbindet.

B.s Erklärung des wirklichen Sachverhalts von der Historie her gesehen ist auch hier wieder durch eine gewisse Psychologisierung und Rationalisierung gekennzeichnet; andererseits zeigt sie aber auch gute religionsgeschichtliche Kenntnis und nicht zuletzt bestimmte Eigenarten von B.s religiösem Denken.

Mose hat die Absicht, die Menschenscharen, die "nur lose miteinander verbunden" waren, deren "Überlieferungen verblasst ... , ihre Sitten entartet, ihre Glaubensbindung erschlafft" waren, "in der reineren und freieren Atmosphäre der Wüste" mit "einer gemeinsamen, aber ein Zeitalter lang vernachlässigten Gottheit" in ein Bundesverhältnis zu bringen [105]. Um sie jetzt schon darauf vorzubereiten, will er das Gefühl der Einheit und Zusammengehörigkeit dadurch stärken, dass er eine "gemeinsame sinnbildliche Handlung" ansetzt, "in der man das gemeinsame Sein sinnlich erfährt". Dazu greift er auf das allen Gruppen bekannte alte Hirtenmahl zurück, das bei den wandernden semitischen Stämmen seit langem begangen wurde zum Schutz von Mensch und Tier,

insbesondere der Erstgeburt. Von daher erklärt sich das Tieropfer und das Bestreichen der Zeltstangen mit Blut als apotropäischer Ritus. "Einige Zeit vor dem Auszug" ordnet Mose also die Begehung dieses Mahles für alle gemeinsam an. Es bekommt jetzt aber insofern einen neuen Sinn, als erstens die zusammenschliessende Gemeinschaft betont wird und zweitens das Blut am Türpfosten "nicht mehr den Dämonen (gilt), sondern JHWH, dem sich alle Sippen gemeinsam im Blute zuweihen und damit zugleich die ihm gehörende menschliche Erstgeburt auslösen. Der Vorgang ist eine Vorform des Blutbunds, den am Sinai ... das Volk als solches mit JHWH schliessen wird" [106].

Was immer das Wort "Passah" [107] ursprünglich bedeutet hat (alter ritueller Hüpftanz als "mimisches Spiel"? Oder mimische Vorwegnahme des Aufbrechens zur Wanderung?) ist für B. zweitrangig. Ihm kommt es auf die Gemeinschaftshandlung an, durch die sich die Gemeinschaft Gott weiht: "Es wird 'für ihn' gegessen" [108]. Dabei handelt es sich aber nicht - wie B. diese mosaische Form des Passah versteht - um einen eigentlichen Kult mit Opferakt oder Ähnlichem. Das Einswerden mit allen früheren und gegenwärtigen Geschlechtern, das Gegenwärtigwerden des damaligen Auszugsereignisses und seine existentielle Aneignung, das Essen "für Jahwe" als Weihe eines elementaren menschlichen Tuns und als Sinnbild der eigenen Hingabe [109] - diese Züge bestimmen für B. das Wesen des Passah.

Die ganze Darstellung B.'s macht den Eindruck einer zu "modernen", zu rationalen und existentialen Interpretation und wird darum von der Forschung, soweit sich erkennen lässt, auch nicht ernsthaft berücksichtigt [110].

VIII. Das Wunder am Meer.

B. geht von der Ereignisnähe und dem hohen Alter von Ex. 15, 21 aus [111]; damit sei "das Dokument der festen Tatsache" gegeben, "um das sich das kristallinische Element jenes bildnerischen Volksgedächtnisses angesetzt hat, das neu und umgestaltend zugleich ist" [112]. Über das zugrundeliegende historische Ereignis, das "sich aus der Erzählung nicht rekonstruieren" lasse, macht B. nur einige vermutende Angaben, die sich mit denen anderer Forscher meist decken [113]. Er ist dabei viel zurückhaltender als in den beiden vorhergehenden Kapiteln. Das Gewicht liegt freilich auch hier vor allem auf dem Verstehen des zugrundeliegenden Phänomens, in diesem Falle auf zwei Themen:

1. Das Wunder als solches.

   Die Israeliten haben ihre Errettung nicht als Wunder gedeutet, sondern als Wunder erfahren, sie als Wunder wahrgenommen, wobei der persönliche Einfluss des Mose eine wesentliche Rolle gespielt haben müsse. Das Wesen des Wunders sieht B. im "unaufhebbaren Staunen" des Menschen begründet, einem Staunen, das auch durch eine rein kausale Erklärung des bestaunten Vorgangs nicht zerstört oder abgeschwächt werden könne. Ganz natürliche oder innergeschichtliche Vorgänge können, so meint B., von Einzelnen oder von einer Gemeinschaft als Wunder erfahren werden, wenn diese Vorgänge tief ins Einzel- oder Gesamtleben eingreifen. "Wunder ist nicht etwas 'Übernatürliches' oder 'Übergeschichtliches', sondern ein durchaus in den objektiven Wissenszusammenhang der Natur und der Geschichte einbeziehbares Geschehen, das aber durch seine Lebensbedeutung für den es Aufnehmenden ihm die Sicherheit seines gesamten Wissens-

zusammenhanges erschüttert und die festen Wissensgebilde 'Natur' und 'Geschichte' zersprengt. Wunder ist einfach das, was geschieht, sofern es dem es zureichend als Wunder aufzunehmen bereiten und fähigen Menschen begegnet. Das Aussergewöhnliche begünstigt diese Begegnung, aber nicht dies zeichnet das Geschehen aus; auch das Gewöhnlichste vermag im Licht der gnädigen Stunde, sich als Wunder zu erschliessen" [114]. Dabei weist B. mit Recht darauf hin, dass es im AT keine von der Geschichte abgelöste Natur gibt. "Schon das Schöpfungswerk hat den geschichtlichen Ton" [115]. Darum konnten auf die geschichtliche Rettungstat am Schilfmeer auch kosmische Bilder angewendet werden [116]. Das, was das Wunder aber im spezifisch biblischen Sinne ausmacht, ist nicht nur das erlebende Staunen, sondern zugleich das Beziehen des Erlebten auf Jahwe. Damit ist das Wirken irgendwelcher Götter, Dämonen oder Zauberkräfte zugunsten der letzten Macht ausgeschaltet. So kann B. sagen: "Das wirkliche Wunder bedeutet, dass im staunenden Erfahren des Ereignisses die geläufige Kausalität gleichsam transparent wird und den Anblick einer Sphäre freigibt, in der eine einzige, nicht durch andere beschränkte Macht handelt. Mit dem Wunder leben heisst diese Macht Mal um Mal als die Wirkende wiedererkennen. Das ist die 'Religion Moses', des Mannes, der die Nichtigkeit des Zaubers erfuhr, das Dämonische als eine Wirkungsform des Göttlichen erkennen lernte, und sah, wie unter den Schlägen des Einen alle Götter Ägyptens vergingen; und das ist Religion überhaupt, sofern sie Wirklichkeit ist" [117]. Diese Auffassung, die wir auch an anderen Stellen von B.s Werk finden [118], ist als ein höchst beachtlicher hermeneutischer Versuch anzusehen. Es ist zweifellos ein moderner Versuch, der von der Ratio ausgeht und den Gedanken an eine

Übernatur ausschliesst [119]. Ob damit das ganze biblische Wunderverständnis (Wunder im Sinne des Aussergewöhnlichen, Erschreckenden, Numinosen) eine zureichende Interpretation erfährt, ist uns allerdings doch fraglich. Wahrscheinlich haben sogenannte "paranormale" Erfahrungen dabei eine nicht unwesentliche Rolle gespielt [120].

2. Die Erfahrung des führenden Melekh.

Hier wiederholt B. die Grundgedanken seiner Studie "Königtum Gottes" [121] und verbindet sie mit dem Auszug, wo Jahwe als der "gegenwärtige Führer und Entscheider" [122] fungiert und die wunderhafte Rettung bewirkt. "Mose geht ... , indem er führt, unbefangen und unerschrocken einem Führer nach" [123].

IX. Sabbat.

Wenn B. den Sabbat nicht im Rahmen des Dekalogs, sondern im Rahmen der Mannageschichte in Ex. 16 [124] behandelt, dann will er auf die Besonderheit dieses Tages in der biblischen Botschaft in pointierter Weise eingehen. Mit dem schon vom biblischen Erzähler unternommenen Vorgriff auf die Bedeutung des Sabbats in der Mannageschichte ist nach B. angedeutet: "Der Sabbat ist nicht erst am Sinai eingesetzt, er ist schon vorher da ... ; er wird aber auch nicht erst in der Wüste Sin eingesetzt, wo das Manna gefunden wird, auch da wird er als etwas verkündigt, was schon da ist" [125]. Wie B. das versteht, kommt gleich darauf in der wichtigen Feststellung zum Ausdruck: "Mose setzt den Sabbat nicht als etwas Neues ein, sondern er erneuert etwas Altes, wahrscheinlich Uraltes, er erweitert und verdichtet es zugleich, er verleiht ihm einen neuen grossen Sinn; zur Erneuerung des Gottesnamens und des Passah

tritt hier als Drittes die Erneuerung des Sabbat" [126]. Diese Deutung kann durch die Forschung nicht überzeugend bestritten werden; sie ist vielmehr die wahrscheinlichste, die es bis jetzt gibt [127].

Anderes an B.s Deutung muss dagegen fraglich bleiben; so etwa, ob Mose wirklich - als echter Religionsstifter - "eine heilige Ordnung der Zeit" [128] habe schaffen wollen. Auch dass "die Lehre von der Beziehung zwischen Sabbat und Weltschöpfung ... von Mose nicht zu trennen" sei - "in der Stille der Steppe" habe er wohl "alle die Mythen an der eigenen Gottesanschauung geprüft" und "die Konzeption der Sabbatwoche" als von Gott gewollte Urgegebenheit erkannt [129] - ist unwahrscheinlich und jedenfalls aus den Texten nicht erweisbar. B. wehrt sich wohl gegen die Absicht, den ihm wichtigen Gedanken des Ruhetags [130] als eines "Weltgesetzes, das man nur eben entdecken und erschliessen muss" [131], und den Gedanken "der Woche als göttliches Mass" zu einem "Gebilde einer späten Priesterspekulation" [132] zu stempeln; zu dieser Erkenntnis bedarf es für ihn "keiner geringeren Person als Mose".

Sehr gut und sicher zutreffend [133] stellt B. jedoch das Wesen des israelitischen Sabbat gegenüber einem etwaigen altorientalischen Tabu-Tag heraus: Statt eines Tages der "Labilität, der Gefährdung" ist der Sabbat ein Tag der "Stabilität ... , des vollkommenen Friedens zwischen Himmel und Erde" [134]; denn der Gott, dem dieser Tag zugeweiht war, hatte zwar alle Dämonie in sich absorbiert, aber wer mit ihm Gemeinschaft hielt, war von aller Dämonie befreit" [135]. Auch das soziale Motiv des Sabbats stellt B. sehr eindrucksvoll heraus [136]. Mose ist für ihn ein Mann, der "von Anbeginn um das Kommen der Gerechtigkeit streitet; die Herrschaft seines Gottes und die gerechte Ord-

nung zwischen den Menschen sind ihm eins" [137], - ein wichtiger Zug für B.s Anschauung von dem, was er "Theopolitik" nennt [138].

Zusammenfassend gilt für diesen Abschnitt im Rahmen von B.s Mosebuch sein Satz: "Wir können uns von der mosaischen Begehung des Sabbats kein Bild machen, aber das ist offenbar: wieder war hier ein grosser Schritt zur Einung des Volkes, zum Werden der Volksgemeinschaft getan, und wieder auf dem Weg der institutionellen Sammlung Israels um seinen Gott" [139]. Das ist zwar - wie fast alles bei Mose - hypothetisch, aber immerhin doch von historischer Wahrscheinlichkeit.

X. Die Murrenden.

Die Erzählungen vom Murren des Volkes enthalten nach B. mancherlei Dubletten und "gewiss allerhand Fiktives" [140]. Aus den - wie er annimmt - "Versuchen des Schrifttums, fast verwehte Fussspuren nachzuzeichnen" [141], möchte B. doch "mit behutsamer Hand" einige historische Züge entnehmen: Moses Amt geht über das des Propheten hinaus, weil er auch beauftragter Führer des Volkes ist (was die Propheten sonst ja nicht sind). Dass er doch keine Herrschaft für sich beansprucht, meint B. in einer Mose bereits eignenden Vorstellung von der absoluten Gottesherrschaft zu finden: Hier habe die Haltung des späteren Gideon [142] ihren Ursprung. Wieder stellt B. unbeweisbare, aber auch schwer zu widerlegende Verknüpfungen von religiösen Konzeptionen her [143]. Das Leiden und die Erfolglosigkeit, die zum prophetischen Glauben gehören [144], kommen im Blick auf Mose und das Volk zur Sprache ("Ist doch immer und überall in der Religionsgeschichte dies das grösste Hindernis eines beständigen Glaubenslebens, dass man Gott mit dem Erfolg iden-

tifiziert" [145]). Sehr subtil ist schliesslich die Deutung von Ex. 34, 9. Es sei ein "Wort der intimsten Erkenntnis und des intimsten Vordringens" [146] und müsse "von der Tiefe des Tatbestandes aus" verstanden werden: In der Halsstarrigkeit stecke zwar die rebellische Erfolgssucht, aber zugleich eine geheime Tugend, nämlich die "heilige Dreistigkeit, die das Volk befähigt, als Volk seine Glaubenstaten zu tun" [147]. In dieser Halsstarrigkeit und zugleich "heiligen Dreistigkeit" wende sich Mose an Gott und sei zugleich eins mit seinem Volk, das er somit wahrhaft vor Jahwe vertrete. Damit ist der Vers aber wohl überinterpretiert [148].

XI. Die Schlacht.

Die Geschichte von der Amalekiterschlacht erfährt durch B. eine eigentümliche Deutung.

1. Nach Dt. 25, 18 besteht die Ruchlosigkeit der Amalekiter darin, dass dieses Volk sich durch die Hinmetzelung der wehrlosen Zurückgebliebenen "gegen die primitivste 'Gottesfurcht' vergeht, ohne die kein Volk bestehen darf und kann" [149]. Damit macht sich B. die spätere deuteronomische Deutung zu eigen, geht aber wohl noch über sie hinaus.

2. Mose hebt nicht die "Hände" hoch, sondern seinen Stab (der Plural "Hände" sei eine den Gestus als Gebet missverstehende Änderung eines Bearbeiters) [150]. Dieser Stab ist Hirtenstab, dem man "schon zu Moses Zeit magische Kräfte zuschrieb". Dies hängt nach B. damit zusammen, dass es sich dabei um einen "Signal- oder Kundgebungsstab" handelt, um ein "den Machtkontakt darstellendes Gerät" [151]. B. ver-

gleicht ihn mit dem Stab des Dirigenten, durch den sich die Musiker, auch wenn sie nicht hinsehen, "gelenkt und gefestigt" fühlen. Darum meint B. im Blick auf den erhobenen Stab Moses: "Die Kämpfer brauchen den Stab des Feldherrn nicht anzusehen, um von ihm zum Siege geführt zu werden, die gebietende Seelensubstanz, die in den Stab einströmt, strömt von ihm durch die Ferne ihren Herzen ein ... Und hier waltet eine urzeitliche Kraft der sinnbildlichen Funktion: Erhebung des Stabes setzt sich in den elementaren Willen zum Obensein, zum 'Überwiegen', zum Obsiegen, ja in die Fähigkeit dazu um" [152]. - Dieser Versuch einer Erklärung ist geistreich, aber vielleicht ein bisschen zu rationalistisch in seiner Art [153].

3. Dass die Kampfgeschichte an der jetzigen Stelle steht (sie gehört in eine spätere Epoche der Wanderung) deutet B. damit, dass diese jetzige Anordnung sagen wolle: Der Zusammenhang zwischen Mose und dem Volk, das eben noch gegen ihn murrte, ist im Grunde doch so gewaltig, dass Moses Einfluss dem kämpfenden Volk zum Sieg verhilft. Ausgeschlossen ist diese Möglichkeit jedenfalls nicht, sofern man an mögliche Beweggründe des zusammenstellenden Redaktors denkt [154]. Die alte Erzählung selber wollte wahrscheinlich berichten, wie es zu dem Namen des Altars und dem von Mose geprägten Spruch (VV. 15 und 16) gekommen ist [155].

4. In V. 16 übersetzt B.: "Die Hand an die Bannerstange Jah's", d.h. er emendiert zwar den Text (wie wohl bei allen neueren Auslegern üblich [156]), gibt [illegible] aber nicht als "Banner", sondern als "Bannerstange" wieder: Damit sei eben der Stab des Mose gemeint, der zum

Träger des "Banners" wurde, zum Träger des Jahwenamens nämlich, der Mose und sein Volk zum Kampf begeisterte. Sehr überzeugend erscheint uns diese Interpretation freilich nicht [157].

XII. Jethro.

Man hat mit Recht bemerkt: "Unter den verschiedenen Überlieferungen, worin Moses Name begegnet, stellt das Kapitel Ex. 18 besonders viele und komplizierte Fragen" [158]. Im Zusammenhang mit der sogenannten "Keniterhypothese" wird vielfach angenommen, dass Jethro Priester des Jahwekultes war [159] und dass Israel in Gestalt des Mose und der Ältesten feierlich zur Jahwereligion übergetreten sei [160]. Andere wieder meinen, von einer "'Bekehrung' des midianitischen Priesters zum Jahweglauben" sprechen zu können [161]. B. schlägt eine eigenständige Lösung vor, die sich gut in seine Gesamtkonzeption vom Werden des israelitischen Gottesglaubens einfügt:

1. Entscheidend ist der Satz Jethros: "Jetzt habe ich erkannt ... " oder "Jetzt weiss ich, dass Jahwe grösser ist als alle Götter" (V. 11). B. meint mit Recht, dass ein Jahwepriester niemals so sprechen würde [162]. Andererseits könne auch nicht von einer "Bekehrung" Jethros und der Keniter zu Jahwe die Rede sein. "Vielmehr setzt sich hier jene 'Identifizierung', die Mose im Angesicht des brennenden Dornbusches vollzog, in einer neuen Dimension, in der Beziehung zwischen zwei Gemeinschaften, also im Raum der Geschichte fort" [163]; d.h. der Priester Jethro identifiziert den von ihm und seinen Vätern verehrten Gott (vielleicht einen "Berg- und Feuergott") [164] mit Jahwe, der seinem Schwiegersohn

Mose einst erschienen war und der sich jetzt so mächtig und hilfreich erwiesen hat:

> "Einst, als Mose mit der Herde heimkehrte, dürfte er wohl doch dem Schwiegervater und wohl auch Lehrmeister eröffnet haben, dass der Gott, der wirklich auf dem 'Gottesberg' erscheint, kein anderer ist als der Gott der Väter seiner Brüder. Wie mag Jethro den Bericht aufgenommen haben? Doch wohl so, wie ein weiser Priester dergleichen in jener Kulturwelt und vielleicht auch anderwärts aufzunehmen pflegte: an der Wirklichkeit der Erscheinung selbst hat er gewiss keinen Zweifel gehegt, aber hinsichtlich der Deutung ihrer Worte dürfte er sich die endgültige Stellungnahme noch vorbehalten haben, und im übrigen hat er das Ereignis als ein möglicherweise auch ihn und die Seinen angehendes in einem zuwartenden Gedächtnis bewahrt ... So lässt es sich denn wohl denken, dass Jethro nun aufmerksam darauf achtet, ob der Gott seine Mose gegebene Zusage der Befreiung 'seines Volkes' halten werde. Tut er es, dann wird man - so mag der Gedankengang des Priesters von Midian gewesen sein - dem von Mose mitgeteilten Namen als den richtigen anerkennen und den Anschluss an die von dem Gotte Bevorzugten vollziehen müssen; das ist eine Forderung der religiösen Einsicht" [165].

Jethros Äusserung in V. 11 bedeute somit nicht: "Ich habe jetzt erkannt, dass mein Gott der grösste ist; es bedeutet: ich habe jetzt erkannt, dass euer Gott der grösste ist, aber ich habe in ihm auch die wahre Gestalt und den wahren Namen meines Gottes erkannt" [166]. Diese Interpretation [167] brauchen wir nicht unbedingt als gekünstelt anzusehen; sie hat sogar einige Wahrscheinlichkeit für sich [168].

B.s Hauptanliegen ist, wie wir bereits gesehen haben [169], die Herstellung der inneren Verbindung zwischen dem "Gott der Väter" und

Jahwe. In dem sich offenbarenden Jahwe erkennen sowohl Mose und die Israeliten als auch die Keniter den Gott ihrer Väter wieder. Wie komplex diese Vorgänge des Wiedererkennens und Identifizierens im einzelnen auch gewesen sein mögen - das religionsgeschichtliche Phänomen dürfte B. im Grunde richtig gesehen haben [170], und die "Keniterhypothese" überzeugt demgegenüber nicht, obwohl sie immer noch genug Vertreter findet [171]. - Die Herausarbeitung von B.s Hauptargumentation mag hier genügen; manche seiner Einzelhinweise (Leitworte!) sind ohnehin fragwürdig.

2. Die von Jethro angeratene Einsetzung von beauftragten Männern zur Schlichtung von Streitfragen des Alltags behandelt B. nur kurz [172]; die neue Einteilung des Volkes unter ausgewählten Vertretern von Moses Autorität versteht er als einen "Versuch, die Anarchie des wandernden Israel zu überwinden"; die Form entstamme "den Zweckmässigkeitsansprüchen kriegerischer Unternehmungen grosser Karawanen", und darin hatten gerade die Midianiter grosse Erfahrungen [173]. So sieht B. auch hierin eine glaubhafte Tradition [174] und ein "geschichtsechtes Bild" [175].

XIII. Der Adlerspruch.

Mit der Führung des Volkes zum Gottesberg ist der erste Teil des mosaischen Werkes vollbracht. Auf die "Stunde der Offenbarung" und Sendung (Ex. 3) folgt jetzt die "Stunde des Bundes" [176]. Der Bund, um den es hier geht, ist - wie B. durchaus richtig sieht [177] - nicht ein Vertrag zwischen zwei gleichrangigen, sondern ein Abkommen zwischen zwei ungleichen Partnern;

Der Mächtige gewährt dem ihm Unterlegenen einen Bund [178]. B. redet in diesem Zusammenhang von einem "Königsbund" - eine Deutung und Bezeichnung, die wir schon in § 1 kritisch in Frage stellen mussten [179]. Er stützt sich dabei auf die Aussage des von ihm so genannten "Adlerspruchs" in Ex. 19, 3 - 8, den er als altes, rhythmisch grossartig gestaltetes [180] "traditionsechtes Bruchstück" betrachtet, "das zwar nicht seinem Wortlaut, wohl aber seinem Grundgehalt nach auf Mose selbst zurückgeht" [181]. Das Bild von den tragenden Adlersflügeln spreche "in der Form des Gleichnisses etwas Grundwichtiges über die geschichtliche Beziehung JHWHs zu Israel" aus: "Hier ist Erwählung, Rettung und Erziehung in einem" [182]. Problematisch wird die Deutung dann - wie wir ebenfalls bereits in § 1 [183] erörtert haben - , wenn B. das "Königtum von Priestern" als "die direkte Herrschaftssphäre des Herrn, zusammengesetzt aus jenen seiner Diener, die unmittelbar zu seiner Verfügung stehen" [184] interpretiert, d.h. wo er כהן als Bezeichnung für ein "profanes Hofamt" annimmt. Hier geht B. sicherlich fehl [185], wie es im ganzen unseres Erachtens ja auch zweifelhaft ist, den Königsbegriff mit dem Sinaibund zu verquicken [186]. Das ändert freilich nichts an der richtigen und wesentlichen Ansicht B.s, dass in jenem Bund und auch im "Adlerspruch" das Wesen der göttlichen Erwählung Israels als Nation zum Ausdruck gebracht wird, eine Erwählung, die Pflichten in sich schliesst und die nicht nur den religiösen, sondern auch den politischen Bereich umfasst. Um diesen Grundgedanken der Theopolitik und der Theokratie kreist letztlich das Thema dieses Kapitels in B.s Buch, eines Kapitels, in dem sein Verfasser vielfach auf die Thesen von "Königtum Gottes" zurückgreift [187].

XIV. Der Bundesschluss.

B. beginnt mit der Feststellung, dass es bei der Sinai-Theophanie nicht mehr möglich sei, "hinter das biblische Bild zu einem faktischen Vorgang vorzudringen" [188]. "Man hat verschiedenlich versucht, das Bild auf ein Naturereignis, sei es ein ungeheures Gewitter, sei es der Ausbruch eines Vulkans, zurückzuführen, aber die ihm eigentümliche, von ihm unablösbare Fülle der Erscheinungen widerstrebt der Erklärung" [189]. B. meint, dass das, was hier geschildert wird, uns heutigen Menschen nicht nur fremd sei (- er fügt im Blick auf Mose sogleich hinzu, dass uns dieser zuweilen da am fremdesten sei, wo wir seine geschichtliche Existenz am stärksten in den Texten erahnen -), sondern unwirklich. Insofern gibt sich B. durchaus wieder als moderner Rationalist zu erkennen. Doch gibt er sich auch nicht einfach mit der landläufigen Exegetenauskunft zufrieden, die von Vulkanerscheinungen oder Gewittern redet und neuerdings mehr noch von traditionell verwendeten Stilisierungen spricht [190]. Seine eigene Auffassung verbindet den Empfang des göttlichen Bundeswortes weit eher mit einem Vorgang, der dem in 1. Kö. 19, 11 ff. berichteten entspricht: "Still und einsam", "nicht aus Sturm und Lärm und Feuer, sondern aus einem 'verschwebenden Schweigen'" - so empfinde unser modernes, "von der grausamen Wahrheitsfrage regiertes Gemüt" die Wirklichkeit dessen, was hierbei geschieht [191]. Auch darin ist B. ein Kind der Moderne [192].

So interessiert sich B. also nur für die Erzählung vom Bundesschluss und Bundesmahl (Ex. 24, 4b - 11). Er gibt zu, dass die "gegenwärtige literarische Form problematisch erscheint", dass aber doch die Verknüpfung der zweifellos sehr alten Bestandteile "auf einen einheitlichen Vorgang in zwei

Stadien" hinweise, nämlich Bundesschluss mit Opfer und Bundesmahl [193]. An der Geschichtlichkeit der wesentlichen Punkte des Textabschnitts sei jedenfalls nicht zu zweifeln - eine Auffassung, mit der B. freilich innerhalb der neueren Forschung kaum Anklang findet [194].

B. gliedert die genannten zwei Stadien in sieben Einzelvorgänge:

1. Mose baut - "offenbar noch vor der Morgendämmerung" - einen Altar mit zwölf Malsteinen rings herum. Daran knüpft B. die unseres Erachtens nicht haltbare These, dass Mose die heilige Zahl der zwölf Stämme geschaffen habe und nun zum Bundesschluss die zwölf Malsteine als Symbol dafür aufstelle. B. wehrt sich dabei einmal gegen die Behauptung, dass der Bund überhaupt zum ersten Male in Sichem (Jos. 24) geschlossen worden sei - eine auch nach unserer Ansicht unwahrscheinliche Hypothese [195] - und zum andern dagegen, dass erst unter Josua der Zwölfstämmeverband dagewesen sein soll [196]. B. kommt es wesentlich darauf an, dass es Mose selbst war, der sowohl den Bund wie den Zwölferverband stiftete: "Gestiftet ist die Berith, und mit ihr das System der zwölf Stämme, von Mose worden, und das Zeugnis unseres Berichts braucht nicht angefochten zu werden. Wohl wissen wir nicht, wie die Stämme hiessen, von denen hier die Rede ist, welche von ihnen mit den von der Tradition bewahrten Namen identisch waren, welche nicht; wir wissen nicht, welche Sippen oder Clans Mose zu einem Stamm vereinigte, welchen grossgewordenen er Stammescharakter verlieh; aber wir brauchen nicht daran zu zweifeln, dass er, dem wir das Wissen um die inneren Ordnungen der Völker wohl zutrauen dürfen, und kein anderer das Stämmesystem Israels der natürlichen Gliederung des Volksmaterials abge-

wonnen und eben damit, durch Festigung der tauglichen Teile, ihre Zusammenschmiedung ermöglicht hat" [197]. B. kann diesen Akt von so grosser Wichtigkeit und Tragweite also nur Mose selber zutrauen. Nur er, der charismatische Führer und Mittler vermag nach B.s Ansicht die zusammengewürfelte Volksgruppe nach dem Auszug zu einer solchen - durch die heilige Zahl Zwölf gekennzeichneten - Gemeinschaft zu verbinden. Darum sieht B. auch das Aufstellen der zwölf Malsteine durch Mose als geschichtlich (oder zumindest geschichtsmöglich) an. Die Annahme der "Faktumseinzigkeit", dass nämlich nur Mose der Gründer des Zwölfstämmeverbandes sein und diese Gründung hinwiederum nur im Sinaibund geschehen sein könne, führt - wie die Traditionsgeschichte mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit uns lehrt - B. jedoch in die Irre. Hier zeigt sich die Begrenztheit von intuitiv (und in diesem Falle beinahe spekulativ) gewonnenen Einsichten [198].

2. Danach bringen "die Jünglinge" das Opfer dar - ob aus Gründen der altersbedingten kindlichen Keuschheit oder ob hier die Erstgeborenen eine Art Weihedienst vollziehen, ehe sie später durch die Leviten abgelöst werden, lässt B. offen. Es handelt sich dabei ohnedies um reine Vermutungen [199].

Nun folgt das Opfer, das Mose - "nicht als Priester ..., sondern als Mittler zwischen Gemeinschaft und Gottheit" [200] - in drei Akten darbringt:

3. Blutritus (Zueignung an Jahwe);

4. Verpflichtung des Volkes (ursprünglich sei hier keine Urkunde verlesen,

sondern eine Botschaft verkündet worden);

5. Blutritus (Zueignung an das Volk). Den Blutritus, der zweifellos sehr alt und urtümlich ist [201], betrachtet B. nicht als blossen Kultakt, sondern als "kultischen vorstaatlichen Staatsakt" im Sinne eines theopolitischen Königsbundes [202].

Es folgt

6. das Hinaufsteigen des Mose mit Aaron und den siebzig Ältesten und

7. als letzte Handlung das Bundesmahl [203].

Interessant ist B.s Deutung der Gottesschau in V. 10 [204]. Sie entspricht dem, was er schon an anderer Stelle seines Buches über das Wunder gesagt hat: Mose und die Ältesten sehen Gott genausowenig wie ihn Jesaja im Tempel gesehen hat, und doch machen sie eine reale Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit und Gegenwart. Sie sehen nicht einmal etwas "Übernatürliches", sondern nur ein "durchglänztes Wolkengebild" und die "saphirne Nähe des Himmels" [205], freilich in einer von ihnen noch nie gesehenen Weise. Diese Schau jedoch wird ihnen zum zeichenhaften Hinweis; darin sehen sie den - unsichtbar bleibenden! - Gott. "Die Netzhaut ihrer Augen fängt nichts anderes auf, als was auch die unsere aufzufangen vermag; sie aber sehen den Offenbarer" [206].

Freilich, so meint B., sei auch ein solches "Sehen" der Gottheit gefährlich; "denn wo JHWH ist, ist auch die ganze göttliche Dämonie" [207]. Es ist Gnade, wenn sie nun unversehrt das Bundesmahl halten dürfen. Aber das Essen

ist in B.s Augen ein entscheidender Faktor, weil es die Verleiblichung des Bundes und der Gotteserfahrung bewirkt [208].

So hat B. - entschlossen zur Frage, "welche Wirklichkeit dem Bericht zugrunde liegen kann" [209] - eine ihm und seinem Denken eigentümliche Antwort gefunden. Das Ungewöhnliche, aber durchaus Natürliche macht die unsichtbare Wirklichkeit Gottes sichtbar, lässt sie transparent werden, ohne ihr das Geheimnis der Verborgenheit zu rauben. Den Menschen auf dem Berg bleibt ein unauslöschlicher Eindruck: "Die Urbläue verblasst mit der höher steigenden Sonne; aber das Herz der geheiligt das Geheiligte Essenden ist ihrer voll wie sie war" [210].

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass sich in dieser Interpretation des Sinaibundes und der Gottesschau zugleich B.s Offenbarungsverständnis widerspiegelt, auf das wir noch gesondert eingehen werden [211]. Gottesbegegnung und Gottesoffenbarung ereignen sich nicht im Mirakel, sondern im Natürlichen und Kreatürlichen, das im geeigneten Augenblick transparent werden und die göttliche Herrlichkeit dem inneren - nicht dem äusseren! - Auge sichtbar werden lassen kann. Offenbarung kann darum auch kein einmaliger Vorgang sein und ist nicht auf den damaligen geschichtlichen Zeitpunkt der Sinaioffenbarung beschränkt; sie kann sich, so meint B., zu jeder Zeit ereignen. B. hat das an anderer Stelle in seinen Schriften [212] unmissverständlich formuliert: "Die Schöpfung ist der Ursprung. Die Erlösung ist das Ziel, aber die Offenbarung ist nicht ein zwischen beiden ruhender, verfestigter, datierbarer Punkt; nicht die Sinai-Offenbarung ist die Mitte, sondern ihr immer wieder geschehen könnendes Vernommenwerden." Bibelinterpretation und

Religionsphilosophie hängen bei B. im innersten zusammen, wie wir ebenfalls noch genauer sehen werden.

XV. Die Worte auf den Tafeln.

Im vorhergegangenen Kapitel wurde im Zusammenhang mit dem Bundesschluss der Dekalog mit keinem Wort erwähnt. Dass dies mit Absicht geschah, zeigt das vorliegende Kapitel, wo B. die Ansicht zurückweist, dass der Dekalog sozusagen die Bundesurkunde gewesen sei [213]; der Dekalog habe "den Bundesschluss nicht zum Gegenstand, sondern setzt ihn voraus". Diese seine Erkenntnis sucht B. nun anhand bestimmter Einzelzüge des "Zehnwortes" zu verdeutlichen. Dabei geht er, wie die in diesem Kapitel gehäuft auftretenden Anmerkungen zeigen, auf die zu seiner Zeit gängigen Interpretationen der Alttestamentler ein und gibt zu Beginn einen interessanten Einblick in die Auslegungsgeschichte [214].

Es sind im wesentlichen folgende Eigenheiten, die B.s Interpretation charakterisieren:

1. B. hält den sogenannten "ethischen" Dekalog in Ex 20 für mosaisch. Der sogenannte "kultische" Dekalog in Ex. 34 erscheint ihm demgegenüber als "eine Zusammenfassung von Nachträgen und Ergänzungen ..., und zwar im wesentlichen solchen, die sich aus dem Übergang zu einem geordneten Bodenbau und der damit verbundenen Kultur ergeben" [215]. Mit sehr beachtlichen Argumenten wehrt er sich gegen die zu seiner Zeit häufig vertretene Spätdatierung des ethischen Dekalogs [216]; der Dekalog fügt sich für B. hervorragend in die von ihm bereits dargestellte ge-

schichtliche Lage: Im Bund wie im "Adlerspruch" ist Gottes Erwählung und Angebot zum Ausdruck gekommen. Dieser Bund ist für B. kein Vertrag, dem eine Urkunde zugrunde liegt. Darum versteht er den Dekalog als eine "Satzung", die Mose nach dem Bundesschluss dem Volk gibt [217]. "In keiner späteren Zeit war die Forderung so dringend wie in dieser plastischen schicksalhaften Stunde, wo es galt, aus ungleich gearteten, ungleich behauenen Steinen das 'Haus Israel' zu bauen ... Dazu war die Proklamation einer Grundverfassung unerlässlich" [218]. Diese Grundverfassung konnte aber nur Mose selbst geben [219].

Auch wenn man B. hierin zustimmen möchte, so sind seine Versuche einer historischen Ermittlung sogleich wieder etwas fragwürdig, wo es um die Art der Abfassung geht: Der Mann, der sich "in die Einsamkeit des Gottesberges zurückzieht, um fern vom Volke, von einer Gotteswolke überschattet, das Gottesgesetz für das Volk zu schreiben" [220]; der zwar ungelenk redet, aber nicht ungelenk schreibt [221]; der als "Finger Gottes" den Steintafeln die Worte anvertraut, die später immer wieder gelesen werden und ansonsten in der Lade ruhen [222] - dieser Mann und seine Tafeln werden dem kritischen Historiker so wohl auch als "Schattenriss" nicht sichtbar.

2. B. versteht die Gebote des Dekalogs als "Grundsätze des Gemeinschaftslebens unter der Gottesherrschaft" [223], als eine Verfassung, in der religiöse und ethische Forderungen zusammengeschlossen sind, die den Kult zwar keineswegs ablehnt, aber eben der nomadischen Kultarmut und der Wüstensituation entspricht [224]. Die "Seele" dieses Zehnwortes ist

für B. unbedingt das "Du" [225], das den Hörer anspricht; und nur der vernimmt den Dekalog wirklich (und hat ihn damals schon wirklich vernommen), der sich selber unmittelbar angesprochen weiss. "Vermöge seines 'Du' bedeutet der Dekalog die Erhaltung der göttlichen Stimme" [226]. Hier klingt leise der existentielle Ton an, der bei B. an anderer Stelle dann laut wird, wo er über den Dekalog sagt: "... ich erkenne mich im Du wieder, das von dem diese Gebote Gebietenden angesprochen wird ... " [227]. Für das Israel der Mosezeit war der Dekalog somit "die Proklamation des Melekh JHWH" [228], wo dem jeweiligen Einzelnen gesagt wird, was er zu tun hat, "damit das zustandekomme, was zustandekommen soll, ein Volk, JHWHs Volk" [229].

3. In Aufbau und Einzelgeboten findet B. den Religion und Alltag umfassenden und beide auf Jahwe beziehenden theokratischen Charakter des Dekalogs [230] ausgedrückt:

a) die Ausschliesslichkeit der Herrschaft Jahwes gebietet die Absage an "Götzendienst, Bilderdienst, Zauberdienst" [231]; hier ist vom Gott der Gemeinschaft die Rede.

b) Sabbat- und Elterngebot gehören für B. zusammen, weil beide thematisch von der Zeit handeln: Von dem "kleinen Rhythmus der Wochen" und dem "grossen Rhythmus der Generationen". Einhaltung des Sabbats und Ehrung der Eltern: "Beides zusammen gewährleistet die Kontinuität der Volkszeit: die nie abbrechende Folge der Weihe, die nie abbrechende Folge der Überlieferung" [232]. Durch das Sabbatgebot ist gleichzeitig die Verklammerung mit den vorher-

gehenden Geboten, durch das Elterngebot die mit den nachfolgenden Geboten gegeben.

c) Der dritte Teil des Dekalogs umfasst den Raum der Gemeinschaft und regelt die Grundgüter und Grundrechte; er lässt sich nach B. "seiner Grundtendenz nach in dem Satz zusammenfassen: Verdirb nicht an dem Punkt, auf den du gestellt bist, das Gemeinschaftsleben Israels" [233].

Schon durch diesen kunstvollen Aufbau, der eine Trennung von Religion und Alltag gar nicht zulässt, kommt für B. die geforderte Ganzheit des Lebens vor Gott zum Vorschein [234].

4. Als besonders kennzeichnendes Beispiel für den Gottesglauben Israels, der schon zur Mosezeit ausgeprägt und keineswegs "primitiv" war, führt B. das Bilderverbot an: Seinem Wesen als Führungsgott nach und als der, der "dasein wird" (Ex. 3, 14 f.), ist Jahwē "nicht auf eine bestimmte Erscheinungsweise festgelegt", sondern gibt sich jeweils so zu sehen, wie es ihm beliebt. Das kann in der Lohe, in Rauch und Feuer und anderen Lichtphänomenen, sogar in "anthropomorphen Manifestationen" geschehen; aber es geschieht stets so, dass der Gott selbst unsichtbar bleibt [235]. Darum, so meint B., dürfe er nicht auf eine bestimmte Form festgelegt, d.h. nicht abgebildet werden. Da er sich der Erscheinungen der Natur, "insbesondere alles naturhaften Lichts, zu seiner Kundgebung bedient", sei es unzulässig, ihn "mit einer der 'Gestalten' in der Natur" gleichzusetzen. So musste in einer Stunde, wo die Unbedingtheit der Gottesherrschaft proklamiert wurde, auch die

Forderung der Bildlosigkeit laut werden: "Keine spätere Geschichtsstunde hat es mit solcher Gewalt wie diese gefordert; jede spätere, die um die Bildlosigkeit kämpfte, konnte nur die Urforderung erneuern" [236]. Das Bilderverbot dient nach B. also dem Zweck, der "in allen Religionen ... mächtigen Tendenz" zu wehren, die "über die Gottheit sinnlich verfügen" will. B. erkennt somit richtig, dass es beim Bilderverbot nicht um den Ausdruck der "Geistigkeit der mosaischen Religion" geht, wie zu seiner Zeit manche Forscher angenommen haben [237]. Er sieht ebenfalls richtig den Zusammenhang des Bilderverbots mit der Unbedingtheit Jahwes "allen geläufigen 'anderen Göttern' gegenüber" [238], sowie das hohe Alter dieser Aussage [239]. Doch geht es bei der Ablehnung des Kultbildes wohl nicht so sehr darum, dass Jahwe nicht auf eine bestimmte Form, auf eine bestimmte Gestalt in der Natur festgelegt werden darf, wie B. annimmt, sondern vielmehr darum, dass er nicht - in welcher Form auch immer - statisch fixiert und verfügbar gemacht werden darf! Das Kultbild macht, wie K.-H. Bernhardt gezeigt hat, die Gottheit präsent und ermöglicht den Kontakt zu ihr; es ist vom göttlichen Fluidum erfüllt und somit Wohnstätte des Gottes [240]. Jahwe aber lässt seine Freiheit nicht antasten, in der er nach seinem Willen dem Volke nahe sein will. Er begegnet ihm im "anredenden Wort und in der geschichtlichen Tat" [241], und von daher wird zwar das Jahwebild als solches unmöglich, andererseits jedoch "die Form der anthropomorphen Rede von Gott unvermeidbar und unersetzbar" [242]. Von diesen neueren Erkenntnissen her bedarf also B.s Deutung einer gewissen Korrektur.

5. B. versteht den Dekalog als "Gemeinschaftssatzung", als "Anleitung" für Israel, Volk Gottes zu werden. Aber er versteht ihn nicht als legalistisches Gesetz im späteren jüdisch-orthodoxen Sinne. Er hat sich darüber an anderer Stelle näher ausgesprochen [243] und dabei den alternativischen Charakter der Anrede hervorgehoben: Das anredende Wort "erzwingt sich kein Gehör; wer sich mit diesem Du nicht anreden lassen will, kann anscheinend unbehelligt seinen Geschäften nachgehen. Wenn der Sprecher des Wortes Macht hat (und die Zehn Gebote setzen voraus, dass er Macht genug hatte, um Himmel und Erde zu erschaffen), hat er sich dieser Macht hinreichend begeben, um jeder Menschenperson faktisch freizustellen, sich seiner Stimme aufzutun oder zu verschliessen" [244]. Der Gehorsame und Glaubende jedoch vernimmt die göttliche Anrede aus Weisung (thora) und "Wegweisung". Wir werden darauf noch zurückkommen [245].

XVI. Der eifernde Gott.

An einer Stelle des vorigen Kapitels hatte B. vermerkt, dass er Ex. 20, 5b - 6.7b als späteren Zusatz ansehe [246]; nun fügt er hinzu, dass damit nicht allen diesen Zusätzen ihre Herkunft aus der Mosezeit abgesprochen werden dürfe. So hält er insbesondere den Zusatz vom "eifernden Gott" (Ex. 20, 5b - 6) für sehr alt. B. stellt anhand weiterer biblischer Belege fest, dass vom "Eifern" Jahwes im Zusammenhang mit der Anbetung anderer Götter die Rede ist [247], meint aber, dass der Passus Ex. 20, 5b - 6, für sich allein betrachtet, nicht ausschliesslich von der Abwehr der Fremdgötterverehrung her verstanden werden müsse. Er stellt vielmehr eine ebensogute innere Verbindung

zu Ex. 22, 21 - 23.25 - 26 fest, einem Traditionsstück, das seiner Ansicht nach "zur ältesten Schicht der mosaischen Gesetzgebung" [248] zu rechnen sei. Die hier ausgesprochenen sozialen Gebote haben - und das ist sein wesentliches Kriterium - für ihn den Charakter des "Urprophetischen" an sich; er könne sich gut denken, so meint B., dass diese Reihe "durch den Dekalogsatz von dem eifernden Gott eingeleitet wurde" [249]. B. stellt sich vor, dass solche Gebote sozialer Art schon in der Mosezeit nötig und darum von Mose erlassen wurden; in etwas fragwürdig-ausmalendem Stil schreibt er dazu: "Sie (sc. diese Gebote und Verbote, R.M.) werden nicht auf Tafeln geschrieben, sondern vielleicht auf eine Rolle, und wohl nicht auf einmal, sondern nach und nach, jeweils nach bestimmten Vorgängen, die je ein neues Gesetz zur Bekämpfung des Übels veranlassen. All das ist nur Vermutung, es kann wohl nie mehr als Vermutung werden. Aber in unserm Gemüt sehen wir den Mann jeweils, nach einer neuen schweren Erfahrung mit den Seinen, ins Führerzelt treten, sich am Boden niederlassen und lange das Geschehene in der Seele bewegen, bis die neue Einsicht aufsteigt und das neue Wort die Kehle bedrängt, um endlich in den Handmuskel überzuspringen und auf der Rolle einen neuen Spruch des eifernden Gottes entstehen zu lassen" [250].

Da B. Ex. 20, 5b - 6 mit Ex. 22, 21 - 23 verbindet, interpretiert er nun auch die letzte Stelle von der ersten aus. Der Satz vom Gott, der die Sünden der Väter "heimsucht" (B. übersetzt: "zuordnet") an den Söhnen, kann nämlich verschieden verstanden werden: Entweder im Sinne einer göttlichen Vergeltung an den Söhnen (so dass die Väter noch sehen, wie ihre Söhne, Enkel und Urenkel bestraft werden) oder als Auswirkung dessen, was den Vätern widerfährt, an ihren Nachkommen (so dass die Bestrafung der Väter auch

noch schmerzliche Folgen für die Söhne, Enkel und Urenkel hat). Da nun Ex. 22, 23 davon redet, dass die Kinder zu Waisen werden, sieht B. die zweite Möglichkeit für die vorzuziehende an. B. hat im Rahmen seiner Arbeiten zur Bibelübersetzung sich mit dem Sinn von Ex. 20, 5b - 6 näher befasst, so dass wir darauf noch einmal zurückkommen werden [251]; dort hat er freilich die erste Möglichkeit vertreten.

B. folgert aus all dem: "Eifernd bekämpft JHWH seine 'Hasser', und das sind, ebenso wie die, die 'ihm ins Angesicht' andere Götter haben, so auch die, welche durch ihr Unrechttun am Genossen die von JHWH gestiftete und geführte Gemeinschaft zersetzen. Das 'Religiöse' und das 'Soziale', ausschliesslicher Dienst an JHWH und jene gerechte Treue zwischen den Menschen, ohne die Israel nicht Israel, nicht Volk JHWHs werden kann, gehören eng zusammen" [252]. Er versteht das "Eifern" also nicht - wie es weithin der Fall ist [253] - als "Eifersucht", sondern als "eifrig sein", "im Eifer handeln". Darin hat er unter neueren Auslegern durchaus ernstzunehmende Bundesgenossen [254].

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten B.s, den "prophetischen Glauben" im AT aufzuspüren [255], und es ist darum nicht verwunderlich, dass B. die sozialen Forderungen von Ex. 22, 21 - 23. 25 - 26 dem "urprophetischen" Geist des Mose zuschreibt. Er weist zum Schluss des Kapitels auch noch auf Ex. 21, 2 ff. hin, wo die "sabbatische Denkweise" der Sklavenfreilassung im siebenten Jahr (V. 2) und die betonte Entscheidungsfreiheit des Sklaven (V. 5) den Geist des Mose verspüren lassen, auch wenn die formulierten Gesetze aus späterer Zeit stammen.

Eine letzte Verbindung des eifernden Gottes mit der sozialen Forderung stellt dann der Hinweis auf Jer. 34, 8 ff. her, worüber B. ebenfalls an anderer Stelle gehandelt hat [256].

Im ganzen ist zu sagen, dass B.s Verbindung von Ex. 20, 5b - 6 mit Ex. 22, 21 ff. als für die Mosezeit gültig uns nicht zu überzeugen vermag [257], wie wir auch seine Deutung und Übersetzung von Ex. 20, 5b - 6 für anfechtbar halten [258].

XVII. Der Stier und die Lade.

B. befasst sich in diesem Kapitel mit den Aussagen über Stierbild, Zelt und Lade innerhalb der Pentateuchtraditionen.

1. Ausgehend von einem Vergleich zwischen dem Bericht vom Stierkult unter Jerobeam (1. Kö. 12, 26 ff.) und der Erzählung vom "goldenen Kalb" (Ex. 32, 1 ff.) meint B., dass der in beiden Erzählungen vorkommende "Sakralruf": "Das sind deine Götter, Israel, die dich aus dem Land Ägypten heraufbrachten" besser in die Frühzeit passe, dass demnach also wahrscheinlich "die zweifellos tendenziöse Darstellung der 'Sünde Jerobeams' von der volksbekannten Sage vom 'Kalb' beeinflusst worden" sei [259].

   B. sieht gewiss mit Recht, dass Jerobeam nicht einen neuen Gott einführen oder Jahwe abbilden wollte, sondern für Jahwe einen Thronsitz, einen Ort der Vergegenwärtigung zu schaffen suchte, analog dem Cherubenthron der Lade in Jerusalem, wobei aber dem Missverständnis einer

Abbildung Jahwes im Stier und damit einer Baalisierung Jahwes Tür und Tor geöffnet wurde [260]. B. glaubt annehmen zu dürfen, dass "im Nordreich die Überlieferung vom Stierbild am Sinai in einer Form umlief, die statt der Lade den tierischen Träger beglaubigte" [260a], was nicht ausgeschlossen ist [261].

Im folgenden versucht B. dann, den "Tatsachenkern der Überlieferung ... in diesem textlich und literarisch wohl schwierigsten Abschnitt des Pentateuchs" [262] aufzuspüren. Er glaubt ihn zu finden in dem aufständischen Unternehmen des Volkes, sich der göttlichen Wegweisung und Führung sinnenhaft zu versichern. B.s Darlegungen sind an dieser Stelle wieder stark von der Vorstellungskraft der Phantasie geprägt: Jahwe habe dem Volk durch Mose Führung und Schutz zugesagt, jedoch kein "gleichmässig funktionierendes Orakel" gestiftet.

> "An den Wegstationen wartet der sonderbare Mann auf irgendwelche Zeichen aus der Luft oder sonstwoher, ehe er den Weiterzug befahl; nie wusste man, was im nächsten Augenblick geschehen würde, nie konnte man sich darauf verlassen, dass man morgen in einer erfreulichen Oase sich von den Strapazen würde erholen können. Er sagte zwar, der Mann, dass der Gott ihnen vorangehe, und dass er das durch die oder jene Zeichen kundgebe; aber das unumstösslich Tatsächliche war es ja doch, dass man ihn nicht sehen konnte, und wen man nicht sieht, dem kann man eben auch nicht folgen. Man folgt eben doch nur dem Mann, und wie oft der unsicher ist, merkt man doch; da zieht er sich jeweils in sein Zelt zurück und brütet Stunden, ja Tage lang, bis er dann endlich herauskommt und sagt, so und so solle es geschehen. Was ist denn das für eine Führung? Und muss nicht etwas zwischen ihm und dem Gott nicht in Ordnung sein, wenn er den nicht vorzeigen kann? Er sagt zwar, der

> Gott sei nicht zu sehen, er sei wohl da, nur zu sehen sei er nicht - aber was soll das heissen? Einen Gott hat man eben, und dann kann man ihn natürlich auch sehen; man hat eben ein Bild, und die Gotteskraft ist in dem Bild. Man erzählt sich freilich (der Dekalog ist ja noch nicht verkündigt worden), der Mann behaupte, dass man sich von Gott kein Bild machen dürfe; aber das ist doch offenbar widersinnig. Solang man kein richtiges Bild hat, wird man auch keine richtige Führung haben. Und jetzt ist der Mann vollends verschwunden ... es ist anzunehmen, dass der Gott ihn umgebracht hat, denn etwas zwischen ihnen ist eben nicht in Ordnung gewesen. Was soll man da tun? Man muss die Sache selbst in die Hand nehmen, man muss ein Bild machen, und dann wird die Kraft des Gottes in das Bild fahren, und man wird eine richtige Führung haben. - So etwa redet man im Lager. Man brummt, man zankt, man tobt. Die von Mose eingesetzten Vertreter greifen ein, man geht gegen sie vor. Umsonst sucht Aaron zu vermitteln. Der Aufruhr bricht aus" [263].

So mag es zur Anfertigung und Aufstellung "eines rohen Stierbilds unter Aarons vermittelnder Mithilfe" gekommen sein. Der Aufruhr [264] wird "auf Moses Befehl ... mit bewaffneter Hand niedergeschlagen, in einem blutigen Kampf, für den es charakteristisch ist, dass der Riss offenbar quer durch den Stamm Levi führt ... Der Aufruhr scheint sich zu einer innerlevitischen Auseinandersetzung entwickelt zu haben, die nun zum endgültigen Austrag gelangt" [265].

2. An dieser Stelle meint B. nun die "altertümliche" und für sich stehende [266] Erzählung vom Zelt in Ex. 33, 7 - 11 chronologisch und sachlich ansetzen zu müssen. In einem "Bild von schwermütiger Deutlichkeit" werde gezeigt, wie Mose sein Führerzelt [267] nach ausserhalb des Lagers verlegt und es zum besonderen "Zelt der Begegnung" macht:

"Fortan kann er nicht mehr, wie er es wohl zu tun pflegte, mitten im Lager ins Zelt treten, sich am Boden niederlassen und hier dessen harren, was wir Inspiration nennen ... Sein, Moses, eigener Platz ist auch fernerhin im Lager 'Israels', da gehört er jetzt wie ehedem hin, aber seinem Gott kann er nicht mehr zumuten, ihn da, in dem verunreinigten Bereiche, heimzusuchen"; der einzelne könne zwar noch zum Führerzelt treten, um Weisung einzuholen, aber "mit dem Volk hat JHWH keinen Umgang mehr"; das sei "Moses Grundgefühl nach der Katastrophe" [268].

Man wird dabei jedoch sogleich einwenden müssen, dass die innere Verknüpfung jener Sondertradition über das Zelt mit dem Geschehen von Ex. 32 doch recht willkürlich und psychologisierend ist und die komplizierten traditions- und literargeschichtlichen Hintergründe ausser Acht lässt.

3. Die eben ausgesprochene Beurteilung gilt auch für den nächsten Schritt, den B. tut. Er geht zunächst auf das Zwiegespräch Gottes mit Mose ein, das sich in den Kapiteln Ex. 32 - 34 findet und über dessen kunstvollen Leitwortaufbau er an anderer Stelle ausführlich gehandelt hat [269]. B. glaubt darin eine "gelebte Wirklichkeit" zu spüren und spricht im Zusammenhang damit von einer "biographisch folgerichtigen Aufzeichnung" von etwas, "was nur erfahren, nicht erdacht werden konnte" [270]. Seine Betrachtung ist hier viel mehr intuitiv und ästhetisch als kritisch-exegetisch. Sie führt ihn zur Konzentration auf die Bitte Moses um Gottes Gegenwart und mitziehende Nähe, die sich jedoch nicht auf das Volk vernichtend auswirken solle. Die folgende Weiterführung des Gedan-

kengangs ist nun wieder kennzeichnend für B.s hier geübte Art der intuitiv-nacherlebenden und psychologisch verknüpfenden Deutung:

> "Die Antwort JHWHs auf die Bitte fehlt in unserem Text ... Aber auch aus diesem fragmentarischen Text lässt sich eine biographische Wirklichkeit erschliessen, und zwar eine, die zugleich eine glaubensgeschichtliche Wirklichkeit ist. Denn an eben diesem Punkte setzt die Stiftung der 'Bundeslade' ein, die dem die irdische Grundlage der Verwirklichung geben soll, was Mose erbat. Wenn dieser Stiftung eine grosse Betererfahrung vorausgegangen ist, wie sie der Erzähler nachzubilden sucht, dann muss sie eine Gewährung der letzten Bitte eingeschlossen haben" [271]. -

Ganz gewiss wird hier mehr erahnt und durch geistvolle Kombination erschlossen als die von B. angeführten oder auch nicht angeführten Texte bei kritischer Betrachtung enthüllen [272].

Die Lade selbst versteht B. mit den meisten Auslegern seiner Zeit als eine Art tragbaren Götterthrons [273], dem noch das Element des Urkundenbehälters und des tragbaren Palladiums innewohnt [274]. Das Besondere an B.s Deutung ist jedoch dies, dass er die verschiedenartigen Elemente von Mose aus vorgefundenem altorientalischem Material komponiert und mit einem neuen Sinngehalt versehen worden sein lässt, und zwar in einer spezifischen Krisensituation: "Wie sehr auch die überliefernden Geschlechter und die schreibenden Autoren die gelebte Wirklichkeit umgebildet haben, es wird uns doch noch ein Einblick in jene Stunde im Leben Moses gewährt, die ihn übermächtig antrieb, die ihm aus mannigfacher Anschauung und Kenntnis vertrauten Elemente:

leerer Gottesthron, Urkundenschrein, tragbares Palladium zu einem neuen Gebilde zu verbinden und zu formen. Es gält, dem Volk legitim, d.h. dem Wesen JHWHs entsprechend, das zu geben, was es sich illegitim, d.h. dem Wesen JHWHs widersprechend, hatte verschaffen wollen: das Gerät, das ihm die Gegenwart seines unsichtbaren Führers darstellt und verbürgt" [275].

Obwohl also die Stiftung der Lade durch Mose nirgends erzählt wird, glaubt B. sie als eine aus dem Geschehen von Ex. 32 - 34 mit innerer Notwendigkeit folgende Tat erschliessen zu können. Es ist darum auch nicht ohne wesentliche Bedeutung, wenn B. fortfährt und den Satz später noch einmal wiederholt: "Auf den Königsbund folgt der Thronbau" [276]. Er möchte sogar einen inneren Zusammenhang zwischen dem, was Mose und seine Begleiter in Ex. 24, 10 sahen, und der Lade als vorgestellten Gottesthron annehmen: Sie ist eine Art irdischer Ersatz (nicht jedoch Darstellung) für den Himmelsthron. Ist der Thron nun aber zugleich Schrein, der die Tafeln birgt, dann verleiht er dem Volke nicht nur Sicherheit, indem er die mitziehende Gegenwart Jahwes symbolisiert, sondern stellt zugleich das Volk unter die Verpflichtung der Gebote. Diese geistreiche, aber textlich keineswegs gesicherte [277] Deutung fügt sich allerdings gut in B.s These von einer Theokratie des "Melekh JHWH" ein.

4. Nach diesem - unseres Erachtens schwerlich geglückten - Erweis, "dass die biblische Zeitfolge der drei Momente: Verlegung des Zeltes aus dem Lager, die grosse Gebetserfahrung, die Herstellung der Lade, die

richtige ist" [278], stellt B. fest, dass Mose, nachdem die Lade nun da war, das Begegnungszelt wieder ins Lager zurückbrachte und die Lade dort einstellte. Weil die Lade die Antwort Jahwes auf die Bitte um Gegenwart und Erbarmen darstelle, wie B. annimmt, kann er die Schlussfolgerung der Rückführung des Zeltes wagen; doch sind diese Schlussfolgerungen rein hypothetisch und exegetisch nicht beweisbar. Auch die von B. behauptete Zusammengehörigkeit von Zelt und Lade ist zumindest unsicher [279].

Richtig gesehen hat B. - ungeachtet seiner intuitiv gewonnenen Konstruktionen, die der Kritik unterliegen - dennoch das eigentlich Charakteristische von Zelt und Lade, nämlich ihre Funktion als Medien göttlicher Führung und göttlicher Inspiration.

XVIII. Der Geist.

Die Entstehung des Buches Numeri denkt B. sich so, dass mehr oder weniger fragmentarisches Material "um ein problematisches Itinerarium" herum zusammengefügt wurde [280]. Einen gewissen kompositorischen Sinn glaubt B. aber darin zu erkennen, dass zwei Arten von Erzählungen ausgewählt und redigiert worden seien: "Solche, die unentbehrlich waren, um die wesentlichen weiteren Stadien des Wüstenzugs in ihrem Fortgang aufzuzeigen, und solche, die geeignet erschienen, das Wesen Moses und das Verhältnis zwischen ihm und seiner Umgebung deutlich zu machen" [281].

Im vorliegenden Kapitel seines Buches möchte er den Charakter der zweiten Erzählungsart an drei Erzählungen demonstrieren:

1. an der Geschichte von der Geistverleihung an die Ältesten (Nu. 11),

2. an der Auflehnung Aarons und Mirjams (Nu. 12), und

3. an der Bileamgeschichte (Nu. 22 - 24).

B. meint dabei zudem, eine innere Sinnverbindung zwischen diesen drei Erzählungskomplexen zu finden, die der Redaktor (oder die Redaktoren) bewusst hergestellt haben: Die Geistverleihung an die Ältesten stellt dem Mose das Wesen des israelitischen Ekstatikertums gegenüber; die Auflehnung Aarons und Mirjams tut dasselbe mit dem israelitischen Sehertum, und die Bileamgeschichte schliesslich tut es mit dem ausserisraelitischen Sehertum. Ohne es direkt auszusprechen, nur durch geschickte Auswahl und Komposition des überlieferten Erzählungsmaterials werde auf diese Weise Mose verglichen (mit dem Ekstatiker, dem Seher und dem ausserisraelitischen Inspirationsempfänger) und insofern seine Eigentümlichkeit und Einzigartigkeit herausgestellt. Es handelt sich dabei wieder um die B. eigene Methode, in der Art von Komposition und Wortgebrauch bestimmte Tendenzen und Intentionen des Erzählers (in diesem Falle des Endredaktors) aufzuspüren.

Da es B. um die Erkenntnis des individuellen Wesens des Mose geht, stellt sich bei den genannten Erzählungen aber sogleich die Frage, ob diese nicht von vornherein von einem späteren Prophetenverständnis her gestaltet und d.h.: Selbst spät und für das historische Mosebild unergiebig seien. In der Auseinandersetzung mit den Auslegern seiner Zeit wehrt B. sich gegen den Einwand, der diese Frage bejahen möchte. Wie in "Abraham der Seher" und "Der Glaube der Propheten" setzt B. das Urelement des Prophetischen und des Sehertums schon für die Frühzeit voraus und stellt fest: "Der ge-

schichtliche Mose ist vor dem Hintergrund solcher frühen Entwicklungen zu betrachten" [282]. B. hegt die Zuversicht [283], dass wir in jenen genannten drei Erzählungen "eine Spur der ältesten Vorstellungen von Geistwirkung und Gottesschau in Israel entdecken dürfen" [284].

Folgende Besonderheiten der Buberschen Auslegung fallen ins Auge:

1. Zu Nu. 11.

a) B. sieht einen inneren Zusammenhang zwischen der Geschichte von der Geistbegabung und der Geschichte von den Wachteln: Diese ursprünglich selbständigen und jetzt redaktionell miteinander verbundenen Überlieferungen haben als gemeinsamen Beziehungspunkt den "Geist" bzw. "Wind" (רוח). Es geht dabei um den Doppelsinn von רוח , dessen Verwendung durch die biblischen Autoren B. auch anderwärts vermerkt hat [285]. Zur vorliegenden Stelle meint er: "In der Verquickung der Erzählungen von den Wachteln und von den Ältesten geht es darum, den Leser fühlen zu lassen, dass beide, das Wirken in der Natur und das Wirken in der Seele des Menschen, ein Werk von oben, ja letztlich das gleiche Werk von oben sind" [286]. Damit gibt B. dem Einschub von Nu. 11, 24b - 30 in den jetzigen Kontext eine immerhin nicht undenkbare Motivierung [287]. Freilich spiegelt diese Erklärung auch B.s eigene Auffassung vom Wirken Gottes und vom Wunder wider [288].

b) Im Gegensatz zu den Ältesten bedarf nach B. Mose einer ekstatischen Geistbegabung nicht. Sie ist nur ein vorübergehendes, nicht ein dauerndes Geschehen, dazu eine wortlose Macht; ein Geschehen,

wie es auch Saul und vor und nach ihm andere Charismatiker später erfahren [289]. Davon werde Mose deutlich abgehoben: "Mose selber bedarf solches Durchgangs nicht; wen die Stimme angesprochen hat, von Person zu Person, der ist zum Träger des Geistes geworden, eines ruhenden und steten Geistes ohne alles gewaltsame Wirken, eines Geistes, der eben nichts anderes ist als das Aufgenommensein in das dialogische Verhältnis zur Gottheit, in das Zwiegespräch" [290]. B. macht dabei auf den Unterschied zwischen Geistergriffenen und vom Wort Ergriffenen aufmerksam, der den Ekstatiker vom kündenden Propheten abhebt [291]. Sowohl durch die worthafte Begegnung mit Gott als auch durch das Empfinden seiner Sendung als einer schweren Last (vgl. Nu. 11, 11) - beides "situationsecht" und nicht spätere Übermalung des Mosebildes - ist Mose für B. mit den späteren Schriftpropheten verwandt, ohne dass seine Einzigartigkeit damit eingeschränkt wird.

c) Da die ekstatische Geisterfahrung eine Berufung zu einem besonderen Dienst für Gott darstellt, möchte B. Moses Wunsch, dass doch das ganze Volk zu Nebiim werde (Nu. 11, 29), dahingehend verstehen, dass Mose hier nur mit einem anderen Begriff ausdrücke, was schon der sogenannte "Adlerspruch" meine, wo von den "Kohanim" die Rede sei - nach B.s Verständnis die "unmittelbaren Diener ihres Melekh" [292]. Wenn auch vielleicht nicht unmittelbar von Mose selbst stammend, sei Nu. 11, 29 doch zumindest "der Nachwirkung seines Geistes ... zuzurechnen" [293]. Gewiss sind alle diese Deutungen letztlich Hypothesen, hinter denen bestimmte

Grundeinsichten B.s stehen, deren Originalität auch die Hypothesen selbst originell (wenn auch nicht überzeugend) macht. Aber auch andere Forscher haben zu den genannten Stellen nur Hypothesen anzubieten und können wenig oder gar nichts historisch Gesichertes aussagen; allerdings wagt man dort auch nicht so weitreichende Schlussfolgerungen, wie B. es tut [294].

2. Zu Nu. 12.

B. sieht in dieser Erzählung einen Vergleich Moses mit dem israelitischen Sehertum. Er schliesst sich J. Kaufmanns Hypothese an, dass Mose "aus einer althebräischen Sippe von 'Sehern' stammte" [295] und es bei dem hier dem Mose gemachten Vorwurf darum gehe, dass durch Moses Heirat "die Fortpflanzung der Sehergabe in der Sippe durch ein fremdes Element beeinträchtigt werde" [296]. Die Jahwe-Antwort an die beiden Aufsässigen hebe Mose als Knecht Jahwes vom Sehertum bewusst ab: Mose habe unmittelbar personhaften Umgang mit Gott, während der Seher auf Visionen und Träume (die erst der Entschlüsselung bedürfen) angewiesen sei. Mose erblicke Gott, nicht sein Bild oder seine Gestalt freilich, sondern seine "Abgestaltung", wobei B. wieder an jene Phänomene naturhafter Art (wie Feuerlohe, Himmelsgewölbe, sonnenbeglänzte Wolke, Wetterleuchten usw.) denkt, von denen oben schon die Rede war. Mose ist für B. der Mann, der "seinen Gott, den Gott, der jeweils da ist als was er da ist, in seinen naturhaften Erscheinungen 'anschaulich' wiedererkannte und dessen Wort als seinem Innersten eingeweht erfuhr" [297]. Gerade in diesen Aussagen spiegle sich eine echte historische Erinnerung an Mose; wenn wir nichts von dieser indi-

viduellen Erfahrung des Mose wüssten, meint B., müssten wir die geradezu postulieren, um Moses Wirken zu verstehen. -

Gewiss will Nu. 12 die Sonderstellung des Mose als Vertrauter Jahwes hervorheben und vom Nabitum abheben [298]; doch dürfte B. Moses Gottesschau zu sehr modern-abendländisch interpretiert haben; dem in mehrfacher Hinsicht uneinheitlichen Text [299] hat er offenkundig mehr entnommen als dieser tatsächlich hergeben kann.

3. Zu Nu. 22 - 24.

Auch in der Bileam-Erzählung findet B. eine implizite Konfrontation Moses mit einem inspirierten Seher, in diesem Falle mit einem ausserisraelitischen. Ohne Rücksicht auf die Literarkritik und Überlieferungsgeschichte sieht B. in Nu. 23, 23, dem Nu. 24, 1 entspreche und darum zuzuordnen sei [300], den Kern der Erzählung [301]. Die Darstellung Bileams zeige einen zwar von Jahwe inspirierten, aber trotzdem Magie und Mantik betreibenden Nabi; Bileam ist ein Nabi, der eben durch die Zeichendeuterei und Wahrsagerei sein Nabitum "entseelt". Denn - und damit nimmt B. wieder einen ihm wichtigen Gedanken auf [302] - der wahre Nabi sage nicht Zukunft voraus, sondern stelle in die Entscheidung der Gegenwart. Dieser Sphäre der Alternativik und damit auch der Sphäre des göttlichen Gebots sei Bileam fern; "JHWH gibt ihm den Spruch ein, aber er hat mit ihm keinen persönlichen Umgang, und er eröffnet ihm nicht seinen gebietenden Willen, bis auf das eine, dass er ihm befiehlt, was er sagen solle und was nicht" [303]. So muss Bileam verkünden, wie das wahre Israel beschaffen ist: Es kennt keine

Mantik und keine Magie; was Gott "im Werke" habe, werde Israel "zur Zeit angesagt" [304]. Die hier ausgesprochene Eigenart Israels stellt nun für B. den "Israel-Gedanken Moses" dar: "Solch ein Israel hat Mose gewollt, der wollte, dass im Volke Leben, Ehe und Eigentum gesichert und der Neid ausgetilgt sei, und gegen Magie und Mantik sein Sendungsbewusstsein und sein Aussprechen des Gotteswillens einsetzte". So sei Mose, obwohl in der Bileam-Erzählung nicht genannt, "der heimliche Gegenspieler des Wahrsagers und Zeichendeuters" [305].

Wieder geht B. von bestimmten Grundeinsichten über Mose, dem Verbot der Magie und dem Wesen des Prophetischen aus und versucht, intuitiv von diesen Einsichten her den Text zu Reden zu bringen und die in ihm angelegten Intentionen [306] zu verstehen. Die Interpretation wird dadurch wenn auch nicht gerade falsch, so doch zumindest einseitig, wie der Vergleich mit anderen Untersuchungen der Bileam-Perikope zeigt.

XIX. Das Land.

B. nimmt an, dass Mose in Kadesch [307] "nicht bloss Recht gesprochen, sondern auch 'Gesetz und Recht gesetzt'" habe, wie Ex. 15, 25 ausweise [308]. Innerhalb dieser seiner Funktion als Volksführer und Gesetzgeber habe er auch - angesichts "der sehr bescheidenen bodenwirtschaftlichen Versuche (Israels, R.M.) in Kadesch" in grossen Zügen ein theokratisches, der Einheit von "Kosmischem, Sozialem und Religiösem" [309] entsprechendes Bodenrecht entworfen. Auf diese mosaische Bodenrechtsauffassung gehe sowohl der Gedanke des Landes als Gotteseigentum wie der des immer neu zu vollziehenden Aus-

gleichs des Landanteils der einzelnen Israeliten zurück. Den Gedanken von Lev. 25, 23 ("Mein ist die Erde" bzw. "das Land") findet B. bereits im "Adlerspruch" ausgedrückt; das hohe Alter dieses Gedankens ist unbestreitbar [310]. Mose habe nun, so meint B., "in Fortführung seines sabbatischen Denkens" und in der Erkenntnis, dass eine künftige Sesshaftigkeit durch Ungleichheit im Bodenbesitz eine soziale Zersetzung des Volkes herbeiführen könne, die Konzeption des "Sabbatjahres" entwickelt, das seiner ursprünglichen Intention nach nicht nur ein Brachjahr, sondern wahrscheinlich auch ein Jahr des Besitzausgleichs, der Wiederherstellung der alten Besitzverhältnisse gewesen sei. In späterer Zeit kam es dann - weil das Sabbatjahr in diesem Sinne des Besitzausgleichs nicht eingehalten wurde - zu der Verordnung über das Jobeljahr als Ausgleichsjahr.

An diesen Thesen B.s ist sicher zutreffend, dass wir es beim Sabbatjahr mit einer alten Ordnung zu tun haben, die einerseits das alleinige Besitzrecht Jahwes am Boden dokumentieren will, andererseits eine soziale Motivierung hat und wohl ursprünglich mit der Neuverlosung der Ackeranteile verbunden war [311], wohingegen das Jobeljahr eine spätere [312] Einrichtung darstellt. A. Alt, auf den sich B. beruft [313], nimmt die Entstehung des Sabbatjahres für die Zeit zwischen Wanderung und endgültiger bäuerlicher Sesshaftwerdung an; er lässt also die beiden Möglichkeiten "Kadesch" oder "Palästina" offen. B. entscheidet sich für "Kadesch", weil dafür "die noch unbeeinträchtigte Konzentration der wandernden Schar und die Intensität der mosaischen Initiative, denen beiden später nichts Ähnliches an die Seite zu setzen ist", sprächen [314]. Doch ist dies wieder eine mehr intuitiv als historisch-exegetisch gewonnene Argumentation, die darum nicht voll beweis-

kräftig sein kann. So muss es zweifelhaft bleiben, ob es tatsächlich Mose war, der aus seinem religiös-sozialen Verständnis der Theokratie heraus den Gedanken des Sabbatjahres entwickelt hat.

Ein anderes Problem, das B. in diesem Zusammenhang beschäftigt, ist die Frage, ob die Erzvätererzählungen bereits als originäres Element die Landverheissung kennen. Hier hat B. für seine Bejahung dieser Frage in A. Alt und G. von Rad zustimmende Bundesgenossen [315]. Da nun aber für B. die Kontinuität von Vätergottglauben und Jahweglauben, von Patriarchenglauben und Moseglauben schlechterdings grundlegend ist [316], hält er es für angemessen, in Mose den Mann zu sehen, der sich "als den Träger dieser Erfüllung (sc. der Landverheissung an die Erzväter, R.M.) entdeckt": Die Erfüllung der alten Landverheissung gehört für B. "mit Notwendigkeit ... zur Botschaft, die er (sc. Mose, R.M.) dem Volke bringt" [317]. B. vermutet, dass Mose die Bedeutung des Landes als Verheissungsgut und zugleich als Gotteseigentum "erst in Kadesch, bei den beginnenden Erfahrungen des Volkes mit einem geringen Bodenbau, aufgegangen ist" [318].

Mögen diese Erwägungen auch gut zu dem von B. eruierten Mosebild passen: Mehr als unbeweisbare Hypothesen können sie angesichts des Fehlens echten Quellenmaterials darüber nicht darstellen.

XX. Der Widerspruch.

Die Erwägungen, die B. in diesem Kapitel anstellt, gehen aus von der Erzählung vom Aufruhr Korahs in Nu. 16, deren kompliziertes Leitwortgefüge er an anderer Stelle zu entschlüsseln versucht hat [319]. Es wird beim

Überprüfen der Aussagen B.s in diesem Zusammenhang sehr bald deutlich, dass sie bei den verwickelten literar- und überlieferungsgeschichtlichen Tatbeständen der Perikope nur einem der verschiedenen darin enthaltenen Motive (und auch diesem einen Motiv nur teilweise) gerecht werden [320]. Zwar erkennt B. die "dicke Übermalung der Tendenzbearbeitungen" [321] sehr wohl, aber die von ihm aus dem Text herauspräparierten Urtendenzen und deren geistige Verknüpfung mit dem bisher von ihm gewonnenen Mosebild erscheinen - gemessen an neueren literar- und formgeschichtlichen sowie auch überlieferungsgeschichtlichen Untersuchungen des gegebenen Textes - doch zu spekulativ.

B. stellt zunächst fest, es gehe beim echten Kern der Korahgeschichte nicht um den Konflikt zwischen Priestertum und Laientum. Denn erstens sei Mose kein Priester. Er führe zwar kultische Akte (Opfer und dergleichen) aus und empfange göttliche Willenskundgebungen, aber er sei darin nicht spezialisiert: "Der Priester ist die stärkste menschliche Spezialisierung, die wir kennen; Mose ist seiner Sendung und seinem Werk nach unspezialisiert, er ist nicht durch ein Amt, sondern durch eine Situation bestimmt - eine historische Situation. Moses Wesen ist eminent historisch, das des Priesters, auch wenn er in historischen Situationen Orakel erteilt, eminent ahistorisch" [322]. Andererseits sei Mose - trotz seines prophetischen Offenbarungsempfangs - aber auch kein Prophet: "Gerade sein Handeln in der Geschichte, als Volksführer, als Gesetzgeber, hebt ihn von allem uns bekannten Prophetentum nachdrücklich ab" [323]. B. hebt an dieser Stelle den ihm wichtigen Gedanken hervor, dass Mose überhaupt nicht von religiösen Kategorien allein aus zu erfassen sei. "Was seine Idee und seine Aufgabe ist,

die Verwirklichung der Einheit von religiösem und gesellschaftlichem Leben in der Gemeinschaft Israels, das Leibwerden der nicht kultisch beschränkten, sondern die gesamte Volksexistenz umfassenden Herrschaft Gottes, das theopolitische Prinzip, das ist ihm auch in die Tiefe des persönlichen Wesens gedrungen, hat seine Person dem Kammernsystem der Typologie enthoben, die Elemente der Seele zu einer urseltenen Einheit gemischt. Der geschichtliche Mose, soweit wir ihn zu erblicken vermögen, scheidet nicht zwischen religiösem und politischem Bereich, und sie sind in ihm ungeschieden" [324].

Zweitens, so meint B., sei die ausschliesslich priesterliche Funktion des Levitenstammes in der Frühzeit nicht erweisbar [325] - dies eine nicht unberechtigte These.

So bleibt für B. der Tatbestand übrig, dass es im Kern der Erzählung nicht um einen Protest gegen einen bestimmten Stand, sondern gegen die Person des Mose geht. Die Wurzel des Protests sieht er in Nu. 16, 3 begründet: Die ganze Gemeinschaft wird als heilig erklärt, da Jahwe in ihrer Mitte sei. Damit nehme der Protest die Aussagen Moses im "Adlerspruch" ("heiliges Volk") und in Nu. 11, 29 ("bestände doch das ganze Volk aus Nebiim") auf und verwende sie gegen Mose: "Wenn alle heilig sind, darf es keine Befehlsgewalt von Menschen über Menschen geben. Jedem wird unmittelbar von JHWH geboten, was er zu tun hat" [326]. Dieses Grundmotiv sieht B. so sicher richtig, verkennt aber die priesterliche Tendenz darin und ist zu schnell geneigt, darin ein historisches Geschehen zu erblicken [327]. Er knüpft daran nun auch ganz spezifische Aussagen über das theopolitische Werk des Mose: Seine Abwehr des Gedankens, Gott "besitzen" zu können und dadurch

automatisch "heilig" zu sein, ohne nach den Geboten fragen zu müssen, ohne eine sittliche Entscheidung vollziehen zu müssen. Der Protest Korahs gegen die charismatische Führung und Gesetzgebung durch Mose unter Berufung auf die Gottesunmittelbarkeit und Heiligkeit des Volkes sei falsch, weil Gott immer durch Menschen herrsche, die von seinem Geist ergriffen und erfüllt seien und die Gottes Willen "auch in überdauerndes Recht und Gesetz umsetzen", um der Anarchie des menschlichen Eigenwillens zu wehren. Der Protest enthalte aber auch ein wahres Argument, nämlich das, dass Recht und Gesetz immer der geistlichen Erneuerung bedürften, um nicht zum toten Buchstaben zu werden. Mose habe dies durch das "Prinzip der immer wiederkehrenden Erneuerung" grundsätzlich ermöglicht. Er habe das Ziel der Heiligkeit des Volkes, das letztlich ein eschatologisches Ziel sei, weder nur in die Zukunft verlegt (so dass für die Gegenwart lediglich eine profane Haltung zum Leben bleibt, die allenfalls "religiös" überhöht wird) noch die Heiligkeit nur in die Gegenwart projiziert (wodurch schwärmerisch der Anspruch des Gebotes und die von ihm geforderte Entscheidung entkräftet wird). Seine, die "mosaische" Haltung sei demgegenüber die: "Inmitten der Geschichte die Zukunft eines 'heiligen Volkes' zu glauben und zu bereiten" [328]. Hier wird Mose eine Auffassung beigelegt, die in B.s Schriften auch als B.s ureigene Auffassung immer wiederkehrt [329]. Es ist nicht zu übersehen, dass dabei das Werk Moses in einer vergeistigten Schau nachgezeichnet wird, die erst aufgrund von eigenen Reflexionen des Auslegers aus den biblischen Texten gewonnen werden konnte. Auch die von B. zur Charakterisierung der verschiedenen menschlichen Verhaltensmöglichkeiten herangezogenen religionsgeschichtlichen Parallelen [330] können keine wirkliche Hilfe darstellen, um B.s Gedanken exegetisch zu untermauern. Hier

handelt es sich um intuitiv gewonnene Einsichten, wobei B.s Grundanschauung von Offenbarung, Gesetz, Freiheit, Entscheidung usw. auf das Verstehen der biblischen Texte und die biblischen Texte wiederum auf B.s Erkenntnisse in einer gegenseitigen Wechselwirkung Einfluss genommen haben. Die Korah-Geschichte spiegelt nach B. wider, wie "ewigem Spruch ewiger Widerspruch entgegentritt" 331).

> "Es war die Stunde der Entscheidung. Beide, Mose und Korah, wollten das Volk als Volk JHWHs, als heiliges Volk. Aber für Mose war dies das Ziel. Um es zu erreichen, musste Geschlecht um Geschlecht immer wieder zwischen den Wegen, zwischen der Bahn Gottes und den Irrpfaden des eigenen Herzens ... wählen. Denn dieser Gott hatte Gut und Böse eingesetzt, dass man den Weg zu ihm finde. Für Korah war das Volk, als Volk JHWHs, heilig: es war ja von Gott erwählt, und er wohnte in seiner Mitte - wozu da noch Wege und Wahl! Das Volk war heilig, so wie es war, und alle in ihm waren heilig, so wie sie waren, - man brauchte nur die Folgerungen daraus zu ziehen und alles war gut" 332).

Es geht B. letzten Endes um jenen Gegensatz von dialogischer Alternative und undialogischer, alternativeloser Automatik, der auch in der Gegensätzlichkeit von Prophetie und Apokalyptik aufbricht - jedenfalls in B.s Sicht 333) - und den er hier in der Auseinandersetzung zwischen Mose und Korah exemplarisch dargestellt findet.

XXI. Der Baal.

Anhand der - auch seiner Meinung nach chronologisch und historisch nicht mehr ganz aufhellbaren - Geschichte vom Abfall Israels zum Baalskult

(Nu. 25) [334] macht B. Ausführungen über das Wesen der Baalsreligion und ihren Unterschied zum Jahweglauben. Die dabei vorgetragenen Gedanken entsprechen dem, was er schon in "Königtum Gottes" und "Der Glaube der Propheten" dazu gesagt hat [335].

Im Zusammenhang mit der Gestalt des Mose erblickt er in jener Hinwendung der Israeliten zum Baalismus einen "Widerspruch von aussen", der sich dem "Widerspruch von innen" - geäussert im Aufruhr Korahs - zugesellt und der wie dieser "an die innerste Tiefe seines (sc. Moses, R.M.) Gottesbewusstseins" greift [336]: Zum Wesen des Gottes, von dem Mose zeugt, gehört nicht nur die Nicht-Abbildbarkeit, sondern auch die "Übergeschlechtlichkeit". "Ein geschlechtlich determinierter Gott ist ein unvollständiger, ein auf Ergänzung angewiesener, er kann nicht der eine Gott sein" [337]. Jeder Anthropomorphismus muss Metapher bleiben [338]. Dieser metaphorische Anthropomorphismus bzw. Andromorphismus hat nach B. "den Religionen das gegeben, wessen sie zur Stillung des Verlangens nach Gottesnähe bedürfen, ohne die Einheit Gottes fragwürdig zu machen" [339]. Von seiner Gottesauffassung her habe Mose angesichts der Begegnung, die mit dem Baalskult stattfand, wohl geahnt, welches innere Ringen noch bevorstehe, bis Israel seine Sendung, Volk Jahwes zu sein, erfüllen könne. Bei dieser Vermutung lässt B. es bewenden; es geht ihm hier mehr um die Herausstellung eines glaubensgeschichtlichen Aspekts im Mosebild als um das (im einzelnen ohnehin nicht mehr aufweisbare) Verhalten Moses in einer bestimmten geschichtlichen Situation.

XXII. Das Ende.

Die Aussagen, die B. dem noch übriggebliebenen Pentateuchmaterial über Mose

abgewinnt, müssen schliesslich notgedrungen auch mehr grundsätzlich-allgemeinen als historisch-biographischen Charakters sein:

1. Mose bleibt aktiv bis zuletzt: "Auch wo er nicht besonders genannt wird, ist es uns erlaubt, ihn uns planend, bestimmend, leitend vorzustellen ... Wir fühlen ..., wie hier in einer ungealterten Seele die führerische Gewalt ungebrochen fortbesteht" [340].

2. In Anlehnung an die in "Königtum Gottes" gemachten Äusserungen über Josua [341] meint B., dass mit der Übertragung der Führung durch Mose auf Josua jene Trennung der Ämter entsteht, die sich später verhängnisvoll auswirken sollte; Die Trennung von religiösem und politischem Führungsamt. "Das in Mose personhaft Verschmolzene wird auseinandergerissen, und der Riss geht mitten durch die von ihm gestiftete Volksordnung" [342]. Die Zweiheit "Priester" und "Richter" nimmt nach B. hier historisch ihren Anfang. Josua ist im Gegensatz zu Mose kein Offenbarungsempfänger, doch - wie den Texten abzuspüren sei - ein Mann mit einem "geradezu physisch-instinkthaften Interesse an allem, was Schlacht ist" [343]. "JHWH hat ihn für ein Amt erwählt, aber er würdigt ihn nicht seines Umgangs" [344]. So wird er der künftige militärisch-politische Führer, während das Priestertum mittels des ihm von Mose übergebenen Orakelgerätes Urim und Thummim [345] die "sakrale Nachfolge" antritt.

3. Ein "Bekenntnis zu einer höheren Kontinuität durch die immer wieder erfolgende Erneuerung aus dem Geist" [346] stellt für B. die Aussage in Dt. 18, 15 dar: Mose sei zwar mehr als ein Prophet gewesen, aber

die Propheten setzen sein Werk fort. Im Kern von Dt. 18, 15 sieht B. "eine echte Hoffnung Moses" bewahrt: Er betrachte sich "nicht als einen Einzelnen und Einmaligen", sondern glaube an kommende "ungespaltene Menschen", die - wie er selbst - die Gottesbotschaft empfangen und ins Leben übertragen [347]. Solche ungespaltenen Menschen sind für B. aber speziell die Propheten.

4. Mit einem anschaulichen Bild geht B. dem Schluss zu: "Und nun ersteigt Mose den Nebo, einsam, wie er immer gewesen ist, einsamer als er je zuvor war. Wie er jetzt den Weg zum Sattel nimmt und von da zum flachen Gipfel fortschreitet, gemahnt er uns an eins der edlen Tiere, die sich von ihrem Rudel entfernen, um allein zu sterben" [348]. Als tragische Gestalt, ohne dass ihm gewährt war, das Ziel zu sehen oder wenigstens Gehorsam und Achtung von seinem Volk erfahren zu haben, sondern vielmehr im Wissen um die zu erwartende Spaltung der Führung und des Volkslebens - so stirbt Mose. Das Letzte, was wir von ihm wissen, besagt, dass sein Grab unbekannt ist. -

Überblicken wir nun die im vorhergehenden gegebene Analyse von B.s Mosebuch, so werden mehrere kritische Feststellungen negativer, aber auch positiver Art sich ergeben:

1. Es hat sich immer wieder gezeigt, dass die von B. herangezogenen Texte sofort als erheblich komplexer und uneinheitlicher zu erkennen sind, sobald man sie mit den Methoden der Literar- und Überlieferungskritik untersucht. Das Unterfangen B.s, weithin ohne diese Methoden

zu arbeiten, hat darum oft zu unbefriedigenden Resultaten geführt. Die Konstatierung von inneren Beziehungen und Verbindungen, die sich in den sogenannten "Leitworten" ausdrücken, und die Methode der "wissenschaftlichen Intuition" in der Deutung des Sagenmaterials, wie B. sie übt, reicht zur historisch-kritischen Textanalyse nicht aus, obgleich B. manchmal frappierende Einsichten damit gewinnt. Ohne eine wohldurchdachte Anwendung der literarkritischen Quellenscheidung und der Methoden der form-, gattungs-, motiv-, überlieferungs-, traditions- und redaktionsgeschichtlichen Untersuchung [349] wird heute niemand mehr eine Darstellung von Mose und seiner Zeit unternehmen können. Darüber sind sich die meisten Forscher im klaren, wenn auch die von ihnen gelieferten Ergebnisse untereinander oft beträchtlich divergieren [350]. Nach welchen Gesichtspunkten die Moseforschung heute vorgehen müsste, hat umrisshaft Eva Osswald angedeutet [351]. Allerdings wird angesichts der besonders gearteten Geschichtsquellen letztlich doch immer das durch Geschmack und religiöse Einstellung bedingte subjektive Urteil des Interpreten von ausschlaggebender Bedeutung sein, wenn es darum geht, ein kritisches Mosebild zu erstellen [352].

2. Dass B. eine "verstehende Gesamtschau" gewagt hat, ist - trotz der heute nicht seltenen Bestreitung der Möglichkeit einer solchen - anzuerkennen [353]. Infolge der Anwendung der Intuition, die aus einer "Innensicht" heraus die Texte zu verstehen und die in ihnen zum Ausdruck gebrachte "Faktumseinzigkeit" zu erspüren sucht, erscheinen dem Leser, der B. unbefangen folgt, dessen Ausführungen oft willkürlich-subjektiv und spekulativ, ohne dass er immer in der Lage wäre, B.s

Auffassung faktisch zu widerlegen. Das hängt vorwiegend damit zusammen, dass auf dem Gebiet der Frühgeschichte Israels infolge der historischen Unsicherheit der Quellen weithin mit Hypothesen gearbeitet werden muss. Gerade deshalb sollten B.s Hypothesen, die aus einem langen Umgang mit den Texten von einer urjüdischen Glaubens- und Seelenverfassung und zugleich von einer wissenschaftlich geschulten Geistigkeit her erwachsen sind, nicht unbeachtet bleiben, auch wenn man ihnen nicht oder nur unter Vorbehalten zustimmen kann [354]. Nur muss dabei stets berücksichtigt werden, dass B. aus seinem Umgang mit der Bibel und den Traditionen des Chassidismus bestimmte Grundeinsichten über den "prophetischen" Gottesglauben gewonnen hat (Dialogik, ganzheitlich-umfassende Theopolitik usw.), die er nun wieder rückwirkend als Massstäbe zum Verständnis von Personen und geschichtlichen Vorgängen benutzt. Das wird, wie wir gesehen haben, auch in seinem Mosebuch wirksam [355]. Schliesslich machen sich auch die philosophisch-erkenntnistheoretischen Voraussetzungen bemerkbar (Diltheysches Verstehen; von Kant beeinflusstes[356] nicht-supranaturalistisches Verständnis des Wunders und der Theophanie), die nicht ausser acht gelassen werden dürfen.

3. Mose begegnet uns bei B. als der unvergleichliche Dialogpartner Jahwes, der den göttlichen Willen versteht als Hingabe Gottes an sein Volk und als Forderung nach ungeteilter Hingabe des Volkes an seinen Gott. Mose wird durch sein Vernehmen und sein geschichtliches, pädagogisches Aktualisieren und Deuten dieses Gotteswillens zum Volksführer Israels kath' exochen, der gehorchend, wirkend und leidend Israel zur glaubenden

Gemeinschaft formen will [357]. Unverkennbar hat B. sich bemüht, "alles, was irgendwie negativ erscheinen könnte, von der Gestalt des Mose fernzuhalten", wie E. Osswald richtig bemerkt [358]. Dadurch erscheint der Bubersche Mose manchmal zu sehr idealisiert. Andererseits wird sein religiöses Erleben und Handeln [359], wie wir meinen, bei B. etwas zu modern-rational aufgefasst. Ansätze zu einer gewissen Idealisierung und Rationalisierung finden sich freilich schon in manchen Pentateuch-Traditionen [360], so dass B. nur bestimmte Linien weiterzuziehen braucht, die seiner Auffassung vom Urglauben Israels klar entsprechen.

4. B. hat schon von seiner wesenhaft doch kritischen, nicht zu freier Spekulation geneigten Beurteilung der Texte [361] her lediglich ein aus einzelnen, impressionistischen Skizzen komponiertes Mosebild entwerfen können und hat dabei nur an wenigen Stellen der ausmalenden Phantasie zu viel Raum gegeben. Von einer romanhaften oder einfach nacherzählenden Behandlung des Themas kann aufs ganze gesehen darum nicht die Rede sein. Sprachlich und in der Art der Darstellung wirkt das Werk ausserordentlich eindrucksvoll [362]; ähnlich wie "Der Glaube der Propheten" ist es klarer geschrieben als "Königtum Gottes", in den Hypothesen bisweilen auch zurückhaltender. Der Akzent liegt nicht auf der Historie, sondern auf der "Glaubensgeschichte", obwohl B. die historische Fragestellung nicht ausschliesst. Auch kennt und beherrscht er die Methodik historischen Forschens, wodurch er weitgehend bewahrt bleibt vor einem Sich-Ergehen in ungesicherten Vermutungen und phantastischen Kombinationen. Das göttliche Handeln als offenbarendes Handeln in der Geschichte, wie es im Exodusgeschehen zum Ausdruck kommt [363], verblasst bei B.

jedoch zugunsten jener eigentümlichen, dialogisch bestimmten "Glaubensgeschichte", welche sich zwischen Gottes offenbarender Anrede an Israel durch Mose und des Volkes Antwort auf diese Anrede durch theopolitischen Gehorsam oder Ungehorsam bewegt. -

So ist über den "atypischen" Mann Mose ein "atypisches" Buch eines "atypischen" Autors [364] entstanden, das sich wie ein "erratischer Block" [365] innerhalb der modernen Pentateuchforschung ausnimmt, aber von seiner anregenden Originalität und Frische bis heute noch nichts eingebüsst hat, sofern es Leser findet, die ihm aufgeschlossen und kritisch zugleich begegnen.

§ 6

Recht und Unrecht -

Deutung einiger Psalmen.

§ 6: Recht und Unrecht - Deutung einiger Psalmen.

Die Interpretation von fünf Psalmen (Ps. 12, 14, 82, 73, 1) stellt B.s letzte spezielle Arbeit zur Bibelexegese dar. Sie ist 1950 auf hebräisch, 1952 auf deutsch erschienen [1]. Ausser einigen Aufsätzen und Reden, die vornehmlich die gegenwärtige religiöse Situation im Auge haben, ist in den folgenden Jahren kein Werk zur Bibel des Alten Testaments mehr entstanden. B. konzentrierte sich von nun an auf die Vollendung jenes Werkes, mit dem seine eigentliche Arbeit am AT begonnen hatte: Die Übertragung des hebräischen Textes ins Deutsche. Damit wird sich der nächste Paragraph unserer Arbeit befassen. -

B.s hier gegebene Psalmeninterpretation stellt keine eigentliche Exegese im strengen historisch-philologischen Sinne dar [2]. Die Fragen nach Gattung und Alter [3] der von ihm ausgewählten fünf Psalmen treten fast ganz zurück, die Frage nach möglichen Beziehungen zum Kult wird überhaupt nicht gestellt (sie hat B. nie sonderlich interessiert [4]). B. geht es allein um die in den Psalmen aufgeworfene Frage nach Rechttun und Unrechttun, nach Gut und Böse. Dabei handelt es sich für ihn aber nicht um ein metaphysisch-spekulatives Problem (Metaphysik und Spekulation lagen ihm immer fern [5]), sondern um ein existentiales. Darum bezeichnet er seine Psalmenauslegung ausdrücklich als einen "Versuch existentialer Exegese" [6]. Dass darin auch speziell seine besondere Denkweise zum Ausdruck kommt, sagt B. selber im Vorwort des zweiten Bandes seiner Werke [7]: Es handle sich um "Beispiele einer auf meiner Grundanschauung errichteten Exegese". Der Mensch, der sich für oder gegen Gott und damit für das Gute oder für das Böse entscheiden kann und entscheidet, der

sein wahres Sein gewinnt oder verliert - dieser Mensch mit seinen Möglichkeiten gottzugewandter oder gottloser Existenz ist für B. in den genannten Psalmen Gegenstand der Betrachtung [8]. Dabei spielt es für ihn keine Rolle, dass die Psalmen von verschiedenen Autoren und aus verschiedener Zeit stammen [9]. Seine Auffassung von einer "inneren Einheit" und einer "Synoptik" der Schrift [10] gibt ihm die Freiheit, hier einfach von "dem Psalmisten" schlechthin zu sprechen und die herangezogenen Psalmen so aneinanderzureihen, dass sie einander ergänzen "wie die Stadien eines persönlichen Wegs - eines Wegs, der über aufrührende und umwandelnde Erfahrungen zu einer grossen Einsicht führt" [11]. In der Behandlung des Textes und bei der Übersetzung sucht B. (wie auch sonst) soweit irgend möglich den Masoretischen Text zu halten [12], obwohl er um die Unsicherheit mancher Stellen weiss [13]; in Ps. 73, 4 übernimmt er mit fast allen neueren Exegeten die sinnreiche, in den Konsonantenbestand nicht eingreifende Konjektur [14]. Leitworte spielen auch hier für ihn eine wichtige Rolle.

Folgendermassen verläuft nach B. jener von ihm wahrgenommene "Weg", der von "aufrührenden und umwandelnden Erfahrungen" zur "grossen Einsicht" führt:

A - Psalm 12.

Der Psalmist sieht sich mit der Lüge konfrontiert. Sie ist nach B. "das spezifisch Böse, das der Mensch in die Natur eingebracht hat". Die Lüge wird zum Mittel der Herrschaft und verursacht dem Aufrichtigen Leiden. In solchem Leiden wird dem Psalmisten die prophetische Schau zuteil, welche "die beginnende Gegenhandlung von oben" offenbart: Gott, der Lüge und Wahn

verabscheut, wird "aufstehen" und den Unterdrückten "befreien". Dieses "Aufstehen" und "Befreien" versteht B. nicht eschatologisch, sondern existential; das heisst, der Unterdrückte wird nicht in eine "heile" Welt versetzt, sondern ihm wird kundgetan, dass das Wesen der Lüge und damit auch das Wesen der lügnerischen Unterdrücker "Nichtigkeit" ist. Die Offenbarung des Gottes der Wahrheit bekundet dem Psalmisten die Nichtigkeit des "Lügengeschlechtes" und versetzt ihn und alle der Wahrheit Ergebenen ins Heil - jetzt und in aller "Weltzeit" [15].

B - Psalm 14.

Auch in diesem Psalm geht es für B. um das Problem Wahrheit und Lüge, Recht und Unrecht, Gottesfurcht und Gottlosigkeit, wobei Lüge, Unrecht und Gottlosigkeit als nichtig entlarvt werden. Die Kluft verläuft dabei nicht zwischen Israel und den Heiden, sondern quer durch Israel selbst hindurch: In Israel gibt es sowohl "Bewährte" als auch "Nichtige, Abgefallene", welche die Bewährten "beugen". B. sieht in dieser Betrachtungsweise "die prophetische ... Konzeption des heiligen Restes, der das wahre Volk ist"; eine Konzeption, die vom Psalmisten auf die Gegenwart (und nicht auf die Zukunft) angewandt wird. "Was seinem äusseren Aspekt nach als einige Nation erscheint, ist in Wahrheit entzweigerissen, aber von den zweien ist nur eins noch wahrhaft Volk zu nennen, ein lebender Organismus, das andere ist nichts weiter als ein zersetztes Zellengewebe, faulende Volkssubstanz" [16]. Gerade den Abgefallenen aber sagt der Gottesspruch, dass Gott immer noch "ausschaut, was seine Geschöpfe aus sich machen". Das versetzt sie - so sieht es der Psalmist in prophetischer Vision - in Schrecken, während die Gebeug-

ten neue Hoffnung schöpfen können.

C - Psalm 82.

Wieder wird dem Psalmisten das Verhältnis zwischen den Frevlern und den von ihnen Unterdrückten zur brennenden Frage an Gottes Gerechtigkeit. Da wird ihm in prophetischer Schau gezeigt, wie Gott den Völkerengeln oder himmlischen Völkerfürsten die richterliche Herrschaft über die Menschenwelt anvertraut hat, wie diese himmlischen Richter aber dem sozialen Unrecht gegenüber versagen und die Unterdrücker zu Ungunsten der Schwachen stützen. Darum werden sie von Jahwe entgottet. B. sieht in diesem visionären Vorgang die ins Mythische übertragene prophetische Anklage gegen die Könige von Israel [17]. Nach dieser Vision, die ihm den wahren Sachverhalt klargemacht hat, kann der Psalmist Gott selbst anrufen, er möge eingreifen und das Recht auf Erden wieder in Geltung setzen, nachdem er doch die Zwischenwesen entmachtet und entgottet hat. Die Vision hat dem Psalmisten neue Hoffnung erweckt, die ihn nicht resignieren, sondern zu Gott rufen lässt [18].

D - Psalm 73.

Wieder ist der Psalmist enttäuscht, weil das richtende Eingreifen Gottes auf Erden ausgeblieben ist und das Unrecht wie zuvor dominiert, es den Schlechten gut und den Guten schlecht geht. Der Psalmist berichtet von seiner eigenen Lebenserfahrung, die das zu bestätigen scheint. Aber dann erfährt er "die heiligen Mysterien Gottes", dass es nämlich ein "Wahnbild" sei, anzunehmen, dass Gott zu einem nicht gut sei, wenn es einem äusserlich schlecht geht. Der "am Herzen Lautere" erkennt, dass Gott gut ist und dass

das Glück der Frevler ein Scheinglück ist, weil ihre Existenz Nichtigkeit ist. Die göttliche Offenbarung erschliesst dem Psalmisten, dass Gott stets bei ihm und er selber darum stets bei Gott ist. Gott bleibt, auch wenn der Beter einmal dahinschwinden wird: Des Beters Ende wird "in Kabod, in Erfüllung (seines) Daseins" geschehen. So steht in dem Psalm der "Lautere" dem "Frevler" gegenüber, der Mensch, der an der wahren Existenz teilhat, und der, dessen Existenz durch seine eigene Abkehr von Gott nichtig ist. Diese Erkenntnis lässt den Beter einen Sinn finden, wo - äusserlich und nur menschlich gesehen - pure Sinnlosigkeit waltet. Er erfährt eine innere Wandlung, auf die alles ankommt. "Aus ihr allein wandelt sich die Welt" 19).

E - Psalm 1.

Hier mündet alle gemachte Erfahrung des Psalmisten ein: Der "Bewährte" macht in seinem persönlichen Leben die Erfahrung, dass Gott seinen Weg "kennt", das heisst, dass Gott mit ihm Kontakt hat (im Vollsinne des hebräischen יָדַע), während sich der Weg des "Frevlers" in der Nichtigkeit verliert. Der "Bewährte" erfährt Gottes "Weisung" jeweils neu in der biographischen Situation. Zwischen dem "Frevler" und dem "Sünder" besteht nach B. der Unterschied, dass der "Sünder" wegen einer zeitweiligen Verfehlung zwar ausserhalb der Gemeinschaft steht, in die er jedoch durch Umkehr jederzeit wieder eintreten kann, dass der "Frevler" aber einer ist, der sich wesensmässig bereits so sehr verhärtet hat, dass er die Umkehr von vornherein nicht mehr will, weshalb sich sein Weg "verliert".

Damit ist die von B. herausgearbeitete existentiale Linie skizziert. Einzelheiten seiner Auslegung verraten, dass er die Psalmenkommentare seiner Zeit (Gunkel, Schmidt, Duhm, Kittel) gut kennt. Er urteilt sicher mit Recht, dass die "Frevler" nicht aussen- oder innenpolitische Feinde, sondern Leute ohne jahwetreue religiöse Observanz sind [20]; seine Unterscheidung von "Sündern" und "Frevlern" mutet dagegen zu modern-psychologisch an. Ebenso ist das Moment der "inneren Wandlung" und der "Lauterkeit des Herzens" modern-psychologisch akzentuiert. Auffallend ist die vergeistigende Deutung (das Böse als das Nichtige) [21] beziehungsweise Umdeutung (die "Heiligtümer" Gottes als "heilige Mysterien" Gottes [22]; "Zion" in Ps. 14, 7 als Symbol für die "im Lande Israel erfüllte Gerechtigkeit" [23], von der allein das Heil kommen kann [24]). Gegenüber der früheren Wiedergabe von Ps. 73, 24 mit: "... und danach wirst du mich in Ehren nehmen" [25] und der noch früheren mit: "... und künftig nimmst du mich auf in die Ehre", glaubt B. jetzt nur noch verantworten zu können: "... und danach nimmst du mich in Ehren hinweg" [26], womit ein Tod "in Ehren", das heisst in der Erfüllung des Daseins vor Gott gemeint sei [27] - im Gegensatz zu den "Frevlern", die im Tod unmittelbar ihr Nichtsein erfahren [28], weil sie schon im Leben ihre Existenz "negativiert" [29] haben.

Unbestreitbar ist B.s Interpretation der fünf Psalmen etwas anderes als ein Zwischending von historisch-zeitgeschichtlicher und rein erbaulicher Ausdeutung. Sie zeigt B. als den existentialistisch bestimmten Ausleger, als den "erlebenden Denker", wie ihn G. Schaeder [30] genannt hat, der die Gegenwart in seine Auslegung miteinfliessen lässt und vor der Anwendung moderner philosophischer Kategorien nicht zurückschreckt. "Ich bin nicht

bloss an die philosophische Sprache, ich bin an die philosophische Methodik gebunden", sagt B. in seinem geistigen Rechenschaftsbericht [31]. Der Standort B.s in der Gegenwart kommt auch in einzelnen Bemerkungen zum Ausdruck, die zeigen, wie B. das in den Psalmtexten ausgesprochene Verständnis menschlicher Existenz vor Gott mit dem Verständnis seiner eigenen religiösen Existenz konfrontiert; so zu Ps. 14, wo B. sagt: "Ein später Psalmendeuter wie ich kommt nicht, wie der Psalmist, mit einer schlichten Zweiteilung Israels zurecht, ebensowenig wie er mit einer solchen Zweiteilung der Menschenwelt zurechtkäme. Er sieht den Riss zwischen dem vergewaltigenden und dem vergewaltigten, den Riss zwischen dem gottgetreuen und dem abtrünnigen Element nicht bloss quer durch jedes Volk, sondern auch quer durch jede Gruppe im Volk, ja quer durch jede Seele gehn" [32]. Mit Ps. 82 vergleicht er Franz Kafka, der die Welt den Zwischenmächten ausgeliefert sieht, ohne wie der Psalmist eine tröstliche Botschaft zu haben [33]. Und am Schluss des kleinen Opus steht die schwere, antwortlose Frage des Menschen unserer Zeit:

> "Hier freilich bricht vor uns heutigen Psalmdeutern die Frage auf, der weder dieser noch ein anderer Psalm noch irgendein Menschenwort die Antwort weiss: Wie kann der böse Wille sein, da Gott ist? Der aufbrechende Abgrund dieser Frage dringt weit unheimlicher noch als selbst der der Hiobsfrage zum Dunkel des göttlichen Geheimnisses vor. Der Psalmdeuter steht davor und verstummt" [34].

Das letzte interpretierende Buch B.s zur Bibel endet mit der Erfahrung der tiefen Verborgenheit Gottes, bei der dem Menschen nur ein hoffendes Ausharren oder aber die völlige Resignation zur Wahl gestellt ist [35].

§ 7: Die Übersetzung der Schrift ins Deutsche

B. hat selber bekannt, "dass er zum Dienst an der Bibel erst habe reifen müssen" [1], und diese Reife sei etwa zu dem Zeitpunkt da gewesen, als er - um 1925 - zusammen mit F. Rosenzweig begann, die Bibel Israels vom Hebräischen ins Deutsche zu übertragen [2].

Die Arbeit der Übertragung war begleitet von verschiedenen Aufsätzen B.s und Rosenzweigs, in denen die Übersetzer Rechenschaft ablegten über Art, Methode und Absicht ihres Werkes [3]. Ausserdem hat B. in zwei Beilagen zur Neuausgabe der Übersetzung sich geäussert [4] unter Hereinnahme einiger früherer Arbeiten zu diesem Thema [5].

Es erweist sich hier wie bei den anderen Werken B.s als zweckmässig, dass man sich streng an den B.schen Text hält und seinem Aufriss folgt, um wirklich dem zuzuhören, was er sagen will. B., der zeitlebens allen Systemen und Dogmen abhold war [6], widersetzt sich auch in seinen Schriften jeglicher vorschnellen Systematisierung.

Als knappe und gut gegliederte Verarbeitung aller wichtigen Aufsätze zur Schriftverdeutschung bietet sich für den Einstieg die 1954 erschienene Beilage zu den "Fünf Büchern der Weisung" an. Ergänzendes muss dann den weiteren Aufsätzen zu diesem Gegenstand entnommen werden. Darüber, wie es überhaupt zur Entstehung der Übersetzung kam und welchen Verlauf sie nahm, hat B. selbst ausführlich berichtet in den beiden Beilagen (I Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift - Beilage zu dem Werk "Die fünf Bücher der Weisung",

1954, S. 37 ff.; II Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift - Beilage zu "Die Schriftwerke", 1962, S. 19 ff.). Darauf soll hier nicht eingegangen werden. -

B. beginnt mit einer kurzen Erörterung über das Wesen und Anliegen der "Schrift" [7]. Sie redet von einem Volk, an das die Botschaft Gottes ergangen ist. Im Hören und Verwirklichen dessen, was ihm gesagt wurde, soll dieses Volk als echte Gemeinschaft leben und damit für alle Völker dieser Welt das Vorbild einer Gemeinschaft sein. In all seiner geschichtlichen Existenz steht Israel als Träger des göttlichen Segens unter einem göttlichen Auftrag. "Das Heilige dringt in die Geschichte ein, ohne sie zu entrechten" [8]. Darum ist auch das Gesetz, das Israel empfangen hat von seinem Gott, ein Gesetz, "das dem natürlichen Leben des Menschen gilt". Das menschliche Leben mit allen seinen Äusserungen - einschliesslich der Triebe und Leidenschaften - wird "eingeheiligt", aber nicht vergewaltigt. Das Irdisch-Menschliche bekommt seinen guten Sinn und seine gute, die Gemeinschaft fördernde und unterstützende Ordnung. So ist die Schrift Zeugnis einer "lebenumschliessenden Wirklichkeit" und nicht "religiöses Schrifttum", das nur einen Teilbereich des Menschseins umfasst und anspricht [9].

Der heutige Mensch jedoch, meint B., habe diese ganzheitliche Auffassung, wie sie die hebräische Bibel vertritt, weitgehend verloren und bringe darum der Bibel nur noch religiöses oder gar nur religionsgeschichtliches, kulturgeschichtliches oder ästhetisches Interesse entgegen. Er lebt in verschiedenen autonomen Bereichen, trennt säuberlich zwischen Religion und Alltag, Geist und Materie, und versucht, das biblische Werk ebenfalls nur irgend-

einem dieser Bereiche zuzuordnen. Dadurch werde aber das biblische Wort gelähmt, unwirksam gemacht.

B. fragt dann, ob der heutige Mensch - wenn er wirklich mit dem Ganzheitsanspruch des biblischen Wortes Ernst machen wollte - dem biblischen Buch denn Glauben schenken könnte: "Können wir mehr als glauben, dass einst so geglaubt worden ist wie es (sc. das Bibelbuch, R.M.) berichtet und bekundet?" [10] B. antwortet, dass dem heutigen Menschen die Glaubenssicherheit nicht gegeben sei und auch nicht ohne weiteres gegeben werden könne. Aber möglich sei für ihn eine Glaubensaufgeschlossenheit. Er kann, wenn es ihm ernstlich darum zu tun ist, der Bibel offen und vorbehaltlos begegnen, kann sich von ihren Strahlen treffen lassen, kann warten auf irgendwelche Anstösse, die ihm möglicherweise von diesem Buch gegeben werden. Es geht B. also um die aufgeschlossene und nicht mit hindernden Vorurteilen belastete Begegnung mit der Bibel, aus der - freilich unberechenbar - Glaube und Tat erwachsen können. B. meint, dass es dazu freilich erforderlich sei, die Bibel so zu lesen, als kenne man sie noch nicht. Alle "religiösen" und "wissenschaftlichen" Sicherheiten, alle "Scheinbegriffe" und "Scheinsätze", die landläufig mit der Bibel verbunden sind, muss der Leser jetzt beiseite lassen. "Er weiss nicht, welcher Spruch, welches Bild ihn von dort aus angreifen und umschmelzen, woher der Geist brausen und in ihn fahren wird, um sich in seinem Leben neu zu verleiben; aber er ist aufgetan. Er glaubt nichts von vornherein, er glaubt nichts von vornherein nicht. Er liest laut, was dasteht, er hört das Wort, das er spricht, und es kommt zu ihm, nichts ist präjudiziert, der Strom der Zeiten strömt, und dieses Menschen Heutigkeit wird selber zum auffangenden Gefäss" [11].

Von diesem hermeneutischen Ansatz der "offenen Begegnung" her erfährt B. die Anregung zu einer neuen Übersetzung: Für den Durchschnittsleser, der eben Leser und nicht Hörer ist, sind die gängigen Übersetzungen, aber auch sogar der hebräische Urtext (es ist ja vor allem an Juden als Leser gedacht!) kraftlos geworden; die Begrifflichkeit und der Wortschatz (nach dem Lexikon angeeignet!) sind zu konventionell und zu vertraut geworden. Die Bildhaftigkeit und Leibhaftigkeit der biblischen Rede wird beim gewöhnlichen Lesen durch das Bewusstsein des abendländischen Menschen glanzlos und trivial gemacht. Die bisherigen Übersetzungen - auch die berühmten - zeigen das deutlich; sowohl die Septuaginta wie die Vulgata oder die Lutherbibel [12]: Sie haben zwar einer bestimmten Gruppe ein heiliges Buch in ihrer Sprache geliefert, aber weithin nicht versucht, "den ursprünglichen Charakter des Buches in Wortwahl, Satzbau und rhythmischer Gliederung zu erhalten" [13]. Der Inhalt ist sozusagen in eine andere Sprache hinübergezogen worden [14]. Doch meint B., dass echte Botschaft, Spruch oder Lied nicht ohne Schaden zu erleiden von einer in die andere Sprachstruktur versetzt werden könne; eine auf Kosten der ursprünglichen Leiblichkeit gewonnene Gemeinverständlichkeit sei oder werde darum notwendigerweise eine Missverständlichkeit! Die Offenbarung hängt für B. nun einmal engstens zusammen mit dem, der von ihr zeugt, und zwar zeugt in einer bestimmten Sprache, Grammatik, Syntax und Stil! Das stellt freilich den Übersetzer vor eine grundsätzlich unerfüllbare Aufgabe: Er kann immer nur annähernd den Urtext in eine andere Sprache übertragen [15]. Oft genug lässt sich auch die primäre Bedeutung eines hebräischen Wortes gar nicht mehr sicher erkennen, sondern nur eben noch erschliessen. Dennoch muss die stückwerkhafte Aufgabe des Übersetzens gewagt werden. B. stellt auch in diesem Zusammenhang wieder

fest, dass wir die Bibel aus der Hand der Redaktoren empfangen, die das vielfältige Überlieferungsgut zu einer lebendigen Einheit verwoben haben. Dieser Redaktorentext ist zu übersetzen; ihn hat der Übersetzer ganz ernst zu nehmen. Die kritische Analyse des Exegeten, der Erzählungen und Sätze in ihre Bestandteile zerlegt, ist dem Übersetzer nicht erlaubt.

Der Übersetzer hat nach B. den Text zu hören [16] in seiner Lautgestalt. Denn das biblische Wort ist seinem Wesen nach immer gesprochenes Wort, das erst in seinem zweiten Stadium zum geschriebenen Wort wird.

EXKURS I - Das Wort, das gesprochen wird.

Der Gedanke der Gesprochenheit des Wortes ist für B. stets ungemein wichtig gewesen [17]. In einem 1933 erstmals veröffentlichen Aufsatz "Biblischer Humanismus" [18] skizziert B. seinen langgehegten Wunsch nach einer Volksbildung aus hebräischem Geiste. Es gehe darum, wieder "bibelwürdig" zu werden und auf die Stimme der hebräischen Bibel zu hören. Diese Stimme der hebräischen Bibel wird eben in einer bestimmten Sprache, dem Hebräischen, laut. Im Gegensatz zur griechischen Sprache, wo das Wort künstlerisch ausgeformt und gemeisselt ist, wo es zum statischen Gebilde tendiert, ist das Wort im Hebräischen dynamisch und neigt zum Dialog, zur Gesprochenheit: "Es tut der Haltung des athenischen Rhetors keinen Abbruch, dass er seine Reden entwirft und einübt; ein Prophet, der das täte, wäre ausgewischt" [19]. Der Logos der Griechen ist, der biblische dabar - man denke an die Schöpfungsgeschichte! - geschieht [20]. Dieser Unterschied spiegelt sich nach B. im abendländischen und im hebräischen Humanismus wider: Der erstere empfängt

die Sprache als "Gebild", das die bildnerischen Kräfte im Menschen freisetzt, der letztere als "Geschehen in der Gegenseitigkeit", als dialogische Anrede [21], welche die Bewährung des so Angeredeten fordert.

Ganz von der philosophisch-anthropologischen Betrachtung des zwischenmenschlichen Dialogs her ist B.s 1960 entstandene Rede "Das Wort, das gesprochen wird" konzipiert [22]: "Das Geheimnis der Sprachwerdung und das der Menschwerdung sind eins" [23]; die Sprache ist von ihrem Ursprung her dialogisch, nicht monologisch. Aus dem "Faktum der Personhaftigkeit" der miteinander sprechenden Partner ergibt sich, "dass nicht die Eindeutigkeit des Wortes, sondern seine Mehrdeutigkeit die lebendige Sprache konstituiert" [24], weil die mit dem Wort verbundenen Gedanken bei den Gesprächspartnern wohl sehr "sinnähnlich" sein können, aber niemals "sinn-identisch" sind. Insofern erfordert jedes Hören das Verstehen und Interpretieren des gehörten Wortes. Form und Inhalt der gesprochenen Rede hängen dabei engstens zusammen; wenn man ein Gedicht z.B. durch erklärende Begriffe wiedergeben will, so verfehlt man seinen eigentlichen Sinn [25].

Von dieser Überzeugung her, dass der hebräische Wortlaut der Bibel zuerst gesprochenes Wort war, ehe er literarische Form annahm, fordert B. von einer Übersetzung, dass sie die Lautgestalt des gesprochenen, "ausgerufenen" Wortes wiedergibt - nicht für das stumme, sondern das laute Leben [26]! Wo der Übersetzer in der deutschen Sprache keine vollkommene Entsprechung für ein hebräisches Wort findet, darf er sich nicht scheuen, auf ungebräuchliche oder verschollene Wörter zurückzugreifen und muss manchmal sogar Neubildungen wagen [27].

So, wie ein Gedicht durch die untrennbare Verbindung von Form und Inhalt geprägt ist und dadurch seine besondere Aussage erhält, so verbinden sich Form und Inhalt speziell in der hebräischen Bibel zu einer eigentümlichen "Sprache der Botschaft" [28]. Die Botschaft, die die Bibel ausrichten will, ist nicht angeheftet an die Texte wie ein Kommentar oder eine Anmerkung, sondern sie prägt die Texte selbst bis ins Sprachlich-Stilistische hinein [29]: Rhythmus, Wiederholung von Lauten und Worten, plötzliche Änderungen des Stils [30].

Für die Übersetzung legt B. den masoretischen Text zugrunde, der als fester Bestand betrachtet werden muss, und "nur in den seltenen Grenzsituationen, wo ... Sinn und Zusammenhang schwer beeinträchtigt, aber durch eine geringfügige Änderung wiederherstellbar erscheinen" [31], darf zur Konjektur gegriffen werden [32]. Es gibt auch kein Zurück hinter den vorhandenen kanonischen Text [33]; denn ein solches Vorgehen würde bedeuten, "die Wirklichkeit durch vielfältige und widereinander streitende Möglichkeiten zu ersetzen" [34]. Die Wirklichkeit ist hier aber nichts anderes als die vom "Redaktor" uns tradierte Textgestalt. Wir sehen hier wieder die hohe Einschätzung des Redaktors bei B. [35].

B. entwickelt nun einen weiteren, für ihn wichtigen Gedanken: Die hebräische Bibel sei als eine Einheit, als "Ein Buch" anzusehen. Jeder Teil sei auf den anderen hin offen und durch gleiche oder sprachverwandte Wörter mit ihm innerlich verbunden. Der Leser muss nach B. sich so in den Text hineinhören, dass er diese Zusammenhänge erkennt und ihren die Bibel zu einer Einheit machenden Sinn versteht. Dies - so meint B. - sei nicht erst "eine

von der Auslegung nachträglich geübte Verknüpfung" [36], sondern jenes Prinzip, das bereits die Entstehung des Kanons bewirkt habe, das mitbestimmend dafür gewesen sei, welche Stoffe und welche Fassungen der Stoffe aufgenommen worden sind [37]. Das Auftauchen gleicher oder miteinander verwandter Wurzelwörter in verschiedenen Texten geschieht für B. nicht von ungefähr, sondern ist begründet in einer bewussten und sinnreichen Anwendung. Wer auf die sogenannten "Leitworte" achtet, also auf Worte oder auch nur Wortstämme, die immer wieder in Texten oder Textgefügen auftauchen, dem erschliesst sich der Sinn des Textes in einer ganz erstaunlichen Weise; B. spricht hier geradezu von einer "latenten Theologie der Schrift" [38] und einer "gewaltigen Synoptik der Bibel" [39], die der Leser wahrnehmen muss. Er spricht weiterhin von einer "dynamischen Gesamtwirkung" des Leitwortstils, weil sich zwischen den Leitworten in einem oder in verschiedenen Texten "gleichsam eine Bewegung vollzieht: Wem das Ganze gegenwärtig ist, der fühlt die Wellen hinüber und herüber schlagen" [40]. Das gilt aber nicht nur von den Leitworten allein, die gleichbleiben und die "in einer sinnreichen Ordnung" die "Verbindung eines Gleichbleibenden mit einer Mannigfaltigkeit" darstellen: Das "Gleichbleibende" kann genau so gut auch nur - rein strukturell - "die Wiederkehr des Tonfalls, der Bewegungsintensität, der Masse" sein [41]. Wo eine "phonetische" Rhythmik - im Gegensatz zu einer "strukturellen" Rhythmik - vorliegt, eine Rhythmik, in der Wiederkehr von "Lauten, Lautgefügen, Worten, Wortfolgen" das Charakteristikum darstellt, da spricht B. von "Paronomasie", in die er auch blosse Alliteration und Assonanz mit einschliesst [42]. Diese Paronomasie hat für B. in der hebräischen Bibel weit mehr als nur ästhetischen Wert: Sie hat einen "durch nichts zu ersetzenden Äusserungswert" [43]. Das besagt: Der zu äussernde Sinn

drückt sich nicht etwa in einem lehrhaften, erklärenden Zusatz zu einer epischen Erzählung aus, sondern dadurch, dass eben durch bestimmte phonetische oder rhythmische Elemente, die auffällig wiederkehren (also beispielsweise Leitworte) der epische Text durchsetzt und damit gleichsam transzendiert wird [44]. So folgert B.: "Wer nun recht hinhört, den rauscht aus dem Gleichklang die obere Bedeutung an" [45], und "der Leser, dem ein organisches Bibelgedächtnis zu eigen geworden ist, liest jeweils nicht den einzelnen Zusammenhang für sich, sondern als einen von der Fülle der Zusammenhänge umschlungenen" [46]. Dann erst erschliesst sich ihm die ganze "Botschaft".

EXKURS II -

Die von Buber in seinen Aufsätzen "Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuch", "Das Leitwort und der Formtypus der Rede" und "Die Sprache der Botschaft" angeführten Beispiele für Leitworte und Änderungen in der Struktur des Stils.

1. Die Turmbaugeschichte (Gen. 11):

Menschenhandlung (V. 1 - 4) und Gegenhandlung Gottes (V. 5 - 9) sind sprachlich verbunden durch 7 Leitworte: "Alle Erde", "Lippe" (= Sprache), "Heran!" (bzw. "Auf!"), "Bauen", "Stadt (und Turm)", "Name", "Zerstreuen".

"Alle Erde" steht am Anfang und "dreifach refrainartig wiederholt" am Ende der Geschichte. Am Anfang ist es das geeinte Erdvolk, am Ende die Erdfläche, über die das Volk jetzt zerstreut ist. Diese Bedeutung von "alle Erde"

steht aber schon am Abschluss der ersten Hälfte der Erzählung und weist auf den Gesamtschluss hin.

"Eine Lippe" (= Sprache) steht einmal in der ersten, aber viermal in der zweiten Hälfte: Das Schicksal des Erdvolkes wird gerade an der Sprache vollzogen. -

Auf das vermessene menschliche "Heran!" antwortet Gott mit einem überlegenen "Heran!", und besieht "Stadt und Turm", den sie "bauen".

Der "Name", den sich die Menschen machen wollen, schlägt um zum "Namen" der Stadt: Babel, "Wirrwarr". Sie, die nicht "zerstreut" werden wollten, werden nun "zerstreut".

"So stellen uns die sieben Leitwortbrücken den Zusammenhang von Aufstand und Überwindung am Eingang der Völkergeschichte dar" [47].

2. Die Korah-Geschichte (Nu. 16, 1 - 17, 5):

Der Wortstamm **יעד** ist erstes beherrschendes Leitwort. Er taucht in **מועד** (Gemeinbegegnung) und **עדה** (Gemeinschaft) auf: Am Eingang des **אהל מועד** wird die **עדה** Korahs (die auch **קראי מועד** genannt wird) gegenüber der ganzen **עדה** Israels versammelt. Durch das Begegnen der Gemeinschaftsglieder untereinander und mit Gott am Zelt der Begegnung werden diese zum **קהל** Jahwes. Der Ausdruck **קהל יהוה** als Gottesversammlung kommt im Pentateuch aber nur zweimal, nämlich Nu. 16, 3 und 20, 4, vor (ausser im deuteronomischen Gesetz Dt. 23, 2 ff.), und zwar beidemale aus dem Munde von Aufrührern. **קהל** steht

hier also betont עדה gegenüber: Die עדה Korahs usurpiert für sich als Sondergemeinschaft den Titel der von Jahwe gestifteten heiligen Gesamtgemeinschaft! Sie "gemeinen" (נעדים) sich Jahwe gegenüber in frevlerischer Absicht. So findet B. in dem Wortstamm יעד eine "fruchtbare innere Gegensätzlichkeit".

Das zweite Leitwort ist קרב , das in dem priesterlichen Sich-Nahen und dem "Darnahen" (= Opfern) erscheint. "Die Problematik des 'Nahens' in seiner Doppelbedeutung bestimmt die Wortatmosphäre der Korahgeschichte" [48]. Sie ist eingefügt zwischen Nu. 15 und 17, 1 - 18, 7, wo קרב immer wieder in beiden Bedeutungen erscheint (Qal- und Hiphil-Formen). Ausserdem taucht in 15 - 18, 7 der Wortstamm מות = sterben immer wieder auf (z.B. 17, 28). Daraus folgert B.: "Diese Wortatmosphäre ... teilt eindringlicher als irgendein lehrhafter Text es vermöchte jedem dem Leitwortstil geöffneten Leser mit, um was es geht, und in welchem Ernst" [49]: "Ein Nahen war (sc. den Korachiten, R.M.) gewährt, die Vermessenheit begehrte ein anderes Nahen, nahen soll sie nun - und verbrennen." - Zu vergleichen ist auch die Paronomasie: רב לכם in V. 3 und V. 7, einmal von den Korah-Leuten, einmal von Mose gesprochen [50]; sie wollen für die ganze עדה sprechen, Mose dagegen spricht ihren Führer Korah mit "du und deine עדה " an und weist ihn ab; "alle sind heilig (קדש)" ist die Losung der Aufständischen, Mose aber sagt: "Der Mann, den Jahwe erwählt, der ist der Heilige." Dieser Satz korrespondiert mit seinem Leitwort בחר zu Kap. 17, 20: "Der Mann, den ich erwähle, sein Stab sprosst."

3. Die Jakobsgeschichte:

In Gen. 27, 35 f. erscheinen vier Leitworte: Trug (מרמה), Erstlingstum (בכרה), Segen (ברכה) und Name (שם). Das erste Leitwort "Trug" kehrt in 29, 25 wieder: Jakob fragt Laban: "Warum hast du mich betrogen (רמיתני)?" Und Laban antwortet: (29, 26) "So tut man nicht an unserem Ort, die jüngere fortzugeben vor der Ersten (בכירה)", wobei also die Wurzel des zweiten Leitwortes auftaucht! Der "Trug" (Wurzel רמה) hängt beidemale mit der "Erstgeburt" (Wurzel בכר) zusammen: Jakob hat Esau um die Erstgeburt betrogen, Laban betrügt Jakob mit der erstgeborenen Tochter! In Gen. 32, 23 - 33 erscheinen dann die Leitworte ברך und שם gehäuft: Zweimal ברך und fünfmal שם ! Jakob bittet um den Segen und wird nach seinem Namen gefragt. Der biblische Hörer vernimmt den negativen Sinn dieses Namens ("Fersenschleicher", vgl. Gen. 27, 36 und Jer. 9, 3) und spürt, wie Jakob mit der Nennung seines Namens gewissermassen seine Schuld bekennen muss. Dann wird ihm der neue Namen gegeben und seine Schuld mit dem alten Namen weggenommen. "Der schlechte Kampf ist durch den guten gebüsst, der schändlich gewordene Name durch einen heiligen abgelöst. Noch dreimal folgt das Leitwort 'Name' und hämmert uns den Sinn des Geschehenen ein" [51].

Das gleiche gilt vom Segen: "Der erfochtene Segen deckt den erschlichenen zu" [52], und in Kap. 35, 10 "wird Gott selber die Erneuerung des Menschen Jakob-Israel aussprechen und damit endgültig vollziehen" (Leitwort שם zweimal!). Zuvor wird noch der Bruder versöhnt, wobei das Leitwort ברך erscheint (ברכתי = meine Segensgabe): So ist "zwischen Mensch

und Mensch 'Segen' durch 'Segen' ausgeglichen." Der Huld Gottes entspricht die Huld des Bruders: Die Entsprechung von ראה פנים in Gen. 32, 32 und 33, 10 weist unübersehbar darauf hin. -

Ohne sie als solche zu bereden, haben, so meint B., die Leitworte klar und eindeutig auf Schuld und Sühne hingedeutet. "Die Wurzeln der 'heimlichen Bedeutung' reichen in die Tiefe früher Überlieferungsformung hinab" 53). Weil der Erzähler - wer immer er auch gewesen sein mag - eine echte Erzählung liefern wollte, in der kein Raum für Exkurse mit theologischen Reflexionen war, weil er andererseits aber nicht darauf verzichten wollte, zu zeigen, wie "Gottes Walten die menschliche Handlung doch freilässt und ihre Verantwortung fordert, dass Geschichte also kein Monolog mit Zwischenrufen, sondern ein echter Dialog ist", darum habe er sich dieses besonderen Stilmittels der Leitworte bedient. B. lässt dabei freilich offen, ob das erst bei der Auswahl der Traditionen oder schon bei deren Bildung und ersten Formung geschehen ist.

4. Die Abrahamsgeschichte:

Nach B. liegt hier "das grösste Gebild paronomastischen Stils" vor. Dabei sind "Stücke von unverkennbarer Leitwortprägung ... mit Stücken anderer, leitwortfreier Art verknüpft" 54). Weit über vierzig "distantielle Paronomasien" (das heisst: Gleichlautungen über grössere Textfolgen hinweg) seien festzustellen, aus denen B. einige typische herausgreift.

Für B. baut sich die Abrahamsgeschichte in sieben Offenbarungen oder Offenbarungsvorgängen auf: Gen. 12, 1 - 4; 12, 5 - 9; 13, 14 - 18; 15; 17;

18; 22, 1 - 19. Dazwischen stehen verschiedene Stücke anderen (biographischen oder genealogischen) Inhalts [55].

In 12, 1 und 22, 2 korresponiert miteinander das nur hier vorkommende לך לך : Beide Male muss Abraham an einen Ort gehen, den Gott ihn "sehen lassen" (bzw. "zusprechen") wird; er muss, wie B. sagt, "draufloszugehen, bis Einhalt geschieht". "Ohne Frage, ohne Bedenken folgt dort wie hier auf die Gottesrede der Vollzug": וילך !

Fünfmal erscheint in 12, 1 - 3 die Wurzel ברך , die in 22, 18 wieder aufgenommen wird. Auch in 18, 18; 26, 4 und 28, 14 taucht sie auf. Dabei ist auf die Verbalform zu achten:

12, 3 :	ונברכו	(Niphal)	22, 18 :	והתברכו	(Hitpael)
18, 18 :	"	"	26, 4 :	"	"
28, 14 :	"	"			

Die beiden Verbalformen aus der Abrahamsgeschichte kehren demnach bei Isaak und Jakob wieder und stellen somit eine Verbindung der Geschichten untereinander her [56].

B. findet eine Entsprechungsverknüpfung auch zwischen dem Noah- und dem Abraham-Bund: Dem תמים und dem התהלך in Gen. 6, 9 entsprechen die gleichen Leitworte in 17, 1 [57], nur einmal im Indikativ (bei Noah), das andere Mal im Imperativ (bei Abraham). Zwar könnte es so aussehen, "als ob Eigenschaften und Haltungen Noahs dem Abraham als Aufgaben zugesprochen würden"; doch meint B., dass "vor jemand einhergehen"

(Abraham) etwas Grössères sei als "mit jemand umgehen" (Noah), weil ersteres "tätigen Heroldsdienst", letzteres aber "bloss treue Gesellung" ausdrücke. Allerdings ist das unseres Erachtens nicht einleuchtend; G. von Rad hat den Tatbestand wohl zutreffend dargestellt, wenn er sagt, dass der "Wandel mit Gott" in Gen. 6, 9 ganz vereinzelt dastehe: "Noah, als der Letzte der ersten Weltzeit und der Anfänger einer neuen, ist der Letzte, von dem theologisch solches ausgesagt werden konnte. Abraham hat nur mehr die Möglichkeit eines Wandels vor Gott" [58]. Man sieht an dieser Stelle sehr deutlich, wie subjektiv B. bei seiner Interpretation der Zusammenhänge und Worte sein kann.

Das gilt auch für seine Ansicht über das תמים-Sein Noahs, wo er mit der rabbinischen Exegese annimmt, dass "mit dem merkwürdigen Ausdruck (sc. איש צדיק תמים היה בדרתיו, R.M.) eine kritische Relativierung angedeutet" sei, anscheinend "mit einer Wendung, deren genauen Sinn wir ... nicht kennen" [59]. Versteht man mit von Rad [60] den Ausdruck

צדיק im Sinne von "dem Gemeinschaftsverhältnis gerecht" und

תמים im Sinne von "kultgerecht" (das heisst also als Begriffe der Sakralsprache und nicht, wie B. [61], in erster Linie als religiös-ethische Begriffe [62]), dann löst sich unseres Erachtens dieses Problem.

Auch das in Gen. 9, 9 - 17 (siebenmal) und 17, 1 - 14 (zehnmal) vorkommende ברית steht nach B. in einem Entsprechungsverhältnis.

Ebenso besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Gen. 15, 7 und Ex. 20, 2: "Ich bin Jahwe, der dich herausgeführt hat aus ...", eine Entsprechungsverknüpfung, "die in die bedeutsame Reihe der Bezüge zwischen dem Leben der

Stammväter und der Geschichte des Stammes" gehört [63].

Eine "volksetymologische Paronomasie" sieht B. in dem מגן in Gen. 14, 20 und dem מגן in 15, 1: "Dort der den Feind 'ausliefernde' Sieg, hier nach dem Sieg eine offenbar tiefere Furcht und die Zusage des 'Schilds'" [64]. Das Motiv der "tieferen Furcht" scheint uns jedoch eine Überinterpretation dieser an sich sonst gut möglichen Paronomasie zu sein; sie will wohl nur andeuten, dass Jahwe - in 14, 20 mit dem El eljon gleichgesetzt - für Abraham Helfer und Beschützer ist [65].

Einige Fragezeichen setzt auch B. selbst hinter seine Feststellung, dass in 15, 13 [66] der Wortstamm ענה auftaucht, bezogen auf die ägyptische Bedrückung, der dann in 16, 6.9.11 im Blick auf die Ägypterin Hagar und ihre Bedrückung durch Sara aufgenommen sein soll. Doch knüpft B. an die Bedrückung der Hagar die recht eigenwillige Behauptung, dass "die biblische Glaubenswahrheit ... einer Verdeckung des Mitmenschen durch Gott widerstrebt": Sara hat mit der Ausschliessung Ismaels von der Verheissungsnachfolge "objektiv das Rechte" getan und wird von Gott darin bestätigt (21, 12); doch die "biblische Glaubenswahrheit" lässt das dabei geschehene menschliche Unrecht selbst durch Gottes Recht nicht verhüllen, "und wie bei Jakob kann dies nicht explizit gesagt werden, aus theologischen und aus epischen Gründen nicht". Doch ist es für B. auch hier so, dass "erzählerisch implizit ... viel gesagt" wird. Zwar ist Sara Herrin und Hagar Sklavin ("dreimal wird uns das Wort 'Herrin', sechsmal das Wort 'Magd' eingehämmert"); doch der Bote Gottes [67] nimmt sich ihrer an und verheisst ihr den Sohn. B. sieht auch dabei eine Reihe von Leitwortbeziehungen:

שמע in 21, 17 weist zurück auf 16, 11; das ראה in 16, 13 - 14 vermittelt zwischen der Hagargeschichte und der nächstfolgenden Abrahamsoffenbarung, wo es in 17, 1 wiedererscheint; das אחרי in 16, 13 klingt an das אחרי von Ex. 33, 23 an.

B. schliesst: "Gott als der Erwähler Israels gibt Sara recht; aber Gott als der Lebende Michsehende nimmt sich Hagars an" [68].

In Gen. 14, 18 ff. zeigt sich nach B. "paronomastischer Dialogstil", wenn Abraham das אל עליון des Melchisedek von Gen. 14, 20 in 14, 22 wiederaufnimmt, wobei er mit der Gleichsetzung des אל עליון mit יהוה einen "religionsphänomenologisch bedeutsamen Identifikationsakt" vollzieht.

Gegen die Meinung Wellhausens, dass in Gen. 18, 23 ff. eine späte "Wucherung" vorliege, wendet sich B. durch den Hinweis auf das verknüpfende Leitwort משפט in V. 19 und V. 25: "Hier ist keine Wucherung, sondern organischer erzählerischer Zusammenhang" [69].

Gen. 15, 16 wird von B. wegen des zweimaligen reimartigen הנה als "Memorialvers" angesehen [70], der eine wichtige Bedeutung haben müsse. Die "Verfehlung des Amoriters" verbindet B. mit Kanaan (vgl. Gen. 10, 16) und mit der Geschichte Gen. 9, 22 ff. Hier sind ערוה und כנען Motivworte, die eine Brücke schlagen zu Lev. 18 und 20, vgl. beispielsweise 18, 2 und 7: Es geht um die Ablehnung der kanaanäischen Sexualkulte! "Einheiligung der Geschlechtlichkeit im Protest gegen ihre Heiligsprechung: es ist ein innerstes Anliegen der Botschaft, das in der Genesiserzählung mit den

Mitteln der phonetischen Rhythmik, der lauthaften Wiederholung, der Stiftung von Beziehungen verschiedener Stellen der Erzählung aufeinander, aber auch der Stiftung von Beziehungen zwischen Stellen der Erzählung und Stellen des Gesetzes, erzählerischen Ausdruck gefunden hat"[71].

Einen eigentümlichen Zusammenhang erkennt B. zwischen den Stellen, an denen die Hapaxlegomena בֶּתֶר und בְּתֶר vorkommen: Gen. 15, 10 und Jer. 34, 18 f. Hier, so meint er, liege mehr vor als eine blosse Wiederkehr eines terminus technicus. B. findet mit dem Bundesschluss durch Hälften der Tiere und Hindurchschreiten eines der beiden Bundespartner verbunden jeweils ein gleiches Motiv: Die Freilassung von Sklaven aus ihrer Dienstbarkeit. In Gen. 15 sichert Jahwe dem Abraham die künftige Befreiung seiner Nachkommen aus der ägyptischen Sklaverei zu (V. 13 f.), indem er selbst zwischen den Tierstücken (בתר , V. 10) hindurchgeht (עבר , V. 17). Diese Zusicherung gehört für B. zum Bundesschluss (קרת ברית) konstitutiv hinzu[72]. Nun klingt in ganz anderem Zusammenhang und ohne wörtlich genannt zu werden dieser Bundesschluss in seinen Leitworten in Jer. 34 wieder an: Die Notabeln haben zwar vor Jahwe den Bund geschlossen (קרת ברית) und sind zwischen den Tierstücken (בתר) hindurchgeschritten (עבר), aber sie haben den Bund überschritten ("hartes Wortspiel" mit עבר !), indem sie die von Gott gebotene Freilassung der hebräischen Schuldsklaven zwar in der Furcht vor den Babyloniern vollzogen, dann aber, nach Abzug des feindlichen Heeres, wieder rückgängig gemacht haben. Darum kündigt ihnen der Prophet das Gericht an: Das aus der Sklaverei Ägyptens einst befreite Volk, das - nun im Dienste Gottes - allen seinen Gliedern die Freiheit immer wieder ermöglichen sollte, hält sich nicht

an das Freiheitsgebot seines Gottes. Darum muss es jetzt zur Strafe wieder in die Gefangenschaft, in die Unfreiheit! Zu beachten ist auch das Wortspiel in der Prophetenrede: Ihr wart umgekehrt, sagt der Prophet (V. 15), aber dann habt ihr euch wieder abgekehrt (V. 16) und habt eure Schuldsklaven zu euch zurückkehren lassen (V. 16); darum lässt Gott eure Feinde gegen euch zurückkehren (V. 22): Eine grossartige Paronomasie des Leitwortes שוב ! Ebenso paronomastisch wird das Wort דרור verwendet: V. 8, V. 15, V. 17. Weil das Volk seinen Schuldsklaven keinen "Freilauf" gewährt hat, gewährt Gott den Verderbensmächten "Freilauf". "Die nur Freiheitssüchtigen, nicht Freiheitswilligen, gibt Gott dem freien Lauf der Geschichte preis" [73].

5. Leitwortstil im Hiobbuch:

B. trennt, wie heute allgemein üblich, zwischen der Rahmenerzählung und der "dialogischen Komposition"; doch lasse die jetzige Fassung des Gesamtbuches Bezüge zwischen beiden erkennen: Das חנם von 1, 9 kehrt in 2, 3 und dann in 9, 17 und 22, 6 wieder, sei also ein zu beachtendes Leitwort. Ähnlich verhalte es sich mit ברך , das B. ein "gegensinniges Wort" nennt, weil es auch den Sinn von "jemandem absagen" haben kann, doch finden sich dafür keine Belege. Auch ein "Euphemismus ändernder Schriftgelehrsamkeit" wird nicht vorliegen, sondern wahrscheinlich ein Euphemismus der alten Rahmenerzählung selbst, die "sonst übliche anstössige Ausdrücke durch mildernde ersetzt" [74]. Mag auch B.s Auffassung von einem "gegensinnigen Wort" ברך unhaltbar sein, so wird man seine Übersetzung mit dem von ihm gebildeten Wort "absegnen" doch für sehr geschickt halten müssen, weil sie

den Wortstamm beibehält und die Ungewöhnlichkeit des negativen Gebrauchs von ברך auch im Deutschen ungewöhnlich und auffällig wiedergibt. Auch die Leitwortbeziehung wird dadurch deutlich: 1, 10 und 1, 11 ("segnen - absegnen" ist drastischer als das sonst übliche "segnen - fluchen") haben Rückbezug zu 1, 5 und weisen auf 1, 21 und 2, 9. B. sieht in dieser Gegensätzlichkeit etwas von der Gegensätzlichkeit der ganzen dialogischen Komposition angedeutet: "Er (sc. Hiob, R.M.) flucht dem eigenen Dasein (3, 1), über das solches verhängt worden ist, und er segnet Gott, der es verhängt hat. In all seinen Klagen und Protesten sagt er diesem seinem Gott nicht ab, vielmehr er bezeugt ihn ... durch eben diese Klagen und Proteste, durch eben seinen Anspruch" [75]. -

Die Beobachtungen B.s sind zweifellos wichtig und wertvoll, doch - soviel wir sehen - von keinem Kommentar erwähnt, geschweige denn berücksichtigt worden [76].

6. Das Zwiegespräch Gottes mit Mose:

In einer sehr subtilen Untersuchung hat B. den Komplex Ex. 32, 7 - 14; 21 - 34; 33, 1 - 5; 12 - 23; 34, 1 - 10 auf seine Leitwortverbindungen hin untersucht. Da wir bereits genug Beispiele angeführt haben, können wir auf eine Analyse dieses Aufsatzes [77] verzichten. Aufschlussreich ist jedoch der Schluss dieses Aufsatzes: "Ich habe das Aderngeflecht eines grossen Textes entblössen müssen, um Ader für Ader den vollkommenen Kreislauf darin zu zeigen. In die neue Lesung seiner Ganzheit dürfen wir von dieser unsrer Betrachtung nicht die Teile, nur die Ganzheit aufnehmen. Nur noch als

ein zart durchscheinendes Gebild darf sich jetzt das blutdurchflossene Netz unserem ehrfürchtigem Blicke bieten" [78]. -

Das Achten auf die Einzelheiten soll nach B. letztlich allein dem Verständnis des Ganzen in seiner Einzigartigkeit und Besonderheit dienen. Zweifellos ist dieses Achten auf die von B. so genannten "Leitworte" für den Exegeten wichtig und kann ihm innere Verbindungen im Text aufzeigen [79], und selbst ein so kritischer Forscher wie J. Muilenburg meint, dass B. "die Methode von 'Leitworten' mit grossem Erfolg" anwende [80]. Freilich haben wir auch immer wieder gemeint, in B.s angeführten Beispielen eine gewisse Subjektivität seines Urteils feststellen zu müssen; denn manche Zusammenhänge, die B. konstatiert, wirken etwas gekünstelt [81]. Um eine exakte Methode mit eindeutigen Prinzipien und Ergebnissen kann es sich beim Aufweis der Leitworte und überhaupt der für B. so wichtigen "Sprache der Botschaft" wohl nicht handeln. Der Exeget wird also vorsichtig sein müssen, dem Aufweis von Leitworten, Paronomasien und Stilwandlungen zu grosses theologisches und exegetisches Gewicht beizulegen; er wird sie andererseits freilich auch nicht übersehen dürfen [82].

Eine mehr oder weniger grosse Subjektivität des Urteils wird sich im einzelnen jedenfalls gar nicht vermeiden lassen: B. hat wie kaum ein Gelehrter unseres Jahrhunderts in und mit der hebräischen Bibel und ihrer Sprache gelebt und sich ihrer Leitwortführung überlassen. Dennoch hat er - um nur ein Beispiel zu nennen, auf das Fichtner verwiesen hat [83], die Beziehung übersehen, die durch den strukturellen Rhythmus einerseits und durch das nur an diesen beiden Stellen im AT in der Bedeutung "gesonnen sein" [84]

vorkommende Leitwort דמה (Piel) in Jes. 10, 7 und 14, 24 andererseits gegeben ist. B., der in der Regel streng darauf bedacht ist, gleiche Wurzeln, zumal bei Leitworten, mit gleichen deutschen Wortstämmen wiederzugeben, übersetzt jedoch Jes. 10, 7 das דמה mit "meinen" ("meints nicht so"), in Jes. 14, 24 jedoch mit "ermessen" ("wie ich es ermass"), was zeigt, dass ihm der Zusammenhang (der unseres Erachtens auffällig ist) - (10, 7) והוא לא כן ידמה, (14, 24) אם לא כאשר דמתי - offenkundig entging. Während B., wie wir oft gesehen haben [85], im sogenannten Meer-Hymnus Ex. 15, 1b - 18 die Verse 12 - 17 als späteren Zusatz (bzw. VV. 2 - 11 + 18 als einen "älteren Ausbau") anzusehen geneigt ist, will demgegenüber J. Muilenburg nun gerade auf Grund von Leitworten das Gedicht als literarische Einheit deklarieren [87], was uns jedoch nicht überzeugend genug erscheint [88]. Das Moment der Intuition und der sprachlichen Einfühlung wird bei der Aufspürung von Leitworten, Paronomasien und dergleichen immer eine grosse Rolle spielen und damit weithin von der Person des Bibellesers und Bibelexegeten abhängig sein. Dementsprechend kann das Ergebnis dieser Bemühung auch stets nur "Andeutung ... und Hinzeigung sein auf etwas, was in seiner Wirklichkeit wahrzunehmen, aber nicht zu umschreiben und zu umdeuten ist", wie B. selbst erklärt [89]. Es kann nicht als der "eigentliche" Sinn einer Erzählung ausgegeben werden, was der biblische Erzähler durch seine Wortwahl nur verborgen und gleichsam nur mitschwingend kundtut. Damit kommt die Interpretation des Leitwortstils an eine deutliche Grenze, die B. immer gesehen und eingehalten hat.

Was für die "phonetische Rhythmik" des Leitwortstils gilt, trifft in gleichem, vielleicht noch stärkerem Masse für die sogenannte "strukturelle Rhyth-

mik" zu, dass hier nämlich nur mit stark subjektiver und einfühlsamer Haltung des Auslegers Feststellungen getroffen werden können. Die vom B. genannten Beispiele machen das deutlich: [90]

In Ex. 28, 13 - 30 wird zuerst in nüchterner und sachlicher Sprache die Anfertigung des חשן משפט berichtet (VV. 13 - 28); dann erhebt sich in V. 29 f. die Sprache zu einem gehobenen, feierlichen Rhythmus mit bestimmter Wortstellung und Wortwiederholung - ein Strukturwandel der Sprache, der unverkennbar ist! Zudem ist "die ganze Sakralanthropologie der Bibel ... im Zusammenhang dieser so hervorgehobenen Worte" enthalten [91]. In diesem Wandel des Stils und der Rhythmik liegt zweifellos eine Absicht des Autors [92].

In Nu. 15, 15 streichen die Kommentatoren gewöhnlich das Wort הקהל als Dittographie [93]; nicht so B. Für ihn ist dieses Wort sogar ausserordentlich bedeutsam: Mitten in einer Opfervorschrift repräsentiert es die "Sprache der Botschaft"! Da, wo gesagt wird, dass der Fremdling und der Israelit das gleiche Opfer darzubringen haben (V. 14), leitet das einsam und betont dastehende הקהל über zur Ausweitung des Gedankens: Fremdling und Israelit sind grundsätzlich vor Gott rechtsgleich, denn beide gehören in die Volks- und Kultgemeinde (קהל) hinein. - Man kann über diese Deutung B.s, die den Masoretischen Text ernst nimmt [94], streiten; als völlig abwegig kann man sie nicht bezeichnen. Die auffallende Gehobenheit und Rhythmik der Sprache in VV. 15 - 16 ist jedenfalls der Beachtung wert, auch wenn man הקהל doch lieber ausscheiden möchte. -

B. hat sich bemüht, seine am hebräischen Text gewonnenen Erkenntnisse in

der Verdeutschung der Bibel zur Wirkung kommen zu lassen. Dadurch gelingt es ihm, "der Macht der Trägheit, der Geläufigkeit, des Darüberweglesens" erfolgreich zu begegnen. An zwei Momenten wird das in seiner Übersetzung deutlich:

1. in der Kolometrie und
2. in der Wortwahl.

Zu 1.

Ausgehend von der ursprünglichen Gesprochenheit des Bibelwortes hat B. die Sätze nicht fortlaufend hintereinander folgen lassen, sondern sie in Atemeinheiten (Kolen) gegliedert und als solche voneinander abgesetzt. Erst beim lauten Lesen des Textes geht einem der Sinn dieses Sprechrhythmus richtig auf; man erfährt dann, wie "Atemholen und Sinnpause derselbe Moment sind" [95]. Es geht bei der Kolometrie also um Sinn- und Atemzeilen, nicht um irgendein dichterisches Metrum [96]! Eine Atemzeile (Kolon) kann ein Wort, einen Satz oder sogar zwei Sätze enthalten; dafür zwei Beispiele:

Amos 4, 13 übersetzt B.:

Darum
will ich so dir tun, Jissrael!
Deswegen,
dass ich dir dieses tun will,
bereite dich,
deinem Gott gegenüberzustehn,
Jissrael!
Ja denn, wohlan,
der die Berge bildet,

der den Geistbraus schafft,
der dem Menschen ansagt,
was sein Sinnen ist,
macht nun aus Morgenrot Trübnis
und tritt einher auf den Kuppen der Erde,
sein Name:
ER IST DA, der Umscharte Gott.

Die rasche Atemlosigkeit Kains gibt B. mit zwei Sätzen in einem Kolon wieder:

Er sprach:
Ich weiss nicht. Bin ich meines Bruders Hüter?
(Gen. 4, 9)

Jeder, der über eine Zeit hinweg mit der Buber-Bibel gelebt hat, weiss zu schätzen, wie sehr die Kolen zu einem "hörenden" Lesen zwingen und die Gesprochenheit des Bibelwortes erlebbar werden lassen, auch wenn man nicht laut liest.

Zu 2.

F. Rosenzweig hat im wesentlichen durch Kritik und grundsätzliche Erwägungen B.s Übersetzungsarbeit gefördert; nur in einer Hinsicht war er dabei führend tätig: In der Wortwahl [97]. Trotzdem hat B. selbstverständlich jedes Wort mitverantwortet und besondere Wortbildungen in den Beilagen zur Übersetzung und anderwärts [98] begründet und gerechtfertigt. Beide Übersetzer bemühten sich unablässig darum, die "sinnliche Urbedeutung" der hebräischen Vokabeln zu erschliessen, soweit das - mit aller gebührenden Vorsicht - aus hebräischer und sonstiger semitischer Etymologie möglich ist [99].

Bei der Wiedergabe im Deutschen hielten sie es dann für erforderlich, jedes hebräische Wort mit einem deutschen so wiederzugeben, dass man dieses bestimmte Wort beim Lesen immer sofort wiedererkennt. Es darf also - von wenigen schwierigen Ausnahmefällen abgesehen [100] - kein hebräischer Wortstamm mit mehreren deutschen und nicht verschiedene hebräische Wortstämme mit nur einem einzigen deutschen Wort wiedergegeben werden [101]. Erforderlichenfalls müssen neue deutsche Worte gebildet werden, die bildhaft und konkret das hebräische Urwort wiedergeben. Oft genug haben die Übersetzer B. und Rosenzweig auf alte, nicht mehr im lebendigen Wortschatz vorhandene deutsche Wörter zurückgegriffen. So konnte nicht ausbleiben, dass die Fremdartigkeit der dadurch zustandegekommenen deutschen Übersetzung mancherlei Kritik gefunden hat, zustimmende und ablehnende [102].

Es ist letztlich nicht zu bestreiten, dass nur derjenige, der sprachlichen Zugang zum hebräischen Text hat und asserdem die Übersetzungsmethodik B.s kennt (wie B. sie in den "Beilagen" ausgesprochen hat), diese Übersetzung ganz ausschöpfen kann. Hier liegt ihre Grösse und ihre Grenze, dass sie einem bestimmten Kreis von Menschen in einmaliger Weise den Urtext erschliessen, aber andererseits niemals deutsche Volksbibel werden kann [103].

Wir wollen im folgenden einige Besonderheiten der Wortwahl in der Übersetzung von B. und Rosenzweig betrachten:

a) Der Pentateuch wird bezeichnet als die "Fünf Bücher der Weisung"; das Wort תורה wird also nicht, wie sonst meist üblich, mit "Gesetz" wiedergegeben [104]. Diese Wiedergabe mit "Weisung" ist kritisiert

worden [105] mit der Begründung, dass B. an allen Stellen, wo תורה vorkommt, den "weniger verbindlichen Begriff 'Weisung' dem verpflichtenden 'Gesetz'" vorziehe. Dies sei nicht eine sprachliche Eigenwilligkeit, sondern "eine wesentliche theologische Umdeutung". Die ganze jüdische Tradition habe תורה als verpflichtendes Gesetz verstanden. Daraus wird nun die merkwürdige Konsequenz gezogen: B. suche "bei seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum auf diese Weise um Matth. 5, 17 und die paulinische Nomos-Problematik herumzukommen", er vereinfache und entschärfe in tendenziöser Weise das Gesetz, weil er selber "nur auf diese Weise in der Tradition seines Volkes zu stehen vermag". - Wir müssen, um B. Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, zunächst einmal philologisch fragen, ob תורה mit "Gesetz" wiedergegeben werden muss oder ob nicht vielleicht "Weisung" das zutreffendere deutsche Wort ist. KBL [106] gibt an:

1. (ursprünglich) bei Gott eingeholte Weisung, Bescheid,
2. (menschliche) Weisung,
3. (festgelegte einzelne Weisung, einzelnes) Gesetz,
4. das Gesetz (als Zusammenfassung oder Inbegriff der Gesetze).

"Herkunft und Etymologie des hebräischen Wortes tora sind unsicher", eine Ableitung ist am ehesten möglich von einem "Lehnwort, von dem das Verbum hora 'unterweisen' abgeleitet ist" [107], nicht aber von ירה = "das Los werfen" [108]. Vom Wortstamm her und zumindest in vorexilischer Zeit hat תורה jedenfalls den Sinn von "Weisung", auf Gott bezogen also "göttliche Weisung", gleich, "ob sie nun von alters her als Gesetz aufgezeichnet war, vom Priester verwahrt und verkündigt wurde, oder ob sie der Priester jetzt gab". "So ist die Über-

setzung mit 'Gesetz' häufig zu eng. תורה hat oft den allgemeinen Sinn von Lehre, Unterweisung ..., ja Gottesoffenbarung überhaupt" [109]. M. Noth [110] und G. von Rad [111] haben eindrücklich gezeigt, wie aus der heilsamen göttlichen "Weisung", die aus der Bundestreue heraus von Jahwe seinem Volk gegeben wurde, in nachexilischer Zeit ein "Gesetz" wird, dessen Satzungen auch dann zu befolgen sind, wenn ihr ursprünglicher Sinn gar nicht mehr verstanden wird [112]. Der jüdische Nomismus ist freilich erst eine nachalttestamentliche Erscheinung [113]. Die Gesetzesautonomie und die damit verbundene Werkgerechtigkeit bahnt sich zwar in der nachexilischen Zeit an, wird aber erst auf dem Boden des Spätjudentums wirksam [114]. Nach all dem Gesagten wird deutlich, dass B.s Übersetzung von תורה mit "Weisung" zu Recht besteht und den Ursinn des hebräischen Wortes zutreffender wiedergibt als das Wort "Gesetz".

EXKURS III - B.s Verständnis von תורה .

In seinem Buch "Zwei Glaubensweisen" [115] hat B. in Auseinandersetzung mit dem jesuanischen und paulinischen Gesetzesverständnis eine Definition von תורה zu geben versucht [116]. Er übersetzt das Wort mit "Weisung", "Hinweisung, Unterweisung, Anweisung, Belehrung"; מורה heisse nicht "Gesetzgeber", sondern "Lehrer". Die Thora umfasst Gesetze - "wohl die stärksten Objektivationen, die es gibt" -, aber sie ist nicht wesenhaft Gesetz. Die weisende Stimme, die dialogische Anrede von Gott her ist für B. immer mit dabei oder klingt mit an, und das gibt der Thora den "inneren dynamischen und vitalen Charakter" [117]. Freilich muss B. wie jeder andere

Bibelwissenschaftler die Tatsache einer immer stärkeren Objektivierung und Vergesetzlichung der Thora zugeben, zumal für die Zeit des entstehenden Christentums. Dennoch, so meint B., habe auch in dieser Zeit das Judentum immer wieder die "unerstorbene Kraft des Vernehmens" besessen, um "den lebendigen Thora-Begriff immer wieder auszuschmelzen" [118]. B. sucht dann zu zeigen, dass sowohl bei den "nicht Innerlichkeit (nur) vortäuschenden" Pharisäern als auch bei dem Jesus der Bergpredigt die Thora als erfüllbar angesehen wurde, weil für sie Erfüllung hier bedeute, "das Vernehmen des Wortes auf die ganze Dimension der menschlichen Existenz zu erstrecken" [119]. Paulus dagegen habe einen starren Nomos-Begriff an die Stelle der Thora gesetzt, der in seiner Unerfüllbarkeit den Menschen in die Sünde treibt [120].

Wie hat B. nun aber selber hermeneutisch zur Thora gestanden? [121] Bekanntlich hat B. das jüdische Gesetz für sich selbst nicht eingehalten [122] und deswegen aus jüdischen Kreisen viel Tadel erfahren. Auch hat er in Palästina bis zu seinem Tod an keinem Synagogengottesdienst teilgenommen [123]. Für die Beantwortung unserer Frage sind einige Briefstellen B.s aufschlussreich, in denen er F. Rosenzweig, der gesetzestreu lebte [124], seinen Standpunkt erklärt: Offenbarung und Gesetzgebung, meint B., seien nicht dasselbe; die Gesetzgebung sei vielmehr eine Folge der Offenbarung. Das heisst also, dass die Gesetze der Bibel nicht unmittelbare Offenbarung Gottes sind, sondern Werke von Menschen, die unmittelbare Offenbarung empfangen haben. Darum ist Gott für B. nicht Gesetzgeber, und er schreibt: "Da Gott mir kein Gesetzgeber, sondern nur der Mensch ein Gesetznehmer ist, gilt mir das Gesetz nicht universal, sondern personal, nämlich nur das von ihm, was ich als zu mir gesagt anerkennen muss" [125]. Auch der Dekalog macht da keine Ausnahme:

"Ich halte ihn nicht für ein objektivierbares 'Gesetz', aber ich erkenne mich in dem Du wieder, das von dem diese Gebote Gebietenden angesprochen wird, und ich erkenne meinen Mitmenschen, dem ich auf den Wegen meines Lebens begegne, in eben diesem Du wieder" [126]. Gott steht zwar, sagt B., hinter den Gesetzen und Geboten, aber dass ich als heutiger Mensch davon angesprochen und in meinem Handeln bestimmt werde, liegt nicht an den Forderungen als solchen, sondern daran, dass mich die göttliche Stimme selbst anspricht. Nur dann werden die Forderungen und Gebote zu Forderungen und Geboten an mich [127]. Was in bestimmten Augenblicken der Geschichte Israels unter der Einwirkung von Gottes Offenbarung an Gesetzen und Geboten gegeben wurde, ist im Laufe der Zeiten weitergewachsen. Nach Jer. 8, 8 haben menschliche "Schreiber" auch manches hinzugefügt und somit "menschlichen Willen für göttlichen ausgegeben". "Aus alledem ist der grosse Kontext entstanden, in dem die Gesetze als ein Absolutum erscheinen. Ich gehe, so gut ich vermag, der Rechtmässigkeit dieses Anspruchs nach. Das kann ich freilich nicht, wenn ich die Texte als blosse Objekte meiner Forschung behandle: ich muss, wann immer und wie immer ich sie lese, stets von neuem selber zur Begegnung bereit sein" [128]. Denn plötzlich kann dem Leser in seiner gegenwärtigen Situation in dem einen oder anderen Gebot die anredende und fordernde Stimme Gottes begegnen, kann sich - anders ausgedrückt - für ihn Offenbarung ereignen. Das geschieht aber nicht nur im Blick auf das "Gesetz", gegen dessen Verabsolutierung durch Priestertum und Rabbinat B. in einer frühen Rede scharf polemisiert [129]. Jeder biblische Text praktisch vermag für ihn zur "Thora", zur Weisung zu werden, in der Gott selber jetzt und zu eben diesem Leser spricht: "Darum ist ein Psalm oder eine Prophetie nicht weniger 'Thora', Weisung, als die Erzählung vom Auszug aus Ägypten" [130].

Da diese offenbarende und "weisende" Anrede individuell ist, Anrede an diesen Menschen in dieser Stunde und in dieser Situation, kann sie nicht den Charakter einer für alle Menschen verbindlichen Norm haben, sowenig wie alle Gesetze der Bibel für alle Menschen zu allen Zeiten absolut verbindlich sind [131]. Das darf jedoch nicht zu der Ansicht verführen, als sei B. im Grunde reiner Subjektivist oder gar Anarchist, für den es keine für alle Menschen gültigen ethischen Gesetze gebe, sondern lediglich die individuelle und persönliche Normerfahrung des Einzelmenschen, sofern ihm Offenbarung zuteil wird [132]. B. hat dieses Missverstehen seiner Ansicht an einem Beispiel widerlegt: "Ich darf meinem Kritiker versichern, dass ich an der absoluten Gültigkeit des Gebotes 'Ehre deinen Vater und deine Mutter' nie gezweifelt habe; wer mir aber sagt, man wisse ja stets und unter allen Umständen, was 'ehren' bedeutet und was nicht, von dem sage ich, dass er nicht weiss, wovon er redet. Auslegen muss der Mensch die ewigen Werte, und zwar mit dem eigenen Leben" [133]. "Die Situation liefert die Interpretation", sagt B. an einer anderen Stelle [134] und meint damit, "dass sogar die alleruniversalsten Gebote in Gesprächen Gottes mit den einzelnen Personen ungeahnte Interpretationen gewinnen... Es bedarf aber der Interpretationen, weil die Geschichte wirklich und Gott der Gott der Geschichte ist."

So ist für B. der Weg der Gesetzlichkeit - heute noch der Weg der jüdischen Orthodoxie - ungangbar [135]. Wen Gottes Stimme aus der Bibel und aus den persönlichen Erfahrungen und Ereignissen des Lebens angeredet hat, der wird nach der Meinung B.s in der Lage sein, im jeweiligen Augenblick das Rechte und vor Gott Verantwortbare zu tun. Er braucht kein ethisches System und keine Kasuistik [135a]. Er wird "an sittlichen Vorschriften annahmen, was

immer ihm hilft, den Weg zu gehen" [136], und er wird darin eben auch Gottes "Thora" erkennen dürfen [137]. Entscheidend ist, dass der Mensch das Rechte mit ganzer Seele tut [138], ohne auf göttlichen Lohn zu schielen: "Ich finde es herrlich", schreibt B. [139], "wenn der fromme Mensch das Gute mit ganzer Seele tut, 'ohne an Gott zu denken'."

Es liess sich also feststellen, dass B. von dem ihm eigentümlichen Offenbarungsbegriff her den Begriff תורה zwar in seinem ursprünglichen Sinne als "Weisung" und nicht in spätjüdischem Sinne als "Gesetz" versteht, ihn aber zugleich existential interpretiert, insofern als Gott auch heute dem dafür aufgeschlossenen Menschen für seine Situation Weisung geben kann [140]. Den mit dieser Auffassung verbundenen Offenbarungsbegriff werden wir noch gesondert zu untersuchen haben [140a].

b) Die Psalmen bezeichnet B. in seiner Übersetzung mit "Preisungen". J. Muilenburg beanstandet das, da "die Zahl der Klagen die der Lobgesänge" überwiege und somit der Psalter eigentlich "ein echter Ausdruck von Israels Leben im Verhältnis zu dem 'Gott der Leidenden'" [141] sei [142]. B. hat schlicht darauf geantwortet, er habe diese Übersetzung gewählt, weil "tehilla" eben "Preisung" [143] bedeute und "weil der für den Titel des Buchs verantwortliche Redaktor durch die Wahl dieses Wortes offenbar deutlich machen wollte, dass alle diese Lieder, auch die klagenden und um Rettung flehenden, letztlich als Loblieder, als Preisungen und damit als der dichterische Ausdruck eines grossen Vertrauens zu verstehen sind" [144]. Damit deckt sich übrigens genau die Meinung von Rads: "Jene späte Zeit, die dem Psalter die Überschrift

tehillim gab, hat ... die gesamte betende Anrede Israels einschliesslich der vielen Klagepsalmen und der mehr didaktisch meditierenden Psalmen als einen einzigen vielstimmigen Lobpreis Jahwes verstanden" [145]. Auch der angefochtene Beter vertraute darauf und wusste, "dass keiner zuschanden wird, der auf Jahwe harrt" [146].

c) Die Sprüche nennt B. "Gleichsprüche" und rechtfertigt das in Beilage II [147]. Die Ableitung von I משל - "gleich sein" bzw. "vergleichen" ist die übliche [148]; entscheidend ist für B. der Parallelismus ("Gleichlauf"), dessen Ursprung - er kommt bei primitiven Negerstämmen ebenso vor wie im höfischen China - B. in der "dialogischen oder antiphonischen Improvisation" vermutet (mit Bezug auf Robert Lowth, der meinte, "bei den Hebräern habe fast alles Dichten irgendwie dialogische Form"): "Der eine Sprecher sagt einen Vers, der andere antwortet ihm, antithetisch oder bildausdeutend oder ergänzend, immer aber in der Form der Entsprechung" [149]. Freilich ist diese an sich ansprechende Erklärung B.s nur eine Vermutung [150].

d) Die Prophetenbücher nennt B. "Bücher der Kündung", weil der "nabi" der "Kundgeber zwischen Himmel und Erde ist", der nicht "prophezeit", das heisst nicht eine feststehende Zukunft ansagt, "sondern seine Hörer vor die Alternative" stellt [151]. Das ist - bei B. zweifellos in Abgrenzung zu der von ihm gering geachteten Apokalyptik gesagt - im wesentlichen richtig; wenn "nabi" - wie C. Westermann annimmt [152] - von der Qatil-Form des akkadischen Verbs "nabu" = "rufen", "verkündigen" abzuleiten ist, heisst es entweder "der Rufende", "der Verkünder"

oder - passivisch verstanden - "der Gerufene" oder "der Berufene". Die passivische Bedeutung mag vielleicht die richtigere sein [153]; dennoch legt sich - da wir im AT keinen klaren Hinweis auf das israelitische Verständnis des Wortsinns finden [154] - eine aktive Übersetzung von נביא mit "Künder" nahe, wie wir sie bei B. finden. In "Künder" liegt mehr als in "Verkünder": Der "Verkünder" kann ein reiner Bote sein, der eine Nachricht bekannt macht; der "Künder" dagegen gibt "Kunde", das heisst zugleich Erfahrung und Vertrautsein mit einer Sache; er ist mehr als Sprachrohr [155].

e) Die Namen der biblischen Bücher werden von B. entsprechend der hebräischen Bibel wiedergegeben, also bei den "Fünf Büchern der Weisung": "Im Anfang" (בראשית); "Namen" (שמות); "Er rief" (ויקרא); "In der Wüste" (במדבר); "Reden" (דברים) [156]. Die hebräischen Eigennamen begegnen dem Leser der Übersetzung lautgetreu ("Jissrael" statt "Israel"; "Jecheskel" statt "Hesekiel" oder "Ezechiel" usw.) [157].

Im folgenden gehen wir auf eine Anzahl von Wörtern und Begriffen ein, deren Übersetzung durch B. eigentümlich ist und von ihm selbst in seinen Beilagen oder Aufsätzen ausdrücklich begründet wird.

f) קרבן : Nach KBL (S. 853 b) "allgemeinster und blassester Ausdruck für Opfer"; da es von קרב = "nahe sein" bzw. "nähern" abzuleiten ist, andererseits dem deutschen Ausdruck "Opfer" die konkrete Vorstellung des "Nahebringens" fehlt, dafür aber dort der dem hebräischen Ausdruck fehlende Sinn der Entäusserung, der

Askese mitschwingt, hat B. den Ausdruck "Opfer" vermieden und dafür "Darnahung" gewählt - eine eigene Wortbildung entsprechend dem geläufigen deutschen Wort "Darbringung", nur dass hier der Wortstamm "nahen" statt "bringen" verwendet wird [158].

g) עלה : Da diese besondere Opferart mit dem Wortstamm - "hinaufsteigen", "in die Höhe steigen" bezeichnet wird, hat B. zuerst mit "Hochgabe", dann aber, weil dieses Wort auch als besonders hoch aufgehäufte Gabe missverstanden werden konnte, mit "Darhöhung" übersetzt [159].

h) מנחה : Während KBL (S. 538 a) das Wort von einer nicht belegten Wurzel מנה ableiten möchte, berücksichtigt B. nur den vom hebräischen Hörer möglicherweise assoziierten Anklang an נחה = "geleiten" und übersetzt statt der einfachen "Gabe" mit "Hinleite" bzw. "Hinleitspende" [160] oder auch nur "Spende" (z.B. Mal 2, 13).

i) זבח und מזבח : B. übersetzt "Schlachtspende" bzw. "Schlachtmahl" und "Schlachtstatt", um beidemale den Sinn des hebräischen Wortstammes זבח = "schlachten" zu treffen [161].

j) ריח ניחוח : KBL (S. 614 b) übersetzt: "Beschwichtigungsgeruch", G. von Rad [162] "Geruch der Beruhigung" [163]. B. wählt: "Ruch des Geruhens"; einmal, um damit die lautliche Assonanz besser wiederzugeben, zum andern, um die Wurzelbedeutung "ruhen" auszudrücken. Da "das Wohlgefallen mit dabeisein (muss)" [164], erscheint für B. "Geruhen" sinnreicher als "Beruhigung".

k) כפר, כפר : B. geht mit Recht von der Grundbedeutung [165] aus und übersetzt stets mit "decken", "bedecken" bzw. "Deckung". Das Wort "Sühne" bzw. "Sühnung" oder "Sühnung schaffen" ist B. zu "entsinnlicht", zu "theologisch" [166].

l) נגף, מגפה : Hier geht es B. - wieder mit Recht - ebenfalls um eine sinnenhafte, konkrete Übersetzung: "Niederstoss" für letzteres, "Zustoss" für ersteres Wort (statt gewöhnlich "Plage", "Seuche", "Niederlage", vgl. KBL s.v. S. 594 und 494 b) [167].

m) קודש : Dieses Substantiv ist für B. "kein statischer, sondern ein dynamischer Begriff, es bezeichnet nicht einen Zustand, sondern einen Vorgang: den der Heiligung, des Heiligens und des Geheiligtwerdens" [168]. Diese aktive Dynamik des Heiligen [168a] drückt sich in B.s Übersetzung auch in aktiven Begriffen aus, die grösstenteils von ihm und Rosenzweig (dessen Anteil am Werk der Bibelübersetzung wir nicht schmälern wollen, wenn wir meist nur B. nennen; die Nennung B.s allein rechtfertigt sich bis zu einem gewissen Grade dadurch, dass er die Übersetzung nach Rosenzweigs Tod allein fortgeführt und noch mehrmals revidiert und umgearbeitet hat [169]) neu gebildet worden sind: Nicht "heiliger Boden" sondern "Boden der Heiligung" (Ex. 3), ähnlich wie "Gewänder, Öl etc. der Heiligung". Opfergaben sind "Darheiligungen", die Priesteranteile "Abheiligungen" bzw. "Abheiligungen von Darheiligungen". So eigenartig diese Wortbildungen zunächst im Deutschen klingen mögen: Wenn man erst einmal verstanden hat, worum es geht, sind diese Ausdrücke

konkreter und sprechender als etwa "Weihgaben" oder "hochheiliger Anteil" [170]. Das gleiche gilt von "das Heiligende der Heiligtume" anstelle von "das Allerheiligste", wo der Ausdruck קדש הקדשים sich auf den Tempel und nicht auf Opfergaben bezieht: Von dem Thronsitz Gottes über den Cheruben her empfängt das Heiligtum seine Heiligkeit, darum "das Heiligende der Heiligtume" [171]. - Der Gegenbegriff zu קדש , חל , wird von B. nicht mit "Unheiliges" oder "Nichtheiliges" übersetzt; er sagt sinngemäss "Preisgegebenes", weil das damit Bezeichnete "dem allgemeinen Gebrauch preisgegeben, also nicht kultischer Aussonderung unterworfen ist" [172]. Auch hier also nicht Statik, sondern Dynamik [173].

n) טמא : Auch für dieses Wort findet B. einen positiven Begriff: "maklig" statt "unrein"; das Wort ist eine Ableitung von "Makel". Durch die Verwendung von "maklig" statt "unrein" [174] kommt in aktivem Sinne das "Jahwewidrige" [175], die befleckende Macht zum Ausdruck, die eben mehr ist als ein Fehlen, ein Mangel an Reinheit [176].

o) אהל מועד : Da יעד (meist Nifal) "sich einfinden", "sich treffen lassen", "sich begegnen" heisst, übersetzt B. streng wortgemäss "Zelt der Begegnung". Doch kommt daneben auch die Form אהל העדות vor. עדות hängt nicht mit מועד zusammen, da es von עדד abzuleiten ist [177]. B. vermutet - aus Gründen, die er leider nicht darlegt - hinter beiden Wurzeln doch einen gemeinsamen Sinn, den er mit "Gegenwärtigsein", "Gegenwärtigbleiben" umschreibt [178]. So übersetzt er

עדות mit "Vergegenwärtigung" (anstelle von "Mahnzeichen" [179]) oder "Zeugnis"), also demnach "Zelt der Vergegenwärtigung" (z.B. Nu. 9, 15). Er sieht auf diese Weise einen inneren Zusammenhang zwischen אהל מועד und אהל העדות, den er in der Zusammenordnung von מועד und עדות in Ex. 30, 36 oder Nu. 17, 19 bestätigt findet. Nach B. ist diese Zusammenordnung keine zufällige: Die Klangnähe - wenn schon vielleicht nicht die sprachgeschichtliche Verwandtschaft - der Wortwurzeln drückt hier eine Botschaft aus, und "ihre richtige Wiedergabe ist eine der innerlichsten Aufgaben der Übertragung" [180]. Wie so oft wird hier von B. mehr erahnt und erfühlt als philologisch-exegetisch erweisbar gemacht, aber dies gehört eben zu den spezifischen Eigenheiten seiner Methodik.

p) "Dies sind die Begegnungszeiten ... die ihr ausrufen sollt zu ihrer Gezeit" - so übersetzt B. Lev. 23, 4. Er versucht damit, die Bedeutungen von מועד als "Begegnung" und "festgesetzte Zeit" wortsinnhaft wiederzugeben, und das ist zweifellos gelungener als in anderen Übersetzungen [181].

q) התפלל : B. hält die Bedeutung "sich einsetzen" (das heisst: Gott gegenüber mit der eigenen Person für jemand, dem er zürnt [182]) für ursprünglicher als die übliche Wiedergabe mit "beten". Deshalb benutzt er "sich einsetzen" konsequent an allen vorkommenden Stellen, wo es möglich ist. Doch gebraucht er auch "beten" (z.B. 1. Sam. 1, 12), wo "sich einsetzen" nicht gut passt - ein Zeichen,

dass in B.s Übersetzung kein starrer Schematismus herrscht, wie man ihr oft vorgeworfen hat [183].

r) חדש : Dieses Wort ist bei B. nie mit "Monat", sondern immer mit "Mondneuung" oder "Neuung" wiedergegeben, um damit das Dynamische der hebräischen Zeitauffassung zum Ausdruck zu bringen [184].

s) שבת : Da B. die Übersetzung mit "Sabbat" als Erstarrung empfindet, wählt er als deutsches Wort "Feier" bzw. "Feiern". Man hat auf jüdischer Seite das als "die Grenze des zu Rechtfertigenden" bezeichnet, ja vielleicht sogar als Überschreitung dieser Grenze [185]. Sprachlich ist gegen die Übersetzung jedoch nichts einzuwenden; die Grundbedeutung von שבת deckt sich ausgezeichnet mit "Feiern" [186]. Vielleicht empfindet jedoch ein Jude die Übersetzung des für ihn so zentralen Begriffs "Sabbat" mit "Feier" stärker als "geschichtlich farblos" [187] als ein Christ sie empfinden würde.

t) פסח : Auch hier hat B. nicht den üblichen Ausdruck "Passah" gewählt, sondern dafür "Übersprungsmahl" gesetzt mit bewusster Erinnerung des Lesers an Ex. 12, 11 + 13, wo eine - jedenfalls volksetymologische Erklärung des Wortes mit פסח = "überspringen", "vorbeigehen" gegeben wird [188]. B. hat also im Sinne des biblischen Erzählers die historisierende Namens- und Bedeutungserklärung [189] dieses alten apotropäischen Ritus aufbrechender Wandernomaden sich zu eigen gemacht. Das ist nicht anfechtbar, zumal wir über die ursprüngliche Bedeutung des Namens פסח nichts mehr wissen.

u) שמטה : Das Wort wird gewöhnlich (von שמט = "loslassen", "freigeben" kommend) mit "Schulderlass" übersetzt. B. übersetzt dagegen mit dem von ihm neu geschaffenen Wort "Ablockerung" [190]. Er nimmt an, dass im "Jahr der Ablockerung" die Schulden nicht erlassen, sondern nur nicht eingetrieben werden durften; der Gläubiger "lockert" also seine Forderung für dieses Jahr. Doch neigt man heute mehr dazu, an einen wirklichen Schuldenerlass zu denken [191]. Von daher gesehen und im Blick auf die sonst totale Ungebräuchlichkeit des Wortes "Ablockerung" in der deutschen Sprache ist diese Übersetzung problematisch.

v) יובל : B. ist trotz dem phönizischen Wort יבל = "Widder" skeptisch dagegen, dass das "Jobel-Jahr" ursprünglich etwas mit dem Widderhornblasen zu tun hatte. Er vermutet eine besondere Art von Horn oder Hornklang hinter dem Wort und bezieht es auf ein rufendes Signal. Von daher übersetzt er das Wort mit "Heimholer". Das "Heimholer-Jahr" holt den verarmten Grundbesitzer zu seinem Boden und den unfrei Gewordenen zu seiner Familie zurück [192], wie es Lev. 25, 10 zum Ausdruck kommt. - Neuerdings hat man bei der Erklärung der Wortbedeutung an יבל = "bringen" gedacht entsprechend dem akkadischen 'biltu' = "Ertrag", "Geschenk" [193], doch ist das unsicher, und man wird bis zu einer endgültigen Erklärung die Übersetzung B.s für geglückt ansehen können.

w) פקד : Bei diesem Verb (ursprüngliche Bedeutung: "vermissen", "sich kümmern um"; dann: "betrauen", "beordern") [194] lehnt B.

die übliche Wiedergabe mit "heimsuchen" oder "ahnden" ab und übersetzt fast durchgängig mit "zuordnen", das helfend und strafend gemeint sein kann - eine zunächst ungewohnte, aber sehr sinnvolle Übersetzung [195].

x) מלאך : B. übersetzt richtig "Bote" statt "Engel", weil er "für unser biblisches Wissen (später, in Beilage I, S. 25: "zumindest vorexilisch", R.M.) nicht anders als in seiner Botschaft existiert [196]. Das Problem der Engel im AT ist sicher erheblich komplexer als B. hier vermuten lässt [197]; doch ist der Übersetzung mit "Bote" unbedingt zuzustimmen.

y) כבוד : Diesen Ausdruck im Deutschen oder überhaupt in einer abendländischen Sprache einheitlich wiederzugeben, ist nicht möglich (KBL S. 420 ff.: Gewicht, Last, Ehre, Ansehen, Herrlichkeit). B. übersetzt im menschlichen Bereich mit "Ehre" oder "Gewichtigkeit", in Bezug auf Gott aber mit "Erscheinung", weil es an diesen Stellen um das "Scheinendwerden" der göttlichen Herrlichkeit geht; auch das deutsche Wort "Wucht" würde כבוד sehr nahekommen [198]. Da das Motiv der göttlichen "Lichtherrlichkeit" aber das der "Wucht" überwiegt, wird man B. zustimmen können mit seiner Übersetzung - auch im Blick auf das abgeleitete Wort "sich erscheinigen" (z.B. in Ex. 14, 4.17 f. und Lev. 10, 3), obwohl dieser Ausdruck in der deutschen Gegenwartssprache sonst völlig ausgestorben ist [199].

z) רוח : Jahrzehnte hindurch hat B. immer wieder die Möglichkeiten geprüft, diesen Begriff angemessen ins Deutsche zu übersetzen,

also so, dass die Komplexität und die Dynamik dieses Begriffs zum Ausdruck kommt. KBL [200] gibt dafür so verschiedene Wörter wie "bewegte Luft", "Wehen", "Hauch", "Wind", "Nichtiges", "Geist", "Sinn" und zeigt die Sinnenhaftigkeit der zugrundeliegenden Wurzel רוח - "weit, geräumig sein" (Qal) und "(das Wehen eines luftförmigen Stoffes) spüren, riechen" (Hiphil). Die übliche einfache Wiedergabe mit "Geist" hat B. nur beibehalten, wo es um den menschlichen Geist im gewöhnlichen Verständnis geht, z.B. Ps. 32, 2. Ansonsten hat B. befürchtet, dass die strenge Scheidung in "Geist" und "Wind" den Ursinn von רוח verfälscht, wie er z.B. in Gen. 1, 2 begegnet: Die רוח אלהים ist dort verbunden mit dem Partizip des Verbs רחף, das KBL mit "zitternd schweben", G. von Rad mit "schweben", "vibrieren", "zittern" wiedergibt [201]. B. sieht eine paronomastische Verknüpfung mit Deut. 32, 11 und entscheidet sich für "schwingen": Wie der Adler über dem Nest "schwingt", um seine flügge gewordenen Jungen zum Fliegen anzuregen, so "schwingt" die רוח אלהים über dem Wasser und erregt die Geschöpfe zum Leben. Auf diese Weise erfolgt nach B. eine Umschreibung des göttlichen Wirkens, die "optische Details" in der Gotteserscheinung ausschliesst [202]. B. weiss von der Möglichkeit, רוח אלהים mit "Geist Gottes" oder "Sturm (Wind) Gottes" zu übersetzen [203] und sucht ein beides wie eine Brücke verbindendes Wort, das die "naturhafte" und die "geisthafte" Bedeutung von רוח in sich schliesst. Er findet es in dem alten, als Substantiv nicht mehr gebräuchlichen deutschen Wort "Braus" [204]: "Braus Gottes schwingend über dem Antlitz der Wasser" (Gen. 1, 2). Die רוח Gottes als

schöpferische, belebende und inspiratorische Macht bezeichnet B. darum fast durchgehend als "Geistbraus" (z.B. Ri. 6, 34); handelt es sich mehr um die naturhafte Seite, um den Wind als göttliches Element, dann benutzt B. das Wort "Windbraus" (Gen. 8, 1; Nu. 11, 38; vgl. dazu aber Nu. 11, 29, wo bei B. "Geistbraus" steht!). Wo רוח den normalen Wind meint, hat auch B. mit "Wind" übersetzt (z.B. Ex. 10, 13; Hos. 8, 7). Freilich lässt sich auch da eine gewisse Subjektivität nicht vermeiden: "Windbraus" ist statt "Geistbraus" oder "Wind" dort verwendet, "wo dem Text anzumerken ist, dass er den göttlichen Ursprung des Windes fühlbar machen will" [205]. An einer Stelle, wo die רוח geradezu personifiziert auftritt, 1. Kö. 22, 21, hat B. auch einen Ausdruck gewählt, der im Deutschen als Personifizierung des Windes gebraucht wird: "Brausewind" [206]. - Auch in diesem Falle bleibt für uns die Feststellung, dass B. die äussersten Möglichkeiten der deutschen Sprache ausgeschöpft hat, um die sinnenhaft-konkrete Urbedeutung des hebräischen Wortes in der Übersetzung vernehmbar zu machen. Für B. geht es dabei aber um mehr als nur um Übersetzung; es geht ihm um ein "latentes Theologem": "Gott ist weder aufs Naturhafte noch aufs Geisthafte zu stellen, er ist nicht Natur, aber er ist auch nicht Geist, sondern beides hat seinen Ursprung in ihm" [207]. Darum müsse man z.B. in Nu. 11, 29 und Nu. 11, 31 "auch in der Übertragung spüren, wie geisthafte Gottestat und naturhafte Gottestat aufeinander bezogen sind; 'seinen Geistbraus', 'ein Windbraus' muss es heissen" [208]. Die ursprüngliche Einheit von Geist und natürlichem Leben, von Geschichte und Natur spricht sich für B. in den Aussagen über die רוח in der Bibel aus (seiner Ansicht nach bereits in Gen. 1, 2

beginnend, s. oben). Die Einheit, die im Laufe der abendländischen Geistesgeschichte verloren wurde, gilt es an Hand der Bibel wiederzufinden. Man findet sie, wenn man sich als Leser oder Hörer der "Führungskraft der Schrift" bereitwillig überlässt - der Führungskraft, wie sie sich in Wortsinn und Wortanordnung kundtut [209].

aa) חסד : N. Glueck hat gezeigt [210], dass dieser Ausdruck "Gemeinschaft", "Verbundenheit", "Solidarität" bedeutet; er ist verwandt mit צדק (siehe unten), tendiert aber mehr auf eine persönliche Treuegesinnung hin als צדק [211]. Insbesondere wird damit das Treueverhältnis beim Bund zwischen dem Bundesherrn und seinen Vasallen gekennzeichnet, wenn auch der Ausdruck sehr häufig für eine Güte und Freundlichkeit verwendet wird, "die ausserhalb dessen steht, was man erwarten kann oder verdient hat, und die ihren Grund allein in grossherziger Bereitschaft für den andern hat" [212]. B. findet den entsprechenden Ausdruck für diesen Gegenseitigkeitsbegriff in der Urbedeutung der deutschen Worte "hold" und "Huld" [213]. Da heute "hold" eine andere Bedeutung hat als früher, ist B.s Übersetzung etwas missverständlich [214]; es ist heute fast unbekannt, dass die "Holden" im Mittelhochdeutschen die Vasallen eines Lehensherrn waren. Nur wer diese Zusammenhänge sprachlicher Art kennt, wird verstehen, warum B. die חסידים, von denen in vielen Psalmen die Rede ist, mit "Holde" übersetzt (im Sinne von Gottes treuer Gefolgschaft) [215].

bb) צדק : Die Grundbedeutung der Wurzel צדק ist: "recht, verlässlich, gerecht, wahr sein" [216], doch handelt es sich, wie K. Koch

gezeigt hat [217] um eine Bezeichnung für gemeinschaftsgemässes Verhalten ("Gemeinschaftstreue"), das heilvolles Ergehen mit sich bringt. Darum ist die Übersetzung mit "gerecht" nicht zutreffend [218]. Der צדיק ist nicht der "Gerechte" im Sinne moralischer Vollkommenheit, sondern der, der dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch "gerecht" wird, der sich in der "Gemeinschaftstreue" (צדקה) bewährt (indem er z.B. bestimmte Dinge, die ihn kultunfähig machen, meidet, vgl. Hes. 18, 5 - 9). - B. hat erkannt, dass der Ausdruck "gerecht" für die Übersetzung nicht angemessen ist und hat sich für die Bezeichnung "wahr, bewährt" entschieden. צדק bezeichnet für ihn hauptsächlich "die Zuverlässigkeit eines Handelns einem äusseren oder inneren Sachverhalt gegenüber" [219]. So finden wir - je nach Zusammenhang - "Wahrheit", "Wahrhaftigkeit", "Bewahrheitung", "Wahrspruch", "Wahrbrauch" (= "der mit ehrlicher Intention getane Brauch"), "Bewährung", "die Bewährten". Hier hat B. sich freilich so sehr auf den Wortstamm "wahr-" für " צדק " festgelegt, dass er damit der vollen Bedeutung des hebräischen Wortes als "Gemeinschaftstreue" nicht gerecht werden kann. Auch ist die Vorstellung, die das heutige Deutsch mit dem Wort "wahr" verbindet, nämlich den Gegensatz zu "falsch", "lügenhaft", nicht einer solchen Übersetzung zuträglich.

cc) אמת , אמונה : Die Bedeutungen "Treue", "Zuverlässigkeit", "Festigkeit", "Wahrheit" liegen in diesen Begriffen eng beieinander [220]. B. übersetzt gewöhnlich אמת mit "Zuverlässigkeit" und "Vertrauen", אמונה mit "Treue", manchmal aber auch das erstere mit "Treue". Wiederum ist B. in diesem Gebrauch nicht

starr: 1. Chron. 9, 22 übersetzt er אמונה mit "Vertrauenswürdigkeit", 1. Chron. 9, 26 und 9, 31 mit "Vertrauensstand" [221]. Wichtig ist für B. das, was im Deutschen mit dem Wortstamm "trau-" ausgedrückt wird, weil es in etwa ein Äquivalent zu beiden Wörtern, אמת und אמונה , darstellt [221a]. Dieser Zusammenhang ist ihm genug [222].

dd) און : Dieses Wort, das etwas Unheimliches, vielleicht sogar ursprünglich eine Art Schwarzer Magie bezeichnet und in den Psalmen öfters wahrscheinlich sich auf das wirkungsmächtige Fluchwort bezieht [223], wird von B. zuerst mit "Harm" wiedergegeben, weil er zunächst glaubt, dass kein anderes deutsches Wort "so geeignet wäre, die gemeinte wirkende und erduldete Macht des Bösen deutlich zu machen" [224]. Doch ist B. dann später übergegangen zu "Arg", das unseres Erachtens sprachlich besser passt: Es drückt stärker das "Böse" aus als das Wort "Harm" und wird im Deutschen ebenso selten und nur in Ausnahmefällen gebraucht wie das hebräische און ; auch mag für B. der lautliche Anklang des deutschen Wortes an das hebräische wichtig gewesen sein. Den Wandel kann man am Verlauf der Übersetzung verfolgen: In den "Büchern der Weisung" steht noch "Harm" z.B. Jes. 29, 20; 55, 7; Ps. 55, 4; Hi. 34, 36; vgl. auch Ps. 5, 6: "die Argwirkenden"). Doch kann B. in Gen. 35, 18 auch "Unheil" übersetzen, was wieder das Fehlen jeglicher Starrheit seiner Methode erweist.

ee) שוא : Das Wort, das man mit "Eitles", "Nichtiges", "Lüge", dann auch "Böses" übersetzen kann [226], sieht B. am besten durch "Fik-

tives", "Wahn" wiedergegeben: "Das Fiktive besonders, dem die Realität angemasst wird, das sich daher bis zum eigentlich Widergöttlichen, Widerwirklichen steigern kann" [227]. B. geht dabei aus vom Kontext des Wortes, der sich häufig auf das heidnische Götterwesen oder gottlose, feindselige Menschen bezieht. Von diesem Verständnis her übersetzt er dann die berühmte Stelle Ex. 20, 7:

> Trage nicht
> SEINEN deines Gottes Namen
> auf das Wahnhafte,
> ...

und interpretiert: "D.h. belege nicht eine aufgeblähte Fiktion mit dem Namen der höchsten Wirklichkeit" [228]. B. denkt dabei also an eine Verbindung des Göttlichen mit dem Götzenhaften, etwa im Sinne einer Theokrasie oder Kult-Kontamination [229]: Es soll nicht "irgendein Wahngebild am Dasein des Daseienden teilnehmen" [230]. Gott ist "so anzuerkennen, wie er ist, und nicht, wie man ihn sich zurechtmachen möchte" [231]. Damit unterscheidet sich B.s Deutung der Stelle Ex. 20, 7 von derjenigen fast aller neueren Ausleger, die zumeist an die Verwendung des machthaltigen Gottesnamens zu Beschwörungs- und Fluchhandlungen, also zur Magie, denken (oder an Falschschwören) [232]. Man wundert sich, dass die originelle, aber keinesfalls abwegige Interpretation B.s nirgends ernsthaft erörtert wird; sie ist ein bedeutsamer und begründeter Beitrag zur Dekalogforschung, wenn sie auch nicht ganz zu überzeugen vermag. - Die Übersetzung "Wahn" bzw. "Wahnhaftes" oder "Wahnheit" hat B. in den Psalmen durchgehalten, um sichtbar zu machen, wie "die mächtige Fiktion in ihren mannigfachen Untaten sichtbar genug der Wirklichkeit

gegenüber" steht [233].

ff) תרפים : Da es sich dabei vermutlich um eine Kultmaske handelt, die mit dem Orakelwesen zusammenhängt [234], hat B. sehr treffend mit "Wunschlarve" übersetzt - eine seiner typischen Wortneubildungen (von "Larve" = "Maske").

gg) אפד : Die Übersetzung dieses ebenfalls problematischen Wortes mit "Umschurz" bzw. "Losungs-Umschurz" entspricht am besten unseren augenblicklichen Erkenntnissen darüber [235].

hh) סלה : Das immer noch nicht eindeutig erklärbare Wort [236] wird von B. in der immer noch einleuchtendsten Bedeutung "Empor!" wiedergegeben [237].

ii) Der Gottesname יהוה : "Von den vorgefundenen Arten, das Tetragrammaton zu übersetzen, konnten wir ... keine übernehmen", schreibt B. [238]; weder "der Herr" [239], noch "der Ewige" [240], noch "Jahwe" [241] schien wirklich adäquat. "Jahwe" will B. vor allem deshalb nicht verwenden, "weil dadurch mitten in der Schrift der seine Botschaft sprechende Gottesname den stummen Eigennamen der Götter gleichgestellt wird" [242]. In "Königtum Gottes" und "Moses" hat B. einleuchtend zu begründen versucht - was er in der "Beilage" noch einmal kurz darlegt - , dass "Jah" ursprünglich wahrscheinlich ein "reiner Ausruf war, Urlaut, später um einen Laut zu Jahu erweitert" [243]. In der berühmten Selbstaussage Gottes in Ex. 3, 14 wird der Name "verbalisiert", das heisst: Mit dem Verb היה (ältere Form von

הי"ה) in Beziehung gebracht, - Wie umstritten die ganze Frage nach dem Jahwe-Namen und seiner Bedeutung auch im einzelnen noch sein mag [244] - es wird gewiss und ohne Zweifel in ihm das Motiv des hilfreich-gegenwärtigen Daseins Gottes bei seinem Volk zum Ausdruck gebracht. Auch sind sich die meisten Exegeten darüber einig, dass es dabei nicht um das Sein an sich, sondern um das wirksame Dasein geht [245]. B. zieht aus seiner begründeten Exegese die Konsequenzen für eine aktuelle Übersetzung. Nahegelegen hätten dafür "der Daseiende" oder "der Gegenwärtige". Doch sollte der (ja nur in Ex. 3, 14 "in seinem Sinn aufleuchtende") Name nicht mit einem starren Begriff wiedergegeben werden - das wäre nicht im Sinne der Bibel. "Es galt, eine Wiedergabe zu finden, die in dem hörenden Leser ein jener aus dem Namen zuströmenden Gewissheit verwandtes Gefühl erzeugt, also das Bei-ihnen-, Bei-uns-Sein Gottes nicht begrifflich aussagt, sondern gegenwärtiglich verleiht" [246]. Es ging B. also auch in diesem Falle um nichts anderes als um die anredende Stimme, die in der Bibel dem Leser existentiell hörbar werden soll. B. fährt fort:

> "Die Einsicht in den pronominalen Charakter oder Gehalt der ursprünglichen Namensform (sc. הוּא im Sinne von "Oh Er!", siehe oben, R.M.) gab die Richtung an. Darum steht in unserer Verdeutschung ICH und MEIN, wo Gott redet, DU und DEIN, wo er angeredet wird, ER und SEIN, wo von ihm geredet wird. Wo der Name in einer Gottesrede steht und die Stelle der offenkundigen Absicht nach auch für sich, ohne Bezug auf den Sprecher als solchen, etwa als objektiv bestehende Vorschrift, wirken sollte, ist die dritte Person beibehalten worden. An einzelnen Stellen der Schrift - ausserhalb des Pentateuch - , wo der Name in seiner vollen

> Erschlossenheit sich manifestiert, weil eben die Gegenwärtigkeit Gottes verkündigt werden soll, musste "ER IST DA" gewagt werden" [247].

Die Kurzform "Jah" wird mit einem "blasseren" "Er" oder "Du" (also mit kleinen Buchstaben nach den grossen Anfangsbuchstaben), und "Halleluja" wird in der Übersetzung zu "Preiset oh Ihn!" Ist man als Leser erst einmal über die erste Befremdlichkeit zum Verständnis der übersetzerischen Absicht vorgedrungen, dann schätzt man hier wie auch sonst ihre Aussagekraft [248]. Eine kritische Bestreitung der hier geübten Übersetzung des Gottesnamens scheint uns mit exegetischen Gründen nicht möglich zu sein [249].

jj) Andere Gottesbezeuchnungen (אל und אלהים): Da eine feste Differenzierung hier nicht möglich ist, übersetzt B. אלהים wegen seines im AT meist namenhaften Gebrauches gewöhnlich mit "Gott" (selten mit "Gottheit"); אל , an dem die "allgemeine Vorstellung der Macht, der Mächte haftet" [250], gibt B. wieder mit "Gottmacht", "Gottherr", "Schutzgott" - je nach Kontext. Bei אלה und אליל - etymologisch wohl sicher nicht miteinander verwandt [251] - möchte B. doch einen "volksetymologischen" Anklang an אל sehen und übersetzt darum "Gotteiche" und "Gottnichtse" (für אלילים). Im ersten wie im zweiten Falle ist in der Tat häufig ein religiös-kultischer Bezug vorhanden, so dass sich die Übersetzung doch einigermassen rechtfertigen lässt.

kk) Baal und Molech: Nach anfänglichem Versuch, auch diese Wörter zu über-

setzen (mit "Obmeister" und "Aberkönig") ist B. in der letzten Fassung seiner Übersetzung doch bei einer Belassung als nicht zu übersetzende Eigennamen geblieben [252].

11) נאם יהוה : B. übersetzt mit "SEIN Erlauten". Das etymologisch immer noch nicht geklärte נאם ist sehr wahrscheinlich ein Fachausdruck für eine offenbarende Prophetie, die sich vom priesterlich-rituellen Gottesspruch unterscheidet [253]. Da die Übersetzung "Flüstern" oder "Raunung" nicht adäquat zu sein scheint [254], bleibt nur "Spruch" oder "Ausspruch" [255]. Demgegenüber ist B.s Übersetzung mit "Erlauten" sicher vorzuziehen: Ein klares, wenn auch etwas ungewöhnliches und nicht alltägliches Wort, das gut geeignet ist, das ungewöhnliche נאם sinnvoll wiederzugeben. Hier hat B. von seinem Wesen her eben doch das bessere Sprachgefühl als die übrigen modernen deutschen Bibelübersetzer.

Die vorstehende Auswahl von Worten und Begriffen mag genügen um zu zeigen, dass B.s Übersetzungswerk, an dem er bis zu seinem Tode unermüdlich gefeilt und verbessert hat [256], eine hervorragende und einzigartige bibelwissenschaftliche Leistung ist [257], wie sie wohl nie mehr im deutschsprachigen Raum möglich sein wird, da kaum wieder ein Mann erstehen wird, der in gleicher Weise in der deutschen wie in der hebräischen Sprache im wahrsten Sinne des Wortes "lebt" und der in der Welt der Bibel, der Religionen und der deutschen Kultur in gleicher Weise beheimatet ist, wie es bei Martin Buber der Fall gewesen ist. Es geht bei dieser seiner Übersetzung nicht um Ästhetik, sondern um Treue gegenüber dem Original [258], nicht um künstlich erzeugte

Fremdheit, sondern um echte Verfremdung.

Wir beginnen in der theologischen Hermeneutik erst langsam den positiven Wert solcher Verfremdung zu erkennen [259], und die verfremdende Übersetzung hat hier einen wichtigen Platz.

> "Jede Übersetzung ist, wenn sie gelungen ist, eine Verfremdung. Sie macht Selbstverständliches fremd, Sicheres unsicher, Nahes fern und schreckt aus der Illusion, als sei bereits alles verstanden. Die gute Übersetzung macht aus dem geniessenden Konsumenten wieder einen kritischen Leser, indem sie ihn in den Abstand prügelt. Statt frommes Rauschen ... wird eindeutige Nachricht hörbar. Wirkungen treten dort ein, wo bisher wirkungslose Rezitationen stattgefunden haben" [260].

Für kein Buch trifft das im Bereich der Bibel-Übersetzungen mehr zu als für das Werk von Martin Buber und Franz Rosenzweig - freilich nur dort, wo Menschen bereit sind, sich der Mühe rechten Hinhörens zu unterziehen. B. war der festen Überzeugung, dass der Mensch unserer Tage, wenn er sich "neu dem neugewordenen Buch" stellt, plötzlich und unvorhersehbar angerührt werden kann in seinem tiefsten Wesen; dass er existentiell erfahren kann, was Gott ihm ganz persönlich als Trost und Forderung zuspricht.

Alles Hören, Lesen und damit auch Übersetzen der Bibel dient für B. letztlich diesem einen, nur in der vertrauenden Hoffnung angestrebten Ziel: Die Stimme des Ewigen und Gegenwärtigen zu vernehmen. "Meinen wir ein Buch? Wir meinen die Stimme" [261].

Teil B

DIE PRINZIPIEN DES VERSTEHENS

§ 8

Mythos, Sage und geschichtliche Wirklichkeit.

§ 8: Mythos, Sage und geschichtliche Wirklichkeit

Wenige Begriffe der Religionswissenschaft werden so unterschiedlich definiert wie der Begriff des Mythos oder des Mythischen [1]. Eine Diskussion der verschiedenen Meinungen würde hier ins Uferlose führen; stattdessen sei eine eigene Definition versucht: Mythos ist eine von Bildern und Gestalten erfüllte Erzählung, in der sich die Begegnung mit einer transzendenten Macht bzw. transzendenten Mächten niederschlägt. "Er ist die wiederholende Aussage eines mächtigen Geschehens" [2]. Durch Rezitation des Mythos im Kultus erfolgt die jeweilige Vergegenwärtigung jener Begegnung mit der Transzendenz.

Zwischen Mythos und Mythologie muss streng unterschieden werden: Wo der Mythos ausgesponnen und verbreitert wird zu Göttergeschichte, ist von Mythologie zu sprechen. Hier ist der Tiefgang und der ursprüngliche Charakter meist verloren (Beispiel: Die Mythologie des klassischen Griechentums mit ihren menschlich-allzumenschlichen Zügen an den Göttern und mit ihrem Ästhetizismus). Man könnte mit P. Tillich bei der Mythologie von einem geradezu "gebrochenen Mythos" sprechen [3].

Echten Mythos im oben angeführten und erhellten Verständnis und echte Religion als Erfahrung und Bericht von transzendenter Macht und persönliche Bindung an diese Macht wird man nicht voneinander trennen können. "Der Mythos ist die genuine Sprache der Religion, die sich ohne Schaden weder 'entmythologisieren' noch verphilosophieren lässt" [4].

Als Niederschlag der Begegnung von Menschen mit Gott kann die Bibel nicht

"unmythisch" sein. "Die Ansicht, das AT sei dem Mythos abhold, liesse sich hören, wenn man Mythos, oberflächlich genug, als eine Erzählung von Göttern und somit als seinem Wesen nach polytheistisch definiert" [5]. Wir könnten hinzufügen: Wenn man Mythos mit Mythologie ineins setzt (siehe oben!).

Die übliche Definition des Mythos als Geschichten, in denen Götter handelnd und erleidend auftreten, führt notwendigerweise zu dem Urteil: Da Israel nur einen Gott anerkannte, "konnte hier ein eigentlicher Mythos gar nicht aufkommen" [6]; die mythischen Bruchstücke im AT seien übernommenes und ihres ursprünglich mythischen Charakters entkleidetes Fremdgut. Richtiger wäre aber zu sagen: Heidnische (nicht abwertend zu verstehen!) Mythenelemente (nicht ganze Mythen!) wurden nach Abstreifen der polytheistischen Züge dem eigenen mythischen Denken eingegliedert und dienstbar gemacht [7].

Es ist auch verkehrt, von einem "mythischen Weltbild" zu sprechen [8]. Der Mythos benutzt jeweils das ihm vorgegebene Weltbild, so dass z.B. buddhistische Mythen ein ganz anderes Weltbild haben als die griechischen oder vorderasiatischen [9], nämlich nicht das dreistöckige! Freilich rechnet das mythische Weltbild in allen Fällen mit der realen Existenz numinoser Mächte und unterscheidet sich somit von dem heutigen, rein naturwissenschaftlichen Weltbild, das vom Westeuropäer des 20. Jahrhunderts vorausgesetzt wird. Jedenfalls aber liegt die Tendenz des Mythos nicht in seinem Weltbild, sondern in der Zuordnung der Welt und der Menschen zur jenseitigen oder schlechthin beständigen Macht.

Nehmen wir den Mythos als das, was er sein will, ernst, dann bezeugt er uns:

a) es gibt eine transzendente Wirklichkeit (wenn auch nicht in dem philosophischen Sinn der empirischen Aufweisbarkeit oder Gegenständlichkeit),

b) diese transzendente Wirklichkeit wird vom Menschen in der Diesseitigkeit (Immanenz) erfahren,

c) die transzendente Wirklichkeit ist mächtig und wirkt in die Diesseitigkeit hinein; sie hat eine Beziehung zu Welt und Menschen; Ursprung, Wesen und Ziel aller Dinge hängen von ihr ab,

d) von der transzendenten Wirklichkeit kann nur bildhaft-andeutungsweise gesprochen werden, weil die immanenten Bilder, Vorstellungen und Begriffe die Transzendenz nicht voll zu erfassen vermögen.

In diesem Sinne kann der Begriff "Mythos" mit gewissen Einschränkungen auch auf die biblischen Aussagen bezogen werden. Denn der biblische Glaube, dass Gott innerhalb der geschehenden Geschichte wirkt, musste die mythischen Aussagen anders gestalten als es etwa die übrigen Völker des Alten Orients mit ihren Mythen taten. Darum gilt das "mit gewissen Einschränkungen". Im Gegensatz zum urzeitlichen Mythos, der in Israels Umwelt bei den Festen rezitiert wurde und so immer wieder das urzeitliche Heil wiederkehren liess, hat Israel selbst "immer wieder auf dem Einmaligen" insistiert [10] und sich bei den Festen Geschichtsereignisse vergegenwärtigt - wenn auch in mythischer Rede. Infolge dieser Geschichtsbezogenheit hat der Jahweglaube auch den bei den Nachbarvölkern geläufigen Natur- und Fruchtbarkeitsmythos sowie den Astralmythos verworfen [11], ähnlich wie das Kultbild als symbolische

Gegenwärtigsetzung der Gottheit [12]; auch der Bereich der Geister und Dämonen sowie die ganze Totenwelt bekamen in Israel nie mythische Dignität [13]. Es gab in Israel also zwar mythische Rede und mythische Vorstellungen im weitesten Sinne unserer oben gegebenen Definition, aber es gab keine Mythologie. Israel war unfähig, produktiv mythologisch zu denken, aber nicht unfähig zum Mythos [14]; es ging ihm ja nicht darum, das Reden und das Handeln Gottes in überweltlichen Räumen und ausserhalb der irdischen Zeit zu beschreiben (damit wäre ein Ansatz zu einer Mythologie gegeben), sondern es lag ihm daran, dieses Reden und Handeln Gottes als ein Geschehen in dieser unserer Welt mit ihrer Geschichte und ihrer Profanität transparent werden zu lassen. Nur unter Herausstellung dieser einzigartigen Besonderheiten darf legitim von Mythos in Bezug auf das AT gesprochen werden. Angesichts einer solchen positiven Wertung als einer legitimen Ausdrucksform einer echten und ursprünglichen Religion wären dann folgende Deutungen des Mythos abzulehnen:

1. Als illusionäre Wunschvorstellung ("Der Mensch wünscht sich eine sorgende Vorsehung: Er projiziert diesen Wunsch an den Himmel; dort muss ein für alle Menschen sorgender Vater wohnen") [15].

2. Als Aberglauben, der dem Menschen die Freiheit zur Selbstverwirklichung einschränkt [16].

3. Als blosser Ausdruck eines überholten Weltbildes, das heute "erledigt" ist [17].

4. Als Archetypus, indem der Mythos nicht mehr auf eine wirkliche Trans-

zendenz, sondern nur noch auf eine Bewusstseinstranszendenz hinweist, auf im Menschen selbst liegende Urtiefen seines Unbewussten [18].

Diese Vorbemerkungen waren nötig, um nun einen sachgemässen Zugang zu dem zu finden, was Martin Buber unter "Mythos" versteht [18a]. B. schrieb im Jahre 1916 einen Aufsatz über den "Mythos der Juden" [19]. Er geht darin vom platonischen Verständnis des Mythos aus und definiert: "Mythos bedeutet: ein Bericht von göttlichem Geschehen als einer sinnlichen Wirklichkeit. Es ist demnach nicht Mythos zu nennen, wenn das göttliche Geschehen als ein transzendenter Hergang oder als ein Erlebnis der Seele zu erzählen versucht wird: ein theologischer Vortrag, sei er auch von evangelischer Einfalt und Grösse, oder eine Nachricht von ekstatischen Visionen, sei sie von noch so ergreifender Sichtbarkeit, stehen ausserhalb des eigentlich Mythischen" [20].

B. lehnt die Beurteilung des jüdischen Volkes als mythenlos weil monotheistisch ab. Überraschenderweise argumentiert B. dabei von Aggada, Midrasch, Kabbala und Chassidismus aus, die zu einer rechten Beurteilung dieses Sachverhalts herangezogen werden müssten; die Bibel allein genüge nicht, um den "Mythos der Juden" zu erkennen: "Ist sie doch in die Form, in der sie auf uns gekommen ist, durch eine vom Geist des offiziellen spätjüdischen Priestertums inspirierte Körperschaft gebracht worden, die die nährende Quelle aller wahrhaften Religiosität [21], den Mythos, als den Erbfeind der Religion, wie sie sie dachte und wollte, ansah und daher aus der Fülle überkommener Schriften alles Mythische nach bestem Wissen ausschied. Glücklicherweise war dieses ihr Wissen kein vollständiges, und manches entging ihr, dessen ursprünglicher Charakter ihr nicht mehr gegenwärtig war" [22].

Nach der hier von B. vertretenen Auffassung ist die Entwicklungsgeschichte der jüdischen Religion geradezu eine Geschichte der Kämpfe zwischen der "mythisch-monotheistischen Volksreligion" und der "rational-monotheistischen Rabbinenreligion" [23].

B. versucht dann, das Wesen des Mythos in der Bibel aufzuzeigen. Er spricht - freilich nicht im Sinne irgendwelcher Quellenschriften - von drei klar zu unterscheidenden Schichten: Die erste stehe "unter dem Namen Elohim, die zweite unter dem Namen JHWH, die dritte benutzt beide Namen ... und jede dieser Schichten hat ihre spezifische Mythologie; in ihnen baut sich der jüdische Mythos auf" [24]. Elohim - ursprünglich ja Plural und etwa "die Gewalten" bedeutend, weise auf "ein Aggregat schaffender, erhaltender und zerstörender Mächte", einen "monumentalen Monopluralismus". Darin bildete sich eine "dominierende Gewalt, ein Namentragendes Hauptwesen heraus, das immer grössere Macht an sich reisst und sich endlich, mit den mythischen Insignien eines alten Stammesgottes geschmückt, als selbständiger Herrscher loslöst: JHWH ... Zuletzt sinkt das Elohim zu einem blossen Attribut herab: JHWH Elohim wird der Einzige genannt ... Und nun greift jene supreme Tendenz des Judentums ein, die sich mit keinem Einheitsgebilde bescheidet, sondern von jedem zu einer höheren, vollkommeneren Einheit fortschreitet, und weitet ... JHWH zum Gott des Alls, zum Gott der Menschheit, zum Gott der Seele" [25]. Dabei werden gewisse Anthropomorphismen beseitigt, denn "der JHWH der Propheten ist keine sinnliche Wirklichkeit mehr, und die alten mythischen Bilder, in denen er verherrlicht wird, sind nur noch Gleichnisse seiner Unaussprechlichkeit" [26]. Doch das Volk nimmt noch Jahrtausende später die "Idee eines sinnlich nicht erlebbaren Gottes nicht wahrhaft an" [27].

Wir halten hier zunächst inne. Es ist, wie gesagt, überraschend, dass B., der später die Bedeutung der Letztgestalt des biblischen Textes, also die Bedeutung des Redaktors so hoch einschätzt, von einer "vom Geist des offiziellen spätjüdischen Priestertums inspirierte(n) Körperschaft" spricht, die die alten Erzählungen ihrer mythischen Komponenten "nach bestem Wissen" entkleidete und nur durch Übersehen noch einiges davon beliess. Offenkundig hat B. später anders darüber geurteilt, als er stärker in den Geist der Bibel eingedrungen war.

Auch die Beurteilung von Elohim, JHWH und JHWH Elohim als Ausdruck von "klar zu sondernden" Schichten innerhalb des Mythos-Verständnisses hat B. später aufgegeben [27a].

Es ist unbestreitbar, dass bestimmte mythische Züge - speziell anthropomorpher Art - im Gottesbild im Laufe der Religionsgeschichte Israels zurückgetreten sind und einer stärkeren Vergeistigung und Unanschaulichkeit Platz gemacht haben [28]. Doch kann aus dem Gebrauch von "Elohim" und "Jahwe" oder "Jahwe Elohim" in dieser Hinsicht gar nichts erschlossen werden: "(Es ist) ganz unmöglich, jede Verwendung des Eigennamens oder des Appelativums theologisch auszudeuten" [29] - auch nicht religionshistorisch im Sinne einer Entwicklung von einem "Monopluralismus" zum Monotheismus Jahwes. "Das Phänomen des alttestamentlichen Monotheismus ist auf religionsgeschichtlich-evolutionistischem Wege nicht erklärbar" [30].

Was den Anthropomorphismus im biblischen Gottesbild angeht, so ist er für B. im Verlaufe seiner Arbeit desto unaufgebbarer geworden, je mehr ihm das

Dialogische in der Bibel ansichtig wurde. "Aller Anthropomorphismus", so schreibt er in seinem späten Werk "Gottesfinsternis" [31], hängt ja doch mit unserem Bedürfnis zusammen, die Konkretheit der Begegnung in ihrer Bezeugung zu wahren"; das Anthropomorphe macht zwar ebenso wenig das eigentliche Wesen Gottes als des Absoluten aus wie das Personhafte [32], aber B. möchte es als eine Tat Gottes verstehen, durch die der transzendente Gott dem Menschen eine echte, konkrete Begegnung mit ihm selbst ermöglicht [32a]. So ist das anthropomorphe Bild von Gott eben nicht blosse Phantasiekonstruktion, sondern gründet in einer erfahrenen Begegnung. "Denn nicht aus der Phantasie, sondern aus wirklichen Begegnungen mit wirklicher göttlicher Macht und Herrlichkeit gehen die grossen Gottesbilder des Menschengeschlechts hervor" [33]. Doch gerade diese Bilder tendieren immer wieder dazu, mehr sein zu wollen als blosse Hinweise auf Gott; dann aber verstellen sie den Weg zu ihm, und er entzieht sich ihnen. Der religiöse Mensch wird somit immer neu dazu getrieben, die falsch gewordenen Bilder zu zerstören, weil sie "offenkundig Gott nicht mehr gerecht werden können" [34]. B. eröffnet damit grundsätzlich den Weg zu einer je und je erfolgenden kritischen Neuinterpretation der mythischen Aussagen über Gott, wie sie in der modernen christlichen Theologie weithin als unerlässlich angesehen wird [35].

Im letzten Teil seines Aufsatzes über den "Mythos der Juden" ergänzt B. seine eingangs gegebene Definition von "Mythos": Mythos sei "alle Erzählung von einem sinnlich wirklichen Geschehen ... die es als ein göttliches, ein absolutes Geschehen empfindet und darstellt" [36]. B. geht es also um die Wirklichkeit, die sinnliche Erfahrbarkeit, die Göttlichkeit und die damit gegebene Absolutheit des Geschehens als solchem. Darum kann, wie er oben ausge-

führt hat, weder ein innermenschlich-seelischer Vorgang (Vision, Ekstase) noch eine begriffliche Rede über Transzendentes (theologischer Vortrag) als Mythos bezeichnet werden [37].

Im Mythos wird "das Geschehen der Welt als ein überkausal-sinnvolles, als die Äusserung eines zentralen Sinnes" erfasst [38]. Für den Juden ist - nach B. - demnach der Mythos "ein wahrhafter Bericht von der Kundgebung Gottes auf Erden. Der antike Jude kann gar nicht anders als mythisch erzählen: weil ihm erst dann eine Begebenheit erzählenswert ist, wenn sie in ihrem göttlichen Sinn gefasst worden ist. Alle erzählenden Bücher der Bibel haben einen Inhalt: Die Geschichte von der Begegnung JHWHs mit seinem Volke" [39]. In späterer, nachbiblischer Zeit zeigt sich für B. der Mythos dann in den Sagen und Legenden der Aggada, Kabbala und schliesslich (in der letzten grossen Epoche jüdisch-mythischen Denkens) im Chassidismus, wo das Göttliche im heiligenden Umgang mit den Dingen der Welt erfahren und "verwirklicht" wird [40].

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Mythos und Geschichte drängte sich B. auf bei seiner immer intensiveren Beschäftigung mit der hebräischen Bibel, dem AT. Er erkennt stärker als in früheren Jahren, in denen er sich mit der Mystik und danach mit dem Chassidismus befasste (beides Phänomene, die primär vom existentiellen Erleben und Tun und nicht von der geschichtlichen Schau bestimmt sind!), dass die biblische Religion wesentlich auf der Erfahrung und Deutung der Geschichte als einer Geschichte Gottes mit seinem Volk beruht. Im Vorwort zu "Königtum Gottes" weist er - wie wir in unserer Untersuchung darüber gesehen haben - darauf hin, dass der Glaube ohne Mythos

nicht auskommen kann: "Der Mythos ist die spontane und rechtmässige Sprache des erwartenden wie des erinnernden Glaubens." Doch er fügt sogleich hinzu: "Aber er ist nicht seine Substanz" [41]. Die Substanz ist nämlich die real erfahrene Geschichte! Doch kann über diese einzigartige Geschichte, in der Gott handelt und spricht und so von den Menschen Israels erfahren wird, eben nur in der Sprache des Mythos geredet werden! Die mythisierende biblische Erzählung ist demnach in echter Erinnerung begründet und ist nicht eine spätere Konstruktion, nicht "ein theologisches Kunstprodukt". Darum betont B. in seinem Buch "Moses", man dürfe bei den biblischen Geschichtserzählungen sagenhafter Art nicht von einer "Historisierung des Mythos" [42], sondern müsse eher von einer "Mythisierung der Geschichte" sprechen [43]. In diesem Zusammenhang, so meint B., bedeute Mythos "nichts anderes ... als Bericht des Begeisterten von dem, was ihm widerfuhr". Hier müsse ein Unterschied zu der sonst in der Religionswissenschaft üblichen Bedeutung von Mythos gemacht werden [44]. Wahrscheinlich - B. gibt keine weitere Erklärung dazu - will er sich hier gegen die weithin übliche Ineinssetzung von Mythos und Mythologie absichern: Was die Sagen von Mose, Abraham usw. berichten, ist ja keine Mythologie (siehe unsere oben getroffenen Feststellungen): "Die zentralen Gestalten der biblischen Sage sind nicht, wie in so vielen Heldensagen der Völker, mit Personen des Göttermythos verschmolzen, die Begebenheiten ihres Lebens sind nicht mit Göttergeschichten verwoben worden" [45]; der in Gottes Auftrag handelnde Mensch "ist in seiner ganz unverklärten Menschlichkeit dargestellt ... Durch die Abrückung des Menschen vom mythischen Element ist die Erzählung in eine Atmosphäre 'heiliger Nüchternheit' getaucht, eine trockene Atmosphäre gleichsam, die uns vielfach den Blick in einen geschichtlichen Kern freigibt" [46].

B. unterscheidet im folgenden bei der Sage drei Kategorien:

1. die "geschichtsnahe Sage, die ihrem Wesen nach enthusiastischer Bericht" ist, aber auf eine reale, echte Erinnerung an reale, echte Begebenheiten zurückgeht;

2. die "geschichtsferne Sage", die "der Tendenz entstammt, das Vorgefundene zu ergänzen": Hier ist zwar auch Erinnerung im Hintergrund da, aber die Phantasie hat das Übergewicht;

3. den "Geschichtskern".

Bei der "geschichtsnahen" Sage lässt sich sogar noch - so meint B. - scheiden "zwischen den ursprünglichen Bestandteilen und ihrer Ausgestaltung" [47]. Hier scheint B. sich zunächst ganz in den Bahnen der neuzeitlichen historisch-kritischen Sagenforschung zu befinden. Darum stellt E. Osswald mit einigem Erstaunen fest [48]: "Obwohl er (sc. Buber) sich rein methodisch kaum von den übrigen sagengeschichtlich arbeitenden Forschern unterscheidet, lehnt er die Arbeit Gressmanns ab, da sie nach seiner Meinung zu vollständig irrigen Resultaten geführt habe" [49]. Letzteres behauptet B. in der Tat von Gressmanns Buch "Mose und seine Zeit" [50] mit der Begründung, seine Behandlung der Sagen sei nicht zur eigentlichen Aufgabe vorgedrungen, Mose als eine konkrete Individualität und sein geschichtliches Werk als wirklich geschichtlich darzustellen. Es geht B. bei seiner Kritik an Gressmann nicht nur um die sachlichen und methodischen Unterschiede zwischen seiner eigenen Auffassung von den Mosesagen und der Gressmanns (und beide gewonnenen Mosebilder sind sehr subjektiv, wie es beim Stand der Quellen gar nicht anders

sein kann) [51]. Vielmehr ist die religiöse Grundeinstellung B.s eine andere als die Gressmanns: Für B. sind die "Sagenkerne" nicht bloss geschichtliche oder religionsgeschichtliche Begebenheiten, sondern oft (durchaus geschichtlich geschehene!) religiöse Erfahrungen, die B., wie wir noch sehen werden, mit einer gewissen kongenialen Intuition erfasst als einer, der die "urjüdische" Glaubens- und Gotteserfahrung selbst erlitten hat und sie sozusagen "von innen her" kennt. Nur deshalb vermag B. so eigenwillig und selbstsicher zu arbeiten und mit Vertretern anderer Auffassungen ins Gericht zu gehen.

Über die Intuition und das Verständnis einer Begegnung des Menschen mit Gott bei B. wird noch zu reden sein. -

Zuletzt sei noch gezeigt, wie B. die mythische Erzählung vom sogenannten "Sündenfall" versteht [52]. Der zugrundeliegende Mythos mag uralt sein und "von Götterneid und Götterrache" erzählt haben; die jetzige Erzählung meine aber etwas ganz anderes: Es werden Bilder gezeigt, die sich Menschen schon in früher Zeit über den Gegensatz von Gut und Böse gemacht haben, das sie in seiner "existentiellen Tatsächlichkeit" immer wieder selbst erfuhren. Der Mythos verdichtet und vergegenwärtigt hier sozusagen eine real erfahrbare Wirklichkeit, eine Realität, die über einen bloss innerpsychischen Erfahrungsvorgang hinausreicht [53].

§ 9

Interpretation und Intuition.

§ 9: Interpretation und Intuition

In Ex. 24, 10 wird erzählt, wie Mose mit den drei Vertrauten und 70 Ältesten auf den Gottesberg steigen und dort Jahwe "sehen". Freilich wird nicht gesagt, wie er aussieht, sondern nur, wie es "unter seinen Füssen" aussieht: "Wie ein Werk aus saphirnen Fliessen / wie der Kern des Himmels an Reinheit" (Übersetzung von B.). B.s Interpretation der Stelle mutet fast rationalistisch an:

> "Sie sind wohl vor Morgengrauen durch zähen niederhängenden Wolkendunst gewandert, und in eben dem Augenblick, da sie das Ziel betreten, zerreisst, wie es mir selber einmal widerfuhr, das dicke Gewölk und vergeht, bis auf ein noch verharrendes, aber schon durchglänztes Wolkengebild; genug, die saphirne Nähe des Himmels überwältigt die Hirten, die noch nie zu kosten, nie zu ahnen bekommen haben, was das Spiel des frühen Lichtes über den Gipfeln der Berge erschliesst. Eben dies aber nehmen die Vertreter der befreiten Stämme als das wahr, was 'unter den Füssen' ihres thronenden Melekh ist, und indem sie sehen, was ihm entstrahlt, sehen sie ihn. Er hat sie mit seiner grossen Macht durchs Meer und durch die Wüste geführt und 'auf Adlerflügeln' zu diesem Berg seiner Kundgebung gebracht; er hat mit ihnen hier den Blutbund, den Königsbund geschlossen; er hat sie zu sich zum Mahl geladen; und nun, da sie bei ihm angelangt sind, gibt er in den Herrlichkeiten seines Lichtes sich selber zu sehen, sichtbar werdend und unsichtbar bleibend. Die Netzhaut ihrer Augen fängt nichts anderes auf, als was auch die unsere aufzufangen vermag; sie aber sehen den Offenbarer." [1]

Es sind ganz natürliche Erscheinungen, in denen Gott sich offenbart, dabei zugleich "sichtbar werdend und unsichtbar bleibend". Die alttestamentlichen

Menschen bekommen - wenn wir B. recht verstehen - genauso wenig etwas "Überweltliches" oder "Übernatürliches" zu sehen wie die Menschen unserer Gegenwart. Nur weil sie von ihrem Gottesglauben erfüllt sind, verdichtet sich in bestimmten offenbarungsträchtigen Augenblicken für sie ein bestimmtes Naturphänomen zu einem mythischen Bild, etwa dem von Jahwe, der über der Saphir- (oder vielleicht besser: Lapislazuli-) Glocke des Himmelsgewölbes thront.

Ganz ähnlich hat sich B. auch gegenüber bestimmten Fragen geäussert, die ihm von H. Bergmann gestellt und 1964 als "Philosophical Interrogations" veröffentlicht wurden [2]. Bergmann fragte B., in wieweit er den mythischen Bildern einen "ontischen Status" zuerkenne und wählte dafür als Beispiele die Erzählung von Bileams Eselin und von der Wolke, die die Israeliten in der Wüste führt. Vier Deutungsmöglichkeiten schlug Bergmann dazu vor:

1. die naiv-fromme Auffassung, dass sich alles wörtlich so abgespielt habe;
2. die Auffassung, dass es sich um psychische Vorgänge gehandelt habe;
3. die Auffassung, dass es sich in Wirklichkeit um rational verstehbare Vorgänge gehandelt habe;
4. die Auffassung, dass der Mythos eine Grösse eigener Art sei, Ausdruck einer Wirklichkeit, die der rational veranlagte Mensch heute aber nicht mehr erfassen könne.

B. bekannte sich zu keiner der genannten Auffassungen. Er meinte, dass in beiden genannten Erzählungsmotiven ein realer geschichtlicher Kern stecke,

der sich aber nur im mythischen Bild Ausdruck verschaffen könne. Bileam z.B. erfahre, dass die Natur sich weigert, an seinem Widerstand gegen Gott teilzunehmen. Die Erfahrung der Störrischkeit des Tiers setzt sich um in die Erkenntnis, dass er Gott gehorchen muss. Diese Erkenntnis spricht sich dann aber aus in dem mythischen Zug, dass die Eselin zu ihm spricht etc. Ähnlich sei es mit der Wolke, die Israel führend voranzieht. B. meint, dass hier zwei Momente zusammenträfen: 1. der Glaube an die Führung Gottes, und 2. die ganz natürliche Wolkenerscheinung. Aus dem Zusammentreffen dieser beiden Momente entwickelte sich in den Israeliten, die wirklich nur die natürliche Wolke sahen, das mythische Bild von der "göttlichen" Wolkensäule [3].

Um B.s Auffassung über das Mythische in der Bibel und seine Interpretation richtig zu erfassen, muss auch noch ein kurzer und an seinem Ort eigentlich mehr beiläufiger Abschnitt zitiert werden, der sich in B.s 1943 erstmalig erschienenen Roman "Gog und Magog" findet [4]. Da sagt die tragende Gestalt dieses Romans, der "heilige Jude" (in dem B. "nicht nur seine Chassidismus-Auffassung, sondern auch viel von seinem eigenen Wesen dargestellt" hat [4a]) zu dem Rabbi von Lublin:

> "Für viele Eurer Schüler, Rabbi, zerfallen die Begebenheiten der Welt in solche, die sie natürlich, und solche, die sie wunderbar nennen. Ich aber, und wohl noch etwelche andern, wir kommen immer mehr zur Einsicht, dass es diesen Unterschied in Wahrheit nicht gibt. Ich kann nicht daran glauben, Gott irre unseren armen Verstand mit Künsten, die dem Gang der Natur widersprechen. Vielmehr scheint es mir, dass wir, wenn wir 'Natur' sagen, die Schöpfungsseite dessen was geschieht

> meinen, und wenn wir 'Wunder' sagen, seine Offenbarungsseite, oder auch das eine Mal, was man die machende Hand Gottes nennt, und das andere Mal, was wir seinen zeigenden Finger nennen. Es ist aber dasselbe Geschehen. Der eigentliche Unterschied scheint mir darin zu bestehen, dass wir den Finger oft schwerer wahrnehmen als die Hand. 'Wunder' heisst unser Empfang der ewigen Offenbarung. Und wer kennt die Grenzen der 'Natur', da sie doch Gottes ist!"

Es gibt demnach nicht zwei Bereiche, "Natur" und "Übernatur", sondern nur eine "Schöpfungsseite" und eine "Offenbarungsseite" der einen Wirklichkeit, die von Gott herrührt. Das Wunder geschieht da, wo ein Mensch die Offenbarungsseite der Wirklichkeit sieht, den "zeigenden Finger Gottes" [5]. B. hat an anderer Stelle [6] betont, dass er den Begriff einer Übernatur "für einen falschen und irreführenden" halte:

> "Über der Natur ist keine Übernatur, die ja doch, um so genannt zu werden, sozusagen eine strukturelle Analogie zur Natur bieten, ein 'Reich' über dem der Natur darstellen müsste; über der Natur ist nur Gott. Er ist über der Natur, und trägt sie und durchdringt sie, wie er über dem Geist ist und ihn trägt und ihn durchdringt. Beide sind in ihm gegründet, und er ist an beide so wenig gebunden wie an all das andre uns Unbekannte und Unkennbare, das in ihm gegründet ist. Er schüttet seine Gnade quer durch alle Kausalverkettungen aus, aber das ist er allein und keine Übernatur."

Und im Blick auf das menschliche Sein nach dem Tode meint B.: "Wenn wir sterben, kommen wir zu ihm (sc. zu Gott); hier sollte unsere 'religiöse' Phantasie innehalten, die sich eine Überwelt baut" [7].

B. hat also in sehr eigenständiger, rationalistischer und zugleich aber auch nichtrationalistischer Weise den Versuch unternommen, den biblischen Mythos zu deuten, ohne ihm seinen Geheimnischarakter und seine enge Verbindung mit der wirklichen, geschehenen Geschichte zu nehmen [8]. Dies entspricht dem von ihm geäusserten Grundsatz: "Es gibt kein anderes wissenschaftliches Geschichtsverständnis als das rationale; aber es muss damit beginnen, dass die kleine Ratio durch die grosse überwunden wird" [9]. Was B. damit meint, versteht man wohl erst, wenn man sich an seinen 1914 geschriebenen Essay "Mit einem Monisten" erinnert [10]. Es ist ein fingierter Dialog. "Sie sind Mystiker', sagte der Monist ... 'Nein, Rationalist', sagte ich ... 'Ja', bekräftigte ich, 'das ist die einzige meiner Weltansichten, der ich es erlaubt habe, sich zum Ismus zu verbreitern. Ich bin dafür, dass die Ratio alles aufnehme, alles bewältige, alles verarbeite. Nichts kann ihr widerstehen, nichts sich vor ihr verbergen. Ich finde es herrlich'" [11]. B. geht es um die Erfassung der Welt in ihrer Wirklichkeit: "Es gibt eine gemeine Wirklichkeit, die hinreicht, damit die Dinge verglichen und eingereiht werden. Aber ein anderes ist die grosse Wirklichkeit" [12]. Diese "grosse Wirklichkeit" zu erfassen ist nur dem Liebenden möglich, dem, der sich hingibt, der nicht nur die "kleine Ratio", sondern auch "die grosse" walten lässt. Das gilt für Kunst, Wissenschaft und Philosophie. Zur Wissenschaft meint B.: "Echte Wissenschaft ist eines Liebenden Wissenschaft. Der solche Wissenschaft treibt, dem tritt, da er ein Ding der Welt erlebt, das heimliche Leben des Dinges gegenüber ... und gibt sich ihm anheim, und er erfährt es, gefüllt von Geschehen bis an den Rand seines Daseins. Sodann deutet er das Erfahrene in schlichten und fruchtbaren Begriffen und feiert

das Einsame und Unvergleichbare, das ihm widerfuhr, durch ehrfürchtige Redlichkeit" [13].

B. bemerkt im Vorwort zu "Hinweise" im Jahre 1953, dass er zu den dort abgedruckten Essays und den darin ausgesprochenen Erkenntnissen "auch heute noch stehe". Wir werden deshalb die eben dargelegten Aussagen auch auf seine exegetische und hermeneutische Methode beziehen dürfen: Zur nüchternen Ratio kommt bei ihm die einfühlende Liebe und Hingabe an den biblischen Text, und so tritt ihm das "heimliche Leben" dieses Textes entgegen [14]. Dass einem solchen Vorgehen immer eine gewisse Subjektivität anhaftet und dass es oft zu Aussagen führt, die B. dann nicht weiter begründet (und wohl auch nicht begründen kann, weil sie intuitiv erlangt sind!), zu Aussagen, die dem Leser B.s schwer eingängig sind oder von ihm zurückgewiesen werden, das hat sich bei unserer Beschäftigung mit B.s Schriften zur Bibel immer wieder gezeigt. Wir mussten nicht selten den Ausdruck "intuitiv" anwenden, um B.s Darstellung von Textaussagen und Textzusammenhängen zu charakterisieren [15]. Tatsächlich spricht B. selbst an einer Stelle [16] seiner Schriften zur Bibel von "wissenschaftlicher Intuition" - d.h. einer Intuition, die sich mit streng wissenschaftlichem Denken paart. Der Gedanke an irgendwelche kabbalistischen Methoden oder besondere überirdische Inspirationen bei dem Exegeten B. ist nach seinen eigenen Aussagen total abwegig: "Wenn ich einen mir heiligen Text zu interpretieren habe, ist meine Methode die der hohen Philologie und keine andere; ich kenne keine 'pneumatische' Exegese. Als atypisch habe ich mich einst zum Dienst (sc. an der Bibel, R.M.) gemeldet, und eben solchermassen übe ich ihn nach Kräften" [17]. "Atypisch" ist B.s Bewertung des Leitwortstils und der sprachlichen Rhythmik, seine

Behandlung der Quellenfrage und sehr oft sein geradezu apodiktisches Urteil 18).

Ebenso atypisch sind die von ihm bisweilen benutzten Stufen einer Wertskala bei der Beurteilung von Textaussagen wie "geschichtsmöglich" und "geschichtsnah" neben "geschichtswirklich" oder "der Intention nach geschichtlich". Dazu gehört auch der Begriff der "Faktumseinzigkeit", den B. so erklärt: "Es gibt Vorgänge, Zustände, Gestalten, Äusserungen, Taten in der Geschichte der Religion, deren Einzigkeit von solcher Art ist, dass sie nicht als erdacht, erdichtet, erfunden, sondern nur als tatsächlich zu fassen sind. Nur eine spekulative Behandlung kann zu anderem Urteil führen; die wissenschaftlich-intuitive, das heisst nach der einer Urkunde zugrunde liegende Konkretheit forschende und zu ihr auch vordringende Methode nähert sich hier dem leibhaften Faktum. Wir erfahren damit selbstverständlich nicht den Verlauf einer geschichtlichen Begebenheit; aber wir erfahren, dass in einem bestimmten Zeitalter, in einem bestimmten Stammes- oder Volkskreis ein unserer Einsicht nach im strengen Sinn einziges Verhältnis eines Glaubenden zum Geglaubten in einem bestimmten, ebenfalls als einzig zu bezeichnenden Stadium faktisch erschienen ist und sich in faktischem, faktisch fortwirkendem Ereignis verkörpert hat" 19). Mit anderen Worten: An einem räumlich und geschichtlich fixierten Ort hat ein Glaubender ein ganz bestimmtes, einzigartiges und einmaliges Verhältnis zum Gegenstand seines Glaubens gehabt. Dieses einmalige und einzigartige Verhältnis hat dann als solches geschichtliche Wirkung gezeitigt.

Nicht alle biblischen Geschehnisse, so meint B. in den darauffolgenden Aus-

führungen, lassen uns heute diese Faktumseinzigkeit noch erkennen; die Bibel habe eine Tendenz zur Komposition und Vereinheitlichung solcher Geschehnisse und habe darum oft die alten Traditionen theologisch von späteren Stadien der Glaubensentwicklung aus bearbeitet, um damit "einen einheitlichen Grundsinn auszuprägen" oder, anders gesagt: um diesen Grundsinn "der Intention nach wiederherzustellen", so wie ihn sich der spätere Bearbeiter als richtig vorstellt. Dabei darf aber nicht davon ausgegangen werden, dass in dieser biblischen "Einheits-" oder "Kompositionstendenz" von vornherein eine "aller geschichtlichen Einsicht bare Theologie" am Werke gewesen sei; sondern es sei "von Fall zu Fall nach Möglichkeit zu prüfen und zu klären, ob und wieweit ihr Werk von einer ursprünglichen Einheit beeinflusst gewesen sein mag, die sich ungeachtet der verschiedenen Bearbeitungstendenzen erhalten hat" [20]. Der Ausleger hat also zu fragen

1. nach der Faktumseinzigkeit der ursprünglichen Glaubenserfahrung, die nicht erfunden sein kann,
2. nach späteren Bearbeitungen der ursprünglichen Geschehnisse und Aussagen,
3. nach der Einheitstendenz der Bibel als ganzer, wobei besonders zu prüfen ist, ob diese gewollte und erstrebte Einheit nicht schon am Anfang der Traditionsbildung da war, also nicht erst eine späte und sekundäre theologische Absicht darstellt [21].

Nur mit Hilfe der "wissenschaftlichen Intuition", meint B., sei dieses schwierige Unterfangen überhaupt möglich. Freilich sei dabei "äusserste Vorsicht und Sorgfalt" und "wissenschaftliche Verantwortung" am Platze, gerade weil sich dieses Vorgehen "gleichsam an der Grenze der Wissenschaft" abspiele.

Und dazu bedürfe es neben exaktester philologisch-historischer Methode eben der Intuition [22].

B. sagt in diesem Zusammenhang nicht, was er unter Intuition versteht. Doch geben uns einige Sätze aus der (etwa um die gleiche Zeit wie "Der Glaube der Propheten", nämlich 1944 geschriebenen) Einleitung zu der hebräischen Übersetzung der Werke von H. Bergson einen Fingerzeig [23]. Intuition schliesst ein, sagt B., dass "unser ganzes Wesen im Akt des Erkennens eins geworden ist"; sie "verbindet uns als Personen mit einer uns gegenüberstehenden Welt durch die Schau, verbindet uns mit ihr, ohne uns mit ihr einen zu können (das sagt B. gegen die Auffassung Bergsons und der Verschmelzungsmystik, R.M.), durch eine Schau, die nicht absolut sein kann (ebenfalls gegen Bergson gesagt, R.M.), die wie alle Wahrnehmung von unserer Beschaffenheit, unserer allgemein-menschlichen und unserer persönlichen, bestimmt ist und uns doch, in unsäglicher Intimität, einen Blick in verborgene Tiefen gewährt." So gewiss die Intuition eine Sache des ganzen Menschen ist und demnach sowohl seine wissenschaftlich-methodischen Qualifikationen als Forscher wie seine persönliche Aufgeschlossenheit und Hingabe an den Gegenstand seiner Forschung in sich schliesst, so gewiss ist sie durch ihre Bindung an den Forscher als menschliches Individuum eben immer auch mehr oder weniger ein subjektives Verhalten, dessen forschungsmässige Ergebnisse darum nicht ohne Subjektivität sein können.

B. hat hier ohne Zweifel etwas sehr Entscheidendes und Richtiges erkannt, was speziell für die Bibelexegese relevant ist. Denn ohne Intuition wird auch die höchstmögliche wissenschaftliche Akribie nicht zu einem wahrhaften Ver-

stehen eines biblischen Textes führen [24]. "Alles Verstehen, nicht nur das Verstehen und Hören des Wortes Gottes, ist ein Geschehen, das zwar Bemühung methodischen Vorgehens und kritischer Selbstkontrolle einschliesst, aber dennoch all das weit hinter sich lässt. Was uns im Verstehen geschieht, ermessen wir nie ganz. Das Wort, das uns trifft, hat uns immer schon übertroffen" - diese Feststellung des derzeitig wohl bedeutendsten Erforschers der philosophischen Hermeneutik [25] im deutschen Sprachbereich darf in unserem Zusammenhang nicht ausser acht gelassen werden [26]. Und ebensowenig dies: "Der Text bringt eine Sache zur Sprache, aber dass er das tut, ist am Ende die Leistung des Interpreten. Beide sind daran beteiligt" [27], das heisst: Immer bringt der Interpret sich selbst in den Text ein; Texthorizont und Horizont des Interpreten gehen ineinander über ("Horizontverschmelzung" [28]).

Nun ist aber B. durch verschiedene geistige und religiöse Strömungen sehr stark in seinem Leben und Denken beeinflusst und geprägt worden. Er schreibt darüber: "Mit mir stand es so, dass all die in den Jahren 1912-1919 von mir gemachten Seinserfahrungen mir in wachsendem Masse als <u>eine</u> grosse Glaubenserfahrung gegenwärtig wurden. Damit ist eine Erfahrung gemeint, die den Menschen in all seinem Bestande, sein Denkvermögen durchaus eingeschlossen, hinnimmt, so dass durch alle Gemächer, alle Türen aufsprengend, der Sturm weht." [29] Von der Beschäftigung mit der Kultur, mit Nietzsche, mit religiöser Ekstase und Mystik sowie mit dem Zionismus führte ihn sein geistiger Weg zum Chassidismus und erst dann, nach einer Zeit des Reifens [30], zur Arbeit an der Bibel [31].

Schliesslich darf nicht unberücksichtigt bleiben, dass für B. die rabbinische Exegese, mit der ihn sein Grossvater als berühmter Erforscher und Herausgeber der Midraschim schon von Jugend an bekanntgemacht hatte, eine wichtige Rolle spielt. Das zeigt sich nirgends so deutlich wie in dem von B. zu den "Schriften zur Bibel" genommenen Aufsatz "Nachahmung Gottes" [32]. Hier arbeitet B. fast ausschliesslich mit rabbinischen Aussagen, was nicht verwunderlich ist, da der Gedanke einer "Nachahmung Gottes" im AT kaum zu belegen ist [33]. Erst die rabbinische Exegese kennt die Interpretation biblischer Stellen als Nachfolge oder Nachahmung Gottes, wobei äussere Einflüsse (insbesondere griechisch-hellenistische Vorstellungen) entscheidend beteiligt waren [34]. Es ist nicht unvereinbar mit dem Gedankengut des AT, aber doch erst vom Rabbinat entwickelt, wenn B. - bezeichnenderweise im Anschluss an ein Wort von R. Akiba - sagt: "Dass unsere Ebenbildlichkeit uns offenbart ist, gibt uns den Antrieb, sie zu entfalten und so Gott nachzuahmen" [35]. Das heisst nichts anderes, als dass der Mensch seine ihm von Gott verliehene und bewusst gemachte Gottebenbildlichkeit verwirklichen soll [36]. Wir erkennen darin die vom Chassidismus herstammende Vorstellung von der "Verwirklichung" Gottes, die hier letztlich zum Tragen kommt und über die noch zu sprechen sein wird [37].

Es kann also gar nicht ausbleiben, dass B. alle geistigen wie glaubensmässigen Erkenntnisse und Erfahrungen dieser Art in seine Bibelinterpretation mit einbringt. Hieraus erklärt sich weitgehend das Atypische und Eigenwillige seiner Arbeiten [38].

EXKURS : Martin Buber und die Hermeneutik Wilhelm Diltheys.

G. Schaeder bezeichnet B. als einen "kongenialen Schüler Diltheys" [39]. Beiden geht es um das Verstehen des Menschen und seiner Geschichte [40]. Es waren zweifellos Einwirkungen Diltheys, die B.s persönliches Engagement in seinem Philosophieren wie auch seine Gedanken von einer nationalen Wiedergeburt des Judentums und eines hebräischen Humanismus bestimmten [41]. Als Schüler Diltheys schreibt er seine Dissertation über Nikolaus von Cusa und Jakob Böhme [42] und ediert er später die "Ekstatischen Konfessionen" [43]; "die Einleitung zu den 'Ekstatischen Konfessionen' enthält eine ähnliche Synthese von Pantheismus, Verstehen und Aufklärung, wie sie auch für Dilthey charakteristisch ist" [44].

Es ist von dieser Erkenntnis her nicht zweifelhaft, dass B. die Grundlagen auch für seine biblische Hermeneutik von Dilthey bezogen hat. Dass alle Kunst, Wissenschaft und Philosophie nur vom Liebenden betrieben werden können, weil nur der Liebende wirklich erleben und verstehen kann [45], deckt sich mit dem Satz Diltheys: "Wir verstehen nur durch Liebe" [46]. Nun ist aber zu bedenken, dass Dilthey in seiner Auffassung vom Verstehen fast durchweg der Hermeneutik Schleiermachers gefolgt ist [47]. Für Schleiermacher wie für Dilthey ist Interpretation möglich durch Kongenialität; die Individualität des Auslegers und die des auszulegenden Autors stehen sich "nicht als zwei unvergleichbare Tatsachen gegenüber: Auf der Grundlage der allgemeinen Menschennatur haben sich beide gebildet, und hierdurch wird die Gemeinschaftlichkeit der Menschheit untereinander für Rede und Verständnis ermöglicht" [48]. Und ebenso für Schleiermacher wie für Dilthey ist die

gemeinsame menschliche Natur eine menschliches Verstehen ermöglichende Grundgegebenheit, welche durch die individuelle Verschiedenheit der jeweiligen Einzelmenschen nicht aufgehoben, sondern höchstens insofern beeinträchtigt werden kann, als die Individualität das Verstehen ihres Trägers zu erleichtern oder zu erschweren vermag.

Doch geht es hier noch um mehr als nur um die allen Menschen gemeinsame menschliche Natur: Sowohl dieses Gemeinsam-Menschliche als auch die Individualität des Einzelnen wurzeln im Unendlichen. Der einzelne Mensch kann in mystischem Erleben das Eins-Sein mit der ganzen Menschheit und darüberhinaus mit dem unendlichen Sein selbst erfahren. Wir haben hier - wie Dilthey selber es ausdrückt [49] - eine pantheistische Mystik vor uns, von der aus Dilthey unter anderem auch zu einer ablehnenden Haltung dem traditionellen Christentum gegenüber einerseits und zu einer Freude an der Welt und ihrer "Diesseitigkeit" andererseits findet [50]. Dilthey hat - ähnlich wie sein Vorbild Schleiermacher - den "Glauben an einen im Universum wirksamen geistigen Zusammenhang, als eine geistige Kraft, ausstrahlend in der vieldeutigen individuellen Aktivität, ein Pantheismus der Weltbejahung, welcher die Realisierung eines Ideals als das Göttliche in der Welt erlebt" [51]. Man glaubt hier in der Tat manchmal Sätze des frühen Martin Buber zu vernehmen [52]. Freilich hat, wie wir im nächsten Paragraphen noch sehen werden, vor allem die Begegnung mit der Bibel B. geholfen, den Pantheismus zu überwinden. Die Entdeckung des dialogischen Prinzips führt ihn über Dilthey und Schleiermacher hinaus. Dennoch bleibt das Erbe der Schleiermacher-Diltheyschen Hermeneutik bei B. in vieler Hinsicht erhalten. Das Zugekehrtsein zum Menschen und zum Welthaften, das liebende, kongeniale, intuitive Verstehen-

wollen religiöser Texte, das B. zuerst auf die "Ekstatischen Konfessionen", dann aber ausschliesslich auf die chassidische Literatur und die Bibel anwendet - beides wurzelt ebenso in dieser Hermeneutik wie der Gedanke eines "kollektiven Gedächtnisses" von Gottes- und Geschichtserfahrungen in einer (in diesem Falle der israelitisch-jüdischen) Volksgemeinschaft. Hierzu wäre etwa an Diltheys Satz zu erinnern: "Das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du; ... diese Selbigkeit des Geistes im Ich, im Du, in jedem Subjekt einer Gemeinschaft, in jedem System der Kultur, schliesslich in der Totalität des Geistes und der Universalgeschichte macht das Zusammenwirken der verschiedenen Leistungen in den Geisteswissenschaften möglich" [53]. Doch ist auch in diesem Falle die Modifikation nicht zu verkennen, die dieser Gedanke bei B. unter der Einwirkung einer spezifisch "jüdischen" Erkenntnis des personalen Gottes Israels und des Dialogcharakters der hebräischen Bibel erfahren hat: Die "Selbigkeit des Geistes ... in jedem Subjekt einer Gemeinschaft" hat für B. ihre Begründung darin, dass Gott eben eine bestimmte Gemeinschaft angeredet und erwählt hat und sie so zu einer "Erinnerungsgemeinschaft" formte [54]. Ungeachtet dessen kann aber auch B.s Hermeneutik den bei Dilthey zutage tretenden "mystisch-idealistischen Einschlag" [55] nicht verleugnen, und die Verwandtschaft mit der Romantik und mit Herder, die wir glaubten feststellen zu können [56], mag ihre Erklärung in der Vermittlung romantischer und zugleich bis zu einem gewissen Grade humanistisch-aufklärerischer Methoden der Geschichtsinterpretation auf dem Wege über Schleiermacher und Dilthey an B. haben [57].

§ 10

M y s t i k - C h a s s i d i s m u s - D i a l o g i k .

§ 10: Mystik - Chassidismus - Dialogik

"Ein mystisches Moment ist in der Auslegungsweise Bubers unverkennbar" - dieser Satz von H.J. Kraus [1] erfordert eine eingehende Begründung, die - da sie bei Kraus fehlt - hier versucht werden soll. Für alle rein biographischen Dinge sei dabei auf die Biographie von Kohn-Weltsch und B.s "Autobiographische Fragmente" [2] hingewiesen; für geistes- und philosophiegeschichtliche Zusammenhänge auf das Buch von G. Schaeder [3].

Es lässt sich zeigen, dass B. nach Jahren der inneren Gottesferne und der Hingabe an den durch eine idealistische Kulturbetrachtung bestimmten Zeitgeist zur Beschäftigung mit dem Mythos und der Mystik geführt wurde (hauptsächlich durch seinen philosophischen Lehrer Dilthey). 1904 promoviert er in Wien mit einer Arbeit über Nicolaus von Cues und Jakob Böhme [4]; über Böhme hatte er bereits 1901 in der "Wiener Rundschau" einen Aufsatz veröffentlicht, in dem er sich zu einem pantheistisch-mystischen Lebensgefühl bekennt: Himmel, Erde und Gott liegen im Menschen, lehrte Böhme, und B. fühlt in seiner Nachfolge das Einssein mit allen Kreaturen, ja auch mit Gott (den er damals noch nicht personalistisch, sondern als das alles durchdringende höchste Sein versteht) als ein grossartiges neues Weltgefühl:

> "Dieses wunderweite Weltgefühl ist uns ganz zu eigen geworden. Wir haben es in unser innerstes Erleben verwoben. Wenn ich eine Frucht zum Munde führe, so fühle ich: das ist mein Leib; und wenn ich Wein an meine Lippen setze, so fühle ich: das ist mein Blut. Und es kommt uns manchmal die Lust, die Arme um einen jungen Baum zu legen und

> den gleichen Schritt der Lebenswelle zu fühlen oder aus den Augen eines stummen Tieres unser eigenstes Geheimnis zu lesen. Wir erleben das Reifen und Welken fernster Sterne wie etwas, was uns geschieht. Und es gibt Augenblicke, in denen unser Organismus ein ganz anderes Naturstück ist" [5].

G. Schaeder spricht hier von einem "naiven Pansakramentalismus" und deutet den letzten Satz des Buberschen Bekenntnisses als Hinweis darauf, dass B. damals schon ekstatische Erlebnisse mystischer Art hatte [6]. Auch ein bei Kohn [7] zitierter Brief von 1906 lässt auf solches Erleben schliessen: "Ich habe neue Antwort zu geben auf alles ... Ich bin in meinen Himmel hineingewachsen - mein Leben beginnt. Ich erfahre namenloses Leid und namenlose Gnade."

Im Akt des künstlerischen Schaffens glaubte B. damals, das, was er als harmonische Einheit von Gott, Welt und Mensch erlebt hatte, auch sichtbar verwirklichen zu können. Seine Mitarbeit in der zionistischen Bewegung (seit 1898) verstand B. in diesen frühen Jahren noch vorwiegend vom Kulturellen und Bildungsmässigen her: "Als Teilströmung einer grossen Bewegung der 'Selbstbesinnung der Völkerseelen'" [8] sollte der "Kulturzionismus" eine "jüdische Renaissance" werden und damit zu einer nationalen geistigen und kulturellen Wiedergeburt des Judentums beitragen. Der Kosmopolitismus und die Assimilation der Juden sollten durch ein neues Volksbewusstsein überwunden werden; eine neue, spezifisch jüdische Kunst und Kultur war das erstrebte Ziel [9]. Doch erklärt B. später im Rückblick auf diese Zeit: "Ich bekannte mich zum Judentum, ehe ich es recht eigentlich kannte" [10].

Im Bemühen, die "schöpferischen Urkunden" seines Volkes genauer kennenzulernen, befasste sich B. in diesen Jahren auch mit den Überlieferungen des Chassidismus - und erlebte dabei eine entscheidende Wende in seinem Denken und Glauben. In seinem Aufsatz "Mein Weg zum Chassidismus" gibt er 1918 darüber Rechenschaft. Zunächst ändert sich seine Auffassung von Gott. An einer anderen Stelle berichtet er, dass er seit 1900 unter dem Einfluss der deutschen Mystik gestanden habe, "für die der Urgrund des Seins, die namenlose, personlose Gottheit erst in der Menschenseele zur 'Geburt' kommt" [11]. B. konnte noch stärker als Böhme eine unpersönliche Gottheit annehmen, die in der Menschenseele "geboren" und wirksam wird, weil er den spezifisch christlichen Anteil in der Mystik Böhmes (Sündenfall, Christologie, Trinität) nicht übernimmt und darum leichter zu einer einheitlichen pantheistisch-philosophischen Aussage findet als Böhme [12]. Jetzt, in der ersten Zeit der geistigen Durchdringung des Chassidismus ändert sich B.s Auffassung von Gott insofern, als er nun annimmt, dass der Mensch die Macht und auch die Aufgabe habe, "den der Welt überlegenen Gott mit seiner der Welt einwohnenden Schechina zu vereinigen" [13]. Dahinter steht die aus der Gnosis stammende Vorstellung von den göttlichen Lichtfunken, die sich bei der Schöpfung zerstreut hatten und in die Gefangenschaft der Materie geraten sind [14]. In allen Dingen dieser Welt steckt ein solcher göttlicher Funke; durch ehrfürchtigen und liebenden Umgang mit diesen Dingen kann der Mensch die göttlichen Funken in ihnen erkennen und sie so gleichsam erlösen. Auf diese Weise werden die göttlichen Funken, die die "Schechina", die "Glorie" Gottes in dieser Welt verkörpern, wieder mit dem transzendenten Gott vereint. "Alles, was der Mensch zu eigen hat, birgt Funken, die der Wurzel seiner Seele zugehören und von ihm zu ihrem Ursprung erhoben werden wollen

... darum soll man sich seiner Geräte und all seines Besitzes erbarmen; man soll sich der heiligen Funken erbarmen": Diese von B. öfters zitierten Aussprüche aus den Kreisen der Chassidim machen diese Gedankengänge deutlich [15]. Die kabbalistische Mystik hat auf diese Weise der spätjüdischen Vorstellung von der Schechina, der hypostasierten gnädigen Gegenwart Gottes bei seinem Volk, einen neuen Sinn gegeben. Für B., der von der Vorstellung des "werdenden Gottes", wie ihn die deutsche Mystik kenne, herkommt, ist das zunächst ein erregender Gedanke: Hier bietet sich nämlich eine Weise dar, an der "Verwirklichung" Gottes in der Welt mitzuwirken, und zwar als Partner und Helfer Gottes! Gleichzeitig bleibt das Gefühl bestehen, nicht nur mit Gott, sondern zugleich mit allen Dingen und Kreaturen verbunden zu sein; denn in allen wohnt ja der göttliche Funke [16]. Theismus und Pantheismus liegen hier sehr eng beieinander, eingebettet in eine jüdische Tradition, die B. schon in seiner Kindheit fasziniert hatte, nämlich im Chassidismus [17]. Die Begeisterung B.s wird von daher verständlich.

Aber immer mehr verschiebt sich für B. das theosophisch-spekulative Motiv des Chassidismus hin zum existentialen: Der Chassidismus hatte durch seine Lehre von der Erhebung der "Funken" zu Gott gleichzeitig eine Lehre von der Heiligung der Dinge im alltäglichen Leben gewonnen. Liebevoller und nichtasketischer Gebrauch der Dinge in stetem inneren Gerichtetsein auf Gott (Kawwana = Intention, Gerichtetsein) - das ist Heiligung! Die uralte Trennung von Heilig und Profan, von denen die Religionen sonst zu sagen wissen, ist hier aufgehoben; damit aber auch die unselige Scheidung von Geist und Natur, Religion und Alltagsleben. Das gelebte Leben ist wirkliches Leben, keine "Entweltlichung" [18], ein Leben mit Gott, ein Leben, bei dem durch

den heiligen Umgang mit den Dingen und Geschöpfen vom Menschen an der Erlösung der ganzen Schöpfung (das heisst: An ihrer Hinführung zu Gott) mitgearbeitet werden kann. Freilich weiss B., dass zwar jeder Mensch an dieser Erlösung mitwirken, aber keiner sie bewirken kann [18a]. Der Mensch kann letzten Endes immer nur wählen und beginnen, in aller Menschlichkeit. Eine Selbsterlösung ist ihm ebenso unmöglich wie die Welterlösung [19]; die göttliche Gnade wird nicht überflüssig. Sie will vielmehr "der Welt helfen, sich zu heiligen" [20].

Fünf Jahre lang zieht B. sich von allen literarischen und zionistischen Verpflichtungen zurück, um die chassidischen Dokumente zu studieren und interpretierend nachzuerzählen. Dabei tritt immer stärker das Menschliche hervor: Der Zaddik, "der Helfer im Geist, der Lehrer des Weltsinns, der Führer zu den göttlichen Funken", der "vollkommene Mensch", wie B. sogar sagen kann [21], ist die Gestalt unzähliger Anekdoten und Aphorismen. Das Leben in heilig-weltlicher Gemeinschaft ersteht vor den Lesern der chassidischen Schriften B.s. B. gibt zu, dass seine Auswahl selektiv und dass für ihn die "mystisch-magische Doktrin" der Kabbala zweitrangig ist: "Seit ich zur Reife der Einsicht, des Einblicks gelangt bin, habe ich kein Sieb gehandhabt; ich war ein Sieb geworden" [22].

Die zum Teil heftige Kritik [23] wirft ihm sicher mit Recht starke Einseitigkeit vor; z.B. zeigt G. Scholem, dass der Chassidismus das jüdische Religionsgesetz sehr ernst nahm [24]. Gebot und Verbot, Rein und Unrein spielten im Leben der Chassidim eine wichtige Rolle, die B. völlig ignoriert. R. Schatz-Uffenheimer, eine Schülerin G. Scholems, weist ebenfalls auf die

äusserst konservative Tora-Frömmigkeit der Chassidim hin, für die eine Heiligung der Welt in innerer Freiheit und Lebensbejahung undenkbar gewesen sei. In echt gnostisch-mystischer Weise geht es den Frommen dieser Bewegung um Distanz zur (gefallenen!) Welt und um die Rückführung der in die Materie gefallenen göttlichen Funken zu Gott, ihrem Ursprung [25]. Eine Ablehnung der eigentlichen Askese geschieht nur, um den Menschen von einer zu starken Beschäftigung mit sich selbst und vor einer Verführung zur Selbstüberhebung zu bewahren [26]. Die von B. getroffene Auswahl, nämlich die Anekdoten und Aphorismen der Zaddikim, gilt nach Aussage der beiden genannten hervorragenden Fachleute als sehr einseitig. Eine solche Selektion sei nur dem Schriftsteller, nicht aber dem Wissenschaftler erlaubt. B. antwortet auf diese Kritik, dass es ihm in der Tat um eine Auswahl gegangen sei, weil nur noch eine solche Auswahl für unsere Zeit eine Botschaft haben könne; die "magisierende Gnosis" habe in der "gegenwärtigen Weltstunde" zurückzutreten hinter die "Existenz" [27]. "Ich habe gewählt, was ich gewählt habe, vielmehr: ich habe es durch mein Herz wie durch ein Sieb gehen lassen, weil hier ein Weg ist, ein eben nur zu ahnender, aber ein Weg" [28].

Im Bestreben, eine hilfreiche Botschaft für seine Zeit und für seine jüdischen (und auch nichtjüdischen) Zeitgenossen zu gewinnen, hat er eine solche Botschaft auch gefunden - mehr erahnt, wie er selbst sagt, - in den unzähligen, von Magie, Gnosis und Spekulation überwucherten Dokumenten. Wir sehen hier wieder das Atypische und Intuitive in B.s Denken und Arbeiten und seine Bezogenheit auf die menschliche Existenz, nicht auf Theorie und Spekulation. Wir werden diese besonderen Züge bei unserer Beschäftigung mit B.s Werk immer im Auge behalten müssen.

Was B. vom Chassidismus sagt, werden wir trotz der vorgebrachten Kritik doch nicht einfach als seine eigenen, vorgefassten Ideen ansehen dürfen, die er den Chassidim in den Mund gelegt hat. Es ist vielmehr das, "was B. hörte" und was andere vor ihm so nicht gehört haben [29]. Als Gewandelter ist er aus der Begegnung mit dem Chassidismus hervorgegangen: Aus einem pantheistisch-mystischen Weltgefühl findet er den Weg zu einer - freilich immer noch mystisch bestimmten - "Verwirklichung Gottes in der Welt". Es geht B. jetzt nicht mehr so sehr um ekstatische oder mystische Erlebnisse, sondern um das Tun [29a]. Alles, was der Mensch tut, dient dazu, das Göttliche in den Dingen und in ihm selber zur Wirkung zu bringen, wenn er es nur mit ganzer und reiner Seele tut, mit der rechten Intention also tut (man denke an den Chassidismus, wo es um die Erlösung der göttlichen Funken in Menschen und Dingen geht! B. hat den gnostischen Mythos sozusagen existential interpretiert, ohne ihn freilich im Diesseitigen aufgehen zu lassen). Es geht nicht darum "was getan wird", sondern darum, ob es in "menschlicher Bedingtheit" (das heisst: nicht mit ganzer Seele und ganzem Vermögen) oder in "göttlicher Unbedingtheit" (das heisst: in der Ganzheit des vor und mit Gott lebenden Menschen) getan wird [30]. Jede Handlung, die "in der Intention auf das Göttliche geschieht", ist gut und heilig. "Es gibt nichts an sich Böses; jede Leidenschaft kann zur Tugend, jeder Trieb ein 'Wagen für Gott' werden ... Die Seele des Täters allein bestimmt das Wesen seiner Tat" [31]. Wie sehr hier noch die mystisch-gnostischen Vorstellungen des Chassidismus nachwirken, zeigen freilich die folgenden Sätze: "Durch die in ihrer Intention geheiligte Handlung werden die gefallenen göttlichen Funken, die in den Dingen und Wesen verstreuten irrenden Seelen befreit, und indem er dies tut, wirkt der Handelnde an der Erlösung der Welt. Ja, er wirkt an

der Erlösung Gottes selber, da er durch die höchste Sammlung und Spannung der Tat die verbannte Gottesglorie für die Gnadenzeit eines unmessbaren Augenblicks ihrem Quell nähern, in ihn eintreten lassen kann." [32] Es geht dabei aber immer um "Gottes Erdenschicksal", um die Schechina, die "in die Welt des Bedingten gefallen ist", die wie Israel in der Zerstreuung umherirrt und erlöst, das heisst "mit dem Gotteswesen wiedervereinigt werden will" [33]. B. geht damals [34] so weit, dass er sagen kann: "Gottes Angesicht ruht unsichtbar im Block der Welt; es muss hervorgeholt, herausgemeisselt werden. Daran arbeiten heisst religiös sein, nichts anderes" [35]. Es ist bei all diesen Aussagen freilich stets zu beachten, dass B. - im Gegensatz zu einer früheren Zeit, wo er unter dem Einfluss des Philosophen G. Simmel vorübergehend von einem "als Gott empfundenen Seeleninhalt" [36] reden konnte - nicht den Wahn hegt, dass der Mensch Gott schaffen könne (etwa gar im Sinne von L. Feuerbach!). Der seiende Gott entzieht sich B. in dieser Zeit seiner religiösen Entwicklung immer noch "in unerreichbarer Ferne jeder Offenbarung" [37]; nur die Schechina, die in den Dingen liegende göttliche Glorie, wird in einem auf Gott ausgerichteten Leben gläubig geschaut, und zwar geschaut in den natürlichen Geschöpfen und den Äusserungen des alltäglichen Lebens.

Die allgemein-mystische Vorstellung vom "Werden" Gottes in der Seele hat sich so bei B. gewandelt (unter dem Einfluss der spezifisch chassidischen Mystik) in ein "Werden" Gottes, das in der "Verwirklichung" geschieht. Der eigentliche, seiende Gott ist in beiden Fällen jedoch unzugänglich, transzendent.

Ehe B. zur personalen Gottesbeziehung findet, erlebt er das, was er später "eine Bekehrung" genannt hat [38]. Es ist eine der wichtigsten Selbstaussagen B.s, darum sei sie ganz zitiert:

> "In jüngeren Jahren war mir das 'Religiöse' die Ausnahme. Es gab Stunden, die aus dem Gang der Dinge herausgenommen wurden. Die feste Schale des Alltags wurde irgendwoher durchlöchert. Da versagte die zuverlässige Stetigkeit der Erscheinungen; der Überfall, der geschah, sprengte ihr Gesetz. Die 'religiöse Erfahrung' war die Erfahrung einer Anderheit, die in den Zusammenhang des Lebens nicht einstand. Das konnte mit etwas Geläufigem beginnen, mit der Betrachtung irgendeines vertrauten Gegenstands, der dann aber unversehens heimlich und unheimlich wurde, zuletzt durchsichtig in die Finsternis des Geheimnisses selber mit ihren Blitzen. Doch konnte auch ganz unvermittelt die Zeit zerreissen, - erst der fest Weltbau, danach die noch festere Selbstgewissheit versprühte, und man, das wesenlose Man, das man nur noch war, das man nicht mehr wusste, wurde der Fülle ausgeliefert. Das 'Religiöse' hob einen heraus. Drüben war nun die gewohnte Existenz mit ihren Geschäften, hier aber waltete Entrückung, Erleuchtung, Verzückung, zeitlos, folgelos. Das eigene Dasein umschloss also ein Dies- und ein Jenseits, und es gab kein Band ausser jeweils dem tatsächlichen Augenblick des Übergangs. Die Unrechtmässigkeit einer solchen Aufteilung des auf Tod und Ewigkeit zuströmenden Zeitlebens, das sich ihnen gegenüber nicht anders erfüllen kann, als wenn es eben seine Zeitlichkeit erfüllt, ist mir durch ein Ereignis des Alltags aufgegangen, ein richtendes Ereignis, richtend mit jenem Spruch geschlossener Lippen und unbewegten Blicks, wie ihn der gängige Gang der Dinge zu fällen liebt.
>
> Es ereignete sich nichts weiter, als dass ich einmal, an einem Vormittag nach einem Morgen 'religiöser' Begeisterung, den Besuch eines unbekannten jungen Menschen empfing, ohne mit der Seele

dabei zu sein. Ich liess es durchaus nicht an einem freundlichen Entgegenkommen fehlen, ich behandelte ihn nicht nachlässiger als alle seine Altersgenossen, die mich um diese Tageszeit wie ein Orakel, das mit sich reden lässt, aufzusuchen pflegten, ich unterhielt mich mit ihm aufmerksam und freimütig - und unterliess nur, die Fragen zu erraten, die er nicht stellte. Diese Fragen habe ich später, nicht lange darauf, von einem seiner Freunde - er selber lebte schon nicht mehr (er fiel zu Anfang des ersten Weltkriegs [39]) - ihrem wesentlichen Gehalt nach erfahren, erfahren, dass er nicht beiläufig, sondern schicksalhaft zu mir gekommen war, nicht um Plauderei, sondern um Entscheidung, gerade zu mir, gerade in dieser Stunde. Was erwarten wir, wenn wir verzweifeln und doch noch zu einem Menschen gehen? Wohl eine Gegenwärtigkeit, durch die uns gesagt wird, dass es ihn dennoch gibt, den Sinn.

Seither habe ich jenes 'Religiöse', das nichts als Ausnahme ist, Herausnahme, Heraustritt, Ekstasis, aufgegeben. Ich besitze nichts mehr als den Alltag, aus dem ich nie genommen werde. Das Geheimnis tut sich nicht mehr auf, es hat sich entzogen oder es hat hier Wohnung genommen, wo sich alles begibt, wie es sich begibt. Ich kenne keine Fülle mehr als die jeder sterblichen Stunde an Anspruch und Verantwortung. Weit entfernt davon, ihr gewachsen zu sein, weiss ich doch, dass ich im Anspruch angesprochen werde und in der Verantwortung antworten darf, und weiss, wer spricht und Antwort heischt. Viel mehr weiss ich nicht. Wenn das Religion ist, so ist sie einfach alles, das schlichte gelebte Alles in seiner Möglichkeit der Zwiesprache."

B. erfährt in unauslöschlicher Weise, dass alle religiöse Erhebung, alle Ekstase und Mystik verkehrt ist, wenn sie den Menschen daran hindert, den Aufgaben des jeweiligen gelebten Augenblicks gerecht zu werden [39a].

Von jetzt an führt der Weg B.s noch tiefer hinein in das gelebte alltägliche

Leben, hin zur Zwiesprache zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und dem personalen Gott.

Um die gleiche Zeit (1914) entsteht der bereits in anderem Zusammenhang erwähnte Dialog mit dem Monisten: "Sie sind Mystiker? ... Nein, Nationalist!" [40]. Jede mystisch-ekstatische Weltflucht hat für B. keinen Sinn mehr. "Der Weg zu Gott führt durch die Welt hindurch" [41]. B. bekennt im Alter, dass ihm die in den Jahren 1912-1919 gemachten Seinserfahrungen zu einer grossen Glaubenserfahrung geworden seien [42]. In der Vorrede zu den "Reden über das Judentum" aus dem Jahre 1923 [43] tritt die neue Sicht B.s eindeutig hervor: Manches an den 1909-1918 gehaltenen Reden wird hier verworfen oder neu zurechtgerückt. "Gott verwirklichen" bedeutet jetzt primär "Gott die Welt zu einem Ort seiner Wirklichkeit bereiten". Es bedeutet - anders ausgedrückt und gerade auch im Blick auf den Juden gesagt - "weltverhaftet, welteingebannt zu Gott in der Unmittelbarkeit des Ich und Du zu stehen", nicht abzulassen, "sich neu für die Zukunft seines Worts zu bereiten" [44]. Wir erinnern uns, dass im gleichen Jahr 1923 B.s bekanntestes Werk "Ich und Du" erschienen ist [45] (der früheste Entwurf dazu stammt aus dem Jahre 1916 [46]). Es darf aber als wesentliches Moment nicht vergessen werden, dass in diesen Jahren sich B. intensiv mit der Bibel - und das bedeutet für ihn stets und allein das AT! - befasst, dass er schon 1914 mit einigen Freunden eine Übersetzung ins Deutsche plant [47].

Zweifellos ist B. "vom Zionismus aus zur Bibel gekommen" [48], ebenso wie zum Chassidismus zuvor. Es geht ihm zunächst darum, die für das "Wirken(s) des Unbedingten am jüdischen Volksgeist fundamentale Urkunde" kennenzuler-

nen; aber er fordert bereits ein "dienendes Wissen", Kenntnis der alten und neuen Exegese, Erkennen von Mythischem und Geschichtlichem und "Intuition für das Überdichterische" [49].

In den Jahren des Ersten Weltkriegs ist B. an der Bibel gereift. Die Prägung durch den Chassidismus bleibt gewiss bestehen, aber die eigentliche Verwurzelung B.s erfolgt mehr und mehr in der hebräischen Bibel. Auch der chassidische Zaddik ist ein Mensch des Dialogs, dessen Führerschaft in der Gemeinschaft auf dem personalen Verhältnis von Mensch zu Mensch und Mensch zu Gott beruht; aber der Ursprung aller Dialogik ist die Bibel [50]. "Die Grundlehre, die die jüdische Bibel füllt, ist diese, dass unser Leben ein Gespräch zwischen oben und unten ist." Dieser Satz stammt aus B.s Rede "Der Dialog zwischen Himmel und Erde" von 1952 [51], in der B. diese ihm unaufgebbar gewordene Erkenntnis klar und eindrücklich zur Darstellung bringt. "Es geht in der jüdischen Bibel um die furchtbare und gnädige Tatsache der Unmittelbarkeit zwischen Gott und uns" [52]. In Natur und Geschichte redet Gott den einzelnen und das ganze Volk an; sogar wenn er sich verbirgt, redet Gott noch. B. sagt auch, wie das geschieht:

> "Was einst (sc. in den von der Bibel erzählten geschichtlichen Ereignissen, R.M.) geschah, geschieht jetzt und immer, und dies, dass es uns geschieht, verbürgt uns, dass es geschah. Einem ewig wiederkehrenden Geschehen hat die Bibel in der Form der verklärten Erinnerung den bildhaft entscheidenden Ausdruck verliehen. In den unendlichen, ewig wechselnden, aber dem wahrhaft Aufmerkenden offenbaren Zeichen der Begebenheiten und Situationen spricht in den Wesensstunden des persönlichen Lebens die Transzendenz zu unserem Herzen. Und es gibt eine Sprache, in der wir antworten können; das ist die unserer Hand-

lungen und Haltungen, unserer Reaktionen und unserer Unterlassungen; in der Gesamtheit dieser Antworten ist das beschlossen, was wir im eigentlichen Sinn unsere Verantwortung nennen dürfen. Diese fundamentale Interpretation unseres Daseins verdanken wir der jüdischen Bibel; und so oft wir wahrhaft in ihr lesen, wird uns unser Selbstverständnis erneuert und vertieft. - Aber nicht bloss der Einzelne wird in der Schrift von oben angeredet, sondern auch die Gemeinschaft, in einer Weise, wie wir sie in keinem anderen der heiligen Bücher der Menschheit finden. Hier steht das Volk als Volk Gott gegenüber und empfängt als Volk seine nie abbrechende Unterweisung. Wie der Einzelne, so wird auch es angefordert, an der Verwirklichung des göttlichen Willens auf Erden teilzunehmen" [53].

Zweifellos stellen diese Aussagen, wenn man sie kritisch interpretiert, eine Art von Entgeschichtlichung der Bibel dar. Ihr Inhalt ist in dieser Schau nicht einmalig geschehene Heilsgeschichte, sondern vielmehr ein "ewig wiederkehrendes Geschehen", das in der Form von "verklärter Erinnerung" einen "bildhaft entscheidenden Ausdruck" gefunden hat [53a]. Gott spricht zwar durch diese Erinnerung - nicht nur damals, sondern auch heute - aber er spricht genau so durch Ereignisse und Begebenheiten "in den Wesensstunden des persönlichen Lebens", und der angeredete Mensch antwortet durch seine Taten und Unterlassungen [54]. Die Bibel hilft ihm eigentlich nur, dieses sein Selbstverständnis zu erneuern und zu vertiefen; sie liefert "die fundamentale Interpretation unseres Daseins".

Wir konnten in diesem kurzen Abriss, der sich bewusst ganz überwiegend auf die eigenen Aussagen B.s stützt, die wir darum so oft zitiert haben, feststellen, wie B.s Weg in etwa verläuft:

Von einer beinahe agnostischen Einstellung hin zu einer Auffassung von Gott als einem "Seeleninhalt" und dann zu einer pantheistischen Mystik mit ekstatischen Erlebnissen. Die Begegnung mit dem Chassidismus macht diese mystische Haltung weltbezogener; die unpersönliche Gottheit wird stärker personal, bleibt aber transzendent und begegnet dem Menschen nur in der Schechina, das heisst in den allen Dingen und Geschöpfen einwohnenden göttlichen Funken. Die stärkere Beschäftigung mit der Bibel führt B. dann zur Erkenntnis Gottes als der "absoluten Person" und des "ewigen Du". Dieses ewige Du redet den Menschen auch heute noch an: Weniger vielleicht in aussergewöhnlichen Ereignissen (Ekstasen, mystisches Erleben) als vielmehr in den konkreten Situationen des Alltags und der Mitmenschlichkeit, wo es Entscheidungen zu treffen und Verantwortung zu übernehmen gilt [55].

Da B. darin eine reale, in der Gegenwart mögliche Begegnung und Kommunikation mit Gott als dem ewigen Du sieht (der freilich dabei nicht aus seiner Transzendenz heraustritt und darum niemals zum Objekt - und das heisst: zum Gegenstand der Spekulation oder eines theologischen bzw. philosophischen Systems - gemacht werden kann!), kann man B. eine mystische Grundhaltung nicht absprechen. Die Vorordnung der persönlichen Gotteserfahrung vor das gehorsame Hören der biblischen geschichtlichen Zeugnisse (wie es im orthodoxen Judentum und im orthodoxen Protestantismus der Fall ist) durch B., die Überordnung oder Gleichordnung dessen, was die Reformatoren im Kampf gegen die Schwärmer "inneres Wort" genannt haben, über das "äussere Wort" der Schrift, - diese theologische Eigenart stellt B. in die Reihe der Mystiker, sofern zur Mystik eben eine immer wieder neu geschehende Bewusstwerdung der göttlichen Gegenwart im eigenen Innern des Menschen gehört [56].

So können G. Schaeder [57] und H. Bergmann [58] ähnlich wie H.J. Kraus [59] und P. Tillich [60] mit guten Gründen von Mystik bei B. sprechen.

Andererseits hat B. so sehr die Verwirklichung einer gläubigen Existenz im unreligiösen Alltag gefordert und sich von aller mystischen Weltflucht [61] und aller mystischen Ekstatik so radikal abgewandt, dass manche Beurteiler ihn unter die Existentialisten zählen möchten [62].

Doch sind die ontologischen Grundlagen bei B. so in der Wurzel verschieden von denen der modernen Existenzphilosophie [63], dass auch hier die Einordnung nicht so recht gelingen will [64].

Als Mystiker und Existentialist ist B. genau so eingenständig und atypisch wie als Bibelinterpret und Bibelübersetzer. In Abwandlung eines Wortes von W. Kaufmann [65] könnten wir den Schluss ziehen:

Unser Abschnitt über Mystik, Chassidismus und Dialogik bei Martin Buber hat gezeigt, dass wir es mit einem Mystiker und Existentialisten zu tun haben, und dieser Mystiker und Existentialist ist weder Mystiker noch Existentialist, sondern eben Martin Buber!

§ 11

Tradition und kritische Selektion.

§ 11: Tradition und kritische Selektion

Am Schluss seiner "Antwort" [1] schreibt B. die sehr bemerkenswerten Sätze:

> "Was die Tradition des Judentums anbelangt: einige ihrer grossen Äusserungen, mit biblischen beginnend und mit chassidischen endend, bilden miteinander das stärkste mir bekannte Zeugnis für den Primat des Dialogischen. Gewiss ist dieses Zeugnis die Wünschelrute gewesen, die mich zur Quelle führte; aber die Quelle selbst konnte nichts anderes sein als die Glaubenserfahrung, die mir zuteil geworden ist. Darum habe ich weder die Bibel noch den Chassidismus als Ganzes annehmen können; hier und hier musste und muss ich scheiden zwischen dem, was mir von meiner Erfahrung auch als Wahrheit ansichtig geworden ist, und dem, was mir nicht solcherweise als Wahrheit einsichtig geworden ist. Viele meiner Leser, von 'rechts' und von 'links', werden gegen solch einen 'Subjektivismus' protestieren; diejenigen, mit denen ich ein Gespräch führe und deren Erfahrung die meine bestätigt, wissen es anders."

Diese Sätze zeigen eindeutig den Vorrang der persönlichen Glaubenserfahrung vor den gegebenen Zeugnissen der Tradition. Die Grundlage des Glaubens ist nicht die Schrift und die Tradition, sondern die zwar auch durch Schrift und Tradition, aber eben nicht nur durch sie gemachten menschlichen und religiösen Erfahrungen, Erfahrungen, wie sie z.B. in den "Autobiographischen Fragmenten" anklingen [2] oder wie sie B. aus dem Studium nichtjüdischer Religionen und der Beschäftigung mit den verschiedenen Formen der Mystik, schliesslich auch mit der Philosophie zugewachsen sind. Diese Erfahrungen haben ihn immer mehr zu einem "Sieb" werden lassen, durch das Bibel wie Tradition nur teilweise passieren konnten.

Darum konnte B. auch nie ein geschlossenes System entwerfen [3], sondern nur seine Erfahrung bezeugen, die für ihn freilich nicht ein subjektiver (und das heisst hier soviel wie: eingebildeter, fiktiver) Vorstellungszusammenhang ist, sondern die vom ganzen, ungeteilten Menschen gemachte Wahrnehmung von etwas Wirklichem, auf das er hinzeigen will:

> "Ich muss es immer wieder sagen: Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit, ich zeige etwas an der Wirklichkeit, was nicht oder zu wenig gesehen worden ist. Ich nehme ihn, der mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stosse das Fenster auf und zeige hinaus. - Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch" [4].

Es ist ein Gespräch auch mit der Bibel und der Tradition.

Jedes Gespräch aber setzt Freiheit voraus, die Freiheit, dem Partner zuzustimmen. In unserem Exkurs in § 7 über die תורה bei B. ist bereits sichtbar geworden, wie B. sich diesem Komplex der Bibel und der Tradition gegenüber verhält. In der "Antwort" vertritt B. seinen Standpunkt dazu generell:

> "Ein uneingeschränkt offenbarungsgläubiger Mensch mag getrost einem überlieferten Kodex, der sich auf Gottes Wort beruft, restlos folgen, weil die Anteile des Himmels und der Erde nicht objektiv abzumessen sind. Und ein anderer offenbarungsgläubiger Mensch, der von der Allzumenschlichkeit des menschlichen Anteils gepeinigt wird, und dem es widerstrebt, menschliche Vorschriften als göttliche Gebote zu befolgen, mag keinen anderen Ausweg finden, als die eigene Seele offen dem ganzen überlieferten Sollen und Nichtsollen hinzuhalten, um in Ermanglung

objektiver Kriterien an der eigenen Subjektivität redlich zu erproben, was er als ihm von Gott geboten und verboten anzuerkennen vermag und was nicht. Das ist das Los des 'Bettlers'" 5).

B. spielt dabei auf seine Rede von 1918: "Der heilige Weg. Ein Wort an die Juden und an die Völker" an, wo er den "Gesetzesdogmatikern" geantwortet hatte, sie hätten sich hinter dem Gesetz gegen Gott verschanzt und gesichert, sie fühlten sich reich und satt; er aber und die, die so dächten wie er, seien dagegen arme Bettler. Doch wollten die Bettler nicht mit den Satten und Sicheren tauschen, weil sie nämlich die Wirklichkeit des täglich neu schenkenden Gottes erfahren hätten: "Euch ist Gott einer, der einmal offenbarte (nämlich in Bibel und Gesetz, R.M.) und nicht wieder; zu uns aber redet er aus dem brennenden Dornbusch der Gegenwart und aus den Urim und Thumim unseres innersten Herzens" 6). Immer wieder hat B. beklagt, dass für denjenigen das Gesetz eine Last und Fessel bedeutet, der es nicht aus innerer Freiheit und Intention auf Gott hin erfüllt, sondern nur als autoritäre, traditionell vorgegebene metaphysische Forderung 7). Ohne Sicherung dagegen, allein in der Gewissheit, an der Offenbarung Anteil zu haben und je und je - wenn auch nicht immer und nicht erzwingbar - für die konkrete Situation im Innern die weisende Stimme Gottes zu vernehmen 8) - nur in einem solchen "gläubigen Okkasionalismus" 9) vermag B. seinen Weg zu gehen.

Es ist in diesem Zusammenhang auch nicht unwesentlich zu wissen, dass sich B. immer als Religionswissenschaftler gefühlt hat und darum "dem historisch Gewordenen nur als Historiker begegnen konnte. Die naive Übernahme von Ritualien, deren Ursprung in archaische Bezirke führt, war ihm nicht gegeben" 10).

Die innere Freiheit des stark von mythischen und existentialistischen Denkstrukturen bestimmten "atypischen Menschen" B.[11] kommt nicht so sehr in seinen bibelwissenschaftlichen Werken zum Ausdruck (im Blick auf Quellenscheidung und Textkritik ist er sogar, wie wir gesehen haben, äusserst zurückhaltend und oft sogar ausgesprochen konservativ) als vielmehr in seinen mehr essayistischen Schriften.

Zwei Beispiele - sie liessen sich noch vermehren - mögen das hier verdeutlichen: Das erste ist ein erinnertes Gespräch B.s mit einem konservativen, bibelgläubigen Juden[12]. Es geht um jene Erzählung in 1. Sam. 15, wo Samuel den Amalekiterkönig Agag in Stücke haut (VV. 32 - 33). B. hatte diesen Vorgang schon in der Kindheit als grauenerregend empfunden. Er sagt in dem Gespräch: "Ich habe es nie glauben können, dass dies eine Botschaft Gottes sei ... Ich glaube, dass Samuel Gott missverstanden hat." Nach langem Zögern stimmt ihm sein orthodoxer Gesprächspartner darin zu; er habe damit - so meint B. - bei der Wahl zwischen Gott und der Bibel nicht die Bibel, sondern Gott gewählt.

Bedeutsam sind die im Anschluss an dieses Gespräch angestellten Erwägungen B.s: Der Mensch neige dazu, Gott misszuverstehen. Er sei so erschaffen, dass er verstehen <u>könne</u>, aber nicht verstehen <u>müsse</u>, was Gott ihm sagt. Gott spreche zwar zum Menschen, aber der Mensch höre oft nicht genau hin und vermische schon beim Hören "Himmelsgebot und Erdensatzung" miteinander. Auch die biblischen Schriften seien von solchem Missverstehen Gottes nicht frei. Er schliesst:

"Wir haben kein objektives Kriterium für die Scheidung; wir

> haben einzig den Glauben, - wenn wir ihn haben. Nichts kann mich an einen Gott glauben machen, der Saul bestraft, weil er seinen Feind nicht ermordet hat. Und doch kann ich auch heute noch den Abschnitt, der dies erzählt, nicht anders als mit Furcht und Zittern lesen. Aber nicht ihn allein. Immer wenn ich einen biblischen Text zu übertragen oder zu interpretieren habe, tue ich es mit Furcht und Zittern, in einer unentrinnbaren Schwebe zwischen dem Worte Gottes und den Worten der Menschen." [12a)]

Kriterium ist für B. demnach die eigene Glaubenserfahrung, die innere Begegnung des Menschen mit dem ihn geheimnisvoll anrührenden Gott. Dazu mag noch die einfühlende Intuition zur Erfassung des jeweiligen Textes kommen, von der oben die Rede war.

Alle Antwort aber auf die Frage, was nun göttlich und was menschlich an diesem oder jenem Text sei, kann nur in Demut und in dem hoffenden Vertrauen gegeben werden, dass Gott den Ausleger mit seiner Entscheidung nicht in Trug und Irrtum hat verfallen lassen.

Das zweite Beispiel ist ein dichterisches Werk B.s, das Mysterienspiel "Elija", 1963 im 2. Band der Werke erstmals veröffentlicht. Schon die Bezeichnung, die an die mittelalterlichen Mysterienspiele anknüpfen will, schliesst in sich, dass hier wie da Legendarisches und Dichterisches freien Raum zur Entfaltung haben. Dass B. also bisweilen Szenen und Motive bringt, die im biblischen Erzählungsgut über Elia [13)] keinen Anhaltspunkt haben, dass manches spätjüdische Element anklingt [14)] und sogar märchenhafte Züge (wie ein Gespräch der Raben) auftauchen können [15)], braucht den Leser also nicht

zu verwundern. Doch ist in der Gestalt des Elia alles verkörpert, was für B. das Wesen des Prophetischen ausmacht. Er ist der Mann, der sich der Stimme dessen, der "nicht zwingen kann" und doch unerbittlich ist, fügen muss und sich auch fügt, der über die göttliche Weisung nicht verfügt und nur zur gegebenen Stunde auf sie warten kann, der unter dem Dienst seufzt und im Hadern Gott einen Sklavenhalter nennen kann [16]. Am Schluss sagt dieser Elia zu seinem Jünger Elisa: "Ich übergebe dir, was mir zugekommen ist. Geist ist es nicht, aber Gehorsam zum Geist. Mir war nichts übergeben worden, alles geschah in der Pein. Weniger leiden wirst du und mehr ausführen als ich." [17] Die Pein, von der hier die Rede ist, gehört für B. zum Prophetsein unablösbar hinzu, ja überhaupt zum Menschsein, weil der mitleidende Gott dem Menschen gerade in seinem Leiden nahekommen will. Am Gottesberg lässt B. die göttliche Stimme sprechen:

> "Ich nahm die Welt auf mich, als ich sie schuf. Ich nahm auf mich, mit ihr zu leiden. Die tief leiden, teilhaftig bin ich ihres Leids, dass sie sich mir nähern können. Durch den Schacht des Leidens zieht die Welt in meinen Schoss" [18].

B.s Verständnis entspricht es, dass das Gottesurteil auf dem Karmel sehr realistisch dargestellt, aber mit keinem Wort die Tötung der Baalspriester erwähnt wird: B. hat diesen Passus der Geschichte, den er wohl - wie bei Samuel und Agag - als Missverstehen des Willens Gottes erklären würde [19], einfach ausgeklammert.

Ganz und gar von B.s Anschauung geprägt ist auch die Szene vom Tode Ahabs, der in seinem Streitwagen an der Brust seines "Schildhalters" stirbt:

Dieser Schildhalter ist niemand anders als Elia! Mit Bezug auf einen Ausspruch in anderem Zusammenhang,[20] lässt B. Ahab, der Elia erkennt, ihm sagen: "Du bist es, mein Feind. Auch hier hast du mich gefunden." Doch Elia gibt zur Antwort:

> "Lehne dich an mich, Bruder Ahab. Ich bin nicht dein Feind. Auch Gott ist nicht dein Feind. Tu allen Ingrimm ab! Immer hat der Herr dich vor dir retten wollen. Musst du nun sterben, seine Gnade hat sich zu dir geneigt. Birg dich in den ewigen Armen!" [21]

Ahab stirbt unter den Worten des 23. Psalms, den Elia ihm vorspricht. In Gottes Gnade finden alle menschliche Feindschaft und Bosheit ihr Ende [21a]. Als Elia von Gott entrückt werden soll zur seligen Schau in Gottes Himmel, da antwortet der Prophet: "Mit den Seligen im Strahlenglanz soll ich wohnen, und kann doch die Unseligen nie vergessen! Als flinker Läufer habe ich dir all die Tage gedient. Lass mich dein Läufer bleiben!" [22] Nicht Seligkeit will er, sondern Dienst. Das Tun ist wichtiger als die Schau, und so darf Elia weiterhin Bote bleiben: "Auf der untersten Stufe des Leidenschachts begegne dem Leidenden und schliesse ihm das Geheimnis meiner Nähe auf" [23].

In dieser Darstellung des barmherzigen Gottes, der sich des Menschen als eines Helfers bedient, um in der Tiefe des Leides dieser Welt Menschen seiner Gegenwart und seiner Barmherzigkeit zu versichern, gipfelt das Mysterienspiel. Persönliche Gotteserkenntnis und Interpretation biblischen Geschehens verbinden sich in diesem letzten Beitrag B.s zu seinen "Schriften zur Bibel" zur dichterischen Schau [24].

Als weiteres Beispiel für B.s selektive Betrachtung der Bibel kommt noch ein Komplex in Frage, der gesondert behandelt werden soll: Prophetie und Apokalyptik (siehe § 12).

Zum Schluss sei noch eine Vermutung zu B.s persönlicher Haltung gegenüber der biblischen und jüdischen Tradition geäussert: B. hat wahrscheinlich darunter gelitten, dass er unter dem Zwang seiner persönlichen Erkenntnis die vom Gesetz bestimmte rituelle Frömmigkeit seines Volkes nicht mitvollziehen konnte. In seinem Roman "Gog und Magog" findet sich ein Gespräch des "heiligen Juden" (dem B. weithin seine eigenen Ansichten über den wahren jüdischen Glauben in den Mund gelegt hat) und einem chassidischen Rabbi namens Jeschaja. Der "Jude" verteidigt ihm gegenüber seine freie Einstellung zum Gebet: Er wartet auf den begeisternden Augenblick statt sich an die gesetzlich vorgeschriebenen Gebetzeiten zu halten. Zu dieser existentiellen Freiheit, die die äussere Ordnung und Tradition nicht mehr braucht, weil sie unmittelbar zu Gott Zugang hat, sagt Jeschaja: "Das ist kein Weg ... Was du meinst, ist nicht zu überliefern", das heisst: es ist nicht an Schüler als "Rezept" weiterzugeben. Der "Jude" weiss das. Aber er kann nicht anders, auch wenn er Niederlagen dabei erleiden muss: "Den Weg durch unsere Niederlagen geht Gott zu seinem Sieg!" Und dann schliesst die Szene: "Sie schieden voneinander mit unversehrter Freundschaft, aber in einer Traurigkeit, die sich nicht überwinden liess" [25]. So hat B. wohl auch selbst die Einsamkeit seines Weges verspürt.

§ 12

Prophetie -

Apokalyptik -

Gnosis.

§ 12: Prophetie - Apokalyptik - Gnosis

B. hat im Vorwort der 1. Auflage von "Königtum Gottes" betont, dass die nachexilische Apokalyptik, die einen neuen Äon und nicht eine Vollendung der ursprünglichen Schöpfung erwarte, in seiner geplanten Darstellung über den Messianismus keinen Platz habe [1]. Ausser in einigen Bemerkungen in "Der Glaube der Propheten" ist B. nur an zwei Stellen seines Gesamtwerkes näher auf das Verhältnis von Prophetie (mit der er sich ja sonst ausgiebig befasste) und Apokalyptik eingegangen: 1930 in einem Vortrag "Die Brennpunkte der jüdischen Seele" [2] und 1954 in einem Aufsatz "Prophetie und Apokalyptik" [3].

Stets vertritt B. die gleiche Position: Der Prophet als "Aussprecher des Himmelsspruchs auf Erden" hat den "Dialog zwischen Himmel und Erde" zu vermitteln. Er hat dem Volk den Gotteswillen zu verkünden und es vor die Alternative zu stellen: Umkehr oder Gericht. Das Gericht ist für die Propheten nicht ein unabänderliches Verhängnis, sondern es ist abhängig von der freien Entscheidung der Menschen: Gott nimmt die angedrohte Strafe zurück, wenn die Menschen umkehren, ihre Haltung ändern. B. verweist dabei auf Jeremia 18 und auf die Jona-Erzählung (für B. eine "Märchengeschichte", die den Sinn hat, "den Leuten klar zu machen, dass der echte Prophet nicht zu wahrsagen, sondern die Menschen mit der Alternativik der Entscheidung zu konfrontieren hat": Obwohl den Niniviten der genaue Zeitpunkt des Gerichts angesagt ist, rettet sie die Umkehr!). Für B. ist der Mensch von Gott so geschaffen, dass er zwischen dem guten und dem bösen Weg frei wählen kann - und zwar zu jeder Zeit; "denn nur ein solches Wesen taugt zum Gesprächs-

partner Gottes in der Geschichte. Die Zukunft ist nicht festgelegt, denn Gott will den Menschen als einen, der in aller Freiheit zu ihm kommen, ja auch noch aus der äussersten Verlorenheit zu ihm umkehren kann und dann eben wirklich bei ihm ist. Dies ist das prophetische Theologem, das als solches nie geäussert wird, aber in die Grundfesten des Prophetentums eingemauert ist" [4]. Weil die Menschen "zu entscheiden vermögen, welchen Weg sie beschreiten", können sie mitentscheiden darüber, "was mit der Welt geschehen soll". Von daher kann B. sogar die These vertreten: "Der Umkehrende wirkt mit an der Erlösung der Welt" [5].

Nur von dieser Auffassung von der Entscheidungsfreiheit [6] des Menschen her, die B. als unerlässlich für einen echten Dialog zwischen Gott und Mensch betrachtet [7] und die er in der Haltung der Propheten zwar indirekt, aber unbestreitbar zum Ausdruck gebracht sieht, ist B.s Einstellung zur Apokalyptik begreiflich.

Der Apokalyptik fehlt nach B. das Dialogische: "Alles ist hier vorentschieden, alle menschlichen Entscheidungen sind nur noch Spiegelgefecht" [8]. Der göttliche Plan liegt unabänderlich fest und ist durch nichts, auch nicht durch eine menschliche Umkehr, mehr zu ändern oder aufzuhalten. "Das prophetische Prinzip der Umkehr wird in seiner individualen Gestalt nicht schlechthin verleugnet, aber an eine Umkehr der Gemeinschaft wird nicht mehr gedacht" [9]. Während der Prophet inmitten seiner Geschichte stand und seine Hörer "in die strenge Alternativik der Stunde" stellte, bleibt später der Apokalyptiker verborgen und anonym; er hat "keine ihm zugewiesene Hörerschaft; er redet in sein Schreibbuch hinein" [10].

Wir sehen, dass das zentrale Kriterium für B. die Dialogik ist, an der er Prophetie und Apokalyptik misst und an der gemessen die Apokalyptik eine schlechte Bewertung erhält [11]. Ausserdem kommt bei der Apokalyptik hinzu der Dualismus, den B. als völlig unbiblisch ablehnt; dann die Spekulation und Berechnung - für B. dem Menschen unangemessen; schliesslich die endzeitliche Scheidung in Gerettete und Verlorene, die B. als fremd und unjüdisch klassifiziert [12]. B. glaubt mit den Propheten an die Vollendung der Schöpfung, jedoch nicht an eine Vernichtung dieser Welt und das Kommen einer neuen, im Himmel schon vorbereiteten Welt, wie die Apokalyptik meint [13]. Auch hier geht es ihm um die Einheit der Welt als Schöpfung und um die Ablehnung eines jeden Dualismus, so wie B. auch - nicht zuletzt unter dem Einfluss des von ihm so verstandenen und interpretierten Chassidismus - jede Scheidung von Heilig und Profan, Religion und Alltag, Geist und Natur ablehnt [14].

Da für B. die Bibelinterpretation immer einen Zug zur existentialen Aussage hat, folgert er für die Gegenwart, dass gegen alles apokalyptische Denken (das an die Unabwendbarkeit des Verhängnisses glaubt und darum keine Kraft zur Tat und zur Umkehr aufkommen lässt) der Mensch es wagen solle, wie die Propheten von damals auf die Macht der Umkehr auf den rechten Weg zu vertrauen und so der Welt zu helfen [15].

Zweifellos wirkt diese Scheidung zwischen Prophetie und Apokalyptik geschlossen und eindrucksvoll. Sie findet sich in dieser exklusiven Schärfe (mit gleichzeitiger existentialer Deutung) sonst bei keinem modernen Exegeten [16]. Am nächsten kommt der Auffassung B.s noch von Rad [17], der es

für "schlechterdings ausgeschlossen" hält, dass die Apokalyptik als "ein Kind der Prophetie" zu verstehen sei [18]. Auch von Rad erkennt den grundlegenden Unterschied, der zwischen der Möglichkeit der Umkehr auf seiten des Menschen und des "Sich-des-Unheils-Gereuen-Lassen" auf seiten Gottes einerseits, und dem extremen Determinismus andererseits besteht. Den Unterschied zwischen dem Propheten, der Menschen zu einem konkreten Tun, einer konkreten Haltung aufruft, und dem Apokalyptiker, der esoterische Geheimnisse enthüllt, stellt von Rad ebenfalls klar heraus [19]. Im Gegensatz zu B., der das nicht unternimmt, versucht von Rad, den Standort und die Herkunft der Apokalyptik zu bestimmen und benennt dafür - sicherlich mit fundierten Erkenntnissen, aber in solcher Einseitigkeit wohl doch nicht haltbar - die Weisheit Israels [20]. Auch anerkennt von Rad - anders als B. - das Trostamt der Apokalyptik in schwerer Zeit [21]. B. lässt das Trostamt nur bei Deuterojesaia gelten, und zwar mit einer erstaunlichen Begründung: Deuterojesaia habe in der Tat auf das sonst typisch Prophetische, nämlich das In-die-Entscheidung-Stellen, verzichtet. Er konnte es, wie B. meint, weil er

1. sich an Jesaia anschliesst (B. sieht mehr als nur einen Zufall am Werk, dass die Worte des Unbekannten an das Jesaia-Buch angefügt worden sind) und weil er
2. als erster Prophet "eine durch das Leiden des Volkes vollzogene Sühne zu verkünden" hatte! "Die Schuld ist gesühnt, ein Neues beginnt, im Atemanhalten der Geschichte schweigt die Alternativik" [22].

Bezeichnenderweise sieht B. den unbedingten Heilszuspruch bei Deuterojesaia

ausschliesslich auf dem Hintergrund der damaligen, einzigartigen Situation und meint, dass da für unsere "schuldverstrickte und sühneferne Zeit" zwar "Grosses zu lernen, aber nichts unmittelbar zu entnehmen" sei. -

Viel positiver als B. und G. von Rad bewertet H.H. Rowley die Apokalyptik [23]. Er sieht einen engen Zusammenhang zwischen Prophetie und Apokalyptik [24]. Die Apokalyptiker waren "echte Nachfolger der Propheten", die den Menschen ihrer Tage das Wort Gottes neu übermittelten, "statt nur wie ein Echo die Botschaft zu wiederholen, die schon frühere Generationen empfangen hatten" [25]. Dazu benutzten sie auch dem Judentum sonst fremde Vorstellungen [26]; doch wichtiger noch als diese neuen, fremden Aspekte war die zeitgeschichtliche Situation der Verfolgung und Bedrückung [27], auf die sie anspielen. Für Rowley gibt es auch in der Apokalyptik die Freiheit des Menschen, die Gott nicht verletzt; Gott benutzt die vom Menschen frei gewählte Tat, auch wenn sie böse ist, um sein Vorhaben durchzuführen [28]. Die Apokalyptiker sind für Rowley nicht Pessimisten, sondern Realisten, die "für unseren modernen Fortschrittsglauben kein Verständnis gehabt" hätten [29]. Der Mensch werde, so meint Rowley, durch die apokalyptische Botschaft von der Alleinwirksamkeit Gottes, der seine Pläne durchführt, nicht passiv oder fatalistisch, sondern er sei aufgerufen, den Willen Gottes auf Erden immer besser zu erfüllen und Gott die Treue zu bewahren. Dabei wird "er sich selbst keinen Heiligenschein geben, sondern bekennen, er sei ein unnützer Knecht, der nur seine Pflicht getan habe" [30]. Wohl kommt die Erlösung allein von Gott, "doch wird ihr Schatz den Menschen nicht aufgezwungen, sie müssen ihn vielmehr frei annehmen" [31] - also auch hier keine Einschränkung der menschlichen Freiheit. So ist für Rowley die Apokalyptik eine Quelle des Trostes

und der Ermahnung, auch für unsere Zeit.

Während man bei Rowley vielleicht da und dort eine zu positive Einschätzung der apokalyptischen Zeugnisse bemängeln könnte, so wird man freilich B. in seiner radikalen Abwertung der gesamten Apokalyptik erst recht nicht folgen können [32]. B. hat sich hier durch seine starke Abneigung gegenüber aller religiösen Spekulation und allem Dualismus sowie insbesondere durch sein zentrales Prinzip des Dialogischen den Weg zu einem angemessenen Verständnis der Apokalyptik verbaut [33]. Erkennt man - bei allen sie mit der Prophetie verknüpfenden Elementen, die ohne Zweifel verhanden sind und nicht geleugnet werden sollen - die Herkunft wesentlicher Züge der Apokalyptik eben nicht aus der Prophetie, sondern aus der Weisheit, (wie vornehmlich von Rad gezeigt hat) dann wird man nicht mehr ständig versucht sein, Prophetie und Apokalyptik miteinander zu vergleichen, wobei die Apokalyptik dann schlechter wegkäme als die Prophetie.

Wir werden die Apokalyptik ansehen dürfen als den aus echter Glaubenshoffnung heraus unternommenen Versuch, in mythischen Bildern, die das Unsagbare sagbar machen wollen, "die Erwählungsgeschichte von ihrem Ende her zu beschreiben" [34]. Es ist die Hoffnung, die sich auf die lange Erfahrung Israels gründet, dass Gott erwählt, durch die Geschichte führt und schliesslich die Erwählten mitsamt der Geschichte zu einem guten, heilvollen Ziel gelangen lässt [35].

Für das werdende Christentum hat die Apokalyptik eine bedeutende Rolle gespielt, wozu auch B. in "Zwei Glaubensweisen" einen - wenn auch umstrittenen - Diskussionsbeitrag geliefert hat, mit dem wir uns jedoch in dem

unserer Arbeit gesteckten Rahmen nicht befassen können [36]. -

Unter das gleiche Verdikt wie die Apokalyptik fällt bei B. die Gnosis, jene "religiöse Erlösungsbewegung der Spätantike, in der die Möglichkeit einer negativen Welt- und Daseinsdeutung in besonderer und unverwechselbarer Weise ergriffen ist und sich zu einer konsequent weltverneinenden Weltanschauung verfestigt hat, die sich ihrerseits wieder in Wortprägungen, Bildersprache und Kunstmythen charakteristischen Ausdruck verleiht" [37].

In einem Aufsatz von 1954 [38] versucht B. zu zeigen, dass der Chassidismus die kabbalistische Gnosis durch die Betonung des Ethischen, der Bewährung im Alltag, faktisch überwunden habe [39]: "Die Devotio hat im Chassidismus die Gnosis absorbiert und überwunden" [40]. Gnosis bedeutet für B. "ein wisserisches Verhältnis zum Divinum", der Gnostiker "zeichnet die Landkarte des siebenten Himmels und berichtet die Geschichte des Absoluten von Uranbeginn" [41]. Präziser hat sich B. in seiner "Antwort" ausgedrückt [42]: "Ich bin gegen die Gnosis, weil und insofern sie vorgibt, Vorgänge und Prozesse innerhalb der Divinität berichten zu können. Ich bin gegen sie, weil und insofern sie Gott zu einem Gegenstand macht, in dessen Wesen und Geschichte man sich auskennt. Ich bin gegen sie, weil sie an die Stelle der personalen Beziehung der menschlichen Person zu Gott eine kommunionsreiche Wanderung durch eine Überwelt, eine Vielheit mehr oder minder göttlicher Sphären setzt." Wiederum ist die Dialogik das Kriterium [43] und dazu die Bubersche Ablehnung der Spekulation über das Göttliche und des Dualismus. So ist für B. die Gnosis nichts anderes als der "Versuch einer Flucht vor dem Geheiss unserer menschlichen Wirklichkeit in die Finsternis überm

Abgrund" [44].

Wir haben bei der Betrachtung der Buberschen Deutung des Chassidismus freilich gesehen, dass B. mit der aus der Kabbala stammenden Auffassung von den göttlichen Funken in Kreaturen und Dingen ein nicht unwesentliches gnostisches Motiv übernommen hat - jedenfalls in seiner Rede von 1911 [45], wenn diese Gedanken dann später auch zurückgetreten sind hinter den Primat der Ich-Du-Beziehung. Die Einung der Funken mit Gott wird uminterpretiert zur "Einung des ethischen und des religiösen Bereichs" [46]. Ihren dichterischen Ausdruck findet die Vorordnung der Devotio vor Gnosis und Magie in dem grossen Roman "Gog und Magog" [47]. Unnachahmlich hat B. auch den Widerstreit zwischen apokalyptischer Weltflucht und verantwortlicher Liebe zur Welt in einem Gedicht geformt [48]:

Eine fremde (laute) Stimme spricht:

Ein Seil ist über die Tiefe gestreckt,
Setz deinen Fuss nun darauf
Und, eh dein Schritt den Widerspruch weckt,
Lauf!

Ein Seil ist über die Tiefe gespannt,
Versag dich unterwegs allem Hier!
Schon winkt von drüben dir eine Hand:
"Zu mir!"

Die vertraute (leise) Stimme spricht:

Folge nicht dem heischenden Ruf!
Der dich schuf
Meinte dir zu: "Sei bereit
Für jede irdische Zeit!"
Immer schon hält dich seine Hand -
Bleib liebend der Welt zugewandt!

§ 13

Offenbarung und Geschichte.

§ 13: Offenbarung und Geschichte

Wir können hier zunächst bei dem einsetzen, was uns bereits im Laufe unserer Einzeluntersuchungen deutlich geworden ist [1]: Offenbarung Gottes ist für B. nicht ein einmaliges, abgeschlossenes Geschehen, sondern etwas, das sich stets und immer wieder neu ereignen kann und auch ereignet: "Gottes Sprache an die Menschen durchdringt das Geschehen in eines jeden von uns eigenem Leben und alles Geschehen in der Welt um uns her, alles biographische und geschichtliche, und macht es für dich und mich zu Weisung, zu Forderung", sagt B. im Nachwort zu "Ich und Du" [2]. Gott redet aus der Transzendenz heraus den Menschen an; es handelt sich bei dieser Anrede um eine Realität, nicht um eine psychische Fiktion [3].

Dabei geht es nun keineswegs um metaphysische "Enthüllungen" oder um Aussagen über Art und Beschaffenheit Gottes. Denn Gott kann nicht begriffen werden, wie er in seiner zeitlosen Wesenheit ist; man kann ihm nur begegnen, wie er sich im jeweiligen Hier und Jetzt begegnen lassen will [4]. Immer wieder verweist B. in diesem Zusammenhang auf jenes geheimnisvolle "Ich werde da sein als der ich da sein werde" von Ex. 3, 14. Offenbarung ist für B. also ein grundsätzlich dialogisches Geschehen [5].

Darum kann für B. die Offenbarung nie in dogmatische Sätze, Gebote oder Systeme eingehen, denn dies würde eine Erstarrung der Ich-Du-Beziehung zu einer Ich-Es-Beziehung bedeuten. Es gibt für B. deshalb keine schriftlich oder mündlich fixierte Offenbarung. Er macht das an einem treffenden Beispiel deutlich: "Das Wort Gottes fährt vor meinen Augen nieder wie ein

fallender Stern, von dessen Feuer der Meteorstein zeugen wird, ohne es mir aufleuchten zu machen, und ich selber kann nur das Licht bezeugen, nicht aber den Stein hervorholen und sagen: Das ist es." [6] Das, was jetzt noch erkennbar ist, kann also höchstens noch auf Offenbarung hinweisen, die einmal geschehen ist, so, wie der Meteorstein nur noch auf das einstige Feuer hinweisen, aber es selber nicht mehr sichtbar machen kann. Der Mensch, der göttliche Offenbarung erfährt, kann sie auch nicht in reiner Form an andere Menschen weitervermitteln: Denn "jede ausgesagte Offenbarung ist bereits Vermenschlichung des Erfahrenen" [7]!

> "Ich habe mehrfach darauf hingewiesen, dass ich die Ereignisse göttlicher Offenbarung, an die ich glaube, nicht dahin verstehen kann, dass sich ein göttlicher Inhalt in ein leeres menschliches Gefäss giesse. Die tatsächliche Offenbarung bedeutet mir die Brechung des ewigen göttlichen Lichtes in der menschlichen Vielfältigkeit, d.h. die Brechung der Einheit im Widerspruch. Ich kenne keine andere Offenbarung als die Begegnung von Göttlichem und Menschlichem, an der das Menschliche ebenso teilhat wie das Göttliche. Das Göttliche erscheint mir als ein Feuer, das das menschliche Erz umschmilzt, aber was sich ergibt, ist nicht von der Art des Feuers. Ich kann daher nichts, was direkt oder indirekt - d.h. durch mündliche oder schriftliche Tradition - aus der tatsächlichen Offenbarung hervorgeht, sei es Wort oder Brauch oder Institution, schlechthin so, wie wir es besitzen, als von Gott gesprochen oder von Gott eingesetzt verstehen. Mit anderen Worten: ich besitze keine Sicherung gegen die Notwendigkeit, in Furcht und Zittern zu leben; ich habe nichts als die Gewissheit, dass wir an der Offenbarung teilhaben", sagt B. in seiner "Antwort" [8].

Nur in diesem indirekten, hinweisenden Sinne versteht B. die Bibel als eine

Urkunde von geschehener Offenbarung. Die Bibel redet von Schöpfung und Erlösung als offenbarter Wahrheit, "aber" - so sagt B. - "was Schöpfung, was Erlösung ist, könnte ich nie verstehen, wenn nicht an mir Schöpfung, an mir Erlösung geschähe" [9]. Durch die Offenbarung, das Angerührtwerden durch den transzendenten Gott, "beginne ich zu erkennen, dass ich, wenn ich nach meinem Ursprung und nach meinem Ziel frage, nach einem andern als ich und nach einem andern als die Welt frage; aber eben so beginne ich den Ursprung und das Ziel der Welt zu erkennen" [10]. Die "Essenz der Erlösung" wird jeder Mensch wohl erst an seinem persönlichen Lebensende zu kosten bekommen. Doch in seinen "dunkelsten und stillsten Stunden" kann der Mensch auch zuvor schon spüren, wie ihn etwas anrührt, wie eine Hand, die ergriffen werden will: Greift der Mensch nach dieser Hand, dann geschieht an ihm Erlösung [11].

Unbestreitbar macht sich bei diesen Äusserungen der mystische [12] und existentialistische Ansatz bei B. bemerkbar, von dem schon ausführlicher die Rede war. Es ist jedoch auffällig, dass B.s Mitarbeiter an der Bibelübersetzung, F. Rosenzweig, ganz ähnliche, sogar noch überspitztere Auffassungen von der Offenbarung vertreten hat, ohne jedoch selbst jemals im geringsten Mystiker gewesen zu sein. Auch für Rosenzweig ist die Offenbarung nicht nur in den Ereignissen geschehen, von denen die Bibel erzählt, sondern sie ist jederzeit möglich: "'Heute' gebietet Gott, und 'heute' gilt es, seiner Stimme zu hören" [13]. Was in der Bibel geschrieben steht, "bestätigt sich ... in der lebendigen, jedem Heutigen offenstehenden Erfahrung" [14]. "Die Bibel und das Herz sagen das gleiche. Deshalb - und nur deshalb - ist die Bibel 'Offenbarung'" [15]. Nicht nur die Auffassung von einer unmittelbaren

Erfahrung der Anwesenheit des Göttlichen hat Rosenzweig mit B. gemein, sondern auch die Auffassung vom Inhalt der Offenbarung: Die Offenbarung ist "nicht gegenständlicher Art wie die Welterfahrungen" [16]. Daher ist weder ein Bild noch ein Wissen von Gott möglich. "Nur dass er Gott ist, erfahren wir in seiner Liebe, aber nicht, was er ist. Das Was, das Wesen bleibt verborgen. Er verbirgt sich gerade, indem er sich offenbart" [17]. Also "nicht ein Wissen von Gottes 'Haben' oder 'Sein' steht uns zu ... sondern ein unbegrenztes Vertrauen" [18]. Rosenzweigs Offenbarungsbegriff als Erfahrung steht damit - genauso wie der B.s - im Gegensatz sowohl zu "der Verfestigung einer echten, augenblickshaften Offenbarung des wirklichen Gottes zu einem dauerhaften ... Gottesbild" [19] in der Religion als auch zum Wissen von Gottes Wesen in der metaphysischen Spekulation. Erstaunlicherweise nimmt weder Rosenzweig bei seinen Ausführungen Bezug auf B. noch B. auf Rosenzweig. Rosenzweig sagt kurz vor seinem Tod in einem Brief, dass sein "eigentliches Werk ... ganz unsichtbar geblieben (sei), beinahe auch für Buber" [20]. Dennoch hat auf dem Gebiet des Bibel- wie des Offenbarungsverständnisses ein eigentümlicher Gleichklang die beiden sonst so verschiedenen jüdischen Denker miteinander verbunden [21]. -

Von B.s Voraussetzung her ist die Schrift des AT das urgewaltige Dokument, das von empfangener göttlicher Offenbarung und Erwählung des Volkes Israel redet, das vom "Dialog zwischen Himmel und Erde" Zeugnis ablegt. Die Untersuchung von "Königtum Gottes" hat uns gezeigt, dass B. den Gedanken an die Führung, an das Weggeleit Gottes klar erkannt hat. Er hat betont, wie sich sowohl der Einzelne (etwa Abraham oder Mose) als auch das ganze Volk geführt wissen von dem herausrufenden, mitziehenden und führenden Gott. Doch wird

für B. die jeweilige punktuelle Begegnung mit Gott [22] und das dadurch beim Menschen ausgelöste Handeln - sei es in Gehorsam oder in Ungehorsam - so wichtig, dass er für das Handeln Gottes, das ohne Zutun des Menschen geschieht oder bei dem der Mensch hauptsächlich passiv reagiert (etwa bei der Herausführung aus Ägypten) keinen rechten Blick hat. Dass diesem Geschichtshandeln Gottes selbst (und nicht nur dem Glauben und dem Offenbarungserleben der biblischen Menschen) die von ihm so genannte "Faktumseinzigkeit" zukommt, hat B. im wesentlichen unberücksichtigt gelassen. Hier dominiert für ihn das dialogische und das existentialistische Prinzip, denn darin weiss sich B. durch seine eigene Glaubens- und Offenbarungserfahrung verbunden mit den Menschen der Bibel.

Nur in <u>einer</u> Beziehung rückt für B. die eigentliche Geschichte ins besondere Blickfeld, nämlich da, wo auch das dialogische und existentiale Moment besonders mit hineinspielt: Bei der Erwählung Israels als Gottesvolk, die ein geschichtliches Faktum ist, aber zugleich unter der anredenden Forderung Jahwes geschieht [23]. Die Geschichte der Erwählung ist für B. so etwas wie "Heilsgeschichte" (obwohl er diesen - bekanntlich auch nicht ganz eindeutigen - Ausdruck nie verwendet). Die Erwählung ist zwar damals nur geschehen unter der von Gott geforderten Bedingung, dass Israel durch die Tat seine Erwählung auch verwirkliche. Nun hat Israel freilich versagt und verdiente die Verwerfung. "Und doch - das ist das trostreiche Paradox dieser unserer Existenz - nie hört der Verwerfer auf, der Erwähler zu sein", resümiert B. [24]. Diese heilsgeschichtliche Erwählung durch den begegnenden, anrufenden und fordernden Gott geschah "von Urzeit an; das wird keine bibelkritische Hypothese auszulöschen vermögen" [25] - hier beruft sich B. unaus-

gesprochen auf die "Faktumseinzigkeit" der Erwählung [26]. An dieser Stelle hängen für B. Glaube und Geschichte engstens zusammen und sind beide aufeinander bezogen: "Es ist mit Recht gesagt worden, dass unser Glaube in unserer Geschichte besteht. Indem wir uns an den Bund erinnern, nicht wie an einen Glaubensartikel, sondern in wirklicher Erinnerung, sind wir verbunden" [27]. Diese Verbindung reicht hinauf bis zu den geschichtlichen Uranfängen Israels, wo Menschen die Offenbarung in den "ungeplanten, unvorhergesehenen Ereignisse(n)" erfuhren, "die die geschichtliche Lage (ihrer) Gemeinschaft mit einem Schlage umwandeln" [28]. Das "Urstaunen" darüber setzt "alle bildnerischen Kräfte der Seele ins Werk", die dann die geschichtlich begründete, aber von der Begeisterung geformte und geprägte Sage hervorbringen [29]. Dass dabei die grossen Geschichtstaten Jahwes gerühmt werden [30] und nicht nur Glaubenserfahrungen erzählt, tritt bei B. zurück, weil es ihm mehr um die anthropologisch-existentialen Aspekte geht als um die geschichtlich-heilsgeschichtlichen [31].

Neben der Erwählung spielt für B. nur noch die Landverleihung durch Jahwe eine Art heilsgeschichtliche Rolle. Doch auch hier wird das Einmalig-Geschichtliche wieder insofern durchbrochen, als B. darin "eine stets sich erneuernde Gabe Gottes" sieht [32]. In dem Abschnitt "Mensch und Erdreich" [33] zeigt B. anhand der jahwistischen Schöpfungserzählung sowie anhand von zahlreichen Geboten und prophetischen Mahnungen (z.B. Verunreinigung, Sabbatgebot) die enge Verbundenheit Israels mit dem ihm von Gott gegebenen Land auf und kann sogar sagen, dass das Land "der Partner einer Gemeinschaft" mit Israel sei [34] - wieder steht das dialogische Prinzip im Vordergrund. Damit verbindet sich sogleich auch wieder der Gedanke der Offenbarung: Die Natur

sowohl als auch der göttliche Geist sind beide "Gebärden einer Hand" [35], und wo beider "Wirken als Gabe wahrgenommen wird, geschieht Offenbarung" [36].

Weil diese Offenbarung für B. nicht auf die Zeit Alt-Israels beschränkt sein kann, sondern stets neu ergeht, vermag B. in seinem Buch "Israel und Palästina", das 1940 hebräisch und 1950 deutsch erschienen ist [37], die Brücke vom Damals zum Heute schlagen: Es ergibt sich für ihn daraus die Notwendigkeit des religiösen Zionismus, dessen Idee B. lebenslang vertreten hat [38].

> "So steht von Uranbeginn die einzigartige Verbindung zwischen diesem Volk und diesem Land im Zeichen dessen, was sein soll, was werden, was verwirklicht werden soll. Zu dieser Verwirklichung kann das Volk nicht ohne das Land und das Land nicht ohne das Volk gelangen: nur die getreue Verbindung beider führt zu ihr. Es ist dies aber eine Verbindung, in der das Land nicht als toter, passiver Gegenstand, sondern als lebendiger und tätiger Partner erscheint. Wie das Volk, um sein volles Leben zu gewinnen, des Landes bedarf, so bedarf das Land des Volkes, um sein volles Leben zu gewinnen; im Zusammenwirken des voll Lebendigen mit dem voll Lebendigen wird sich das Werk vollziehen, das ihrer Gemeinschaft aufgegeben ist. Weil das lebendige Land wie das lebendige Volk daran beteiligt ist, wird das zugleich ein Werk der Geschichte und ein Werk der Natur sein. Die in unserem Wissen getrennten Gebiete der Natur und der Geschichte sollen sich, wie sie in der Schöpfung des Menschen vereint waren, in dem Werk vereinen, zu dem das erwählte Land und das erwählte Volk zusammenwirken sollen":

Diese Sätze aus der Rede "Zion und die nationalen Ideen" von 1950 [39] zeigen

lapidar B.s ganze Auffassung von Volk, Land und Zionismus. Wir müssen dabei beachten, dass diese Gedanken zur gleichen Zeit entwickelt worden sind, als B. seine exegetischen Werke zum AT und seine Bibelübersetzung schuf. Bei einem Mann wie B., dem es um nichts so sehr geht wie um die Einheit, die Einung von Denken, Erkennen, Handeln und Leben, können darum diese Äusserungen bei der Beurteilung seines Werkes zur Bibel nicht unberücksichtigt bleiben, so wenig wie seine philosophischen und ethischen Gedanken [40]. Auch B.s persönliches politisches Engagement, über das die mehrfach genannten biographischen Darstellungen von Kohn-Weltsch und Ben-Chorin berichten, ist hier höchst bedeutsam.

Für unsere Darstellung ist sichtbar geworden, dass B. im Hinblick auf das heute innerhalb der christlichen Theologie neu erörterte Problem "Offenbarung und Geschichte" [41] die Geschichte seinerseits nur als Raum und Medium der immerwährenden Offenbarung Gottes ansieht und eine abgeschlossene "Heilsgeschichte" nicht kennt. Alles, was in der Geschichte geschieht, ist "ein Dialog zwischen Gottheit und Menschheit". Den Sinn der Geschichte als solcher kann kein Mensch enträtseln; der Mensch kann nur jeweils ganz existentiell für sich selbst einen Sinn erkennen aus der Forderung des Augenblicks [42]. "Der Sinn der Geschichte ist nicht eine Idee, die ich unabhängig von meinem persönlichen Leben formulieren kann, mit meinem persönlichen Leben allein vermag ich ihn aufzufangen, denn es ist ein dialogischer Sinn" [43]. Darum fordert B. in einem Brief über das jüdische Erziehungsprogramm der jüdischen Schule: "In allen Abteilungen soll nichts Geschichtliches als nur-geschichtlich und nichts Gegenwärtiges als nur-gegenwärtig gelehrt werden. Die Unterrichtsweise muss auf innigster Verschmel-

zung von Geschichte und Gegenwart, auf stetem Bezogensein der einen auf die andere sich gründen" [44]. Und in seinem schönen Essay "Der Acker und die Sterne" von 1928 sagt er über den alten Bauernpionier am Jordan:

> "Er hat etwas erfahren. Er möchte zu den Bauer-Arbeitern, seinen Genossen, hinüberrufen: Verliert euch an den Augenblick nicht! Und über Länder und Meere zu allen nachdenklichen Juden: Verliert euch nicht an die Geschichte! Er hat es erfahren: nur beides in einem gilt, die Wahrheit der Jahrtausende nur in einem mit der Bewährung im heutigen Tag, das jetzige Werk nur ans ewige Wort gefügt, ihm zu antworten. - Der Liegende hebt die Hände, den Kopf von dem erkalteten Boden, steht auf, tritt noch näher ans Wasser, schaut hinein, wo sich die Sterne spiegeln, hinüber, wo einander Himmel und Erde begegnen. Über den unbedeckten grauen Scheitel streicht der Nachtwind wie eine segnende Hand" [45].

Wie in "Elija" und "Gog und Magog" verschmelzen hier religiöse Erkenntnis und dichterische Schau.

Infolge seines mystisch-existentialistischen Offenbarungsbegriffs zieht B. die im AT zweifellos vorhandene dialogische Linie sehr weit aus, vernachlässigt aber die ebenfalls vorhandene Linie der Erfahrung Gottes in den geschichtlichen Ereignissen [46], in die der biblische Mensch hineingerissen wird und hinter denen er die faktischen Machterweise seines Gottes sieht. Gott offenbart sich nach alttestamentlichem Glauben sowohl in seinen Geschichtstaten als auch durch das inspiratorische Wort - dieser Satz ist in der heutigen Forschung weithin anerkannt [47]. B.s Offenbarungsbegriff ist letztlich nicht von der Bibel, sondern von der rabbinischen Theologie und

von der chassidischen Mystik geprägt. Die beiden zuletzt genannten Bereiche sind bei B. mit abendländischer Aufklärung und Religionskritik verschmolzen, so dass ein eigenartiges und atypisches Denkgebilde entsteht, das G. Schaeder in Anlehnung an eine Formulierung B.s mit "Hebräischer Humanismus" zu umschreiben versucht [48], ohne dass diese Bezeichnung das Gemeinte völlig trifft.

An B.s Offenbarungsbegriff scheitert letzten Endes die Erkenntnis von einer Offenbarung Gottes in seinen Geschichtstaten ebenso wie eine Erkenntnis dessen, dass sich in Sendung und Schicksal Jesu von Nazareth die letzte grosse Offenbarungstat dieses Gottes vor der Vollendung der Schöpfung ereignet hat [49].

Fragt man B., wie denn nun eigentlich Begegnung mit Gott und damit Offenbarung möglich und erfahrbar sei, so erhält man nirgends in seinem umfangreichen Werk eine klare Antwort. Er sagt nur, dass es einen Kontakt zum Sein des Anderen im Ich-Du-Verhältnis gebe, aber nicht eine objektiv gültige Erkenntnis dieses Seins [50]. Auf Gott angewandt würde das bedeuten, dass der in der Begegnung mit ihm erfahrene Kontakt nur das Dass Gottes anzeigt, nicht aber das Wesen Gottes erschliesst. Die Begegnung ist echt und nicht fiktiv, aber wenn wir darüber hinaus "noch eine Kenntnis des Verhüllten suchen, versagt es sich" [51]. Mehr lässt sich wohl nicht sagen; denn alles andere ist mystisches Geheimnis [51a]. Nicht umsonst hat B.s langjähriger Weggenosse H. Bergmann bemängelt, dass B.s "realistischer Mystizismus" ein zu abstraktes Prinzip sei. "Vom Lehrer erwarten wir, dass er Anweisungen dafür gibt, wie wir den Weg gehen sollen ... wir vermissen (bei B., R.M.)

oft die führende Hand" [52]. B. ist in seiner "Antwort" auf diese Kritik mit dem Hinweis eingegangen, dass hier jeder seinen Weg selber suchen und gehen müsse und der Lehrer nur die Richtung zeigen könne [53] - wohl deshalb, weil es für eine derartige mystische Erfahrung der Transzendenz und ihrer Weisung keine "Betriebsanleitung" gibt [54].

EXKURS : Biblisches Führertum.

An B.s 1933 gedrucktem Vortrag über "biblisches Führertum" [55] werden alle bisher von uns gewonnenen Gesichtspunkte noch einmal verdeutlicht: Die Bibel zeichnet für B. "Menschen in Situationen". Die erzählten Vorgänge sind nicht ungeschichtlich, aber vom "organisch-bildnerischen Gedächtnis" gestaltet, deshalb mythisch, sagenhaft. Der geschichtlich erlebte Vorgang hat in der "Gesamtseele" gearbeitet, so dass die menschliche Phantasie bei ihrer Ausgestaltung nichts Artfremdes hinzufügt. Das eigentlich Historische, das Problem, "Wie es eigentlich gewesen ist" (die bekannte Fragestellung L. von Rankes), interessiert die Bibel nicht; darum, so meint B., könne man aus der Bibel "eine sogenannte geschichtliche Materie gar nicht gewinnen ... Sie wäre nichtig, umrisslos, bedeutungslos". Ein ägyptischer Geschichtsschreiber würde Mose und seine Sache nie adäquat dargestellt haben; seine Charakterisierung wäre "ein Skelett, das an Stelle der lebendigen Person steht". Er würde - und das ist die unausgesprochene These B.s - die Geschichte nämlich nicht als Zwiegespräch zwischen Gott und Mensch darstellen, und nichts anderes als dies ist ja für B. die Geschichte! B. zeigt es im Zusammenhang seiner Rede an den fünf Strukturen biblischen Führertums auf: dem Patriarchen, dem Führer in der Wüste, dem

Richter, dem König und dem Propheten. Nur derjenige ist in B.s Augen Führer, der unmittelbar charismatisch dazu berufen ist und der eine neue Aufgabe beginnt (also sind keine "biblischen Führer" die "Nachfolger" Josua oder Salomo, die nur das bereits von einem unmittelbar Berufenen Angefangene fortführen!). B. zeigt nun, dass es oft die Schwachen, die weniger Fähigen, die jüngeren Söhne und dergleichen Menschen waren, die Gott als Führer berufen hat. Darum sind sie so oft auch die Erfolglosen (Mose; Propheten!), aber sie sind dennoch "Entwürfe des dialogischen Menschen", Menschen, die im Dialog mit Gott ihr eigenes Geführtwerden erfahren. Gott handelt durch diese Menschen - und nur durch sie - an seinem Volk im Zuge der Geschichte; doch weil es ein Handeln durch Leidende und Erfolglose ist, geht die eigentliche Weltgeschichte, die eine Geschichte der Erfolgreichen, aber zugleich der sich dem Dialog mit Gott Versagenden ist, darüber hinweg. B. macht hier einen Unterschied zwischen der "äusseren" Weltgeschichte und der "inneren" Geschichte des Dialogs zwischen Gott und Mensch. Erst am Ende steht die messianische Überwindung der äusseren Geschichte, bei der äussere und innere Geschichte, die bisher durch das Versagen der Menschen voneinander getrennt waren, wieder vereint werden.

Infolge der zu einseitigen Betonung des Dialogischen muss B. also sogar zur Konstruktion einer "äusseren" und einer "inneren" Geschichte greifen, wobei es Offenbarung selbstverständlich nur im inneren Bereich geben kann, da der äussere Bereich ja als der Bereich des menschlichen Versagens, genauer gesagt: des menschlichen Sich-Versagens gegenüber der göttlichen Anrede - verstanden wird [56]. Um nicht einem Dualismus zu verfallen, muss B. behaupten, dass beide Bereiche natürlich die eine Wirklichkeit ausmachen.

Dennoch ist es unseres Erachtens eine grundlegende Beeinträchtigung dessen, was üblicherweise - und also auch in Philosophie und Theologie - unter "Geschichte" verstanden wird, wenn B. sagt: "Von dem biblischen Aspekt aus ist das, was wir Geschichte zu nennen gewohnt sind, nur die Aussenseite der Wirklichkeit". Diese zwiespältige Geschichtsauffassung wird unseres Erachtens der Bibel nicht gerecht. Das AT kennt keine solche Unterscheidung von "innerer" und "äusserer" Geschichte [57]. Es kennt nur die eine Geschichte, freilich als Geschichte, die es vom Glauben her immer wieder interpretiert als ein von Gott gelenktes Geschehen [58].

§ 14

Die Exile der Religionen.

§ 14: Die Exile der Religionen

Von B.s überzeitlichem und mystischem Offenbarungsbegriff her stellt sich notwendigerweise die Frage, ob der eine, absolute Gott, der Israel durch die Erwählung zu seinem besonderen Gesprächspartner gemacht hat, nicht auch in den übrigen Religionen der Welt am Werke sei.

B., der in Frankfurt ursprünglich Religionswissenschaft lehrte, der sich zeitlebens immer wieder mit Religionsvergleichung [1] und Glaubensgeschichte [2] befasste [3], hat sich über dieses Problem in seinen Schriften nur selten (und da, wo es geschieht, nur am Rande) geäussert. Freilich bekennt er, dass er sich "Gottes selbsteigenes Verhältnis zu den Religionen ... in all seinem furchtbaren Ernst zugesprochen sein lasse" [4].

Das Ernstnehmen Gottes in den verschiedenen Religionen spricht sich am allgemeinsten in dem Aufsatz "Die Götter der Völker und Gott" aus, wo B. die nationalen Götter der Völker als "nur teilhafte und unvollkommene Spiegelungen des wahren Gottes" ansieht und sich dabei beruft auf "die grosse Linie, die von Amos zu Jesaia führt"; bei dem eschatologischen Strömen der Völker zum Tempelberg erweist sich, dass das, "was vordem als absolut erschien" - nämlich die Wesenheit ihrer Götter - , nun "als relativ auf das eine Absolute offenbar geworden" sei [5]. Damit geht B. unseres Erachtens aber weit über die Meinung des AT hinaus. Das AT rechnet mit der Realität der fremden Götter, wenn auch freilich mit ihrer Unterlegenheit gegenüber dem Gott Israels. Erst in relativ später Zeit werden die Götter zu "Nichtsen" [6], und Deuterojesaja erwartet die grosse "Götzendämmerung" [7], wie

schon vor ihm Jesaja mit dem Ende der Götter bei Jahwes letzter Theophanie gerechnet hat [8]. Als "unvollkommene Spiegelung des wahren Gottes" versteht weder das AT noch das Judentum die heidnischen Götter. Es ist B.s eigener, aus persönlichem Leben und religionsgeschichtlichen bzw. religionsvergleichenden Studien erwachsenes Denken, das sich hier ausspricht, nicht zuletzt seine Auffassung von der immer und überall ergehenden Offenbarung des absoluten und in seinem eigentlichen Wesen dem Menschen stets unerkennbaren Gottes. "Die gewaltigen Offenbarungen, auf die sich die Religionen berufen, sind der stillen wesensgleich, die sich allerorten und allzeit begibt. Die gewaltigen Offenbarungen, die im Anfang grosser Gemeinschaften, an den Wenden der Menschenzeit stehen, sind nichts anderes als die ewige Offenbarung" [9]. An anderer Stelle meint B. das gleiche, wenn er behauptet: "Die Religionen sind Gehäuse, in die der Geist des Menschen geschickt ist, damit er nicht ausbreche und seine Welt zersprenge. Jede von ihnen hat ihren Ursprung in einer Sonderoffenbarung und ihr Ziel in der Aufhebung aller Sonderung" [10]. Auch hier wird den Religionen echte Offenbarung Gottes zugestanden. Es soll jedoch nicht ausser Betracht bleiben, dass B. in diesem letzteren Zitat hauptsächlich an die jüdische und die christliche Religion denkt. Auch das Judentum ist ja in seinen Augen Religion, allerdings die Religion eines Volkes, das die Kenntnis des sich offenbarenden Gottes "unverbrüchlich, allem Makel, aller Schwäche, allem Versagen zum Trotz" sich durch die Zeiten hin bewahrt hat [11]. Erwählung und kollektives Gedächtnis sind die geheimnisvollen Grundlagen dieses erstaunlichen Tatbestandes; nichts berechtigt aber dazu, dem Heiden ein Begegnetsein mit dem wahrhaften einen Gott abzusprechen: Es mag in seiner Religion ursprünglich eine solche Begegnung stattgefunden haben; aber das spezifisch Heidnische daran ist,

dass Gott jetzt nicht mehr in seinen Erscheinungsformen wiedererkannt wird [12]; diese Erscheinungsformen des Absoluten werden nun vielmehr selber verabsolutiert und werden somit zu Göttern und Götzen. Doch auch der einzelne Mensch selber mag von Gott angerührt worden sein (und "alle Menschen kommen Gott irgendwo, in irgendeiner Einsamkeit ihres Sohmerzes oder ihres Gedankens, nah ... " [13]) - aber der Heide verkennt ihn eben, kennt ihn nicht wieder! Das ist für B. der Unterschied zwischen Judentum und Heidentum. Die komplizierte Sonderstellung, die in dieser Betrachtungsweise das Christentum einnimmt, muss mit Rücksicht auf die Themenstellung unserer Arbeit ausgespart bleiben.

Wichtig ist für uns noch, wie B. zur gegenseitigen Beurteilung der Religionen steht. Er hat mehrfach betont, dass man eine Religion nur "von innen" - und das heisst: ihrem wahren Charakter angemessen - erkennen kann, wenn man in ihr lebt und glaubensmässig in ihr verwurzelt ist [14]. "Deshalb ist es stets ein seins- und sinnwidriges Unternehmen, wenn einer wertend und abwertend die eigene Religion mit einer anderen vergleicht: seinen vom Adyton aus erfahrbaren Tempelbau mit dem Aussenaspekt des fremden, wie er sich dem aufmerksamen Betrachter bietet. Man darf nur die entsprechenden Bauglieder nach Struktur, Funktion und Zusammenhang miteinander vergleichen, redlich, aber niemals abschätzend: weil deren inneres Verhältnis zu dem unsichtbar bleibenden Sanctissimum verhohlen ist" [15]. Darum gilt es auch - das ist wiederum speziell im Hinblick auf die christliche Religion gesagt - Toleranz zu üben. Toleranz aber heisst für B. nicht, "das Irren des anderen zu dulden, sondern dessen Realverhältnis zur Wahrheit anzuerkennen" [16]. Damit ist vorausgesetzt, dass der andere nicht nur in

Finsternis und Lüge behaust ist, sondern dass er auf seine Weise Anteil am Licht und an der Wahrheit - und das heisst zugleich: an Gottes Offenbarung besitzt [16a].

B. hat einmal von den Religionen als von "Exilen" gesprochen, in denen das Menschengeschlecht lebt. Er hat es jedoch getan in der Hoffnung, dass dieses selbe Menschengeschlecht am Ende der Tage "in das Königtum Gottes eingesammelt wird" [17].

§ 15

Der sich verbergende Gott.

§ 15: Der sich verbergende Gott

Die Erkenntnis der tiefen Verborgenheit Gottes in der Welt und die Erfahrung, dass Gott schweigen kann, ist nicht erst eine Erfahrung unserer Gegenwart. Sie ist zu allen Zeiten für die Gläubigen die schwerste Anfechtung gewesen [1].

Auch B. muss trotz seiner persönlichen, der Mystik ähnlichen unmittelbaren Gotteserfahrung sich der Frage nach dem Schweigen Gottes stellen. Er hat ihr ein ganzes Buch gewidmet, das bezeichnenderweise den Titel "Gottesfinsternis" trägt. Stärker als es in diesem Werk geschieht, das hauptsächlich der Auseinandersetzung mit der heutigen Philosophie (Nietzsche, Sartre, Heidegger) und Psychologie (C.G. Jung) gewidmet ist, hat sich B. in seiner Rede "Der Dialog zwischen Himmel und Erde" mit den biblischen Aussagen über das Schweigen Gottes befasst.

Es gibt in der Geschichte Zeiten, sagt B., "da man in der Fügung der Begebenheiten die Spur des göttlichen Waltens erkennt", und solche, die stumm und gottesleer erscheinen [2]. Davon weiss Jesaja zu sagen: Gott hat sein Antlitz vor dem Hause Jakobs verborgen (28, 21), so dass der Mensch sie nicht als Taten Gottes erkennen kann. Und Deuterojesaja spricht es am klarsten aus (45, 15), dass Gott ein "sich verbergender Gott" ist [3]. B. macht dabei einen Unterschied, ob es sich bei der Verborgenheit Gottes um eine vom Menschen oder von Gott ausgehende Aktion handelt: Wenn in 1. Sam. 3, 1 davon die Rede ist, dass Gott stumm geworden sei, so liege das an der Schuld des Menschen. Gott rede in dem Augenblick wieder, wo sich ein

treuer Diener findet (1. Sam. 3, 7). Hier ist für B. immer noch die menschliche Möglichkeit zur Umkehr gegeben, um den Kontakt zwischen Himmel und Erde wieder in Gang zu bringen. Anders aber da, wo Gott von sich aus sich verbirgt. Auch da liegt menschliches Versagen vor, doch scheint diese Verborgenheit von menschlicher Seite her unüberwindlich zu sein [3a].

B. hält die gegenwärtige Zeit für eine solche Zeit des Sich-Verbergens [4] Gottes. 1919 hatte er in einer Rede von Gott als der "Sonne der Seelen" gesprochen, in deren Licht der Mensch atmen, wandeln und sich baden kann [5]; um 1950 jedoch bekennt er: "Verfinsterung des Himmelslichtes, Gottesfinsternis ist in der Tat der Charakter der Weltstunde, in der wir leben" [6]. Dabei stellt er fest, dass die Finsternis nicht an unserem Auge liege, sondern dass etwas Reales, Objektives sich zwischen uns und Gott geschoben habe wie bei einer Sonnenfinsternis der Mond zwischen Sonne und Erde. Der Mensch kann auf keine Weise diese Verfinsterung der "hinter der Wand der Finsternis unberührbar" existierenden Sonne Gottes beseitigen.

B. hat versucht, das Verfinsternde zu definieren als "riesenhaft aufgeblähte" Ich-Es-Relation, die eine Ich-Du-Beziehung, wie sie zur Begegnung mit Gott unerlässlich ist, verhindert [7]. Doch fügt B. in seiner "Antwort" später erklärend hinzu: "Wohlgemerkt, nicht das Ich-Es-Verhältnis selbst, ohne das kein irdischer Bestand des Menschenwesens zu denken ist, sondern dessen alles Mass überschreitende Hybris ist gemeint ... Das ist die uns bekannte Seite des Vorgangs. Die andere, die göttliche Seite wird in den heiligen Büchern Israels das Sich-Verbergen Gottes, die Verhüllung des göttlichen Antlitzes genannt. Mehr als ein solches anthropomorphes Bild

scheint nicht verstattet zu sein" [8].

Für B. ist das von seinem ganzen Offenbarungsverständnis her ein schweres Problem; hatte er doch in seiner Rede über den "Dialog zwischen Himmel und Erde" zuvor behauptet: "(Gott) spricht nicht bloss zum Einzelnen und zur Gemeinschaft in den Grenzen und Bedingungen einer bestimmten biographischen oder historischen Situation. Alles, das Seiende und das Werdende, Natur und Geschichte, ist wesentlich eine Aussprache Gottes, ein unendlicher Zusammenhang von Zeichen, die von wahrnehmenden und verstehenden Wesen wahrzunehmen und zu verstehen sind" [9]. Die Rede führt hier zu keiner klaren Antwort auf dieses Problem in B.s Offenbarungsverständnis.

Nach Jahren des inneren Ringens erst wird sie von ihm gegeben, indem er auch im Schweigen Gottes eine Offenbarung sieht, weil es ihm undenkbar erscheint, dass die ewige Offenbarung - etwa in der Schöpfung - aufgehört haben soll. So bekennt B. 1961, indem er die ganze Härte der Gottesfinsternis für unsere Gegenwart aufrecht erhält:

> "Man dürfte das, was hier gemeint ist, auch ein Schweigen Gottes nennen, oder vielmehr, da ich mir keine Unterbrechung der ewigen Offenbarung vorzustellen vermag, einen Zustand, der auf uns als Schweigen Gottes wirkt. Man hat recht, hier eine 'äusserst beunruhigende Frage' zu sehen. Ich bin in diesen letzten Jahren, in einem überschweren Forschen und Fragen, immer neu vom Schauder des Jetzt gepackt, nicht weiter gekommen, als dass ich nunmehr eine Offenbarung durch Verbergen des Antlitzes, ein Sagen durch Schweigen kenne. Die Finsternis Gottes ist mit Augen zu sehen, sie will gesehen werden. - Wer aber heute nichts zu sagen weiss als 'Sieh da, er leuchtet!',

der führt in die Irre" [10].

Ein solches Bekenntnis eines solchen Mannes wie B. wiegt schwer. Es ist vielleicht die wichtigste Aussage B.s für unsere Zeit, eine Aussage, die alle hermeneutischen und homiletischen Nöte unserer Gegenwart in ihrer Tiefe begreifen lässt.

B. ist mit seiner Auffassung, die, wie wir sahen, im AT klar begründet ist, nicht allein geblieben. Gerade die schärfsten Denker im deutschen und anglo-amerikanischen Protestantismus haben in verschiedener Ausprägung den gleichen Sachverhalt ausgesprochen [11].

Für B. bedeutet das Sich-Verbergen Gottes nicht, dass der Mensch nun zur Resignation verurteilt ist. Er macht das klar am Beispiel des 82. Psalms und an Hiob [12]: Der Mensch hat immer noch die Möglichkeit des Aufschreis zu Gott, die Möglichkeit der Klage. Und er darf sicher sein, dass der Gott, der sich momentan verbirgt, nicht auf ewig stumm bleiben wird: "Die Finsternis des Gotteslichts ist kein Verlöschen; morgen schon kann das Dazwischengetretene gewichen sein", sagt B. am Ende seines Buches "Gottesfinsternis" [13]. Noch existentieller und zugleich noch biblischer drückt er es in seiner Rede aus:

> "In dieser Zeit wird gefragt und gefragt: Wie ist nach Auschwitz ein jüdisches Leben möglich? Ich möchte diese Frage richtiger fassen: Wie ist in einer Zeit, in der es Auschwitz gibt, noch ein Leben mit Gott möglich? Die Unheimlichkeit ist zu grausam, die Verborgenheit zu tief geworden. 'Glauben' kann man an Gott noch, der zugelassen hat, was geschehen ist, aber kann man

> noch zu ihm sprechen? Kann man ihn noch anrufen? Wagen wir es, den Überlebenden von Auschwitz, dem Hiob der Gaskammern zu empfehlen: 'Danket dem Herrn, denn er ist gütig, denn in Weltzeit währt seine Huld!'? Aber wie ist das mit Hiob selber? Er klagt nicht nur, er klagt Gott an, dass er ihm 'sein Recht beseitigt habe', dass also der Richter der ganzen Erde wider das Recht handle. Und er empfängt von Gott eine Antwort. Aber was Gott ihm sagt, beantwortet die Anklage gar nicht, es berührt sie gar nicht; die wahre Antwort, die Hiob empfängt, ist die Erscheinung Gottes allein, dies allein, dass die Ferne sich zur Nähe wandelt, dass 'sein Auge ihn sieht' (42, 5), dass er ihn wiedererkennt. Nichts ist erklärt, nichts ausgeglichen, das Unrecht ist nicht Recht geworden und die Grausamkeit nicht Milde. Nichts ist geschehen, als dass der Mensch wieder Gottes Anrede vernimmt" [14].

Wir, so meint B., rechten wie Hiob mit Gott, wir klagen und ringen um Erlösung wie er. "In solchem Stande harren wir seiner Stimme, komme sie aus dem Sturm oder aus einer Stille, die darauf folgt. Mag seine künftige Erscheinung keiner früheren gleichen, wir werden unsern grausamen und gütigen Herrn wiedererkennen" [15].

An dieser Stelle wird bis zum äussersten evident, welche Quelle des Trostes und der Hoffnung das AT gerade in einer Zeit der unbestreitbaren Gottesfinsternis darzustellen vermag. Hier haben Juden wie Christen zu lernen [16].

Teil C

ERGEBNISSE

ERGEBNISSE.

Wir haben - gemäss der uns gestellten Aufgabe - versucht, die Art und die Methodik von B.s Bibelinterpretation darzustellen. Dazu waren nicht nur eingehende Analysen der einzelnen Schriften, sondern auch ein tieferes Eindringen in B.s geistigen Werdegang und in sein religionsphilosophisches Schaffen erforderlich.

Bei dieser Untersuchung kam nicht nur B. selbst ausführlich zu Wort, sondern seine Äusserungen wurden stets kritisch konfrontiert mit den vielfältigen Stimmen der neueren Forschung am AT. Wir waren der Meinung, dass sich nur so das Eigentümliche und Individuelle an B.s Werk herauszuheben vermag. Echte Forscherarbeit kann zudem immer nur als Beitrag zum Dialog im gemeinsamen Fragen und Suchen vieler Einzelner verstanden werden; auch darum haben wir B. in einen Dialog mit anderen Auslegern gebracht und hielten das für angemessen bei einem Mann, der das Prinzip des Dialogischen so hoch veranschlagt hat.

Die Ergebnisse unserer Untersuchung lassen sich in Kürze folgendermassen zusammenfassen:

1. In der Pentateuchexegese lehnt B. die herkömmliche Art der Unterscheidung von selbständigen literarischen Quellenschriften J, E und P ab und nimmt stattdessen an, dass altes, bis an die faktischen Geschehnisse heranreichendes Erzählungsgut von verschiedenen Tradentenkreisen (freie Prophetenschulen, Hofpropheten, Priester) mehr oder weniger tendenzhaft bearbeitet wurde. Die Arbeit des Redaktors (oder der Redak-

toren), der (oder die) in freier Weise das verschieden bearbeitete Material dann sinnvoll und bewusst zusammenfügte(n), erfährt bei B. grösste Hochschätzung. Wir sahen, dass B. mit seiner Auffassung nicht allein steht (vgl. die Arbeiten Cassutos und Klostermanns!), dass auch manches an der üblich gewordenen Quellentheorie wieder zur Diskussion gestellt ist, dass man jedoch ohne die Annahme einer Quellenschrift, die auf den "Jahwisten" zurückgeht, nicht auskommt. Die Kritik B.s an der Quellenscheidung ist also nur mit erheblichen Einschränkungen diskutabel [1].

2. B. arbeitet traditionskritisch in einer Zeit, wo viele Exegeten noch ausschliesslich literarkritisch arbeiten. Dies ist eminent fortschrittlich und gewiss unter dem Einfluss der Arbeiten von H. Gunkel und H. Gressmann [2] sowie von A. Alt, G. von Rad und M. Noth [3] geschehen. Trotzdem geht B. eigene Wege und bindet die Traditionskritik an das, was er "wissenschaftliche Intuition" nennt. Mittels dieses intuitiven Angehens der biblischen Texte gelangt er nicht selten zu erstaunlichen Einsichten in die Entstehung und Wandlung bestimmter geschichtlicher Überlieferungen. Sehr oft aber erweist die neuere Exegese aufgrund ihrer verfeinerten Methoden, dass der überlieferungsgeschichtliche Sachverhalt dann doch erheblich komplexer und der zugrundeliegende Wachstumsprozess verwickelter ist, als B. meint.

3. Eigentümlich ist B. Annahme, dass das ganze AT eine organische Einheit bildet: Die vielerlei Stimmen der Erzähler haben die gleiche Grundabsicht; sie alle wollen ihren Hörern einschärfen, dass und wie Gott

und Israel aufeinander bezogen sind. Dieses "bibelstiftende Bewusstsein" klingt durch die verschiedenen (prophetischen, höfischen, priesterlichen) Tendenzen der Stoffbearbeitung hindurch, und es zeigt sich gleicherweise in der sinnvollen Anwendung von "Leitworten", die bewusst Akzente setzen oder Bezüge zwischen den verschiedenen Teilen der biblischen Schriften herstellen wollen. Die Redaktoren haben dadurch ihr Material nicht nur verknüpft, sondern zugleich interpretiert, und schon die frühen Erzähler haben durch solche "Leitworte" und durch Paronomasien eine "Latente Theologie", eine Art kommentierenden Hinweises ohne Zufügung von Glossen, in ihre Erzählung eingebracht. B. stellt die Leitwortbezüge immer wieder heraus; er interpretiert ihre Aussage mit Vorsicht, aber nicht immer frei von Willkür. Weithin vermag nur das subjektive Empfinden eine Entscheidung über den Gebrauch und die Absicht der "Leitworte" zu treffen. Ohne das Vorhandensein solcher Leitwortbezüge bestreiten zu wollen, muss gesagt werden, dass B. ihre Bedeutung überschätzt.

4. Als grundlegenden Zug, der durch das gesamte AT geht, sieht B. die Dialogik an, d.h. die wechselseitige Kommunikation zwischen Gott und Mensch. Diese Erkenntnis B.s ist wesentlich und richtig; doch wird sie bei ihm oft überbetont, und das Dialogische erscheint als allbeherrschendes Prinzip.

5. Mit der Dialogik hängt zusammen, dass B. das Wesen der Prophetie im Ruf zur Umkehr, im Stellen des Menschen vor die Alternative sieht. Die Verkündigung des vergangenen und künftigen Heilshandelns Gottes

bleibt fast ganz ausser Betracht; die Apokalyptik wird als "undialogisch" und "alternativelos" abgewertet. Die prophetische Existenz als Herausgerufensein und als Begegnung mit dem sich offenbarenden Gott sieht B. als eine urtümliche und exemplarische Existenz an, die sich bereits in Abraham verkörpert und von da an in Israels Geschichte immer wieder in Erscheinung tritt. Der wahre Glaube Israels ist darum "prophetischer Glaube". Der Begriff "Prophet, prophetisch" erfährt damit eine innerhalb der alttestamentlichen Theologie und Religionsgeschichte sonst nicht übliche Ausweitung.

6. Nicht nur das Wesen des Prophetischen, sondern auch das Wesen der göttlichen Führung und Herrschaft ist auf die Dialogik bezogen. "Theokratie" und "Theopolitik" spielen bei B. eine wichtige Rolle. Abgesehen davon, dass es B. unseres Erachtens nicht gelungen ist, die Vorstellung von einem "Königtum Gottes" im vorstaatlichen Israel zu erweisen, hat er doch das Wesen des führenden und mitgehenden Gottes mit grosser Klarheit erkannt und damit viele spätere Forschungsergebnisse im Prinzip schon vorweggenommen. Seine Deutung des Gottesnamens "Jahwe" hängt engstens mit diesen Erkenntnissen zusammen und gehört zum Bedeutendsten, was B. zur Bibelauslegung beigetragen hat.

7. Dass trotz des Führungsgedankens Gottes offenbarendes Heilshandeln in der Geschichte bei B. keine besondere Würdigung erfährt, dass die Geschichte von ihm primär als Glaubens- und Bewährungsgeschichte, jedoch keineswegs als Heilsgeschichte verstanden wird, hängt einerseits mit einem - freilich nur unterschwellig wirksamen - Erbe rabbinisch-

jüdischer Exegese, andererseits mit einer (durch die Beschäftigung mit mittelalterlicher Mystik und ostjüdischem Chassidismus bewirkten) mystisch-existentialistischen Betrachtungsweise von Offenbarung und Geschichte zusammen.

8. Eigentümlich ist, wie neben dem mystischen und existentialistischen auch ein rationalistischer Zug bei B. hervortritt, der sich beispielsweise in seiner Deutung des Wunders manifestiert und bisweilen mit dazu beiträgt, dass die Darstellung biblischer Personen und Vorgänge zu modern-abendländisch anmutet.

9. Meisterhaft ist B.s Umgang mit der Sprache: Obwohl nicht selten schwierig in der Diktion bei seinen wissenschaftlichen Schriften, ist seine Sprachbeherrschung und sein Sprachgefühl einzigartig und darum seine Bibelübersetzung eine wohl nicht mehr zu überbietende Eindeutschung des hebräischen Urtextes.

10. Meisterhaft und genial ist auch B.s Einfühlungsvermögen in das alttestamentliche und jüdische Denken, das er seinen Hörern und Lesern von einer "Innensicht" her erschliessen will. Hier liegt geradezu ein Charisma vor (wenn auch geschult an Diltheyschen Prinzipien), das sich nur schwer einer Erklärung erschliesst [4] und B.s Thesen oft höchst subjektiv, jedoch keineswegs sachlich und methodisch klar widerlegbar macht - ein Punkt, der die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit ihm beträchtlich erschwert.

11. B. bekennt sich ausdrücklich zu einer unbefangenen kritischen Forschung

und zu den Methoden der neuzeitlichen Bibelwissenschaft [5], ohne sich jedoch auf sie zu beschränken. Theologische Exegese, philosophische Begrifflichkeit und persönliche existentielle Erfahrung sind bei ihm nicht voneinander zu trennen. Darum hat er sich mit Recht als "atypisch" bezeichnet [6].

12. Nirgends bietet B. ein System oder eine Lehre. Seine Schriften zur Bibel behandeln nur Themen, die ihm besonders zentral erscheinen. So etwas wie eine umfassende Bubersche "Theologie des Alten Testaments" lässt sich daraus nicht entnehmen. Das existentiale Motiv, das den Menschen als Partner Gottes beschreibt, ist in allen seinen Arbeiten zum AT erkennbar. B. ist nicht primär Religionshistoriker, sondern engagierter Bibel-Lehrer, der den Menschen von heute auf die ewige Wirklichkeit hinweisen will, damit dieser die Kraft gewinnt, in der Dunkelheit der gegenwärtigen Weltwirklichkeit auszuharren [7].

13. B.s Thesen sind stets befruchtend und regen zum eigenen Denken an, auch und gerade da, wo sie zum Widerspruch reizen. Sein Werk zum AT ist unbestreitbar eine der grossen bibelwissenschaftlichen Leistungen unseres Jahrhunderts und wird noch auf lange Sicht hinaus eines intensiven Studiums wert sein. B.s Standpunkt jenseits von Orthodoxie und Liberalismus ist für Juden und Christen in gleicher Weise wertvoll. Obwohl oft genug von beiden Seiten mit Misstrauen betrachtet, haben viele seiner Gedanken - bewusst oder unbewusst aufgenommen - sich doch Anerkennung verschaffen können [8].

MARTIN BUBER ALS AUSLEGER DES ALTEN TESTAMENTS.

EINE KRITISCHE WÜRDIGUNG SEINES BIBELWISSENSCHAFTLICHEN WERKES IM ASPEKT DER NEUZEITLICHEN THEOLOGISCHEN EXEGESE UND HERMENEUTIK.

(Martin Buber's Interpretation of the Old Testament: A Critical Appreciation of His Work on the Bible from the Point of View of Modern Theological Exegesis and Hermeneutics.)

by

Rudolf Mack

A Thesis

Presented to The University of Edinburgh

in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

Faculty of Divinity

1969

Vol. II: Notes, Bibliography, Index

EX BIBL UNIV. EDINBURGEN

Inhaltsverzeichnis

Anmerkungen zum Vorwort. 1

Anmerkungen zu § 1 6

Anmerkungen zu § 2 59

Anmerkungen zu § 3 90

Anmerkungen zu § 4 169

Anmerkungen zu § 5 177

Anmerkungen zu § 6 235

Anmerkungen zu § 7 241

Anmerkungen zu § 8 292

Anmerkungen zu § 9 304

Anmerkungen zu § 10 316

Anmerkungen zu § 11 328

Anmerkungen zu § 12 334

Anmerkungen zu § 13 346

Anmerkungen zu § 14 358

Anmerkungen zu § 15 361

Anmerkungen zu den Ergebnissen 368

Literaturverzeichnis 371

Index 432

ANMERKUNGEN

ZUM

VORWORT

Anmerkungen zum Vorwort:

1) Über den Lebensgang Bubers (im folgenden mit B. abgekürzt) bis 1961 berichtet sehr anschaulich das Buch von H. Kohn und R. Weltsch, Martin Buber, Sein Werk und seine Zeit, Köln, 1961. Hier sei nur kurz das Wichtigste vermerkt: B. wurde am 8. Februar 1878 in Wien geboren. Infolge des Scheiterns der elterlichen Ehe kam er bereits mit drei Jahren zu seinen Grosseltern nach Lemberg. Der Grossvater, Salomon Buber, war nicht nur ein reicher Gutsbesitzer, sondern zugleich ein hervorragender Midraschforscher und Talmudkenner, der aber nicht der strengen Orthodoxie verhaftet war. In seinem Hause weilte Martin B. bis zu seinem vierzehnten Lebensjahr und wurde gründlich in die Welt der Bibel, des jüdischen Schrifttums und der hebräischen Sprache eingeführt. Der Besuch des Gymnasiums, der mit der Rückkehr zu seinem Vater verbunden war, und die darauffolgende Studienzeit (1896 - 1900 in Wien, Berlin, Leipzig und Zürich; Fächer: Hauptsächlich Philosophie, Kunstgeschichte, Literaturgeschichte, Nationalökonomie) entfremdeten ihn zeitweilig fast ganz von diesem jüdischen Erbe. Noch als Student heiratet er, einundzwanzigjährig, eine Nichtjüdin (Paula Winkler). Über den Zionismus, dem er seit 1899 intensiv zugetan war, fand er langsam den Weg zurück. Nach Jahren zionistischer und freier schriftstellerischer Betätigung (Arbeiten über Mystik und Chassidismus) wurde er 1924 Lehrbeauftragter und einige Zeit später Honorarprofessor für jüdische Religionsgeschichte und Ethik an der Universität Frankfurt am Main. 1933 brachte ihm das nationalsozialistische Regime die Entziehung der Lehrbefugnis. Die Jahre bis zur Auswanderung nach Palästina (1938) waren ausgefüllt mit der Organisation der jüdischen Erwachsenenbildung, die nur unter unsäglichen Schwierigkeiten möglich war. In Jerusalem erhielt B. dann an der Universität einen Lehrstuhl für Sozialphilosophie, da die Vertreter der jüdischen Orthodoxie die Übertragung eines Lehrstuhls für Bibelwissenschaft vereitelten. Von Jerusalem aus hat B. vor allem nach 1945 weithin ins Ausland gewirkt und internationalen Ruhm erworben. Als Wissenschaftler und Denker hochgeehrt, als Liberalist von den Orthodoxen abgelehnt und

als Befürworter einer versöhnlichen Politik gegenüber den Arabern durch israelische Nationalisten heftig befehdet, ist er am 13. Juni 1965 in Jerusalem gestorben.

2) Die Bibliographie umfasst - einschliesslich kleiner Gelegenheitsarbeiten und Übersetzungen in fremde Sprachen - 852 Titel; vgl. A Bibliography of Martin Buber's Works, Compiled by Moshe Catanne. Published by The Bialik Institute, Jerusalem, on the Occasion of Martin Buber's Eightieth Birthday (February 8, 1958), 1961. Diese Bibliographie geht zwar nur bis Ende 1957, doch ist ausser der Revision der Bibel-Übersetzung bis 1965 kaum noch etwas hinzugekommen.

3) So z.B. W. Peyerl, Das anthropologische Problem in der Gedankenwelt Martin Bubers. Voraussetzung, Anknüpfungspunkte und religionsphilosophische Relevanz; philosophische Dissertation Wien, 1960; H. Schaeder, Martin Buber - Hebräischer Humanismus, Göttingen, 1966; B. Casper, Das dialogische Denken, Freiburg, 1967; auf englischsprachigem Gebiet sind zu nennen M. Friedman, Martin Buber, The Life in Dialogue, London, 1955; M.L. Diamond, Martin Buber - Jewish Existentialist, New York, 1960; R.G. Smith, Martin Buber, London, 1966.

4) So die Arbeiten von B. Linke (Eros und Liebe und das Wesen der Erziehung unter besonderer Berücksichtigung der Werke von Max Scheler und Martin Buber, philosophische Dissertation München, 1954), W. Looh (Pädagogische Untersuchung zum Begriff der Begegnung, philosophische Dissertation Tübingen, 1958), W. Faber (Das dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis, philosophische Dissertation Münster, 1960) und W. Grünfeld (Der Begegnungscharakter der Wirklichkeit in Philosophie und Pädagogik Martin Bubers. Kölner Arbeiten zur Pädagogik, ed. J. Drechsler, Ratingen, 1965).

5) Hier wären lediglich zu nennen F. von Hammerstein, Das Messiasproblem bei Martin Buber (Studia Delitzschiana Band 1), Stuttgart, 1958, und H.J. Kraus, "Gespräch mit Martin Buber", in: EvTh 12, 1952/53, S. 59 ff.

Beide Arbeiten sind jedoch im Hinblick auf B.s exegetische und hermeneutische Ansätze viel zu knapp gehalten und liefern ein zu undifferenziertes Bild. F. von Hammerstein (dessen Studie eine überarbeitete Dissertation darstellt) arbeitet in einer zu sehr schematisierenden Weise; die biblisch-exegetische Arbeit B.s kommt - wie er selber in der Einleitung (S. 14) sagt - bei ihm "zu kurz ... weil mir andere Fragen wichtiger schienen und weil die zuständigen Fachgelehrten sie (sc. die Untersuchung und Auseinandersetzung damit, R.M.) betreiben". - H.J. Kraus urteilt zu oft etwas pauschal und von christlich-dogmatischer Position her (er ist stark von Karl Barth geprägt!), weiss aber selbst genau, dass "umfassende Darstellungen erforderlich (wären), um Buber bis in die letzten Sätze hinein zu folgen und gerecht zu werden" (a.a.O. S. 74). Von hier aus stellt sich uns die Aufgabe einer eingehenderen Interpretation als sie bisher versucht worden ist. (Auch das Buch von R. Oliver, The Wanderer and the Way. The Hebrew Tradition in the Writings of Martin Buber, London, 1968 - es kam dem Verfasser dieser Arbeit erst nach deren Abschluss in die Hände - vermag jener Aufgabe nicht gerecht zu werden, stellt aber einen wertvollen Beitrag dar, der unsere Arbeit von einem anders gearteten Blickwinkel her da und dort ergänzen mag. Sehr nützlich ist das Buch vor allem im englischen Sprachbereich, weil es zahlreiche sonst nur in Deutsch erschienene Texte in Übersetzung wiedergibt und am Schluss (S. 154 ff.) alle bisher ins Englische übersetzten Werke B.s bibliographisch aufführt.)

6) Am 13. 6. 1965.

7) Drei Bände mit den Hauptschriften (I Schriften zur Philosophie, II Schriften zur Bibel, III Schriften zum Chassidismus, München und Heidelberg, 1962 - 1964), ein Band mit gesammelten Aufsätzen zum Judentum (Der Jude und sein Judentum, Köln, 1963), die Bibelübersetzung (4 Bände, Köln und Olten, 1954 - 1962) und schliesslich noch eine Sammlung weiterer kleinerer Schriften, Gedanken und Gedichte, die B. kurz vor seinem Tode noch in einem Bändchen mit dem Titel "Nachlese" vereinigt hat (Heidelberg, 1965).

8) Wenn diese Arbeit von seiten des christlichen Alttestamentlers unternommen wird, so bedarf das wohl kaum einer besonderen Rechtfertigung. Durchaus richtig hat K. Thieme schon vor Jahren bemerkt: "Es wäre ... äusserst bedauerlich, wenn die christlichen Theologen ... sich darauf beschränken würden, sozusagen nur auf Bubers Wort zu ihrem unmittelbaren, neutestamentlichen Anliegen zu replizieren, statt ihm dahin zu folgen, wo seine eigentliche Stärke liegt und mehr in Zustimmung als in Widerspruch von ihm zu lernen sein dürfte" (K. Thieme, "Martin Buber als Interpret der Bibel", in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte VI, 1954, S. 64 ff., hier: S. 72). Und im Hinblick auf die biblischen und theologischen Arbeiten von Martin Buber, Franz Rosenzweig und Leo Baeck kann H.J. Kraus auch nur mahnend feststellen: "Weithin ist diese Anfrage des Judentums an die protestantische Theologie bis heute überhaupt noch nicht gehört worden" (Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen, 1956, S. 386). Um diese Anfrage richtig zu hören, gilt es zunächst aber erst einmal das Bibelverständnis der genannten Autoren zu ergründen. Für B. sei dazu in der vorliegenden Studie der Versuch unternommen.

9) So verfährt R. Oliver (vgl. oben Anm. 5) also in einer durchaus seinem Stoff angemessenen Weise, wenn er B. sehr ausführlich zitiert und dazu bemerkt: "No apology is offered for the great amount of direct quotation in this book. It is a sound Jewish tradition that teaching, which comes from a whole man, should be passed on in the teacher's own words wherever possible. This is particularly true of one who used words as Buber did. It is hoped that the constant quotations will remind the reader that it is to Buber's own books that his attention is invited" (a.a.O. S. X).

10) Der Kundige wird bemerken, dass die Fülle der Publikationen kritisch gesichtet und davon nur dasjenige aufgenommen wird, was wirklich einen brauchbaren Beitrag leistet. Auch sehr extreme und eigenwillige Stimmen kommen zu Wort. Natürlich lassen Auswahl und Beurteilung zugleich

auch die eigene theologische Position des Verfassers erkennen, der wesentliche Impulse von G. von Rad empfangen hat, bei dem er in den Jahren 1952 - 1958 studierte.

11) Ausgenommen sind die Lexika und Nachschlagewerke, die nur im Literaturverzeichnis voll ausgeschrieben und sonst mit den gebräuchlichen Abkürzungen genannt werden (RGG, KBL usw.); dasselbe gilt für die gängigsten Zeitschriften (ZAW, ThLZ usw.)

ANMERKUNGEN

ZU

§ 1

Anmerkungen zu § 1:

1) Werke II, S. 490.

2) Die 3., 1956 erschienene Auflage findet sich jetzt wieder abgedruckt in Werke II, 1964, S. 485 - 723. Im Vorwort dazu schreibt B., dass er den Text von 1936 im wesentlichen unverändert gelassen habe, da ihm "die seither erschienene Literatur keinen Anlass zu erheblichen Änderungen gegeben habe" (S. 526).

3) S. 490.

4) S. 490 f.

5) S. 491.

6) S. 491.

7) S. 492.

8) "Das Volksbegehren", Festschrift für Ernst Lohmeyer, ed. W. Schmauch, 1951, S. 53 ff; "Die Erzählung von Sauls Königswahl", in: VT 1956, S. 113 ff. Beides jetzt wieder abgedruckt in Werke Band II. Manches findet sich auch in "Der Glaube der Propheten", ebenfalls in Werke Band II. "Es ist anzunehmen, dass der radikale Umschwung aller äusseren Verhältnisse nach 1936 die Ausführung des Plans (sc. der beiden beabsichtigten Bände von "Das Kommende") verhindert hat" - so R. Weltsch in seinem Nachwort zu H. Kohn, Martin Buber, sein Werk und seine Zeit, 2. Auflage 1961, S. 428. B. hat das in einer Anmerkung beim Wiederabdruck bestätigt.

9) Vgl. dazu unten Anmerkung 184.

10) "De Geloof van Israel", in: De godsdiensten der wereld, ed. G. van der Leeuw, 2. Aufl. 1948, S. 168 ff; "Jesus und der Knecht", in: Pro Regno - pro sanctuario, Festschrift für G. van der Leeuw, 1950, S. 71 ff. Siehe auch "Der Glaube der Propheten" (vgl. § 3).

11) S. 492.

12) S. 493.

13) S. 493, Anmerkung 4.

14) S. 493.

14a) J. Muilenburg ("Buber als Bibelinterpret", in: M.B., S. 383, Anm. 15) sagt mit Recht: "Mit seiner Charakterisierung der 'Überlieferung' der Sigel J und E würde mancher Gelehrte übereinstimmen."

15) Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl. 1964, S. 320; vgl. auch S. 264 - 271 die Charakteristik von J und E, die B.s Auffassung ergänzt, aber ihr nicht widerspricht. Zu vergleichen wäre auch die Charakterisierung von J und E in von Rads Genesiskommentar, ATD 2, S. 16 ff. - M. Noth (Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1948) nimmt eine - mündliche oder bereits schriftliche - Grundlage (G) an, aus der J und E unabhängig voneinander "den Kernbestand ihres Inhalts geschöpft haben" (aa.O. S. 41); doch lassen sich konkrete Einzelheiten darüber nicht mehr ermitteln. S. Mowinckel (Erwägungen zur Pentateuch-Quellenfrage, 1964) sieht in J eine schriftliche Quelle, deren Tendenz er ähnlich beurteilt wie B., von Rad u.a. Er bestreitet aber, dass E jemals eine selbständige Quelle gewesen sei; "E" sei vielmehr "das Werk einer mündlichen Überlieferung mehrerer Jahrhunderte", in der die schon von J übernommenen Traditionen weiterentwickelt und umgestaltet wurden. Diese jüngere Tradition sei dann später stellenweise in J eingearbeitet worden. Die Bezeichnung "Elohist" lehnt Mowinckel ab, da "der Gebrauch des Gottesnamens Elohim statt Jahwe in keiner Weise für die jüngere Tradition ... charakteristisch sei" (a.a.O. S. 115; vgl. auch S. 55 und 111 ff.). - Die durch Uppsala gekennzeichnete Forschungsrichtung (mit dem Ausdruck "Schule" sollte man hier freilich vorsichtig sein!) hat in den letzten Jahren die These vertreten, dass J, E und P keine selbständigen schriftlichen Urkunden gewesen seien, sondern nur die Arbeit verschiedener Schulen, in denen die mündliche Überlieferung entsprechend gestaltet und geformt wurde. Diese These und die Behauptung, dass die mündliche Überlieferung der Traditionsstoffe des Pentateuch eine viel bedeutendere Rolle gespielt habe, als die herkömmliche Quellenhypo-

these annimmt, würde der Sicht B.s von den Ursprüngen der Bibel sehr nahe kommen. Erörterungen darüber bei C.R. North in: The Old Testament and Modern Study, 1951, S. 48 - 83; E. Nielsen, Oral Tradition, 1954; schliesslich auch in dem temperamentvollen Aufsatz von I. Engnell: "Methodological Aspects of Old Testament Study", in: VT Suppl. 7, 1960, S. 13 - 30, besonders S. 21 ff., wo gegen die Literarkritik alten Stils polemisiert wird. - Zur Diskussion des Problems siehe K. Koch, Was ist Formgeschichte, 1964, S. 84 ff. ("Der Streit um die mündliche Überlieferung"), und den guten Überblick von H. Ringgren, "Literarkritik, Formgeschichte, Überlieferungsgeschichte", in: ThLZ 91, 1966, S. 641 ff. - In dem 1963 erstveröffentlichten Aufsatz "Noch einiges zur Darstellung des Chassidismus" schreibt B. am Schluss: "Die Geschichte der spezifischen Zuverlässigkeit mündlicher Überlieferung in der Religionsgeschichte ist (trotz wichtiger Feststellungen, die mir vorliegen) noch nicht hinreichend erfasst" (Werke III, S. 998).

16) S. 494. Hier ist zu erinnern an einen Hinweis von Rads (in: Verkündigung und Forschung, 1942/46, S. 50; jetzt auch in seinem Genesiskommentar, ATD 2, 1953, S. 32, zu finden): "Franz Rosenzweig hat einmal geistreich gemeint, das Siglum R (für den in der protestantischen Forschung so gering geachteten Redaktor der hexateuchischen Quellen) solle man mit 'Rabbenu' 'Unser Meister' deuten, weil wir ja doch im Grunde nur von ihm, von seiner grossen kompilatorischen Arbeit und seiner Theologie abhängig sind und überhaupt den Hexateuch doch aus seinen Händen empfangen. Das ist vom Standpunkt des Judentums aus konsequent gedacht". Die Anspielung bezieht sich auf das Buch von Buber und Rosenzweig, Die Schrift und ihre Verdeutschung, 1936, S. 47. Wir werden bei der Besprechung dieser Übersetzung noch darauf zurückkommen. Doch sei jetzt schon gesagt, dass auch für die Betrachtung des AT vom nichtjüdischen Standpunkt aus es ebenso das wichtigste Anliegen aller Arbeit sein muss, "dass sie den Sinn der letzten Gestaltung des alttestamentlichen Textes aufzudecken versucht" (L.M. von Pákozdy in BZAW 77 "Von Ugarit nach Qumran" - Eissfeldt-Festgabe, 1959,

S. 176). Dabei kommt natürlich dem Endredaktor entscheidende Bedeutung zu.

17) S. 496.

18) S. 539. Vgl. das zustimmende Urteil von L. Köhler, Theologie des AT, Tübingen, 2. Aufl., 1953, S. 12.

19) S. 543. Wir haben hier einen wichtigen exegetisch-hermeneutischen Grundzug B.s vor uns: Das Achten auf die "Leit"- und "Wurzel-Worte", womit wir uns noch gesondert zu befassen haben werden. - Für die Zusammengehörigkeit von 8, 22 f. und 9, 2 plädiert im Sinne B.s auch W. Richter in seiner grossangelegten Studie Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch, 1963, S. 315, Anmerkung 135, und zwar ebenfalls mit Hinweis auf das zweimalige "maschal".

20) G. von Rad Theol. d. AT I, S. 96 meint dagegen, dass man Richter 8, 22 f. "kaum als Quelle für eine frühe Ablehnung dieser Institution (sc. des Königtums) auswerten" könne. Das Argument für die Ablehnung - "radikaler als 1. Sam. 8, 1 ff; 12, 1 ff. ist so theologisch und so grundsätzlich, dass es einer Zeit entstammen muss, die schon einigen inneren Abstand von dem Phänomen gewonnen hatte." Anders urteilen darüber K.-H. Bernhardt und W. Beyerlin, sowie J.A. Soggin in seiner jüngsten Studie Das Königtum in Israel, BZAW 104, 1967, siehe dazu unten, Anm. 22.

20a) Diesen Ausdruck gebraucht B. in einem Arbeitsplan der Berliner Schule der jüdischen Jugend vom Jahre 1932, der unter dem Titel "Warum gelernt werden soll" abgedruckt ist in: Der Jude und sein Judentum, Köln, 1963. B. bezeichnet hier das Judentum als eine "Erinnerungsgemeinschaft" und meint, dass das "Geistesleben des Judentums in sein Gedächtnis eingefügt" sei. "Durch die eigentümliche Potenz unseres jüdischen Kollektivgedächtnisses ... entsteht überhaupt erst unsere eigentümliche Geschichte, deren erfassbarer Kern ... nicht als eine Kette objektiver Vorgänge, sondern als eine Kette von Wesenshaltungen den Vorgängen

gegenüber zu verstehen ist, von Wesenshaltungen, die eine Frucht jenes Gedächtnisses sind" (a.a.O. S. 745). Die hebräische Sprache und die Bibel sind "Urgedächtnis und Frühgedächtnis", woraus es zu schöpfen gilt (S. 747), so dass sich die alte "Leidenschaft des Überlieferns" wieder neu belebt. In seiner Exegese ist es B.s Anliegen zu zeigen, wie der biblische Erzähler "aus gläubiger Geschichtserinnerung ... und gläubiger Geschichts'überlieferung" die Antwort auf die grossen Schicksalsfragen seiner Zeit zu holen versucht, vgl. dazu das Kapitel "Wie Saul König wurde" in Werke II, S. 746 und unseren § 2. - Zum Gedanken des Kollektivgedächtnisses wäre noch ein nicht näher bezeichnetes Buber-Zitat zu nennen (bei Kohn/Weltsch, S. 93 f.), wo es am Schluss vom jüdischen Menschen heisst: "Die Vergangenheit seines Volkes ist sein persönliches Gedächtnis, die Zukunft seines Volkes seine persönliche Aufgabe." - Ganz unabhängig von B. und vom Standpunkt des Universalhistorikers aus hat - soweit wir sehen - erst Alfred Heuss wieder von einem "kollektiven Gedächtnis" gesprochen (in seinem Buch: Verlust der Geschichte, Göttingen, 1959). Das kollektive Gedächtnis lässt sich nach Heuss als die Erweiterung und Ergänzung des individuellen Gedächtnisses auffassen (a.a.O. S. 19). Obwohl eine Gemeinschaft keine Person sei, müsse man ihr unter bestimmten Gesichtspunkten "einen personalen Charakter zugestehen" (S. 20); denn jede Gruppe trete sozusagen als Einzelwesen für sich in Erscheinung, und jede Gruppe habe eine mehr oder weniger stark ausgeprägte "kollektive Erinnerung": "Es gibt Gesellschaften mit einem starken Vergangenheitsbewusstsein und ebenso solche mit einem schwachen und verflachten" (S. 21). Heuss gibt dafür jedoch keine Beispiele zur Illustration (wofür das Volk Israel sich zweifellos gut geeignet hätte). Er stellt vielmehr fest: "Die kollektive Erinnerung ist nicht von selbst da, sondern sie wird gestiftet, und dieses Geschäft ist die Sache des Historikers" (S. 23). Auch in diesem Zusammenhang wäre ein Hinweis auf die Träger der israelitischen Geschichtsüberlieferung höchst interessant und am Platze; doch Heuss führt als frühe Beispiele von Historikern nur Herodot und Thukydides an (S. 24). Der Historiker verkörpert nach

Heuss die kollektive Erinnerung (S. 30); er verkörpert jedoch nicht nur die Geschichte als Erinnerung, sondern auch noch die Geschichte als Wissenschaft, woraus sich eine fruchtbare Spannung ergibt. Für die Moderne stellt Heuss ein mit der Katastrophe des 1. Weltkrieges beginnendes Schwinden der "letzten Reste einer noch wirklichen kollektiven Erinnerung" fest (S. 61) und damit einen Rückzug auf die kühl-unpersönlichen, von der Wissenschaft gelieferten Daten. Es fehlen, so meint Heuss, die "starken vitalen Antriebe" (S. 64), die einer kollektiven Erinnerung eigen sind (und die sich weithin nur noch im Pathos der marxistischen Geschichtskonzeption finden, deren Selbstgewissheit für Heuss "ihrer logischen Herkunft nach nichts als die Überzeugungskraft (ist), mit der 'Erinnerung' ihre der eigenen Daseinsbestimmung entsprungene Wahrheit vorträgt"), so dass geradezu von einem "Verlust der Geschichte" für die nicht marxistisch bestimmte Moderne gesprochen werden könne, von einem Verlust, dem der Historiker unserer Zeit nur schwer zu begegnen vermag. - Man könnte ergänzend dazu jedoch feststellen, dass das moderne Judentum, besonders im Staat Israel, trotz aller Säkularisationstendenzen noch ungemein stark aus seiner kollektiven Erinnerung heraus lebt und dass speziell der Zionismus zu allen Zeiten seines Bestehens von daher seine Antriebskraft erfahren hat. Buber, der sich als "Erzjude" fühlte und selber aktiv in der zionistischen Bewegung stand, spricht mit seiner Auffassung vom "kollektiven Gedächtnis" gewiss keine blutleere Theorie aus, sondern eine zutiefst erlebte persönliche Erfahrung. Von dieser Sicht her müssen wir diesen Grundzug von B.s intuitiver Interpretation der biblischen Geschichte zu begreifen suchen.

21) O. Eissfeldt erzählte auf dem Alttestamentler-Kongress in Genf 1965, wie ihm als jungem Studenten Gunkel einmal humorvoll gesagt habe, als er ihm gegenüber Wellhausens besondere Gabe der Intuition rühmte: "Sie haben ganz recht. Überall in der Wissenschaft kommt es auf intuitive Schau an. Aber zugeben darf man das nicht. Vielmehr muss man immer so tun, als ob die wissenschaftlichen Ergebnisse auf

minutiöser Untersuchung von Einzelheiten beruhten." (Zitiert in VT Suppl. 15, 1966, S. 4). Num, B. hat diese Art intuitiven Erfassens immer wieder betont und zugegeben, wie wir noch sehen werden.

22) Doch muss darauf hingewiesen werden, dass hier wie in Kapitel 9, 2 der Begriff משל nicht unbedingt das Herrschen eines Königs bezeichnen muss. S. Hermann hat in ThLZ 85, 1960, Spalte 828 vermutet, dass משל "israelitische Idealvorstellungen vom Herrschertum" zum Ausdruck bringen will, sich jedoch nicht mit einer festumrissenen Amtsvorstellung verbindet." - B. führt später (S. 563 f.) aus, "warum in der Erzählung vom Herrschaftsangebot an Gideon der Königsbegriff vermieden wird: es galt ja eben, ihn zu entwerten, und so durfte er in einem positiven Sinn nicht verwendet werden. Wo immer sonst Gott als König bezeichnet wird, hier war es nicht zulässig; dem göttlichen Herrschertum musste in der Nähe der Jothamfabel die Assoziation mit dem verächtlich gemachten Terminus ferngehalten werden." Ob diese etwas psychologisierende Erklärung genügt, um eine "Königsherrschaft Gottes" an dieser Stelle zu postulieren, ohne dass vom Königsein wörtlich die Rede ist, muss freilich fragwürdig bleiben. Doch hängt daran viel für B.s These, die einen Frühansatz des Königtums Gottes vertritt. -

Im Gegensatz zu von Rad (s. oben Anmerkung 20) haben einige neuere wichtige Arbeiten B.s Deutung von Ri. 8, 22 f. gestützt: K.H. Bernhardt, Königsideologie, und W. Beyerlin, "Geschichte und heilsgeschichtliche Traditionsbildung im Alten Testament - Ein Beitrag zur Traditionsgeschichte von Richter VI-VIII", in: VT 13, 1963, S. 1 ff.; ebenso H.J. Kraus, Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament (BHTh 13, Tübingen, 1951). So urteilt Kraus (a.a.O. S. 91), B. habe in seiner Einschätzung des Gideonspruches durchaus Recht, denn "dieser Spruch Gideons ist nicht ein Produkt späterer Theologie, sondern seinem Inhalte nach gut in der Richterzeit denkbar."

Bernhardt meint, B. habe "mit Recht ausgeführt, dass man in einem solchen Falle nicht nach der 'Geschichtswirklichkeit' der Tradition

fragen könne, wohl aber nach ihrer 'Geschichtsmöglichkeit' fragen müsse. Denn schliesslich muss ein solches Wort in irgendeiner Epoche der israelitischen Geschichte seinen 'Sitz im Leben' haben. Die Entscheidung, die von Gideon gefällt werden muss, heisst Monarchie oder Patriarchat, Herrschaft eines einzelnen Menschen oder einer nicht immer leicht zu überblickenden Versammlung von Häuptern der Grossfamilien und Stammesscheechs. Diese Alternative kann sinnvoll nur in einer Situation gestellt werden, wo tatsächlich die Entscheidung zwischen beiden noch nicht gefallen ist, und das ist eben die Zeit vor dem Aufkommen des Königtums in Israel" (a.a.O. S. 146 f.). Beyerlin hat das Stück Ri. 8, 22 f. als Bestandteil einer zwar jüngeren heilsgeschichtlich orientierten Traditionsschicht deklariert, doch festgestellt, dass es seine Entstehung "einem konkreten geschichtlichen Anlass verdankt" (a.a.O. S. 22). Hinter der sogenannten "jüngeren Gideonüberlieferung" wie hinter der "Ablehnung menschlich-dynastischer Herrschaft im Gideonspruch" stehe der sakrale Stämmeverband, die Amphiktyonie. Also ist Ri. 8, 22 f. im Sinne B.s auch hier als "geschichtsmöglich" gesehen und nicht a priori als geschichtlich spät (vergl. die wichtigen theologischen Erwägungen Beyerlins auf S. 24 seiner Studie). Ähnlich und im Anschluss an Beyerlin urteilt J.A. Soggin (Königtum in Israel, S. 17 ff.). Leider geht Soggin - trotz seiner Bemerkung auf S. 10 - auf B. so gut wie gar nicht ein (man vergleiche nur den vagen Hinweis auf S. 37, Anm. 20).- Schliesslich sei noch auf die Arbeit des jüdischen Exegeten E. Täubler hingewiesen, der an unserer Stelle freilich B. kritisiert und ihn der Ideologisierung beschtigt (Biblische Studien. Die Epoche der Richter, herausgegeben von H.J. Zobel, Tübingen, 1958, S. 271, Anm. 1).

23) S. 553.

24) S. 553.

24a) Zu Kuschan-Rischathajim vgl. A. Malamát in: JNES 13, 1954, S. 231 ff., wo der Genannte mit dem von ägyptischen Quellen dokumentierten Syrer Yarsu identifiziert wird, der Ende des 13. Jahrhunderts v.Chr. im

Gefolge der damals in Ostsyrien herrschenden Wirren zur Macht gelangte und nach kurzer Herrschaft über Südpalästina und Ägypten wieder vertrieben wurde (durch den Pharao Setnacht und Othniel nach Ri. 3, 7 - 11).

25) S. 556.

26) S. 556. G. H. Davies, "Judges 8, 22 - 23" (in: VT 13, 1963, S. 151 ff.) meint, die (- von der Form her gesehen -) Ablehnung der Herrschaft durch Gideon stelle in Wirklichkeit eine direkte Übernahme der Herrschaft dar. Er verweist dabei auf Gen. 23; Ex. 4; 13; 2. Sam. 24; auch an diesen Stellen wird berichtet, wie in den Unterredungen das eigentlich Gewollte verschleiert wird durch den ausgedrückten Wunsch nach dem Gegenteil. Diese These erscheint uns aber nicht überzeugend. - Die Meinung, dass Gideon nationaler Herrscher wird, obwohl er den Melekh-Titel abweist, wird von G. Wallis vertreten (in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle XII, 1963, S. 239 ff.); die Argumentation (Beuterecht, Herrschaftsanspruch der Söhne, Harem, Privatheiligtum in Ophra) scheint uns ebenfalls nicht zur Unterstützung der vertretenen Behauptung ausreichend zu sein.

27) S. 560.

28) S. 560.

29) S. 562. In der revidierten Ausgabe seiner Bibelübersetzung, Bücher der Geschichte, 1955, gibt B. jedoch die übliche Übersetzung der Stelle 8, 31: "Er setzte ihm den Namen Abimelech." Demnach ist B. hier von seiner Übersetzung und Deutung in KG offensichtlich abgerückt; sie erscheint auch zu sehr gekünstelt und gesucht.

30) Von B. in KG S. 562 übersetzt: "Und sie königten !Vater-König' zum König"; in Bücher der Geschichte dagegen "deutscher": "Sie gingen und machten in Königsausrufung Abimelech zum König". Es dürfte sich bei dieser Wendung um eine alte Formel handeln (vgl. Soggin, Königtum in Israel, S. 23, Anm. 22), so dass B.s Interpretation des

Pleonasmus als eines tendenziösen Stilmittels wohl fehlgeht; siehe auch das Zitat bei Anm. 31 unseres Paragraphen (S.11).

31) S. 562.

32) Anspielung auf den Titel einer Festrede Wellhausens.

33) S. 563.

34) S. 563.

35) S. 564.

36) S. 566.

37) S. 566.

38) S. 570.

39) S. 571.

40) S. 571.

41) S. 573.

42) S. 573.

43) Vgl. W. Richter, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen, der ein "Retterbuch" eines einheitlichen Verfassers aus den Kapiteln 3 - 9 herausschält (a.a.O. S. 319 ff.). Von Kapitel 1 + 2 abgesehen, das er als redaktionelles Schema des Deuteronomisten ansieht, findet Richter einen Zusammenhang in 3 - 9 mit antimonarchischer Tendenz. Im Gegensatz zu B. klammert er, weil einer anderen Tradition zugehörig (was schon B. bemerkte) die Jephta-Geschichte (Kap. 11 - 12) aus, vergl. S. 328. Auch lehnt er die Bubersche Datierung in die Samuelzeit ab (S. 341), was uns nicht ganz zwingend erscheint (S. 340 f.; stark hypothetisch). Zusammenfassend urteilt Richter, dass B.s Ansicht zu Ri. 1 - 12 "wohl deshalb nur mit Schweigen oder Kritik

beantwortet worden (sei), weil Buber ohne literarkritische Präzision und mit leichter Hand die einzelnen Kapitel auf ihre Tendenz zum Königtum hin abtastet und das ganze, trotz Kapitel 2 - 3, 11, in die Saul-Samuelszeit datieren will ... Es gibt jedoch bessere Gründe für seine These, die allerdings in vieler Hinsicht modifiziert werden muss" (S. 336, Anmerkung 32). - M. Noth hat die Untersuchung Richters sehr positiv beurteilt, meint aber, dass die Ausschaltung der Jephta-Geschichte aus dem sogenannten "Retterbuch" nicht sachgemäss sei, vergl. VT 15, 1965, S. 126 ff. - K.H. Bernhardt, Königsideologie, stimmt im wesentlichen B.s Erhebungen zu, wenn auch nicht überall mit Gewissheit (a.a.O. S. 146 f.). - Über Ri. 17 - 21 liegen keine derartig speziellen Einzeluntersuchungen vor. O. Eissfeldt (Einleitung in das AT, 1964), der die Quellenfäden L, J und E auch im Richterbuch durchlaufen sieht, meint immerhin, dass dieser Teil (dessen Erzählungen er auf L und J verteilt) "sich sehr gut als Auftakt zu zwei das Königtum bejahenden Erzählungen verstehen lässt", dass also ein positiver Bezug zu 1. Sam. 9 - 14 vorliegt (a.a.O. S. 347 f. 354. 367). Insofern kann man hier tatsächlich von einem "antimonarchischen Teil" des Richterbuches sprechen. - B. hat die einander widerstreitenden Tendenzen im Richterbuch also nicht zu unrecht so dargestellt!

44) S. 577.

45) Von da aus zieht B. die Linien weiter bis in die Christologie-Streitigkeiten in der Kirchengeschichte, wo Adoptianismus und "Nativismus oder besser Inkarnatianismus" zu einem "geschichtebildenden Konflikt" führen, S. 581.

46) S. 581 f.

47) S. 582.

48) Wir meinen das feststellen zu müssen trotz der von G. Ahlström in ThZ 18, 1962, S. 205 ff. ausgesprochenen scharfen Kritik! In seiner

Eigenständigkeit nicht recht erkannt ist in Bernhardts Darstellung jedoch das Werk von A.R. Johnson, der nicht ohne weiteres unter die "Patternisten" oder gar unter die sogenannte Uppsala-Schule gerechnet werden kann; vgl. etwa seine eigene kritische Stellungnahme in seinem Aufsatz "Hebrew Conceptions of Kingship" in: Myth, Ritual and Kingship, ed. by S.H. Hooke, Oxford, 1955, S. 204 ff., besonders S. 229 ff. Johnson ist mit seinen Hypothesen viel vorsichtiger als die meisten skandinavischen Forscher, z.B. auch in seinem Buch Sacral Kingship in Ancient Israel, Cardiff, 2. Aufl. 1967. Da Johnson "his views grossly distorted" gefunden hat, hat er Bernhardts Buch sehr heftig kritisiert und als "a farrgo of misrepresentation" bezeichnet (in: A Decade of Bible Bibliography, ed. G.W. Anderson, Oxford, 1967, S. 352), was u.E. in dieser Schärfe nicht gerechtfertigt ist. Berhardt ging es hauptsächlich darum, erst einmal eine Art Pfad durch den Dschungel von Hypothesen zu bahnen, wobei da und dort die Differenzierung etwas zu kurz gekommen sein mag. - Einen knappen, aber sehr instruktiven und von gesunder Kritik getragenen Überblick über die skandinavische Forschung zum AT vermittelt G.W. Anderson "Some Aspects of the Uppsala School of Old Testament Study" in: The Harvard Theological Review XLIII, 1950, S. 239 ff.).

49) Siehe dort zu den Elementen der altorientalischen Königsideologie S. 67 ff.; zur leiblichen Zeugung der Könige in Ägypten und Adoption der Könige in Mesopotamien siehe besonders S. 110 f.: "Es ist schon ein Unterschied, und zwar kein belangloser, wenn die Verbindung zwischen König und Gott in Ägypten durch die 'leibliche Zeugung' des Königs durch den Gott hergestellt wird, dagegen aber im Zweistromlande die Adoption durch die Gottheit das Verhältnis zwischen Gott und König bestimmt ... Gemäss seinem göttlichen Ursprung sind auch die Handlungen des Pharao von vornherein göttlich und unfehlbar. Der König im Zweistromlande dagegen muss sich seinen Weg mit Hilfe von Orakel und Omen erst suchen ... Der mesopotamische Herrscher steht mehr auf der Seite des Menschen als auf der Seite der Götter ... Dass solche Unterschiede nicht zufälliger Natur sind, sondern tief in der

Geschichte der beiden grossen alten Kulturbereiche des Vorderen Orients wurzeln, bedarf keiner weiteren Erörterung."

50) Siehe das Zitat in der vorigen Anmerkung, ausserdem M. Noth "Gott, König und Volk im Alten Testament", jetzt in: Gesammelte Studien zum AT, 1966, S. 201 f.; ebenso die klaren und kritischen Ausführungen bei R. de Vaux, AI, S. 100 und 111 ff. Dasselbe gilt für das wichtige Werk von H. Frankfort, Kingship and the Gods, Chicago, 1948, mit seiner klaren Darstellung. Wir verweisen hier besonders auch auf die besonnene, allen ungesicherten Hypothesen abholde Darstellung des Königtums in Israel S. 339 ff. und auf die Kritik an einigen Vertretern der Myth and Ritual School, S. 405 Anm. 1. Einen kurzen, aber inhaltsreichen Überblick über die verschiedenen Formen des altorientalischen Königtums gibt anhand der allerneuesten Forschung Soggin, (Königtum in Israel, S. 113 ff.).

51) M. Höfner (RGG V, Sp. 1257, und WBKM 54, 1957, S. 77 ff.) hat in ihren Untersuchungen dies noch stärker präzisiert; es handelt sich tatsächlich in Saba bei der frühesten Staatsform um eine Theokratie mit einem Priesterfürsten (mukarrib) als Stellvertreter des eigentlich herrschenden Gottes. Später wird aus dem mukarrib der malik. Eine religiöse Bundesschliessung mit einer Gottheit (Mondgott?), bei der auch Opfer dargebracht werden, ist in der mukarrib-Zeit wahrscheinlich. Da die "einzigen zeitgenössischen und zuverlässigen Quellen, deren Datierung noch sehr umstritten ist" nur aus Steininschriften bestehen (zwischen 9. und 6. Jahrhundert vor Chr.), lässt sich nur wenig ausmachen. Siehe zum Ganzen auch Bernhardt, Königsideologie, S. 179 ff.; ausserdem Götter und Mythen im Vorderen Orient, herausgegeben von W. Haussig, Stuttgart, 1965 (Band I des Wörterbuch der Mythologie), dort im Abschnitt über Südarabien (von M. Höfner) die Stichworte "Bundesschliessung" ("Über das Ritual der Bundesschliessung geben uns die Quellen keine direkte Auskunft", S. 504; vielleicht war es ähnlich dem sogenannten "Eseltöten" in den Mari-Texten, S. 505) und "Mukarrib" ("Mukarrib ist der Titel des Herrschers in den altsüdarabischen Staaten ... zur Zeit, da die theokratische Staatsform lebendig

und noch nicht vom irdischen Königtum abgelöst war ... Die Bundesschliessung ist ihm allein vorbehalten", S. 517).

52) S. 586.

53) S. 586 f. Das ist auch heute noch dazu zu sagen!

54) S. 587.

55) Über die Gefahren eines solchen Vorgehens hat K. Koch sehr beherzigenswerte Aussagen gemacht in seinem Aufsatz "Der Tod des Religionsstifters" (Kerygma und Dogma, 8, 1962, S. 100 ff.). Abgesehen davon, wie man zu Kochs dort vertretener These über Mose steht (auf die wir bei anderer Gelegenheit noch eingehen werden), ist unbedingt zuzustimmen, wenn er davor warnt, Kultriten und religiöse Vorstellungen verschiedener Zeiten und Bereiche einfach phänomenologisch einzuebnen, ohne zu untersuchen, ob nicht diese auf den ersten Blick einander sehr gleichenden Phänomene in sich sehr viel differenzierter sind und sich in ihrem ideellen Gehalt im Laufe der Zeit erheblich gewandelt haben; vgl. a.a.O. S. 117 ff. Zu warnen ist auch vor der häufig geübten sogenannten "Übersetzungsexegese", bei der ("nachdem die religiösen Texte in eine moderne abendländische Sprache übertragen sind - unter Absehung von allen philologischen Schwierigkeiten und den tiefgreifenden ontologischen Unterschieden zwischen Urtext und Übersetzung") die verschiedenen Aussagen dann ohne viel Mühe auf einen Nenner gebracht werden können (S. 119). -

Den Vorwurf, verschiedenartigste Vorstellungselemente zu einem "pattern" zu verweben und dieses (konstruierte) pattern dann wieder jeder Einzeltradition überzustülpen, hat zum ersten Mal M. Noth in seinem bereits genannten Aufsatz "Gott, König, Volk im Alten Testament" (jetzt in: Gesammelte Studien zum AT, vgl. dort besonders S. 188 ff. 226 f. und 229) gegen die sogenannte Uppsala-"Schule" geltend gemacht; detaillierter und mit der gleichen Haltung dann Bernhardt, Königsideologie, besonders S. 51 ff. und 301 ff. Gleichlautend ist das Urteil von R. Rendtorff in Spalte 738 seines Aufsatzes "Die Entstehung der israe-

litischen Religion als religionsgeschichtliches und theologisches Problem", ThLZ 88, 1963, Sp. 735 ff.

56) H.J. Kraus urteilt: "Es berührt überhaupt in den Werken Bubers immer wieder eigenartig, zu sehen, wie stark die Neigung des jüdischen Forschers dahin geht, sich an den Phänomenen der ausserisraelitischen Religionswelt nicht nur zu orientieren, sondern sich von ihnen auch bestimmen zu lassen. Ideologische Strömungen werden nachgewiesen, die im Alten Testament ihre letzte Intensivierung erfahren haben" ("Gespräch mit Martin Buber", in: EvTh 1952/53, S. 69 f., Hervorhebung von Kraus). Als Pauschalurteil über B.s Bibelinterpretation ist das u.E. jedenfalls übertrieben.

56a) W. Eichrodt, Theologie des AT I, 5. Aufl. 1957, S. 122, hält Vorstellung und Bezeichnung für ursemitisch.

57) S. 590.

58) S. 591.

59) S. 591.

60) S. 595 f.

61) S. 597.

62) Hier ist etwas religionsphänomenologisch sehr Richtiges gesehen, was G. van der Leeuw in seinem schönen (aber auch gefährlichen, weil manchmal "einebnenden") Buch Phänomenologie der Religion 2. Aufl., 1956, S. 393 ff., besonders S. 400, bezeichnet hat: "Do ut dare possis!" - im Gegensatz zu dem oft zitierten "Do ut des!" "Ich gebe dir Macht, damit du Macht hast und damit das Leben nicht aus Mangel an Macht ins Stocken gerät."

63) Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes, BZAW 80, 2. Aufl. 1966 (mir war nur die erste Auflage von 1961 zugänglich).

64) V. Maags Untersuchungen, die weithin Zustimmung gefunden haben, sind hier an erster Stelle zu nennen:

1. "Der Hirte Israels - eine Skizze von Wesen und Bedeutung der Väterreligion", Schweizerische Theologische Umschau 28, 1958, S. 2 - 28.
2. "Malkut" (s. Lit.-Verzeichnis).
3. "Gottesverständnis" (s. Lit.-Verzeichnis).

Ausserdem H. Wildberger, Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens, AThANT 37, 1960. - Vergl. auch RGG III Sp. 1706 ff. (Königtum Gottes; J. Hempel) mit Literaturangaben.

65) Schmidt a.a.O. S. 4.

66) a.a.O.

67) a.a.O. S. 5 f.

68) Maag, "Gottesverständnis" S. 174 f. Vergl. zum Ganzen der kanaanäischen Religion vom gleichen Autor den Abschnitt "Syrien-Palästina" in H. Schmökel, Kulturgeschichte des Alten Orients, 1961, S. 570 - 596.

69) Vergl. Schmidt a.a.O. S. 9 - 16.

70) Schmidt a.a.O. S. 18 f.

71) Schmidt a.a.O. S. 20 f.

72) Schmidt a.a.O. S. 22.

73) Schmidt a.a.O. S. 51.

74) Vergl. Maag, "Gottesverständnis", S. 173 f.

75) Schmidt a.a.O. S. 52. Darum konnte Israel wohl auch den kanaanäi-

schen Weltschöpfungsglauben, der mit El zusammenhängt, ohne grosse Schwierigkeiten auf Jahwe übertragen; vgl. dazu die wichtigen Überlegungen von Rendtorff in ThLZ 88, 1963 (siehe oben Anm. 55), Sp. 741.

76) Schmidt a.a.O. S. 53.

77) Schmidt a.a.O. S. 53 f.

78) Schmidt a.a.O. S. 54.

79) Schmidt a.a.O. S. 55.

80) In ThWb I S. 563.

81) Vgl. Schmidt a.a.O. S. 55, Anmerkung 205. Wildberger (in: Jahwes Eigentumsvolk, S. 86, Anmerkung 38) verweist dazu auf eine Mitteilung Eichrodts, dass "Berater" aus linguistischen Gründen auszuscheiden hat; in KBL sub voce מלך (Sp. 529) werden noch alle drei Möglichkeiten erwogen: beraten, regieren, besitzen. Eichrodt hat in seiner Theologie des AT I, 5. Aufl., 1957, S. 122, noch die Bezeichnung "Berater".

82) Schmidt a.a.O. S. 55.

83) Vgl. Schmidt a.a.O. S. 56 und Anmerkung 208. Doch sind zuletzt wieder H. Donner und W. Röllig für die Deutung "König der Stadt" eingetreten in: Kanaanäische und aramäische Inschriften, Band II: Kommentar, 1964, S. 25 (zu Nr. 16) und S. 53 (zu Nr. 36); so auch in Wörterbuch der Mythologie I, Stuttgart, 1965, S. 297 (W. Röllig).

84) Eissfeldt, ZAW a.a.O. S. 104.

84a) "Malkiel (König ist El) und Malkija (König ist Jahwe): Gottesglaube und Namengebung in Israel", jetzt in: Kleine Schriften III, Tübingen, 1966, S. 384 f. Vgl. dort auch die wichtigen Seiten 395 - 397 aus dem Aufsatz "El und Jahwe", wo für die Übertragung des Königstitels Els auf Jahwe die vorstaatliche Zeit Israels angenommen wird.

85) Buber, KG S. 597.

86) S. 597 f.

87) S. 599.

88) Vergl. seine Anmerkung 35 zu diesem Kapitel auf S. 599.

89) S. 603 (Anm.).

90) S. 604.

91) Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, 1935.

92) KG Anmerkung 41 auf S. 599 ff. Wir können hier nicht im einzelnen auf B.s Einwände eingehen. Obwohl über das Moloch-Problem noch nicht das letzte Wort gesprochen ist, wird man heute sagen können:

1. Die These Eissfeldts, dass molk ein aus dem Punischen stammender und wohl durch die Phönizier nach Kanaan eingedrungener Opferbegriff sei, hat sehr grosse Wahrscheinlichkeit für sich.

2. Die mit molk bezeichneten Menschen- bzw. Kinderopfer (in Karthago darüber archäologische Nachweise) dürften überall, wo sie vorkamen, nur in besonderen Krisenzeiten stattgefunden haben.

3. Israel hat das von den Phöniziern bzw. Kanaanäern im Zuge eines Synkretismus übernommene Molk-Opfer mit dem kanaanäischen Gottesepitheton Malk bzw. Mäläk in Verbindung gebracht (auch der ammonitische Gott Milkom wird in diesem Zusammenhang genannt), so dass der ursprüngliche Begriff molk in Vergessenheit geriet.

4. Das Moloch-Opfer hat in Israel zweifellos immer den Charakter von etwas Fremdartigen, nicht genuin zu Jahwe Gehörigem gehabt (de Vaux, AI S. 445: "All the texts lead to the same conclusion: The practice was introduced late in the history of Israel and from outside, and it was condemned by all the spokesmen of Yahwism, by the Deuteronomist, the Prophets and the Priestly editors.

It never formed part of the Israelite ritual for sacrifices").

Diese Sicht ergibt sich in allen neueren zusammenfassenden Darstellungen über den Moloch-Begriff: RGG IV, Sp. 1089 f. (Eissfeldt); Wörterbuch der Mythologie I, S. 299 ff.: "Moloch (ist) Begriff der Opferterminologie" im Sinne Eissfeldts (W. Röllig). LThK 7, Sp. 531 (H. Gross): "An fremdländischem Einfluss ist nicht zu zweifeln"; BHHwb II, Sp. 1232 (K.H. Bernhardt); Dictionary of the Bible ed. J. Hastings, revised edition, 1963, p. 669 (W.J. Harrelson); R. de Vaux, AI S. 444 - 446; zuletzt in seiner umfassenden Studie Studies in Old Testament Sacrifice, Cardiff, 1964, S. 73 ff. Neuerdings hat N.H. Snaith die Vermutung ausgesprochen, dass es bei den Moloch-Opfern um eine Weihung von Kindern zum Dienst als Tempelprostituierte gehandelt habe (Snaith vertritt diese These auch in The Century Bible, Leviticus and Numbers, London/Edinburgh, 1967, S. 125); doch erscheinen die dafür beigebrachten Argumente und Belege (aus dem Talmud) nicht eindeutig genug, um diese Auffassung zu stützen (vgl. "The Cult of Molech", in: VT 16, 1966, S. 123 f.). Übrigens hat eine ganz ähnliche These bereits 1929 G. Wilke vertreten, mit der sich B. a.a.O. S. 589 in Anm. 29 kritisch auseinandersetzt. H. Ringgren, Israelitische Religion, S. 159 f.: "Wie dem auch sei, dieses Kinderopfer ist sicherlich nie als ein Bestandteil der echt israelitischen Religion empfunden worden." - Damit ist B.s Malk-These wieder eine Stütze entzogen.

93) Es erscheint abwegig, das in den punischen Inschriften vorkommende mlk 'mr (lateinisch transskribiert molchomor) = Opferung eines Lammes mit "Der Malk hat gesprochen" und das ebenfalls dort vorkommende mlk 'dm (Opferung eines Menschen) als mlk 'dn ("Der Malk hat gesprochen") wiederzugeben, um daraus zu folgern: Der Malk hat gesprochen (bei der Opferung des Lammes), d.h. er hat den Ersatz eines Menschen durch ein Tier als gültig anerkannt; mlk 'mr wäre demnach eine "magische oder sakrale Formel" (B. a.a.O. S. 601), wodurch das Lamm gewissermassen zum Menschenkind "wird", das man dem mlk als Opfer schuldet. Werden hier nicht wieder bestimmte religionsphänomenologisch bekannte

magisch-rituelle Vorstellungen in die (spärlichen) punischen Quellen hineingelesen? - Dass טלא in diesem Zusammenhang "Lamm" heisst, ist sicher, vgl. H. Donner - W. Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften, Band II: Kommentar, 1964, S. 76 (zu Nr. 61) und S. 44 (zu Nr. 27); die Deutung "Menschenopfer" für מלך אדם ist die wahrscheinlichste, vgl. a.a.O. S. 114 (zu Nr.103).

94) B. präzisiert in KG S. 608, Anmerkung 1: "JHWH führt alle Völker, aber nur mit Israel hat er einen Bund geschlossen."

95) Das von B. gebrauchte, seltene deutsche Verb "wesen" gibt gut den eigentlichen Sinn eines geheimnisvollen Daseins wieder.

96) Vergl. dazu jetzt Eissfeldt, Einleitung in das AT, 1964, S. 244 und 265 für Gen. 28 (J); S. 258 für Gen. 31, 3 (L); Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, S. 230 für Gen. 46, 2 ff. (E).

97) B., KG S. 610.

98) S. 610; dort auch Stellenangaben.

99) S. 611; vergl. das oben S. 6f. und Anmerkung 16 Gesagte!

100) KG S. 611, Anm. 5. B.s Erwägungen sind, soweit wir sehen, in den neueren zusammenfassenden Arbeiten darüber nicht erwähnt; vergl. Nötscher in RAC I Sp. 437 ff. E. Lohse in ThWb VI S. 773 f. Es wird nur festgestellt, dass "Antlitz Gottes" ein Anthropomorphismus sei und Ex. 33, 14 f. und öfter "Jahwe in Person" (also nicht Bote, Engel oder Hypostase) meine oder aber einfach die dem Menschen zugewandte Seite Jahwes. Sie kann Heil, aber auch Tod bedeuten. Dass es sich um ein dynamisches Zugekehrtsein handelt, zeigt Th. Boman, Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen, 1965, S. 89 f.

101) S. 77 der 2. Auflage von KG; in der letzten Fassung hat B. jedoch diese Worte weggelassen, vgl. S. 612, wo es jetzt nur noch heisst:

"der 'Ratspender', der Entscheider".

102) S. 612.

103) entfällt.

104) S. 615.

105) Vergl. ausser den Artikeln in RGG und BHHwb über "Lade" und "Stiftshütte" bzw. "Zelt" (mit vielen Literaturangaben) besonders G. von Rad, "Lade und Zelt", jetzt in: Gesammelte Studien zum AT, 1959, S. 109 ff. und Derselbe, Theologie des AT I, S. 233 - 238 und öfter; H. Ringgren Israelitische Religion, S. 35 f., 43 f., 145 f.; zuletzt die beiden wichtigen und weiterführenden Arbeiten von J. Maier, Vom Kultus zur Gnosis, 1964, und Das altisraelitische Ladeheiligtum, BZAW 93, 1965. -

Sicher dürfte jedenfalls sein: Lade und Zelt gehören ursprünglich nicht zusammen, sondern vertreten zwei von einander völlig unabhängige Traditionen. Erst P hat beide mit einander verbunden und darin ein Vorbild des späteren Tempels gesehen (von Rad). - Die alten Pentateuchschriften scheinen die Lade überhaupt nicht zu erwähnen; sie taucht nur in späteren Eintragungen auf (Maier, Ladeheiligtum S. 4 - 18). Auch Josua 3 - 4 und 6 dürfte die Lade durch spätere Bearbeitung eingetragen worden sein (Maier a.a.O. S. 18 - 39). Demnach gibt es "für die Existenz der Lade vor der Richterzeit keinen verlässlichen Beleg" (Maier a.a.O. S. 3). Über die mannigfachen, oft kuriosen Bedeutungen, die man der Lade zuschrieb, siehe Maier S. 55 - 57. Sofern man aufgrund sorgfältiger Quellenforschung überhaupt etwas sagen kann, wird die Lade wahrscheinlich ein Behälter für das Bundesdokument oder ein nicht mehr bekanntes Bundessymbol des Stämmeverbandes in der Zeit der Philisterkriege gewesen sein (vergl. die Erwägungen Maiers a.a.O. S. 59; uns weniger wahrscheinlich: Behälter des Bundesschatzes, ebendort). Dadurch ist unseres Erachtens aber nicht ausgeschlossen, dass sie schon viel früher da war und als nomadisches Wanderheiligtum gedient hat (vgl. die Erwägungen V. Maags,

"Malkut", S. 139 und de Vaux AI S. 279 ff.). - Als Palladium des Heerbanns wurde die Lade unter David sozusagen symbolisch aufgewertet "zum Zeugnis dafür, dass der Gott Israels ... die Ziele des alten Stämmebundes in beispiellosen Machterweisen durch die Hand Davids erfüllt hat" (Maier a.a.O. S. 63). Im salomonischen Tempel stand sie unter zwei riesigen geflügelten Sphingen, die als Träger des Gottesthrons gedacht waren. Von daher rührt die Bezeichnung "Kerubenthroner" für Jahwe (a.a.O. S. 53 f.; vgl. auch R.E. Clements, God and Temple, Oxford, 1965, S. 28 ff.). Die Lade selber war demnach nicht Gottesthron (Maier a.a.O. S. 66 ff. und besonders seine Ausführungen in der Studie Vom Kultus zur Gnosis. Bundeslade, Gottesthron und Märkabah. KAIROS - Religionswissenschaftliche Studien 1, Salzburg, 1964; dort sind zur weiteren ausführlichen Begründung der u.E. überzeugenden Thesen Maiers zu vergleichen S. 55 - 86. - Die folgenden Zitate und Hinweise meinen jedoch immer Maiers Studie über das Ladeheiligtum.); sie war ebensowenig ein Thronschemel (Maier a.a.O. S. 68). Es kam ihr also im Tempel "keinerlei sakralarchitektonische Funktion" zu. "Der Tempel ist nicht für die Lade erbaut worden, sie wurde einfach in den freien Raum zwischen den beiden Keruben (Thronträgern) hineingestellt" (Maier a.a.O. S. 69 ff. mit ausführlicher Begründung). Auch kultisch hat die Lade keine spezifische Funktion gehabt, wie eine genaue Analyse der dafür immer wieder angeführten Quellen ergibt (Maier a.a.O. S. 76 - 80). Erst nach dem Untergang der Monarchie wurde in der priesterschriftlichen Konstruktion die Lade mit dem Goldschmuck und dem Kerubendeckel versehen und mit dem "Zelt der Begegnung" in Verbindung gebracht (Maier a.a.O. S. 80 - 82; siehe auch M. Noth, Exodus (ATD), 1959, S. 172). - Eine in manchem etwas andere Sicht der Bedeutung der Lade, nämlich so, wie sie von den meisten Forschern sonst vertreten wird, bietet de Vaux AI S. 297 ff. - Das "Zelt der Begegnung" war wohl eine Art Wanderheiligtum einer nomadischen Gruppe, das aller Wahrscheinlichkeit nach früh verloren gegangen ist und über das wir nichts Sicheres mehr wissen (vermutlich eine Orakelstätte im Lager, in der Gottesweisungen ergingen, vergl. die Erwägungen von Ringgren, Israelitische Religion,

S. 35 f. und de Vaux AI S. 296 f.; auch von Rad Theologie des AT I S. 235). Dem würde B.s Aussage dann entsprechen: "JHWHs Verhältnis zum Zelt ist schlechthin nicht als ein statisches zu fassen" (KG S. 612, Anm. 6); "das hohe Bewusstsein, seinen göttlichen Führer bei sich im Lager zu haben, wird Israel bleiben" (S. 675).

106) Siehe die vorige Anmerkung.

107) S. 616 f. An menschliche Heerscharen hat erst in neuerer Zeit wieder J. Maier in seinen bereits angeführten Schriften gedacht, z.B. Ladeheiligtum S. 50 ff., wo der Ausdruck mit sehr beachtlichen Argumenten in seinem Ursprung auf "die beiden in der Doppelmonarchie Davids vereinten Heerbanne (Nord)Israels und Judas" bezogen wird, von wo aus er später auf das Himmelsheer übertragen worden sein soll, als es kein vereintes Israel mehr gab. Jedenfalls stammen, wenn Maier richtig gesehen hat, die frühesten Belege für den Ausdruck erst aus der Königszeit.

108) S. 619.

109) S. 624.

110) S. 624. Vgl. zur ablehnenden Haltung Israels der Magie gegenüber die wichtigen Ausführungen von Rads (Theol. d. AT I, S. 42 ff. - Eine materialreiche Deutung von Ex. 3, 14 gibt in einem Votum an den ungarischen Bibelrat L.M. von Pákozdy, abgedruckt in: Judaica 11, 1955, S. 193 ff. (seine Interpretation liegt ganz auf der Linie Bubers, vgl. besonders S. 202 - 204); zum gleichen Thema siehe auch J. Lindblom in: Annual of the Swedish Theological Institute, Vol. III, Leiden, 1964, S. 4 ff.

111) Die Frage nach Ursprung und Bedeutung des Jahwenamens ist immer noch nicht bis ins letzte geklärt; die Literatur darüber ist sehr umfangreich. Wir können hier keine detaillierte Untersuchung anstellen, sondern nur die Hauptmeinungen referieren: "Jahwe" kommt als Tetragramm יהוה und als Kurzform יה und יהו vor.

Abzuleiten ist er aller Wahrscheinlichkeit nach von הוה (Nebenform zu היה) mit präfigiertem י . Demnach wäre eine Wiedergabe mit "Der Wirkende, der Daseiende" möglich im Sinne von "Gott ist wirksam gegenwärtig, er ist da als der Handelnde". Es geht nicht um eine Seinsaussage, sondern um eine Wirkungsaussage, nicht um das Sein, sondern um das Gegenwärtigsein (vgl. W. Eichrodt, Theol.d.AT I, 5. Aufl. 1957, S. 119). Der Jahwename ist als Gottesname ausserhalb und unabhängig von Israel nicht nachweisbar; vergl. RGG, LThK, EKL unter "Jahwe", "Jahu", auch ThWb III S. 1056 ff. - dort überall Literaturangaben. Zu dem (nur auf relativ vage Hinweise gestützten) Versuch, in dem konsonantischen Grundbestand den Namen einer im edomitischen Gebiet verehrten Berggottheit zu sehen, vgl. S. Herrmann, "Der Alttestamentliche Gottesname", in: EvTh 26, 1966, S. 281 ff. Ausserdem ist hilfreich Th. Vriesen, "ehje ascher ehje" in: Bertholet-Festschrift, 1950, S. 498 ff., besonders S. 509 - 511. - Auszugehen für die Deutung ist sicher von Exodus 3 und 6. Ob und wieweit eine Abhängigkeit von den Midianitern vorliegt, ist schwer zu sagen. - Von Rad (Theol.d.AT I S. 182 ff.) hat ähnlich wie Buber auf die Bedeutung des Namenglaubens und auf die sich in Ex. 3, 14 ausgesprochene hilfreiche Gegenwärtigkeit, Freiheit und Unverfügbarkeit Jahwes hingewiesen; doch solle man die "theologische Grundsätzlichkeit" dieser Aussage "nicht überschätzen. Sie will nicht mehr sein als ein Zuspruch an Menschen in trostloser Lage ... Wie okkasionell diese etymologische Deutung ist, sieht man daran, dass sich im ganzen Alten Testament nicht eine weitere Stelle findet, die eine Bekanntschaft mit dieser elohistischen Interpretation des Jahwenamens verrät. Man soll ja nicht annehmen, der Erzähler habe mit ihr die für Israel theologisch grundsätzliche und normative Deutung des Jahwenamens geben wollen", S. 182. - Wir werden im Zusammenhang mit der Schriftverdeutschung durch Buber und Rosensweig das Problem des Jahwenamens nochmals kurz berühren.

112) S. 625.

112a) Im Blick auf die oft schwere Verständlichkeit des Buberschen Sprach-

stils erzählt S. Ben-Chorin, dass nach B.s Einwanderung in Palästina das Scherzwort geprägt wurde, "dass Buber sich zwar in der hebräischen Sprache bereits verständlich, aber noch nicht unverständlich machen könne". Er fügt jedoch hinzu: "Gerade das Letztere traf allerdings nicht zu, denn Buber war auch im Hebräischen sprachschöpferisch, und man musste oft scharf nachdenken oder das Lexikon befragen, um manche seiner Wortbildungen von der Wurzel her zu verstehen" (Zwiesprache mit Martin Buber, München, 1966, S. 27). Übrigens wird die Anekdote von der Buberschen Unverständlichkeit auch in einer anderen Version erzählt: Als nach 1933 Professor B. gefragt wurde, warum er noch nicht an die hebräische Universität nach Jerusalem komme, da er doch ohnehin schon sehr gut modernes Hebräisch könne, soll er geantwortet haben: "Vorläufig kann ich noch nicht so viel Hebräisch, dass ich mich schon ebenso unverständlich wie im Deutschen ausdrücken kann. Ich muss da noch ein wenig lernen" (so erzählt von K. Schubert in: Wort und Wahrheit, 13, Freiburg, 1958, S. 484).

113) ThR 8, 1936, S. 274.

114) S. 627.

115) Schon hier weist B. auf das hin, was er später in einer grösseren Schrift breit ausgeführt hat: Dass es hier um "vertrauen" geht und nicht um "glauben an" Gott oder irgendetwas; vergl. "Zwei Glaubensweisen", 1950, jetzt Werke I, 1962, S. 651 ff.

116) S. 629.

117) 1923 erstmals erschienen, jetzt in Werke I, 1962, S. 77 ff.

117a) Vgl. R. Weltsch in Kohn/Weltsch, Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit, 1961, Nachwort S. 427: "Gegenüber der Bibel mehr als sonstwo ist das dialogische Prinzip der Schlüssel zum Verständnis." Siehe dazu unten, § 10.

118) S. 513.

119) Verl. dazu nochmals den genannten Aufsatz von R. Rendtorff in ThLZ 1963 sowie Exkurs II.

120) S. 629.

121) S. 630.

122) Siehe dazu unsere Arbeit oben S. 24 f.

123) S. 631.

124) Darum übersetzt B. im 2. Gebot das לא תשא ... לשוא mit "trage nicht auf das Wahnhafte"; anders von Rad Theol.d.AT I S. 185, der an die Möglichkeit des Namenszaubers und des Falschschwörens denkt; ähnlich Bright, Geschichte Israels, S. 144: Magie.

125) So ist mit Recht von B. die Erzählung vom Goldenen Kalb verstanden worden. Freilich "verkörpert" nicht das Stierbild Gott, sondern es ist wahrscheinlich nur Attribut, Thron, auf dem sich - ähnlich wie auf vielen Abbildungen aus der altorientalischen Welt (vergl. J.B. Pritchard, ANEP Nr. 470 - 474; 486, 500, 501, 522, 531, 537, 534) gezeigt - die anthropomorph dargestellte Gottheit niederläßt; siehe dazu H.T. Obbink, "Jahwebilder", in: ZAW 47, 1929, S. 264 ff.; K.H. Bernhardt in: BHHwb II Sp. 921; zuletzt auch in der Erörterung bei A. Soggin, "Der offiziell geförderte Synkretismus in Israel während des 10. Jahrhunderts" (in: ZAW 78, 1966, S. 179 ff., hier: S. 201 ff.) - Eine andere Möglichkeit erwägt Eissfeldt (Standarte kultischer Art mit Stierbild-Bekrönung), siehe seinen Aufsatz "Lade und Stierbild", in: ZAW 58, 1940/41, S. 199 ff. (jetzt in: Kleine Schriften Band II, 1963, S. 291 ff.). - Wie dem auch sein mag, in jedem Falle geht es darum, Jahwe in der Art eines Baal zu verehren, wie es wahrscheinlich unter synkretistischem Einfluss in Beth-El geschehen ist.

126) Eine solche wurde ihm erst in Elephantine beigegeben, vgl. RGG II,

Sp. 417 und BHHwb I, Sp. 392.

127) Siehe Seite 96 f. Zu einem anderen, nur literargeschichtlichen Verständnis des Begriffs תולדות vergl. von Rads Genesiskommentar (ATD) zur Stelle (S. 49 f.). - Eissfeldts (und anderer) Meinung, dass toledot in Gen. 2, 4a im Unterschied zu anderen Stellen "Entstehungsgeschichte" und nicht "Zeugungen" heisse, erscheint uns nicht klar genug begründet (O. Eissfeldt, "Toledot", in: Studien zum Neuen Testament und zur Patristik - E. Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht, Berlin 1961 - TU 77 - , S. 2).

128) S. 640. Siehe auch G. van der Leeuw, Phän. d. Rel. 1956, S. 402 und die Ausführungen B.s in seiner Rede "Jüdische Religiosität" (jetzt in: Der Jude, S. 65 ff., hier: S. 73 ff.), wo diese Gedanken ausführlich behandelt werden. Im Blick auf Sprache und Terminologie hat sich B. geäussert in "Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs" (Werke II, S. 1136): "Die allgemeinste Bezeichnung des Opferns ist haqreb, darnahen, danach die des Opfers qorban, Darnahung. Man 'nähert' Gott das Opfertier, aber, wie das Sühneopfer durch die Aufstemmung der Hände des Sühnebedürftigen mit ihm funktionell identifiziert und an seiner Statt dargebracht wird, so birgt sich in der 'Näherung' das eigene Nahen; der himmelwärts 'nahende' Opferrauch ist das sichtbare Zeichen der Überwindung der eingetretenen Fernheit." - Freilich ist die Handauflegung beim Opfer vom Exegeten meist anders verstanden worden, etwa als "Indikationsgestus", "durch welchen man das Tier als für das Opfer geeignet andeutete und zugleich die Person bestimmte, welche beabsichtigte, das Opfer darzubringen" (J. Coppens in: BHHwb II, Sp. 632; ähnlich J.C. Mathes in: ZAW 24, 1903, S. 97 ff.; R. de Vaux, AI S. 449 - deutsche Ausgabe: II, S. 299 - und zuletzt in Studies in OT Sacrifice S. 28). Doch ist B.s Deutung ein ernsthafter Versuch, der noch nicht klar widerlegt ist und in seiner intuitiven Schau vielleicht der Wirklichkeit mehr gerecht wird als andere Theorien. Gerade neuerdings ist H.H. Rowley wieder für eine Deutung im Sinne B.s (Handauflegung

als Identifikationsakt; mögliches Verständnis als "surrender of himself (sc. des Opfernden, R.M.) to God in gratitude and loyalty") eingetreten (in: Worship in Ancient Israel. Its Forms and Meaning, London, 1967, S. 133).

129) G. von Rad geht in seiner Interpretation des Opfers in Israel nicht so weit wie B. Er sieht darin zwar eine von Jahwe geschaffene "Einrichtung, die Israel einen ständigen Lebensverkehr mit ihm eröffnete", aber jede Deutung des letzten Sinnes der Opfer komme an eine unüberschreitbare Grenze, an eine "Zone des Schweigens und des Geheimnisses" (Theol.d.AT I, S. 258 f.). Doch spreche gerade dieses Schweigen dafür, dass es hier nicht um Leistungen des Menschen geht, "die etwas wie einen Anspruch auf die göttliche Gnade begründen" (Theol. d. AT II, S. 407).

130) S. 643 f. Über den literarischen Aufbau dieser Geschichte, bei der er im Anschluss an P. Volz jegliche Quellenscheidung ablehnt, hat B. in seinem Aufsatz "Genesisprobleme" gehandelt (in: MGWJ LXXX, 1936, S. 65 ff.). - Dass "Intention" ein Wort ist, das B. "sehr liebte", bemerkt S. Ben-Chorin (in: Zwiesprache, S. 17).

131) S. 644.

132) B. weist dabei hin auf das תמים in Genesis 17, 1 und Deuteronomium 18, 13. In einem Aufsatz, der in den Frankfurter Heften erschienen ist (6. Jahrgang, 1951, S. 623 ff.) und den Titel "Die Opferung Isaaks" trägt, setzt sich B. mit dem Vorständnis dieser biblischen Geschichte bei Kierkegaard auseinander. Kierkegaard spricht in diesem Zusammenhang von einer "teleologischen Suspension des Ethischen", also einer Aufhebung des Ethischen um eines höheren Zweckes willen. B. betont demgegenüber, dass es nur um eine Erprobung der Hingabebereitschaft Abrahams gehe. Als "nichts mehr hemmend zwischen der Intention und der Tat steht, lässt er (sc. Gott, R.M.) sich an der so erfüllten Bereitschaft genügen und verhindert die Handlung" (S. 624). Freilich kann die fordernde Stimme

auch die Stimme des Moloch sein, der Gottes Stimme nachahmt. In diesem Falle wird das Ethische dann wirklich suspendiert, wenn Menschen der Moloch-Stimme gehorchen: "Im Bereich des Moloch lügen die Aufrichtigen und foltern die Barmherzigen" (S. 625). Nur der unbestechlich prüfende Blick, der in das falsche Absolute eindringt, vermag es zu überführen. - Man wird diesem Beitrag, der sich zwei Jahre nach Erscheinen nahezu wörtlich in dem Werk "Gottesfinsternis" wiederfindet (Werke I, S. 589 ff.), vielleicht entnehmen dürfen, dass B. von seiner in KG vertretenen Auffassung von der "Realität des 'Moloch' in JHWH" (S. 644), welche versucherisch vom Menschen das Äusserste fordert, abgerückt ist, wenn er jetzt sagen kann, dass der Moloch die Stimme Gottes "nachahmt". Hier spricht dann also nicht eine "verstellte" Stimme Gottes, sondern eine fremde, nicht Gott zugehörige Stimme. Dass im Bereich des Moloch "die Aufrichtigen lügen und die Barmherzigen foltern", mag dann ebenso wie die Absetzung der Moloch-Stimme von der Gottesstimme eine Folgerung aus Erfahrungen sein, die B. in den Jahren 1933 - 1945 vom Nationalsozialismus her machte (vgl. dazu auch U. Hedinger, "Aspekte in der Theologie Martin Bubers", in: ThZ 18, 1962, S. 133 ff., besonders S. 138, Anm. 34).

133) Freilich wird diese Forderung nach Hingabe des Volkes an Jahwe gerade in der Königszeit aus politischen Gründen immer wieder vom Menschen blockiert, was B. an Salomos Zugeständnis an die heidnischen Kulte seiner Frauen zeigt, S. 647. Die Patriarchenzeit und die Wüstenzeit dagegen kennen noch die Einheit von Religion und Politik, Kult und Sitte, Wirtschaft und Gesellschaft unter der absoluten Herrschaft Gottes, der seinen Willen kundtut, "institutionell durch priesterlichen Fund, vor allem aber in der Freiheit seines einherbrausenden Geistes, durch jeden, den der Geist ergreift", S. 647.

134) B. meint damit (er hängt nicht an diesem Begriff!) eben, dass Gott "Melekh" ist und sein Volk als mitziehender Führer regiert. Er meint keinesfalls eine Theokratie im Sinne eines Priesterregiments,

wie dieser Begriff zumeist verwendet wird (so z.B. von Mensching in RGG VI, Sp. 752); vergl. seine Ausführungen im Vorwort zur 2. Auflage von KG (1936) S. 502 ff. und 508. - Das ablehnende Pauschalurteil von W. Michaelis ist nicht einzusehen, wenn er in ThWb III, S. 909 zur "grössten Vorsicht" mahnt und in Anmerkung 30 (mit Bezug auf die Seitenzahlen in B.s Buch) sagt: "Bubers 'unmittelbare Theokratie' der Frühzeit ist keine Theokratie im eigentlichen Sinne des Worts, ihre Kombination mit dem 'Gottesreich' 143 ist fragwürdig, ihre Nachbarschaft zum Begriff Theopolitik 146 üb gefährlich, ihre Ableitung aus dem 'anarchischen Seelengrund' des 'Beduinentums' 142 bedenklich." Mit Recht hat sich B. im Vorwort zur 3. Auflage seines Buches gegen diese undifferenzierte Kritik verwahrt (Siehe jetzt Werke II, 1964, S. 537 f.).

135) Siehe oben S. 1-3 unserer Arbeit.

136) S. 651 f.

137) Die Erforschung der Bundesvorstellung im AT ist seit B. wesentlich weitergegangen. Einen wichtigen Anstoss gab dazu W. Eichrodt in seiner erstmals 1933 erschienenen Theologie des AT, die im wesentlichen nach dem Bundesgedanken konzipiert ist. 1944 hat J. Begrich die Bedeutung von Berit in einer knappen, aber wichtigen Studie modifiziert (ZAW 60, 1944; jetzt in: Gesammelte Studien zum AT, 1964, S. 55 ff.). Neues Material zum Ausdruck "karat berit" hat M. Noth beigebracht ("Das alttestamentliche Bundesschliessen im Lichte eines Mari-Textes", jetzt in: Gesammelte Studien zum AT, 1960, S. 142 ff.). Schliesslich sind grundlegend geworden die Arbeiten von G.E. Mendenhall (Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East, 1955, deutsche Übersetzung: Zürich, 1960) - und K. Baltzer (Das Bundesformular, 2. Auflage 1960). - Die beste Zusammenfassung über den Begriff "Bund" findet sich in RGG I, Sp. 1513 ff. (J. Hempel). Sie soll hier nicht wiederholt werden. - M. Buber hat das Wesen des Bundes in seiner Darstellung im Grunde

richtig gezeichnet und versucht, den Unterschied zwischen dem Sinaibund und dem Abrahambund mit dem ihm damals verfügbaren religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterial herauszuarbeiten. Was wir heute anders sehen, beruht auf den Ergebnissen der oben genannten Untersuchungen, die allerdings nicht unangefochten sind, wie die Kritik G. Fohrers zeigt ("Altes Testament - 'Amphiktyonie' und 'Bund'?", in: ThLZ 91, 1966, Sp. 801 ff. und 893 ff.), die u.E. zu weit geht, aber doch deutlich macht, wieviel mit Hypothesen gearbeitet wird (und werden muss).

Dass ברית nicht "Bund", "Vertrag", sondern eigentlich eine Verpflichtung meint, die jemand einem anderen gegenüber übernimmt, hat neuerdings E. Kutsch vertreten und dabei bestritten, dass am Sinai ein "Bund" zwischen Jahwe und Israel geschlossen worden sei ("Der Begriff ברית in vordeuteronomischer Zeit", in: Rost-Festschrift, BZAW 105, S. 133 ff., und "Von ברית zu 'Bund'", in: Kerygma und Dogma 14, 1968, S. 159 ff.). Auch hier ist das letzte Wort noch längst nicht gesprochen.

138) S. 662.

139) S. 662.

140) Nach Begrich, "Berit", a.a.O. S. 62 f., stellt diejenige Form des Bundes, in der eine Vertragsurkunde eine Rolle spielt, eine jüngere Form dar. Doch muss das nicht so sein. Mendenhall und vor allem Baltzer haben gezeigt (Law and Covenant, Bundesformular, passim) dass eine enge Verwandtschaft mit den hethitischen Hoheitsverträgen besteht. Ob und wieweit beim Sinaibund oder Sichembund hethitischer Einfluss vorliegt oder ob eine gemeinsame altorientalische Vertragsform dahintersteht, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass eine derartige Bundesschlussform nicht von vornherein spät zu sein braucht, da sie den Hethitern schon im 14. Jahrhundert vor Chr. bekannt war.

141) S. 659; so z.B. Josua 24, wo nach B. "wohl eine mit der Bundesser-

neuerung verknüpfte neue institutionelle Befestigung des Stämmeverbandes und seine kultisch-territoriale Zentralisierung" vorgenommen wird. Mag Josua 24 gegenüber Ex. 24 auch wie ein "thukydidäischer, historiebewusster" Text gegenüber einem "herodotischen, sagedurchsetzten" anmuten: Der "herodotische" habe uns "eben den älteren Geschichtsvorgang auf seine Weise erhalten" (s. 657). Der Ritus der Blutbesprengung von Altar und Volk komme als begründender Bundesritus weder vor noch nach dem Sinaibund noch einmal vor, was für B. ein wichtiges Argument darstellt (S. 659). Das Verhältnis von Sinaibund und Sichembund (Jos. 24) wird neuerdings in der Studie von G. Schmitt diskutiert (in: Der Landtag von Sichem, Arbeiten zur Theologie I, 15, 1964, besonders S. 85 ff.). Schmitt hält für wahrscheinlich: "Es ist wirklich ein Bund am Sinai geschlossen worden, aber dieser Bund war noch kein Vasallenvertrag der typischen Form. Erst später im Kulturland wurden die Israeliten mit Verträgen nach Art der hethitischen bekannt. Der ursprüngliche Jahwebund entsprach in seiner Form Verträgen, wie sie unter wandernden Stämmen üblich waren", S. 89 (wobei Schmitt in Anmerkung 27 auf die gleichen arabischen Bräuche hinweist wie B. in KG S. 652 und 662!). "Am Sinai mag das Volk Gesetze empfangen haben, die für ein Volk auf der Wanderschaft passten oder allgemeingültig waren; in Sichem empfing das Volk Gesetze, wie sie der Eintritt in das Leben des Kulturlandes forderte", S. 85. Diese Sicht der Dinge ist der Buberschen gar nicht so fern!

142) Vgl. die Literaturangaben B.s in seiner Anmerkung 47 auf S. 663. - Zur Beurteilung von Kowinckels Buch Le decalogue (1927) siehe jetzt H.J. Kraus, Gottesdienst in Israel, 1962, S. 25 (Kowinckel habe die Rezeption der Sinaiperikope im Gottesdienst zwar richtig erkannt, sie aber zu einseitig in das Schema des Thronbesteigungsfestes gepresst. Dadurch seien viele gute Beobachtungen nicht zum Tragen gekommen).

143) S. 663. Vergl. auch unten S. 38 unserer Arbeit.

144) Dabei setzt er grosses Vertrauen in die Zuverlässigkeit mündlicher Überlieferung (mit Hinweis auf die mündliche Tradition der indischen Literatur, S. 666 mit Anmerkung 56); vergl. auch oben unsere Anmerkung 15.

145) Vergleiche etwa den schon genannten Aufsatz von R. Rendtorff in ThLZ 1963, Sp. 735 ff. - W. Beyerlin, Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen, 1961, hat eine genaue traditionsgeschichtliche Analyse von Ex. 24, 3 - 8 gegeben (S. 20 f. 44 - 57) und gezeigt, dass dieses von E überlieferte Stück von hohem Alter ist. Dafür sprechen

1. der sonst im AT nicht mehr nachweisbare doppelseitige Blutbesprengungsritus und
2. die nicht-priesterlichen jungen Männer bei der Darbringung des Bundesopfers.

Das unter 1. genannte Ritual entstammt - wie Buber richtig gesehen hat - (siehe auch oben Anmerkung 141) sicherlich der "nomadischen Vergangenheit der Jahwegemeinde" (Beyerlin a.a.O. S. 46). Doch dürfte - so meint Beyerlin im Gegensatz zu B. - hinter dem hier geschilderten Bundesschluss mit Gebotsverkündigung und Verpflichtung des Volkes die amphiktyonische Kultpraxis von Sichem stehen. Diese Vermutung lässt sich freilich nicht beweisen. -

K. Baltzers Vergleich des Blutritus in Ex. 24, 3 - 8 mit den Zeremonien zur Beschwörung der hethitischen Verträge (Das Bundesformular, Neukirchen, 2. Aufl. 1960, S. 27. 39 f.) überzeugt uns nicht. Wichtig erscheint uns dagegen, was Baltzer a.a.O. S. 97 f. über den Bund als Vertrag sagt: "Es wird immer erstaunlich bleiben, dass in Israel das Verhältnis zu seinem Gott in einer so nüchternen Form erfahren und bekannt worden ist. Diese Form ist eng mit der Geschichte und ebenso mit dem Recht verbunden. Darin unterscheidet sich Israel sicher von dem, was in seiner Umwelt als 'religiös' galt ... " In Anm. 3 weist er auf eine mündliche Mitteilung von Prof. Falkenstein hin, dass die Vorstellung eines Vertrages eines

Volkes mit seinem eigenen Gott ausserhalb Israels nicht bekannt sei. (Übrigens vertritt genau dieselbe Ansicht R. Schmidt, Das Bundesopfer in Israel, München, 1964, S. 32. In dieser wichtigen Studie ist auch das ganze Material über den Blutritus und das arabische Opferwesen verarbeitet, vgl. S. 31 ff., 54 ff. und öfter.) Unseres Erachtens scheint diese erstaunliche Tatsache die Annahme einer echten Theokratie in Israel (wenn auch nicht unbedingt die Vorstellung von Jahwe als Melekh, wie B. meint) zu stützen: Jahwe ist Herrscher seines Volkes im geschichtlich-politischen und nicht bloss als Gottheit im religiösen und kultischen Bereich. B. hat bei seiner Untersuchung der Texte offenkundig ein feines Gespür für diesen Aspekt des Bundesschlusses gezeigt.

146) Siehe die vorige Anmerkung.

147) Beyerlin a.a.O. S. 190.

148) S. 671. Neuerdings hat darüber Wildberger, Jahwes Eigentumsvolk, S. 80 ff. gehandelt. Er kann B.s Auffassung von כהן = Hofbeamter nicht folgen, denkt aber an eine übertragene Bedeutung von "Priester" im Sinne eines in einem besonderen Vertrauensverhältnis zu Gott stehenden Menschen. Israel sei von Jahwe erwählt und dadurch in seine göttliche Heiligkeit hineingenommen. "Israel als ממלכת כהנים für Jahwe ist also der Bereich, in dem Jahwe als König herrscht und zwar über ein Volk, dessen Glieder allesamt mit ihm in vertrautem Umgang leben, wie das sonst nur bei Priestern der Fall ist" (S. 82 f.). Von daher aber kommt Wildberger zu dem Schluss: "Es ist ein nicht unwichtiges Ergebnis unserer Arbeit, dass die Vorstellung vom Königtum Jahwes altisraelitisch ist und schon in der vorköniglichen Zeit in Israel beheimatet war" (S. 83). Soviel wir sehen, ist Wilbergers Studie die einzige in neuerer Zeit, die B.s These traditionsgeschichtlich zu stützen versucht. Er kommt zu dem Ergebnis, "dass im Alten Testament ohne Mühe zwei ursprünglich völlig getrennte Traditionskomplexe auseinandergehalten werden können, innerhalb derer auf ganz verschiedene

Weise von Jahwes Königtum gesprochen wird," (S. 83 f.): Einmal im Sinne eines Volkskönigtums (so in vorstaatlicher Zeit), zum andern im Sinne einer Weltherrschaft (so in der Königszeit unter kanaanäischem Einfluss). In den "Erwählungstraditionen" komme der Königstitel für Jahwe nur im ersten Sinne vor und enthalte "keinen Zug, der über die Vorstellungen eines Gottes von Nomaden hinausgeht", (S. 87). Doch überzeugt uns Wildbergers Studie in der Behandlung der Einzeltraditionen nicht, vgl. auch J. Maier, Vom Kultus zur Gnosis (s. Anm. 105) S. 47, Anm. 160, wo eine ähnliche Kritik laut wird. -

Der Ausdruck ממלכת כהנים ist seiner Bedeutung nach von R.B.Y. Scott untersucht worden ("A Kingdom of Priests. Exodus XIX 6", in: Oudtestamentische Studiën, VIII, Leiden, 1950, S. 213 ff.). Die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten werden von ihm erörtert und als wahrscheinlichste Lösung angegeben: "a kingdom set apart like a priesthood", was dem "holy nation" korrespondiert (S. 218). Der Ausdruck "simply designates Israel as worshippers of Yahwe" (S. 219), wie auch "heiliges Volk" die Absonderung vom heidnischen Kult in sich schliesst. - Zuletzt wurde die Stelle Ex. 19, 6 von J.H. Elliott erörtert (The Elect and the Holy, Suppl. to Novum Testamentum, Vol. XII, Leiden, 1966, S. 50 ff.) - ohne dass neue Gesichtspunkte erzielt werden. B.s und Wildbergers Deutungen werden verworfen (a.a.O. S. 55, Anm. 1). Zu Fohrers Aufsatz siehe nächste Anmerkung. -

B.s Deutung von Ex. 19, 3b - 6 ist auch von katholischen Exegeten kritisiert worden, siehe dazu R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, 1959, S. 3 (mit Literaturangaben in den Anmerkungen).

149) Hier stimmen wir Noth, Exodus (ATD), S. 126, zu, auch dann, wenn sich Ex. 19, 3 - 6, wie J. Muilenburg sehr eindrücklich zu zeigen vermag, seiner Gattung nach als Bundesformular erweist ("The Form and Structure of the Covenantal Formulations", in VT 9, 1959, S. 347 ff., hier: S. 351 ff.). Dass, wie Muilenburg meint, das Stück un-

bedingt E zuzuschreiben sei, weil der Deuteronomist einen "more expansive homiletic and parenetic style" aufweise, ist nicht ganz überzeugend. V. 5 weist u.E. doch sehr typische deuteronomistische Redewendungen auf, während V. 6 aus dem Rahmen fällt durch die Wendungen ממלכת כהנים (das im AT keine Parallele hat) und גוי קדש (das vom Deuteronomisten sonst als עם קדש wiedergegeben wird, vgl. Muilenburg S. 355). G. Fohrer, der V. 6 übersetzt: "Und ihr werdet mir ein priesterlich (-heiliger) König (bzw. ein priesterlich-heiliges Königtum) und eine heilige Nation sein", rechnet Ex. 19, 3b - 8 weder zu E noch zu J, sondern hält es für eine Formulierung deuteronomistisch beeinflusster Priesterkreise in Jerusalem ("Priesterliches Königtum", Ex. 19, 6, in: ThZ 19, 1963, S. 359 ff.).

150) S. 671 f.

151) So S. 673 nach einem Zitat von Gressmann.

152) Vergl. RGG IV, Sp. 1156 (H.J. Stoebe).

153) G. von Rad, Deuteronomium (ATD), 1964, S. 147: "Wahrscheinlich ist der Satz auf das Aufkommen des irdischen Königtums in Israel zu beziehen." - W. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel, S. 68, bezieht die Stelle zwar auf das Königtum Jahwes, macht aber kanaanäischen Einfluss wahrscheinlich.

154) S. 674.

155) Vergl. RGG IV, Sp. 1157.

156) S. 675.

157) Es wird sich auch hier schwerlich bestreiten lassen, was W. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel, S. 65 f. festgestellt hat, dass nämlich gerade in Ex. 15, 17 + 18 typisch kanaanäisch-ugaritischer Sprachgebrauch vorliegt, weshalb die Stelle "als Beleg für

Jahwes Königtum aus der nomadischen Zeit auszuscheiden" habe. Die allgemeine Behauptung bei Wildberger, Eigentumsvolk, S. 84, dass Jahwes Königtum hier die Vorstellung eines einfachen Volkskönigtums nicht übersteige und deshalb die Stelle in die Frühzeit passe, überzeugt unseres Erachtens nicht.

158) Siehe vorige Anmerkung.

159) Psalmenstudien II, 1922, S. 43 und 190.

160) So übersetzt Schmidt a.a.O. S. 67 im Anschluss an Mowinckel und andere mit guten Gründen; vergl. auch Maag, "Malkut" S. 141, Anmerkung 2.

161) Das heisst, Gott ist für Israel der Schutz wie für den Wildstier die Hörner Schutz sind, vergl. KG S. 676, Anmerkung 92. In ähnlichem Sinne versteht die Stelle M. Noth, Numeri (ATD), Göttingen, 1966, S. 149 und 163 f.

162) S. 682.

163) Vergl. Rendtorff in RGG I, Sp. 1290 f. und besonders O. Eissfeldt, "Die Komposition der Bileamerzählung", ZAW 57, 1939, S. 212 ff. - V. Maag, "Malkut", S. 141, betont, es müsse auffallen, "dass der Pentateuch bis hinab zu seinen jüngsten Schichten darauf verzichtet hat, seinen Gott als mäläk zu bezeichnen." Ausnahmen seien nur Ex. 15, 18 und Nu. 23, 21, weil hier literarische Grössen vorlagen, "die weder in Anschauung noch Diktion vom Pentateucherzähler gemodelt werden könnten" (a.a.O. Anmerkung 2).

164) Siehe oben auf S. 24 unserer Arbeit das zur Studie Eissfeldts Gesagte.

165) In ThWb I, S. 568.

166) Im Vorwort zur 2. Auflage seines Buches (S. 514 ff.) setzt sich B. mit der Kritik von Rads ausführlich auseinander. B. hält an

seiner Auffassung fest, da er sie durch die in Kapitel VII seines Buches behandelten Stellen für erwiesen ansieht. Dass das Wort "König" in den vorstaatlichen Traditionen für Jahwe so selten vorkomme, erklärt B. mit der "hemmenden Scheu der Autoren und Redaktoren", die durch das "Unwesen der Malk-Mythen und -Kulte der Nachbarvölker, deren Vordringen man fürchtete", begründet sei. Deswegen habe man später auch den Kampf gegen Baal nicht im Zeichen des Jahwe-Melekh geführt, um nicht der Gefahr zu verfallen, "den Baal durch den Moloch auszutreiben." - B.s Argumente wirken hier wie dort zunächst bestechend. Man kann ihnen nur mit einer religions- und traditionsgeschichtlichen Analyse der jeweils von ihm angeführten Texte begegnen, nicht jedoch mit Pauschalurteilen, wie es die kurze Kritik von Rads in ThWb I schon aus Raumgründen sein musste. - Ein wenig nach Pauschalurteil klingt auch der Anfang von L. Rosts Aufsatz "Königsherrschaft Jahwes in vorköniglicher Zeit?" (ThLZ 85, 1960, Sp. 721 ff.): "Um Martin Bubers Vorschlag, die Königsherrschaft Jahwes durch den Bundesschluss am Sinai zu begründen, ist es mit Recht still geworden. G. von Rad hat diese Hypothese, die mehr einer genialen Gesamtkonzeption der israelitischen Religion als einer historischen Erkundung ihr Dasein verdankt, schon in ThWb I S. 568 mit guten Gründen zurückgewiesen, und die weitere Beschäftigung mit diesem Thema ist kaum oder überhaupt nicht mehr auf diese Gedankengänge eingegangen" (Sp. 721). Auch Rost tut das nicht, sondern plädiert für eine Übernahme der Gott-Königvorstellung in einer Zeit, in der Israel bereits ein politisches Königtum hatte.

167) Dieses Urteil über B.s These wird fast allgemein jetzt vertreten, ohne dass freilich eine spezielle Untersuchung darüber vorliegt. Wir nennen an ablehnenden Stimmen nur als Beispiele H.J. Kraus, "Gespräch mit Martin Buber", in: EvTh 12, 1952/53, S. 59 ff.; derselbe, Psalmen I (BKAT), Gütersloh, 1960, S. 197 f.; W. Schmidt, Königtum Gottes etc., S. 59 und 69; K.H. Bernhardt, Königsideologie, S. 91, 230 und öfter; V. Maag, "Malkut", S. 142; derselbe, "Gottesverständnis", S. 170; S. Mowinckel, He that Cometh, 1956, S. 462; BHHWb

III, Sp. 1573 (Westermann); und andere mehr.

J. Maier, Vom Kultus zur Gnosis, (S. Anm. 105), meint, dass die "Vorstellung von Gottes Königtum in den Bereich der Jerusalemer Kultsprache gehört" und darum die Gottesprädizierung "König" nicht älter sei als das Königtum in Israel und speziell als der Tempelbau unter Salomo (a.a.O. S. 103 mit Anm. 40). In die frühen Jahre der Monarchie datiert den Ursprung der Königsbezeichnung Jahwes A.R. Johnson, Sacral Kingship in Ancient Israel, Cardiff, 2. Aufl. 1967, S. 39.

168) Vergleiche Exkurs II.

169) Vergleiche die oben bei Exkurs I, Anmerkung 64 genannte Literatur.

170) So ist uns nicht ganz sicher, ob die ethnologische und religiöse Struktur der rezenten zentralasiatischen Nomaden tatsächlich mit derjenigen der Wanderhirten des mittleren Euphratgebietes in der Mittel- und Spätbronzezeit ohne weiteres verglichen werden kann und darf, wie das bei Maag geschieht.

171) Siehe dazu die anschauliche Schilderung in: "Malkut", S. 138 f. und Gottesverständnis, S. 167 f.

172) Vergl. A. Alt, "Der Gott der Väter", KS I, S. 1 ff., von dessen These Maag in diesem Zusammenhang mit Recht ausgeht.

173) Damit will Maag natürlich nicht die Historizität dieser Abrahams-Sage deklarieren, sondern nur den ethnologischen und religionsgeschichtlichen "Realhintergrund" dieser Tradition aufzeigen ("Gottesverständnis", S. 165 f.). Hier liegt - ganz im Sinne Bubers - eine echte "Erinnerung" vor, wenn auch eingekleidet in sagenhafte Form.

174) Vergleiche die sehr instruktive Darstellung über das Wesen dieses "führenden Gottes" in: "Gottesverständnis", S. 169 ff.

175) a.a.O. S. 170.

176) Maag weist darauf hin (in: "Gottesverständnis", S. 171, Anmerkung 1), dass in Babylon zwar der König "Hirte" genannt werden kann, "aber nie einer der königlichen Götter das Hirten-Epitheton annimmt." - Andererseits wird im AT Jahwe an den Stellen, wo er "Hirte" genannt wird, nie gleichzeitig auch "König" genannt (Psalm 23, 1; 80, 2; 100, 3; Jesaia 40, 11; Ezechiel 34, 11 ff.; Micha 7, 14), während das Moment der Führung, der Macht und der Hilfe dabei immer eine Rolle spielt. Vergl. hierzu Ringgren, Israelitische Religion, S. 75 f.

177) Die in BA 25/3, 1962, S. 66 ff. von G.E. Mendenhall vertretene Behauptung, die Israeliten seien wie die Habiru "Ausgebeutete" (und keine Nomaden) gewesen, die sich gegen die sie ausbeutenden Bewohner der Städte zur Wehr setzten, so dass der Konflikt zwischen Jahwismus und Baalismus den Konflikt zwischen Habiru und Stadtbewohnern widerspiegle, scheint uns in dieser ausschliesslichen Form abwegig zu sein.

178) "Nicht nur inspiriert der Gott Abrahams Abraham zur Transmigration, führt, beschützt der Gott Jakobs den Jakob und geht mit ihm; vielmehr erweist auch Jahwäh seinem Mose dieselben Wohltaten, nachdem er ihn und die Seinen zu einer entsprechenden Transmigration veranlasst hat." ("Malkut", S. 139).

179) "Gottesverständnis", S. 168, Anmerkung 2. - Dass die Identifikation von Jahwe mit den Vätergöttern auf Mose zurückgeht (und nicht erst eine Redaktionsarbeit von J ist), weil die Israeliten Jahwes befreiendes Handeln in Ägypten erlebt hatten, hat H.H. Rowley mit guten Gründen vertreten ("Mose und der Monotheismus", in: ZAW 69, 1957, S. 1 ff.; hier besonders S. 18 f.). Zum Problem vgl. noch F.M. Cross, "Yahwe and the God of the Patriarchs", HThR 55, 1962, S. 225 ff. Siehe ausserdem - im Sinne von Maag, dessen Thesen er

folgt - R. Rendtorff, "Geschichte und Wort im Alten Testament", EvTh 22, 1962, S. 625 f.; schliesslich auch die Ausführungen in § 5.

180) "Gottesverständnis", S. 173.

181) Siehe die vorzügliche Darstellung bei Maag ("Gottesverständnis", S. 173 ff.).

182) Wir verweisen hier auf Maags Arbeiten und den mehrfach genannten Aufsatz von R. Rendtorff in: ThLZ 1963.

183) Vgl. auch J. Gray, The Canaanites, London, 1964, S. 160. Die Erörterung und Begründung dafür findet sich überall in der aufgeführten Literatur zu Exkurs I und II. Übrigens hat schon 1945 A. Alt - mit hellsichtiger Klarheit, möchte man sagen - die Entwicklung des Königtums Jahwes mit wenigen Strichen skizziert und die ganze Problematik der Buberschen Konzeption indirekt aufgezeigt, ohne B. zu nennen; siehe "Gedanken über das Königtum Jahwes", KS I, S. 345 ff.

184) Von daher wäre die von B. kurz angedeutete, aber nicht aufgeführte These, dass "die Relation zwischen Volkskönigtum und Weltkönigtum JHWHs" eine "Eschatologische Spannung" in Israel erzeugt habe, (KG, S. 492) so nicht haltbar.

185) Schmidt, Königtum etc, S. 74. Vergleiche auch oben in unserer Arbeit bei Anmerkung 78 und 79.

185a) Eine lobende und zustimmende Erwähnung dieses Tatbestandes, gerade im Blick auf das Wesen Jahwes als Führer und "Weggott", findet sich bei J. Muilenburg, Buber als Bibelinterpret, in: M.B., S. 381. - Da der Gedanke der göttlichen Führung einer Schar durch die Geschichte hindurch in KG so stark hervortritt, kann E. Brunner dieses Werk ein Buch nennen, "das uns besser als alle Geschichtsphilosophie zu zeigen vermag, was Geschichte ist" (Der Mensch im Widerspruch, Zürich,

4. Aufl. 1965, S. 439, Anm. 1). Das mag zwar übertrieben sein, zeigt aber, wie B.s Buch auf Brunner, der diesen Satz 1936/37 erstmals so niederschrieb, damals gewirkt hat.

186) Wie wenig weiss z.B. L. Köhler in seiner 1936 erschienenen Theologie des AT über Gottes Mitgehen und die Führung seines Volkes zu sagen, vgl. dort § 33! Auch in der tiefdringenden Studie von A. Weiser, Glaube und Geschichte im Alten Testament, 1931 (wieder abgedruckt 1961) finden sich nur da und dort einige Anklänge, z.B. S. 156 ff. und S. 142 ff. (zitiert nach der Ausgabe von 1961).

187) "Malkut" S. 153. - Über das "getroste Unterwegssein" bei B. siehe A. de Quervain, Das Judentum in der Lehre und Verkündigung der Kirche heute (Theol. Existenz Heute, Nr. 130, 1966, S. 35 f.).

188) S. 683.

189) S. 683.

190) B. weist auf das Beduinentum und die frühislamischen Araber hin. Ähnliches hat in ausführlicher und sehr lehrreicher Darstellung S. Nyström getan in seiner Studie Beduinentum und Jahwismus, Lund, 1946, vgl. S. 78 ff., besonders S. 80 f. Neuerdings vgl. Soggin, Königtum in Israel, S. 149 ff., besonders S. 159 ff.

191) S. 685 f. In einem 1916 geschriebenen Aufsatz "Der Geist des Orients und das Judentum" (jetzt in: Der Jude, S. 36 ff.) hat B. mehr für die bäuerliche Struktur des frühen Israel plädiert - wohl im Zusammenhang mit den Siedlungsbestrebungen des Zionismus. B. schreibt: "In Wahrheit haben wir von der Zeit vor der Eroberung Kanaans zu wenig zuverlässige Kenntnis, um die Behauptung wagen zu dürfen, die Juden seien damals ein reines Nomadenvolk gewesen; und soweit wir die biblischen Erzählungen als Quellen anzusehen berechtigt sind, können wir aus ihnen ganz anderes herauslesen. Isaaks Segen an Jakob ist der Segen eines Ackerbauers und Josefs Traum vom Garbenbinden der Traum eines Ackerbauers", a.a.O. S. 59. Offen-

kundig ist B. später aufgrund seiner Bibelstudien von dieser Beurteilung etwas abgerückt und spricht jetzt mehr von den nomadischen Elementen der Israeliten, die freilich keine "reinen" Nomaden im Sinne der Kamelbeduinen waren, sondern "dem Typus der halbsesshaften, nach Gelegenheit Hackbau treibenden Kleinviehzüchter" angehörten (so in KG, S. 684.)

191a) In diesem Sinne auch Nyström a.a.O. S. 93 und 99 f.

192) S. 687.

193) S. 688.

194) Siehe oben S. 29f. unserer Arbeit.

195) B. zeigt das an dem Problem von Sauls und Moses Verwerfung.

196) S. 697.

197) S. 698.

198) S. 698.

199) S. 700.

200) S. 701.

201) Den Ausdruck übernimmt B. von Max Weber.

202) S. 701. Bezeichnung und Erkenntnis entnimmt B. den Arbeiten von Alt und Noth, vergl. KG S. 701, Anmerkung 50, wo er auch seinen Vorbehalt gegen Noths Voraussetzungen ausspricht. Übrigens wird von manchen Forschern heute die Annahme einer Amphiktyonie im frühen Israel als "fragwürdig" angesehen (so J. Maier, Vom Kultus zur Gnosis, S. 49, vgl. dort auch die in Anm. 174 aufgeführte Literatur, und zuletzt G. Fohrer in den oben Anm. 137 genannten Aufsätzen in ThLZ). Soggin (Königtum in Israel, S. 12) spricht demgegenüber doch immerhin von einer "brauchbaren Arbeitshypothese".

203) S. 706 f.

204) Die Ausführungen B.s über das israelitische Prophetentum werden wir in § 2 und § 3 noch genauer betrachten.

205) S. 710 f. Man versteht von daher die ungeheure Mühe, die sich B. wie sein Mitarbeiter F. Rosenzweig bei ihrer Übertragung des AT ins Deutsche gemacht haben, um die Urgewalt der Worte und gleichzeitig die Atemeinheiten des gesprochenen Satzes adäquat zum Urtext wiederzugeben. Wir werden das bei der Beurteilung von B.s übersetzerischem Werk noch näher sehen; vgl. § 7.

206) S. 711 f.

207) S. 713. Dass B. hier auf einer richtigen Spur ist, zeigen die Untersuchungen von R. Bach, Die Aufforderungen zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch, Neukirchen, 1962, wo der "organische, wenn nicht gar institutionelle Zusammenhang" schon des frühen Prophetentums mit dem heiligen Krieg aufgezeigt wird (vgl. besonders S. 102 ff.)

208) S. 713.

209) Wobei B. annimmt, dass die Notiz Ri. 4, 4 - 5 bei der Endredaktion des Buches an einen falschen Platz geriet und hinter Kapitel 5 gehört, "da sie sich auf die Zeit nach dem Thaanakh-Sieg und die von Debora durch diesen erworbene Autorität bezieht; am Anfang wurde wohl, wie in anderen Richtergeschichten, das von der Ruach Ergriffenwerden berichtet, - ein Bericht, der dann aus unbekannter Ursache verloren ging" (S. 714).

210) Es fällt hier wieder auf, wie sehr B. altarabisches und frühislamisches Vergleichsmaterial heranzieht. Doch dient es an unserer Stelle lediglich zur Veranschaulichung, und nicht als Ausgangspunkt für Schlussfolgerungen, weshalb das Urteil von Kraus (siehe oben Anmerkung 56) hierfür jedenfalls nicht zutrifft.

211) B. macht demnach keinen Unterschied zwischen den sogenannten "grossen" und "kleinen" Richtern, wie es sonst gemeinhin in der neueren Exegese geschieht, vgl. RGG V, Sp. 1095 mit Literatur und unten Seite 52 unserer Arbeit mit Anmerkung 216.

212) S. 722.

213) So der Untertitel der geplanten dreibändigen Reihe, von der KG den ersten Band darstellt, siehe dazu S. 1 unserer Arbeit. - Es ist für das ganzheitliche Denken B.s, nach dem Religion und Leben nicht geschieden werden dürfen - wir werden diesem Grundsatz noch öfter begegnen - charakteristisch, dass B. die Erkenntnisse aus seiner Untersuchung über das "Königtum Gottes" in die Gegenwart und in die Praxis umzusetzen versucht. Das geschieht beispielsweise in einer Rede zum 1. Mai 1933 mit dem Thema "Politik aus dem Glauben", die er in die letzte Sammlung seiner Schriften mit dem Titel Nachlese aufgenommen hat (Heidelberg, 1965, S. 190 ff.). B. sagt darin, dass er nicht von der politischen Situation des Judentums reden wolle, "sondern vom jüdischen Glauben und dem, was er hinsichtlich des öffentlichen Lebens zu sagen hat". Der Glaube, der dem jüdischen Volk gegeben sei, dürfe sich nicht nur mit einer Abteilung des Lebens begnügen, sondern beanspruche das ganze Leben. Am Sinai und schon vor dem Bundesschluss dort habe das Volk Gott zu seinem König ausgerufen. Seine Führer nahmen auch späterhin im verheissenen Land diese Königsverfassung "so ernst, als man sie nur nehmen kann - politisch ernst". Gideon lehnte darum die Königswürde ab - zugunsten des realen Königseins Gottes. Seither sei das Volk "Irr- und Abwege gegangen, aber der unbeugsame Wille zu jenem Ernstmachen ist ihm nicht erloschen". Auch heute noch wolle ein übriggebliebener Teil dieses Volkes Gottes in Freiwilligkeit dienen, und das sei hoffnungsvoll. Es bestehe die Hoffnung auf die Erlösung, "die Vollendung der Schöpfung zum Reiche Gottes". Trotz seiner Fehler gebrauche Gott den Menschen zur Mitwirkung an der Vollendung der Schöpfung, wenn sie der Mensch auch nicht von sich aus herauf-

führen könne. Für den Glauben sei darum die ganze Geschichte der Welt und der Menschheit "glaubenswirklich" und nicht etwa nur ein ausgesonderter Teil von ihr als "heilige Geschichte" (hier lehnt B. also ausdrücklich eine "Heilsgeschichte" als ausgesonderte "heilige Geschichte" ab; vgl. dazu § 13). Anhand von Amos 9, 7 und Jesaja 19, 23 - 25 zeigt B., dass Gott auch die Heidenvölker in sein Heilshandeln einbezieht. Für alle Zeiten und Völker sei damit gesagt, dass es keinen "sacro egoismo" geben dürfe, dass nichts in der Geschichte "die Heiligkeit nur für sich allein in Anspruch nehmen kann". Die Erwählung Israels sei keine Garantie für Sicherheit; es werde mit ihr und durch sie vielmehr die Erfüllung des Willens Gottes, also die Tat gefordert. Darum ist nach B. "jede Stunde, in die wir hineingestellt sind, ... glaubenswirklich ... Gott redet jeden von uns an, und jeder ist aufgerufen, zu antworten mit seinem Tun und Lassen. Dieser Dialog zwischen Gott und Mensch, Gott und Welt, ist die Geschichtsstunde." Alle die zerstreuten Entscheidungsstunden der Einzelmenschen werden so "eingeschmolzen in das, was wir die geschichtliche Entscheidung nennen". Hier auf dieser Erde, so meint B., vollziehe sich die Geschichte, und darum werde diese Erde auch Schauplatz der neuen Welt sein. "Jenseits und Diesseits gibt es nicht im Hebräischen. Diese die ganze Welt einschliessende Hoffnung bedeutet, dass wir nicht mit Gott reden können, wenn wir die Welt sich selber überlassen. Wir können nur mit Gott reden, wenn wir unsere Arme, so gut wir können, um die Welt legen, das heisst, wenn wir Gottes Wahrheit und Gottes Gerechtigkeit in alles hineintragen." Es gibt für B. zwar keine "messianische Politik", aber in der Auseinandersetzung mit Welt und Politik muss der Blick auf das Gottesreich gerichtet bleiben. Es gibt auch nach seinen Ausführungen keine religiöse Sanktion irgendwelcher politischer Zwecksetzungen oder eine "von Gott gewollte" politische Partei; dennoch sei es Gott nicht gleichgültig, was im politischen Bereich getan werde. Für den Einzelnen wie für die ganze Gemeinschaft gebe es Gebote und Verbote. "Gott gibt jeder Geschichtsstunde seine Zeichen, und es kommt darauf an, dass wir Menschen diese Zeichen

UNIV. EDINB.

richtig sehen und beantworten." B. fordert von daher Ausgleich zwischen Besitzenden und Besitzlosen, weil das für die von Gott gewollte menschliche Gemeinschaft nötig sei; er fordert Freiheit von Verknechtung und Lebenssicherheit für alle Menschen. (In all diesen Feststellungen und Forderungen bewegt sich B. ganz in den Bahnen des Religiösen Sozialismus, dem er persönlich nahe stand; vgl. etwa was H. Kohn in seiner Biographie über L. Ragaz und die Beziehungen zwischen B. und Ragaz sagt - siehe im Personenregister dieses Werkes; auch der freundschaftliche Dank an Ragaz in "Zwei Glaubensweisen" - Werke I, S. 659 - wäre hier zu nennen.) B. kommt in seiner Rede dann nocheinmal auf das Gesetz zu sprechen: Wenn die Bibel auch kein religiöses und soziales Programm zu bieten habe, so sage sie doch klar, was in der Gesellschaft Recht und Unrecht sei. "Es gibt kein festgelegtes, ein für allemal formuliertes Gesetz, sondern nur das Wort Gottes und unsere jeweilige Situation, die wir abzulauschen haben. Wir haben nicht paragraphierte Prinzipien, die wir nachschlagen können. Aber wir haben die Situation und den Augenblick zu verstehen. Wir haben mit der Verwirklichung Gottes da zu beginnen, wo wir hingestellt sind." Religion und Politik sind somit nicht voneinander zu trennen, der Glaube muss vielmehr die Politik durchdringen soviel er vermag, auch wenn das "oft furchtbar schwer (ist) und manchmal ein gefährliches Unternehmen". Die schlimmen Erfahrungen können einem dabei nicht erspart werden. "Jeder muss in seiner Verantwortung in seinem Leben an die Verwirklichung gehen, indem er sich vor Gott beugt und dessen gewiss ist, dass vor diesem König alle Gewalt der Welt nichtig ist. - Wer B.s Denken kennt, versteht, warum er diese kurze Rede vom 1. Mai 1933 (dem letzten sozialistischen "Tag der Arbeit", der nicht ausschliesslich vom NS-Regime bestimmt war!) in seine "Nachlese" eingebracht hat. Wir finden hier gleichsam in nuce B.s Auffassung von der Bibel, seine Hermeneutik und seine lebensmässig-praktische Anwendung der biblischen Botschaft vor:

1. die geschichtliche Erkenntnis vom Königtum Gottes in Israel;

2. das Durchhalten des Glaubens an diese Königsherrschaft im jüdischen Volk (trotz Irr- und Abwege) durch die Jahrtausende bis in die Gegenwart hinein;

3. die Hoffnung auf die Vollendung der Schöpfung, die Gott heraufführen wird (das eschatologische Motiv);

4. das Wissen, dass Gott den Menschen heute und hier gebrauchen will, um die Welt dieser göttlichen Erlösung zuzuführen und - damit verbunden -

5. die Zuversicht, dass es für den Menschen in der jeweiligen Stunde möglich ist, Gottes Willen zu erkennen und von daher das Rechte zu tun (das existentiale Motiv);

6. endlich die Freiheit vom Gesetz als einer ein für allemal festgelegten buchstäblichen Forderung (das antinomistische Motiv).

Diese Grundansichten begegnen uns bei B. immer wieder, und wir werden davon das, was B.s Exegese und Hermeneutik angeht, im Verlaufe unserer Untersuchung noch präziser und ausführlicher herauszuarbeiten haben. Im Zusammenhang mit der oben angeführten Rede B.s sei noch verwiesen auf H.J. Kraus, "Glaube und Politik bei Martin Buber", in: Studia Biblica et Semitica (Vriezen - Festschrift), Wageningen, 1966, S. 181 ff. Kraus stützt sich in dieser Studie fast ausschliesslich auf Aussagen in "Königtum Gottes" und "Der Glaube der Propheten", von denen her er B.s ganzheitliche Schau und ihre Bedeutung sowohl für die heutige Situation als auch für die christliche Kirche im besonderen erläutert.

214) Vergl. dazu E. Noth, Geschichte Israels, S. 58 ff.; derselbe, Überlieferungsgeschichtliche Studien I, 1943, S. 82 ff.; A. Alt, "Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina", KS I, S. 126 ff.; J. Bright, Geschichte Israels, S. 116 ff.

215) Siehe A. Alt, "Josua", KS I, S. 176 ff.; H.H. Rowley, From Joseph to Joshua, London, 1950, vgl. die im Register S. 191 aufgeführten Stellen. Über Josua zuletzt O. Eissfeldt, "Israels Führer in der Zeit vom Auszug aus Ägypten bis zur Landnahme" (in: Studia Biblica et Semitica, Vriezen-Festschrift, 1966, S. 62 ff., hier: S. 67 ff.).

216) Siehe besonders A. Alt in seinem Aufsatz "Die Ursprünge des israelitischen Rechts", KS I, S. 278 ff. und dort zu unserer Fragestellung besonders S. 300 - 302; M. Noth, "Das Amt des 'Richters Israels'" in: Bertholet-Festschrift, 1950, S. 404 ff. - Doch ist die Unterscheidung von "grossen" und "kleinen" Richtern neuerdings auch wieder bestritten worden (vergl. darüber K.-D. Schunck, "Die Richter Israels und ihr Amt", in: VT Suppl. 15, 1966, S. 252 ff.), was zeigt, wie unsicher und hypothetisch unser Wissen von dieser Epoche ist. - Zum Charismatischen, dessen Charakterisierung B. gut gelungen ist, vgl. jetzt R. Smend, Jahwekrieg und Stämmebund, 1963, S. 54 ff.

217) Vergl. den guten Artikel über das frühe Prophetentum von R. Meyer in: RGG V, Sp. 613 ff.

218) Siehe dazu A. Weiser, "Das Deboralied", in: ZAW 71, 1959, S. 67 ff., der an kultische Herkunft denkt (freilich mit sehr alten Traditionselementen als Grundlage): Ein Beispiel dafür, "wie das Erleben der Geschichte in kultdramatischer Darstellung vergegenwärtigt und zur heilsgeschichtlichen auf ganz Israel bezogenen Tradition erhoben und erweitert wird", S. 96. - Auch E. Jenni nimmt Debora selbst als Verfasserin nicht an (in: BHHwb I, Sp. 330). Dagegen ist jüngst Jörg Jeremias wieder für die Verfasserschaft der Debora eingetreten im Anschluss an B.s Ausführungen (in: Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, 1965, S. 149 f.).

219) Vergl. H.W. Hertzberg, "Die kleinen Richter", in: ThLZ 79, 1954, Sp. 286 f. und R. Smend, Jahwekrieg und Stämmebund, 1963, S. 42 ff.

220) Smend a.a.O. S. 45; siehe dort auch die wichtige Anmerkung 125 auf S. 55. J. Lindblom, "Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des altisraelitischen Prophetismus", BZAW 77, 1959 (Eissfeldt-Festgabe Von Ugarit nach Qumran), S. 99, Anmerkung 29, vermutet, dass Debora "zum alten Stand der Seher gehörte ... Wie die altarabischen Kahine wurde sie genötigt, dem Heere während des Feldzugs zu folgen, um gute Ratschläge zu erteilen und die Kampflust anzufeuern. Ihre Gestalt ist in der späteren Tradition reichlich übermalt worden."

221) Vergl. dazu G. von Rad, Der Heilige Krieg im alten Israel, 1951; R. de Vaux, AI, S. 258 ff., besonders S. 261 f.

222) KG, S. 706. - G. von Rad nimmt in seinem genannten Buch ausschliesslich defensiven Charakter an; anders dagegen Bright, Geschichte Israels, S. 127 mit Anmerkung 67; de Vaux AI, S. 262.

223) Das hat R. Smend gewürdigt in seiner schon genannten Habilitationsschrift Jahwekrieg und Stämmebund, S. 29 f. Smend zieht den Ausdruck "Jahwekrieg", den auch B. gebraucht, dem gewöhnlich dafür verwendeten Ausdruck "Heiliger Krieg" vor, da das kultische Element dieses Krieges am Anfang noch ganz untergeordnet war, vergl. a.a.O. S. 28 f.

224) Hier sind mit Smend a.a.O. S. 22 f. kritische Abstriche an dem durch B. von Max Weber übernommenen Begriff der "Eidgenossenschaft" für das vorstaatliche Israel zu machen.

225) Siehe von Rad, Theol. d. AT I, S. 26: "Der damals bei Sichem begründete Stämmebund hatte keinerlei unmittelbar politische Aufgaben. Er war eine sakrale Gemeinschaft, d.h. er verband die Stämme in der Verehrung des Gottes Jahwe und in der Pflege des gemeinsamen Heiligtums."

226) Jahwekrieg und Stämmebund, S. 97.

226a) Auch de Vaux spricht von der Theokratie als der eigentlichen Staatskonzeption Israels (AI S. 99) und ähnlich Vriezen (An Outline of OT Theology, Oxford, 1958, S. 219). Es ist jedenfalls nicht zu bezweifeln - und darin ist B., der dies immer wieder in seinen Schriften vertritt, Recht zu geben - , "dass die treibenden Kräfte des Jahweglaubens die Gedanken der Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft sind" (E. Sellin / G. Fohrer, Einleitung in das AT, 10., völlig neubearbeitete Auflage, Heidelberg, 1965, S. 36).

226b) Im Vorwort zur 3. Auflage von KG hält B. in der Diskussion mit Albright, Engnell, Eissfeldt und Alt unbeirrt an seiner Melekh-These fest. Wichtig erscheint uns hier vor allem die Auseinandersetzung mit Alts "Gedanken über das Königtum Jahwes" (vgl. dazu die Anm. 183 unseres § 1). Alts Aufsatz ist im wesentlichen eine Skizze ohne detaillierte Untersuchung. So ist es für B. nicht schwer, Alts Behauptung, dass ein Gotteskönigtum nicht eine "Urgegebenheit der israelitischen Religion" sei, damit zu begegnen, dass er sagt: Sie wäre es dann nicht, "wenn der Begriff eines göttlichen Melekh notwendigerweise mit dem oder jenem uns aus der semitischen Staatengeschichte bekannten Königsbegriffe gleichlautend sein müsste" (S. 536). Mit anderen Worten: Es handelt sich für B. im frühen Israel um ein Königtum eigener Art, um einen Melekh als "göttlichen Weg- und Daseinsführer von Sippe, Stamm und Verband" in religionsgeschichtlicher Einzigartigkeit, um ein "verstaatliches Frühstadium" einer beweglichen und wandlungsfähigen Vorstellung. Dieser Einwand B.s gegenüber Alt lässt sich nur durch Einzelanalysen der in Frage kommenden biblischen Texte widerlegen, wie wir gesehen haben. - Es wird somit auch im Vorwort zur dritten Auflage deutlich, dass B. das Wesen des Führungsgottes ausgezeichnet darzustellen vermag, sich aber durch sein Klammern an den (hypothetisch-konstruktiven und darum begrifflich unscharfen) Melekh-Titel den Weg zu seinen Kritikern verbaut. Hat man das erst einmal erkannt, dann werden sich einem die Gedanken B.s in diesem Buch als ungemein hilfreich für das Verständnis der israelitischen Religion erweisen.

227) a.a.O. S. 9.

228) Wer in B.s Schriften geistig beheimatet ist, empfindet B.s Darstellung in KG im Blick auf sein Gesamtwerk zweifellos faszinierend und überzeugend. Das wird sichtbar in dem Buch eines langjährigen Freundes von B., Walter Goldstein (Die Botschaft Martin Bubers - III: Von der Bibel, Jerusalem, 1956). Der umfangreiche Band ist in kritischer Hinsicht unergiebig, weil der vor allem philosophisch gebildete Verfasser sich "nicht für befugt (hält), Stellung zu nehmen" (a.a.O. S. 5 und 81); es geht ihm hauptsächlich um die "Herausarbeitung der grossen Linie in einer allgemein verständlichen Form" (S. 149), die er den Werken B.s zur Bibel (vgl. sein Literaturverzeichnis S. 463 ff.) zuteil werden lässt. Typisch ist sein Urteil über KG: "Wir selbst also sind durchdrungen davon, dass Martin Bubers Grundanschauung in 'Königtum Gottes' richtig und wahr ist, wie uns eben auch seine theoretische Dialogik richtig und wahr erscheint, auch wenn sie rational bis ins letzte nicht beweisbar wäre. Ja, das ist Jisrael. So muss Gideon gedacht haben, als er sein Wort sprach, und so denkt Jisrael auch heute noch, auch wenn es seinen ewigen Gideonspruch nicht mehr sagt. Wir wissen nicht, wie hoch der Wert von 'Königtum Gottes' als theologisch-wissenschaftlichen Beweisstückes etwa anzuschlagen ist, aber das wissen wir, wissen es mit aller Kraft unseres Gefühls und Verstandes, dass in diesen Seiten voll schwerer Wissenschaftlichkeit der Ruf einer Botschaft dröhnt, so laut und unüberhörbar, wie nur je in einem der schwungvollen Abschnitte von 'Ich und Du' oder in einer der zahllosen Erzählungen Bubers aus dem Leben der Chassidim. Und auch das wissen wir, dass diese Botschaft von 'Königtum Gottes' mit der chassidischen und der dialogischen Botschaft letztlich identisch ist" (S. 82). - Dieses Urteil ist unbestreitbar von gefühlsmässigen Motivationen bestimmt: So spricht ein Verehrer B.s. Ganz anders hat demgegenüber vom Standpunkt der protestantischen Bibelwissenschaft her L. Köhler in seiner sehr herben Kritik an B.s Buch von einer "starken, schönen, eigenwilligen, besserwissenden, an Nebenerträgen

reichen, schwer zu erfassenden, schwer zu widerlegenden und doch von Grund aus verkehrten, irreführenden Leistung" gesprochen, ThR 8, 1936, S. 278.

Eine englische Besprechung, auf die B. selbst im Vorwort zur 2. Auflage verweist (S. 523, Anmerkung 53), fasst am Schluss Schwierigkeit und Bedeutsamkeit des Buberschen Buches in dem Satz zusammen: "This is a work which, if it is wrong, will require a serious and circumstantial answer, and, if it is right, is very important for the history of religion as well as for the interpretation of the Old Testament, and even of the New" (J.W. Oman in JThSt 1933). Wir glauben, dass "wrong" und "right" in diesem Falle keine Alternative darstellen, sondern dass in einer bestimmten Hinsicht beide Charakterisierungen zutreffend sind und unser Urteil über das Werk bestimmen.

ANMERKUNGEN

ZU

§2

Anmerkungen zu § 2:

1) Kapitel I ("Das Volksbegehren") in der Lohmeyer-Gedenkschrift, Stuttgart, 1951, S. 53 - 66 (unter dem gleichen Titel);

Kapitel II ("Wie Saul König wurde") zuerst hebräisch 1950, dann deutsch in: VT 6, 1956, S. 113 - 173 (unter dem Titel: "Die Erzählung von Sauls Königswahl");

Kapitel III ("Samuel und die Abfolge der Gewalten") zuerst hebräisch 1938 in der Zeitschrift "Zion", dann auszugsweise in der Festschrift für Leo Baeck, 1954 (unter dem Titel: "Samuel und die Lade").

Zum Ganzen siehe Werke II, 1964, S. 1233. Im folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert, und zwar nur unter Angabe der jeweiligen Seitenzahl. - Wir müssen uns bei diesen drei Kapiteln immer vor Augen halten, dass sie bereits 1938 abgeschlossen worden und spätere exegetische Erkenntnisse von B. nicht mehr verwertet worden sind (vgl. die Anmerkung 1 in VT 6, S. 113).

2) Nach B. also nicht nur die Ältesten bestimmter, von Angreifern bedrohter Gebiete, wie I. Hylander, mit dem sich B. vornehmlich auseinandersetzt, in der ursprünglichen und ältesten Tradition vermutet; vgl. Hylander, Der literarische Samuel-Saul-Komplex, Diss. Uppsala, 1932.

3) In diesem Sinne ist das Verb שפט in V. 5 und V. 20 zu verstehen, was auffällig ist, da in 1. Sam. 7, 15 - 8, 3 das Verb sechsmal in anderer Bedeutung, nämlich im Sinne von "Recht sprechen, Recht zur Geltung bringen" vorkommt. Für B. sind solche Wiederholungen von Wurzelwörtern in alttestamentlichen Texten wichtige Hinweise, deren Absicht nicht übersehen werden darf. Darum macht es ihn stutzig, wenn nach dem "einhämmernden" sechsmaligen Gebrauch von שפט im Sinne von "richten" nun auf einmal die Wurzel in einem neuen Sinne erscheint. War Samuel "Richter" im Sinne eines

Wahrers des Stammesrechtes, und soll der König, den sich das Volk wünscht, ein "Rechterkämpfer" gegen die Philister sein und zugleich ein "Herrscher", dann wird dieser neue Sachverhalt beim König durch das sich an ein sechsmaliges שפט in ersterer Bedeutung anschliessende zweimalige שפט in letzterer Bedeutung "in einen undeutlichen Hintergrund gerückt" (S. 728). Das ist einer neben anderen Gründen, die B. zu literarkritischer Ausscheidung bestimmter Verse bewogen haben, in unserem Falle zur Ausscheidung von 8, 1 - 3, ein Passus, der ihm kein zureichendes Motiv für die Begründung des Volksbegehrens zu sein scheint: Er vertrage sich "nicht damit, wie Samuel in 12, 2 von seinen Söhnen spricht" (S. 729). Aus diesem Grunde scheidet B. auch 8, 5aß aus.

4) Hervorhebung von B., S. 731.

5) S. 732. Vgl. auch "Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuch", Werke II, S. 1148, wo התפלל ebenfalls als "intervenieren, sich einsetzen, mitteln" wiedergegeben wird mit Hinweis, dass das Wort aus der Rechtssphäre stammt; siehe auch KBL s.v., wo als Grundbedeutungen angeführt werden: "Gericht halten", "Schiedsrichter sein", "(als Schiedsrichter) einstehen für"; S.H. Blank, Jeremiah, Man and Prophet, Cincinnati, 1961, S. 236 ff. erklärt das Wort als "für jemanden ein Plädoyer halten". Vgl. auch unseren § 7, S. 298 f. mit den Anmerkungen.

6) Die Bearbeiterhand sei schon an dem "von der Knappheit des vorhergehenden Satzes sich scharf abhebenden rednerischen Stil leicht erkennbar", S. 734.

7) S. 734.

8) S. 734.

9) S. 734.

10) S. 735.

11) Vgl. z.B. Werke I, S. 589 ff. ("Gottesfinsternis"), wo die Opferung Isaaks als Erprobung Abrahams verstanden wird. Auch in der Erprobung oder Versuchung bleibt Gott für B. der gnädig dem Menschen Zugekehrte (vgl. dazu § 1, Anm. 132!). Zur Versuchung als Demütigung und damit zugleich als gnädiges Walten Gottes im jüdischen Verständnis siehe A. Sommer, Der Begriff der Versuchung im AT und Judentum, Diss. theol. Breslau, 1935.

12) Hier wird wie bei 8, 1 - 3.5aβ.8 also die Arbeit des Redaktors nicht so hoch eingeschätzt wie etwa in KG, Werke II, S. 494; siehe dazu § 1, Anm. 16; § 7, S. 265 und 267 ; doch vgl. auch § 8, S. 319 !

13) כי "always involves restriction, an element of 'on the contrary' and sometimes (it) is even adversative", so N.H. Snaith, "The Meaning of the Hebrew כי ", in: VT 14, 1964, S. 221 ff.; er gibt es wieder mit "Yes, and what is more" oder "Yes, but on the contrary", was sich sinngemäss mit B.s Auffassung deckt.

14) KBL s.v. העיד geht von der Grundbedeutung "immer wieder Worte brauchen gegen" aus und schlägt nur "ermahnen" oder (speziell zu unserer Stelle) "warnen" vor; ähnlich Gesenius-Buhl s.v. H.W. Hertzberg, ATD, S. 52, übersetzt: "... bezeuge es ihnen ganz deutlich", denkt aber auch an eine Verwarnung, S. 54.

15) Das Nomen משפט lässt diese Übersetzungsmöglichkeit zu, vgl. KBL und Gesenius-Buhl s.v. Auch H.W. Hertzberg, Die Samuelbücher, ATD 10, 1956, S. 54, denkt bei dieser Stelle an "Verfahren", nicht an "Königsrecht".

16) S. 737; etwas anders in Bücher der Geschichte z.St.

17) S. 738.

18) B. hat darauf schon im Vorwort zur 2. Auflage von KG verwiesen; vgl.

jetzt Werke II, S. 520.

19) S. 739.

20) S. 741.

21) S. 741.

22) S. 741.

23) S. 741 f.

24) S. 742. - Völlig unabhängig von B. und von rein stilästhetischen und auch psychologischen Gesichtspunkten her hat E. Auerbach über die Besonderheit des biblischen Erzählens geurteilt: Dieses Erzählen habe immer eine von der religiösen Botschaft bestimmte Hintergründigkeit; die sinnliche und lebensvolle Darstellung sei nicht Selbstzweck, sondern nur ein Mittel der Konkretisierung der "ethischen, religiösen, innerlichen Vorgänge", auf die es der Erzähler allein abgesehen habe. Lehre und Verheissung seien in die Geschichten "hineingeschmolzen"; "eben darum sind sie hintergründig und dunkel, sie enthalten zweiten, verborgenen Sinn"; so E. Auerbach, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern, 1946, S. 16 ff., besonders S. 18.20.29. Keine derartige Interpretation wird es je verhindern können, dass ihr der Vorwurf der Willkür und Subjektivität gemacht wird. Damit ist über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der erzielten Erkenntnis aber noch kein Urteil gefällt. Sowohl Buber wie Auerbach spürt, dass das AT mehr will als Geschichten erzählen, die aus Freude an der Wirklichkeit des bunten Lebens oder aus der Lust am Fabulieren entstanden sind (wie Auerbach im Blick auf die homerischen Dichtungen anschaulich macht).

25) Vgl. hierzu das von B. in "Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuch" (Werke II, S. 1131 f.) Gesagte und unseren § 7.

26) Vgl. etwa die Beilage "Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift",

1962, S. 3 (= Werke II, S. 1159), sowie unseren § 7.

27) Gerade bei den Kapiteln des Werkes "Der Gesalbte" wird deutlich, was N. Glatzer über die Arbeitsweise B.s sagt: "Ohne auf Probleme sprachlicher oder literarischer Einflüsse auf die Bibeltexte oder auf historische Abhängigkeiten, Parallelen oder Beziehungen einzugehen, überlässt sich B. ganz der Führung des Wortlauts" ("Buber als Interpret der Bibel", in: M.B., ed. Schilpp und Friedmann, S. 347). B. begründet diese Haltung damit, dass es nicht so wichtig sei, "sich von den Historikern sagen zu lassen, wann, wo, unter welchen Umständen dieser oder jener Text entstanden sei; die Historiker, auch die bauenden und deutenden, sind ins Mittelbare gebannt und auf seine Behelfe angewiesen; das Wichtige ist, sich von dem einzelnen Text über seine besondere Situationsbindung sagen zu lassen, was er und nur er darüber zu sagen vermag", ("Ein Hinweis für Bibelkurse", Werke II, S. 1185). Von daher erklärt sich zu einem guten Teil die Einseitigkeit, aber auch die Originalität der B.schen Exegese, die wir immer wieder feststellen. S. Ben-Chorin (Zwiesprache mit Martin Buber, München, 1966, S. 43) hat den Sachverhalt richtig gesehen, wenn er sagt: "Buber war nicht unwissenschaftlich, aber unkonventionell, wobei er alle Argumente der Fachwissenschaft des Alten und Neuen Testaments stets sorgfältig prüfte, wie er auch das traditionelle Gut klassischer Exegese von den Rabbinen bis zu den Kirchenvätern nicht unbeachtet liess." Die Auseinandersetzung mit der Forschung zeigen insbesondere immer wieder seine ausführlichen Anmerkungen.

28) A. Weiser, "Samuel und die Vorgeschichte des Israelitischen Königtums", ZThK 57, 1960, S. 141 ff., jetzt in: Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung. FRLANT 81, Göttingen, 1962, S. 25 ff. - Weiser wendet sich gegen die geläufige Annahme, dass 1. Sam. 7, 1 - 8, 22; 10, 17 - 27a; 12, 1 - 25 eine späte, einheitliche literarische Komposition mit königsfeindlicher Tendenz sei, deren Wert für die geschichtliche Erhellung der Anfänge von Israels Königtum praktisch belanglos sei. Er zeigt demgegenüber zu-

nächst einmal, dass die Verurteilung des Volksbegehrens als einer Verwerfung Jahwes nur an drei Stellen vorkommt (8, 7 + 10; 10, 19; 12, 12) und da jeweils in drei selbständigen, voneinander unabhängigen Traditionen (Samuel, S. 28 f.). Demnach kann von einer "relativ jungen, literarisch einheitlichen königsfeindlichen Erzählungsreihe" keine Rede sein. Es muss vielmehr nach der Herkunft dieser Traditionen gefragt werden. Weiser zeigt dies in dem genannten Aufsatz an 1. Sam. 8: 8, 1 + 2 geht wohl auf alte Überlieferung zurück, da Namen und Ort schwerlich erfunden sind. Der Erzähler benutzt diese Tradition nur als Überleitung, ebenso wie den Satz V. 3, der jedoch, wie 12, 2 zeigt, keiner alten Überlieferung angehört und - ausser dem Zweck einer ersten Motivierung des Volksbegehrens - keine Bedeutung mehr hat, wie sich im folgenden ja zeigt. Das eigentliche Motiv ist der Wunsch nach einem autoritativen Führer in der Philisternot (a.a.O. S. 31 f.), so, wie "die anderen Völker" ihren starken Mann an der Spitze haben. Dieser Umstand ist geschichtlich wahrscheinlich, ebenso der anfängliche Widerstand Samuels. Dass im Wunsch nach einem irdischen König eine Verwerfung des Königtums Jahwes gesehen werden konnte, muss keineswegs eine Rückprojektion späterer Ansichten sein. Zwar hat Israel in seiner Frühzeit vor der Sesshaftwerdung Jahwe aller Wahrscheinlichkeit nach nicht als Melekh bezeichnet (vgl. unsere Untersuchung in § 1), doch ist es gut möglich, mit Weiser (a.a.O. S. 35) anzunehmen, dass nach der Sesshaftwerdung in Kanaan "der Kult des sakralen Stämmeverbandes an dessen Zentralheiligtum ... der Ort der vorstaatlichen Überlieferung der Vorstellung von Jahwes Königtum" gewesen ist. - Die Deutung von 8, 7 lässt freilich mehreren Möglichkeiten Raum. Weiser versteht das "Höre auf die Stimme des Volkes in allem, was sie zu dir sagen" nicht im Sinne einer Erfüllung des Volksbegehrens, sondern dahin, "dass Samuel zunächst einmal das Volk anhören soll, anstatt aus persönlicher Gereiztheit heraus die ganze Angelegenheit von vornherein als undiskutierbar abzulehnen" (a.a.O. S. 35). Denn - so folgert er - "es ist weder stilistisch noch sachlich sinngemäss, dass Gott zu einer Handlung auffordert und dies im gleichen Atem damit begründet, dass

er sie als schwerste Sünde brandmarkt" (a.a.O.). Während B. hier die gleichsam dialektische Entscheidung des den Menschen erprobenden Gottes sieht, denkt Weiser nur an eine Aufforderung an Samuel, "sich auf Verhandlungen mit den Ältesten einzulassen, bei denen der in der Begründung genannte Gesichtspunkt zur Geltung zu kommen hat" (a.a.O.). B. kann nicht so urteilen, weil er das dreimalige שמע בקול (העם) in V. 7, V. 9 und V. 22 als gleichsinniges Leitwort immer im Sinne eines "Gehorche der Stimme" auffassen muss. Wir sehen an diesem Beispiel, wie schwerwiegend sich das Achten auf die Leitworte exegetisch bei B. auswirkt (vgl. auch oben das שמע in 8, 1 - 3 und demgegenüber in 8, 5!). - Weiser meint, dass jede weitere Verhandlung und damit also 8, 10 ff. überflüssig wären, wenn am Anfang schon Gottes Gebot stünde, der Stimme des Volkes zu gehorchen. B. hilft sich hier, indem er, wie wir sahen, die VV. 11 - 18 als Redaktorenzusatz ausscheidet! Weiser dagegen hält sowohl diesen Abschnitt wie den von B. ebenfalls ausgeschiedenen V. 8 für wichtig: V. 8 ist für ihn nicht deuteronomistischer Einschub, weil die "Abrenuntiation der fremden Götter ... schon frühzeitig festes Traditionselement in der kultischen Bundesfeier gewesen zu sein scheint" (a.a.O. S. 36); darum das "formelhaft liturgische Gepräge" des Verses. Weiser meint, dass in der Krise nach dem Verlust der Lade an die Philister der Wunsch des Volkes nach einem König eine weitere Krise im "Wiederaufbau des Jahweglaubens und seines Kultus" darstelle, nämlich die Gefahr des Abfalls von Jahwe. Insofern füge sich V. 8 gut in die historische Situation wie auch in den literarischen Zusammenhang ein. Es geht nach Weiser bei der ganzen Auseinandersetzung nicht um Ablehnung des Königtums als solchen, sondern um die Ablehnung des Volkswunsches nach einem König <u>wie ihn die Heidenvölker haben</u> (vgl. V. 5 und V. 20)! Von daher betrachtet kann Weiser in V. 9 nur die Aufforderung zur Warnung des Volkes und in den VV. 11 ff. einen negativen Aspekt des Königsrechtes sehen, das mit dem in 10, 25 genannten Königsrecht deswegen nicht konkurriert, da 10, 25 und 8, 9 ff. "verschiedenen Traditionseinheiten" angehören (a.a.O. S. 38 f.). B. hat um diese Traditionsverschiedenheit

ebensowenig gewusst wie Budde in seinem Kommentar, den B. benutzt hat. 8, 11 ff. brauchen auch nicht spätere Reflexionen aus unguten Erfahrungen mit dem Königtum zu sein, wie B. und mit ihm viele andere Ausleger gemeint haben. Weiser hat gezeigt (a.a.O. S. 39 - 42), dass das Anschauungsmaterial dieses Abschnitts sehr zutreffend die feudalen Verhältnisse in den benachbarten kanaanäischen Stadtstaaten in der Samuelzeit widerspiegelt und nicht etwa die Verhältnisse der israelitischen Königszeit! Insofern passt 8, 11 ff. historisch gut in den Zusammenhang, was B. und die ihm zeitgenössischen Exegeten noch nicht so sehen konnten, weil ihnen die Auswertung der Alalakh- und Ras-Schamra-Texte noch nicht zur Verfügung stand. (Weiser stützt sich bei seinen Ausführungen hauptsächlich auf die gute Untersuchung von I. Mendelsohn, "Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit", in: BASOR 143, 1956, S. 17 ff., wo ähnlich argumentiert wird.) - Dass es letztlich um die Ablehnung eines Königtums geht, wie es die Heidenvölker haben, darin stimmen B. und Weiser überein. Darum brechen auch beide - jeder in seiner Weise freilich - mit der landläufigen Ansicht von zwei einander widerstreitenden Erzählungsreihen (königsfeindlich - königsfreundlich). In dem Königtum, das Jahwe zugesteht, muss der Jahwewille zur Geltung kommen; darum muss es ein anderes sein als das der Heidenvölker. Damit sehen Weiser und B. hinter dem oft geringgeschätzten Kapitel 8 des 1. Samuelbuches eine echte geschichtliche Realität. - In ähnlicher Weise ist K.H. Bernhardt dafür eingetreten, dass die israelitische Ablehnung eines Königtums, wie es die Nachbarvölker hatten, eine echte geschichtliche Begründung hat und nicht Ergebnis späterer theologischer Reflexionen ist (siehe in: Das Problem der altorientalischen Königsideologie im AT, 1961, S. 114 - 177). Bernhardt folgt in der Abgrenzung der Überlieferung von 1. Sam. 8 der Buberschen Darstellung und sieht mit B. in den VV. 7.9.10.19 - 22 eine "ein ganz gewaltiges, urtümliches Pathos atmende Überlieferung" (a.a.O. S. 149, Anm. 4). - Einen in manchen Punkten von Weiser abweichenden Standpunkt (etwa in der Zuordnung von

8, 11 - 18) vertritt H. Seebass, "Traditionsgeschichte von I Sam 8; 10, 17 ff. und 12" (in: ZAW 77, 1965, S. 286 ff.).

29) Die neuere Forschung hat in diesem Punkt B. weitgehend Recht gegeben; während Eissfeldt (Einleitung, 3. Aufl. 1964, S. 361 ff.) noch mit dem Durchlaufen der Quellenstränge E und J rechnet, haben Weiser und Seebass (siehe unten Anm. 36) das mit guten Gründen abgelehnt; so auch H.J. Stoebe in BHHWb III, Sp. 1664 f. und H. Bardtke in LThK 9, 1964, S. 305.

30) S. 746.

31) S. 746.

32) Diese Gedanken B.s berühren sich zum Teil sehr eng mit denen von Rads; vgl. Theol. d. AT I, S. 111 ff., etwa S. 115: "Die historische Dichtung war die Form, in der sich auch Israel der geschichtlichen Fakten, d.h. ihres Ortes und ihrer Bedeutung vergewisserte. Die Dichtung war ja in jenen Zeiten überhaupt das Instrument, mit dessen Hilfe man sich diejenige Frage beantwortete, die man an Listen, Genealogien, Annalentexte vergeblich stellt, - nämlich die Frage nach der Bedeutung geschichtlicher Ereignisse, sonderlich der Frühzeit ... Das Verständnis von Listen und Annalenstücken ist unabhängig von glaubensmässigen Voraussetzungen. Diese Erzählungen aber wenden sich an ein Einverständnis, sie reden zu solchen, die bereit sind, in der gleichen Richtung zu fragen und Antwort zu empfangen, d.h. zu denen, die Jahwe grosse Taten in der Geschichte zutrauen." - Oder S. 123: "Eine der wesentlichsten Formen seines ganzen Theologisierens bestand ... für Israel in der Verarbeitung, Kombination und aktualisierenden Interpretation dokumentarischer Überlieferungen ... Diese 'masslose Frage' nach dem Sinn seiner Geschichte hat Israel jedenfalls zu einer geistigen Leistung befähigt, die einsam und durchaus mit nichts vergleichbar ihr Recht, ihr Mass und ihr Gesetz allein in sich trägt." - In ähnlicher Weise hat auch G.E. Wright die Theologie des AT charakterisiert als "the confessional recital of the redemptive

ents of God in a particular history" (in: God Who Acts, London, 1956, S. 13), und sein Schüler B.S. Childs stellt fest: "The Old Testament contains a history only because Israel gave her experience a coherent formulation" (in: Myth and Reality in the Old Testament, London, 1962, S. 103 f.); vgl. auch dessen wertvolle Studie Memory and Tradition in Israel, London, 1962, besonders Kap. VII. - In die gleiche Richtung führen K.H. Miskotte, Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments, München, 1964, S. 203 ff. und K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV, 3, S. 58 ff., wo über den berichtenden Charakter des ganzen Schriftzeugnisses gehandelt wird. - Bei Buber kommt jedoch, wie wir noch genauer darstellen werden, der heilsgeschichtliche Aspekt des AT nicht zum Tragen, da B. das AT letztlich von einer existentialistischen Dialogik her begreifen möchte und für ihn nicht die Offenbarung Gottes in seinen Geschichtstaten, sondern die existentielle Begegnung des menschlichen Ich mit dem ewigen göttlichen Du im gnadenhaften, nicht an eine spezifische Geschichte gebundenen Augenblick wichtig ist; vgl. § 13.

33) B. verweist auf ägyptische Belege (S. 748); für Mari vgl. A.Parrot in: Archaeology and Old Testament Study, ed. D. Winton Thomas, Oxford, 1967, S. 138. H. Seebass denkt im Blick auf eine Ilias-Stelle an einen Trauer-Ritus, vgl. ZAW 77, 1965, S. 293, Anm. 16; R. Hentschke, Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus (BZAW 75, 1957, S. 12) hält demgegenüber einen Natur-Ritus (ursprünglich wohl Analogiezauber) für wahrscheinlich.

34) Vgl. a.a.O. S. 747 - 749.

35) S. 751.

36) Die bisherigen Versuche (Budde, Caspari, Kissfeldt, Hylander, Noth, Hertzberg, Weiser, Seebass) differieren ganz erheblich voneinander; während K. Budde (Kurzer Hand-Commentar zum AT, Tübingen und Leipzig, 1902), W. Caspari (Kommentar zum AT, Leipzig, 1926) und I. Hylander (Der literarische Samuel-Saul-Komplex, Uppsala, 1932) verschiedene

Quellen oder Einfügung von Bruchstücken in einen vorliegenden Erzählungsbestand annehmen - ähnlich wie B., hat O. Eissfeldt (Die Komposition der Samuelisbücher, Leipsig, 1931) festgestellt: "... Kp. 7 ist ohne Zweifel einheitlich" (S. 6). M. Noth (Überlieferungsgeschichtliche Studien I, 1943, besonders S. 54 f.) sieht darin primär eine fiktive Konstruktion des Deuteronomisten, der sich da und dort älterer Traditionen bedient hat (z.B. VV. 6 und 15 ff., ähnlich 8, 1 - 2). Nachdem auch H.W. Hertzberg (ATD 10, 1956, 2. Aufl. 1960) sich in seiner Darstellung stark an Noths Auffassung angelehnt hat, ist für ein höheres Alter und eine relative Einheitlichkeit von 1. Sam. 7 neuerdings vor allem Weiser eingetreten ("Samuels 'Philistersieg'", in: Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung, Göttingen, 1962, S. 5 ff.). Anders als B. hält er V. 2a für ursprünglich (Überbrückung des Zeitraumes, für den keine andere Traditionen zur Verfügung standen) und betrachtet V. 2b als Glosse; einen stilistischen und sachlichen Anschluss an die vorausgegangene Erzählung vom Verlust der Lade sieht er für gegeben an. Zwar sei - historisch gesehen - die Erzählung von Samuels Philistersieg eine Fiktion, doch vermag nach Weiser die aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Kultus (Mizpa!) zusammenhängende Überlieferungsform einen Hinweis für die sachgemässe Interpretation zu liefern: Samuel ist ursprünglich nicht als Kämpfer und Heerführer, auch nicht als "Erbeter von Wundern" (nach B.s kritischer Formulierung), sondern als Prophet vorgestellt, der in Worten, denen "die Macht ihrer Verwirklichung innewohnte" das künftige Gottesgericht über die Philister ansagte. Die VV. 11 und 12 sieht Weiser (wie B.) als sekundären Zuwachs zu V. 9 an, und zwar als typisch kultische Traditionsbildung, welche die Verwirklichung der nur erst gegebenen Verheissung gleich folgen lässt. Die Beziehung des ganzen Kap. 7 zum Kult lässt somit manche Einzelzüge klar werden (z.B. auch die von B. ausgeschiedenen VV. 3 und 4). Weisers Interpretation ist zwar stark hypothetisch, aber durchaus ansprechend und wohlbegründet. Er geht wohl mit Recht vom Kultischen und der damit verbundenen Auffassung der Geschichte als Heilsgeschichte aus, während B. daran nicht,

sondern vielmehr an der unmittelbaren Gesprächsbeziehung zwischen Gott und Mensch interessiert ist, die für ihn hier, eingekleidet in eine Erzählung, dargestellt wird. Wir sehen wieder den Akzent auf dem dialogischen Prinzip; vgl. § 13. - Zu sehr konstruiert erscheint uns ein neuerdings von H. Seebass dargebotener Deutungsversuch ("Die Vorgeschichte der Königserhebung Sauls", in: ZAW 79, 1967, S. 155 ff.), der von Kap. 7 die VV. 2b; 5 - 6; 8 - 9 und (nach hierauf erfolgender Einschaltung von Kap. 5, 1 - 7, 1) die VV. 7; 10 - 14a; 15 - 17 einer älteren Quelle zurechnet und in den VV. 2a; 3 - 4; 14a "eindeutig deuteronomistischen Stil" findet (2a und 3 - 4 hat auch B. ausgeschieden!). Seebass möchte zeigen, dass nach der ursprünglichen Erzählungstradition der entscheidende Philistersieg noch vor der Entstehung von Königtum und Königsrecht erfochten wurde, und dass 1. Sam. 7, 7 - 14a "eine tendenziöse Darstellung des ersten Philistersieges Sauls" sei, "der noch unter der bis dahin geltenden Verfassung erfochten wurde" (S. 156) - d.h., es liegt eine bewusst königsfeindliche Tendenz vor, die Jahwe als den eigentlichen Sieger herausstellen möchte. Eine eingehende Auseinandersetzung mit dieser These würde den Rahmen unserer speziell auf Buber bezogenen Untersuchung jedoch überschreiten. - Über die verschiedenen Versuche literarkritischer Analysen der Samuelbücher referiert N.H. Snaith in: The Old Testament and Modern Study, ed. H.H. Rowley, Oxford, 4. Aufl. 1961 (Paperback Edition), S. 97 ff. Die Arbeiten von W.F. Albright: Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement, Cincinnati, 1961 (Goldenson Lecture for 1960) und The Biblical Period from Abraham to Ezra, 1963 - beide angeführt in Albright's Buch History, Archaeology and Christian Humanism, New York, 1964, S. 32, Anm. 54 - waren uns nicht zugänglich; da Albright - wie auch das zuletzt genannte Werk von ihm wieder deutlich macht - leider keinen nennenswerten Gebrauch von der Form- und Traditionsgeschichte macht, dürfte zu unserem Thema von ihm kaum viel Hilfe zu erwarten sein, so sehr wir seine archäologischen und sprachgeschichtlichen Beiträge sonst schätzen.

37) Vgl. dazu das voraufgegangene Kapitel I Über das Volksbegehren.

38) Vgl. S. 751.

39) S. 753.

40) a.a.O.

41) a.a.O.

42) In B.s Verständnis der Bibel ist eine Art geistiger Verwandtschaft mit der Romantik nicht zu übersehen; der Zug zum intuitiven Verstehen, die Hochschätzung des religiös Ursprünglichen und der Erzählungen sagenhaften und mythischen Charakters - diese Wesensart verbindet ihn z.B. stark mit Johann Gottfried Herder (1744 - 1803). Wie Herder seine "Stimmen der Völker in Liedern", so sammelt und veröffentlicht B. seine "Ekstatischen Konfessionen" und seine "Erzählungen der Chassidim"; beide finden von einer pantheistisch gefärbten Religiosität (bei B. mehr durch die deutsche Mystik, bei Herder durch Spinoza angeregt) den Weg zum AT, dem sie zu ausserordentlichen Interpreten werden; beiden eignet aber zugleich auch ein Zug zum Aufklärerischen und Humanistischen, dem es um die Bildung und Formung des Menschen geht. Es ist von daher gesehen nicht bloss ein Zufall, dass H.J. Kraus auf Herder anwendet, womit G. Schaeder Buber charakterisiert: "Hebräischer Humanismus" (vgl. H.J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT von der Reformation bis zur Gegenwart, Neukirchen, 1956, S. 103 - 119, besonders S. 103 und S. 105; G. Schaeder, Martin Buber - Hebräischer Humanismus, passim, besonders S. 1 ff. und S. 66). Über mögliche geistesgeschichtliche Zusammenhänge siehe den Exkurs "Buber und Dilthey" am Ende von § 9.

43) Vgl. dazu § 8.

44) Den ganzen literarischen Samuel-Saul-Komplex mit allen Einschüben, Glossen etc. kann man freilich mit Hylander (a.a.O. S. 308) nur als

"Ästhetisch gesehen kaum vollendet" bezeichnen. Doch hat jedenfalls im Hinblick auf die Salbungsgeschichte 1. Sam. 9, 1 - 10, 16 A. Weiser (a.a.O. S. 49) die "souveräne Beherrschung der Stilmittel" und die "farbige Anschaulichkeit" sowie die "zu dramatischen Spannungen gesteigerte Zielstrebigkeit" der mit Märchenmotiven durchwobenen sagenhaften Erzählung gerühmt.

45) Vgl. dazu § 10.

46) Die beste traditionsgeschichtliche Untersuchung bietet auch hier nach unserem Dafürhalten A. Weiser mit seiner Studie: "Die Überlieferungen von der Erhebung Sauls zum König", in: Samuel, Göttingen, 1962, S. 46 ff. - Noth (Überlieferungsgeschichtliche Studien) und ihm weitgehend folgend Hertzberg (ATD) sehen wiederum hauptsächlich den Deuteronomisten am Werk. Versuche, über diese Schau hinauszukommen und neue kritische Analysen zu liefern, sind von H. Wildberger ("Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums", in: ThZ 13, 1957, S. 442 ff.), K.D. Schunck (Benjamin, BZAW 86, 1963, S. 80 ff., vgl. besonders S. 107 f.) und besonders von H. Seebass ("Traditionsgeschichte von 1. Sam. 8, 10, 17 ff. und 12", in: ZAW 77, 1965, S. 286 ff.; "1. Sam. 15 als Schlüssel für das Verständnis der sogenannten königsfreundlichen Reihe 1. Sam. 9, 1 - 10, 16; 11, 1 - 15 und 13, 2 - 14, 52", in: ZAW 78, 1966, S. 148 ff.; "Die Vorgeschichte der Königserhebung Sauls", in: ZAW 79, 1967, S. 155 ff.) unternommen worden. Trotz guter Einzelbeobachtungen vermögen die zuletzt genannten Arbeiten keine befriedigende Darstellung der Tradition und Komposition jener Samuelbuch-Kapitel zu liefern. Von B.s Aufsätzen nehmen Weiser, Wildberger und Seebass nur beiläufig Notiz und auch meistens nur dort, wo sie ihm zuzustimmen vermögen; Schunck a.a.O. S. 86, Anm. 35 weist pauschal B.s Annahme einer einheitlichen Erzählung mit festem ideellen und stilistischen Zusammenhang zurück, ohne im einzelnen noch irgendwo darauf einzugehen. Diese Haltung neuerer Ausleger mag wiederum nicht zuletzt mit der Schwierigkeit von B.s Diktion und seiner eigenwilligen, bisweilen auch unübersicht-

lichen Darstellungsweise zusammenhängen.

47) S. 757.

47a) a.a.O.

48) a.a.O.

49) S. 757.

50) a.a.O. Wir werden in § 7 noch eingehend uns mit dem Leitwortproblem beschäftigen.

51) S. 759.

52) Diese Deutung von רעה dürfte u.E. nicht fehlgehen; vgl. zur Erörterung dieses Begriffes Hertzberg a.a.O. S. 61 und vor allem Seebass in ZAW 79, 1967, S. 164, besonders Anm. 38. - Für die Bedeutung von רעה als "Hirte" sucht J.J. Glück Belege beizubringen, vgl. VT 13, 1963, S. 144 ff. Zur Beauftragung: "The shepherd was appointed to his work, and when the name was applied to a ruler as a title, it was implied that he had been appointed by a higher authority - God" (a.a.O. S. 150). - Anders dagegen J.A. Soggin, "Charisma und Institution im Königtum Sauls", in: ZAW 75, 1963, S. 54 ff., und zuvor schon: "Zur Entstehung des alttestamentlichen Königtums", in: ThZ 15, 1959, S. 401 ff.; Soggin denkt an einen "Diktator" entsprechend denen in der römischen Republik.

53) Gesenius-Buhl und Hertzberg übersetzen die Stelle freilich mit "herrschen" oder "beherrschen", Seebass (ZAW 1967, S. 160) mit "im Zaume halten".

54) Hertzberg a.a.O. S. 56 f. und Anm. 1 auf S. 57.

55) Wer B.s Versuche, innere Zusammenhänge aufzuspüren kennt, wundert sich eigentlich, dass B. in dem Wort טבח, das ja "Schlächter" bzw. "Koch" und "Leibwächter" des Königs bedeuten kann (vgl.

KBL und Gesenius-Buhl s.v. und Wildberger a.a.O. S. 454, Anm. 31), nicht auch einen versteckten Hinweis auf das Königtum Sauls findet.

56) B. lehnt "Rest" ab, wie immer wieder übersetzt wird, vgl. Hertzberg a.a.O. S. 62; Seebass a.a.O. S. 158, Anm. 19.

57) S. 763.

58) Sprachliche Erwägungen zu V. 24 finden sich im Anschluss an Ausführungen H.J. Stoebes zuletzt bei Seebass, ZAW 1967, S. 158, Anm. 19. B. gelangt immerhin zu einem annehmbaren Sinn ohne solche komplizierten Überlegungen!

59) Doch hat Weiser a.a.O. S. 57 richtig gesehen, dass die Symbolik dieses ganzen Mahles mit seinen Eigentümlichkeiten die Richtung andeutet, "die Samuel bei der Einführung des Königtums verfolgt hat: Nämlich es einzubauen in die schon bestehenden Formen des Jahwebundes und es zu binden an den göttlichen Herrschaftsanspruch."

60) S. 763.

61) S. 766.

62) S. 767. Diesen Durchgang des charismatischen Führers durch das Stadium des Nabi hält B. für sehr wichtig, vgl. dazu auch KG (Werke II), S. 715, Anm. 77. - Hinsichtlich des Charismas hat - anders als B. - W. Beyerlin scharf geschieden zwischen dem richterlichen Charisma und der göttlichen Begabung des Königs, vgl. "Das Königscharisma bei Saul", in: ZAW 73, 1961, S. 186 ff. Dort ist auch ungleich viel stärker als bei B. das institutionelle Moment des Königtums Sauls betont; jedoch ist hierzu die Kritik von R. Rendtorff in ZThK 59, 1962, S. 161, Anm. 2 zu beachten. - J.A. Soggin (ZAW 75, 1963, S. 61) hält mit Recht den Geistempfang in 1. Sam. 10, 5 ff. für eine ganz andere Art von Begabung als die richterliche, von der Kap. 11 berichtet.

63) S. 767 f.

64) Siehe oben [illegible] 1, S. 49 f.

65) S. 768 f.

66) Das wird allgemein angenommen, vgl. Weiser a.a.O. S. 59, Anm. 27.

67) Hertzberg a.a.O. S. 57, Anm. 8; Gesenius-Buhl s.v.

68) KBL s.v.; Seebass, ZAW 1967, S. 161, Anm. 37: "Militärposten".

69) S. 767.

70) Siehe P.W. Lapp, "Tell el-Fūl", in: BA 28, 1965, S. 4; auch K. Kenyon, Archäologie im Heiligen Land, deutsche Ausgabe Neukirchen 1967, S. 221.

71) a.a.O. S. 64.

72) S. 772. Zur Erwägung der Deutungsmöglichkeiten vgl. zuletzt W. McKane, I & II Samuel, London, 1963 (Torch Bible Commentaries), S. 75 f.

73) Les Livres de Samuel, 1910, z.St.

74) S. 773.

75) Anders z.B. Weiser, a.a.O. S. 59.

76) S. 773.

77) S. 775.

78) S. 776. Zur Loswahl als solcher vgl. den Aufsatz von J. Lindblom, "Lot-Casting in the Old Testament", in: VT 12, 1962, S. 164 ff.; im Zusammenhang mit unserer Stelle siehe S. 165, Anm. 1.

79) S. 777.

80) S. 778. Vgl. auch Weiser a.a.O. S. 69: "Volkstümliche Überlieferung".

80a) Mit Recht bemerkt H.J. Stoebe - gerade im Blick auf 1. Sam. 10, 17 - 27 (auch wenn seine Interpretation des Abschnitts von der B.s abweicht) - dass "Spannungen und Widersprüchlichkeiten nicht der Niederschlag einer literarischen Entwicklung des Textes" zu sein brauchen; "sie können ebensogut Kennzeichen einer theologischen Persönlichkeit, ihres Wollens und ihrer Absicht sein" ("Grenzen der Literarkritik im Alten Testament", in: ThZ 18, 1962, S. 385 ff.; hier: S. 394).

81) S. 778.

82) S. 782.

83) Vgl. dazu Anm. 78 auf S. 786, wo B. sich gegen Noths Parallelisierung der Vorgänge wendet. Zur Erklärung des Ritus als Bundesbrauch siehe Weiser a.a.O. S. 71, Anm. 52. B. spricht hier jedoch von einer "augenblicksgeborenen Modifizierung eines Brauchs".

84) Hertzberg a.a.O. S. 67, Anm. 2 ist mehr geneigt, für eine Ursprünglichkeit dieser Worte im Text zu plädieren, da die ganze Überlieferung um eine Zusammengehörigkeit von Samuel und den Anfängen Sauls wisse. Weiser a.a.O. S. 71 hält sie dagegen für einen "leicht erkennbaren Zusatz", ohne die Motivierung eines solchen Zusatzes zu erwägen oder zu begründen.

85) S. 787.

86) Was auch Weiser a.a.O. S. 73 konstatiert.

87) Darum kann B. nicht wie Weiser (a.a.O. S. 74, Anm. 60) mit LXX in 11, 13 "Samuel" statt "Saul" lesen - was auch nicht unbedingt erforderlich ist. Doch liest B. so in 11, 15b; vgl. dazu die Anm. 90 auf S. 791.

88) S. 789 f.

89) Zur Lesung in 11, 15b siehe oben Anm. 87.

90) S. 792.

91) Mit der nach B. der zum Urbestand gehörende V. 24 nichts zu tun hat; dieser Vers möchte vielmehr auf das geheime Walten Jahwes in all den Geschehnissen bei der Entstehung des Königtums hinweisen.

92) S. 794.

93) S. 798.

94) Vgl. die wichtigen Ausführungen Weisers a.a.O. S. 93 f. mit der Feststellung: "Samuel steht zugleich am Anfang der Geschichte des alttestamentlichen Prophetismus ... Das Problem Prophet - König - Volk, dessen Spannungen Israels Geschichte durchziehen ... geht im Grunde auf Samuel zurück und auf die Ordnung, durch die er in einem kritischen geschichtlichen Zeitraum der Jahwetradition den Weg in die Zukunft geöffnet hat."

95) S. 801.

96) Während Weiser mehr mit einer Sammlung und Zusammenstellung der verschiedenen Überlieferungen rechnet und nicht so sehr mit einem bewusst dichterisch und erzählerisch - wenn auch unter Aufnahme verschiedener vorgegebener Traditionen - gestalteten Werk. - Noth (Überlieferungsgeschichtliche Studien I, 1943) sieht darin demgegenüber nur ein Stück des Geschichtswerkes des Deuteronomisten, der einige alte Überlieferungen mit einbezogen hat; neben Weiser haben zuletzt H.J. Stoebe in: BHHwb III (1966), Sp. 1664 f. (Komposition im Kern vordeuteronomistisch) und H. Bardtke in: LThK 9, 1964, Sp. 305 (nur Spuren deuteronomistischer Bearbeitung in den Kapiteln 7.8. 12) Noths Auffassung bestritten. J.A. Soggin (Königtum in Israel, BZAW 104, S. 29 ff.) nimmt mit vielen Forschern drei literarische Einheiten an, die vom deuteronomistischen "oder vielleicht schon vordeuteronomistischen" Redaktor chronologisch-synoptisch verbunden worden sind; B.s Arbeit bezeichnet er als den "Versuch einer einheitlichen, ästhetisch-religiösen Wertung ... mit Annahme späterer Zusätze

im Sinne einer mässigen Ergänzungshypothese" (a.a.O. S. 29 f., Anm. 1).

97) S. 801 f.

98) Hier hat erst Weiser wieder einen wirklich neuen Aspekt des Tatbestandes geliefert.

99) Vgl. S. 775: Saul (9, 1 - 14), Samuel (9, 15 - 10, 8), Saul (10, 9 - 16).

100) S. 807. Dass B. hier die Dinge im wesentlichen richtig beurteilt, soweit das bei einer zu Hypothesen zwingenden Quellenlage möglich ist, zeigen die besonnenen Erwägungen von R. Rendtorff ("Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel", in: ZThK 59, 1962, S. 145 ff., besonders S. 161 ff. und S. 164.

101) S. 808. Vgl. dazu die Ausführungen von R. de Vaux in seinem Beitrag "Method in the Study of Early Hebrew History" (in: The Bible in Modern Scholarship, London, 1966, S. 15 ff.). Er argumentiert auf S. 20 ganz ähnlich wie B.: Das schriftliche Werk dient primär zur Bewahrung einer mündlichen Tradition, bringt aber noch die persönliche Note des Verfassers durch seine Auswahl, Kombination, Darstellung und Bewertung des Traditionsstoffes hinzu.

102) S. 809.

103) Dass am Text der Samuelbücher überhaupt viel gearbeitet wurde, auch noch in späterer Zeit, zeigen die Abweichungen der Qumran-Fragmente (3. - 2. Jh.v.Chr.) und der LXX; vgl. Stoebe in: BHHwb III, Sp. 1666.

104) Vgl. dazu etwa Weiser, a.a.O., besonders S. 1 (Vorwort) und S. 5 ff.; Wildberger a.a.O., S. 445 ff.; die genannten Arbeiten von Seebass passim; und zum Grundsätzlichen H. Ringgren in: ThLZ 91, 1966, Sp. 643.

105) Vgl. oben Anm. 46.

106) Vgl. dazu den für die Hermeneutik sehr wichtigen Aufsatz von R. Bultmann "Ist voraussetzungslose Exegese möglich?, in: ThZ 13, 1957, S. 409 ff.

107) Vgl. § 10 unserer Darstellung!

108) Vgl. § 8. In dieser Hinsicht wird man B.s Anschauung nicht widersprechen können; vgl. etwa die Sätze von Rads: "Die Tatsache, dass die Völker in ihrer Frühzeit geschichtliche Erfahrungen und Erlebnisse nicht in 'authentischen' Berichten, in Annalen, Kriegsberichten oder gar in der Form der Geschichtsschreibung aussprechen, sondern dass ihre Aussagen in einer gewissen bildhaften Gebrochenheit einhergugehen pflegen, ist dem Literarhistoriker bekannt genug. Die für solche Gegenstände zur Verfügung stehende Sprache ist die der Dichtung" ("Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des Alten Testaments", in: ThLZ 88, 1963, Sp. 401 ff., hier: Sp. 410. Vgl. auch das auf Sp. 411 darüber Gesagte, wie die Sage das erzählte Geschehen auch immer in den "Horizont der jeweiligen Gegenwart" stellen will).

109) Vgl. dazu § 7.

110) Gerade die Berücksichtigung der kultgeschichtlichen Forschung, welche die Traditionen in ihrer Bindung an bestimmte Heiligtümer (Gilgal, Mispa, Rama) und an den dort jeweils geübten Kult zu verstehen sucht, unterscheidet eine Analyse wie die von Weiser gegebene grundlegend von der, wie sie B. gibt. Doch fand B. in seiner Zeit auch längst noch nicht soviel von der Forschung aufbereitetes Material darüber vor; er hat immerhin, wie seine Anmerkungen zeigen, die Arbeiten Alts und Noths fleissig herangezogen, wenn auch zumeist mit skeptischem Urteil.

111) Vgl. § 8, Anm. 21.

112) KG, S. 706.

113) KG, S. 717.

114) "Wie Saul König wurde", S. 767, Anm. 37. S. vertritt damit allerdings ein ziemlich einseitiges und tendenziöses Bild von einem Phänomen, das freilich auch nur schwer fassbar ist; vgl. (als Hinweise unter vielen neueren Studien, die hier zu nennen wären) H.J. Kraus, Gottesdienst in Israel, München, 1962, S. 122 ff.; C. Westermann in: BHHwb III, Sp. 1498 f.; H.H. Rowley, Worship in Israel, London, 1967, S. 144 ff. (zu Samuel speziell: S. 147 ff.).

115) Vgl. KG, S. 708 ff.

116) S. 812.

117) Weiser a.a.O., S. 51: "Eine direkte Abhängigkeit ist ... weder auf der einen noch auf der anderen Seite festzustellen."

118) Zweifellos sind die Traditionsverhältnisse hinsichtlich der Salbung Sauls durch Samuel undurchsichtig, vgl. die Erörterungen darüber bei Weiser a.a.O. S. 52. Doch dürfte der Tatbestand dieser Salbung als solcher keinesfalls eine blosse Erfindung sein (so auch Weiser a.a.O., Rendtorff in: ZThK 59, 1962, S. 161 und de Vaux, AI, S.104). Es geht darum ganz sicher zu weit, wie E. Kutsch anzunehmen, dass sowohl die Salbung Sauls wie die Salbung Davids historisch unwahrscheinlich seien und darum spätere Theologumena darstellen (so in: Salbung als Rechtsakt im AT und im Alten Orient, BZAW 87, 1963, S. 58 f.); siehe dazu als kritische Korrektur R. de Vaux, "Le roi d'Israël, vassal de Yahvé", jetzt in: Bible et Orient, Paris, 1967, S. 287 ff., vor allem S. 300 f., Anm. 5.

119) Nabi, 1954, S. 108 ff.

120) S. 813 f. Dass Salbung "Mitteilung von Kraft, Macht, Ehre" darstellt, zeigt E. Kutsch a.a.O., S. 33 ff.; dass sie als charakteristisches

Merkmal des Königs schon in vorstaatlicher Zeit in Israel bekannt war, zeigt Weiser a.a.O., S. 52.

121) S. 814.

122) Vgl. z.B. Weiser a.a.O., S. 93 f., der aus dem Tatbestand, dass Samuel "in den verschiedenen Überlieferungen bald als Richter, bald als Seher oder Gottesmann oder Priester oder Prophet erscheint", schliesst, dass man von verschiedenen Seiten her den Zugang zu ihm gesucht habe und "die herkömmlichen Begriffe und Institutionen nicht ausreichten, die ganze Fülle seines Lebenswerkes zu umreissen ..."; J.L. McKenzie, "The Four Samuels" (in: Biblical Research 7, Chicago, 1962, S. 3 ff.), möchte die vier Traditionen (Samuel als Priester, Prophet, Seher und Richter) als theologische Interpretationen von wirklichen Ereignissen im Leben Samuels und damit dessen Vielschichtigkeit verstehen (der Aufsatz ist uns nur aus einer Resension bekannt); über die Berechtigung der verschiedenen Züge, deren Komplexität die überragende Bedeutung Samuels widerspiegelt, siehe H. Wildberger in: RGG V, Sp. 1358; H.J. Stoebe in: BHHwb III, Sp. 1663 f.; H. Bardtke in: LThK 9, Sp. 304; mehr nur angedeutet auch W. Eichrodt, Theol. d. AT I (englische Ausgabe), London, 1961, S. 299.

123) S. 815 ff.

124) S. 817. Der Versuch einer Zuweisung der Kindheitsgeschichte an Saul ist in neuerer Zeit wieder verworfen worden; vgl. Hertzberg a.a.O., S. 15 und M. Noth, "Samuel und Silo" (in: VT 13, 1963, S. 390 ff., besonders S. 394 f.): "Dass jemals entgegen der bekannten Herkunft des Benjaminiten Saul (1. Sam. 9, 1) und seiner ebenfalls bekannten anfänglichen Tätigkeit im Kreise der ackerbauenden Landbevölkerung (1. Sam. 11, 5) erzählt worden wäre, dass er als Kind dem Heiligtum von Silo geweiht gewesen sei, ist so unwahrscheinlich wie möglich" (S. 395) - ein schwer zu widerlegendes Argument, dem B.s Leitwortargumentation trotz ihrer zunächst frappierenden Logik doch nicht ge-

wachsen ist. Damit fällt dann natürlich auch B.s Folgerung einer antisaulidischen Entstellung der ursprünglichen Legende hin.

125) Siehe die vorige Anmerkung.

126) Wie etwa Noth a.a.O., S. 393 wohl richtig annimmt.

127) Hertzberg z.St.

128) Zürcher Bibel; vgl. auch RSV: "There was no frequent vision"; Gesenius-Buhl s.v. פרץ gibt für die eine Nifal-Stelle 1. Sam. 3, 1 nur "verbreitet, häufig" an; KBL S. 781a übersetzt (mit Hinweis auf G.R. Driver) "angeordnet" (oder möglicherweise נִפְרַץ = "erteilt"). Driver (JTS 32, S. 365), der zwei Wurzeln von פרץ annimmt, von denen die zweite "befehlen" ("command") bedeute, übersetzt die Stelle 1. Sam. 3, 1 "there was no vision ordained (sc. by God)". Ob dadurch der Sinn der Stelle wirklich klarer wird, ist uns jedoch sehr fraglich.

129) S. 819.

130) Vgl. § 15.

131) S. 820.

132) S. 821.

133) Vgl. Weiser a.a.O., S. 94; Rendtorff in ZThK 59, 1962, S. 164; H.J. Kraus, Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel (Theologische Studien 51, 1957), S. 23 f. Als Prophet und Bundesmittler wird Samuel bezeichnet von J. Muilenburg, "The 'Office' of the Prophet in Ancient Israel" (in: The Bible in Modern Scholarship, London, 1966, S. 74 ff., hier: S. 92); ähnlich vor ihm von seinem Schüler M. Newman, "The Prophetic Call of Samuel", in: Israel's Prophetic Heritage (Muilenburg-Festschrift), New York, 1962, S. 86ff., besonders S. 90 f.; vgl. ferner noch H. Bardtke in LThK 9, Sp. 304. - Nicht so sehr einen Unterschied macht J. Lindblom, Prophecy in

Ancient Israel, Oxford, 1963, S. 79, der einfach feststellt: "Samuel is described as priest and prophet in one person", was von dem Erzähler "was felt ... to be quite normal and appropriate."

134) Zur Lade im Rahmen dieses Erzählungsabschnitts vgl. J. Maier, Das altisraelitische Ladeheiligtum, BZAW 93, Berlin, 1965, S. 44 ff. und 58 f. Während W. Beyerlin (Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen) annimmt, dass die Lade Theophanieheiligtum war (S. 135. 176 f.), hat demgegenüber Maier das (gegen Buber und Beyerlin) entschieden bestritten (S. 44 f.).

135) Vgl. dazu oben S. 60f. und § 7.

136) Dieser Gesichtspunkt ist typisch "buberisch" und fehlt in den sonstigen Analysen der Lade-Erzählung, z.B. in den klaren Ausführungen von L. Rost, "Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids" (jetzt in: Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg, 1965, S. 119 ff., hier: S. 138 ff.).

137) S. 825. B. interpretiert die Tendenz der alten Erzählung sicher richtig, vgl. O. Plöger, "Priester und Prophet" (ZAW 63, 1951, S. 157 ff.): Die Verbindung mit Jahwe bleibt nach dem Verlust der Lade auf eine neue Weise erhalten (S. 164).

137a) S. 826.

138) Vgl. S. 828.

139) S. 828.

140) a.a.O.

141) Vgl. R. Meyers Darstellung in: RGG V, Sp. 614.

142) Vgl. den knappen, aber lehrreichen Abschnitt in J. Lindbloms Aufsatz "Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im AT" (ZAW 75, 1963, S. 263 ff.) auf S. 281 - 284.

143) S. 829.

144) S. 829.

145) Dagegen Westermann a.a.O. Sp. 1498: "Worte gehen aus der Ekstase nicht hervor." Doch sieht E. vom Gesamtkomplex der alttestamentlichen Prophetie her so stark die Suprematie des Wortes (und diese ist in der Tat das wesentliche Charakteristikum im Unterschied zum ausserisraelitischen Prophetentum, vgl. H.W. Wolff, "Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie", in: Gesammelte Studien zum AT, München, 1964, S. 206 ff., hier besonders S. 216), dass er sich auch die ekstatischen Prophetenscharen nicht ohne "Wort" vorstellen kann.

146) S. 830.

147) Vgl. die schon genannte Arbeit von J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel, sowie dessen Aufsatz "Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des altisraelitischen Prophetismus" (in der Kissfeldt-Festschrift, BZAW 77, 1958, S. 89 ff.); schliesslich Rendtorffs Aufsatz "Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel" (ZThK 59, 1962, S. 145 ff.). Wenn auch der Ursprung des Prophetentums als solchen sicher nicht kanaanäisch ist (Rendtorff S. 146 f. 160; derselbe auch in: ThWb VI, S. 796 ff., vgl. zu Samuel besonders S. 800 - 803; Lindblom passim), so ist kanaanäischer Einfluss doch ebenso sicher nicht auszuschliessen (Rendtorff S. 147 und 165, Lindblom S. 101 f., R. Meyer in: RGG V, Sp. 618).

148) Bis hin zum sogenannten Heilsorakel, vgl. J. Begrich, "Das priesterliche Heilsorakel", in: ZAW 52, 1934, S. 81 ff. - sofern nicht, wie neuerdings manche Forscher annehmen, dahinter das Amt des Kultpropheten steht. - Zum Verhältnis Priester - Prophet vgl. vor allem O. Plöger a.a.O., zu unserem Zusammenhang besonders S. 165 ff. und 179 ff.

149) Zu den genannten "Ämtern" Priester und Prophet, wozu noch Richter

und König sich gesellen, vgl. die einsichtsvolle Rektoratsrede von M. Noth, "Amt und Berufung im Alten Testament" (jetzt in: Gesammelte Studien zum AT, München, 3. Aufl. 1966, S. 309 ff.).

150) Vgl. dazu die Ausführungen von G. Fohrer "Zur Geschichte der Prophetie" (in: Studien zur alttestamentlichen Prophetie, BZAW 99, 1967, S. 1 ff.): Seher, der Orakel in dichterischer Form gibt und der zugleich Priester sein kann, aber nicht an ein festes Heiligtum gebunden ist, und ekstatischer Prophet, der mit dem Kultus eines Heiligtums verbunden ist (vielleicht gleichzeitig in der Funktion eines ekstatischen Priesters?) - beide Typen finden sich im Alten Orient lange vor Israel nebeneinander; aus ihnen ergab sich unter der Einwirkung des Jahweglaubens ein neuer und besonderer Typus (a.a.O., S. 1 - 3). Doch trennt Fohrer für die Samuelzeit noch zwischen Sehertum und Nabitum (S. 3), ähnlich Westermann in: BHHwb III, Sp. 1499, und R. Meyer in: RGG V, S. 614. Jedenfalls rechnet man überall mit einer verwickelten und im einzelnen nicht mehr aufhellbaren Frühgeschichte des israelitischen Prophetentums.

151) S. 830.

152) S. 831.

153) Lindblom, Eissfeldt-Festschrift, S. 102: Vermutlich "Bezeichnung für das Versammlungshaus der prophetischen Genossenschaften" mit Entsprechung zur takkijah der islamischen Derwische; das Wort - "irgendwie" mit dem hebräischen נָוָה zusammenhängend - ist wahrscheinlich kanaanäisches Lehnwort. - B. scheint also auf einer richtigen Spur zu sein, wenn man von seiner sprachlichen Geheimnissuche absieht.

154) KBL s.v.: Weideplatz; Stätte.

155) S. 833. Gewöhnlich wird die in BHK vorgeschlagene Konjektur קְהִלַּת akzeptiert. Ein bei KBL S. 475a genannter Vorschlag Drivers ("die Ältesten"), den (unabhängig von Driver) auch E. Ullendorff macht

und ebenfalls (wie Driver) vom Äthiopischen her stützt (VT 6, 1956, S. 194), kann angesichts mangelnder weiterer Belege auch nicht mehr als eine hypothetische Deutung dieses hapax legomenon sein.

156) a.a.O.

157) a.a.O.

158) Wobei auch die Arbeiten Hölschers und Jepsens, auf die B. zurückgreift, heute längst nicht mehr zureichend sind, vgl. Lindblom in Eissfeldt-Festschrift, S. 92 f. Speziell zum Wandel unserer Erkenntnisse über den Ursprung der Prophetie seit 1938 siehe J. Hempel, Das Ethos des Alten Testaments, 2. Aufl. 1964, S. 224 (Anmerkung zu S. 169).

159) Die Wahl des Wortes "Abfolge" charakterisiert bis zu einem gewissen Grade B.s Vorliebe für "sinngeladene" Worte: "Abfolge" meint nicht nur "Reihenfolge", "Aufeinanderfolge", sondern auch "Verleihung" im Sinne des Verbums "verabfolgen" = überreichen, ausgeben an jemanden.

160) Man sieht heute wohl mit Recht, dass das Umherziehen Samuels neben der Vermittlung des alten Gottesrechtes besonders der Wahrung des Jahwekults an den heiligen Stätten des Stämmebundes diente - vielleicht um nach dem Verlust des Zentralheiligtums in Silo und der Lade nun diesen Kultus an den anderen Heiligtümern besonders zu stärken, damit er nicht in Verfall geriet (vgl. z.B. Weiser a.a.O., S. 11 ff. und 16). Jedenfalls dürfte das Moment des Kultischen eine erheblich grössere Rolle bei Samuel gespielt haben als B.s Darstellung erkennen lässt.

161) S. 836.

162) a.a.O.

163) Man vergleiche etwa die Ausführungen bei E. Sellin, Theologie des AT, Leipzig, 2. Aufl. 1936, S. 2 und 17; H. Gunkel / J. Begrich,

Einleitung in die Psalmen, Göttingen, 1933, S. 277 ff.; R. Kittel, Die Psalmen (KAT), Leipzig, 5. Aufl. 1929, S. XXXVIII f., wo der Kultus jeweils eine Abwertung erfährt.

163a) B. Casper, Das dialogische Denken, Freiburg, 1967, S. 342, hebt hervor, dass da, wo das Ich-Du-Verhältnis als das religiöse Verhältnis verstanden werde, "dem reinen religiösen Akt der Begegnung gegenüber alles Es-hafte, Vorliegende, Beständige, Kultische und Institutionelle, als diesem reinen Akt der Begegnung widersprechend, geringgeachtet oder abgelehnt wird". Während F. Rosenzweig in seinem Stern der Erlösung sich mit einer Theorie des Kultes befasse, habe B. daran "kein Interesse". "Die Eigenarten des Buberschen Ansatzes, der die Augenblicke je nur für sich sieht und das Ich-Es dem Ich-Du alternativisch gegenüberstellt, es aber nicht als möglichen Vermittler einer neuen Begegnung bedenkt, führen dazu, dass Buber überhaupt allen Glaubensformen, die sich auf historisch Vergangenes berufen - auch der jüdischen Orthodoxie - skeptisch gegenübersteht" (a.a.O. S. 334). Man muss sich dabei freilich immer vor Augen halten, dass das Ich-Du-Verhältnis bei B. grundsätzlich bedeutet: Ganzheitliche Hingabe an das Gegenüber (das übrigens nicht unbedingt eine Person zu sein braucht, sondern auch ein Gegenstand - etwa ein Baum - sein kann; gegen das rein-personalistische Missverständnis der Buberschen Ich-Du-Relation bei manchen christlichen Theologen hat sich deshalb mit Recht B.J. Fair gewandt: "Martin Buber and Some Theologians of 'Encounter'", in: Scottish Journal of Theology, 21, 1968, S. 27 ff.). Die Forderung nach ungeteilter Hingabe des Volkes an Jahwe, wie sie in der "Theopolitik" ihren Ausdruck findet, ist darum dem organisierten Kult gegenüber kritisch, weil dieser die Gefahr in sich birgt, das Verhältnis zwischen Volk und Gott zu versachlichen und so von der Ungeteiltheit der Hingabe wegzuführen. Es kommt dann nämlich leicht zu der Meinung, dass es genüge, Gott durch ein vollzogenes Ritual zufriedenzustellen, während man die eigenen Lebensbereiche autonom gestaltet.

164) Eine gewisse Ausnahme macht hier R. Hentschke, Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus, 1957, der in seiner Sicht der Dinge vielfach B. folgt und zwischen kultverbundenem Priestertum und kultdistanziertem Nabitum klar scheiden möchte, vgl. dazu a.a.O. den Abschnitt S. 137 - 145. Es soll in diesem Zusammenhang auch nicht verhehlt werden, dass man heute innerhalb der Forschung der bisherigen hohen Einschätzung des Kultus und der Kulttraditionen gegenüber wieder eine gewisse Skepsis und Vorsicht an den Tag legt; symptomatisch dafür ist das Eingeständnis von R. Rendtorff: "Mehr und mehr hat sich der Eindruck verstärkt, dass wir über den israelitischen Kult sehr wenig wissen ... Ich muss auch von mir sagen, dass ich diese Entwicklung mit durchgemacht habe. Vor zehn Jahren erschien mir vieles an den kultgeschichtlichen Thesen einleuchtend und sogar überzeugend. Ich muss mich aber mehr und mehr zu denen rechnen, die zugeben, dass wir wenig - allzu wenig über den israelitischen Kult wissen. Deshalb sind auch die Möglichkeiten, für bestimmte Texte einen kultischen Sitz im Leben anzugeben, m.E. immer geringer geworden. Hier stellt sich einfach die Frage nach der Tragfähigkeit der wissenschaftlichen Hypothesen. Ich bin darin, zusammen mit vielen anderen, sehr skeptisch und zurückhaltend geworden" ("Literarkritik und Traditionsgeschichte", in: EvTh 27, 1967, S. 138 ff.; hier: S. 151).

165) Vgl. dazu unten § 8, Anm. 21.

166) S. 838 f.

167) Hier sei bemerkt, dass für B. der Nabi Samuel keineswegs für unfehlbar gilt; die Niedermetzelung des Agag, die 1. Sam. 15, 32 ff. berichtet wird, hat B. an anderer Stelle ausdrücklich als Missverstehen des wahren göttlichen Willens deklariert, vgl. dazu unten § 11.

168) S. 840.

169) S. 841 f.

169a) Mit Recht weist Emilio Betti (in dem in der folgenden Anmerkung genannten Werk Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften, S. 62) darauf hin, dass die Interpreten in dem zu interpretierenden Werk "immer nur das (sehen), was ihnen durch ihre Vorbildung und ihr Nachverständnis zu sehen vergönnt ist, was ihnen in der echten Begegnung am Werk der Sprache, der Kunst, des Rechts, der Religion, aufgegangen ist. Voneinander abweichende Auslegungen deuten uns immer an, dass jedes echte, gewachsene Werk in seinen festen Grenzen lebendig ist."

170) Dies hat - gerade für die Zusammenhänge der Samuel-Saul-Überlieferungen - R. Smend besonders unterstrichen (Jahwekrieg und Stämmebund, S. 45 ff.).

171) Vgl. S. 835. - Man ist geneigt, trotz aller Kritik im einzelnen auf S. dennoch den schönen Satz von E. Betti anzuwenden, dass "die innere Entwicklung der Religionen nur der Theologe zu verstehen (vermag), der mehr kann als Veränderungen buchen, sei es im Äusseren, sei es im Inneren: wer mit dem feinen Organ des Historikers dem Werden der Sinnformen und ihrer Träger nachzugehen vermag, der wird die Gesetze erahnen, nach denen die Dialektik des Werdens sich vollzieht, einer allgemeinen Gesetzlichkeit sich unterordnend und doch einem individuellen Gesetze folgend" (Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften - Philosophie und Geschichte, Band 78/79, Tübingen, 1962, S. 61).

ANMERKUNGEN

ZU

§3

Anmerkungen zu § 3:

1) Unter dem Titel "Der geloof van het Israel" ist die von M. Spitzer etwas gekürzte Fassung auf holländisch publiziert worden in: De godesdiensten der wereld, I, Amsterdam, 1940; doch erreichte der Schlussabschnitt den Herausgeber nicht mehr vor der deutschen Invasion in Holland; das Manuskript kam per Post an B. als unbestellbar zurück. Erst in der 2. Auflage von 1948, S. 168 ff., findet sich der vollständige Beitrag.

2) Vgl. darüber B.s Bermerkungen im Vorwort (Werke II, S. 233).

3) S. 233.

4) Hebräisch in Tel Aviv, 1942, daraus die englische Übersetzung 1949 in New York; deutsch: Zürich, 1950.

5) S. 234.

6) B. verweist hier auf A. Haldars Buch Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites, 1946.

7) Vgl. oben §§ 1 und 2.

8) S. 234.

9) Vgl. C. Westermanns Äusserungen über die noch ungeklärte Frage der Hof- und Kultprophetie in: BHHwb III, Sp. 1500 und 1507; von Rad, Theol. d. AT II, S. 63 (Beantwortung "aufgrund des spärlichen Überlieferungsmaterials überaus schwer"). Eine Untersuchung des Problems ist vor allem durch A.R. Johnson erfolgt (The Cultic Prophet in Ancient Israel, Cardiff, 1944, 2. Aufl. 1962), der die Funktion der Kultpropheten als Mittler zwischen Gott und Volk wahrscheinlich macht (vgl. etwa die Zusammenfassung a.a.O., S. 63); vorsichtig und besonnen urteilen auch J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel, Oxford, 1962, S. 78 ff., und zuletzt H.H. Rowley, Worship in Ancient

Israel, London, 1967, S. 152 f. und 161 ff. (mit reichen Literaturangaben).

10) S. 235 f.

11) Da B. unter thora etwas ganz anderes versteht als "Gesetz" (vgl. § 7, S. 288 ff. - Exkurs III), ist das Urteil von H.J. Kraus: "Propheten sind (für B., R.M.) Interpreten des Gesetzes", und: "Wenn ... M. Buber in den Propheten die Interpreten der thora erkennen will, so vereinfacht er das Problem in einer unangemessenen Weise" (Prophetie und Politik - TheolExH 36, 1952, S. 15 und 18) zumindest sehr schief.

12) Siehe unten , 12.

13) S. 237.

14) S. 237.

15) S. 237 f.

16) Gerade das aber möchte G. Fohrer in seiner Kritik (in: ZThK 20, 1952, S. 338) bestreiten.

17) S. 238.

18) Vgl. § 1, S. 5 f. und Anm. 15.

19) S. 239 f.

20) Man stösst in Anmerkungen B.s immer wieder auf die lobende Erwähnung U. Cassutos (z.B. Werke II, S. 1132, Anm. 4; 1144, Anm. 12; 493, Anm. 4 u.ö.), dessen geistreiche Bestreitung der Quellenscheidung in der Pentateuchkritik B. sehr beeindruckt hat. Wir können uns mit Cassutos Werk (besonders Questione della Genesi, 1934) hier nicht befassen, verweisen jedoch auf die neuerdings in englischer Sprache vorliegenden acht Vorträge, die seine Auffassung gerafft wiedergeben:

The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch, Perry Foundation for Biblical Research, Jerusalem, 1962. Auf eine Ausgabe dieses Buches von 1961 sowie auf die englische Übersetzung von Cassutos Genesiskommentar weist mit kurzer Darstellung des Inhalts und guter kritischer Würdigung G. Fohrer hin (in: ZAW 74, 1962, S. 356 f.).

21) S. 240.

22) S. 241.

23) S. 241. So wird heute wohl durchweg in der Forschung verfahren; doch führt die Anwendung bei den einzelnen Forschern keineswegs immer zu inhaltlich gleichen Ergebnissen. Man vergleiche etwa die Ausführungen zweier höchst renommierter Wissenschaftler: R. de Vaux ("Les Patriarches Hébreux et l'histoire", in: Revue biblique 72, 1965, S. 1 ff.) weicht in seiner Auffassung vom sozio-kulturellen Leben der Patriarchen erheblich von dem Bild ab, das W.F. Albright zeichnet ("Abraham the Hebrew. A New Archaeological Interpretation", in: BASOR 163, 1961, S. 36 ff.). Während de Vaux in Abraham beispielsweise den Führer eines seminomadischen Clans sieht, hält ihn Albright für einen Grossunternehmer im Karawanenhandel! (Zur Kritik an Albright siehe de Vaux a.a.O., S. 17 ff.). - Wir können auf das Problem der Methodik und ihrer Resultate bei der Erforschung der Frühgeschichte Israels aus Gründen der Raumbeschränkung in dieser Arbeit nicht eingehen, verweisen aber auf einige Beiträge zu diesem Thema: G.E. Wright, "Modern Issues in Biblical Studies: History and the Patriarchs", in: The Expository Times (ET) LXXI, 1960, S. 292 ff., und die Antwort G. von Rads darauf, ebenfalls in ET LXXII, 1961, S. 213 ff.; auch M. Noths Aufsatz "As One Historian to Another" (in: Interpretation XV, 1961, S. 61 ff.) wäre hier zu nennen (Auseinandersetzung zwischen M. Noth und J. Bright über die Frühgeschichte Israels).

24) S. 241.

25) S. 242.

26) Immerhin bestätigt auch ein Forscher wie W. Eichrodt, dass die Widerspiegelung geschichtlicher Vorgänge im Glauben Israels "in sich selber als historisches Faktum zu gelten hat und als solches ernst genommen werden muss. Auch wo wir das zugrundeliegende historische Geschehen mit den Mitteln der modernen Wissenschaft nicht mehr greifen können, da erhalten wir in dem daraus erwachsenen Kerygma eine Auswirkung dieses Geschehens, die von seiner Bedeutung Zeugnis ablegt" ("Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese?" in: VT Suppl. 4, 1957, S. 161 ff., hier: S. 172). In diesem Zusammenhang verweist Eichrodt gerade auf "die von M. Buber so erfolgreich angewandte Methode" (a.a.O. Anm. 1).

27) Siehe die §§ 8 und 9.

28) In der Einleitung verweist B. indirekt auf seine früheren (und noch geplanten) Werke, wenn er sagt: "... von der Forschungsarbeit selbst ist anderswo Mitteilung geschehen und wird hoffentlich weiter geschehen", S. 243.

29) Bei der Konfrontation mit den Arbeiten der neueren Exegese werden wir, wie bereits in den beiden vorhergehenden Paragraphen, uns auf besonders wichtige und profilierte Arbeiten beschränken müssen; dabei ist zu bedenken, dass in dem Jahrzehnt von 1950 bis 1960 allein zu den alttestamentlichen Prophetenbüchern rund 500 Bücher und Schriften und etwa 1200 Artikel und Zeitschriftenaufsätze erschienen sind (vgl. G. Fohrer in ThR 28, 1962, S. 1).

30) Vgl. oben, § 1, S. 52 und besonders Anm. 218.

31) In: M.B., ed. Schilpp/Friedmann, S. 371: "Mit dem Debora-Lied als Ausgangspunkt der Untersuchung von Israels Glaubensgeschichte zu beginnen, ist völlig richtig."

32) S. 244. Auch von Rad spricht von dem "unmittelbarsten Dokument aus

jener Zeit, in dem sich das Staunen über diese neue Erfahrung mit Jahwe in wunderbarer Frische ausspricht" (Theol.d.AT I, S. 305) und "das wahrscheinlich von einem dem Ereignis ganz Nahestehenden stammt" (Theol.d.AT II, S. 573); so auch Eissfeldt, Einleitung, 3. Aufl. 1964, S. 136.

33) Längst nicht so weit geht G. Gerleman ("The Song of Deborah in the Light of Stylistics", in: VT 1, 1951, S. 168 ff.), der sich auf das Formale des Stils beschränkt und den impressionistischen Charakter der Dichtung hervorhebt; doch weist auch er auf die Eigentümlichkeit der refrainartigen Wiederholung hin, die der Dichter (oder die Dichterin) zur Verstärkung von emotional besonders wichtigen Aussagen anwendet (S. 177).

34) S. 245.

35) Wir werden in § 7 noch besonders darauf zu sprechen kommen.

36) S. 247.

37) S. 247.

38) Vgl. § 1, Anm. 218. Den Ausführungen Weisers zustimmend äussert sich J. Gray (Century Bible, Joshua, Judges and Ruth, London/Edinburgh, 1967, S. 220 f. und 275).

39) Vgl. "Königtum Gottes", S. 706 f. - J. Jeremias (Theophanie, Neukirchen, 1965), der nachdrücklich für die Einheit und das hohe Alter sowie für die Zuweisung an die wirkliche Debora eingetreten ist (S. 7 ff., 142 ff.), hat auch die Theophanieschilderung als Element der prophetischen Verkündigung zu verstehen gelehrt (S. 147. 159. 163 f.), was B.s Auffassung noch unterstreicht.

40) S. 251.

41) S. 251.

42) S. 252.

43) Die neueste gründliche Untersuchung von Jos. 24 durch G. Schmitt (vgl. § 1, Anm. 141), deren Verfasser bekennt, dass ihm B.s Arbeit den ersten Anstoss vermittelt habe (a.a.O., S. 34, Anm. 6), unterstützt in dieser Hinsicht B. nachdrücklich (a.a.O., S. 33 ff. und besonders S. 90). J. Gray (Century Bible, a.a.O., S. 36) übernimmt Schmitts Argumente.

44) S. 254.

45) Vgl. § 7, S. 308 und Anm. 234.

46) S. 255.

47) B.s Deutung scheint uns die wahrscheinlichste zu sein, vgl. Schmitt a.a.O., S. 48 f., der dann aber eine andere Interpretation versucht, die uns zu konstruktiv anmutet (vgl. vor allem S. 51 ff.). J. Gray (Century Bible a.a.O., S. 195 f.) denkt an "amulets with a pagan significance" und mit ägyptischen Motiven.

48) Man wird - auch wenn man mit Schmitt die Komplexität des Textgefüges und die vom kultischen Gebrauch her bestimmte Traditionsgeschichte erkennt - doch weder die Historizität des Ereignisses (vgl. Gray a.a.O., S. 36; Schmitt a.a.O., S. 94) noch die ihm von B. beigemessene Bedeutung bestreiten können. Auch Schmitt sieht die Bedeutung darin, dass in diesem Ereignis Jahwe "Israel seine Bundespflicht festsetzt und so das längst bestehende Verhältnis des Volkes zu seinem Gott in eine feste Form bringt", während hinwiederum das Volk einwilligt und die Verpflichtung auf sich nimmt (a.a.O., S. 94). Zum selben Ergebnis kommt übrigens auch H. Seebass in seiner Studie Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan, BZAW 98, 1966; vgl. den Abschnitt über Jos. 24 (S. 5 ff. und 87 ff., besonders S. 90 und 98), der den Forschungen Schmitts nichts Neues hinzufügt. Anders urteilt dagegen V. Maag in seiner jüngsten Studie "Sichembund und Vätergötter" (in: VT Suppl. 16, 1967, S. 205 ff.),

der in Jos. 24 die Aufnahme der Vätergötter verehrenden Stämme in den Jahwebund sieht; dass diese Stämme dazu bereit waren, möchte er darin begründet sehen, dass "eine intransigente, starke und siegesgewisse Zuwanderergruppe in Schach zu halten ... die durch den kanaanäischen Druck schon beanspruchten Kräfte der Vätergottstämme wohl einfach überstiegen" hätte, zumal von den Jahweverehrern vermutlich auch eine starke religiöse Werbekraft ausgegangen sein mag (a.a.O, S. 210 f.).

49) Die neuere Forschung trennt jedoch beide Vorgänge in zwei verschiedene Traditionen: M. Noth, Exodus, ATD, 1959, S. 157 ff.) in VV. 1.2.9 - 11 und 3 - 8; W. Beyerlin (Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen, Tübingen, 1961, S. 19 ff. und 33 ff.) in VV. 1a.9 - 11 und 3 - 8; dabei wird die (von Noth und Beyerlin als von "fraglos hohem Alter" angesehene) erste Tradition E zugeschrieben, während die Zuordnung der zweiten strittig bleibt.

50) S. 258 und 261.

51) S. 258. Auch Beyerlin (a.a.O., S. 34 ff.) hält es für "unzweifelhaft", dass אלהי ישראל eine "festgeprägte Formel" darstellt. Im Anschluss an Arbeiten Weisers zur kultischen Tradition Israels möchte er aber zeigen, dass der Ausdruck "zur Institution des Stämmeverbandes 'Israel' gehört", also seinen Sitz im Leben im Kult der Amphiktyonie hat.

52) S. 258.

53) S. 258.

54) S. 261.

55) Im Zusammenhang damit gibt B. einige wichtige Interpretationen des Dekalogs, die uns auch in anderen Schriften von ihm noch begegnen werden: Das Verbot anderer Götter leugnet nicht deren Existenz, sondern im "intentionalen Sinn" des Satzes meint es, dass es für

Israel kein anderes "Göttertum" geben dürfe, das Jahwe "ins Angesicht" da wäre. Das Bilderverbot verbietet nicht nur das Anfertigen kultischer Bilder und Idole; es besagt gleichfalls: "JHWH will auch nicht, dass er selber als Bild sich als Wesen im Wege stehe" (S. 260). Sein Name darf auch nicht "zum Wahnhaften, das heisst zum Fiktiven, Eingebildeten, Nichtigen" "hingetragen" werden. Es darf nicht "nicht wirklich Daseiendes mit seinem Namen belegt" und nicht "magische Scheinhandlung" (Zauber, Beschwörung) damit getrieben werden. Alle diese Momente spielen nach B. in Jos. 24 eine entscheidende Rolle, wenn dort das Abtun der "fremden Götter" gefordert wird.

56) S. 261.

57) Werke II, S. 504 ff.

58) Werke II, S. 108 ff.

59) Zur Literatur siehe S. 262, Anm. 14; zur Keniterhypothese vgl. RGG II, Sp. 1706 und III, Sp. 1243 sowie Rowley (siehe unten Anm. 65). Mit den Kenitern und dem mutmasslichen Ursprung ihres Glaubens hat sich zuletzt H. Heyde befasst (Kain, der erste Jahwe-Verehrer. Die ursprüngliche Bedeutung der Sage von Kain und ihre Auswirkungen in Israel - Arbeiten zur Theologie I, 29, Stuttgart, 1965). Heyde sieht in Gen. 4, 1 - 16 die vom Jahwisten etwas verkürzte und zum Negativen gewendete Ursprungsätiologie der Keniter, die ihr unstetes Leben von daher verstanden.

60) S. 263 f.

61) S. 265.

62) S. 266.

63) Zu der an dieser Stelle gegebenen Interpretation des Jahwenamens und des Ausspruchs in Ex. 3, 14 vgl. oben § 1, Anm. 111 und unten § 7, S. 308ff. mit Anmerkungen 238 bis 249. B. weist auch darauf

hin, dass das מה שמו in Ex. 3, 13 nach dem Wesen des Namen frage (sonst müsste - nach H. Ewald, Lehrbuch der hebräischen Sprache, 1863 - מי stehen).

64) S. 267 f.

65) Hier wären die Arbeiten von V. Maag zu nennen (siehe dazu § 1, Anm. 64 und den Exkurs II über den führenden Gott); in Fortführung der Untersuchungen von A. Alt, "Der Gott der Väter" (KS I, S. 1 ff.) haben K.T. Andersen ("Der Gott meines Vaters", in: Studia Theologica 16, Aarhus, 1962, S. 170 ff.) und vor allem H. Seebass (siehe oben Anm. 48) neue Thesen aufgestellt. So hat - u.E. überzeugend - H. Seebass aus einem Vergleich der Vätersagen mit den Mosesagen (a.a.O. S. 76 ff.) gezeigt, wie stark Jahwe die Züge eignen, die in den Vätersagen den Vätergöttern eigen sind: Jahwe ist nicht ortsgebunden, führt die Seinen, sorgt für sie, hat Beziehung zu bestimmten Kultstätten, offenbart sich einem besonderen Menschen (Mose) - ganz wie die Vätergötter. Anders als diese hat er jedoch einen wirklichen Namen und trägt die Züge eines Hochgottes, was seinen Anhängern grössere religiöse Dimensionen auftut. Nach Seebass ging die religionsgeschichtliche Entwicklung so vonstatten, dass "die Befreiung aus Ägypten ursprünglich im Zeichen des Vatergottes der Mosegruppe" geschah (a.a.O., S. 84), wobei durch schon lange bestehende Gemeinschaft mit den Midianitern (oder Kenitern, von deren Verschwägerung mit Mose die Pentateuchtradition jedoch nicht spricht, vgl. a.a.O., S. 84, Anm. 139) eine Kenntnis Jahwes als des Herrn vom Sinai bestand. (Zur These Rowleys, dass möglicherweise die Identifikation der Vätergötter mit Jahwe auf Mose zurückgehe, siehe oben § 1, Anm. 179. Allerdings verbindet Rowley damit die sogenannte Keniterhypothese, siehe besonders S. 10 ff. und die Literatur in Anm. 50 auf S. 10 seines Aufsatzes in ZAW 1957.). Durch die prophetische Erkenntnis der Mirjam wurde dann der Vatergott der Mosegruppe identifiziert mit Jahwe, der am Schilfmeer rettend eingriff (Ex. 15, 20 f.). Die religionsgeschichtliche Verbindung zwischen Vatergott und Jahwe vom

hin, dass das מה שמו in Ex. 3, 13 nach dem Wesen des Namen frage (sonst müsste - nach H. Ewald, Lehrbuch der hebräischen Sprache, 1863 - מי stehen).

64) S. 267 f.

65) Hier wären die Arbeiten von V. Maag zu nennen (siehe dazu § 1, Anm. 64 und den Exkurs II über den führenden Gott); in Fortführung der Untersuchungen von A. Alt, "Der Gott der Väter" (KS I, S. 1 ff.) haben K.T. Andersen ("Der Gott meines Vaters", in: Studia Theologica 16, Aarhus, 1962, S. 170 ff.) und vor allem H. Seebass (siehe oben Anm. 48) neue Thesen aufgestellt. So hat - u.E. überzeugend - H. Seebass aus einem Vergleich der Vätersagen mit den Mosesagen (a.a.O. S. 76 ff.) gezeigt, wie stark Jahwe die Züge eignen, die in den Vätersagen den Vätergöttern eigen sind: Jahwe ist nicht ortsgebunden, führt die Seinen, sorgt für sie, hat Beziehung zu bestimmten Kultstätten, offenbart sich einem besonderen Menschen (Mose) - ganz wie die Vätergötter. Anders als diese hat er jedoch einen wirklichen Namen und trägt die Züge eines Hochgottes, was seinen Anhängern grössere religiöse Dimensionen auftut. Nach Seebass ging die religionsgeschichtliche Entwicklung so vonstatten, dass "die Befreiung aus Ägypten ursprünglich im Zeichen des Vatergottes der Mosegruppe" geschah (a.a.O., S. 84), wobei durch schon lange bestehende Gemeinschaft mit den Midianitern (oder Kenitern, von deren Verschwägerung mit Mose die Pentateuchtradition jedoch nicht spricht, vgl. a.a.O., S. 84, Anm. 139) eine Kenntnis Jahwes als des Herrn vom Sinai bestand. (Zur These Rowleys, dass möglicherweise die Identifikation der Vätergötter mit Jahwe auf Mose zurückgehe, siehe oben § 1, Anm. 179. Allerdings verbindet Rowley damit die sogenannte Keniterhypothese, siehe besonders S. 10 ff. und die Literatur in Anm. 50 auf S. 10 seines Aufsatzes in ZAW 1957.). Durch die prophetische Erkenntnis der Mirjam wurde dann der Vatergott der Mosegruppe identifiziert mit Jahwe, der am Schilfmeer rettend eingriff (Ex. 15, 20 f.). Die religionsgeschichtliche Verbindung zwischen Vatergott und Jahwe vom

Sinai ist also ungleich enger und in ihren Wurzeln viel älter als die übliche Keniterhypothese besagt; diese ist damit - in ihrer herkömmlichen Form - praktisch hinfällig geworden (vgl. Seebass a.a.O., S. 85, Anm. 143). Von daher, dass Jahwe von vornherein als führender Vätergott mit den universalen Zügen eines Hochgottes erlebt wurde, konnte er auch ohneweiteres mit den Vätergöttern der Patriarchenerzählungen identifiziert werden. - Theologisch urteilend glauben wir, dass hier nicht rein zufällige religionsgeschichtliche Phänomene synkretistisch verschmolzen worden sind, sondern dass diese einzigartige Konstellation tatsächlich zum Medium der Offenbarung des einen Gottes aller Menschen wurde. Wir meinen, hierin die Kondeszendenz dieses einen Gottes sehen zu dürfen. Insofern ist die Offenbarung des göttlichen Wesens (oder, wenn man es mit A. Heschel einschränkender sagen möchte: Des göttlichen Zugekehrtseins zu den Menschen, des göttlichen "Pathos") durch Geschichte und als Geschichte - und zwar hier gerade als Religionsgeschichte! - erfolgt!

66) Siehe die vorige Anmerkung.

67) S. 268.

68) S. 269.

69) S. 270.

70) Jetzt in: KS I, S. 126 ff.

71) "Abraham dans le cadre de l'histoire", Revue biblique 37, 1928, S. 509.

72) S. 273.

73) S. 272.

74) Wir verweisen noch einmal auf die schon genannten Arbeiten von V. Maag (Phänomen der Inspiration und Transmigration) und R. de Vaux (histori-

scher Hintergrund der Patriarchenerzählungen).

75) S. 274.

76) Siehe dazu besonders V. Maag in Nederl. Theol. Tijdschrift (NedThT) 21, 1967, S. 165 f. Natürlich darf das nicht dazu verleiten, in den Patriarchen fiktive Gestalten un in den Erzählungen der Genesis spätere Phantasien zu sehen. Mit Recht sagt de Vaux (Revue biblique 72, 1965, S. 7): "... si la foi historique d'Israël n'est pas fondée dans l'histoire, cette foi est erronée, et la nôtre aussi." Das bleibt gültig, auch wenn "nous ne pourrons jamais écrire une biographie historique d'Abraham, d'Isaac ou de Jacob" (a.a.O., S. 27 f.).

77) Alts 1929 vorgetragene These ist in der Zwischenzeit mannigfach diskutiert und modifiziert worden, worüber K.T. Andersen ("Der Gott meines Vaters", in: Studia Theologica 16, 1962, S. 170 ff.) berichtet, nicht ohne selbst einen neuen Vorschlag zu bieten. Wir meinen, dass V. Maag und H. Seebass (siehe oben Anm. 65) hier - soweit das bei einem so hypothesenreichen Gelände überhaupt möglich ist - einige gangbare Wege gezeigt haben:

1. Die Patriarchen hatten einen ausgesprochen nomadisch geprägten Vatergott-Glauben. Die Züge dieses Gottes hat Maag (NedThT 21 1967, S. 169 - 172) u.E. einleuchtend und klar beschrieben. Dass es sich um mehrere "ursprünglich namenlose Sippengötter mit der Bezeichnung אלהי אבי usw., die je der Abraham-, Isaak-, Jakob- und Israelsippe zugeordnet waren" (Seebass, a.a.O., S. 53) handelt, ist religionsgeschichtlich wahrscheinlich.

2. Der Gott der Mosesippe ist aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls ein Vatergott gewesen (Seebass a.a.O., S. 84). Er ist mit dem Jahwe vom Sinai spätestens beim Auszug identifiziert worden (a.a.O.).

3. Damit ist aber Jahwe nicht nur als Vatergott, sondern in gleicher Weise auch als Transmigrationsgott erlebt worden wie der

Gott Abrahams (mit dem die Vätergötter Isaaks und Jakobs verschmolzen wurden, sofern sie nicht - was wir eben nicht wissen - schon vorher mit ihm identisch waren), vgl. Maag NedThT S. 168, Anm. 2.

In einem Prozess, der sich im einzelnen bis jetzt noch nicht aufhellen liess, sind dann Jahwe mit seinen Vatergott- und Transmigrationsgotteigenschaften und die Vätergötter der Patriarchenerzählungen (die die gleichen Eigenschaften besitzen) ineins gesetzt worden, was religionsgeschichtlich ausserordentlich nahelag. Beim Jahwisten (10. Jh.v.Chr.) ist diese Identifikation systematisch durchgeführt (Maag NedThT S. 168, Anm. 2 und S. 187, Anm. 2; auch S. 188, Anm. 3 und VT Suppl. 16, S. 218). Noch später ist Jahwe dann mit El identifiziert worden (vgl. oben § 1, Exkurs II), was eine gewaltige Ausweitung des Gottesverständnisses bedeutete (vgl. dazu O. Eissfeldt, "El und Jahwe", in: JSS I, 1956, S. 25 ff. - jetzt in: Kleine Schriften III, Tübingen, 1966, S. 386 ff. Eissfeldts These, dass zuerst die Vätergötter der in Palästina ansässigen Stämme mit El verschmolzen wurden und danach dann erst Jahwe mit El, der nun aber Vatergottzüge trägt, können wir nach den obigen Ausführungen freilich nicht akzeptieren. Zur Widerlegung siehe Maag in VT Suppl. 16, S. 213 ff.; im Gegensatz zu Seebass nimmt Maag jedoch nicht an, dass Jahwe bereits vor der Einwanderung die Züge des Vatergottes der Mosesippe erhalten hat; nach ihm hat nur der Umstand, "dass Vätergott und Jahwä demselben Kulturkreis nomadischer Hirten entstammten" und dadurch "gewisse gemeinsame Züge aufwiesen" - S. 215 - die Verschmelzung Jahwes mit den Vätergöttern erleichtert). Trotzdem muss gesagt werden, dass die Forschung auf diesem Gebiet noch längst nicht absolut sicheren Boden unter den Füssen hat (vgl. die Erwägungen von R. Rendtorff, "El, Ba'al und Jahwe", in: ZAW 78, 1966, S. 277 ff., besonders S. 291). Zum ganzen Fragenkomplex vgl. auch noch L. Rost, "Die Gottesverehrung der Patriarchen im Lichte der Pentateuchquellen" (in: VT Suppl. 7, 1960, S. 346 ff.), der am Schluss auch eingestehen muss, dass eine zureichende Rekonstruktion "an der Spärlichkeit der Überlieferung und der

nur da und dort zu entwirrenden Kompliziertheit der Traditionen" scheitert (S. 359). - Abschliessend sei bei dieser Gelegenheit hinzugefügt, dass wir mit Beyerlin, Seebass, Maag, Fohrer u.a. gegen Noth und K.T. Andersen (a.a.O., S. 183) annehmen, dass Auszugs- und Sinaitradition von Anfang an zusammengehörten und demnach auch in dem Gottesverständnis der beiden Traditionen keine Scheidung vorgenommen werden darf.

78) Dazu siehe Maag, NedThT S. 172, Anm. 2.

79) S. 280.

80) Vgl. Anm. 77.

81) S. 275 f.

82) Bis zu einem gewissen Grade wenigstens deckt sich das mit Eissfeldts oben Anm. 77 genannter These.

83) S. 276.

84) Maag a.a.O., S. 202.

85) S. 281 f.

86) Siehe dazu von Rad, Theol. d. AT I, S. 27, Anm. 6.

87) S. 284.

88) a.a.O.

89) S. 285.

90) S. 286.

91) Vgl. unsere Erörterung in § 1, S. 28 und Anm. 105, wo das Nötige zur Bewertung und Kritik gesagt ist; ausserdem §5, S. 230 ff. mit Anm. 266 - 273.

92) S. 288.

93) S. 288.

94) Dazu siehe unten, § 5, S. 195 ff.

95) Dazu siehe ebenfalls die Ausführungen in § 5 und § 7.

96) Anders urteilt H.H. Rowley, "Mose und der Monotheismus", in: ZAW 1957, S. 17 f., führt aber beide Dekaloge auf Mose zurück. Vgl. auch das skeptische Urteil von Rads (Theol. d. AT I, S. 27, Anm. 7) und die Ausführungen von J.J. Stamm ("Dreissig Jahre Dekalogforschung", in: ThR 27, 1961/62, S. 189 ff., hier: S. 220 ff.).

97) S. 293 f.

98) S. 294.

99) S. 294.

100) Vgl. Maag NedThT S. 171 unter Punkt 12.

101) Vgl. unten § 4.

102) Vgl. unten § 5.

103) S. 296. Vgl. dazu die Untersuchung von J. Scharbert, Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient (Quaestiones Disputatae 23/24), Freiburg, 1964, die diesem Problem und seiner Geschichte ausführlich nachgeht.

104) Vgl. oben § 1 und § 2.

105) S. 304.

106) S. 305.

107) S. 306.

108) S. 306.

109) S. 307.

110) Zu diesem textlich und literarisch umstrittenen Abschnitt siehe H.W. Hertzberg (Die Samuelbücher, ATD 10, S. 323 ff.) und besonders S. Mowinckel ("'Die letzten Worte Davids' II Sam 23, 1 - 7", in: ZAW 45, 1927, S. 30 ff.). Über Alter und Bedeutung ("altertümlich" - so Hertzberg und von Rad, Theol. d. AT I, S. 309; "spät" - so Mowinckel, auch Oxford Annotated Bible, S. 409; "prophetische Deutung" - so Hertzberg, S. 326; "künstliche literarische Weissagung" mit Maschal-Stil - so Mowinckel, S. 48 ff.) gehen die Meinungen ebenso auseinander wie über mögliche Textkorrekturen (gewagte Methodik bei Mowinckel). Zuletzt ist A.R. Johnson auf die Stelle eingegangen (Sacral Kingship in Ancient Israel, 2. Aufl., 1967, S. 16 ff.); seiner Meinung nach "no conclusive evidence has been advanced for denying the Davidic authorship of at least the body of the poem" (S. 16 f. mit Kritik an Mowinckel in Anm. 2).

111) S. 308.

112) B. beruft sich hierbei auf A. Klostermann (Die Bücher Samuelis und der Könige - Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments, ed. H. Strack und O. Zöckler, A: Altes Testament, Abteilung III, Nördlingen, 1887 z.St.), dessen Interpretation bisher "nicht überholt worden" sei (S. 308, Anm. 15). August Klostermann (1837 - 1915; 1864 Privatdozent für AT in Göttingen, seit 1868 ord. Professor in Kiel) wird von B. nicht ohne Grund in seinen Büchern mehrfach lobend zitiert (siehe etwa Werke II, S. 165, Anm. 4 und S. 723, Anm. 90). Klostermann hat z.B. in der Pentateuchforschung den rein literarkritisch orientierten Standpunkt vieler seiner Kollegen zu überwinden versucht, indem er die Quellenscheidung verwarf und annahm, dass der Pentateuch in einem fortschreitenden Wachstumsprozess entstanden sei, bei dem sich um das mosaische Grundgesetz als Kern das mannigfaltige Erzählungsgut herumgelagert habe (vgl. seine Schrift Der Pentateuch, 1. Teil, 1893, Neue Folge, 1907).

Die Annahme eines lebendigen Wachstums statt einer schematischen Addition fester literarischer Komplexe sowie die mancherlei scharfsinnigen Einzelbeobachtungen Klostermanns mögen in B.s Augen diesem Forscher besondere Sympathie eingebracht haben.

113) Vgl. dazu etwa die Ausführungen von H.J. Kraus zum 101. Psalm in seinem Kommentar (BKAT XV/2, 1960, S. 692) und von A.R. Johnson (a.a.O., S. 16 ff.).

114) S. 309.

115) Siehe die Erörterungen in § 1 und § 2 und die dort in den Anmerkungen genannte Literatur. Hier wäre auch Westermanns Urteil (in: BHHwb III, Sp. 1500) zu nennen: "Man wird in der Epoche der Prophetie vor den Schriftpropheten zu einer eindeutigen Geschichte der Prophetie oder der verschiedenen prophetischen Strömungen nicht kommen können; vielmehr haben sich in der uns überkommenen Überlieferung die verschiedenen Arten, Vorformen, Äusserungen und deren Beurteilung so ineinander und übereinander geschoben, dass uns nur die Möglichkeit bleibt, die verschiedenen an dieser Geschichte beteiligten Elemente herauszustellen." B. hat freilich versucht, hier noch einen Schritt weiterzukommen und - geführt von seinem intuitiven Gespür - eine Synthese dieser Elemente herzustellen.

116) Vgl. dazu den schönen, gerade auch auf die Entstehungsgeschichte der Prophetie in Israel bezugnehmenden Aufsatz von M. Noth, "Geschichte und Gotteswort im Alten Testament" (jetzt in: Gesammelte Studien zum AT, München, 1966, S. 230 ff.).

117) Auch hier knüpft B. an seine diesbezüglichen Aussagen über El, Malk und Baal in "Königtum Gottes" an, argumentiert aber, wie uns scheint, viel zurückhaltender, ohne zu sehr zu typisieren. Das mag nicht nur an dem begrenzten Raum für die Darstellung liegen, sondern ein vorsichtigeres Urteil zum Grund haben.

118) S. 311.

119) Es sei hier nochmals, wie in § 1, auf die vorzügliche zusammenfassende Darstellung von V. Maag in: NedThT 21, 1967, S. 173 ff. verwiesen; ebenso auf W. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel, BZAW 80, 1961, besonders S. 50 ff.

120) Dieses Moment der Krise ist sehr gut beschrieben bei von Rad, Theol. d.AT I, S. 31 ff.

121) Darauf hat vor allem V. Maag hingewiesen.

122) S. 316. Vgl. dazu die schöne Darstellung von Rads (Theol.d.AT II, S. 27 ff.), welche auch die Hintergründe dieser Gestalt erhellt.

123) S. 316.

124) Dass Elia einen "Jahwe-Baal-Synkretismus vertrat", nämlich die Vorstellung von dem "Donner- und Regengott Jahwe" (so H. Gottlieb, "Amos und Jerusalem", in: VT 17, 1967, S. 430 ff., hier: S. 435), ist u.E. höchst unwahrscheinlich.

125) Siehe S. 317 f.; vgl. auch G. Fohrer, Elia, Zürich, 1957, sowie dessen Darstellung in RGG II, Sp. 424 ff. und seinen Literaturbericht zu den Propheten in ThR 28, 1962/63, S. 42 ff. Nennenswert ist ausserdem noch E. Würthwein, "Das Gottesurteil auf dem Karmel", in: ZThK 59, 1962, S. 131 ff. (mit reichen Literaturangaben), der die Erzählung als Kultlegende zu verstehen sucht, bei der nicht gefragt werden kann: "Was ist geschehen?", sondern: "Was für ein Glaube drückt sich hier aus?" (S. 138), obwohl er einen bestimmten historischen Kern nicht ausschliessen möchte.

126) S. 319.

127) Vgl. unsere Darstellung in § 11 (dort besonders bei Anm. 19). Würthwein (a.a.O., S. 134) hält V. 40 für einen bei der Komposition erfolgten Zusatz; A. Alt ("Das Gottesurteil auf dem Karmel", in: KS II, München, 1953, S. 135 ff.) sieht in dem Vers einen Abschluss der

Erzählung (S. 136); J. Gray (I & II Kings, London, 1964) läßt nicht (wie Alt) Elia zum Kison hinabsteigen, sondern oben bleiben, und übersetzt die Qal-Form des MT in 18, 40 kausativ ("made them slaughter them", S. 347); der Vorgang geschieht nicht durch Elia, sondern nur "by Elijah's authority" (S. 359). Die jüngste, sehr eingehende Untersuchung von O.H. Steck (Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen, WMANT 26, Neukirchen, 1968) hat jetzt aber doch wohl endgültig wahrscheinlich gemacht, dass V. 40 ein redaktioneller Zusatz ist, der auf Elia eine Tat überträgt, die Jehu bei seinem Regierungsantritt vollbracht hat (vgl. a.a.O. S. 17 und 86 ff.). Diese Auffassung haben schon Gunkel, Gressmann, Hölscher, Sellin und andere vertreten (vgl. a.a.O., S. 87, Anm. 1 und 2), so dass B. nicht allein mit seiner Ansicht steht.

128) S. 317.

129) Vgl. etwa von Rad a.a.O., S. 36.

130) Vgl. dazu von Rad, a.a.O., S. 152 f.; E. Jacob, "L'héritage cananéen dans le livre du prophète Osée", in RHPhR, Strasbourg, 1963, S. 250 ff. Zu den theokratischen Hintergründen der hoseanischen Kritik vgl. K.H. Bernhardt, Königsideologie, S. 140 ff.

131) S. 318 f.

132) Siehe dazu G. Wallis in: BHHwb III, Sp. 1559, und H. Bardtke in: RGG V, Sp. 951 f., sowie R. de Vaux, AI, S. 14 f. Alle drei Autoren halten den kenitischen Ursprung der Rekabiter, den B. konstatiert, nicht für sicher; Bardtke und de Vaux betrachten sie auch nicht als Überrest aus nomadischer Zeit, sondern als im 9. Jahrhundert entstandene reaktionäre Bewegung "ohne die theologische und sittliche Weite des prophetischen Jahwezeugnisses" (Bardtke). Für kenitisch-nomadischen Ursprung ist dagegen wieder K.Y. Ben-Gavriêl eingetreten, der versucht, die Geschichte dieses "Ordens" bis in die neuere Zeit zu verfolgen ("Das nomadische Ideal in der Bibel",

in: Stimmen der Zeit, 171, Freiburg, 1962/63, S. 253 ff.) - in manchem freilich recht unkritisch. Einen Zusammenhang der Rekabiter mit den Kenitern sieht neuerdings H. Heyde (Siehe oben Anm. 59).

133) S. 320.

134) S. 321.

135) Obwohl B. persönlich der Auffassung ist, dass in der Forderung der Hinrichtung Agags Samuel Gott missverstanden habe, vgl. § 11. - Zur religiösen Kritik an Samuels Tun vgl. auch A.C. Welch, Kings and Prophets of Israel, ed. by N.W. Porteous, London, 1952, S. 75.

136) Siehe § 2. Vgl. besonders auch J. Scharbert, Die Propheten Israels bis 700 v.Chr., Köln, 1965, S. 20 ff.

137) Die synkretistischen Einflüsse auf das Gottesbild Israels und auf die Kultsymbolik hat anschaulich und instruktiv J. Maier in seinem Buch Vom Kultus zur Gnosis (siehe § 1, Anm. 105) beschrieben. Auch R.E. Clements befasst sich mit diesem Problem (God and Temple, Oxford, 1965); er stellt - im Anschluss an Ausführungen von Rads - dabei die Bedeutung Jahwes als des Eigners des Landes heraus, die durch das "Einwohnen" Jahwes am erwählten Platz in diesem Lande dokumentiert wird (S. 54) - ein zweifellos für Israels Glauben wichtiger Gedanke. Dennoch muss auch Clements aus seinen Untersuchungen folgern: "The idea of a divine dwelling-place, and with that the existence of a temple, had been adopted by Israel from the Canaanites, and it had its roots in a polytheistic religion, with its distinctive religious symbolism" (S. 88). Die prophetische Kritik sieht er mit Recht im Bundesgedanken begründet (vgl. z.B. S. 79 mit Anmerkung 1); die Beziehung zum nomadischen Glaubensverständnis wird von ihm dagegen nur am Rande und mit Vorbehalt erwähnt (S. 58). - Die von B. gesehene Entkleidung der Lade ihres Charakters als Wanderheiligtum und kultische Statisierung der Gottesvorstellung durch den Tempelbau sowie die gegenseitige Zuordnung von Königtum und Kultus durch Salomo erscheint

auch in Bernhardts Darstellung (Königsideologie, S. 161 ff.).

138) S. 323.

139) Zu der hier gegebenen eigentümlichen Bedeutung von רוח siehe § 7, Anm. 206. - Eine historische und zugleich theologisch aktualisierende Interpretation dieser Prophetenerzählung, welche Macht und Ohnmacht des Propheten eindrücklich aufzeigt, gibt E. Haller, Charisma und Ekstasis (TheolExH 82, 1960).

139a) S. 324.

140) Siehe unten und später noch § 12.

141) Vgl. § 2, S. 58 und 61 sowie Anm. 18.

142) Es wäre ganz im Sinne B.s, hier mit V. Maag von einer "Reichsmagie" zu sprechen (VT Suppl. 7, 1960, S. 149, vgl. auch S. 144 ff.), wodurch die kosmostatische Ordnung aufrechterhalten werden soll. Hier wird die Dynamik des Führergottes und des geschichtlichen Unterwegsseins nur noch als unbequemes und störendes Element empfunden - und damit auch die prophetische Verkündigung.

143) Vgl. § 1, Anm. 128; § 7, Anm. 158.

144) S. 326 f.

145) S. 327.

146) S. 327.

147) Siehe § 1, S. 5 f. und Anm. 14 und 15.

148) S. 335. Lassen wir das Problem des Siglums "J" und den Charakter als "Quellenschrift" einmal beiseite, so wird deutlich, dass B. Art und Bedeutung des "Jahwisten" nicht falsch beurteilt. Sicherlich ist die Zuweisung an einen Mann aus "hofprophetischen Kreisen" nur eine Vermutung; zum anderen sieht B. auch nicht den traditionsge-

schichtlichen Werdegang der einzelnen Überlieferungen, deren erstmalige Sammlung und interpretierende Komposition zu einem "literarischen Kosmos" dann eine "unerhörte Leistung" darstellt (V. Maag in VT Suppl. 16, 1967, S. 218). Aber wenn H.W. Wolff in seiner Studie "Das Kerygma des Jahwisten" (in: EvTh 24, 1964, S. 73 ff.) feststellt:

a) dass der Bereich des Jahwisten sich - entgegen früherer Annahmen - auf den Tetrateuch von Gen. 2, 4b bis Nu. 25, 5 erstreckt (S. 75 f.);

b) dass eine "nahezu völlig kultlose Atmosphäre" in dem Werk vorhanden sei (S. 77);

c) dass man als Entstehungszeit die "Zeit nach Davids Tod und vor Beginn der Regierung Rehabeams" annehmen dürfe (S. 77);

d) dass der Jahwist "eine Botschaft verkünden will" (S. 78);

e) dass das Kerygma in 12, 1 - 3 stecke (S. 79);

f) dass 12, 3b die zentrale Aussage sei: Segen für alle Völker, die - wie die vorgestellte Urgeschichte erhellt - diesen Segen nötig haben (S. 86 f.);

g) dass die Segensgabe sichtbar werde "im unermüdlichen, fürsprechenden Einsatz Abraham-Israels für die, die dem Tode verfallen sind" (S. 88);

h) dass die eschatologische Struktur der Segensverheissung für die Völker bei den Propheten aufgenommen ist, vgl. Jes. 19, 23 - 25 (S. 95 f.);

i) dass "Israel ... seinen Heilsauftrag in der Welt, der seit Gen. 12, 3b vor ihm hergeht, nur erfüllen (kann), wenn es sich selbst ungeteilt und in aufrichtigem Leben zu seinem Gott bekennt" (S. 96) - ein Gedanke, der wiederum bei den Propheten erscheint, vgl. Jer. 4, 2; Sach. 8, 13 und 23 -

dann wird man die damit verglichenen (zwanzig und mehr Jahre zurück-

liegenden) Einsichten B.s durchaus hoch zu veranschlagen haben. Seine Charakterisierung des Autors als "prophetisch, nicht priesterlich interessiert" und in der salomonischen Zeit lebend, doch ohne die "Reichsmagie" der Zeit opportunistisch zu stützen (vgl. S. 335), hat somit viel für sich.

149) S. 328.

150) Vgl. Anm. 148; eher könnte man mit von Rad (Theol.d.AT I, S. 57 f. und öfter; auch Gesammelte Studien, S. 76) im jahwistischen Werk das Produkt einer "aufgeklärten" Zeit mit einer "humanisierten Bildungsstufe" sehen, obwohl auch dieses Urteil nicht historisch sicher verifizierbar und in gewissem Grade recht subjektiv ist.

151) Siehe Anm. 148.

152) S. 329.

153) S. 329.

154) Vgl. Anm. 148.

155) B. gibt zu, dass Gen. 1, 1 - 2, 4a "jünger" ist und "priesterlich" genannt werden mag; in 2, 4a, das er übersetzt: "Dies sind die Zeugungen des Himmels und der Erde: ihr Erschaffenwordensein", sieht er einen "ironischen Gegenspruch zu allen Sexualkosmogonien" (S. 330), vgl. § 1, S. 28 und Anm. 127. Dass Gen. 2, 4b jetzt mit der Erschaffung der Erde und des Menschen einsetzt - anders als Gen. 1, 1 - 2, 4a - sieht B. als "grossartig intuitiv" an.

156) S. 330 f.

156a) Vgl. hierzu auch die stark existentialphilosophisch geprägte Abhandlung "Bilder von Gut und Böse" (Werke I, S. 605 ff., hier besonders S. 617 ff. über Kain) und Anm. 53 in § 8.

157) Zu dieser Interpretation der intentionalen Selbsthingabe vgl. auch

die Ausführungen in § 1, S. 34f. und die Anmerkungen 130 bis 133.

158) Wobei zu fragen ist, ob man in Israel zur Zeit Salomos solche Praktiken schon übte.

159) S. 332.

160) S. 332.

161) Dazu § 7, S. 269f. An unserer Stelle (S. 334) sagt B. ausdrücklich, das ganze Werk sei für den lauten Vortrag bestimmt.

162) Das ist unwahrscheinlich; vgl. von Rad, Genesis (ATD) zur Stelle und zuletzt G. Wallis, "Die Stadt in den Überlieferungen der Genesis", in: ZAW 78, 1966, S. 133 ff. besonders S. 142.

163) S. 333.

164) S. 334.

165) S. 335 f.

166) S. 337.

167) Vgl. S. 344 f. und vor allem unten § 12, wo wir auf diesen für B. so wichtigen Gesichtspunkt noch näher eingehen werden.

168) S. 345. B. verweist hier nochmals auf die Erzählung in 1. Kö. 22, 1 ff., wobei die "Falschheit" der Hofpropheten nicht in ihrer Heilsverkündigung, sondern in ihrem alternativelosen Zuspruch bestehe; vgl. zu diesem Kapitel auch B.s Aufsatz "Falsche Propheten", Werke II, S. 945 ff., auf den wir in § 12 noch zu sprechen kommen.

169) Vgl. die jene schon im AT empfundene Schwierigkeit der Unterscheidung zwischen wahren und falschen Propheten aufzeigenden Arbeiten von G. von Rad ("Die falschen Propheten", in: ZAW 51, 1933, S. 109 ff.), G. Quell (Wahre und falsche Propheten, Gütersloh, 1952; hier wird nicht ohne Grund bewusst auf jede Lösung verzichtet, vgl. besonders

S. 206 und 213) und E. Osswald (Falsche Propheten im Alten Testament - Sammlung gemeinverständlicher Vorträge Nr. 237, Tübingen, 1962); auch J. Lindblom, Prophecy, S. 210 ff. geht darauf ein.

170) S. 345.

171) Es scheint uns jedoch zu weit gegangen zu sein, wenn E. Jenni (Die alttestamentliche Prophetie, Theologische Studien Nr. 67, 1962) B.s Auffassung von dem prophetischen Ruf zur Umkehr entgegenhält, dass diese Forderung lediglich in der späten Prophetie, nicht aber in der des 8. Jahrhunderts zu finden sei, so dass B. die Verkündigung der Propheten verzeichne und verharmlose (S. 14). Wir meinen vielmehr, dass bei Jenni eine gewisse Verzeichnung und Vereinfachung vorliegt, wenn er über die Propheten des 8. Jahrhunderts zusammenfassend urteilt: "Fast alles in ihren Worten lässt sich ... als Aktualisierung der altisraelitischen Traditionen verstehen und auf die ... drei Stufen verteilen: Rückblick auf die anfängliche Erwählung, Aufhebung derselben im Gericht, und neue, überhöhende Verheissung" (S. 23). Von Rads These, dass die Propheten die alten Traditionen aktualisiert haben, scheint uns richtig zu sein, auch wenn sie angefochten wird (Vgl. G. Fohrer in seinen Studien zur alttestamentlichen Prophetie, BZAW 99, 1967, S. 24 f.). Doch sie so ausschliesslich anzuwenden und dabei noch den Propheten des 8. Jahrhunderts jede Forderung zur Umkehr abzusprechen, wie es bei Jenni geschieht, halten wir für eine einseitige Interpretation. Noch einseitiger scheint uns das Urteil von H.J. Kraus zu sein, der B. zunächst vorwirft: "Buber verkennt den Ernst des völligen Endes, das im Alten Testament mit dem Drohspruch gesetzt wird", um dann ganz pauschal zu behaupten: "Die Möglichkeit der Umkehr wird demnach von den Propheten verneint. Eine Wiederherstellung Israels, eine Rückkehr zum Status der Anfangszeit, in der Gott allein herrscht, ist erst am Ende der Tage möglich. Die Verkündigung der Gottesboten deckt im Thema 'Umkehr' die Unmöglichkeit eines innergeschichtlichen Neuanfangs auf, ja: sie verhindert sogar die Umkehr und lenkt alle Erwartungen auf das Ende der Zeiten" (Prophetie und Politik, TheolExH 36, 1952, S. 64 und 70 f.). Gewiss

haben nicht alle Propheten ihre Zeit für so hoffnungslos gehalten, dass für sie die Umkehr nur noch eine irreale Möglichkeit war. Es wird zu allen Zeiten in Israel Jahwetreue gegeben haben und Menschen, welche die Umkehrforderung beherzigten; vgl. dazu N.W. Porteous, "The Prophets and the Problem of Continuity" (in: Israel's Prophetic Heritage - Muilenburg-Festschrift, New York, 1962, S. 11 ff.), der feststellt: "Though the prophets sometimes speak as if there was no obedience at all, we must always remember that there were the prophets themselves, who represented Moses and exhibited the essence of Hebrew morality in that ... they obeyed in defiance of consequences ... And to the prophets must be added the humble and quiet in the land who had no memorial but who were the salt of the earth" (S. 24 f.).

172) Unter der zahlreichen Literatur sei hier nur auf von Rad (Theol.d. AT II, S. 227 ff.) und G. Fohrers Aufsätze verwiesen: "Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea" und "Prophetie und Geschichte", beide in: Studien zur alttestamentlichen Prophetie, S. 222 ff. und 265 ff.; vgl. besonders S. 233. 240 f. 281. Weitere Hinweise in § 12.

173) Vgl. dazu z.B. die Kritik bei H.W. Wolff, "Zur Hermeneutik des Alten Testaments", in: EvTh, 16, 1956, S. 337 ff., hier: S. 347, Anm. 34. An anderer Stelle betont Wolff, dass bei den Propheten der Mensch zwar durchaus als Gesprächspartner Gottes (und nicht bloss als Objekt Gottes) verstanden wird, dass Jahwe aber absolut frei ist. "Die Verheissungsworte erscheinen immer, ohne dass von einer Begründung in voraufgehenden menschlichen Taten die Rede wäre" ("Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie", in: EvTh 20, 1960, S. 218 ff., hier: S. 221 und 223). Auch in seinem Aufsatz "Das alte Testament, die Juden und die Christen" (in: Juden, Christen, Deutsche, ed. H.J. Schultz, Stuttgart/Freiburg, 1961, S. 289 ff., besonders S. 292) hat Wolff das freie Handeln Gottes gegen die von vielen jüdischen Theologen und Denkern vertretene Betonung der

Umkehrforderung verteidigt.

174) S. 346; vgl. C. Kuhl, Israels Propheten, München, 1956, S. 56; auch Scharbert, Die Propheten Israels bis 700 v.Chr., S. 116 f. und 190 f.

175) S. 347. Ausser der Dissertation von W.E. Müller, Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament, Leipzig, 1939 (Herkunft des Begriffes "Rest" aus der Kriegsterminologie, wonach oft bei der Ausrottung der Bevölkerung oder der Vernichtung eines Heeres nur ein paar bedeutungslose Überlebende zurückbleiben; zuerst als Ausdruck der schweren Katastrophe, später als Ausdruck des Heils und des Neuanfangs gebraucht) ist in neuerer Zeit unseres Wissens keine grössere Arbeit mehr zu diesem Thema geschrieben worden. Vgl. auch von Rad, Theol.d.AT II, S. 34 f. und 175 f.

176) S. 350.

177) Für die Unechtheit vgl. die Argumente bei Eissfeldt, Einl., S. 540 f.; für Echtheit ist unter der Annahme, dass hier ein Segensritual anlässlich des Bundesfestes vorliege, zuletzt H. Graf Reventlow eingetreten (Das Amt des Propheten bei Amos, FRLANT 80, Göttingen, 1962, S. 90 ff.). Überzeugender erscheint uns allerdings das Argument für die Echtheit, das von Rad gibt (Theol.d.AT II, S. 148 f.); Ähnlich R. Fey, Amos und Jesaja (WMANT 12, Neukirchen, 1963, S. 54 ff.), der auch eine genaue Analyse des Textes vorlegt, und schliesslich J. Scharbert a.a.O., S. 131 f. Die Verknüpfung der (als von Amos stammend angesehenen) Stelle mit dem Ritual des Jerusalemer Neujahrsfestes bei H. Gottlieb (in: VT 17, 1967, S. 454 ff.) dürfte schwerlich dem wahren Sachverhalt gerecht werden.

178) Z.B. die Annahme (mit L. Köhler, Theol.d.AT, 1936, S. 62), dass bei dem Fest, zu dem Amos auftritt und die Scheltrede an die Völker hält, Vertreter dieser Völker als Abgesandte anwesend seien, S. 337.

179) Wie Amos vom "covenant of brotherhood" ausgehend altüberlieferte

Rechtsgrundsätze vertritt und gleichzeitig damit neue Gesichtspunkte verbindet, hat A.S. Kapelrud gezeigt ("New Ideas in Amos", in: VT Suppl. 15, 1966, S. 193 ff.).

180) S. 340; vgl. dazu von Rad, Theol.d.AT II, S. 146 f. und die Literatur in den Anmerkungen; zuletzt W. Zimmerli, Das Gesetz und die Propheten, Göttingen, 1963, S. 103 ff. H. Graf Reventlow (a.a.O.) denkt an ein besonderes prophetisches Amt im Rahmen des Bundesfestkultes, das Amos ausgeübt habe und bei dem er seine Botschaft unter Berufung auf das alte amphiktyonische Gottesrecht verkündete. Trotz der von Reventlow gegebenen sorgfältigen Textanalysen und seiner ausführlichen Diskussion der bisherigen wissenschaftlichen Meinungen erscheint uns sein Resultat nicht überzeugend. Vor allem erscheint uns fraglich, ob man gerade bei Amos das "Amt" gegenüber dem einmalig Charismatischen dieses Schafzüchters (zu noqed, das "Schafzüchter" und nicht "Leberschauer" - so J. Gray und andere - bedeutet, siehe zuletzt S. Segert in VT Suppl. 16, 1967, S. 279 ff.) so überbetonen darf, wie Reventlow es tut - wenn man überhaupt von einem "Amt" reden darf, was wir für unwahrscheinlich halten. Zur Kritik siehe H. Gross, "Gab es in Israel ein 'prophetisches Amt'?", in: Ephemerides Theologicae Lovanensis, 41, 1965, S. 5 ff., und R. Smend, "Das Nein des Amos" (in: EvTh, 23, 1963, S. 404 ff., besonders S. 418 f.). Am schärfsten bestritten hat jegliche kultische Bindung oder Funktion des Amos H.W. Wolff (Amos' geistige Heimat, WMANT 18, Neukirchen, 1964), der als Grundlage der prophetischen Kritik nicht das alte Bundesrecht, sondern "die mündliche Tradition der altisraelitischen Sippenweisheit" betrachtet und in Amos einen "einsamen Neinsager" sieht (a.a.O., S. 60 f.). - Die Forschung hat dazu jedenfalls noch längst nicht das letzte Wort gesprochen.

181) Zur prophetischen Opfer- und Kultkritik siehe vor allem N.W. Porteous, "Actualisation and the Prophetic Criticism of the Cult", in: Tradition und Situation (Weiser-Festschrift), Göttingen, 1963, S. 93 ff., und J. Scharbert a.a.O., S. 124 ff. V. Maag hat als no-

mädisch-vätergottkultischen Hintergrund der prophetischen Kultkritik den Charakter der "auf historische Führung antwortenden Frömmigkeit" aufgezeigt, wonach die Gottheit "nicht sachlich gepflegt oder unterstützt, sondern moralisch anerkannt werden" will; mit der Kanaanisierung ist dieses "affektive Gott-Mensch-Verhältnis" der Versachlichung anheimgefallen (NedThT 1967, S. 202).

182) S. 338.

183) Vgl. § 14.

184) Vgl. von Rad a.a.O., S. 145; auch Reventlow a.a.O., S. 56 ff., besonders S. 75; Fey a.a.O., S. 45 f. (mit Hinweis auf A.A. Kapelrud, Central Ideas in Amos, 1956).

185) Gegen T.H. Robinson, siehe S. 351, Anm. 7.

186) S. 352.

187) Dass Hosea bei seiner Berufung unverheiratet und dass er ein Bauer war, hat W. Rudolph (Hosea, KAT XIII, 1, Gütersloh, 1966) bestritten, letzteres sicher mit guten Gründen (a.a.O., S. 23); zu ersterem siehe unten Anm. 190.

188) B. schliesst das aus der Verwandtschaft von Hos. 4, 15 mit Am. 5, 5; Rudolph (a.a.O., S. 113) sieht darin eine Anleihe des judäischen Glossators bei seinem Landsmann Amos; H.W. Wolff (Hosea, BKAT XIV, 1, Neukirchen, 1961, S. 111) denkt dagegen - im Anschluss an B. - an eine freie Neufassung und Modifikation des Amoswortes durch Hosea.

189) B. hat darüber ausführlicher in seiner 1934 entstandenen Schrift "Sinnbildliche und sakramentale Existenz" gehandelt (jetzt Werke III, S. 829 ff., vgl. besonders S. 835 ff.).

190) Wir können hier unmöglich dieses Problem diskutieren, sondern nur einige Hinweise geben: Die vielerlei literarischen Beiträge sind

bei Eissfeldt, Einl. (S. 517 ff. und 1012), Rudolph (a.a.O., S. 31 f.) und Wolff (a.a.O., S. XXX) verzeichnet; die besten kritischen Darstellungen der verschiedenen Hypothesen und Meinungen finden sich bei H.H. Rowley, "The Marriage of Hosea" (in: BJRL 39, 1956, S. 200 ff.) und bei Rudolph (a.a.O., S. 40 ff.).

191) B. nimmt - ähnlich wie Rudolph a.a.O., S. 25 - an, dass das Hoseabuch "nur etliche beim Untergang Samarias gerettete Fetzen aus dem ursprünglichen Bestande aneinandergeheftet umfasst", S. 352.

192) S. 353.

193) Mit diesem allgemeinen Urteil wird sich die Forschung vorerst begnügen müssen (vgl. Rowley a.a.O., S. 228 f. und die Erwägungen bei Scharbert a.a.O., S. 134 ff.), wenn man nicht Hoseas Äusserungen als eine aus der rückschauenden Reflexion über eine untreu gewordene Ehefrau erwachsene geistliche Erkenntnis verstehen will (eine Auffassung, die B. zurückweist, die aber immerhin u.a. von W. Eichrodt und O. Eissfeldt vertreten wird, vgl. in: Interpretation, 1961, S. 259 ff. und Einl., S. 526 f.) oder aber mit Rudolphs scharfsinniger Hypothese annehmen will, dass in 1, 2b ein Redaktor seine Auffassung in den Text einträgt und daher der Schluss möglich ist, dass die "gomer bath diblajim", deren Namen man bewusst entstellt hat, ein ordentliches Mädchen war (Rudolph a.a.O., S. 47 - 51). Die zunächst bestechend erscheinende Hypothese Wolffs, dass sich die - sonst unbescholtene - Frau des Hosea vor Eintritt in die Ehe einem damals verbreiteten Sexualritus (Keuschheitsopfer) habe unterwerfen müssen (vgl. Wolff a.a.O., S. 13 f.; von Rad, Theol.d.AT II, S. 151, übernimmt diese Hypothese), hat Rudolph a.a.O., S. 42 f. nach unserer Meinung überzeugend widerlegt.

194) Ähnlich Lindblom, Prophecy, S. 242 f., der aber in den beiden Berichten Parallelen des gleichen Vorgangs annimmt (vgl. auch a.a.O., S. 166 f.).

195) S. 352 f. und 365. Eine ähnliche Auffassung vertritt Wolff (a.a.O., S. 73 ff.); doch hat die von Rudolph a.a.O., S. 86 - 93 vertretene These, dass Hosea zum Zwecke einer symbolischen Handlung eine Dirne "mietet" und bei sich zu Hause einsperrt, u.E. sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich, weil sie sich einleuchtend aus dem Text ergibt. Der Hinweis Scharberts (a.a.O., S. 144 und 146) auf den in Ugarit nachgewiesenen Brauch, dass frisch verheiratete junge Männer ihre Frauen in Obhut geben, wenn sie in den Krieg ziehen, und sie später durch Natural- oder Geldgaben wieder auslösen, passt für die Situation Hoseas u.E. nicht. Die Meinung Fohrers ("Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea", in: Studien zur alttest. Prophetie, S. 222 ff., hier: S. 234 mit Anm. 25), dass von zwei Ehen Hoseas die Rede sei (auch von zahlreichen anderen Forschern vertreten), wirkt gegenüber Rudolphs Argumenten doch schwächer.

196) So A. Heschel, Die Prophetie, Krakau, 1936, S. 76 ff., und in seiner erweiterten Arbeit The Prophets, New York, 1962, besonders S. 221 ff. und 247 ff. Heschel geht es vor allem um die Kundwerdung des göttlichen "Pathos" im prophetischen Zeugnis, d.h. um Gottes beteiligtes Zugekehrtsein zum Menschen und seiner Geschichte; vgl. seine Definition a.a.O., S. 231, wo es unter anderem heisst: "Pathos means: God is never neutral, never beyond good and evil." Die Propheten offenbaren nicht Gottes "essence", sondern sein "pathos" - ein Gesichtspunkt, mit dem sich Exegese und Hermeneutik einmal gründlich befassen sollten.

197) S. 353. Für Heschel (The Prophets, S. 56) dagegen ist das Eheerlebnis Hoseas nur Echo der Erfahrung Gottes mit seinem Volk und mitfühlende Teilhabe des Menschen an Gottes - in diesem Falle: leidenden - Zugekehrtsein zu Israel (Pathos). Heschel schreibt: "As time went by, Hosea became aware of the fact that his personal fate was a mirror of the divine pathos, that his sorrow echoed the sorrow of God. In this fellow suffering as an act of sympathy with the divine pathos the prophet probably saw the meaning of the marriage

which he had contracted at the divine behest."

198) S. 354.

199) Siehe § 9, S. 335 mit Anm. 33 bis 36.

200) Vgl. dazu § 7, S. 304 mit Anm. 210 bis 214.

201) S. 356.

202) Es handelt sich dabei um das Vertrautsein mit dem wahren Charakter Gottes, der sich in geschichtlichem Handeln und in sittlichen Rechtsforderungen, aber nicht in der Orgiastik des Baalswesens kundtut, vgl. Rudolph a.a.O., S. 81 f. Aus diesem Vertrautsein fliesst dann die wahre Bundestreue; denn Erkenntnis Gottes heisst zugleich auch "zu wissen, was Jahwe will, und danach zu handeln" (S. Mowinckel, Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten, Oslo, 1941, S. 6 f.). Dass die Formel דעת אלהים auf dem Boden der priesterlich-kultischen Rechtswahrung erwachsen ist, hat H.W. Wolff evident zu machen versucht (siehe a.a.O., S. 84 und seine dort genannten Aufsätze, zu denen hinzu noch zu nennen wäre J. McKenzie, "Knowledge of God in Hosea", in: JBL 74, 1955, S. 22 ff.; vgl. schliesslich auch G. von Rad, Theol.d.AT II, S. 153). Heschel (The Prophets, S. 57 ff.) gibt von seiner eigenwilligen Interpretation des Prophetischen als Partizipation an Gottes "Pathos" her eine Deutung, die in dem Satz gipfelt: "The words daath elohim mean sympathy for God, attachment of the whole person, his love as well as his knowledge; an act of involvement, attachment or commitment to God" (S. 59).

203) S. 357 f.

204) Vgl. auch von Rad a.a.O., S. 153: "Das Bekenntnis zu Jahwe ist Israel abhanden gekommen."

205) Vgl. die genannten Kommentare passim.

206) S. 360 f.

207) S. 362.

208) S. 360 und 362. Wie gerade an der grundsätzlichen Vorstellung von der Übergeschlechtlichkeit Jahwes im genuinen Glauben Israels der biblische Anthropomorphismus an eine Grenze kommt, hat eindrücklich J. Hempel gezeigt: "Die Grenzen des Anthropomorphismus Jahwes im Alten Testament", in: ZAW 57, 1939, S. 57 ff., hier: S. 83 ff.

209) S. 363 f.

210) S. 364 f.; ähnlich Rudolph a.a.O., S. 163 f. und Wolff a.a.O., S. 179 ff. Dass hier jedoch eine grundsätzliche Ablehnung des Königtums als solchen zum Ausdruck komme, wie K.H. Bernhardt (Königsideologie, S. 139 f.) behauptet, trifft nicht zu und wird auch von B. nicht behauptet, der S. 365 den "angemassten Fürsten" dem "echten Statthalter Gottes" gegenüberstellt (vgl. auch Buber S. 386, wo B. von dem "geschichtskritischen, nicht aber grundsätzlichen Charakter der hoseanischen Ablehnung des Königtums" spricht). Über die Art von Hoseas Geschichtskritik hat H. Donner (Israel unter den Völkern - VT Suppl. 11, 1964, S. 176) allerdings das Urteil gefällt, dass sie - im Gegensatz zu der Jesajas - nicht selten unrealistisch sei und ihr "das Odium des Ahistorischen, des Versuches, das Rad der Geschichte zurückzudrehen", anhafte.

211) Vgl. zu diesem Thema den oben, Anm. 172, genannten Aufsatz Fohrers.

212) Auch Rudolph überschreibt in seinem Kommentar Kp. 11, 1 - 11 mit "Gottes Umkehr" (S. 208 ff.).

213) S. 367 f.

214) Hier hat B. zweifellos seine existentialistische Schau der Umkehr in das Hoseabuch eingetragen (wir finden an anderer Stelle in B.s Schriften den Gedanken, dass Gott selber an der Umkehr teilnimmt,

dass er "Weltschicksal auf sich" nimmt. Darum kann B. formulieren: "Wer umkehrt, gerät in die Wegspur des lebendigen Gottes"; vgl. Der Jude, S. 194). Tatsächlich finden wir aber bei Hosea beides nebeneinander: Die Forderung der Umkehr und die Verheissung des Heils nach vollzogenem, unwiderruflichem Gericht; vgl. dazu Fohrer, "Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea", besonders S. 232 ff; ausserdem Rudolph a.a.O., besonders S. 258 ff. und Wolff a.a.O., S. XXII. 54. 308 f., wo jeweils versucht wird, die Unausgeglichenheit und den Widerspruch in Hoseas Verkündigung exegetisch zu erklären. Wahrscheinlich kommt Rudolph der Lösung am nächsten: "Hosea müsste nicht ein echter Jahweprophet sein, wenn er nicht um den Weg der Umkehr und Reue wüsste", er "zögert nicht, den Bussruf vernehmen zu lassen"; aber er ist zugleich von der "absoluten Souveränität Jahwes" überwältigt und erkennt: "So sehr der Mensch die Freiheit hat, sich von Gott zu lösen, gott-los zu werden, so wenig steht es in seiner Macht, das gelöste Band wieder zu knüpfen. Das ist allein Jahwes Sache. Hosea hofft zuversichtlich, dass Jahwe, nachdem er sein Volk gezüchtigt hat, Gnade üben wird (11, 8 f.), weil er es liebt und ihm das Strafenmüssen selber wehe getan hat (9, 13; 11, 8); aber er bleibt sich darüber klar, dass es letztlich ganz in Jahwes Ermessen steht ..., ob er so handeln wird. Der Widerspruch zwischen der Verkündigung Hoseas vom erbarmungslosen Strafgericht Jahwes und von seiner vergebenden Liebe ... lässt sich weder durch die Annahme einer Entwicklung innerhalb der Gedankenwelt des Propheten (so z.B. Fohrer, a.a.O., S. 232 ff., R.M.) noch aus seinen verschiedenen Stimmungen ... erklären, sondern beruht auf der Ambivalenz Jahwes selbst ... Dass Gnade und Liebe in ihm siegen werde, ist Hoffnung, aber nicht Gewissheit" (a.a.O., S. 258 f.). Anders urteilt Wolff: "Die Gerichtstat versetzt in die Wüstensituation. Sie ist die Voraussetzung der Umkehr und des endzeitlichen Neubeginns der Geschichte des Gottesvolkes" (a.a.O., S. 54). Darum ergeht am Ende in 14, 2 - 4 "der Ruf zur Hinwendung zu Jahwe als Einladung gänzlich von der Gewissheit her, dass Jahwe die Abkehr Israels heilt und das Volk von seiner Schuld befreit" (S. 308). - Vom "Erziehungsgedanken,

der bei ihm eine grössere Rolle spielt als bei irgendeinem Propheten", möchte von Rad (Theol.d.AT II, S. 155 f.) den Widerspruch zwischen Gericht und Heil, Bussforderung und Gottestat überbrückt sehen; ähnlich auch Zimmerli, Das Gesetz und die Propheten, S. 113. - Es bieten sich also verschiedene Wege zur Interpretation an.

215) Siehe dazu Rudolph a.a.O., S. 74 (unter c).

216) S. 367.

217) S. 368. (Hinweis: Die von uns im folgenden benutzten Kommentare sind bei Eissfeldt, Einl., S. 407 und 1008 sowie bei O. Kaiser, ATD, 1963, S. XI bibliographisch erfasst. Wir zitieren der Kürze wegen diese Kommentare nur mit Namen und Seitenangabe.) Kaiser, S. 57, zählt im Anschluss an Budde (siehe a.a.O., Anm. 6) zur Denkschrift von vornherein Kp. 6 - 9, 6 (vgl. dort auch über die Absicht der Denkschrift); ähnlich Eichrodt, S. 80; Fohrer, S. 21, nimmt an, dass Jesaja selbst Kp. 6 vor Kp. 7 - 8 gestellt habe, "wahrscheinlich um seine damalige Verkündigung aus seinem Auftrag 6, 9 ff. heraus deutlicher zu machen". Anders Duhm, S. 41.

218) Vgl. dazu für die neuere Exegese E. Jenni, "Jesajas Berufung in der neueren Forschung", in: ThZ 15, 1959, S. 321 ff.

219) S. 368.

220) S. 369. Mit dieser Interpretation steht B., soviel wir sehen, allein da; zur Bedeutung der Datierung vgl. z.B. Kaiser, S. 58; Eichrodt, S. 14. R. Knierim, der jüngst Jes. 6 neu untersucht und dabei beachtliche Aufschlüsse geliefert hat ("The Vocation of Isaiah", in: VT 18, 1968, S. 47 ff.), meint, dass mit der Datierung auch ein Hinweis darauf gegeben sein könnte, dass am Ende der Epoche Usias eine neue Epoche des Wirkens Jahwes einsetzt, beginnend mit der Berufung Jesajas (a.a.O., S. 49).

221) S. 370f. Auch dieser Gedanke findet sich in solch pointierter Form

nur bei B. Er taucht bei ihm bezeichnenderweise auch und gerade im Zusammenhang mit seinen zionistischen Bestrebungen auf (besonders eindrucksvoll in der 1919 gehaltenen Rede "Der Heilige Weg - Ein Wort an die Juden und an die Völker", jetzt in: Der Jude, S. 89 ff.; wir verweisen vor allem auf S. 115 f.). Nach B. zeigt sich hier die schon bei Jesaja vorhandene Auffassung, dass die "Heiligkeit" neben "Gerechtigkeit" (siehe Amos!) und "Holdschaft" (חסד , siehe Hosea!) zum Ausdruck bringe, dass "JHWH durch die Selbständigkeit des von ihm als selbständig geschaffenen Menschen wirken und sein Erdenwerk durch sie fortführen lassen will" (Der Glaube der Propheten, S. 371). - Anderes in B.s Heiligkeitsverständnis deckt sich natürlich mit der sonst üblichen Interpretation; vgl. ausser den Kommentaren zu Jes. 6, 3 besonders H. Ringgren, "The Prophetical Conception of Holiness", in: Uppsala Universitets Årsskrift, 1948, 12.

222) S. 371.

223) S. 371 f.

224) So von Rad, Theol.d.AT I, S. 206.

225) Doch ist die Gottesbezeichnung "der Heilige Israels" nach Kaiser (S. 7) "für Jesaja kennzeichnend", und nach R. Fey (Amos und Jesaja, 1963, S. 119) ist für Jesaja sogar "der Heiligkeitsbegriff die Mitte der Verkündigung"; ähnlich Fohrer, S. 25 und Eichrodt, S. 19 (er gibt seinem Kommentar sogar den Titel: "Der Heilige in Israel") Vgl. auch Th.C. Vriezen (in der Muilenburg-Festschrift, S. 131), der ebenfalls darauf hinweist, dass bei Jesaja (im Gegensatz zu Hosea, wo es sehr oft auftaucht) das Wort חסד nur einmal (16, 5) vorkommt, und dort nicht einmal auf Jahwe oder Israel, sondern auf das Königtum bezogen (a.a.O., S. 146, Anm. 38). - Dass Hosea dem bei Amos dreifach belegten Wortpaar צדק und משפט dann als neuen Begriff u.a. חסד hinzufügt, zeigt Wolff a.a.O., S. 64. An anderer Stelle (Amos' geistige Heimat, 1964, S. 38 ff.) er-

hellt er die Bedeutung der Gerechtigkeit bei Amos als dessen charakteristisches Thema. - Es zeigt sich also, dass B.s Interpretation des Wesenskernes der jeweiligen Botschaft von Amos, Hosea und Jesaja durchaus nicht unbegründet ist, wenn auch mehr intuitiv als philologisch-exakt gewonnen.

226) Es fällt auf, dass B. weder bei Jes. 6 noch sonstwo psychologische Erwägungen über den prophetischen Botschaftsempfang anstellt. Er hat hier offenkundig das Geheimnis dieser göttlich-menschlichen Begegnung nicht weiter ergründen wollen. Jeder derartige Versuch ist ja auch mit vielen Problemen belastet. Wenn O. Kaiser vom Phänomen des Gewissens ausgeht und zu Jes. 6 feststellt: "Wenn der Prophet Jesaja etwa in seiner Berufungsstunde von der Heiligkeit Gottes überwältigt wird und sich vor ihr als der Schuldige und Sündige und damit zugleich sein Volk als das schuldige und sündige erkennt, so handelt es sich hier u.E. letztlich um ein Gewissenserlebnis", so scheint uns damit das Phänomen rationalistisch verkürzt zu sein (siehe "Wort der Propheten und Wort Gottes", in: Tradition und Situation - Weiser-Festschrift, Göttingen, 1963, S. 75 ff., hier: S. 88).

227) Auch diese Auslegung dürfte singulär sein; die Ausleger denken gewöhnlich an die sündig-menschliche Unfähigkeit, in den Lobpreis einzustimmen; vgl. Fohrer, S. 26; Eichrodt, S. 15; Kaiser, S. 63; Duhm, S. 44; anders Kissane, S. 73: Sünder haben unreine Lippen und dürfen darum keine Gnade erwarten.

228) Zur rabbinischen Auslegung, die sich von der B.s jedoch erheblich unterscheidet, siehe Kissane, S. 72 (unten).

229) Das Verstockungsproblem im Alten Testament, BZAW 74, 1955.

230) Hasse a.a.O., S. 41 ff. argumentiert: Da der Jahweglaube diese rätselhafte Verblendung nicht irgendwelchen dämonischen Mächten zuschreiben konnte, "blieb nur der Ausweg, Jahwe auch mit solchen Dingen in Verbindung zu bringen, die wesensmässig nichts mit ihm zu tun

haben konnten".

231) Vgl. Hesse a.a.O., S. 83 ff., auch R.H. Pfeiffer, Introduction to the Old Testament, New York, 1941, S. 423: "... unless it is merely the summing up of his hopeless mission, written in old age"; doch siehe dagegen K. Elligers Urteil, dass "ernsthafte Exegese sich vor solch billigen Psychologisierungsversuchen hüten und dem Wahrhaftigkeitssinn eines Jesaja etwas mehr zutrauen" müsse (in ZAW 53, 1935, S. 9, Anm. 1). Die von Heschel gewagte Hypothese (The Prophets, S. 90) "that this perplexing prophecy can be understood only if it be applied to the Northern Kingdom", dass Jesaja also Juda von der Verstockung ausnehme, ist u.E. ganz abwegig.

232) So z.B. Fohrer S. 29; auch Duhm, S. 45 f.: "Die Verstockung ist also psychologisch und ethisch begründet, hat aber mit dem Prädestinationsdogma oder irgendeiner metaphysischen Theorie nichts zu tun."

233) Vgl. von Rad, Theol. d. AT II, S. 162 - 166; im Anschluss daran die Interpretation bei Kaiser, S. 65. Man sollte jedoch in diesem Zusammenhang nicht von "Magie" sprechen (so A.F. Key, "The Magical Background of Isaiah 6, 9 - 13", in: JBL LXXXVI, 1967, S. 198 ff.: "The prophet views his task at least in part as a magical task", S. 202). Magie ist immer menschlicher Versuch, göttliche oder dämonische Macht in Gang zu setzen; (vgl. S. Mowinckel, Religion und Kultus, Göttingen, 1953, S. 29 f.); J. Lindblom (Prophecy, S. 172) lehnt mit Recht die Anwendung dieses Begriffs auf die Propheten ab.

234) Vgl. dazu auch § 13, besonders S. 377 ff. mit Anmerkungen.

235) S. 374.

236) S. 374.

237) Ausnahmen machen allerdings J. Lindblom a.a.O., S. 188, der an der Ursprünglichkeit von V. 13 festhält und hierin die Restvorstellung begründet sieht, und J. Scharbert, a.a.O., S. 210 f.

238) S. 376.

239) S. 374.

240) Zur Deutung dieses Namens vgl. Kaiser, S. 71, mit Anm. 19, und H. Donner in VT Suppl. 11, 1964, S. 11, Anm. 3.

241) S. 376 f.

242) S. 377.

243) Kein Kommentar, der nicht grundsätzliche Abweichungen von den anderen Kommentaren böte! Eine gute und knappe Darstellung hat zuletzt H. Donner gegeben: Israel unter den Völkern. Die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v.Chr. zur Aussenpolitik der Könige von Israel und Juda, VT Suppl. 11, 1964; dort besonders S. 7 ff. Auch das Buch von N.K. Gottwald, All the Kingdoms of the Earth - Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East, New York, 1964, wäre hier zu nennen (zu unserer Stelle besonders S. 149 ff.).

244) S. 377.

245) S. 378.

246) S. 378. Das, was B. mit "Theopolitik" bezeichnet, ist in der Tat eine zutreffende Umschreibung für einen wesentlichen Faktor der prophetischen Botschaft. "Politische Autonomie ist im Raume Israels unvollziehbar, weil es überhaupt keine Autonomie gibt, sondern alle Lebensäusserungen vom Herrschaftsanspruch Jahwes bestimmt und geprägt werden", Donner, a.a.O., S. IX. Vgl. auch H.J. Kraus, "Glaube und Politik bei Martin Buber", in: Studia Biblica et Semitica (Vriezen-Festschrift), Wageningen, 1966, S. 181 ff., besonders S. 187 ff.

247) Das "Stillesein" und "Glauben" wird freilich bei von Rad ganz anders begründet, nämlich von einer Erneuerung des Gedankens des Heiligen Krieges her, bei dem Jahwes Eingreifen entscheidend ist, während von

Israel gläubiges Vertrauen erwartet wird; vgl. Theol. d. AT II, S. 170 mit Anm. 17.

248) S. 379. Dass auch ohne B.s theopolitische These die prophetische Aufforderung zur Neutralität höchst realistische staatspolitische Überlegungen in sich schliesst, zeigt z.B. Donners Interpretation (a.a.O., S. 11 ff.).

249) S. 380.

250) B. übersetzt hier mit den wurzelverwandten Stämmen trau-/ treu- (vgl. § 7, S. 305 f. mit Anmerkungen 220 bis 222). Ob Jesaja bei seinem Gebrauch von אמן schon etwas von "root meanings" wusste, mag dahingestellt bleiben (vgl. J. Barr in: ST 75, 1963/64, S. 242.

251) S. 380.

252) S. 381. Gottwald a.a.O., der auf S. 350 ff. einen Abriss über die Auslegungsgeschichte der politischen Botschaft der Propheten von H. Winckler (1903) bis H.J. Kraus (1952) gibt und dabei auch auf B. eingeht (S. 361 f.), rückt zwar dessen Deutung der Motive von Jesajas Anti-Bündnis-Forderung in die Nähe einer utopistischen Prophetenin-terpretation und hält sie insofern für wenig hilfreich; doch betrachtet er B.s Schau der theopolitischen Realität im prophetischen Denken und seine Auffassung vom "Stillehalten" als "Nachahmung der Geduld Gottes" als richtige und wesentliche Einsichten (vgl. auch a.a.O., S. 372).

253) Ähnlich auch Kaiser, vgl. S. 77 mit Anm. 3b; mehr für "Wunder"-Charakter treten ein Fohrer, Eichrodt, Duhm, Kissane, Scharbert und andere. Bedeutsam ist der Hinweis Donners (S. 15 mit Anm. 3): "Die Gewährung einer Bitte des Königs durch Jahwe ist eines der Elemente des judäischen Thronbesteigungsrituals." Mit der Wiederholung dieser Bitte in dieser Stunde darf sich Ahas des dem Davidshause zugesagten Beistandes vergewissern! Abwegig ist G. Quells Vermutung, dass

Jesajas Aufforderung ironisch gemeint sein könne (in: Verbannung und Heimkehr - Rudolph-Festschrift, Tübingen, 1961, S. 294).

254) S. 382.

255) S. 383 f. Demgegenüber meint freilich von Rad (a.a.O., S. 175 f.), dass der "Rest" kein "hervorragendes Stichwort" in Jesajas Heilsverkündigung darstelle, sondern erst in nachjesajanischen Texten seine feste Geprägtheit als Begriff erhalte. Fohrer (Studien zur alttestamentlichen Prophetie, S. 49, Anm. 69) hält es wiederum für sicher, "dass der theologische oder eschatologische Restgedanke nicht auf Jesaja zurückgeht".

256) S. 384 f.

257) Es würde unseren Rahmen weit übersteigen, die mit diesem Teil der Botschaft Jesajas verknüpften Probleme auch nur aufzuzählen, geschweige denn zu diskutieren; wir verweisen auf die Kommentare und die Literaturberichte von Fohrer in: ThR 20, 1952, S. 220 ff. und 28, 1962, S. 69 ff.; auch die in jüngster Zeit veröffentlichten Einzelstudien zu Jes. 7, 14 und dem "Immanuel" (vgl. Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete, Düsseldorf, Band XII, 1965/66, Nr. 395 und Band XIII, 1966/67, Nr. 341 und 342) machen deutlich, dass es "schlechterdings keine mögliche Lösung (gibt), die nicht schon mit Nachdruck vertreten worden wäre"; so Donner a.a.O., S. 17, der auch die verschiedenen Haupttypen aufführt und zugleich bemerkt: "Es gibt keine Lösung, gegen die nicht gewichtige Bedenken geltend gemacht werden könnten." Das trifft auch für die zuletzt versuchte Deutung von H. Gottlieb (in: VT 17, 1967, S. 442 ff.) zu, die das Immanuel-Zeichen vom judäischen Königskult mit seinem rituell begangenen Neujahrsfest her verstehen möchte. - Die Auffassung, dass mit dem Immanuel Ahas' Sohn Hiskia oder einer der übrigen Söhne dieses Königs gemeint sei, wird ausser von B. noch von zahlreichen anderen Forschern vertreten, nicht zuletzt - freilich von anderen Voraussetzungen her als bei B. - von S. Mowinckel (He

That Cometh, Oxford, 1956, S. 117 f.) und von J. Lindblom (A Study on the Immanuel Section in Isaiah, 1958 - zur Bibliographie dieser Studie siehe Eissfeldt, Einl. S. 411, Anm. 2). Doch ist die von J.J. Stamm dagegen vorgebrachte Kritik (gegen Hammershaimb gerichtet, der die These auch vertritt; in: VT 4, 1954, S. 20 ff.) sehr schwerwiegend (die Annahme sei "eine der unwahrscheinlichsten, weil am meisten mit Schwierigkeiten belasteten Antworten", a.a.O., S. 33). Sicherheit kann freilich auch Stamm nicht erreichen. So muss B.s keineswegs gekünstelte, sondern vielmehr mit einer unbestreitbaren inneren Überzeugungskraft vorgetragene Auffassung zumindest vorerst als eine unter verschiedenen möglichen Hypothesen respektiert werden. B. hat die Schwierigkeiten (z.B. der Chronologie, in 2. Kö. 16, 2, die sich nicht mit 2. Kö. 18, 2 verträgt; vgl. S. 389, Anm. 28, und Kaiser, S. 81, sowie Scharbert a.a.O., S. 235 f.) immerhin gesehen und urteilt im ganzen vorsichtig: "Wer ist Immanuel? Es mag Ahas' Sohn Hiskia sein, der im Jahr nach der Begegnung am oberen Teich geboren sein kann", S. 389.

258) S. 385 f.

259) Darüber besteht ja wohl kein Zweifel, vgl. von Rad a.a.O., S. 179 ff.

260) S. 388; vgl. auch den Satz aus der "Chassidischen Botschaft" (Werke III, S. 809): "Von ihm (sc. dem Menschen, R.M.), von 'unten' muss der Antrieb zur Erlösung ausgehen. Die Gnade ist Gottes Antwort." Man beachte, dass dies etwa zur gleichen Zeit konzipiert worden ist (zwischen 1940 und 1943) wie die hebräische Ausgabe von "Der Glaube der Propheten" (vgl. Werke III, S. 741 und Werke II, S. 233 f.). Von daher greift B. auch die Lehre des Apostels Paulus, Augustins und der Reformatoren an, wo der Glaube als freies Geschenk Gottes verstanden wird: Diese Lehre habe zur Folge gehabt, "dass das israelitische Mysterium des Menschen als eines selbständigen Partners Gottes ins Dunkel zurücktrat" ("Gottesfinsternis", Werke I, S. 585). B. vertritt diese Auffassung von der Entscheidungsfreiheit des Menschen mit fast allen jüdischen Denkern und Theologen von der Zeit der Tannaiten

bis in die Gegenwart; man denke etwa an Rabbi Akibas Satz: "Alles ist vorgesehen, doch die Freiheit ist gegeben" oder an den Ausspruch des Maimonides, dass noch nie ein Sohn des jüdischen Volkes die Freiheit des Willens geleugnet habe (sofern er kein Ketzer war) und dass das Gesetz Gottes ohne die menschliche Freiheit des Willens nur ein Possenspiel wäre; vgl. dazu S. Ben-Chorin, "Der unbekannte Gott", in: Gott heute, ed. N. Kutschki, Mainz und München, 1967, S. 74 ff., besonders S. 80. Siehe weiter in Anm. 323 unseres § 3!

261) S. 389.

262) S. 389.

263) S. 389.

264) Die Messiasfrage als solche können wir hier nicht erörtern und verweisen auf die Artikel von M. Weise in: RGG IV, Sp. 902 ff., O. Eissfeldt in: RAC II, Sp. 1250 ff. und A.S. van der Woude in: BHHwb II, S. 1197 ff. (dort findet sich in Sp. 1199 f. eine Beurteilung der verschiedenen Auffassungen über den Ursprung der israelitischen Heilandserwartung, die uns sehr akzeptabel erscheint). Wichtig scheint uns das Urteil zu sein, dass dem Gesalbten "keine selbständige, aktive Rolle bei der Verwirklichung des Heils zuerkannt wird" (RGG, Sp. 902): "Stets ist Jahwe der Bringer, der Messias der Verwalter des Heils" (Fohrer, Studien zur alttest. Prophetie, S. 51), und "wie dem Volk das Heil ohne eigenes Zutun geschenkt wird, so dem 'Messias' die Herrschaft" (H.P. Müller, "Jes. 9, 1 - 6 in traditionsgeschichtlicher Sicht", in: EvTh 21, 1961, S. 408 ff., hier: S. 416). Wie sehr der Messias als endzeitliche Gabe in den Heilsplan Gottes hineingehört, zeigt J. Fichtner ("Jahwes Plan in der Botschaft des Jesaja", in: ZAW 63, 1951, S. 16 ff., hier: S. 31 f.). Dass dieser Heilsplan aber gerade "nicht eine neue Politik, eine Theopolitik (ist), die in das innergeschichtliche Leben aufgenommen werden könnte", sondern einen totalen Neuanfang vorsieht (so H.J. Kraus, Prophetie und Politik, S. 77), tritt in B.s Darstellung stets hinter

der dialogischen Konzeption zurück.

265) Vgl. Kaiser, S. 89 mit Anm. 1; Donner a.a.O., S. 23; Fohrer, S. 113; Eichrodt, S. 98; Duhm, S. 57; Kissane, S. 95. Doch differieren die hier gegebenen Emendationen zum Teil erheblich untereinander.

266) So z.B. alle oben genannten Arbeiten.

267) S. 390.

268) Die Echtheit ist umstritten, aber doch wahrscheinlich, vgl. die Kommentare und Donner a.a.O., S. 25 ff.

269) S. 391.

270) Siehe zu diesem Ausdruck Kaiser, S. 93, Anm. 5.

271) Beachte die ganz unterschiedliche Deutung von 8, 20 bei Kaiser, S. 97; Eichrodt, S. 104; Fohrer, S. 122; Duhm, S. 63 und Kissane, S. 103!

272) S. 391.

273) S. 393.

274) S. 393. Für die Echtheit dieses Abschnitts ist zuletzt Kaiser eingetreten (S. 123 f.; zu den kontroversen Meinungen der Kommentatoren siehe S. 123, Anm. 2; für exilische oder nachexilische Ansetzung der Stelle tritt Lindblom, Prophecy, S. 368 ein). Kaiser hält auch B.s Auffassung für eine gut vertretbare Möglichkeit (S. 124). - Für ganz abwegig halten wir den Versuch von A. Treves ("Little Prince Pele-Joez", in: VT 17, 1967, S. 464 ff.), Jes. 9, 1 - 7 und Jes. 11 in die Makkabäerzeit zu datieren; seine Argumente stehen auf höchst schwachen Füssen und zeugen von wenig Einsicht in das Wesen der israelitischen Prophetie (dafür nur ein Beispiel: "It would have been strange and impertinent for a Prophet of the pre-exilic

period to praise extravagantly a new born baby without a word for his young father (presumably the reigning king) as though the latter were unworthy of the crown. The strangeness and the impertinence disappear if we suppose that the father was not reigning and that he was discredited in the eyes of the people. This seems to me to be the evidence that this passage is not pre-exilic", S. 467). Die Argumentation auf S. 475, 2. Absatz, ist geradezu lächerlich, nicht viel weniger die auf S. 474, ebenfalls 2. Absatz.

275) Von Rad (Theol. d. AT II, S. 180 f.) hat gezeigt, wie in dieser - auch von Micha aufgenommenen - Weissagung von einem Neuanfang Jahwes mit einem neuen David die Rede ist, ohne dass dies explizit gesagt wird.

276) S. 394.

277) Anders in der Regel die Kommentare; mit Recht sagt Kaiser, S. 129: "Die ganze letzte Strophe in ein Sinnbild für den Völkerfrieden zu verwandeln, wäre zu wenig."

277) Zur umstrittenen Echtheitsfrage von 2, 1 - 5 vgl. Kaiser, S. 19 mit Anm. 3 und zuletzt Lindblom, Prophecy, S. 282, der die Umkehr der Völker als eine nicht vor Deuterojesaja entstandene Konzeption ansieht. Wir halten trotz Lindbloms, Kaisers und Fohrers Bedenken (Fohrer S. 51) mit von Rad, Eissfeldt, Stamm und zahlreichen anderen das Stück für jesajanisch (eine gute Begründung findet sich bei H. Wildberger, "Die Völkerwallfahrt zum Zion", in: VT 7, 1957, S. 62 ff.).

279) Hierzu hat vor allem G. von Rad wichtige Ausführungen gemacht, siehe Theol. d. AT II, S. 166 ff.; vgl. ausserdem N.W. Porteous, "Jerusalem-Zion: The Growth of a Symbol", in: Verbannung und Heimkehr (Rudolph-Festschrift), Tübingen, 1961, S. 235 ff.

280) S. 396.

281) Man fühlt sich immer wieder an das Paradox der Zusammengehörigkeit von Notwendigkeit und Freiheit erinnert, das B. in "Ich und Du" für das menschliche Vor-Gott-Stehen statuiert: "Ich bin anheimgegeben" und: "Es kommt auf mich an" (Werke I, S. 143).

282) S. 397.

283) B.s Ansicht deckt sich hier mit der Mowinckels, die dieser in seiner umfassenden Studie He Thát Cometh (englische Übersetzung von Han som Kommer durch G.W. Anderson), Oxford, 1956, vertreten hat (vgl. dort besonders S. 157). Was Mowinckel von B. unterscheidet, ist seine These, "that the substance of the messianic hope was taken from the royal ideology" (S. 124); so sei z.B. die erhoffte Heilszukunft "depicted in patterns drawn from the ideology of the enthronement festival" (S. 146). Wir können hier auf dieses Problem nicht weiter eingehen. Nicht folgen können wir K. Baltzers Ansicht, dass man erst dann nach einem Messias gefragt habe, als kein "eindeutig Legitimierter" mehr da war, was jedoch erst "mit dem Ende des Staates Juda, spätestens aber nach Serubabel" der Fall gewesen sei, so dass "mit dem langsamen Entstehen einer 'Messias-Ideologie' (nicht) zu rechnen" sei ("Das Ende des Staates Juda und die Messiasfrage", in: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen - Von Rad-Festschrift -, S. 33 ff., hier: S. 41).

284) Siehe Werke II, S. 490 und § 1, S. 1 f.

285) Vgl. § 1, S. 41 ff. (Exkurs II) und § 12, Anm. 35. Der "siegesgewisse Enthusiasmus eines seine geschichtlichen Triumphe feiernden Volkes, das den gegenwärtigen Heilsbesitz als Unterpfand eines unmittelbar bevorstehenden endgültigen Zukunftsheils ansieht", ist für H.P. Müller der Ursprungsort der biblischen Eschatologie (vgl. VT 14, 1964, S. 276 ff., besonders S. 291 ff.). Diese sei in der Davidszeit kraftvoll ins Leben getreten und später durch die von den Propheten erwartete überbietende Wiederholung der vergangenen Heilsereignisse in ihrer Spannung noch gesteigert worden (hier nimmt Müller

die Forschungen von Rads und E. Rohlands auf, vgl. S. 292). Das ist sicher berechtigt, doch ist u.E. die eschatologische Struktur des alttestamentlichen Glaubens bereits in seinem Ursprung als Führungsglauben angelegt (sofern man für die früheren Propheten den Ausdruck "eschatologisch" vermeiden will, kann man dafür "final" einsetzen; so H.W. Wolff in: EvTh 20, 1960, S. 221 f. mit Anm. 7 und 8). - Die Erklärung der Entstehung der Eschatologie aus dem jahreszeitlichen Festkult (Mowinckel und viele skandinavische Forscher; vgl. Bernhardt, Königsideologie, S. 117 f., Anm. 2; Fohrer Studien usw., S. 50, Anm. 72) dürfte wohl unhaltbar geworden sein. S. Mowinckels mit Schwung vorgetragene These: "Vom Erlebnis zur Hoffnung" (Psalmenstudien II, 1921, 3. Aufl. Amsterdam, 1961, S. 315 ff.) trifft zwar nach wie vor zu, nur eben von einer anderen Sicht her betrachtet.

286) Man hat mehrfach darauf aufmerksam gemacht (vgl. zuletzt B. Casper, Das dialogische Denken, Freiburg, 1967, S. 329 mit Anm. 109), dass der Begriff des "Weges" "vielleicht als der Zentralbegriff Bubers gelten dürfe"; doch ist "Weg" hier gerade als existentiale Kategorie gebraucht für die Wirklichkeit des menschlichen Daseins, die durch ständig neue Akte der Begegnung, der Entscheidung und des Versagens qualifiziert ist.

287) Vgl. § 13.

288) S. 399.

289) S. 399. Zum Messiasproblem bei B. wäre noch das gleichnamige Buch von F. von Hammerstein zu nennen, das sich aber hauptsächlich mit B.s persönlichen, religionsphilosophischen Messiasvorstellungen und mit seiner Stellung zur christlichen Messiaskonzeption beschäftigt. Die Auseinandersetzung mit B.s Schriften zum AT umfasst nur wenige Seiten und ist sehr dürftig; die Arbeit als ganze erscheint uns zu schematisch angelegt.

290) S. 400 f.; vgl. von Rad, Theol. d. AT II, S. 181 mit Anm. 25, und Donner, Israel unter den Völkern, S. 176; auch E. Hammershaimb, "Einige Hauptgedanken in der Schrift des Propheten Micha", in: Studia Theologica 15, 1961, S. 11 ff., hier: S. 23 mit Anm. 4.

291) Auf jeden Fall besteht ein geistiger Zusammenhang zwischen beiden, sei es, dass Jesaja Micha direkt beeinflusst hat (so die Annahme Eissfeldts, Einl., S. 549, und Weisers, ATD 24, S. 201 f.), sei es dass beide auf gemeinsame Kulttraditionen Israels zurückgreifen (so die nicht weiter untersuchte Vermutung W. Beyerlins in: Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha, FRLANT NF 54, 1959, S. 9 f.).

292) So auch Th.H. Robinson in: Handbuch zum AT 14, Tübingen, 1938, S. 128 und Weiser, ATD, S. 201.

293) Vgl. zu diesem Passus als ganzem G.W. Anderson, "A Study of Micah 6. 1 - 8", in: SJTh 4, 1951, S. 191 ff. H.J. Stoebe ("Und demütig sein vor deinem Gott. Mi. 6, 8", in: Wort und Dienst 6, Bethel bei Bielefeld, 1959, S. 180 ff.) macht jedoch wahrscheinlich, dass es sich bei הַצְנֵעַ um einen terminus der Weisheit handelt, den man richtiger mit "einsichtig, bedachtsam" als mit "bescheiden" oder "demütig" wiedergibt; ähnlich J.P. Hyatt ("On the Meaning and Origin of Micah 6, 8"; in: Anglican Theological Review 34, Evanston, 1952, S. 232 ff.), der aber die Stelle als sekundären Zusatz einer chassidischen Gruppe des 4. oder 3. Jahrhunderts v.Chr. deklarieren möchte. G.R. Driver gibt in seiner Übersetzung das הַצְנֵעַ mit "wisely" wieder (freundlicher Hinweis von Prof. Porteous).

294) S. 401.

295) Zum Verständnis siehe Weiser, ATD, S. 253, und von Rad, Theol.d.AT II, S. 197; auch Scharbert a.a.O., S. 317 f.

296) S. 403.

297) Sicheres lässt sich darüber nicht sagen; vgl. A. Weiser, Jeremia (ATD 20/21, 1966), S. 234, Anm. 2, und W. Rudolph, Jeremia (Handbuch zum AT, 12, Tübingen, 1958), S. 157. - Wie B. urteilt Scharbert a.a.O., S. 311.

298) S. 403 f. Das ist natürlich nur eine Vermutung. Zu Hiskia und seiner Reform vgl. vor allem H.H. Rowley, "Hezekiah's Reform and Rebellion" (in: BJRL 44, 1962, S. 395 ff.), der dem Bericht in 2. Kö. weitgehend Glaubwürdigkeit beimisst und die Rolle Jesajas bei der Beurteilung der politischen Festigkeit Hiskias jedenfalls hoch einschätzt.

299) Das ist eine in der Forschung üblich gewordene Annahme; siehe z.B. Eissfeldt, Einl., S. 309. Zum Verhältnis zwischen Dt. und josianischer Reform vgl. die vorsichtige Stellungnahme von Rads in: Das fünfte Buch Mose (ATD 8), 1964, S. 19.

300) Zum Predigtcharakter vgl. von Rad, Theol.d.AT I, S. 220; ATD S. 13 f.; ders., "The Preaching of Deuteronomy and Our Preaching" (in: Interpretation 15, 1961, S. 3 ff.); doch spricht von Rad im Blick auf die "umfangreiche Moseliteratur", die es zur Zeit des Dt. gegeben habe und die im "Memorabilienstil" abgefasst gewesen sei, davon, dass es sich bei dieser Gattung gerade nicht um Predigten handle, so in ATD, S. 14.

301) S. 404 f.; ganz ähnlich urteilte schon H. Breit, Die Predigt des Deuteronomisten, München, 1933, S. 225 f.

302) S. 405. Wie weit B. bei der letzten (deutschsprachigen) Abfassung seines Werkes "Der Glaube der Propheten" die Arbeiten von Rads bereits bekannt waren (Das Gottesvolk im Deuteronomium, BWANT 47, Stuttgart, 1929; Deuteronomium-Studien, FRLANT 58, Göttingen, 1947; "Herkunft und Absicht des Deuteronomiums", in: ThLZ 72, 1947), lässt sich nicht mehr sagen. Auch von Rad stellt aufgrund sehr eingehender Untersuchungen fest, dass der Ursprung des Dt. in "priester-

lich-levitischen Kreisen" zu suchen ist, dass eine enge geistige Verbindung (wenn auch wohl nicht literarische Abhängigkeit) zum Propheten Hosea besteht und dass die Entstehung "in dem Jahrhundert vor 621" anzusetzen ist (so zuletzt ATD, S. 16 ff.). An levitischen Ursprung des Dt. denkt ebenso R.E. Clements (God's Chosen People. A Theological Interpretation of the Book of Deuteronomy, London, 1968, vgl. S. 22 und 94), während E.W. Nicholson (Deuteronomy and Tradition, Oxford, 1967, vgl. S. 73 ff., 117 f. und 122) als Urheber prophetische Kreise vermutet.

303) Von Rad (ATD, S. 18 f.) denkt dagegen an eine Herkunft von einem der nordisraelitischen Heiligtümer. Zuletzt hat R.E. Clements mit guten Argumenten zu zeigen versucht, dass das Dt. das Werk einer aus dem Nordreich stammenden (d.h. ursprünglich nicht-jerusalemischen) levitischen Priesterschaft darstellt, worin unter Verwendung von Traditionsmaterial, das aus Nordisrael stammt, ein Programm zur Reform des Jerusalemer Kultes entworfen wird; vgl. "Deuteronomy and the Jerusalem Cult Tradition", in: VT 15, 1965, S. 300 ff., besonders S. 301 und 312. B.s Auffassung dürfte damit wohl endgültig widerlegt sein.

304) Eine ausgezeichnete zusammenfassende Deutung des Dt. hat von Rad in Theol.d.AT I, S. 218 ff. gegeben.

305) S. 405.

306) S. 408. Doch ist weder an dieser Stelle noch sonstwo bei Jeremia von der Reform des Kultes durch Josia die Rede; vgl. Weiser ATD, S.190, Anm. 3. Zum Schweigen Jeremias in der Reformzeit vgl. W. Zimmerli, Das Gesetz und die Propheten, Göttingen, 1963, S. 122.

307) B. vermutet (S. 408), dass Jeremia aus dem "landpriesterlichen Geschlecht" stammt, das sich von "Ebjathar, dem von Salomo aus Jerusalem verwiesenen Eliden" ableitete. Diese Auffassung wird von zahlreichen Forschern geteilt, vgl. die Aufzählung bei Rowley,

Worship, S. 150, Anm. 2 (wo noch J. Scharbert, Die Propheten Israels um 600 v.Chr., Köln, 1967, S. 62, hinzuzufügen wäre); Eissfeldt, Einl., S. 468, erwägt zumindest die Möglichkeit. Sie ist "natural, though not absolutely certain" (so J. Skinner, Prophecy and Religion - Studies in the Life of Jeremiah, Cambridge, 1922, S. 19).

308) Doch vergleiche das vorsichtige Urteil Weisers, ATD, S. XVI, und Scharberts, a.a.O., S. 108 f. Zum Problem siehe auch H.H. Rowley, "The Prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy", in: Studies in Old Testament Prophecy, ed. H.H. Rowley, Edinburgh, 1950, S. 157 ff. C.F. Whitley setzt die Berufung Jeremias gegenüber den meisten Exegeten sehr spät an (nach 605) und will damit den Mangel an direkten Hinweisen auf das Dt. erklären ("The Date of Jeremiah's Call", in: VT 14, 1964, S. 467 ff.); eine derart späte Ansetzung ist freilich auch schon von J.P. Hyatt und F. Horst versucht worden (vgl. Fohrer in ThR 1962, S. 251 und 255).

309) S. 413; ähnlich von Rad, ATD, S. 63, der von einer "jüngeren Überlieferungsschicht" spricht, jedoch noch mehr Abschnitte des Dt. hinzurechnet.

310) S. 414; ganz ähnlich wie B. urteilte schon A.C. Welch (Jeremiah. His Time and His Work, London, 1928, vgl. S. 90 ff.): Jeremia greife in dem Spruch die von den priesterlichen Herausgebern des Dt. hinzugefügten tendenziösen Zusätze (z.B. den Abschnitt über die Kultzentralisation, Dt. 12, 1 - 7) an. - Weiser, ATD, S. 72 und Rudolph, Handbuch, S. 57, denken entweder an die schriftliche Opferthora oder die priesterlichen Kultsatzungen überhaupt, welchen der Prophet das lebendige Jahwewort entgegenstellt. S. Granild ("Jeremia und das Deuteronomium", in: Studia Theologica, 16, 1962, S. 135 ff.) meint dagegen, "dass die Deuteronomisten Gesetze schreiben, die sie nicht selbst zu halten willig sind", z.B. hinsichtlich der Besoldung der Leviten (S. 148, mit Hinweis auf Jer. 9, 13); weitere Auffassungen werden diskutiert bei H.H. Rowley, "The Early Prophecies of Jeremiah in Their Setting", in: BJRL 45, 1962, S.198

ff., hier: S. 232 f. B. hat später in seiner Auseinandersetzung mit dem Problem des jüdischen Gesetzes sich nachdrücklich auf diese Jeremia-Stelle berufen, vgl. unten, § 7, den Exkurs über das Verständnis von thora bei B.

311) S. 414. Eine ähnliche Beurteilung findet sich bei J. Bright, Geschichte Israels, Düsseldorf, 1966, S. 327.

312) So auch Zimmerli a.a.O., S. 124.

313) Zur Auslegung siehe ausser den Kommentaren z.St. noch G. Fohrer, "Jeremias Tempelwort" (in: Studien zur alttest. Prophetie, S. 190 ff.).

314) S. 417 f. Die hier gebrauchte Terminologie kehrt auch in B.s zionistischen Schriften immer wieder. - Mit den meisten Auslegern hält B. 10, 10 für nichtjeremianisch, wie sich im einzelnen überhaupt an nicht wenigen Stellen zeigt, dass B. nicht grundsätzlich vor literarkritischen Urteilen zurückschreckt (besonders beim Jeremia- und Deuterojesajabuch) und seine kritische Auffassung mit anderen modernen Exegeten teilt.

315) S. 409.

316) S. 410.

317) S. 410 ff. Doch hat R. Bach in einer sorgfältigen Untersuchung gezeigt, dass gerade die Begriffe "Bauen" und "Pflanzen" das heilsgeschichtliche Handeln Gottes umschreiben; "Ausreissen" und "Einreissen" würden dann das Ende dieser Heilsgeschichte zum Ausdruck bringen. "Die Verwendung der Reihe (sc. der vier Begriffe hintereinander, R.M.) im Rahmen der Heilserwartung endlich liefe dann auf die Ankündigung eines Neubeginns der Heilsgeschichte hinaus und rückte sie in die Nähe der Erwartung eines 'neuen Bundes' (Jer. 31, 31 ff.)" - so in dem Aufsatz: "Bauen und Pflanzen", in: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen (von Rad-Festschrift),

Neukirchen, 1961, S. 7 ff., hier: S. 28.

318) S. 419.

319) Von Rad, Theol.d.AT II, S. 226.

320) S. 421 und 420.

321) S. 422.

322) "Gespräch mit Martin Buber", EvTh 12, 1952/53, S. 73.

323) Wir müssen auch dabei wieder im Auge behalten, dass B. ja jede Art von Schwächung des Menschen durch eine "Erbsünde" ablehnt (siehe oben, Anm. 260 und ferner § 12, S. 362 f. ; dort besonders die Anm. 5 und 6); damit steht er, wie schon gesagt, durchaus in der Tradition jüdischen Denkens; vgl. z.B. M. Wiener, "Aufriss einer jüdischen Theologie", in: HUCA 18, 1944, S. 353 ff., wo gesagt wird: "Der Jude glaubt nicht an die metaphysische Sündhaftigkeit des Menschen, an radikale Erbschuld" (S. 389).

324) Von Rad a.a.O., S. 228.

325) Siehe S. 345 und unseren § 3 oben, S. 124 f.

326) S. 425 f.

327) So - im Anschluss an G. Quell - zuletzt wieder H.J. Kraus in seinem Buch Prophetie in der Krisis - Studien zu Texten aus dem Buch Jeremia (Biblische Studien 43), Neukirchen, 1964, wo sich auf S. 82 ff. eine Abhandlung über "Wahre und falsche Propheten" findet. Wir verweisen auch auf von Rad, Theol.d.AT II, S. 221 f. und die oben, Anm. 169 genannte Literatur.

328) Es sei ausser den genannten Kommentaren und Scharbert a.a.O., S. 188 ff. besonders auf von Rads Ausführungen in Theol.d.AT II, S. 213 ff. verwiesen.

329) S. 428.

330) S. 428; Ähnlich Scharbert a.a.O., S. 463. Auf die Konzeption einer "corporate personality", die von H. Wheeler Robinson eingeführt wurde (vgl. "The Hebrew Conception of Corporate Personality", in: Werden und Wesen des Alten Testaments, BZAW 66, 1936, S. 49 ff.) und sich als hilfreiche Denkstruktur innerhalb der alttestamentlichen Hermeneutik erwiesen hat, geht B. jedoch weder hier noch anderwärts ein. - Die neuerdings von H. Graf Reventlow vertretene These, dass die Klage- und Bekenntnissprüche Jeremias (11, 20; 15, 10 - 18; 17, 14 - 18; 18, 19 - 23; 20, 7 - 18) nicht individuelle Äusserungen, sondern liturgische Formeln darstellen, wobei das Ich als Verkörperung des Volkes (also als "corporate personality") aufzufassen sei, wird u.E. den Texten nicht gerecht und überinterpretiert die (zweifellos vorhandene) liturgische Terminologie (siehe sein Buch Liturgie und prophetisches Ich, Gütersloh, 1963, besonders S. 205 ff.).

331) S. 428.

332) S. 423.

333) S. 429.

334) S. 429.

335) Theol.d.AT II, S. 218; vgl. auch J. Scharbert, Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient, Freiburg, 1964, S. 175.

336) Vgl. hierzu die zusammenfassende Darstellung von H. Kremers, "Leidensgemeinschaft mit Gott im Alten Testament - Eine Untersuchung der "biographischen" Berichte im Jeremiabuch", in: EvTh 13, 1953, S. 122 ff., besonders S. 138 f. (Ausführlicher hat sich Kremers darüber geäussert in seiner - nur maschinenschriftlich vorliegenden - Göttinger Dissertation von 1951 Der leidende Prophet. Das Prophetenbild der Prosaüberlieferung des Jeremiabuches und seine

Bedeutung innerhalb der Prophetie Israels.) Die Subsumierung des Verhaltens Jeremias unter den Oberbegriff "sympathy" und die Rede von einer "hypertrophy of sympathy" bei Heschel (The Prophets, S. 115 ff.) ist u.E. zu schematisch und zu einseitig.

337) Vgl. dazu die wichtige Einsicht von Rads in Theol.d.AT I, S. 392 f., der in diesem Abschnitt eine einzigartige und neue Weise des Reflektierens über Jahwes Gerechtigkeit zum Ausdruck gebracht sieht.

338) Zu 2. Sam. 24 muss freilich auf die Untersuchungen von D. Daube hingewiesen werden (Studies in Biblical Law, Cambridge, 1947, besonders S. 154 ff.), der überzeugend darstellt, dass hier nicht einfach von einer Kollektivstrafe geredet werden kann, sondern dass eine ganz spezifische "Herrscherstrafe" (ruler punishment) vorliegt, so wie es auch eine "Herrscherbelohnung" (ruler reward) gibt, die sich als Wohlergehen des Volkes auswirkt.

339) Wir glauben, dass es sachgemässer ist, anstelle von "Vergeltung" von einer "schicksalwirkenden Tat" zu sprechen, wie es K. Koch aufgrund seiner Forschungen tut ("Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?" in: ZThK 52, 1955, S. 1 ff., und seine ebenda in Anm. 1 genannte Heidelberger Dissertation): Es besteht ein Tun-Ergehen-Zusammenhang, der das Handeln Jahwes aber nicht ausschliesst, weil ja er es ist, der diesen Zusammenhang in Kraft setzt und die "Tat am Täter wirksam werden lässt" (vgl. a.a.O., S. 31). Für eine so aufzufassende "Sünde-Unheil-" bzw. "Guttat-Heil-Verhaftung" tritt auch H.H. Schmid ein (Wesen und Geschichte der Weisheit, BZAW 101, 1966; vgl. S. 146 und 163 f.), der in seiner wertvollen Untersuchung auch die Krise dieser Vorstellung aufzeigt. Ebenso versteht in diesem Sinne von Rad den Sachverhalt; seine Ausführungen zu unserem Problemkreis sind auch sonst von wesentlicher Bedeutung (Theol.d.AT I, S. 381 ff.).

340) S. 431 f.

341) S. 432.

342) Meist wird von den Auslegern Unechtheit angenommen; vgl. z.B. Fohrer/Galling, Ezechiel (Handbuch zum AT 13), 1955, S. 99. Für die Echtheit tritt J. Scharbert (a.a.O., S. 267 f.) ein.

343) Zum Zusammenhang mit Ex. 20, 5 vgl. § 7, Anm. 195, sowie E. Balla, Die Botschaft der Propheten, Tübingen, 1958, S. 365 und besonders V. Maag in: NedThT 21, 1967, S. 197 - 199.

344) Vgl. auch W. Zimmerli, Ezechiel (BKAT XIII, 6), 1959, S. 402: "Deutlich ist darin auf jeden Fall der Hohn über eine göttliche 'Gerechtigkeit' zu vernehmen, welche die Schuld der Väter bei den Kindern einkassiert"; ähnlich W. Eichrodt, Der Prophet Hesekiel (ATD 22, 1), 1959, S. 146 f.

345) Das muss nicht "auf die bevorstehende Katastrophe hin" gesagt sein, wie B. im Anschluss an J. Herrmann meint, vgl. dazu Zimmerli a.a.O., S. 407. Zur theologischen Interpretation siehe von Rad Theol.d.AT I, S. 390 ff.

346) S. 433; ähnlich Lindblom, Prophecy, S. 387 f.; vgl. auch O.S. Rankin, Israel's Wisdom Literature. Its Bearings on Theology and the History of Religion, Edinburgh, 1936, bes. S. 84 ff. Nach Eichrodt a.a.O., S. 151 wäre der Ausdruck "personalisiert" besser am Platze; nach Koch (a.a.O., S. 16) geht es in Hes. 18 um die "individuelle Begrenzung der schicksalwirkenden Tat". Demgegenüber bestreitet B. Lindars eine Individualisierung durch Hesekiel: "Ezekiel makes no attempt to break out of the ideas of group solidarity ... ", es gehe ihm vielmehr allein um "repudiation of the idea of a divine retribution which extends through successive generations" ("Ezekiel and Individual Responsibility", in: VT 15, 1965, S. 452 ff., hier: S. 466). Auch H.G. May wendet sich gegen den Gedanken einer Individualisierung: "Individualism did not begin with Jeremiah and Ezekiel, for Israelite thought always gave a large

place to the individual and to the importance, value, and responsibility of the person" ("Individual Responsibility and Retribution", in: HUCA 32, 1961, S. 107 ff., hier: S. 107). Diese Auffassungen werden jedoch u.E. dem eigentlichen Sachverhalt in Hes. 18 nicht gerecht.

347) S. 433; so nach Hes. 1. Übrigens weist auch V. Haag in WedThT 21 1967, S. 165, Anm. 1 (ebenso in: VT Suppl. 7, 1960, S. 145) darauf hin, dass in der Thronwagenvision sich "plötzlich der alte Wandergott als aller örtlichen Bindung frei" erweise, so dass auch die Exulanten wissen können, dass er mit ihnen ist."

348) S. 433.

349) S. 434. Angesichts der Behandlung Hesekiels durch B. muss man mit Muilenburg (M.B., S. 365) es in der Tat für auffallend und typisch erachten, dass er über diesen Propheten, dessen Theologie und Eschatologie das Judentum so stark geprägt hat, so wenig zu sagen weiss. Was nicht auf der dialogischen Linie liegt, ist für B. eben zweitrangig.

350) S. 435.

351) S. 435. Über den literarischen Werdegang und die Datierung des Hiobbuches bestehen unter den Forschern die verschiedensten Meinungen. Wir können in diesem Rahmen nur verweisen auf die Darstellung bei Eissfeldt, Einl., S. 613 ff. und 1016 (unter der von ihm genannten Literatur seien als besonders instruktive Überblicke genannt: Auf S. 614 Kuhl in ThR 21; auf S. 615 Rowley in BJRL 41; noch nicht verzeichnet sind die Kommentare von G. Fohrer, KAT XVI, Gütersloh, 1963, und M.H. Pope in: The Anchor Bible, New York, 1965; ebenso wäre nachzutragen A. Jepsen, Das Buch Hiob und seine Deutung, Berlin, 1963). Meist setzt man das Buch in der späteren Nachexilszeit an (Eissfeldt, S. 636; Fohrer, KAT S. 42; Weiser, ATD, S. 11), doch ist B.s Ansetzung nicht von der Hand zu weisen (Pope, Anchor

Bible, S. XXXVII nimmt für den dialogischen Teil sogar das 7. Jahrhundert v.Chr. an; vgl. auch das Urteil von H. Ringgren, Israelitische Religion, S. 132: "Es gibt in Wirklichkeit keine zwingenden Gründe für eine Spätdatierung des ganzen Buches." Ähnlich auch C. Kuhl in RGG III, Sp. 360. Wie B. datiert R.H. Pfeiffer, Introduction to the Old Testament, S. 677 ("the period 608 - 580" unter Berufung auf König, von Baudissin, Bleeker und Gunkel).

352) S. 435.

353) S. 436. In der Regel sehen die Ausleger dahinter nur den aus eigenem Erleben heraus gestaltenden Dichter am Werke. Doch wird auch betont, dass es um ein grundsätzliches und allgemeines Problem dabei geht und nicht nur um einen persönlichen Fall; vgl. H.H. Schmid a.a.O., S. 185.

354) B. steht damit gegen die übliche Auslegung (siehe Eissfeldt S. 616 f.), hat aber jetzt in H.H. Schmid (Wesen und Geschichte der Weisheit) einen Bundesgenossen gefunden, der in 1, 1 - 2; 10 und 42, 12 - 17 ein Stück (freilich im Gegensatz zu B. für spät gehaltener) "bis ins letzte ausgefeilter Kunstprosa" sehen möchte, eine Novelle, aber kein "Volksbuch" (a.a.O., S. 174).

355) Zu den von B. hier beobachteten Leitwortbeziehungen von תם und ברך siehe § 7, S. 279 f. und Anm. 76. - Schmid (a.a.O.) sieht die Quintessenz der Novelle in der Feststellung: "Ob die Welt dualistisch zu verstehen ist, ob ein Satan existiert, entscheidet der Mensch durch sein Verhalten." Doch ist das wohl zu modern verstanden.

356) S. 437.

357) Vgl. § 15.

358) S. 439.

359) S. 440.

360) S. 441.

361) S. 441. Über die Unterschiede zwischen der ersten Gottesrede (Hiob 38 - 39) und der zweiten (Hiob 40 - 41) hat zuletzt Schmid gehandelt (a.a.O., S. 180 ff.) und die Gegensätzlichkeit der beiden Reden vielleicht überbetont ("Die zweite Gottesrede zerschlägt erbarmungslos den genuin-weisheitlichen Lösungsversuch der ersten", S. 184).

362) Vgl. dazu etwa von Rad, Theol.d.AT I, S. 413 ff.

363) Darin sind sich mit ihm viele, jedoch keineswegs alle Ausleger einig; vgl. die Literatur bei Schmid a.a.O., S. 184, Anm. 204; wir verweisen besonders auf die dort genannten Arbeiten von Westermann und auf von Rad, Theol.d.AT I, S. 415, der in Anm. 67 das schöne Wort B.s aus seiner Rede "Der Dialog zwischen Himmel und Erde" anführt, das sich jetzt in Der Jude und sein Judentum, S. 182 findet.

364) S. 442.

365) Siehe § 13, Anm. 4.

366) S. 437.

367) S. 443.

368) S. 443.

369) Vgl. dazu C. Lindhagen, The Servant Motif in the Old Testament, Uppsala, 1950, S. 287.

370) S. 443.

371) Vgl. dazu § 7, S. 267 ff.

372) S. 443.

373) Vgl. § 2, S. 55f. und § 7, S. 298f. mit Anm. 182 und 183, sowie § 4.

Inwieweit die nebiim die Fürbitte so speziell oder geradezu in einer Art von amtlicher Funktion wahrgenommen haben, ist in der Forschung umstritten. Von Rad (Theol.d.AT II, S. 63) meint, dass "mindestens eine Hauptfunktion des nabi die der Fürbitte ist"; H.W. Hertzberg ("Sind die Propheten Fürbitter?", in: Tradition und Situation - Weiser-Festschrift, Göttingen, 1963, S. 63 ff.) schränkt das jedoch ein: Zwar haben nabis Fürbitte geübt und sind als Fürbitter vom Volk angesehen worden, aber "von Haus aus" sind sie es nicht; es geht "nicht an, die Fürbitte als selbstverständlich vorauszusetzenden Teil des prophetischen 'Amtes' zu betrachten" (a.a.O., S. 69). Nach Hertzberg sind - mit Ausnahme des "untypischen Propheten" Jeremia - die Propheten "Künder", nicht Fürbitter (vgl. a.a.O., S. 71 und 73). Vgl. auch die zwischen älteren nabis bzw. Gottesmännern und den Schriftpropheten differenzierende Haltung bei Scharbert (Heilsmittler, S. 138 und 164 f.). Man wird wohl sagen müssen, dass B.s Sicht den wahren Sachverhalt zu sehr vereinfacht.

374) Fohrer a.a.O., S. 141 ff. denkt an die Übernahme eines älteren, auf echte Erfahrung zurückgehenden Berichtes; Weiser a.a.O. S. 48 nimmt ein echtes eigenes Erleben des Hiobdichters an, gibt jedoch keine Auskunft darüber, wie dieses "prophetische" Erleben zu dem als Vertreter der "Weisheit" angesehenen Hiobdichter passt. Pope's Auslegung (a.a.O., S. 36), dass es sich in 4, 12 ff. um "the description of the terrifying effect of a dream or nightmare" handle, banalisiert den Text. Vgl. als letzte Arbeit dazu H. Bardtke, "Prophetische Züge im Buche Hiob", in: Das ferne und nahe Wort - Festschrift Leonhard Rost, BZAW 105, 1967, S. 1 ff., vgl. besonders S. 3 ff., wo noch mehr mögliche Zusammenhänge als bei B. aufgeführt sind. Zur eventuellen Abhängigkeit der Stelle Hiob 3 von Jer. 15 und 20 vgl. a.a.O., S. 9.

375) S. 444. N. Glatzer (M.E., S. 359) hält freilich das ganze Bemühen B.s, Hiob mit den Propheten zusammenzubringen, für "exegetisch nicht überzeugend."

376) Vgl. Eissfeldt, Einl., S. 616. B.s Interpretation, die stets nüchtern bleibt - auch da, wo sie Hiobs Geschick aktualisiert (vgl. Der Jude, S. 182 f.) -, unterscheidet sich dadurch von so manchen anderen Deutungen mit aktualisierender Tendenz; so hat z.B. A. Neher ("Job: The Biblical Man", in: Judaism 13, New York, 1963, S. 37 ff.) das Leiden Hiobs als Leiden Israels gedeutet und die "prophetischen" Züge Hiobs (Gottesschau, Fürbitte) ebenfalls auf Israel als ganzes übertragen, was B. so nicht tut.

377) B. sieht sogar eine direkte Abhängigkeit des V. 11 von Hiob 22, 13; doch dürfte es sich hier eher um einen Topos handeln, der auch sonst vorkommt (bei Jesaja, Jeremia, Hesekiel und in weisheitlichen Psalmen); vgl. Fohrer, Hiob (KAT), S. 358.

378) S. 444. Von "noch grösserer religiöser Tiefe" spricht J. Hempel in seinem Vergleich zwischen dem Hiob-Dialog und dem 73. Psalm; vgl. Apoxysmata - Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments, BZAW 81, 1961, S. 167.

379) S. 445. Ps. 40, 7 ff. ist im Text verderbt, doch entnimmt H.J. Kraus (Psalmen, BKAT, S. 309 f.) daraus die Erkenntnis, dass der Dankende "vor Jahwe anstelle der Opfer eine Gehorsamserklärung gegenüber der תורה " darbringt. Die Buchrolle versteht er als die Thora; doch scheint uns G. Bornkamm dafür eine einleuchtendere Erklärung bereit zu haben: "Mit der 'Buchrolle' ist weder die Tora- noch eine Prophetenschriftrolle gemeint, noch auch die im prophetischen Sinn gelesene Tora gemeint. Vielmehr enthält sie das Danklied des Psalmisten selbst, der statt anderer Opfer diesen Lobpreis als Dankopfer zum Heiligtum bringt und im Tempel bekannt gibt. Das entspricht genau Bräuchen und Vorstellungen, die auch sonst religionsgeschichtlich reichlich belegt sind. Nach verbreitetem antiken Kultbrauch muss der von der Gottheit Geheilte oder Gerettete in Form einer Votivstele oder in anderer literarischer Gestalt die ihm widerfahrenen Wundertaten seines Gottes verherrlichen und zur Ehre der Gottheit vor andern bekanntmachen. Der Sinn der dunklen Psalmstelle

40, 8 wird damit völlig klar. Sie illustriert aufs beste den Sinn, den die Darbringung der Danklieder als Dankopfer haben musste, den kultischen Ursprung und zugleich den literarischen Entstehungsprozess der alttestamentlichen Exhomologesen und fügt sich damit ein in die Geschichte der antiken Aretalogien und Konfessionen" ("Lobpreis, Bekenntnis und Opfer", in: Apophoreta - Festschrift für E. Haenchen, BZNW 30, 1964, S. 46 ff., hier: S. 57 f.). B.s Meinung, dass "der Beter sich selber als Buchrolle, auf der das Gebet geschrieben steht" darbringe, kann nicht überzeugen.

380) B. verweist dabei auf Ps. 49, 2, wo tatsächlich der Dichter wie ein Prophet alle Völker der Welt anruft.

381) S. 445.

382) C. Westermann (Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen, 3. Aufl. 1963, S. 59 f.) spricht von "berichtendem Lob"; Kraus (Psalmen, S. 504) von einem "Ineinander von Erlebnis und Lehre". Dass der Psalmist aus einer prophetischen Dimension heraus spricht, behauptet auch Kraus (S. 508).

383) So lesen in V. 1 auch Weiser (ATD, Psalmen) z.St. und H. Ringgren in VT 3, 1953, S. 265; anders Kraus a.a.O., S. 502.

384) Den sehr schwierigen V. 10 (vgl. dazu die Emendationsvorschläge der Kommentare und bei Ringgren a.a.O., S. 269) deutet B. auf "Leute, die in der Exilszeit in Palästina blieben und dort die Lage ausnützten. Sie spöttelten: 'Möchte doch Gott sein ganzes Volk zurückbringen (damit wir sie alle ausnützen können). Speise kriegen sie freilich kaum, aber an Wasser können sie sich satt trinken' (das letztere persifliert vielleicht prophetische Sprüche wie Jes. 43, 20)", S. 446, Anm. 22. Die Deutung wirkt freilich reichlich gesucht und ist schwerlich haltbar.

385) S. 447. Für den übertragenen Sinn ("Gottes heilige Geheimnisse" anstatt "Heiligtümer" = Tempelanlagen in Jerusalem) entscheidet sich

unter den neueren Kommentatoren nur noch Kittel, soweit wir sehen (Psalmen, 6. Auflage, 1929, z.St.). Zweifellos ist hier der Tempel gemeint, zumal man den Dichter des Psalms am ehesten unter den levitischen Tempelsängern zu suchen haben dürfte (von Rad, Theol.d.AT I, S. 402; vgl. auch G. Wanke, Die Zionstheologie der Korachiten, BZAW 97, 1966, S. 46; die Deutung auf das himmlische Heiligtum, in das der Psalmist dereinst einzugehen hofft - so M. Dahood, Anchor Bible Vol. 17, 1968, S. 192 - , ist sicher abwegig). Wie dem Psalmisten im Heiligtum die erleuchtende und befreiende Erkenntnis über das Scheinglück der Frevler zuteil wird, ist in der Auslegung umstritten (Erlebnis eines kultisch dargestellten Sieges Gottes über die feindlichen Chaosmächte? Vgl. dazu H. Ringgrens durchaus vorsichtige Ausführungen in seinem Aufsatz "Einige Bemerkungen zum LXXIII. Psalm", in: VT 3, 1953, S. 265 ff. und - noch vorsichtiger - in seinem Buch The Faith of the Psalmists, London, 1963, S. 18 f. und 72. Weiser z.St. vermutet eine Theophanie im Rahmen des Bundesfestkultes; Kraus denkt an einen empfangenen Gottesspruch oder an die Begegnung mit Gott in der Theophanie). Jedenfalls dürfte die Erkenntnis nicht nur aus dem Grübeln und Nachdenken erwachsen sein, sondern auf irgendeine, uns freilich unbekannte revelatorische Erfahrung zurückgehen.

386) S. 447. Für B. besteht, wie B. Casper gezeigt hat (Das dialogische Denken, S. 322), das Böse "wesentlich in dem 'Nicht'", womit er der abendländisch-scholastischen Tradition folgt. Das Böse im Menschen ist demnach sein Sich-Gott-Versagen, oder, wie B. selbst es ausdrückt: Das "ursprüngliche Schuldigsein ist das Bei-sich-bleiben" (Werke I, S. 363). Für B. gibt es wahres Sein eben nur in der Begegnung mit einem Du, sei dieses Du nun Gott oder ein Mitmensch oder auch nur ein gegenständliches Wesen. - Wir sehen an dieser Stelle deutlich, wie B.s Vorverständnis in seiner Exegese wirksam wird und manchmal den geschichtlichen Sinn eines Textes geradezu verfehlt.

387) Vgl. Theol.d.AT I, S. 401.

388) Wie sehr gerade in den Psalmen die Korrespondenz von Tun und Ergehen

(hinter der die Wirkungsmacht Jahwes steht!) eine Rolle spielt, hat K. Koch anschaulich gemacht (ZThK 52, 1955, vgl. besonders S. 16 ff.); Koch hat auch gezeigt, wie ernst man in Israel das durch die Sünde in die Welt gesetzte Böse nahm: "Frevel ist ... stoffähnlich gedacht, eine unsichtbare, raumhafte Sfäre (sic!), die den Sünder mit seiner Umgebung einhüllt seit dem Augenblick der Tat. Die Sfäre der Übeltat ist schicksalwirkend, sie führt im Lauf der Zeit zu Unheil und Tod" ("Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit", in: EvTh 26, 1966, S. 217 ff., hier: S. 229). Dass Gott dem Psalmisten angesichts des Triumphierens der Frevler diesen Zusammenhang durch einen offenbarenden Akt neu verstehen lehrt und so das Glück der Gottlosen als ein trügerisches erweist, scheint uns die beste Erklärung für Ps. 73, 17 - 20 zu sein.

389) S. 448 f.; vgl. Kraus z.St.; Ringgren a.a.O., S. 270; Mowinckel, He That Cometh, S. 205, Anm. 3.

390) Theol. d. AT I, S. 403 ff.

391) S. 449. Über das gebrochene Verhältnis des Jahweglaubens zu Tod und Totenwelt siehe ausser bei von Rad a.a.O., S. 274 ff. vor allem in V. Maags Aufsatz über das Gottesverständnis im AT (in: NedThT 21, 1967, S. 181 f.). Dass angesichts des umfangreichen archäologischen Materials, das auf den Glauben an eine Fortexistenz nach dem Tode deutet, anzunehmen ist, dass auch in Israel dieser Glaube nicht völlig fehlte und man mit verschiedenen variierenden Auffassungen rechnen muss, hat J.N. Schofield wahrscheinlich gemacht (Archaeology and the After-Life, London, 1951).

392) S. 448 f. Mehr vermag auch die neueste Studie zu diesem Thema von L. Wächter, Der Tod im Alten Testament (Arbeiten zur Theologie, 2. Reihe, Band 8, Stuttgart, 1967, hier: S. 196 f.), zu dieser Stelle nicht zu sagen. Vgl. noch § 6, Anm. 27.

393) S. 449. B. gibt weder hier noch in seinen sonstigen Schriften zur Bibel und zur Philosophie so etwas wie eine Theodizee und folgt darin der Bibel selbst; vgl. dazu J.J. Stamm, Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel, AThANT 10, Zürich, 1946, S. 58 (mit Anm. 57) und S. 59.

394) B. hat darauf schon in seinem Aufsatz "Zum Einheitscharakter des Jesajabuches" (in: Festschrift A. Kaminka zum siebzigsten Geburtstage, Wien, 1937) hingewiesen.

395) S. 449 f.; Ähnliches übertragenes Verständnis der versiegelten Rolle (als Jesajas Schüler) bei Lindblom, Prophecy, S. 162, Anm. 86; anders Kaiser, ATD, S. 95, der an die wirkliche Versiegelung einer Rolle in Anwesenheit der Jünger denkt.

396) S. 450 f. Diese Verknüpfung konstatiert unseres Wissens nur B. und neuerdings J.L. McKenzie (Second Isaiah - The Anchor Bible, New York, 1968, S. 116 f.); Lindblom (Prophecy, S. 161 f.) sieht zwar einen Zusammenhang in der Wortbedeutung (Limmud = Prophetenschüler), schliesst aber daraus keine gewollte Beziehung Deuterojesajas zu Jesaja; die übrigen Ausleger (Westermann, ATD, 1966, S. 185; Fohrer, Jesaja, 3, Zürich, S. 137; P. Volz, KAT, Jesaja II, Leipzig, 1932, S. 160; V. de Leeuw, De Ebed Jahwe-Profetieen, Assen, 1956, S. 207 f.; Scharbert, Heilsmittler, S. 199) denken allgemein an ein Jünger-Verhältnis zu Jahwe (bei de Leeuw ausdrückliche Zurückweisung der Auffassung B.s).

397) Dass Deuterojesaja sich "in der Reihe der vorexilischen Propheten stehend" weiss, hebt auch Westermann (S. 10) hervor.

398) S. 451.

399) Siehe Westermann, S. 63 f.: "Beide Worte sind für Deuterojesaja bezeichnend und wichtig ... Wenn Deuterojesaja diesen jesajanischen Begriff 'der Heilige Israels' übernimmt und ihm in seiner Verkündi-

gung einen besonderen Platz gibt, zeigt das mit Sicherheit einen Traditionsweg von Jesaja zu Deuterojesaja; Deuterojesaja hat die Prophetie Jesajas gekannt (das zeigen auch andere Stellen) und übernimmt bewusst Elemente aus ihr." Durch die Zusammenordnung der beiden Begriffe "bringt er das seiner Verkündigung Eigene zum Ausdruck: dieser heilige Gott, den Israel in seiner Geschichte als den Zürnenden und Richtenden erfahren hat, ist in dieser Stunde einzig und völlig sein Erlöser!" Genau das bringt auch B. auf S. 454 f. zum Ausdruck (mit Erklärung des Wortes גֹּאֵל). - Den Zusammenhang mit Jesaja hat demgegenüber Fohrer (a.a.O., S. 1 f.) - gewiss zu Unrecht - stark abgeschwächt.

400) Zur Begründung der Echtheit von Kp. 47 siehe Westermann, S. 152 ff., der auch die anderen Stellen für echt hält (S. 177 und 181); auch Muilenburg (M.B., S. 379) schreibt dem Propheten die drei Stellen zu. In Kapitel 56 ff. sieht B. Stücke "überwiegend nachexilischen Ursprungs", und nur weniges trage "deuterojesajanisches Gepräge" (S. 452) - eine Auffassung, die heute weithin geteilt wird; vgl. F. Maass, "Tritojesaja"?, in: Das ferne und nahe Wort - Rost-Festschrift (BZAW 105), Berlin, 1967, S. 153 ff., vor allem S. 162 f.

401) S. 452. Vgl. Westermann, S. 26 und die von ihm auf S. 341 genannten Untersuchungen von Köhler und Begrich; auch auf die sehr übersichtliche Analyse von J. Muilenburg (in: The Interpreter's Bible, V, New York, 1956, S. 384 ff., bes. S. 391 f.) sei hingewiesen. B.s Urteil ist also durchaus zu rechtfertigen.

402) S. 452 f. Westermann (S. 25 f.) denkt an ursprünglich mündlich geformte und andererseits ursprünglich schriftlich fixierte Worte des Propheten, die vielleicht auf zwei verschiedene Arten des Wirkens schliessen lassen; er betont den starken gattungsmässigen Zusammenhang der mündlich geformten Worte mit dem gottesdienstlichen Geschehen. Das Ganze ist vom Propheten dann bewusst komponiert worden. - Eissfeldt (Einl., S. 457) denkt sich - ohne ein endgültiges Urteil zu fällen - Deuterojesaja eher als einen Schriftsteller denn als

einen Redner. - Die (von der Gattungsforschung fast ganz absehende) These, dass das Deuterojesajabuch aus Reden hervorgegangen sei, die im Laufe von Jahren gehalten und dann als "Flugblätter" verteilt worden seien, vertritt S. Smith (Isaiah Ch. XL - LV. Literary Criticism and History. The Sonweich Lectures, London, 1940); ansonsten ist (infolge der formgeschichtlichen Erkenntnisse) in keiner neueren Arbeit mehr von "Flugblättern" die Rede. - Die B. aufgefallenen "Motivworte" mögen zum Teil durch die spezifische Terminologie bestimmter vom Propheten benutzter Gattungsformen und weniger durch bewusste Technik der Wortwahl bedingt sein. S. Mowinckel hat - ähnlich wie B. - verknüpfende Stichworte festgestellt, jedoch deswegen Kritik erfahren (vgl. Volz, KAT, 1932, S. XXXV; zuletzt C.R. North, The Second Isaiah, Oxford, 1964, S. 8).

403) Wieweit man von wirklichen "Liedern" sprechen kann, ist fraglich (vgl. Westermann, S. 20), doch behalten die Ausleger gewöhnlich die traditionelle Bezeichnung bei; nur Fohrer spricht von "Worten".

404) S. 466 f. Viele Forscher sehen in den Liedern eine besondere Schicht, auch wenn sie sie nicht (wie Duhm, der das zum ersten Male tat) einem anderen Autor zuschreiben (vgl. Eissfeldt, Einl., S. 448 f. und zuletzt Westermann, S. 20 f. und 77). Muilenburg jedoch, der glaubt, die Lieder in ihrem jetzigen Kontext verstehen zu müssen, hat B.s Sicht deswegen kritisiert (M.B., S. 379).

405) Vgl. z.B. die Kommentare von Westermann, Muilenburg und Fohrer sowie die theologische Auswertung bei von Rad, Theol.d.AT II, S. 252 ff.

406) S. 457; vgl. von Rad a.a.O., S. 257.

407) Man wird dies freilich mit Westermann, S. 233 f., dahingehend einschränken müssen, dass man sagt: "Er kündigt an, aber er sagt nicht voraus"; denn auch Deuterojesaja "verfügt nicht wissend über die Zukunft". Und "die Erfüllung kann, wenn sie erfahrbare Geschichte wird, anders, sehr anders aussehen als die Ankündigung es erwarten

liess".

408) S. 458.

409) Vgl. § 12.

410) Gegen die Auffassung, dass nach seiner eigenen These Deuterojesaja unter die Apokalyptiker gerechnet werden müsse, hat sich B. darum nachdrücklich verwahrt, vgl. "Antwort", S. 626.

411) S. 459; vgl. dazu etwa Westermann, S. 50.

412) S. 460 f. Vgl. die sehr ähnliche, aber noch tiefer gehende Auslegung bei Westermann, S. 131 f.

413) S. 462 und Anm. 32; es ist von Rads Aufsatz "Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens", 1936.

414) Dazu jetzt von Rad, Theol. d. AT II, S. 253 f.

415) B. verweist auf S. 465 in Anm. 35 auf die umfassende Zusammenstellung bei C.R. North, The Suffering Servant in Deutero-Isaiah, Oxford, 1948. Wir können auch nur auf derartige Übersichten verweisen: Ausser der von North (2. Auflage 1956) nennen wir als beste umfassende Darstellung des Ebed-Problems und seiner verschiedenen Deutungsversuche H.H. Rowley, "The Servant of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism", in: The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament, Second Edition, Revised, Oxford, 1965, S. 3 ff. Die beste kurze Darstellung findet sich bei Eissfeldt, Einl., S. 448 ff. Gute Information bieten ferner H.H. Rowley in: RGG III, Sp. 1680 ff. und C. Westermann in: BHHWb II, Sp. 970 ff. Dort findet sich überall auch das Wichtigste der schier unübersehbaren Literatur verzeichnet.

416) S. 467 f. mit Stellenangaben. Die sorgfältige Exegese der genannten Stellen durch Westermann erbringt ähnliche Ergebnisse.

417) Dazu besonders von Rad, Theol. d. AT II, S. 260 ff.

418) B. setzt Jes. 9, 5 und 46, 11 in Beziehung zueinander!

419) Entgegen Kp. 9, 6!

420) B. setzt zueinander in Beziehung: 11, 2 und 42, 1; 11, 4 und 61, 1; 11, 3 f. und 42, 3 f.; vgl. S. 469. Manches von B.s Feststellungen deckt sich mit denen von O. Kaiser (Der königliche Knecht, Göttingen, 1959, vgl. dort S. 132 und S. 134, Anm. 2): Der Prophet löst die Bindung an die Heilserwartung durch das Davidshaus; "an die Stelle des Königs tritt ... die Herrschaft Jahwes. Die eigentliche Aufgabe des Königtums, Sachwalter und das heisst Rechtswahrer Jahwes zu sein, geht auf das Volk selbst über". Für Kaiser ist darum das Israel in der Gola der "königliche Knecht", dem durch den Propheten in seiner Mitte auch prophetische Züge eigen sind und dessen Funktion das Zeugenamt darstellt.

421) Siehe S. 469, Anm. 37; für ähnliche Meinungen siehe Rowley a.a.O., S. 29 f.

422) Die von B. angeführte Stelle (41, 25) wird jedoch von vielen Auslegern seit Duhm anders verstanden, vgl. Westermann, S. 73; auch Fohrer, S. 44 liest: "... rief ich ihn mit seinem Namen". Doch hat B. Forscher wie Volz und Muilenburg auf seiner Seite. Abwegig ist u.E. die Behauptung von J.D. Smart (History and Theology in Second Isaiah, London, 1967, S. 77 f.), der in dem Eroberer nicht Kyros, sondern "the restored and transformed Israel that has been drawn from the ends of the earth" sehen möchte; (ähnlich C.C. Torrey, The Second Isaiah, Edinburgh, 1928, S. 319).

423) S. 470. In ähnlichem Sinne wie B. O. Kaiser, Der königliche Knecht, S. 128 f. B.s auf S. 470 f. gemachten Ausführungen über die Enttäuschung und neue Hoffnung des Deuterojesaja sowie darüber, dass die Ansage des Werkes des Ebed auf die bereits veröffentlichen Stücke

über Kyros als nun erforderliche Ergänzung erfolgt sei, decken sich in vielem mit J. Hempels Ansicht (vgl. "Vom irrenden Glauben", in: Apoxysmata, S. 174 ff., besonders S. 183 ff.).

424) Westermann, S. 90, spricht von einem "Disputationswort".

425) Ob die Blindheit Israels hier als Sünde oder als Leiden zu verstehen ist, ist umstritten, vgl. Westermann, S. 90 f.; im zweiten Falle würde kein Vorwurf des Propheten vorliegen. Dass die Stelle ein Zusatz ist und von einer Kritik an Deuterojesaja als dem Gottesknecht redet (so Fohrer, S. 58, Anm. 50), ist unwahrscheinlich.

426) Darüber ergeht in der Auslegung eine umfangreiche Diskussion, vgl. die Kommentare von Westermann, Fohrer, North z.St.; ausserdem de Leeuw, Ebed Jahwe Prophetieen, S. 188 ff. und zuletzt sehr ausführlich H.M. Orlinsky, "The So-Called 'Servant of the Lord' and 'Suffering Servant' in Second Isaiah" (in: Studies on the Second Part of the Book of Isaiah, VT Suppl. 14, 1967, S. 1 ff.), S. 80 ff. - Westermann, Fohrer, de Leeuw, Orlinsky und andere scheiden "Israel" als alten Zusatz aus (er sei "das älteste Zeugnis für die kollektive Deutung des Gottesknechtes", Westermann, S. 169; so auch von Rad, Theol.d.AT II, S. 271 und Lindblom, Prophecy, S. 269, Anm. 86). Für die Beibehaltung im Text treten ein: Rowley a.a.O., S. 9 und 23; North z.St.; Kaiser, Der königliche Knecht, S. 59 ff.; N.H. Snaith, "Isaiah 40 - 66. A Study of the Teaching of the Second Isaiah and its Consequences" (in: Studies of the Second Part of the Book of Isaiah, VT Suppl. 14, 1967, S. 135 ff.), S. 188 f.; Scharbert, Heilsmittler, S. 193, McKenzie (The Anchor Bible, S. 104 f.) und andere. B. steht also keineswegs mit seiner Auffassung allein!

427) Was z.B. Westermann behauptet; doch vgl. Scharbert, Heilsmittler, der trotz Beibehaltung von "Israel" die Stelle auf den individuellen Propheten Deuterojesaja bezieht (dazu vor allem S. 212).

428) S. 471 f.

429) Limmud; siehe dazu oben S. 156 f.

430) S. 472. Zum individuellen Klagecharakter und zur Verwandtschaft mit Jeremia siehe vor allem die Ausführungen von Westermann, S. 183 ff.

431) So z.B. unter den Neueren wieder Fohrer, Scharbert, Orlinsky.

432) Was in der Regel auch geschieht, wenn man das Lied nicht als genaue Vorhersage des Propheten über sein zukünftiges Schicksal ansehen (so manche katholischen Exegeten) oder den "Leidenden Knecht" in Kp.53 als "theological and scholarly fiction" bezeichnen will, indem man den Text entsprechend anders interpretiert (so Orlinsky).

433) Fohrer hat das freilich bestritten, vgl. a.a.O., S. 160.

434) S. 472 f.

435) Kaiser a.a.O., der das Lied auf Israel bezieht, hat doch erhebliche Schwierigkeiten und muss annehmen, dass der Prophet dabei auf die Erwählungstradition des Davidshauses zurückgreift, die Stilform der individuellen Klage benutzt und seine eigene Erfahrung als Prophet mit einfliessen lässt, wenn er hier von Israel als dem Ebed spricht. Kaisers Auslegung wirkt darum notgedrungen gekünstelt und wenig überzeugend.

436) Die Kommentare z.St., Orlinsky (S. 94), Kaiser (S. 64) und andere denken an Israel.

437) S. 474. Die Mehrschichtigkeit des in diesem Lied Gesagten bereitet auch den Kommentatoren Kopfzerbrechen; Westermann (S. 171) stellt fest: "Die übliche Unterscheidung einer individuellen und einer kollektiven Deutung des Knechtes erweist sich hier als ungenügend." Das Individuelle überwiege zwar, aber es gehe nicht um die Person, sondern um ein Amt, das mehr umschliesst als einen Einzelnen. Doch sei dies alles in den Texten nur verhüllend gesagt. "Eine völlige Erklärung des Textes ist uns nicht möglich." - Eine gewisse Ratlosig-

keit angesichts der schillernden Knechtskonzeption zeigt sich auch in de Leeuws Auslegung.

438) Trotz der zu seiner Zeit bereits vorliegenden Arbeiten von Begrich und Köhler; freilich haben erst die neuesten Kommentare (besonders Muilenburg und Westermann) und Untersuchungen (hier ist neben Kaiser vor allem die gedruckte Dissertation von H.E. von Waldow zu nennen: Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterojesaja, Bonn, 1953) von form- und gattungsgeschichtlichen Methoden gründlich Gebrauch gemacht.

439) S. 475.

440) Westermann, Kaiser, de Leeuw, Fohrer und North emendieren hier den Text mehr oder weniger stark.

441) S. 476. Die Auffassung, dass hier die Heiden sprechen und nicht Israel, wird unseres Wissens ausser bei B. nur noch bei C.C. Torrey (The Second Isaiah, New York, 1922) vertreten.

442) S. 477.

443) Diese Meinung wird sonst fast nur von B. Duhm vertreten (Das Buch Jesaja, HAT III, 1, Göttingen, 1892, S. 368 f.); vgl. dazu Rowley a.a.O., S. 17.

444) Das entspricht dem MT; Mowinckel (He That Cometh, S. 198) übersetzt ähnlich, fügt aber in Klammern "as a pledge" hinzu, was den Ausdruck schon eindeutig festlegt; die meisten Ausleger (Fohrer, Kaiser, Westermann, North, Snaith) verstehen den Ausdruck so, dass der Knecht seine Seele = Leben als Schuldopfer hingibt (nicht dass seine Seele = er selber ein Schuldopfer darbringt!).

445) S. 477.

446) Vgl. die verschiedenen neueren Kommentare und Studien (wozu ausser den schon genannten Arbeiten noch zu nennen wäre: E. Kutsch, Sein

Leiden und Tod - unser Heil. Eine Exegese von Jes. 52, 13 - 53, 12; Biblische Studien 52, Neukirchen, 1967); eine ins einzelne gehende Diskussion würde hier zu weit führen.

447) Beispielhaft für die gattungsgeschichtliche Bestimmung ist der Kommentar von Westermann, vgl. z.B. S. 211 f.

448) Vgl. Westermann, S. 212: "Wie ist der Kreis der in 53, 1 - 11 Redenden zu dieser Entdeckung (sc. von der Sühnekraft des Leidens des Knechtes, R.M.) gekommen? Die Frage ist so wenig lösbar wie die, wer der Knecht war."

449) S. 477 f. B. ist sogar geneigt, das בְּמוֹתָיו in V. 9 wörtlich als "in seinen Toden" zu verstehen und nicht in בְּיוֹת מוֹתוֹ oder ähnlich umzuwandeln: Der "Knecht" stirbt auf seinem Wege viele "Tode" und kommt doch immer wieder zum Leben!

450) S. 478.

451) S. 478 f.

452) S. 481.

453) S. 481.

454) "Der namenlose Prophet ... weiss sich als ein Stück dieses (sc. der Erfüllung zulaufenden, R.M.) Wegs, ohne zu wissen, welches Stück" (Werke I, S. 730).

455) Vgl. a.a.O., besonders S. 51 ff. Rowley hat freilich B.s Auffassung nicht richtig verstanden, wenn er S. 42 in Anm. 2 sagt, B. "assumes a fluidity in the thought of the writer", aber "he excludes the collective view entirely". Das von Rowley dafür herangezogene B.-Zitat scheint dieses Urteil zu erhärten, doch sprechen, wie wir oben sahen, andere Sätze dagegen. Wahrscheinlich wollte B. sich gegen die zu rasche Anwendung des Begriffs einer "corporate personality"

verwahren (er verwendet ihn selber nie, hat ihn aber wohl sicher gekannt), weil es ihm beim Ebed um ein Überindividuales, die geschichtliche Person des Propheten und das geschichtliche Volk Israel transzendierendes Mysterium geht.

456) H.J. Kraus (EvTh 12, 1952/53, S. 75) spricht von einer "vorbildlichen Weise" in der Bemühung, Jes. 53 gerecht zu werden; Muilenburg (M.B., S. 379 f.) urteilt: "Diese Anschauung hat viel für sich; sie ist mehr als eine interessante Behauptung und muss als echte Möglichkeit angesehen werden". Freilich tadelt Muilenburg, dass B. "der Wirklichkeit einer korporativen Persönlichkeit im biblischen Glauben keine volle Gerechtigkeit widerfahren" lasse, die bei Deuterojesaja besonders klar zum Ausdruck komme.

457) S. 483.

458) So z.B. A. Heschel, Prophets, S. 149, und zuletzt H.L. Goldschmidt, "Der jüdische Geschichtsweg als weltliches Zeugnis von Gott" (in: Weltgespräch 1, Freiburg/Wien, 1967, S. 29 ff.): "Das Judentum hat den Gottesknecht des zweiten Jesaja stets als das Gleichnis des eigenen Volkes begriffen" (S. 36). Über die Auslegungsgeschichte referiert vorzüglich H.A. Fischel, "Die deuterojesajanischen Gottesknechtlieder in der jüdischen Auslegung" (in: HUCA 18, 1943/44, S. 53 ff.); vgl. besonders die tabellarische Übersicht auf S. 74 ff., wo die Ansichten zu den einzelnen Liedern von der Septuaginta bis zu Julius Hirsch (20. Jahrhundert) aufgeführt sind (B.s Werk war damals noch unvollendet, vgl. oben Anm. 1). Die Deutungen reichen vom Messias über "jeden Gerechten in Israel", Hiob und Jesaja bis hin zum Gesamtvolk Israel, so dass von einer einheitlichen Deutung in der Geschichte des Judentums keine Rede sein kann. Interessanterweise spricht als erster und einziger vor B. Abraham ibn Esra (dessen klare und nüchterne Bibelkommentierung B. sehr schätzte) hinsichtlich des Ebed von einem "Geheimnis" (vgl. Fischel a.a.O., S. 56, Anm. 13). - Speziell zum Verständnis des Gottesknechtes im Spätjudentum ist der Artikel " παῖς θεοῦ " von J. Jeremias

in: ThWb V, S. 676 ff. bedeutsam; doch ist dazu die Kritik von M. Rese: "Überprüfung einiger Thesen von Joachim Jeremias zum Thema des Gottesknechtes im Judentum" (in: ZThK 60, 1963, S. 21 ff.) zu beachten. - Materialreich ist auch E. Faschers Schrift Jesaja 53 in christlicher und jüdischer Sicht, Berlin, 1958. Fascher geht auch auf B. ein (S. 48 ff.), zieht aber als Quellen für seine Darstellung nur das Vorwort von "Königtum Gottes", einige Vorträge und das Geleitwort zu den "Chassidischen Büchern" heran (warum - 1958! - "Der Glaube der Propheten" und "Zwei Glaubensweisen" sowie "Gog und Magog" fehlen, ist unbegreiflich); die Darstellung wird darum B. nicht gerecht. - Die Ausführungen über den leidenden Knecht bei B. auf weniger als zwei (!) Seiten (S. 21 f.) bei von Hammerstein, Messiasproblem, sind mehr als dürftig.

459) Insofern ist der Ebed also ein "messianischer Mensch", und man hat mit einer gewissen Berechtigung davon gesprochen (J. Taubes, in: M.B., S. 411), dass B. einen "Messianismus der Kontinuität" vertrete (der Ausdruck stammt übrigens von B. selber, siehe Werke I, S. 708).

460) Es ist darum auch nicht ganz zutreffend, wenn G. Schaeder (Martin Buber, S. 318) formuliert: "Der Knecht ist die Gestalt Israels in der Zerstreuung."

461) S. 484.

462) So in einem Vortrag über "Das messianische Mysterium", der 1925 gehalten wurde; vgl. dazu H. Kohn, Martin Buber, S. 270 f. und 373 f.

463) "Antwort", S. 626.

464) Es ist interessant, an dieser Stelle auf den grundlegenden Unterschied zwischen dem jüdischen Ausleger B. und dem christlichen Ausleger von Rad hinzuweisen: Für B. verläuft eine kontinuierliche Linie von Abraham über die Königszeit und die Propheten bis in die jüdische Gegenwart. B. hat - gerade gegenüber dem Christentum -

öfter von der "Zäsurlosigkeit der jüdischen Geschichtsanschauung" gesprochen (zuletzt in: "Antwort", S. 622). Demgegenüber stellt von Rad einen Bruch in der israelitischen Heilsgeschichte fest, dem die Propheten einen Neuanfang des göttlichen Heilshandelns entgegensetzen, vgl. Theol.d.AT II, S. 129 ff., doch so, dass zwischen dem alten und dem neuen Heilshandeln eine typologische Korrelation besteht (a.a.O., S. 285 und 334 f.). Von dieser Diskontinuität in der Heilsgeschichte her versucht aber von Rad mittels der Typologie gerade das Neue des Christusgeschehens zu legitimieren (vgl. a.a.O., S. 377 ff.). Bahnt B. dem Juden den Zugang zum AT durch das Aufzeigen der Kontinuität, so bahnt von Rad dem Christen den Zugang zum AT gerade umgekehrt durch das Aufzeigen der Diskontinuität!

465) Jetzt in: Der Jude, S. 569.

466) Man denke an B.s Vorstellung vom "Kollektivgedächtnis"!

467) Es ist für die Sicht der Dinge wiederum bezeichnend, dass sich für von Rad das AT als mehr erweist denn als "Glaubensgeschichte": "Das AT ist auch das Bilderbuch einer Glaubensgeschichte von nicht auszuschöpfender Fülle; aber wenn man nach seinem Letzten und Eigentlichen fragt, vor allem, wenn man es nach seiner eigenen kerygmatischen Intention befragt, so genügt der Begriff der Glaubensgeschichte nicht mehr" ("Typologische Auslegung des Alten Testaments", in: EvTh 12, 1952/53, S. 17 ff., hier: S. 24). Stattdessen muss von einer "Heilsgeschichte" gesprochen werden.

468) S. 237. Natürlich wird das "Ich" und das "Du" dieser Beziehung in der Darstellung notwendigerweise zu einem "Es", weil Begegnung ja nicht anders beschrieben werden kann und weil sie als echtes Geschehen auch nicht statisch konserviert werden kann. "Das aber ist die erhabene Schwermut unseres Loses, dass jedes Du in unserer Welt zum Es werden muss" ("Ich und Du", Werke I, S. 89).

469) Dazu ist das Buch viel zu selektiv angelegt.

470) Vgl. Werke II, S. 496.

471) Auf S. 270, Anm. 3 erwähnt B. den Kommentar des Raschbam = Rabbi Schemuel ben Meir (Enkel Raschis, um 1100; berühmter Kommentator des Talmud, Pentateuch, der Propheten und der Psalmen). H. Fuchs urteilt über Raschbam, er vertrete "den natürlichen, schlichten, vernunftgemässen Wortsinn, wenn nötig, selbst gegen die Halacha und selbstverständlich oft gegen die Haggada, oft infolgedessen auch gegen Raschi, wenn auch in aller Ehrfurcht ... Da er seiner Zeit weit voraus war, fanden seine Kommentare keine Verbreitung"; erst später gilt er als "König unter den Erklärern" (in: Jüdisches Lexikon, Band V, Berlin, 1930, Sp. 91 f.; vgl. auch The Encyclopedia of the Jewish Religion, ed. by R.J.Z. Werblowsky and G. Wigoder, London, 1965, S. 342 f.). - Der andere Hinweis B.s geht auf Abraham ibn Esra (S. 268, Anm. 23), dessen Auslegung der des Raschbam sehr ähnelt (H. Fuchs a.a.O. Über Raschi, Raschbam und Ibn Esra siehe auch W.O.E. Oesterley and G.H. Box, A Short Survey of the Literature of Rabbinical and Mediaeval Judaism, London, 1920, S. 220 ff.). B. hat, wenn er sich auf die traditionelle jüdische Auslegung beruft, bewusst diese nüchternen Kommentatoren bevorzugt; er hat aber z.B. die von Raschi und Ibn Esra vertretene Meinung, dass der Immanuel in Jes. 7 ein Sohn des Propheten sei (vgl. C. Kuhl, Israels Propheten, S. 67), nicht übernommen (siehe oben in unserer Darstellung). Noch viel weniger steht B. in der Tradition der talmudischen und midraschischen Prophetendeutung mit ihren vielen spekulativen Behauptungen (siehe dazu den Überblick bei J. Bowman, "Prophets and Prophecy in Talmud and Midrash", in: The Evangelical Quarterly, 22, London, 1950, S. 107 ff., 205 ff. und 255 ff.; zur Geschichte und Methodik der rabbinischen Exegese überhaupt siehe F. Maass, "Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung", in: ZThK 52, 1955, S. 129 ff.). Das jüdisch-talmudische Erbe, das B. vor allem im Hause seines Grossvaters kennenlernte, hat bei B. mehr unterschwellig gewirkt, vgl. z.B. § 12, Anm. 33.

472) Vgl. S. 242.

473) Wo man - wie es Fohrer tut - die klassische Prophetie scharf vom übrigen AT absetzt, ihren Zusammenhang mit den geschichtlichen und kultischen Überlieferungen Israels gering einschätzt und sich gegen ein vereinheitlichendes Verständnis des AT als ganzen wehrt (vgl. Studien zur alttestamentlichen Prophetie, bes. S. 28 ff.), muss auch die Kritik an B.s Buch negativ ausfallen (vgl. ZThK 20, 1952, S. 337 f.): "Einen prophetischen Glauben von Ri. 5 und Jos. 24 bis zu den Patriarchen vermögen nur besondere Auslegungskünste zu entdecken ... Die wesenhafte Einheit des prophetischen Glaubens versinkt (ausserdem) angesichts der völlig neuen Erkenntnisse, die sich aus der Vorstellung des Gottes der Leidenden ergeben" (S. 338). Nur der "existentielle" Charakter von B.s Interpretation erfährt Fohrers Lob. Auch ihm gehe es um ein solches existentielles (richtiger wäre: existentiales) Verständnis der Prophetie, meint Fohrer (a.a.O.). Wenn er auch B.s Auffassung von einem sich durch das ganze AT ziehenden "prophetischen Glauben" ablehnt, so kommt Fohrer B.s Grundkonzeption von Theokratie und göttlich-menschlicher Dialogik als Zentrum des AT insofern doch wieder nahe, als auch für ihn Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft die Mitte der alttestamentlichen Theologie ausmachen (vgl. "Der Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments", in: ThZ 24, 1968, S. 161 ff.).

474) G. Schaeder, die B.s Denken unter dem Gesichtspunkt "Hebräischer Humanismus" darstellt, sagt nicht zu Unrecht: "Sein Humanismus bedeutet, wie jeder echte Humanismus, in einem für den christlichen Theologen schwer assimilierbaren Mass Glauben an den Menschen" (a.a.O., S. 304).

475) Wir können darum dem Urteil von J.C. Rylaarsdam (in: Theology Today VII, 1950/51, S. 401) zustimmen, wenn er im Blick auf das Zurücktreten des Exodus in B.s Darstellung sagt: "Buber's own thought assumes that religious faith is basically an individual and personal experi-

(vgl. etwa S. 130 f.) und S. Herrmann, Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament. Ursprung und Gestaltwandel, BWANT 85, Stuttgart, 1965. Herrmanns aus seiner Dissertation und Habilitationsschrift erwachsenes Buch folgt in vielem von Rads Thesen.

480) In: PRO REGNO PRO SANCTUARIO - Festschrift für G. van der Leeuw, ed. W.J. Kooiman und J.M. van Veen, Nijkerk, 1950, S. 71 ff.

481) Vgl. Werke I, S. 726 ff.

482) Jetzt Werke III, S. 742 ff.

483) Werke III, S. 1256 ff.

484) Werke III, S. 755.

485) Werke III, S. 755.

486) Werke III, S. 1260.

487) "Jesus habe ich von Jugend auf als meinen grossen Bruder empfunden", Werke I, S. 657.

488) Vgl. Werke I, S. 733 f.

489) Der Jude, S. 207.

ANMERKUNGEN

ZU

§ 4

Anmerkungen zu § 4:

1) Werke II, S. 871 ff.; hebräisch 1939 in Tel-Aviv erschienen, deutsch erstmals in Köln, 1955. Doch erschien 1939 der zweite Abschnitt in deutsch auch in MGWJ, 83. Jahrgang (Neue Folge: 47. Jahrgang), 1939. Dieser weitgehend durch die Nationalsozialisten vernichtete letzte Band der MGWJ wurde 1963 in Tübingen als Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts wieder nachgedruckt; B.s Aufsatz findet sich dort auf S. 47 ff. unter dem Titel: "Zur Erzählung von Abraham".

2) S. 873.

3) B. nennt im Zusammenhang damit keine Namen von Forschern und Büchern; doch lassen sich seine Anspielungen leicht verifizieren: H. Winckler (Geschichte Israels in Einzeldarstellungen II, Leipzig, 1900, S. 20 ff.) und A. Jeremias (Das Alte Testament im Lichte des Alten Orient, 2. Aufl., Leipzig, 1906, S. 338 ff.) sahen in den Patriarchen Gestalten der Astralmythologie; E. Meyer (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle, 1906, S. 249 ff.) vermutete in ihnen frühere kanaanäische Gottheiten (ähnlich in neuerer Zeit noch G. Hölscher, Geschichtsschreibung in Israel, Lund, 1952, S. 60 ff. und C.A. Simpson, The Early Traditions of Israel, Oxford, 1948, S. 455 ff.). H. Gunkel (Genesis, Göttingen, 1901, S. IX) redet davon, dass in den Patriarchensagen "die Schicksale des Volkes als die Schicksale einer Person aufgefasst werden"; B. Stade (Geschichte des Volkes Israel, I, Berlin, 1887, S. 128) spricht von dem "verhältnismässig jungen Alter der Vätersage", in den von "Heroenfiguren" erzählt wird zwecks Legitimierung übernommener kanaanäischer Heiligtümer. Für J. Wellhausen (Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin, 2. Aufl. 1883, S. 336) wird in den Patriarchenerzählungen die spätere Zeit "absichtslos ins Altertum projiziert und spiegelt sich darin wie ein verklärtes Luftbild ab". Abraham ist demnach wahrscheinlich "eine freie Schöpfung unwillkürlicher Dichtung" (a.a.O., S. 337 f.). Zu den genannten Autoren siehe jetzt den forschungsgeschichtlichen Überblick von H. Weidmann, Die Patriar-

chen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen, FRLANT 94, 1968, in dem aber B. und die übrige jüdische Forschung bewusst ausser Betracht gelassen sind (vgl. a.a.O., S. 9).

4) B. verweist dabei auf L. Woolley und F.M.Th. Böhl; er hätte auch die Aufsätze von E.P. Dhorme, "Abraham dans le cadre de l'histoire" (in: RB 37, 1928, S. 367 ff. und 481 ff.; 40, 1931, S. 364 ff. und 503 ff.) nennen können, auf die er an anderer Stelle Bezug nimmt (Werke II, S. 272, Anm. 9). Einen guten Überblick über die neuere Forschung vermittelt H.H. Rowley, "Recent Discovery and the Patriarchal Age" (in: The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament, London, 2. Aufl. 1965, S. 283 ff.). In neuester Zeit hat sich vor allem R. de Vaux hervorragend um die Erhellung der Patriarchenzeit bemüht, vgl. "Les patriarches hébreux et l'histoire" (in: RB 72, 1965, S. 5 ff. und die auf S. 5 in der ersten Anmerkung genannten Aufsätze, die jetzt auch in deutscher Sprache zugänglich sind: Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen, übersetzt von E. Büsing und M. Wilhelmsen, Düsseldorf, 2. Aufl. 1961); ausserdem ein gleichnamiger, mit dem genannten nicht identischer Aufsatz "Les patriarches hébreux et l'histoire" (in: R. de Vaux, Bible et Orient, Paris, 1967, S. 175 ff.). Von seiten eines namhaften Fachmannes, A. Parrot, stammt das Werk Abraham et son temps, Neuchâtel, 1962, das die Historizität der Patriarchen ebenfalls evident macht und sie aus dem zeitgenössischen Rahmen heraus zu verstehen sucht. Ein ähnliches Urteil wie de Vaux und Parrot vertritt auch die Albright-Schule, deren Vertreter J. Bright feststellt: "Wir dürfen ruhig die Aussage verfechten, dass Abraham, Isaak und Jakob wirkliche geschichtliche Persönlichkeiten waren" (Geschichte Israels, 1964, S. 77). Über Differenzen in der Beurteilung vgl. oben, § 3, Anm. 23. Zum Verhältnis von Geschichte und Überlieferung bei den Abrahamserzählungen und zur Bedeutung dieses Verhältnisses für die Hermeneutik hat sich kurz R. Rendtorff geäussert ("Hermeneutik des Alten Testaments als Frage nach der Geschichte", in: ZThK 57, 1960, S. 27 ff., hier: S. 36 ff.).

5) S. 873.

6) Wir haben uns damit bereits in § 1, S. 5 f. und Anm. 15 sowie in § 3, S. 98 mit Anm. 20 befasst und dabei gesehen, dass B.s Kritik nicht einfach von der Hand zu weisen ist. Gerade in der neuesten Forschung gilt im Hinblick auf die Quellenfrage der Satz von R. de Vaux: "Notre temps remet en question beaucoup de points que l'on considérait comme acquis" ("Reflexions sur l'état actuel de la critique du Pentateuque", jetzt in: Bible et Orient, Paris, 1967, S. 41 ff., hier: S. 57); vgl. auch die Erwägungen von R. Rendtorff, "Literarkritik und Traditionsgeschichte", in: EvTh 27, 1967, S. 138 ff., die in eine ähnliche Richtung zielen. Andererseits hat R. Kilian in seiner umfangreichen Bonner Habilitationsschrift (Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen, literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht, Bonner Biblische Beiträge 24, 1966) in minutiöser Kleinarbeit die verschiedenen Quellenstränge (J und E unter Ablehnung von L, worin er eine "nichtquellenhafte Sammlung" von Überlieferungen sieht, die J verwendet hat, vgl. a.a.O., S. 303 f.), Bearbeitungen und Redaktionen herausgestellt. Hier wird ganz bewusst die Mahnung Eissfeldts, die literarkritische Arbeit nicht zu vergessen, beherzigt ("und wer die neuere und neueste Literatur kennt, weiss, wie notwendig eine solche Mahnung ist", Vorwort, S. XI). Die mit dieser Methodik erzielten Ergebnisse Kilians sind beachtlich, auch wenn wir ihm nicht in allem zustimmen können. Jedenfalls erhärten sie die Annahme eines eigenständigen jahwistischen Erzählungswerkes in starkem Masse und schränken somit B.s These über die Entstehung der Genesis ganz unzweifelhaft ein.

7) S. 875 f.

8) Werke II, S. 1186.

9) Vgl. dazu § 7.

10) Werke II, S. 1185.

11) Werke II, S. 1114.

12) Vgl. Werke II, S. 1183.

13) S. 874.

14) Vgl. dazu § 1 bei Anm. 127. Von dem Begriff der "Zeugungen" aus, den er als literarischen Fachausdruck ansieht, entwickelt übrigens C. Schedl die in manchem zwar frappierende, aber doch letztlich zu phantastische und daher abwegige Hypothese, dass ein altes Epos Israels je nach einer angegebenen Tholedothzahl neue Worte "zeugte", die dann - zusammen mit dem Epos nach dem Schema der Jubiläen angeordnet - den vorliegenden Textbestand der Genesis ergeben haben sollen: Ein im Gegensatz zu B. weniger intuitiv-stilistisches als vielmehr mathematisches Verfahren, die herkömmliche Quellenscheidung zu Fall zu bringen! Man hüte sich also, nur allein B.s Methode als exzentrisch anzusehen; es gibt Exzentrischeres! (Vgl. C. Schedl, "Worte und Zahlen - Neuer Zugang zu den Genesisquellen", in: ZAW 77, 1965, S. 259 ff.).

15) S. 879.

16) Das Problem wird in sich freilich verwickelter, wenn man zu zeigen versucht, worin J und P differieren und wie dadurch im Werk der (beide miteinander verbindenden) Endredaktionen Spannungen auftreten; vgl. dazu R. Rendtorff, "Hermeneutische Probleme der biblischen Urgeschichte", in: Festschrift für Friedrich Smend zum 70. Geburtstag, Berlin, 1963, S. 19 ff.

17) Vgl. etwa von Rads Genesis-Kommentar (ATD, 1953); H.W. Wolff, "Das Kerygma des Jahwisten", in: EvTh 24, 1964, S. 73 ff.; J. Muilenburg, "Abraham and the Nations", in: Interpretation 19, 1965, S. 387 ff.

18) Vgl. dazu auch § 3, Anm. 155.

19) Siehe § 7, Exkurs II, Nr. 1.

20) Zu B.s Auffassung dieser von ihm konstatierten biblischen Methodik vgl. § 2, S. 60f. mit Anmerkungen und § 7, S. 267 ff.

21) Siehe § 7, Exkurs II, Nr. 4.

22) Vgl. Werke II, S. 275 f. und unseren § 3, S. 109.

23) Vgl. S. 885 f.

24) S. 880; die Stelle wird gewöhnlich E zugeschrieben, vgl. dazu von Rad, Genesis (ATD), S. 195 (E "stammt vermutlich aus prophetischen Kreisen, wie sie uns etwa in 2. Kön. 2 - 4 geschildert sind"); im gleichen Sinne Kilian a.a.O., S. 191. Lindblom (Prophecy, S. 96, Anm. 71) meint, das Wort sei hier nicht "a precise term, but taken in a loose sense, referring to a supernormal endowment"; vgl. weiter H.H. Rowley, Worship in Ancient Israel, S. 69, Anm. 2 und J.M. Holt, The Patriarchs of Israel, Nashville, 1964, S. 172 f. (Fürbitte als "prophetischer" Zug). Zum Thema "Fürbitte" vgl. Scharbert, Heilsmittler, S. 76; ausserdem § 3, Anm. 373.

25) S. 880.

26) Es sei hier nochmals an die bereits mehrfach angeführten Erkenntnisse V. Maags erinnert. Wenn auch das Wort "Prophet" in der Genesis ein Anachronismus ist, so werden wir doch uns die Patriarchen als Offenbarungsempfänger vorzustellen haben (vgl. A. Alt, "Der Gott der Väter", hier: KS I, S. 47 f.) und als Männer, die mit Gott in höchst vertraulichem und unmittelbarem Umgang stehen (siehe auch Rowley, Worship, S. 34).

27) S. 886 f., vgl. auch S. 1141 ff.

28) Siehe U. Cassuto, A Commentary on the Book of Genesis, Part II, Jerusalem, 1964, S. 293 ff., vor allem S. 296 f. Cassuto findet nicht nur ein Siebenerschema von sich steigernden Offenbarungen, sondern auch ein Zehnerschema von sich steigernden Erprobungen Abrahams, sogar

mit "chiastic parallelism between the ten episodes" (a.a.O., S. 296).

29) Siehe § 7, Exkurs II, Nr. 4.

30) Auf Unterschiede innerhalb der einzelnen Traditionsstücke wie etwa die, dass in Gen. 20 Abraham gegenüber Kp. 12 vom Vorwurf der Lüge gereinigt wird oder in 21, 12 f. im Gehorsam gegen Gott handelt, in 16, 6 dagegen aus Schwäche nachgibt, geht B. jedoch nicht ein. Er beschränkt sich auf die ihm wichtig erscheinenden Tendenzen, die seine Grundthese stützen.

31) Vgl. auch § 1, Anm. 16.

32) Auch die Arbeiten Cassutos (vgl. § 3, Anm. 20) können dafür den Beweis letztlich nicht erbringen. An der Existenz eines jahwistischen Erzählungswerkes, das von einer bestimmten theologischen Tendenz her geformt ist, wird man unseres Erachtens kaum zweifeln können, was auch Kilians in Anm. 6 genannte Arbeit wieder gezeigt hat. Eher ist ein Zweifel bei E und P möglich; siehe dazu R. Rendtorff in: EvTh 27, 1967, S. 147. Vgl. ferner § 1, Anm. 15.

33) Vgl. auch § 3, Anm. 148.

34) J. Muilenburg ("Buber als Bibelinterpret", in: M.B., S. 371) sagt darum mit Recht: "Was er (sc. B., R.M.) von den Überlieferungen hier zu sagen hat, wird übrigens durch die Anerkennung der yahwistischen (sic!) Quelle, gegen deren Existenz er Einspruch erhebt, am besten veranschaulicht."

35) S. 892 f. Zum gehäuften Gebrauch des Wortstammes ראה in Gen. 22 und zum möglichen Zusammenhang mit ממרא vgl. Alt, KS I, S. 54, Anm. 2; auf das Wortspiel mit ראה, das dem Leser die Möglichkeit gibt, "seinen Gedanken freien Raum zu lassen", weist von Rad a.a.O., S. 207 hin. Kilian a.a.O., S. 266. 269. 277 f. möchte dagegen die Uneinheitlichkeit der Bedeutungen von in dem Kapitel aufweisen und bringt diese Uneinheitlichkeit mit den

verschiedenen Stadien des Wachstums in Verbindung (Grundschicht, die in eine Wallfahrts- und Kultstiftungstradition zerlegbar sei; Bearbeitung und Erweiterung durch den Elohisten; nachelohistische Bearbeitung). Man sieht also, wie sowohl subjektives Stilempfinden als auch die am Ausgangspunkt gewählte philologisch-kritische Methodik die Interpretation des jeweiligen Auslegers bestimmen, und ebenso zeigt sich darin, ob der Ausleger mehr den ganzen Text oder aber seine einzelnen Überlieferungselemente primär im Auge hat.

36) S. 893. Man wird erinnert an das Wort Augustins aus dem 10. Buch der Confessiones: "Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum" (zitiert bei Casper, Das dialogische Denken, S. 313, Anm. 79).

37) Unwillkürlich denkt man auch hier an die beiden Pole in "Ich und Du": "Ich bin anheimgegeben" und: "Es kommt auf mich an" (Werke I, S. 143).

38) Zu den beiden termini vgl. zuletzt die - freilich nicht sehr viel weiterführende - Studie von H.M. Orlinsky, "The Seer in Ancient Israel" (in: Oriens Antiquus 4/2, 1965, S. 153 ff.). Sein Exkurs I über die Terminologie (S. 171 f.) bietet zu Gen. 20, 7 die übliche Annahme, dass der Ausdruck "Prophet" an dieser Stelle "the product of later usage" sei. Wenn nach Orlinsky der "Seher" "was basically a man of action", welcher "offered sacrifices, ... interpreted dreams, ... predicted events, ... performed miracles, and sometimes ... was in charge of a shrine and of apprentices", während hingegen der "Prophet" "could not be a man of deeds", sondern ein Mann des Wortes und des Arguments war (vgl. a.a.O., S. 158 f.), dann ist begreiflich, dass Abraham weder in die eine noch in die andere Kategorie eingeordnet werden kann. Mit M. Jastrow bestreitet Orlinsky die Meinung, dass der "Seher" eine Vorstufe des "Propheten" sei (a.a.O., S. 157, Anm. 11).

39) S. 893.

40) Vgl. Werke II, S. 1149: "Man könnte einwenden, dem biblischen Erzähler werde von mir ein allzu 'rationales' Verfahren zugeschrieben. Aber alle echte Dichtung ist in diesem Sinne rational, d.h. sie ordnet und formt das Elementare unter einem Gestaltgesetz der Verkunft."

41) Fohrer spricht in seiner Kritik von B.s Schrift "Senertum" (in welcher "Abraham der Seher" und "Prophetie und Apokalyptik" vereint publiziert sind) von "eigenartigen Auslegungskünsten" (in: ThR 28, 1962/63, S. 316). Den Hang, biblischen Texten bestimmte verborgene Stil- und Erzähleigentümlichkeiten abzulauschen, teilt B. übrigens mit manchen jüdischen Auslegern; wir erinnern nur an die Arbeit von M. Weiss, "Einiges über die Baufermen des Erzählens in der Bibel" (in: VT 13, 1963, S. 456 ff.) mit ihrer etwas problematischen These von einer "erlebten Rede" als besonderer Stilform im AT. Viel begründeter und weiterführender scheint uns demgegenüber das zu sein, was C. Westermann über "Arten der Erzählung in der Genesis" sagt (in: Forschung am Alten Testament - Gesammelte Studien, München, 1964, S. 9 ff.; zum Abrahamskreis siehe S. 58 ff.). Hier werden Typus, Wesen und Zusammenordnung der Einzelerzählungen herausgearbeitet und als Äusserungen aus der Vorgeschichte Israels zu verstehen gelehrt - Äusserungen, die mannigfache Schichtungen und Wandlungen im Verlaufe ihrer Überlieferung erfahren haben.

42) Vgl. dazu J. Lindblom, "Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im Alten Testament", in: ZAW 75, 1963 ff.; hier: S. 264 und 284.

43) Hierzu vgl. Lindblom a.a.O. S. 276 ff. und seinen Aufsatz "Theophanies in Holy Places in Hebrew Religion", in: HUCA 22, 1961, S. 103 ff.

44) Lindblom, ZAW 75, S. 276.

ANMERKUNGEN

ZU

§ 5

Anmerkungen zu § 5:

1) Wir finden merkwürdigerweise im Buchtitel das ungebräuchlichere "Moses", im Text jedoch das gebräuchlichere "Mose" verwendet.

2) B. nennt die Arbeiten von E. Meyer, H. Gressmann, P. Volz und E. Sellin sowie - es als "verwunderlich und bedauerlich" charakterisierend - das Buch von S. Freud; siehe Werke II, S. 11 mit Anmerkungen.

3) S. 11.

4) R. Smend (Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth, Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 3, Tübingen, 1959) sagt mit Recht: "Das eindrucksvollste Mosebuch verdanken wir Martin Buber"; B.s Arbeit zeige "seine staunenswerte Vertrautheit mit allen Zweigen der Forschungsarbeit des 19. und 20. Jahrhunderts, die er vollständig verarbeitet und sicher beurteilt" (a.a.O., S. 66).

5) Es gibt praktisch so viele Mosebilder wie Forscher, die sich mit dieser Gestalt ausführlich befasst haben; "die Geschichte der Forschung zeigt, dass Mose nach wie vor zu den umstrittensten Gestalten des AT gehört und dass die Lösung des Problems in starkem Masse von den jeweiligen theologischen und methodischen Voraussetzungen der einzelnen Forscher abhängig ist", so E. Osswald in: RGG IV, Sp. 1153.

6) Siehe das in der Anm. 4 genannte Buch von R. Smend sowie das umfassende Werk von E. Osswald, Das Bild des Mose in der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft seit Julius Wellhausen, Theologische Arbeiten 18, Berlin, 1962, siehe dort besonders S. 311 ff.

7) Darum soll auch hier als Vergleichsmassstab in etwa der gegenwärtige Stand der Forschung angewandt werden. Ältere Arbeiten bleiben aus diesem Grunde zumeist unberücksichtigt.

8) Für einen Überblick über die neuere Forschung sei auf drei Aufsätze

hingewiesen: C.A. Keller, "Von Stand und Aufgabe der Moseforschung" (in: ThZ 13, 1957, S. 430 ff.); S. Herrmann, "Neuere Arbeiten zur Geschichte Israels" (in: ThLZ 89, 1964, Sp. 813 ff.); H. Schmid, "Der Stand der Moseforschung" (in: Judaica 21, 1965, S. 194 ff.). Doch ist diesen Forschungsberichten noch manches ergänzend hinzuzufügen, was in ihnen nicht oder noch nicht genannt ist.

9) S. 12. Im Grunde geht es B. auch in seinem "Moses" um das, was er bereits 1933 in seinem Aufsatz "Biblischer Humanismus" als "seherische Auslese" bezeichnet hat, "die aus dem Judentum den hebräischen Menschen herausschaut als den jüdischen Menschen in seinem reinsten Zustand" (Werke II, S. 1088); nur dass die "seherische Auslese" hier nicht auf das Judentum als ganzes, sondern speziell auf die Moseüberlieferung angewendet wird. Wird doch dabei primär die "konkrete Individualität" und das "geschichtliche Werk" (S. 11) des "hebräischen Menschen" Mose anvisiert!

10) S. 13.

11) Vgl. E. Osswald in: RGG IV, Sp. 1154: "M(ose) erscheint in der Überlieferung, wenn auch von der Sage stark überhöht, als eine Gestalt voll Blut und Leben, die z.B. stark gegen die blass bleibende Gestalt des Aaron absticht. Gleichwohl will es nicht gelingen, M(ose) ins helle Licht der Geschichte zu rücken."

12) Siehe dazu Osswald, Das Bild des Mose, S. 134.

13) Wir nennen nur ein paar Stimmen: J. Bright, Geschichte Israels, Düsseldorf, 1966, S. 114 f.; O. Eissfeldt, "Palestine in the Time of the Nineteenth Dynasty - (a) The Exodus and Wanderings" (The Cambridge Ancient History, Vol. II, Ch. XXVI a, 1965, S. 16 ff.); H.H. Rowley, Worship in Ancient Israel, London, 1967, S. 46 und 145. F. Cornelius meint sogar, in dem von Josephus überlieferten Bericht des Manetho den dort genannten Aufstandsführer mit dem biblischen Mose identifizieren zu können, wodurch Mose urkundlich belegt und

zeitlich genau fixiert wäre ("Mose urkundlich", in: ZAW 78, 1966, S. 75 ff.); doch lässt sich u.E. der Manetho-Bericht nicht so sicher interpretieren, wie Cornelius annimmt. Zu ähnlichen fehlgeschlagenen Versuchen siehe Smend a.a.O., S. 23 ff. - Über Mose als Religionsstifter siehe unten Anm. 69.

14) S. 13 f.

15) Als Vertreter dieser Ansicht wäre vor allem H. Gunkel zu nennen. Er hat die Sage ausdrücklich als "poetische Erzählung" definiert (Das Märchen im AT, Göttingen, 1917, S. 1 ff.; Genesis, Göttingen, 1901, S. VIII) und von W. Wundt (vgl. Völkerpsychologie, Band II, 3, 1909, besonders S. 316) die (heute meist längst verworfene) These übernommen, dass die ältesten Erzählungen der Menschheit Märchen gewesen seien, die sich später dann mit geschichtlichen Erinnerungen verbunden und so die Gestalt von Sagen angenommen hätten (vgl. Das Märchen im AT, S. 6 f.). Auch H. Gressmann ("Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen", in: ZAW 30, 1910, S. 1 ff., hier: S. 23) urteilt so: "Man darf ... die von Wundt aufgestellte allgemeine These, dass das Märchen der Vorläufer der Sagen sei, für das AT als richtig anerkennen." Dennoch hat es Gressmann unternommen, die Mosesagen als historisch auszuweisen (vgl. Osswald, Das Bild des Mose, S. 137 f.), war also nicht so skeptisch in der Beurteilung der Relation swischen Sage und Geschichte wie Gunkel.

16) Diese Gedanken sind freilich nicht ganz neu. H. Schmidt schreibt z.B. in seinem Buch Die grossen Propheten (Die Schriften des AT, II, 2, Göttingen, 2. Aufl. 1923, S. 28) in einer Bemerkung zu Jes. 6: "Die menschliche Phantasie erschafft im allgemeinen keine neuen Bilder. Sie vermag empfangene Eindrücke zu ordnen, zu gruppieren, zu steigern und dadurch das Wesentliche in ihnen hervorzuheben, oft mit so überraschender Klarheit und Kraft, dass wir bewundernd wie vor einer Neuschöpfung stehen, aber das Material selbst nimmt sie vom Empfangenen. Auch der grösste Künstler schafft nicht aus dem Nichts, sondern schafft

nach, was ihm durch Erfahrung oder Überlieferung begegnet." Vgl. auch die Ausführungen B.s in: "Biblisches Führertum", Werke II, S. 903 f., wo er zwischen organisch-bildnerischem und lediglich konservierendem Gedächtnis unterscheidet. Freilich kann B. ebenfalls annehmen, dass das "bildnerische Gedächtnis" einen Vorgang auch ganz zu entstellen vermag, wenn er über manche phantastischen Mosetraditionen urteilt: "Die Mirakeldurstigen, deren bildnerisches Gedächtnis ihnen ermöglicht, sich an Vorgänge so zu erinnern, wie sie sich nicht abgespielt haben und nicht abgespielt haben können, haben Gott selbst zum Zauberer gemacht und mit ihm auch seinen Gesandten" (S. 141).

17) Ähnliches begegnete uns bereits in B.s Ausführungen über das Wesen der Samuel- und Saul-Erzählungen, vgl. § 2. G. Fohrer (Überlieferung und Geschichte des Exodus, BZAW 91, 1964, S. 5) vergleicht die verschiedenen tendenziösen Darstellungen Moses, die im vorliegenden Textbestand miteinander verflochten sind, mit einer "redaktionellen Mischung von Schillers 'Jungfrau von Orleans', Shaws 'Die heilige Johanna' und Brechts 'Die heilige Johanna der Schlachthöfe'". Wenn B. dennoch zu einem abgerundeten Mosebild gelangt, so liegt das daran, dass er die biblisch-redaktionellen "Kompositionstendenzen" gewöhnlich höher einschätzt als die "Sondertendenzen" der Einzeltraditionen. Darauf hat mit Recht schon H.J. Kraus hingewiesen (in: EvTh 12, 1952/53, S. 65 mit Anm. 13).

18) S. 19. Schon H. Gressmann (Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mosesagen, Göttingen, 1913, S. 22 f.) hat in diesem Zusammenhang von einem Abtragen der Schichten ähnlich dem Tun eines Ausgräbers gesprochen.

19) S. 22.

20) S. 22. Vgl. etwa auch das Urteil O. Eissfeldts: "Offenbar war der geschichtliche Mose so gewaltig und vielseitig - politischer und militärischer Führer, Gesetzgeber und Rechtsprecher, Priester und Prophet zugleich - , dass diese seine Grösse wohl schon in den Augen

seiner Zeitgenossen mythische Dimensionen angenommen hat und in solcher Verklärung immer lebendig geblieben ist" ("Israels Führer in der Zeit vom Auszug aus Ägypten bis zur Landnahme", in: Studia Biblica et Semitica - Vriezen-Festschrift, Wageningen, 1966, S. 63).

21) So eigengeprägt und auf seine persönliche Begabung zugeschnitten B.s Methodik auch sein mag, so liegt sie doch auf einer Ebene, die von übertriebener Skepsis hinsichtlich des historisch Erfahrbaren und andererseits von unkritischem Traditionalismus gleich weit entfernt ist. In einer Epoche, die von einer heftigen Auseinandersetzung um die Frage nach Glaubenszeugnis und geschichtlicher Wirklichkeit im AT bewegt ist (vgl. dazu A. Soggins Stellungnahme "Alttestamentliche Glaubenszeugnisse und geschichtliche Wirklichkeit", in: ThZ 17, 1961, S. 385 ff.) müssen neben den Schulmeinungen auch die aus einem einfühlenden Verstehen erwachsenen Argumente eines wissenschaftlichen Aussenseiters, wie es B. ist, gehört und gewürdigt werden.

22) Siehe die §§ 8 und 9.

23) Dazu O. Eissfeldt in: The Cambridge Ancient History, Vol. II, 1965, Ch. XXVI (a), S. 10 mit den Literaturangaben in Anm. 2, und zuletzt die gründliche Erörterung des Problems bei M. Weippert, Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion, FRLANT 92, Göttingen, 1967, S. 66 ff.; vgl. besonders S. 101; vgl. ausserdem noch W. Helck, "Die Bedrohung Palästinas durch einwandernde Gruppen am Ende der 18. und am Anfang der 19. Dynastie", in: VT 18, 1968, S. 472 ff.

24) Vgl. unter der zahlreichen Literatur G. von Rad, Genesis (ATD), S. 147 ff., und neuerdings R.H. Smith, "Abraham and Melchizedek" (in: ZAW 77, 1965, S. 129 ff.), wo beide Male die Geschichtlichkeit in Zweifel gezogen wird, sofern der historische Abraham gemeint sein soll. Es gilt wohl, an Eissfeldts Urteil (a.a.O., S. 9) festzuhalten: "So we must be satisfied with the following facts: the account of Genesis XIV contains genuine folk-memories of historical events

as well as of religious conditions (Melchizedek, priest of 'El 'Elyon) but the details remain obscure." Auf eine ähnliche Einsicht laufen die Ausführungen bei A. Parrot, Abraham et son temps, S. 76 ff. hinaus. M. Weippert (a.a.O., S. 98 ff.) hält freilich auch die "intentionale Archaisierung eines jungen Textes", also eine völlig ahistorische späte Fiktion für möglich. - Weniger um das geschichtliche als vielmehr um das religionsgeschichtliche und theologische Moment geht es W. Zimmerli in seinem Aufsatz "Abraham und Melchisedek" (in: Das ferne und nahe Wort - Rost-Festschrift, BZAW 105, 1967, S. 255 ff.).

25) S. 37.

26) S. 38.

27) S. 38.

28) Es geht aus den Ausführungen auf S. 38 nicht eindeutig hervor, weil nur von einer Tendenz der Josefsgeschichte die Rede ist. Auf S. 40 lässt B. dagegen das Problem offen, ob alle Stämme oder nur ein Teil eingewandert sind.

29) Vgl. Eissfeldt a.a.O., S. 16: "... there is much reason to believe that it was, in fact, the tribe of Joseph, or perhaps only a part of it, which emigrated to Egypt."

30) S. 39.

31) S. 39.

32) Vgl. hierzu auch unten, § 13, Anm. 26.

33) Vgl. die Ausführungen Eissfeldts a.a.O., S. 17.

34) S. 41.

35) Vgl. dazu die Ausführungen bei M. Noth, Exodus (ATD 5), 1959, S. 15 f.

und bei H. Cazelles in: Moïse - L'homme de l'alliance, Cahiers Sioniens 2 - 4, Tournai, 1955, S. 15, sowie Fohrer a.a.O., S. 19 ff. Über die hier gegebenen und im wesentlichen auf Gressmann zurückgehenden Darstellungen hinaus hat B. Childs die Erzählung einer Neuuntersuchung unterzogen und dabei gezeigt, wie das alte Legendenmotiv in Israel von der Frömmigkeit der Weisheit her eigentümlich gestaltet wurde ("The Birth of Moses", in: JBL 84, 1965, S. 109 ff.). Hierbei ist das gesehen, was auch B. zu dieser Erzählung hervorhebt, nämlich "wie die Leidenschaft des Überlieferns, die eine Leidenschaft des Ausgestaltens ist" (S. 42), das "Urgemeinsame" mit dem Einmaligen verbindet.

36) Dazu Cazelles a.a.O., S. 13 f.

37) S. 45. Daran denken Noth a.a.O., S. 24, und Fohrer a.a.O., S. 24 und 26, in ihrer Auslegung natürlich nicht, weil das aus dem Text so nicht hervorgeht. Gressmann a.a.O., S. 19, spricht hinsichtlich Ex. 2, 11 - 22, von einer novellistischen Sage, deren Motive nicht einmalige, sondern typische Ereignisse darstellen.

38) S. 46.

39) S. 46.

40) S. 47. Auch in neuester Zeit werden immer wieder Versuche gemacht, diesen Abschnitt ohne Zuhilfenahme der Quellenscheidung als Einheit zu verstehen; so z.B. E.J. Young, "The Call of Moses", in: The Westminster Theological Journal, 29, 1966/67, S. 117 ff.

41) Zu den bei Osswald und Smend genannten Arbeiten sind aus neuerer Zeit noch hinzuzufügen: A.J.H. Gunneweg, "Mose in Midian" (in: ZThK 61, 1964, S. 1 ff.) und die bereits genannte Untersuchung von Fohrer. Auf dem Gebiet der Überlieferungs- und formgeschichtlichen Arbeit herrscht hinsichtlich der Zugehörigkeit des Mose zu den einzelnen Traditionen noch längst keine Einmütigkeit, wie die Studie Gunnewegs

zeigt. Fohrer arbeitet demgegenüber wieder viel stärker literarkritisch und fragt weniger nach den Einzeltraditionen als vielmehr nach deren Verklammerungen. Seine Ergebnisse sind sehr eindrucksvoll und zeigen, was eine sorgfältig geübte Quellenscheidung immer noch zu leisten vermag. Freilich hat seine Methode, insbesondere seine Annahme einer "Nomadenquelle" N und die Kompliziertheit seiner Quellenscheidung auch Kritik hervorgerufen; vgl. F. Hesses Besprechung in: ThLZ 91, 1966, Sp. 740 ff., besonders 742 f. - Auch die sehr sorgfältige Quellenanalyse von K. von Rabenau, "Die beiden Erzählungen vom Schilfmeerwunder in Exod. 13, 17 - 14, 31" (in: Theologische Versuche, herausgegeben von P. Wätzel und G. Schille, Berlin, 1966, S. 7 ff.) macht deutlich, dass in der Tetrateuch-Forschung Literar-, Form- und Überlieferungskritik einander ergänzen müssen.

42) Vgl. § 2.

43) Wir können diesen Vergleich nicht im einzelnen durchführen, da dies zugleich eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Hypothesen der neueren Forschung notwendig machen würde - eine Arbeit, die den uns gesteckten Rahmen weit überstiege. Zur Methodik sei gesagt, dass B. zwar auch traditionskritisch arbeitet, aber eben vom glaubensgeschichtlichen Standpunkt aus und mit intuitiver Einfühlung. Forscher wie M. Noth und G. von Rad dagegen betrachten ihre Arbeit von der Kultgeschichte her und suchen die kultischen Traditionen und ihre Entstehung zu erfassen. Erst dann stellt sich für sie die Frage, in welcher dieser verschiedenen Traditionen Mose beheimatet ist bzw. welches Mosebild die verschiedenen Traditionen zeigen (oder auch nicht zeigen). Die Intuition tritt dabei hinter die kritische Logik zurück. Darum ist es auch so schwer, B. mit anderen Forschern zu vergleichen.

44) Vgl. Werke II, S. 242.

45) Wir haben nicht das Recht, B.s Methodik als von vornherein suspekt oder gar irrig abzutun; sie hat vielmehr als eine (freilich nicht

jedem Forscher gegebene) Methode unter anderen ihre volle Berechtigung. Es erscheint uns in diesem Zusammenhang beherzigenswert, was R. Rendtorff über die "Kooperation zwischen verschiedenen methodischen Ansätzen" sagt, wobei freilich "jede Methode sich der Relativität ihres Ansatzes und seiner Durchführung bewusst bleiben (müsste)"; siehe EvTh 27, 1967, S. 153.

46) S. 48.

47) Vgl. auch § 7, S. 301 und Anm. 197; A. Johnsons Auffassung vom Jahwe-Engel als "an extension of Yahwe's personality" kommt dem nahe; siehe ausserdem noch Lindblom in: ZAW 75, 1963, S. 268 f.

48) Auch Lindblom a.a.O., S. 269 betont, dass es den Erzählungen nicht auf die konkrete Gestalt, sondern nur auf die Botschaft, auf die Rede ankomme.

49) "Dass ein Gott dieses Namens (sc. Jahwe, R.M.) jemals in dieser Gegend verehrt worden sei, dafür bestehen nicht die geringsten Indizien", stellt B. dazu fest (S. 51); vgl. auch O. Eissfeldt in: RGG III, Sp. 515, der bestätigt, "dass Jahwe nur in Israel und in den durch Israel beeinflussten Bereichen verehrt worden ist." - Vielleicht ist die Gotteserscheinung im Dornbusch sogar ein altes Motiv einer typischen Nomadenreligion, vgl. M.A. Beek, "Der Dornbusch als Wohnsitz Gottes", in: OTS XIV, 1965, S. 155 ff.

50) Siehe dazu H.H. Rowley, "Mose und der Monotheismus", in: ZAW 69, 1957, S. 1 ff., hier: S. 10 f. mit Anm. 50 und unseren § 3, Anm. 59.

51) S. 53.

52) S. 53.

53) Siehe dazu § 3, Anm. 65. Mit gewissen Abweichungen davon (was bei einem nur durch Hypothesen zu erschliessenden Sachverhalt nicht verwunderlich ist) kommt letztlich auch O. Eissfeldt zu dem Ergebnis:

"Nach alledem kann und wird es Mose selbst gewesen sein, der Jahwe als den Gott der Väter erfahren und verkündet hat" ("Jahwe der Gott der Väter", in: ThLZ 88, 1963, Sp. 481 ff.; hier: Sp. 490).

54) S. 55.

55) Von Fohrer a.a.O., S. 28 f. wird angenommen, dass 3, 7 zu J, 3, 10 zu E gerechnet werden muss.

56) S. 56.

57) S. 56 f.

58) S. 58.

59) S. 57. Auf die prophetischen Züge der Darstellung weist auch von Rad hin (Theol.d.AT I, S. 290).

60) Vgl. § 3.

61) Ähnlich hat auch S. Mowinckel in Ex. 3, 14 f. lediglich die Enthüllung der wirklichen Bedeutung des Namens "Jahwe" - der vorher schon längst als Name bekannt war - gesehen (vgl. "The Name of the God of Moses", in: HUCA 32, 1961, S. 121 ff.).

62) S. 64.

63) Selbst J. Muilenburg, der in manchem anderer Meinung ist, gesteht: "Die Stärke von Bubers Ausführungen muss zugegeben werden. Seine Erörterung zeigt ebensoviel Gelehrsamkeit wie Einsicht" (in: M.B., S. 374).

64) Vgl. § 1, S. 29 f. mit Anm. 110 und 111; § 3, S. 106 mit Anm. 63; § 7, S. 308 ff. mit Anm. 238 - 249.

65) S. 63.

66) Vgl. oben Anm. 64.

67) S. 65.

68) S. 65.

69) Sie ist entfacht worden durch K. Kochs Aufsatz "Der Tod des Religionsstifters" (in: Kerygma und Dogma 8, 1962, S. 100 ff.). Koch sieht die Konsequenzen aus den Arbeiten M. Noths, der Mose zu völliger Bedeutungslosigkeit herabsetzt (vgl. z.B. Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, S. 172 ff.) und ihn in die Grabtradition (Dt. 34, 5 f.) verbannt. Damit wird jegliche Stifterrolle des Mose ausgeschlossen: "Die Vorstellung von Mose dem Religionsstifter ist tot und bleibt tot" (Koch a.a.O., S. 105). Da für Koch auch über Abraham und seinen Gott nichts Näheres auszumachen ist (a.a.O., S. 106), kann der Ursprung Israels und seines spezifischen Glaubens auch hier nicht sicher begründet sein. Koch erklärt den Ursprung aus dem einmaligen geschichtlichen Zusammentreffen von drei Traditionsballungen, die mit bestimmten Stammesvorgängen zusammenhängen: Jahwe-Sinai-Tradition, Erzväter-Tradition und Auszugstradition; diese - ursprünglich voneinander unabhängig - seien im Kult der Amphiktyonie, die um 1200 v.Chr. in Sichem begründet wurde, verschmolzen worden. Die israelitische Religion ist somit aus einer besonderen religionsgeschichtlichen Konstellation im Alten Orient hervorgegangen, ohne die stiftende Vermittlung von Mose oder sonst irgendjemandem. Israel unterschied sich von den anderen seitgenössischen Völkern letztlich dadurch, dass es "allein verstand, was den anderen nur widerfuhr" (S. 117). - Kochs Ausführungen, die eine Fülle guter Gedanken und Beobachtungen enthalten (vgl. § 1, Anm. 55), sind letztlich doch unbefriedigend, weil sie das Problem der Entstehung von Israels Glauben nicht lösen können. Darum haben es seine Kritiker (F. Baumgärtel, "Der Tod des Religionsstifters", in: Kerygma und Dogma 9, 1963, S. 223 ff., und G. Fohrer, Überlieferung und Geschichte des Exodus, S. 53) nicht schwer, widerlegende Argumente zu finden. - Interessanterweise hat zur gleichen Zeit wie K. Koch R. Rendtorff seine Rede "Die Entstehung der israelitischen Religion als religions-

geschichtliches und theologisches Problem" (jetzt in: ThLZ 88, 1963, Sp. 735 ff.) verfasst, wo eine ganz ähnliche Position bezogen wird: Auch hier wird betont, dass zum Entstehen der israelitischen Religion eine ganz spesifische und historisch einmalige und einzigartige Konstellation der altorientalischen Religionsgeschichte beigetragen hat; die Offenbarung Gottes erfolgte im Verschmelzen der gegebenen religionsgeschichtlichen Elemente zur eigenständigen israelitischen Religion. - Sowohl Kochs wie Rendtorffs Thesen müssen verstanden werden von der systematischen Konzeption W. Pannenbergs her, dessen Freundeskreis beide Autoren zugehören. Nach dieser Konzeption offenbart sich Gott nicht im inspiratorischen Wort oder in einer bestimmten und abgrenzbaren Heilsgeschichte, sondern in der Universalgeschichte als ganzer, wobei Gottes Wirken in bestimmten Fakten und in der Tradition dieser Fakten manifest wird. Von daher kann eine Traditionsballung und Traditionsverschmelzung als Offenbarungsmedium interpretiert werden. (So kann Koch bezeichnenderweise sagen: "Mit dem Aufkommen der Schriftkulturen am Nil und im Zweistromland hebt also das vorbereitende, auf Offenbarung hinführende Geschehen an, welches dann in Palästina seinen klaren Ausdruck anzunehmen beginnt", a.a.O., S. 116). Für die Problematik als solche vgl. den Sammelband Offenbarung als Geschichte, ed. W. Pannenberg, Göttingen, 1961. - Zum Ganzen der hier referierten Auffassung ist zu sagen: Sie hat gewiss Recht, wenn sie auf religionsgeschichtliche Konstellationen hinweist, die Gott als Mittel für seine Offenbarung gebraucht hat. Andererseits ist sie bestimmt von der Abwehr des in der Theologie so oft idealistisch missverstandenen Begriffs von der "religiösen Persönlichkeit" (vgl. Smend, Mosebild, S. 29 ff.). Es ist aber misslich, von einem Extrem ins andere zu fallen und nun Mose ganz auszuschliessen, so dass nur noch die Einflüsse von bestimmten "Traditionsballungen" auf bestimmte Menschengruppen in Betracht gezogen werden. Der Ethnologe P. Radin hat sogar im Hinblick auf primitive Naturvölker davor gewarnt, das religiöse Leben eines Stammes zu sehr zu schematisieren und es als nur auf einem Niveau liegend anzusehen. Schon in den frühesten Anfängen der Menschheit und auch bei den Primitiven

müsse man unterscheiden zwischen dem "religiösen Denker", dem "Pragmatiker" und dem "zeitweilig Religiösen", also zwischen verschieden geearteten Individuen (vgl. Die religiöse Erfahrung der Naturvölker, Albae Vigiliae, N.F. XI, Zürich, 1951, besonders S. 73 und S. 27). Das gilt u.E. erst recht für die Vorfahren des späteren Israel, die ja keineswegs "Primitive" waren! Ohne den "religiösen Denker", ohne das von Gott besonders ergriffene und beauftragte Individuum kommen wir trotz günstigster religionsgeschichtlicher Umweltvoraussetzungen nicht aus, wenn wir den Ursprung der Religion Israels verstehen wollen.

70) S. 66.

71) Mit Recht stellt Fohrer a.a.O., S. 53 Mose als Offenbarungsempfänger in eine Reihe mit den Patriarchen, sofern diese Offenbarungsempfänger ihrer Vätergötter waren; ähnlich Eissfeldt, ThLZ 88, 1963, Sp. 490. Über sonstige Beurteilungen des Mose siehe die Bücher von Smend und Osswald. Von Rad (Theol. d. AT I, S. 288 ff.) hat versucht, die verschiedenen Auffassungen von Mose und seinem Amt in den Quellenschriften J, E, D und P herauszuarbeiten und damit auf die Erstellung eines historisch-kritisch gewonnenen Gesamtbildes von Mose überhaupt verzichtet. Doch erscheint uns fraglich, ob man dabei einfach stehenbleiben darf. Wir meinen, dass der Versuch einer "verstehenden Gesamtschau" dennoch gewagt werden muss (vgl. Smend a.a.O., S. 62 ff.). Insofern hat B.s Unternehmen trotz der Einwände der Literar- und Traditionskritiker seine Berechtigung. Freilich wird jeder derartige Versuch unvollkommen bleiben und der Kritik unterworfen sein, was auch für B. gilt. Es ist darum auch übertrieben, wenn C.A. Keller urteilt, B.s Buch sei "eine wunderbar umfassende, vollständige, auch tiefsinnige Deutung, die gegen alle möglichen kritischen und weltanschaulichen Bedenken weitgehend gefeit ist" (ThZ 13, 1957, S. 437).

72) VT 12, 1962, S. 14.

73) Das Material ist zitiert und zum Teil diskutiert bei H. Kosmala, "The 'Bloody Husband'", in: VT 12, 1962, S. 14 ff., und bei Fohrer

a.a.O., S. 45 ff.; dazu sind zwei uns bekannt gewordene neuere Arbeiten zu nennen: H. Schmid, "Mose, der Blutbräutigam", in Judaica 22, 1966, S. 113 ff., und: P. Middlekoop, "The Significance of the Story of the 'Bloody Husband' (Ex 4, 24 - 26)", in: South East Asia Journal of Theology, 8, Singapore, 1966/67, S. 34 ff.

74) M. Noth, ATD 5, S. 36.

75) Wir verzichten auf eine Erörterung der verschiedenen Deutungen. Wem B.s Meinung nicht zusagt, findet eine immer noch verhältnismässig einleuchtende Darstellung bei Fohrer, der sich seinerseits wieder auf Kosmala stützt.

76) S. 68.

77) Ausser Fohrer in einem kurzen Hinweis a.a.O., S. 46, Anm. 54, der zeigt, dass neben B. noch andere gewichtige Stimmen dafür eintreten, geht kein neuerer Exeget darauf ein.

78) So Fohrer, Schmid und andere, die an einen Wüstendämon denken und eine alte nomadische (oder midianitische) Traditionsgrundlage für die Erzählung annehmen.

79) S. 69.

80) B. nimmt hier Gedanken von P. Volz (Das Dämonische in Jahwe. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Tübingen, 1924), den er auch zitiert, auf. Zu der "Last", die es für Israel bedeutete, auf einen metaphysischen Dualismus zu verzichten und das Schreckliche wie das Heilvolle als von Jahwe herkommend zu deuten, siehe von Rad, "Aspekte des alttestamentlichen Weltverständnisses", in: EvTh 24, 1964, S. 57 ff., hier: S. 62: "Tatsächlich redet das Alte Testament in dieser Hinsicht eine Sprache, die das Fassungsvermögen des Lesers manchmal bis an die Grenze des Erträglichen hin belastet."

81) Wir sehen, wie B. auch da wieder die hebräische Bibel als Ganzheit im Auge hat und die verschiedenen in ihr vorkommenden Motive kombiniert, ohne die verschiedenen Traditionen und Quellen auseinanderzuhalten. - Über die Beschneidung in Israel und ihre Spiritualisierung hat zuletzt ausführlich H.J. Hermisson gehandelt (Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur "Spiritualisierung" der Kultbegriffe im Alten Testament, WMANT 19, Neukirchen, 1965, S. 64 ff.). Sie ist auch für ihn grundlegend "Zeichen der Zugehörigkeit des Menschen zu Jahwe"; das darin beschlossene Moment der Hingabe des Menschen an Gott hat allerdings innerhalb der verschiedenen Traditionen auch verschiedene Deutungen erfahren.

82) S. 70.

83) Der Jude, S. 183; vgl. unten § 15.

84) "Biblisches Führertum", in Werke II, S. 901 ff.

85) Vgl. § 3, S. 168.

86) S. 72.

87) S. 73.

88) Siehe unten, § 9, S. 329.

89) S. 73.

90) Vgl. § 3, S. 100 und § 9, S. 331.

91) S. 73.

92) S. 74.

93) S. 75.

94) S. 75. - Eine ähnliche Auffassung vertritt auch J. Hempel in seinem oft recht eigenwilligen Buch Geschichten und Geschichte im Alten

Testament bis zur persischen Zeit, Gütersloh, 1964, S. 233 (vgl. dort die Punkte 4 und 5).

95) Das nimmt z.B. Fohrer a.a.O., S. 58 an: "Der Mann, der dem Pharao entgegentritt und ihm zum Gehorsam gegen den Willen Jahwes auffordert, ist nach dem Beispiel des Auftretens der Propheten gezeichnet worden. Man hat die typische Situation von Samuel und Saul, Natan und David, Elia und Ahab usw. auf ihn und den Pharao angewendet." Zum Geschichtsgehalt stellt Fohrer im gleichen Zusammenhang fest: "Die Frage, ob die erzählten Begebenheiten auf historischen Erinnerungen beruhen, wird man verneinen müssen." Die These von D. Daube (The Exodus Pattern in the Bible, London, 1963, S. 40), dass entsprechend einem vom Erzähler angewandten "pattern" die Sendung des Mose und seine Beglaubigung durch gewirkte Zeichenhandlungen dem Verfahren entspreche, Sklaven im Ausland auszulösen, scheint uns methodisch verfehlt zu sein; vgl. die Kritik zu der genannten Studie Daubes bei Fohrer a.a.O., S. 2, Anm. 2.

96) So auch Fohrer a.a.O., S. 119.

97) G. von Rad, Theol.d.AT I, S. 288, Anm. 1; vgl. auch die kritische Auseinandersetzung mit manchen Thesen Noths bei R. Smend, Jahwekrieg und Stämmebund, FRLANT 84, 1963, S. 88 ff. und die Kritik bei Fohrer a.a.O., S. 3.

98) Von den Ergebnissen der Archäologie macht B. erstaunlicherweise so gut wie gar keinen Gebrauch.

99) S. 76.

100) S. 77.

101) Damit folgt B. nur dem Gesamtzeugnis der biblischen Überlieferungen; vgl. J. Lindblom in: ZAW 75, 1963, S. 266 f., der auf die verschiedenen - vergeblichen - modernen Versuche hinweist, Mose zu klassifizieren; "den alten Erzählern galt er tatsächlich als ein Mann sui generis."

Ähnlich das Urteil Eissfeldts, vgl. oben Anm. 20.

102) S. 79 f.

103) S. 80.

104) Über die Problematik einer rein rationalen Deutung der Plagen hat Fohrer a.a.O., S. 75 ff. ausführlich gehandelt; wir können keine Einzelheiten mehr als historische Ereignisse rekonstruieren. Allenfalls bleibt die Vermutung, dass die Israeliten eine Seuche "ausgenutzt haben, um das Land zu verlassen", was auch das späte Einsetzen der Verfolgung durch die Ägypter motivieren könnte (vgl. Fohrer a.a.O., S. 97).

105) S. 81.

106) S. 83. - Die mit dem Passahritus verbundene "Legende des Erstgeborenensterbens" (S. 84) betrachtet B. mit Recht als ursprünglich nicht dazugehörendes Element (vgl. E. Kutsch, "Erwägungen zur Geschichte der Passahfeier und des Massotfestes", in: ZThK 55, 1958, S. 1 ff., hier: S. 10, der - freilich mit etwas anderer Argumentation - die Tötung der Erstgeburt und das Passah als zwei selbständige, in der Exodusgeschichte ad hoc miteinander verbundene Motive betrachtet).

107) Zu B.s Übersetzung des Wortes vgl. § 7, S. 299 mit Anm. 188 und 189.

108) S. 83.

109) Beides ist typisch für die Grundhaltung der chassidischen Frömmigkeit, die von der Heiligung des Alltags und der menschlich-elementaren Handlungen lebt; vgl. unten, § 10, S. 342 f.

110) Der traditionsgeschichtliche Zusammenhang von Ex. 12 ist in der Forschung umstritten, zumal man - im Gegensatz zu B. - meist eine

Kontamination von Passah- und Mazzoth-Fest annimmt, die dann in den Rahmen der Auszugsüberlieferung eingefügt wurde (vgl. Fohrer a.a.O., S. 92 f.). Vom kultgeschichtlichen Standpunkt her erörtert das Problem anschaulich H.J. Kraus ("Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament", in: EvTh 18, 1958, S. 47 ff.; zur Herkunft und ursprünglichen Bedeutung der beiden Feste besonders S. 53). Wichtige Erkenntnisse finden sich bei dem schon 1943 veröffentlichen Aufsatz von L. Rost, "Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender" (jetzt in: Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg, 1965, S. 101 ff.). Die Problematik ist skizziert und mit vielen Literaturangaben belegt bei Rowley, Worship, S. 47 ff. und 117 f. - Den Charakter des alten nomadischen Hirtenmahls mit apotropäischem Ritus hat B. im wesentlichen richtig wiedergegeben; auch seine Auffassung, dass das Essen der Mazzoth als Nomadenbrot dazugehört (und nicht, wie Kraus und andere annehmen, auf ein anderes, und zwar bäuerliches Fest hinweist), findet bei Fohrer a.a.O., S. 94, Rost a.a.O., S. 106, und Noth, ATD 5, S. 70 f. Unterstützung. Mit anderen Forschern stellt B. auch fest, dass der jahreszeitliche Charakter des Passahfestes dazu angetan war, "eine Ordnung der Naturzeit von der Geschichtszeit aus, die Aufrichtung eines neuen Anfangs" darzustellen (S. 85). Das ist gewiss eine zutreffende Erkenntnis. Wenn neuerdings freilich J.B. Segal behauptet, dass das Passah von vornherein nichts anderes als ein Neujahrsfest war, das als Übergangsritus bei Viehzüchtern (nicht Nomaden!) und Ackerbauern fungierte und dieses Neujahrsfest mit dem Auszugsgeschehen deswegen verbunden wurde, weil der Durchgang durchs Schilfmeer als "rite de passage" verstanden wurde, (The Hebrew Passover from the Earliest Times to A.D. 70, London, 1963; vgl. vor allem S. 186 - 188) - dann ist das sicher einseitig und durch die Brille eines die verschiedenen Elemente übersiehenden myth-and-ritual-pattern gesehen. Mit B. (dessen Mose-Buch er an keiner Stelle erwähnt!) verbindet Segal nur die Ablehnung der Quellenscheidung (vgl. Segal a.a.O., S. 70 ff.).

111) An diesem Tatbestand zweifelt wohl kein ernsthafter Kritiker; vgl. Fohrer a.a.O., S. 111; Noth, ATD 5, S. 96. Smend (Jahwekrieg und Stämmebund, S. 79 f.) spricht von einem "unmittelbaren Quellenwert". - Die Annahme B.s, dass Mirjam tatsächlich die Schwester Moses war (S. 86 mit Anm. 2 und S. 193), wird heute zumeist bestritten; vgl. zuletzt O. Eissfeldt in der Vriezen-Festschrift, S. 66 ("ebenso unwahrscheinlich ... wie die Vorstellung von Mose und Aaron als Brüder"). "Dagegen werden alle sonstigen Nachrichten über die Mirjam wohl wenigstens ihrer Grundlage nach geschichtlich sein" (a.a.O.), also auch Ex. 15, 20 f.

112) S. 86. Dieses alte, vielleicht zeitgenössische Dokument macht uns beispielhaft klar, wie Faktum und - hier: prophetische - Deutung des Faktums nicht voneinander zu trennen sind. Die von der Bibel berichteten facta sind stets facta dicta, und das heisst: facta interpretata. Zu dieser für die Hermeneutik wichtigen Erkenntnis siehe M. Sekine, "Vom Verstehen der Heilsgeschichte", in: ZAW 75, 1963, S. 145 ff.

113) Kleine Zahl der ausziehenden Schar, Verfolgung durch eine Grenzwachtabteilung wahrscheinlich am sirbonischen See; nicht mehr aufhellbares Naturereignis beim Durchzug. Ähnliche Angaben finden sich bei Fohrer, Noth und in anderen Kommentaren. Dass hinter der Schilfmeergeschichte die Erinnerung an einen siegreichen Kampf der Israeliten gegen eine Ägyptische Streitwagenabteilung steht, kann L.S. Hay ("What Really Happened at the Sea of Reeds?" in: JBL 84, 1964, S. 397 ff.) trotz der beigebrachten sprachlichen und stilistischen Argumente nicht beweisen. Höchstens kann Ex. 15, 21 darauf hinweisen, dass man das Ereignis als Jahwekrieg interpretiert hat (so R. Smend, Jahwekrieg und Stämmebund, FRLANT 84, Göttingen, 1963, S. 80 f.). Nach wie vor bleiben uns die Einzelheiten verborgen. Doch kann als gesichert gelten, dass die biblischen Auszugstraditionen einen historischen Kern haben und dieser Kern in den einzelnen Darstellungen zwar überwuchert, aber nicht verfälscht ist; vgl.

dazu Eissfeldt, Cambridge Ancient History, a.a.O. S. 18 f.

114) S. 88.

115) S. 92.

116) Vgl. dazu die Ausführungen bei von Rad, Theol.d.AT I, S. 179 f.

117) S. 90.

118) Vgl. § 9.

119) Siehe dazu ebenfalls § 9.

120) Erste Anfänge zu einer derartigen Betrachtungsweise von göttlichen Manifestationsvorgängen finden sich bei F. Dumermuth, der sich speziell mit der Sinaitheophanie und mit Mose befasst hat (vgl. dazu § 9, Anm. 3). Es ist zu beachten, dass "paranormal" nicht "übernatürlich" bedeutet. Die dabei in Aktion gesetzten Kräfte können durchaus natürlich sein; doch sind sie exzeptionell und darum gerade zeichenhaft-hinweisend. Hier liegt noch ein weites und kaum bearbeitetes Feld für die religionswissenschaftliche und parapsychologische Forschung.

121) Vgl. § 1.

122) S. 91; vgl. dazu § 1, S. 23 mit Anm. 81.

123) S. 89. - Die Bedeutung des Führungsgedankens, den B. richtig erkennt (vgl. schon die Ausführungen darüber in § 1), hat J. Schreiner vom heilsgeschichtlichen Standpunkt aus gewürdigt ("Führung - Thema der Heilsgeschichte im Alten Testament", in: Biblische Zeitschrift, N.F. 5, Freiburg/Paderborn, 1961, S. 2 ff.): Nomadisches Unterwegssein unter Jahwes Geleit wird in Israel unter dem Einfluss einer Motivtransposition zur Heilsgeschichte, in der Jahwe sich immer neu als der Führende erweist. Der heilsgeschichtliche Gedanke fehlt demgegenüber bei B. (vgl. dazu § 13).

124) Das Manna versteht er - wie heute durchweg angenommen (vgl. z.B. Noth, ATD 5, S. 105) - als durch das Sekret der Schildläuse an den Mannatamarisken hervorgerufene Absonderung.

125) S. 93. Rein methodisch ist der Ansatz B.s in Ex. 16 durchaus richtig; liegt doch in diesem "aus verschiedenen Traditionen zusammengeflossenen und mehrfach überarbeiteten Abschnitt" (so B. selbst, S. 93) innerhalb der J-Überlieferung "die vermutlich älteste alttestamentliche Stelle über den Sabbat" vor (so Noth, ATD 5, S. 108).

126) S. 93 f.

127) Über die Interpretation des Sabbats berichten zuletzt J.J. Stamm and M.E. Andrew, The Ten Commandments in Recent Research (Studies in Biblical Theology - Second Series, 2, 1967), S. 90 ff. und J.J. Stamm in: ThR 27, 1961/62, S. 290 ff.; weitere Literatur bei Rowley, Worship, S. 91 f., Anm. 6. Verwiesen sei davon besonders auf H. Ringgren, Israelitische Religion, S. 184 f. und R. de Vaux, AI, S. 475 ff. Besonders ausführlich hat sich E. Jenni geäussert (Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament, Theologische Studien 46, 1956), der in vielem B.s Ansicht nahekommt oder ihr gar ausdrücklich zustimmt. So stellt er fest: "Über Mose zurück können wir die Institution des Sabbats nicht mehr sicher verfolgen. Dass sie in irgendeiner ähnlichen Form schon vor Mose in Midjan oder Kadesch, bei einem Teil der Hebräer oder bei den Kenitern vorhanden gewesen ist, darf man aber wohl annehmen. Die meisten Elemente des ältesten Jahweglaubens, auch der Name Jahwe selbst, sind von Mose nicht völlig ohne Anlehnung und Anhaltspunkt in seiner Umwelt eingeführt worden, wenn sie auch durch ihn eine radikale Umwandlung und Neudeutung erfahren haben" (a.a.O., S. 8 f.). Die bei Stamm/Andrew a.a.O. referierten Ansichten, die gegenteilige Hypothesen verfechten, machen demgegenüber keinen überzeugenden Eindruck.

128) S. 96.

129) S. 99.

130) Zur deutschen Übersetzung mit "Feier" siehe § 7, S. 299. Abschnitt a.

131) S. 94.

132) S. 99.

133) Vgl. das zustimmende Urteil von Jenni, a.a.O., S. 14 f.

134) S. 96.

135) S. 97.

136) S. 97 f. Das, worum es B. geht, dass nämlich die Weihung an Jahwe sich zugleich als Segen für den Menschen auswirkt, dass der Sabbat kein Kulttag, sondern ein Ruhetag ist, hat neuerdings wieder A. Jepsen betont ("Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs", in: ZAW 79, 1967, S. 277 f., hier: S. 292 f.).

137) S. 98.

138) "Das Politische, oder, wie Buber sagt, das Theopolitische steht vielmehr schon am Anfang und verkörpert sich in der Person des Mose" - so Smend, Jahwekrieg und Stämmebund, S. 97, und das mag auch für das Sabbatverständnis des Mose gelten.

139) S. 97.

140) S. 100.

141) S. 103.

142) Vgl. dazu § 1, S. 7ff.

143) Immerhin wird B.s Betrachtungsweise den Texten viel eher gerecht als etwa der Versuch von J.R. Porter (Moses and Monarchy. A Study

in the Biblical Tradition of Moses, Oxford, 1963), Mose in der Terminologie des Königtums geschildert zu finden: Mose sei wie ein davidischer König dargestellt, er habe beim Bundesschluss die Rolle des Vasallenkönigs gespielt, habe - entsprechend der Königsideologie - Gott für das Volk und das Volk für Gott repräsentiert; die ganze Mosetradition sei in Jerusalem entwickelt worden und sollte die Davidsdynastie als in der legitimen Nachfolge Moses stehend erweisen. Wieviel nüchterner und gesünder sind solchen Phantasien gegenüber B.s Hypothesen!

144) Vgl. § 3, S. 147f. und öfter, sowie § 11 bei und mit Anm. 16.

145) S. 102.

146) S. 103.

147) S. 103.

148) Über die literar- und traditionsgeschichtliche Stellung des Verses Ex. 34, 9 hat W. Beyerlin (Sinaitraditionen, S. 104 ff.) ausführlich gehandelt (sekundärer Zusatz; in Anlehnung an kultischen Sprachgebrauch formuliert; ähnlich Scharbert, Heilsmittler, S. 87 f.). Das Verständnis von Mose als Mittler zwischen Jahwe und Israel innerhalb der verschiedenen Pentateuchquellen hat Scharbert a.a.O., S. 81 ff. eingehend untersucht; seine Darstellung unterscheidet sich in manchem von der, die von Rad in Theol.d.AT I, S. 288 ff. gegeben hat. Jedenfalls ist auch hinsichtlich des Mittlergedankens die Pentateuchüberlieferung über Mose vielschichtiger als B.s Nachzeichnung erkennen lässt.

149) S. 104 und 107. Dass es sich eigentlich um einen Jahwekrieg handelt (so Smend, Jahwekrieg und Stämmebund, S. 93, Anm. 28), hat B. dabei richtig gesehen (vgl. S. 106).

150) Anders urteilt Noth, ATD 5, S. 113: "Die Bemerkung über den 'Gotteesstock' am Ende von V. 9 ist gewiss ein Zusatz, da dieser Stock

im folgenden gar keine Rolle spielt." B. ist gegenteiliger Meinung, wie wir sehen werden!

151) S. 105. Demgegenüber sieht A. Jirku das Wesen des Stabes Moses in seinem zauberhaften Charakter begründet, vgl. "Materialien zur Volksreligion Israels", Leipzig, 1914, jetzt in: Von Jerusalem nach Ugarit - Gesammelte Schriften, Graz, 1966, S. 163 ff., hier: S. 172 ff.

152) S. 105 f.

153) Noth a.a.O., der das Aufheben der Hände für ursprünglich hält (was in diesem Falle nicht als Gebetshaltung zu verstehen sei), spricht von einer "auffällig unpersönlich-magischen" Wirkung: "Es scheint so, als solle von Mose eine geheimnisvolle Kraft ausgehen, die durch das Erheben der Hände in der Richtung auf das israelitische Aufgebot ausgestrahlt werde, das von dem Hügel aus sichtbar und für die Kraftausstrahlung in gerader Linie erreichbar war" (S. 114). B. möchte den Anschein des Magisch-Unpersönlichen gerade vermeiden und spricht von der "Machtwirkung eines Menschen auf eine Menschengruppe", die sich in dem natürlichen Werkzeug (= Stab) gewissermassen "konzentriert" (S. 105).

154) H. Seebass (Der Erzvater Israel, S. 58, Anm. 10) meint andererseits, die Erzählung sei bewusst vor Kapitel 18 eingefügt worden, "weil auch sonst im AT Midianiter und Amalekiter zusammen genannt werden können." Das setzt einen mehr äusserlichen Beweggrund voraus. B. nimmt Ähnliches an (S. 108), sieht aber einen tieferen Beweggrund dafür: Die Keniter als Jahweverehrer seien bewusst von den Amalekitern abgesetzt worden, um den Unterschied hervorzuheben. Sicheres lässt sich jedenfalls nicht darüber aussagen.

155) So auch Noth a.a.O., S. 113 und 115.

156) Vgl. Noth a.a.O.; Eissfeldt, Einl., S. 90, Anm. 3; ausserdem zur

Interpretation R. Gradwohl, "Zum Verständnis von Ex XVII 15 f.", in: VT 12, 1962, S. 491 ff.

157) Eine andere Deutung bei Noth a.a.O., S. 115. Gradwohl (a.a.O., S. 492 mit Anm. 6) liest ebenfalls כס יה und interpretiert: "Eine (Votiv-) Hand auf der Standartenstange Gottes ... bietet Gewähr dafür, dass der Krieg gegen Amalek von Geschlecht zu Geschlecht weitergeführt wird" (S. 494). Er nimmt an, dass die in der Schlacht erhobene Hand des Mose die Hand Gottes verkörpert habe; diese sei dann später als Votivhand nachgebildet und - auf eine Stange gesteckt - als Feldzeichen im Kampf gegen Amalek gebraucht worden. Sicheres könne darüber nicht gesagt werden. - H. Seebass (Der Erzvater Israel, S. 57 f., Anm. 10) geht von der Stützung der beiden Arme durch Aaron und Hur und vom Sitzen des Mose auf einem Stein aus: Demnach verkörpere "Mose insgesamt in seiner thronenden Stellung den Gott ... Der Gott ist hier also selbst das Feldzeichen", und der in V. 12 genannte Stein sei wohl ein "Postament für die darauf thronende Gottesfigur, deren Arme zum Segnen erhoben zu denken sind." Der Gottesstab habe dagegen "nichts mit dem Feldzeichen (כס) zu tun, sondern er verleiht Mose die Vollmacht, an die Stelle Gottes zu treten." Diese Hypothesen, vor allem die letztere, sind nicht weniger unbefriedigend als die von B. aufgestellte.

158) A. Gunneweg in: ZThK 61, 1964, S. 2.

159) Das hat H.H. Rowley eindrücklich zu begründen versucht, z.T. in Auseinandersetzung mit B.; siehe "Mose und der Monotheismus", in: ZAW 69, 1957, S. 1 ff.; hier: S. 11 ff. Vgl. auch B., S. 109 bei Anm. 3 und die bei Rowley (Worship, S. 42 f. Anm. 3) aufgeführte umfangreiche Literatur.

160) So sehen K. Budde, vgl. B.s Anmerkung 1 auf S. 108.

161) So zuletzt R. Knierim in seiner ausführlichen traditionsgeschichtlichen Untersuchung "Exodus 18 und die Neuordnung der mosaischen

Gerichtsbarkeit", in: ZAW 73, 1961, S. 146 ff., hier: S. 147 f.

162) S. 109 f.; Rowley versucht - u.E. nicht überzeugend - , dieses Argument B.s zu widerlegen (a.a.O., S. 12).

163) S. 111.

164) S. 112.

165) S. 111 f. Es sei andererseits auch "eine Forderung des politischen Verstands", mit diesem "von einem ersichtlich so mächtigen Gott begünstigten Haufen" in geordnete Beziehungen zu treten, meint B. ferner. Diesen Gedanken hat C.H.W. Brekelmans weitergeführt und angenommen, dass Jethro mit Mose einen Vertrag geschlossen habe in Parallele zu Gen. 26, 28; in diesem Sinne versteht er Ex. 18, 11 und 12: Bundesbekenntnis und Bundesopfer ("Exodus XVIII and the Origins of Yahwism in Israel", in: OTS X, 1954, S. 215 ff.).

166) S. 113.

167) Sie findet sich auch im Vorwort zur 2. Auflage von "Königtum Gottes", jetzt in: Werke II, S. 512 ff.

168) In seiner Studie Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel, Göttingen, 1954, untersucht W. Zimmerli auch die Formel עתה ידעת' und stellt fest, "dass der Vorgang der Erkenntnis in der Tat kein bloss innerliches, gedankliches oder seelisches Geschehen ist, sondern sich in der offenen Proskynese vor Jahwe vor aller Augen manifestiert" (S. 43). So könne das Opfer, das Jethro daraufhin darbringt (V. 12; - B. hat sich in seiner problematischen Deutung dieser Stelle, dass nämlich Jethro das Opfer nur "hole", aber nicht vollziehe, u.E. unnötige Schwierigkeiten bereitet -), "als Element der zeichenhaften Manifestation der gewonnenen Erkenntnis zu werten" sein. H. Seebass (Erzvater Israel, S. 70 mit Anm. 71) möchte darüber hinaus noch zeigen, dass eine Aussage wie die Jethros" "Jahwe ist grösser als alle Götter" in Israels Umwelt besonders dem Gott gegolten

habe, "der die Chaosmacht überwältigen konnte", so dass also Jahwes Macht über das Meer bewundert wird.

169) Vgl. § 3, S. 105 ff.

170) Zu neueren Hypothesen darüber vgl. § 3, Anm. 65 und 77.

171) So z.B. H. Ringgren, Israelitische Religion, S. 30: "Von den vielen Theorien über den Ursprung des Jahweglaubens ist die Keniterhypothese die einzige, die eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich hat". Auch J. Muilenburg ("Buber als Bibelinterpret", in: M.B., S. 376), der B.s Deutung von Ex. 18 teils zu Recht, teils zu Unrecht kritisiert, hält daran fest, dass die Argumente zugunsten der Keniterhypothese "doch eindrucksvoller (seien) als das, was Bubers Analyse des Berichts andeutet". In seiner "Antwort" weist B. diese Kritik freilich zurück (M.B., S. 624).

172) Während B. mehr an leichte alltägliche und daneben an schwere und besondere Probleme denkt - nur um letztere solle sich Mose in seiner Eigenschaft als Mittler und Lehrer des Gotteswillens annehmen - , sieht Noth (ATD 5, S. 120) darin eine "Ausgliederung der 'bürgerlichen' Rechtssprechung aus dem sakralen Bereich"; die sakrale Rechtssprechung komme allein Mose zu, der Verkehr mit Gott hat; vor allem bei schwereren Fällen, wo Gott befragt werden muss. Diese Deutung ist der Buberschen zweifellos vorzuziehen.

173) S. 114 f.

174) Dass dahinter sehr verwickelte Tatbestände stehen können, die hier eine ätiologische Erklärung finden, hat R. Knierim a.a.O. (siehe oben, Anm. 161) herausgearbeitet; doch muss trotz der scharfsinnigen Kombination des Verfassers (Parallele zu Ex. 18, 13 ff. in 2. Chron. 19, 5 - 11; die Josaphat-Tradition spiegle ein historisches Ereignis wider, das seinerseits durch Ex. 18 "grundsätzlich begründet und sakral qualifiziert" werde, a.a.O., S. 165) zu vieles

daran als unsicher und unbeweisbar bezeichnet werden.

175) S. 115.

176) S. 116.

177) Ob er die grundlegende Studie von J. Begrich ("Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform", in: ZAW 60, 1944, S. 1 ff.) kannte, ist zweifelhaft; sie wird nirgends zitiert, und die Zeit (1944!) war dem Versand der ZAW nach Palästina gewiss nicht günstig.

178) Zur Bundesvorstellung vgl. die in § 1, Anm. 137 genannte Literatur. Wie vorsichtig man neuerdings in Einzelfragen über Wesen und Struktur des Bundes wieder geworden ist, zeigt der kritische Überblick von D.J. MacCarthy, Der Gottesbund im Alten Testament. Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahre, Stuttgart, 1966 (erweiterte Fassung von "Covenant in the Old Testament: The Present State of Inquiry", in: CBQ 27, 1965, S. 217 ff.). Man wird an das - sicher auch heute noch gültige - Urteil von W. Zimmerli ("Das Gesetz im Alten Testament", in: ThLZ 85, 1960, Sp. 492) erinnert: "Die geschichtlichen Wege, auf denen sich die Nähe der hethitischen Vasallenvertragstexte zu den alttestamentlichen Bundesformulierungen erklären lässt, sind noch ganz undurchsichtig."

179) Vgl. § 1, S. 37 f. Es sei jedoch nicht unerwähnt, dass ausser Wildberger (vgl. § 1, Anm. 148) auch Fohrer ("Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel", in: ZAW 71, 1959, vgl. besonders S. 21) und Beyerlin (Sinaitraditionen, vgl. besonders S. 86 f.) B.s These vom "Königsbund" insofern eine gewisse Richtigkeit bescheinigen (ohne dabei B. im einzelnen zuzustimmen!), als sie annehmen, die Art des Bundesschlusses sei am Königsvertrag orientiert. So meint Beyerlin (a.a.O., S. 86 f.): "Wenn auch vermutlich nicht dem Namen, so doch gewiss der Sache nach wird man sich spätestens bei der Übernahme und Indienststellung jener Bundesform Jahwe in der Kategorie

des Königs vorzustellen vermocht haben. Der Bund jedenfalls, der mit Israel nach dem Vorbild jener Form geschlossen worden ist, kann in diesem Sinne wohl mit einem gewissen Recht als Königsbund bezeichnet werden." Auch wenn Ex. 19, 3 - 8 wirklich so alt ist, wie Beyerlin (a.a.O., S. 87) annimmt (anders Noth, ATD 5, S. 126!), ist damit noch nicht der Beweis für B.s These erbracht, dass schon Mose Jahwe als Melekh verstanden habe. Beyerlin geht zudem auch nicht weiter zurück als bis zum Festkult der Amphiktyonie.

180) Ob dabei V. 5 a rhythmisch aus dem Rahmen fällt (so B.) oder gerade wesentlich hineingehört (so J. Muilenburg in: M.B., S. 377; - zu Muilenburgs Interpretation vgl. VT 9, 1959, S. 352 -; siehe dazu die Antwort B.s in: M.B., S. 623 f.), ist eine Streitfrage, die vom stilistischen Empfinden des Auslegers abhängt.

181) S. 116.

182) S. 117.

183) Vgl. § 1, S. 38 und Anm. 148.

184) S. 121.

185) Auch wenn er richtig sieht, dass die Stelle meint, "dass Israel ein unmittelbares Verhältnis zu Gott haben soll" (so zuletzt Hermisson, Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult, S. 102).

186) Vgl. § 1, S. 38 und oben, Anm. 179.

187) So unter anderem über beduinische Freiheitslust und Theokratie sowie über die spätere Scheu, den Melekh-Titel zu gebrauchen, um kein Missverständnis (kanaanäischer Gottkönig; Moloch!) hervorzurufen. Auf diese Thesen sind wir bereits in § 1 eingegangen, so dass hier Andeutungen genügen.

188) S. 127.

189) S. 126.

190) Eine form-, traditions- und literargeschichtliche Analyse der Sinaitheophanie bietet zuletzt J. Jeremias (Theophanie - Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, WMANT X, Neukirchen 1965, S. 100 ff.); er spricht von "mythologischen Vorstellungen" und "typisch hymnischem Gut", vom "Aufruhr der Natur" und der "Chaosmächte", die als Einzelelemente hinter den verschiedenen Gattungen stehen (vgl. S. 108 f.), auch wenn manche Aussagen "sicher vulkanische Phänomene im Blick haben" (S. 106). Über das wirkliche Geschehen kann auch die Gattungsforschung nichts aussagen. Vielleicht hilft hier erst der Hinweis auf "paranormale" Erscheinungen weiter, wie ihn F. Dumermuth gegeben hat (vgl. oben, Anm. 120).

191) S. 126 f.

192) Es ist interessant zu sehen, wie neuere Ausleger bei 1. Kö. 19 geneigt sind, eine (gegenüber Ex. 19) erhabenere, sublimere, spiritualisiertere, fortgeschrittenere Gottesvorstellung anzunehmen; vgl. die Darstellung bei Jeremias, Theophanie, S. 112 ff. Eine schöne Auslegung von 1. Kö. 19 gibt J.J. Stamm, "Elia am Horeb" in: Studia Biblica et Semitica - Vriezen-Festschrift, S. 327 ff.

193) S. 127. Die Altersfrage und die Zuweisung der einzelnen Verse oder Versgruppen ist in der Forschung umstritten; O. Eissfeldt ("Die älteste Erzählung vom Sinaibund", in: ZAW 73, 1961, S. 137 ff., besonders S. 145) zählt nur VV. 1.2.9 - 11 zum ältesten Bestand der Bundesschluss-Erzählung, klammert also den Opferakt aus. Auch setzt er den eigentlichen Bundesschluss an dieser Stelle noch nicht an; hier gehe es nur um die Vorbereitung zum Bundesschluss (a.a.O., S. 142). In seiner ausführlicheren Untersuchung "Die Komposition der Sinai-Erzählung Exodus 19 - 34" (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, Band 113, Heft 1, Berlin 1966), wo er eine genaue Quel-

lonanalyse darbietet, hat Kissfeldt diese Ansicht wiederholt (vgl. a.a.O., S. 24 f.). Beyerlin (Sinaitraditionen, S. 33 ff. und 44 ff.) trennt zwar zwischen 24, 1a.9 - 11 und 24, 3 - 8, sieht in beiden Texten jedoch sehr alte Überlieferungen, deren ursprünglichen Sitz im Leben er aber im Bundesfestkult der frühen Amphiktyonie lokalisiert (vgl. z.B. die Zusammenfassung a.a.O., S. 57). Noth (ATD 5, S. 157 f.) sieht in 24, 1.2.9 - 11 und 24, 3 - 8 ebenfalls "zwei Versionen der Bundesschlusserzählung ... , die zwar den gleichen Gegenstand haben, aber in der Einzelausführung weit auseinandergehen.

194) Vgl. die vorige Anmerkung; ähnliche Urteile wie die von Kissfeldt, Beyerlin und Noth lassen sich auch bei den meisten anderen neueren Exegeten finden.

195) Vgl. dazu § 1, Anm. 141 und § 3, S. 103 f. mit Anm. 43 und 48. Wahrscheinlich wurde der Zwölfstämmeverband unter Josua beim Landtag zu Sichem konstituiert, indem noch andere Stämme in die bereits bestehende Bundesgemeinschaft aufgenommen wurden. Doch bestand eben schon eine vom Sinaibund herkommende Bundesgemeinschaft, so dass für dieses bereits bestehende "Israel" der Sichembund tatsächlich nur eine Bundeserneuerung darstellte. Die von H.H. Rowley (From Joseph to Joshua, London, 1950, S. 128) vertretene Behauptung "that the story of Josh. XXIV represents the transfer to Joshua of an older tradition of a covenant between Israelites and Canaanites, but in an appropriately altered form", ist uns zu unsicher.

196) Das wird aber aller Wahrscheinlichkeit nach doch der Fall sein; siehe die vorige Anmerkung.

197) S. 129 f.

198) Freilich ist B. darin Recht zu geben, dass der Sinaibund tatsächlich Israel als ganzes zum Volk Jahwes gemacht hat und nicht nur einen Teil davon. Darauf hat unter anderem H. Gese hingewiesen ("Bemer-

kungen zur Sinaitradition", in: ZAW 79, 1967, S. 137 ff.) und zutreffend bemerkt: "Wenn wir nicht annehmen wollen, dass das Urisrael sich total von dem alttestamentlichen Israel unterschieden hat, muss die Urform der Sinaitradition der Urform Israels entsprochen haben" (S. 142). Als "Urisrael" nimmt Gese die Sechser-Amphiktyonie der Leastämme an, die er mit dem in der Merneptah-Stele genannten "Israel" gleichsetzt. "Diesem Urisrael müssen wir die ursprüngliche Sinaitradition zuweisen" (S. 143). In diesem "für Israel konstitutiven Sinaigeschehen" kommt Mose "die Mittlerfunktion zu (S. 144). H.J. Zobel ("Ursprung und Verwurzelung des Erwählungsglaubens Israels", in: ThLZ 93, 1968, Sp. 1 ff.) hält es für "allseitig gesichert", dass der israelitische Erwählungsglaube vom Exodus- und Sinaigeschehen abzuleiten sei (Sp. 9) und schreibt bei diesem Geschehen Mose eine wichtige Rolle zu. Doch wird man gerade hinsichtlich des Erwählungsglaubens noch weiter zurückgehen können und ihn bereits in der Väterreligion angelegt finden dürfen; vgl. F. Hesse, "Erwägungen zur religionsgeschichtlichen und theologischen Bedeutung der Erwählungsgewissheit Israels" (in: Vriezen-Festschrift, S. 125 ff., besonders S. 127 ff.). - Wir sehen, wie hier und anderwärts die allzu skeptischen Thesen Noths überwunden werden und ein mehr der Tradition des Pentateuchs sich näherndes, aber durchaus kritisches Bild von den Vorgängen sich ergibt. Der von E. gewagte, noch weitergehende Schritt freilich, der den Zwölferbund als Stiftung Moses deklarieren will, ist und bleibt verfehlt.

199) Auch Beyerlins (a.a.O., S. 47 vorgetragene) Meinung, dass dahinter die Sitte stehe, "derzufolge bei einer jährlich wiederholten Bundeserneuerung ... jeweils ein neues Geschlecht junger Männer in der Form dieser tätigen Beteiligung am Bundesschluss-Geschehen ins Bundesvolk aufgenommen worden wäre", bleibt reine Vermutung.

200) S. 131.

201) Vgl. dazu § 1, Anm. 145.

202) Vgl. dazu oben, Anm. 179 (Fohrer, Beyerlin) und die in § 1, Anm. 145 genannten Äusserungen Baltzers.

203) Im Gegensatz zu E. und anderen Forschern bestreitet O. Eissfeldt, dass es sich bei dem Bundesmahl um den End- oder Höhepunkt des Sinaigeschehens handelt; vgl. ZAW 73, 1961, S. 142.

204) Man nimmt heute weitgehend an, dass die Theophanietexte die Frage, ob Jahwe gesehen werden kann, implizit zugleich bejahen und verneinen, d.h. dass sie zwar vom Kommen Jahwes sprechen, aber nichts über seine Gestalt aussagen (oder wie hier: Dass sie vom Schauen reden, aber nicht die Gestalt beschreiben); vgl. Jeremias, Theophanie, S.1. So greift man in der Auslegung gewöhnlich auf den Nachweis traditioneller Stilelemente zurück, die zumeist kultgeschichtlich gedeutet werden. Charakteristisch dafür ist die Exegese Beyerlins (a.a.O., S. 36 ff.), der seine Ergebnisse so zusammenfasst: "Da die Lichterscheinung von Jahwes kabôd in engem Zusammenhang mit der Lade gestanden zu haben scheint, ... da überdies an Jahwes Füsse meist in Verbindung mit ihr gedacht worden ist und da schliesslich die kristallglänzende Platte nach Ausweis der ezechielischen Parallele am Vorbild der Deckplatte des Ladeheiligtums orientiert zu sein scheint, darf mit gutem Grund vermutet werden, dass die Überlieferung von der Gotteserscheinung in Ex. 24, 10 von den Vorstellungen beeinflusst ist, die sich mit der Theophanie über der Lade verbunden hatten." Beyerlin schliesst daraus, "dass es sich in Ex 24, 1a. 9 - 11 um eine Tradition handelt, die die israelitische Amphiktyonie ... zur Voraussetzung hat" (a.a.O., S. 40). Solche Deutungen sind gewöhnlich rein hypothetische Gebilde und befriedigen nicht recht. Noth (ATD 5, S. 158 f.) spricht lediglich von einer hier zugrundeliegenden Vorstellung, "dass der Gipfel des Berges sich 'im Himmel' befindet und dass hier 'im Himmel' der 'Gott Israels' gegenwärtig ist", denn die gegebene Beschreibung beziehe sich auf die leuchtende Helligkeit und Bläue des Himmels. Mehr wird man darüber auch kaum sagen können. Wir meinen zudem, dass hier eine echte

visionäre Schau als Grundlage dieser Aussage nicht ausgeschlossen werden darf.

205) S. 133.

206) S. 135. Wir gehen auf diesen Text in § 9 nochmals ein.

207) S. 135.

208) B. hat die Notwendigkeit der Verleiblichung in der Religion immer wieder betont, vgl. z.B. Werke II, S. 849 ff. Über sakrale Mahlzeiten im Alten Orient hat ausführlich F. Nötscher gehandelt ("Sakrale Mahlzeiten vor Qumran", in: Vom Alten zum Neuen Testament - Gesammelte Aufsätze, Bonn, 1962, S. 83 ff., zu unserer Stelle S. 104, wo er - gegen den Text - allerdings behauptet, dass dieses Mahl "doch wohl am Fusse des Berges und nicht von den Ältesten allein auf dem Berge gehalten" worden sei). Dahinter steht aller Wahrscheinlichkeit nach der Gedanke der Tischgemeinschaft mit Gott, auch wenn das im AT nirgends explizit gesagt wird (vgl. Nötscher a.a.O., S. 106). Auch dürfte Beyerlin Recht haben, wenn er an die sakralen Opfermahlzeiten beim Vertragsschluss in der Patriarchenzeit und an auffallende arabische Parallelen erinnert (Sinaitraditionen, S. 41 f.). Ob allerdings die Wendung "und sie assen und tranken" in V. 11b (und Gen. 26, 30b) eine "formelhafte Rede" für einen Bundesschluss ist, ist fraglich. Fraglich scheint uns auch die von Beyerlin hergestellte Verbindung zur Lade-Tradition und zur Amphiktyonie zu sein.

209) S. 132.

210) S. 135.

211) Siehe § 13.

212) "Der Mensch von heute und die jüdische Bibel", in: Werke II, S. 853.

213) S. 157.

214) S. 136 ff. B. erwähnt dabei ausführlich eine Arbeit Goethes, die neuerdings auch von Eissfeldt gewürdigt wurde ("Goethes Beurteilung des kultischen Dekalogs von Ex 34 im Lichte der Pentateuchkritik", in: ZThK 63, 1966, S. 135 ff.). - Über die in den Jahren 1930 bis 1960 gewaltig angewachsene Literatur referiert vorzüglich J.J. Stamm, "Dreissig Jahre Dekalogforschung", in: ThR 27, 1961/62, S. 189 ff. und 281 ff., und in dem von M.E. Andrew auf den Stand von 1965/66 gebrachten Forschungsbericht The Ten Commandments in Recent Research (Studies in Biblical Theology, Second Series, 2), London, 1967. Zu der an diesen Stellen genannten Literatur ist hinzuzufügen: A. Jepsen, "Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs", in: ZAW 79, 1967, S. 277 ff., und H. Gese, "Der Dekalog als Ganzheit betrachtet", in: ZThK 64, 1967, S. 121 ff.

215) S. 137. B. beruft sich dabei unter anderem auf A. Alt und B. Duhm; über die verschiedenen neueren Auffassungen von Ex. 34 siehe Stamm, ThR, S. 220 ff. Den palästinisch-bäuerlichen Charakter hat B. richtig gesehen. Doch scheint mehr dahinter zu stehen als nur "Nachträge und Ergänzungen"; nicht von der Hand zu weisen ist Rowleys Hypothese, dass hier eine bearbeitete ehemalige kenitische Urkunde vorliegt (so zuletzt in: ZAW 69, 1957, S. 18).

216) Darüber siehe Stamm, ThR, S. 226 f.

217) Das hat Muilenburg als Fehlinterpretation kritisiert, da für ihn die Worte der Weisung nicht von der Sinaitheophanie zu trennen sind (M.B., S. 377 f.). Doch ist gerade das in der neueren Forschung umstritten; H. Gese spricht für viele Exegeten, wenn er sagt: "Die älteste greifbare Sinaiüberlieferung kennt, soviel wir zu sehen vermögen, noch keine Dekalogkundgabe" (ZThK 64, 1967, S. 121). B.s Trennung des Dekalogs vom Sinai-Bundesschluss kann darum nicht ohne weiteres verworfen werden. Neuerdings hat O. Eissfeldt zu diesem Thema gesagt: "Während J, E, und P der Bundesschliessung gesetzliche

Urkunden zugrunde legen, J den kultischen Dekalog von Ex. 34, E den ethischen Dekalog von Ex. 20, und P die ausführliche Kultusgesetzgebung von Ex. 25 - 31, weiss der ... aus der Sinai-Perikope herausgeschälte vierte und älteste Bericht über einen auf dem Sinai zwischen Jahwe und Israel geschlossenen Bund von einer Gesetzesurkunde nichts, sondern stellt sich die Bundesschliessung als allein in mündlichen Abmachungen Jahwes und der Vertreter Israels, Moses und Josuas, bestehend vor... " ("Das Gesetz ist zwischeneingekommen", in ThLZ 91, 1966, Sp. 1 ff., hier: Sp. 6). Wenn B. S. 157 die Annahme des Dekalogs als Urkunde des Bundesschlusses ablehnt, so darf das ebenfalls nicht so schnell als Irrtum abgetan werden. Zwar hat Beyerlin (Sinaitraditionen, S. 75 f.) gemeint, es dürfe "als erwiesen gelten", dass der Dekalog der Form der hethitischen Vasallenverträge nachgebildet sei; "der Dekalog ist seinem Wesen nach סֵפֶר הַבְּרִית ". Doch hat gegen diese Sicht der Dinge E. Gerstenberger erhebliche und schwerwiegende Einwände vorgebracht (vgl. zuletzt "Covenant and Commandment", in: JBL 84, 1965, S. 38 ff.). Unter den wissenschaftlich vertretbaren Meinungen hat die von B. nach wie vor ihren berechtigten Platz.

218) S. 154.

219) Die Mosaizität des Dekalogs von Ex. 20 ist heftig umstritten (vgl. die verschiedenen Meinungen bei Stamm, ThR, S. 228 ff. und The Ten Commandments, S. 22 ff.). Immerhin nehmen zwei so gelehrte und kritische Forscher wie Rowley und Eichrodt an, dass Mose der Urheber des Dekalogs (wie immer er ursprünglich auch formuliert gewesen ist) war (vgl. The Ten Commandments, S. 26). Meistens bleibt es heute jedoch bei der These von Rads, dass sich die Mosaizität mit den Mitteln der Wissenschaft weder bestreiten noch beweisen lasse (Theol.d.AT I, S. 27, Anm. 7).

220) S. 159.

221) B. nimmt aus stilistischen Gründen an, "dass die Kundgebung in

schriftlicher Form geschah" (S. 158); auch sei dies - so vermutet er - um der Distanz willen geschehen, die das "Ich" Jahwes nicht in den Mund nehmen wolle (S. 150). Beides ist nur erahnt, nicht erwiesen.

222) Dass die Steintafeln in der Bundeslade aufbewahrt waren, wird heute weitgehend bestritten, vgl. Stamm ThR, S. 197. Die Vermutung J. Maiers (Das altisraelitische Ladeheiligtum, BZAW 93, 1965, S. 59) und W. Beyerlins (Sinaitraditionen, S. 168), dass in der Lade sich das "Bundesdokument" befunden haben könne, ist möglich, aber kaum sicher beweisbar. Es sei noch angemerkt, dass auch ein Forscher wie Hans Schmidt annahm, dass der Dekalog von Mose stammt und auf zwei Steintafeln verzeichnet war, die in der Bundeslade aufbewahrt wurden ("Mose und der Dekalog", in: EUCHARISTERION - Festschrift für H. Gunkel, I, Göttingen, 1923, S. 78 ff., besonders S. 112 ff.).

223) S. 142.

224) Diese "Kultferne" wird in der letzten Zeit vielfach damit begründet, dass der Dekalog beim Bundeserneuerungsfest an die Wallfahrer gerichtet worden sei und diese als Laien auf ihr alltägliches Verhalten und Zusammenleben hin angesprochen habe, während die kultischen Vorgänge am Heiligtum durch die Priester geregelt worden seien (so z.B. von Rad, Theol.d.AT I, S. 194 f.). Die apodiktischen Forderungen entstammen jedoch nicht dem kultischen Recht, wie noch A. Alt vermutete, sondern dem Sippenethos, und können darum sehr alt sein (so E. Gerstenberger, Wesen und Herkunft des sogenannten "apodiktischen" Rechts im Alten Testament, WMANT 20, Neukirchen, 1965. Gerstenberger stellt dabei auch die Reihenbildung als Charakteristikum der zur Unterweisung bestimmten patriarchalischen Ethik heraus.). Demgegenüber sind das Fremdgötter- und Bilderverbot (wie Gerstenberger ebenfalls zeigt) echte, mit dem Bundesschlussakt zusammenhängende Jahwegebote. Auch G. Fohrer ("Das sogenannte apodik-

tisch formulierte Recht und der Dekalog", in: Kerygma und Dogma 11, Göttingen, 1965, S. 49 ff.) lässt den Dekalog aus Geboten des Jahweglaubens (1 - 3) und "Lebens- und Verhaltensregeln in apodiktischer Formulierung" (4 - 10) zusammengesetzt sein.

225) S. 150.

226) S. 150.

227) "Antwort", in: E.B., S. 624.

228) S. 158.

229) S. 158.

230) Auch W. Kessler sagt (ohne jede Beziehung auf B.s Deutung) über den Dekalog: "Er ist theokratische Norm, heilige und gute Hausordnung, die Religion und Leben, Kultus und Gemeinschaft umfassend ordnet" ("Die literarische, historische und theologische Problematik des Dekalogs", in: VT 7, 1957, S. 1 ff., hier: S. 15 f.).

231) S. 151.

232) S. 152.

233) S. 153.

234) Versuche, ein bestimmtes sinnvolles Schema im Aufbau des Dekalogs zu finden, sind des öfteren unternommen worden; zuletzt von H. Gese, der die paarweise Anordnung der Gebote (5 Paare) als besondere Struktur erkennen will und von einer "symmetrischen Vollständigkeit" spricht, die sich in den Doppelungen (wie auch z.B. im parallelismus membrorum!) ausdrückt - eine These, die freilich nicht in allem überzeugt (vgl. ZThK 64, 1967, S. 121 ff., besonders das Schema auf S. 137). B.s Schema ist eine Möglichkeit neben anderen. In Einzelheiten der Auslegung denkt man in der neueren Forschung da und dort anders: Das "Stehlen" bezieht sich wohl auf

Menschenraub (vgl. Stamm, ThR, S. 198 ff.; Jepsen, ZAW 79, 1967, S. 294; Gese, ZThK 64, 1967, S. 134); dass es im zehnten Gebot nur um das "Verbot des Neidens" geht, wie B. meint (S. 153), ist nicht so sicher: חמד bedeutet wohl mehr, nämlich einen tatsächlichen Angriff gegen den Besitz des Nächsten (vgl. The Ten Commandments, S. 102 ff.; Gese a.a.O., S. 133; Jepsen a.a.O., S. 294). Zur Übersetzung und zum Verständnis von Ex. 20, 7 bei B. siehe § 7, S. 307 (unter "ee").

235) S. 145.

236) S. 146.

237) Über die verschiedenen Interpretationen unterrichtet Stamm, ThR, S. 281 ff. und The Ten Commandments, S. 81 ff. Die ausführlichste Untersuchung stammt von K.-H. Bernhardt (Gott und Bild, Berlin, 1956). - B. hätte wie kaum ein anderer den Satz G. von Rads unterschrieben: "Die Verdächtigung des Materiellen zugunsten des Geistig-Religiösen entspricht keineswegs altisraelitischen Denkvoraussetzungen" ("Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses", in: EvTh 24, 1964, S. 57 ff., hier: S. 59); man vergleiche dazu Werke II, S. 850!

238) S. 146. Diesen Zusammenhang hat besonders W. Zimmerli hervorgehoben, der die innere Verbindung von erstem und zweitem Gebot aufgewiesen hat (Bertholet-Festschrift, 1950, S. 550 ff.) und neuerdings darin besonders von H. Gese (ZThK 1967) unterstützt wird, ("Formalprinzip der Paarung").

239) Auch das ist heute weitgehend anerkannt, wenn auch die Annahme einer direkten Herkunft von Mose kaum gewagt wird; vgl. von Rad, Theol.d. .T I, S. 214 und EvTh 1964, S. 60.

240) Vgl. Bernhardt a.a.O., S. 31.

241) G. von Rad, EvTh 1964, S. 61.

242) G. von Rad a.a.O.

243) "Was soll mit den zehn Geboten geschehen?", in: Werke II, S. 895 ff.

244) Werke II, S. 897.

245) Siehe § 7, Exkurs III.

246) S. 152; damit folgt B. der überwiegenden Mehrzahl der neueren Ausleger.

247) Neuerdings ist dieser Zusammenhang gründlich von Zimmerli und Scharbert untersucht und erhellt worden; vgl. das Referat von Stamm, ThR, S. 203 f.

248) S. 165.

249) S. 165.

250) S. 166.

251) Siehe § 7, Anm. 195.

252) S. 166.

253) Z.B. bei von Rad, Theol.d.AT I, S. 207.

254) So A. Jepsen, ZAW 79, 1967, S. 288: "Nicht die Eifersucht, sondern seine (sc. Jahwes, R.M.) mächtige, wirkende, um die Erreichung eines Ziels eifernde Kraft ist am Werk." Ähnlich hat sich auch H.A. Brongers geäussert ("Der Eifer des Herrn Zebaoth", in: VT 13, 1963, S. 269 ff.): "JHWH ist auf niemanden neidisch, weder auf Israel, noch auf die Abgötter. Er hat aber auf Israel ein Eigentumsrecht, das um jeden Preis aufrecht erhalten werden soll" (S. 284). Jepsen meint jedoch zudem, dass Ex. 20, 5b - 6 möglicherweise zur ursprünglichen Grundform des Dekalogs hinzugehörten und dort

die einleitende Gottesrede abschlossen (vgl. a.a.O., S. 289 f.).

255) Vgl. § 3.

256) Vgl. § 7, S. 278 f.

257) Zweifellos sind die von B. genannten Stellen in Ex. 22 sehr alt und genuin israelitisch. Sie sind teils in rein apodiktischer, teils in einer dem kasuistischen Recht ("Wenn"-Stil) angepassten Form abgefasst und sind weit eher einer etwas späteren Zeit als der Zeit des Mose zuzuweisen; vgl. dazu Noth, ATD 5, S. 139 ff. und 151; F. Horst in: RGG I, Sp. 1523 ff.; J.J. Stamm in: BHHwb I, Sp. 289; zum Problem der Datierung vgl. besonders J. Lewy, "Dating of Covenant Code Sections on Humaneness and Righteousness (Ex. XXII 20 - 26; XXIII 1 - 9)", in: VT 7, 1957, S. 322 ff.: "... a date between Samuel and the division of the united kingdom", S. 325). Gewöhnlich wird die Zugehörigkeit zum exemplarischen Recht des sakralen Stämmeverbandes angenommen (so z.B. bei W. Beyerlin, "Die Paränese im Bundesbuch und ihre Herkunft", in: Gottes Wort und Gottes Land, Hertzberg-Festschrift, Göttingen, 1965, S. 9 ff.), während E. Gerstenberger an die alte Sippenordnung als Sitz im Leben für die Prohibitive denkt (Wesen und Herkunft des "apodiktischen" Rechts; vgl. zur Redaktionsgeschichte von Ex. 22, 20 ff. S. 81 f.). Der von B. gesehene innere Zusammenhang ist natürlich nicht falsch, nur seine Ansetzung in der Moseseit ist weder beweisbar noch wahrscheinlich. Es muss aber auch hier gesagt werden, dass B. mit seiner Ansicht nicht allein steht: H. Cazelles führt in seinen Arbeiten "L'auteur du code d'alliance" (in: RB 52, 1945, S. 173 ff.) und Études sur le code de l'alliance, Paris, 1946, nicht nur den Dekalog von Ex. 20, sondern das ganze Bundesbuch auf Mose zurück; es stelle die Gesetzessammlung dar, die Mose Israel im Ostjordanland gegeben habe! Demgegenüber ist B.s Urteil nun doch kritischer und zurückhaltender. Ausserdem hat schon W. Caspari die Autorschaft Moses vertreten ("Heimat und soziale Wirkung des alttestamentlichen Bundesbuches", in: ZDMG 83, 1929, S. 173 ff.). Diese Arbeit war B. sicher bekannt;

das Buch von Cazelles wird von ihm in "Königtum Gottes", Werke II, S. 528, Anm. 3 erwähnt.

258) Siehe § 7, Anm. 195.

259) S. 168 f. Anders M. Noth (ATD 5, S. 202 f.), der es für wahrscheinlicher hält, dass Ex. 32 "von Anfang an ... mit Bezug auf die Kultpolitik Jerobeams verfasst worden" und darum im jetzigen Zusammenhang wohl "ein literarisch sekundärer Nachtrag zur J-Erzählung" sei; ähnlich im Anschluss an Noth J. Gray, I & II Kings, S. 291. Demgegenüber glaubt J.A. Soggin ("Der offiziell geförderte Synkretismus in Israel während des 10. Jahrhunderts", in: ZAW 78, 1966, S. 179 ff., hier besonders S. 200 ff.) in Ex. 32 die Ursprungssage eines alten (wohl nordisraelitischen) Kults zu finden, die nachträglich durch Entstellung einen negativen Sinn bekommen hat; ähnlich R. de Vaux, AI, S. 334 (deutsche Ausgabe Band II, S. 163). Auch Beyerlin (Sinaitraditionen, S. 145) hat bestritten, dass Ex. 32 von 1. Kö. 12 abhängig sei und in Ex. 32 die Kultätiologie des vorköniglichen Heiligtums von Bethel gesehen. Neuerdings hat J. Debus (Die Sünde Jerobeams. Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreichs in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung, FRLANT 93, Göttingen, 1967) sich ähnlich dazu geäussert (vgl. a.a.O., S. 35 ff., besonders S. 45), ohne wesentlich neue Gesichtspunkte zu liefern.

260) So auch Soggin a.a.O., S. 201 f.; de Vaux a.a.O., S. 334 (deutsch: a.a.O., S. 163 f.); vgl. auch Debus a.a.O., S. 45. Phantastisch und höchst unwahrscheinlich mutet es an, wenn J.M. Sasson unter fragwürdiger Auswertung akkadischer und ugaritischer Zeugnisse nicht nur die Verehrung des stiergestaltigen Gottes Sin durch die Hebräer des Exodus behauptet, sondern sogar die Anfertigung des "goldenen Kalbes" in Ex. 32 damit erklärt, "... that, to the newly-freed slaves, the molten calf was a substitute for Moses who had disappeared" (unter Hinweis auf Ex. 32, 1 und 7, wonach Mose, und Ex. 32, 4, wonach der Stiergott die Hebräer aus Ägypten geführt habe!); vgl.

"Bovine Symbolism in the Exodus Narrative", in: VT 18, 1968, S. 380 ff., hier: S. 384.

260a) S. 171.

261) Vgl. Soggin a.a.O. und derselbe, Das Königtum in Israel, BZAW 104, S. 96 f.; auch A. Gunneweg, Leviten und Priester, 1965, S. 91 f. und Debus, a.a.O., S. 45 f. Beyerlin (Sinaitraditionen, S. 148 f.) hat zusammenfassend geurteilt: "Nach allem kann es zumindest als wahrscheinlich gelten, dass dem Abschnitt Ex. 32, 1 - 6 eine alte ätiologische Erzählung zugrundeliegt, die den Stierbildkult am südephraimitischen Heiligtum widerspiegelt und vom Exodus und Sinaigeschehen her zu legitimieren sucht", wobei das Stierbild eine Parallele zur Lade darstellt.

262) S. 171.

263) S. 173 f.

264) Das עַנּוֹת in Ex. 32, 18 versteht B. ähnlich wie O. Eissfeldt, auf den er sich beruft (Eissfeldt geht zuletzt in ThLZ 91, 1966, Sp. 5 nochmals darauf ein), als Meuterei- und Aufruhr-Geschrei.

265) S. 175. Eissfeldt ("Die Komposition der Sinai-Erzählung", S. 23 ff.) hält Ex. 32, 17 - 18.25 - 29 für "Reste eines Berichtes über einen während Moses und Josuas Abwesenheit im israelitischen Lager ausgebrochenen Aufstand", der ursprünglich "nicht zu der Erzählung von dem Jungstierbild" gehörte. - Die schwierigen literarischen und traditionsgeschichtlichen Hintergründe in Ex. 32, wo "praktisch alles und jedes umstritten" sei, hat hinsichtlich der Rolle der Leviten zuletzt A. Gunneweg erörtert (Leviten und Priester, FRLANT 89, Göttingen, 1965, S. 29 ff.) und vermutet (ähnlich wie Eissfeldt), dass Ex. 32, 25 - 29 nicht ursprünglich zu seinem jetzigen Kontext gehörte und seiner Absicht nach die Leviten als besondere, rücksichtslos für Jahwe eifernde Gruppe charakterisieren will (vgl. besonders a.a.O., S. 32 und 35). Sichere Ergebnisse lassen sich freilich nicht

gewinnen; das zeigt auch S. Lehmings "Versuch zu Ex. 32" (in: VT 10, 1960, S. 16 ff.), und das gilt gleichfalls für die von Gunneweg untersuchte Stellung Aarons in Ex. 32 (a.a.O., S. 88 ff).

266) Auch Noth hält diesen Abschnitt für eine alte Sonderüberlieferung (vgl. ATD 5, S. 210). S. Lehming ("Erwägungen zur Zelttradition", in: Gottes Wort und Gottes Land, Hertzberg-Festschrift, Göttingen, 1965, S. 110 ff.) will in diesen Versen verschiedene, in Spannung zueinander stehende Elemente finden (a.a.O., S. 112 f.). Er unterscheidet zwischen der אהל - und der אהל מועד -Tradition, die zuerst jede für sich existierten; erst in Ex. 33, 7a seien "Zelt" und "Zelt der Begenung" miteinander identifiziert worden. - Zuletzt wurde der Abschnitt gründlich untersucht von M. Görg (Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels, BBB 27, Bonn, 1967; vgl. besonders S. 151 ff.), der die völlige Umgestaltung einer "bereits irgendwie literarisch fixierten Vorform der Darstellung eines Erscheinungsvorgangs am אהל מועד " durch den Elohisten annimmt, so dass die ursprüngliche Erzählung nicht mehr herauszuschälen sei (a.a.O., S. 164). Eine eindeutige Aufteilung des Stoffes lasse sich jedenfalls nicht rechtfertigen (S. 174).

267) Nach Lehming (a.a.O., S. 113 mit Anm. 15, wo er B. anführt) ist das "Zelt der Begegnung" nicht Moses eigenes Zelt. B. nimmt an, dass das Zelt in Ex. 18, 7 damit gemeint sei, woran auch der Redaktor anknüpfe und das Zelt darum in Ex. 33 nicht mehr besonders einführe (siehe Werke II, S. 175, Anm. 18). Auch Görg (a.a.O., S. 155) sieht eine Beziehung zu Ex. 18, 7, wo wahrscheinlich an das Führerzelt gedacht sei, und meint, dass für Ex. 33, 7 ebenfalls "kaum ein anderes als das Führerzelt des Moses selbst in Frage" komme.

268) S. 176. Zweifellos ist die Geschichte der Zelttradition sehr viel verwickelter und vielschichtiger, als B.s Darstellung ahnen lässt; vgl. die detaillierten Arbeiten von Lehming, Görg und anderen (siehe

die oben in § 1, Anm. 105 genannte Literatur!).

269) Siehe Werke II, S. 1150 ff. und unseren § 7, S. 280 f.

270) S. 177 f.

271) S. 178 f.

272) Um das zu sehen, braucht man gar nicht so kritisch - vielleicht sogar überkritisch - zu sein wie J. Maier, der annimmt, dass die alten Pentateuchquellen die Lade überhaupt nicht erwähnen (Das altisraelitische Ladeheiligtum, BZAW 93, 1965, vgl. z.B. S. 18).

273) Zur Interpretation der Lade vgl. die in § 1, Anm. 105 genannte Literatur, wozu noch zu nennen wäre: H. Davies, "The Ark of the Covenant", in: Annual of the Swedish Theological Institute V, 1967, S. 30 ff. - eine das Problem diskutierende, aber keine wesentlich neuen Gesichtspunkte liefernde Studie. - J. Maier hat energisch den Throncharakter der Lade bestritten, da er aus dem AT nicht zu beweisen sei (Vom Kultus zur Gnosis, 1964, A. 79 ff.).

274) Vgl. S. 171 f.

275) S. 179; vgl. auch S. 172 f.

276) S. 179 und 181.

277) Man vergleiche etwa die neuere Literatur zur Lade und ihrer Bedeutung, z.B. bei Maier, Ladeheiligtum, S. 54 ff. und bei H. Davies, a.a.O., S. 44, wo die verschiedenen Meinungen aufgeführt sind.

278) S. 182.

279) G. von Rad (vgl. § 1, Anm. 105) und Noth (ATD 5, S. 210) halten Zelt- und Ladetradition entschieden auseinander; de Vaux (AI, S. 302 - deutsche Ausgabe Band II, S. 123 -) hält es dagegen für wahrscheinlicher, "dass Lade und Zelt tatsächlich und ursprünglich

zugeordnet waren" und möchte in Ex. 33, 7 das Pronomen "für ihn" (לו) nicht auf Mose oder Jahwe, sondern auf die Lade beziehen (so auch Beyerlin, Sinaitraditionen, S. 131, der im folgenden aber als "Sitz im Leben" für die Vorstellung des mit der Lade verbundenen Zeltes die sichemitische Kulttradition der Amphiktyonie und nicht eine Tradition der Mosezeit annimmt, vgl. S. 138 f.). Doch wird dieses Argument von Görg (a.a.O., S. 157 und 165) nicht ohne Grund bestritten: Angesichts der jetzigen literarischen Verhältnisse erscheine die Lade nicht im Kontext und sei auch keine eindeutige Beziehung des לו zur Lade erkennbar; der Elohist habe das לו offengelassen und von der Lade geschwiegen, womit er "sein mangelndes Interesse an dieser" bekunde. Im übrigen sieht auch Görg (ähnlich wie Noth und von Rad) keine ursprüngliche (oder gar mosezeitliche) Zusammengehörigkeit von Lade und Orakel- bzw. Kultzelt. - Die von B. wieder merkwürdig naturhaft gedeuteten Phänomene der Wolken- und Feuersäule ("von der Morgenröte durchglänzte Wolke" - "den Nachthimmel unablässig durchzuckendes Wetterleuchten", S. 185) gehörten wohl ursprünglich nicht zur Zelttradition, sondern stellten ein eigenes Traditionselement dar; vgl. Lehming, "Erwägungen zur Zelttradition", S. 115; F. Schnutenhaus meint, dass dahinter ursprünglich die Staubwolke in der Wüste steht, "in der die Nomaden je und dann ihren Gott kommen und wegweisend vor sich herziehen sehen" ("Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament", in: ZAW 76, 1964, S. 1 ff., hier: S. 13); nach Beyerlin (Sinaitraditionen, S. 142) besteht ein Zusammenhang mit der kultischen Räucherpraxis zur Symbolisierung der den epiphanen Gott verhüllenden Wolke - beides nicht ganz befriedigende Erklärungen. Görg wiederum (a.a.O., S. 167) denkt an eine Erinnerung an die Sinai-Theophanie und weist eine kultsymbolische Deutung zurück. Er kritisiert - u.E. mit Recht - die bei Beyerlin (auch sonst) vorhandene Tendenz, "möglichst jeden Zug mit einem kultischen Hintergrund zu versehen" (a.a.O., S. 166, Anm. 104).

880) Über den unorganischen Aufbau von Nu., der es schwer macht, eine

sichere Quellenscheidung vorzunehmen, siehe M. Noth, ATD 7 (Numeri), Göttingen, 1966, S. 5 ff.

281) S. 186.

282) S. 187.

283) Unter Berufung auf J. Hempel, vgl. S. 188, Anm. 11.

284) S. 188.

285) Vgl. § 7, S. 301 ff.

286) S. 189.

287) Noth, ATD 7, S. 79 ff. kann keine Motivierung oder innere Verbindung benennen.

288) Vgl. § 7, S. 301 ff. ; § 9, S. 325 ff.

289) Vgl. zu B.s Ausführungen § 1, S. 50 f. und § 2, S. 73 und 84.

290) S. 189 f.

291) Vgl. auch § 2, S. 88 f.

292) S. 192; vgl. auch oben, § 1, S. 38 und § 5, S. 214.

293) S. 192.

294) Vgl. etwa Noth a.a.O., der Nu. 11, 24b - 30 als "aus dem Kreise der ekstatischen 'Prophetie'" entstammend charakterisiert; das Stück wolle die ekstatische Prophetie als vom Geiste Moses herrührend erklären (S. 79 f.) - eine Interpretation, die sich vor allem auf die VV. 17a und 25a ("er nahm etwas von dem Geiste ... weg und liess es auf die ... Ältesten kommen") stützen kann. Der Text selber gibt jedenfalls keine Definition für die von B. konstatierte Unterscheidung zwischen vorübergehender charismatischer und stetiger dialogischer

Geistbegabung. Dass Mose mit den Ekstatikern verglichen und bei diesem Vergleich gleichzeitig von ihnen abgehoben werde, ist eine erzählerische Absicht, die B. nur intuitiv erahnen, aber nicht schlüssig beweisen kann. - Nu. 11, 29 drückt nach Noth "wohl nur eine dem Mose in den Mund gelegte allgemeine Hochschätzung der 'Prophetie' aus." Die Beziehung zum "Adlerspruch" kann B. allenfalls auch nur intuitiv wahrnehmen.

295) S. 193, vgl. dort auch Anm. 23.

296) A.a.O. - Gewöhnlich nehmen die Ausleger an, dass der Vorwurf wegen der Kuschitin (oder, wie auch B. annimmt, besser Kuschanitin, vgl. Noth a.a.O., S. 84 und B. a.a.O., S. 193, Anm. 21) und der Vorwurf wegen Moses Sonderstellung als Offenbarungsempfänger ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten, sondern zwei verschiedene Themen bildeten; vgl. zuletzt Noth a.a.O., S. 82 f. und Gunneweg, Leviten und Priester, S. 83. Für B.s Annahme gibt der Text keinen Anhaltspunkt her.

297) S. 195.

298) Vgl. dazu Noth, a.a.O., S. 85 f.; zur Problematik der Gestalt Aarons in diesem Kapitel vgl. Gunneweg a.a.O., S. 82 ff.

299) Vgl. oben Anm. 296; in V. 8aβ ist die Aussage vom Anblicken der Gestalt Jahwes späterer Zusatz, vgl. Noth a.a.O., S. 82 und 85.

300) Gewöhnlich rechnen die Ausleger Nu. 23, 23 E, Nu. 24, 1ab R^{JE} und Nu. 24, 1c J zu, vgl. die Analysen z.St. bei Noth, ATD 7; O. Eissfeldt, "Die Komposition der Bileamsage", in: ZAW 57, 1939, S. 212 ff.; S. Mowinckel, "Der Ursprung der Bileamsage", in: ZAW 48, 1930, S. 233 ff. Weitere Literatur bei E. Sellin/G. Fohrer, Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg, 1965, S. 143 f., Anm. 22. L.M. von Pákozdy hat mit Recht die meisterhafte Darstellungskunst des Endredaktors der Perikope und die geschickte theologische Umar-

beitung des vorgefundenen Erzählungs- und Spruchgutes durch ihn nachdrücklich hervorgehoben (siehe seinen Aufsatz "Theologische Redaktionsarbeit in der Bileam-Perikope Num 22 - 24", in: Eissfeldt-Festschrift, BZAW 77, 1958, S. 161 ff.).

301) Das trifft, wie die in der vorigen Anmerkung genannten Arbeiten zeigen, sicher so nicht zu; B. rechnet z.B. die beiden Verssprüche in Nu. 23 zum ältesten Kernbestand, obgleich sie jünger sind als die Sprüche in Nu. 24 (vgl. S. 195).

302) Vgl. § 3, S. 124f. ; § 12, S. 362 ff.

303) S. 196.

304) Nu. 23, 23; doch ist V. 23b nach Noth (a.a.O., S. 149 und 164) anders zu übersetzen und zu interpretieren, so dass die von B. hier gefundene Polemik gegen die Vorhersage und Befürwortung der jeweiligen Entscheidungsforderung daraus nicht zu erheben ist.

305) S. 197. B. weist in diesem Zusammenhang auch auf Nu. 23, 21 hin, wo der "Königsjubel" auf den göttlichen Melekh hinweise; vgl. dazu § 1, S. ; diese Art von Gegenwärtigsein und Führung Jahwes kenne der von Jahwe zwar inspirierte, aber doch andererseits wieder jahwefremde Bileam nicht.

306) Ein bei B. häufig auftauchender Begriff; vgl. auch § 1, Anm. 130.

307) Die Lokalisierung B.s im Anschluss an Woolley/Lawrence und Kühtreiber trifft im wesentlichen zu; vgl. die zuletzt bei M. Weippert, Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion, FRLANT 92, Göttingen, 1967, S. 38, Anm. 1 genannte Literatur. Gegen die von E. Meyer über Mose als Priester des in Kadesch ansässigen Stammes Levi vorgetragenen Hypothesen ist B. mit Recht kritisch und ablehnend, vgl. S. 207.

308) S. 202. Nach Noth, ATD 5 (Exodus), S. 102, ist jedoch Ex. 15, 25b und 26 als deuteronomistischer Zusatz anzusehen, wobei das Subjekt "er" in V. 25b sich wohl nicht auf Mose, sondern auf Jahwe bezieht,

der auch in V. 26 der Sprechende ist. Die Stelle ist also für B.s These nicht beweiskräftig.

309) S. 205.

310) B. beruft sich in dieser Hinsicht zu Recht auf G. von Rad und A. Alt.

311) Vgl. zuletzt D. Gerrens in: BHHwb III, Sp. 1635 f.; auch de Vaux, AI, S. 173 ff. (deutsche Ausgabe Band I, S. 279 ff.) und Noth, ATD 5 (Exodus), S. 153.

312) Von den meisten neueren Auslegern wird es als utopische Einrichtung angesehen (z.B. von de Vaux), was B. S. 205 f. freilich bestreitet.

313) S. 205 mit Anm. 23.

314) S. 205.

315) Vgl. die angeführten Arbeiten S. 199, Anm. 7 und S. 200, Anm. 9. G. von Rad hat sich später noch ausführlich zu all den damit zusammenhängenden Fragen geäussert in seinem Aufsatz von 1943 "Verheissenes Land und Jahwes Land im Hexateuch" (jetzt in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, München, 1958, S. 87 ff., vgl. besonders S. 90 und 95 mit zustimmendem Hinweis auf Alt). Dass die Landverheissung in den Vätererzählungen ein ursprüngliches und nicht ein sekundäres Motiv ist, hat C. Westermann mit guten Gründen erhärtet ("Arten der Erzählungen in der Genesis", in: Forschung am Alten Testament - Gesammelte Studien, München, 1964, S. 9 ff., vgl. besonders S. 15 f. und 32), wobei er die Richtigkeit der Alt'schen und von Rad'schen Position untermauert. J. Hoftijzer (Die Verheissungen an die drei Erzväter, Leiden, 1956), der nachzuweisen versucht, dass die Land- und Nachkommenschaftsverheissungen die Auszugstradition voraussetzen und darum später entstanden sein müssen (vgl. a.a.O., S. 51), und zwar am Ende der Königszeit oder gar erst nach dem Exil, jedenfalls erst dann, als Erzväter- und Auszugstradition schon ver-

bunden waren (a.a.O., S. 81.92.98 f.), hat sich demgegenüber mit seinen Thesen nicht durchsetzen können (vgl. die Kritik bei Weidmann, Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen, FRLANT 94, Göttingen, 1968, S. 164 ff.).

316) Vgl. § 3, S. 107 ; B. weist auch in unserem Zusammenhang darauf hin, vgl. S. 200 f.

317) S. 201. Fohrer (Einleitung in das Alte Testament, S. 136 ff.) hält zwar die Landverheissung an die Moseschar (Ex. 3, 8; 13, 17) für unbedingt ursprünglich, möchte darin jedoch eine von den Verheissungen der Genesis zu unterscheidende Landverheissung sehen, die "den religiös-rechtlichen Anspruch der Moseschar auf das palästinische Kulturland begründen" wolle. Beweisen lässt sich diese These freilich ebensowenig wie die, dass Mose die alte Erzväterüberlieferung und Erzväterverheissung aufnimmt.

318) S. 201.

319) Vgl. § 7, S. 270 f.

320) Nach von Rad handelt es sich bei der jüngeren Schicht VV. 7b - 11 "um eine verhältnismässig späte Bestreitung der kultischen Ausnahmestellung der Zadokiten durch eine levitische Gruppe" im Rahmen der priesterschriftlichen Darstellung; die ältere Fassung VV. 2 - 7a, in der von Korah und 250 "Laien" "gegen die kultische Mittlerstellung von Mose und Ahron ... ein allgemeines Priestertum aller Israeliten" verfochten werde, lasse sich hinsichtlich der zeitgeschichtlichen Situation ihrer Entstehung nicht mehr erhellen (Theol.d.AT I, S. 289). Zu ähnlichen Ergebnissen kommen auch andere neuere Untersuchungen; so z.B. M. Noth (ATD 7, S. 107 ff.), S. Lehming ("Versuch zu Num 16", in: ZAW 74, 1962, S. 291 ff.; die sehr eingehende, nicht literar-, sondern rein überlieferungskritische Textanalyse ist gegenüber der sonst üblichen literarkritischen Scheidung nicht wirklich überzeugend, markiert aber den komplexen Charakter

der Perikope) und A. Gunneweg (Leviten und Priester, S. 171 ff.; folgt in vielem den Ausführungen in von Rads Studie "Die Priesterschrift im Hexateuch"). Völlige Sicherheit der Interpretation ist freilich nicht zu erreichen; vgl. Gunneweg a.a.O., S. 181.

321) S. 209.

322) S. 213.

323) S. 213.

324) S. 213.

325) Diese Frage ist in der Forschung immer noch sehr umstritten. R. de Vaux (AI, S. 358 ff. - deutsche Ausgabe Band II, S. 192 ff., besonders S. 206 f. -) vermutet, dass die Reste des zugrundegegangenen, ursprünglich rein profanen Stammes Levi sich im Laufe der Zeit auf die kultischen Funktionen spezialisiert haben; ähnlich von Rad (Theol.d.AT I, S. 21 f.), der annimmt, dass Levi der "Träger der sakralen Überlieferungen von Kadesch" war, ohne das Problem der Beziehung zwischen profaner und priesterlicher Existenz des Stammes Levi lösen zu können (vgl. S. 22, Anm. 20). Für K. Koch (BHHwb II, Sp. 1077 ff.) scheinen die Leviten "eine umherziehende Priestergenossenschaft gewesen zu sein (wie Musikanten und Schmiede ...), die hier und dort ein Schutzbürgerverhältnis eingingen" (Sp. 1078). G. Fohrer (RGG IV, Sp. 336 f.) trennt sachlich und bedeutungsmässig zwischen "Levi" als Name für einen (später untergegangenen) Stamm und als Name für eine Gruppe der Priester und des Tempelpersonals, die vermutlich auf die (ursprünglich nichtisraelitische) Priesterschaft des Heiligtums Kadesch, die dann zum Jahweglauben übertrat und zu besonders eifrigen Jahweverehrern wurde, zurückgeht. A. Gunneweg (Leviten und Priester, S. 14 ff. und - zusammenfassend - S. 220 f.) bestreitet, dass es jemals einen (später untergegangenen) Stamm Levi gegeben habe. Die Leviten gehörten zwar zur Amphiktyonie, waren aber stets Schutzbürger. Sie waren besonders eifrige Jahweverehrer und

standen den ehemals kanaanäischen, später dann jahwisierten Heiligtümern ablehnend gegenüber, vor allem deren Priesterschaft. In der Auseinandersetzung mit diesen Berufspriesterschaften haben die Leviten, die ursprünglich nicht alle Priester waren, den Anspruch geltend gemacht, die wahren Jahwepriester zu sein. Erst dabei wird die Identität von Leviten und Priestern "theoretisch-programmatisch behauptet" (a.a.O., S. 221). Die Gestalt Aarons in den Mosetraditionen sieht Gunneweg als sekundär an; mit ihrer Einfügung hätten die (nichtlevitischen!) Aaroniden ihren Anspruch, "Leviten" = legitime Priester zu sein, zu historisieren versucht. - Der stark hypothetische Charakter von all diesen verschiedenen Thesen ist unverkennbar.

326) S. 212.

327) Darauf, dass z.B. zwei verschiedene Heiligkeitsbegriffe miteinander konkurrieren und vom Erzähler gegeneinander ausgespielt werden, hat Gunneweg (a.a.O., S. 175 f.) hingewiesen und gezeigt, dass es in der Erzählung letztlich doch um die Frage nach der absoluten Sonderstellung des Priestertums geht. J. Scharbert (Heilsmittler, S. 95) ersetzt das "Priestertum" durch "Mittlertum" und fasst den Gehalt der Erzählung so zusammen: "Wer die Sonderstellung der beiden Mittler (sc. Mose und Aaron, R.M.) antastet und den Unterschied zwischen Mittlern und Gemeinde aufheben will unter Berufung darauf, dass ja die ganze Gemeinde heilig sei, verfällt dem unerbittlichen Gericht Gottes..."

328) S. 216.

329) Vgl. die schon um 1911 gehaltene Rede "Die Erneuerung des Judentums", wo es am Schluss heisst: "Bereit sein ... heisst die grossen Tendenzen des Judentums in unserem persönlichen Leben verwirklichen: die Tendenz der Einheit ..., die Tendenz der Tat ..., die Tendenz der Zukunft ... Bereit sein heisst: bereiten" (Der Jude, S. 45 f.). Beim Zionismus, wie er ihn vertrat, dachte B. stets an die "Bildung

einer neuen Menschengemeinschaft nach seinem (sc. Gottes, R.M.) Sinn" ("Der Staat und die Menschheit", in: Der Jude, 3. 294 ff., hier: S. 302), also an eine neue Verwirklichung des alten theokratischen Gedankens von dem erwählten einen Volk, das dem Willen des einen Gottes gehorcht. Noch ein knappes Jahr vor seinem Tode hat B. im Gespräch mit Teilnehmern einer deutschen Reisegruppe in Jerusalem unter Berufung auf den "Adlerspruch" (Ex. 19, 4.6) geäussert, die Besonderheit des Staates Israel gegenüber anderen Staaten sei zwar im Augenblick nicht sichtbar; doch sei zu hoffen, dass das jüdische Volk - speziell im Staat Israel - die Verpflichtung, Volk Gottes zu sein, noch in dieser Weltzeit erkenne und auch verwirkliche (vgl. J. Seim, "Über die Hoffnung Israels", in: Monatsschrift für Pastoraltheologie 54, Göttingen, 1965, S. 107 ff., hier: S. 111).

330) Vgl. S. 214 f.

331) S. 216.

332) S. 217 f.

333) Vgl. § 3, S. 96 f.; 124 f. und § 12, S. 362 ff.

334) Zu dem recht verwickelten Überlieferungsbestand der Perikope vgl. Noth, ATD 7 (Numeri), S. 170 ff. Über das hohe Alter von VV. 1 - 5 sind sich die neueren Exegeten einig (vgl. Noth a.a.O.; Sellin/Fohrer, Einleitung in das Alte Testament, S. 178, wo das Stück als "typisch für das nomadische Denken" bezeichnet wird).

335) Vgl. § 1, S. 17 ff. und § 3, S. 116 ff.

336) S. 222.

337) S. 222.

338) Vgl. dazu § 8, S. 319 f. und Anm. 32 a.

339) S. 223.

340) S. 224.

341) Vgl. § 1, S. 48.

342) S. 227.

343) S. 226.

344) S. 226.

345) B. vermutet kenitische Herkunft; Mose habe dieses Gerät bereits gehabt und verwahrt, aber wegen seines unmittelbaren Umgangs mit Gott nicht verwendet (S. 227). Doch muss das blosse Vermutung bleiben.

346) S. 228.

347) S. 228.

348) S. 229.

349) Zum Zusammenwirken und zur Bedeutung dieser Methoden vgl. die sehr instruktive Tabelle bei Sellin/Fohrer, Einleitung in das Alte Testament, S. 30. Hier sind auch die oft in verschiedener Bedeutung gebrauchten terminologischen Bezeichnungen klar definiert. B. arbeitet, wie wir immer wieder feststellten, zwar auch traditionskritisch, aber seine Art der Traditionskritik bedürfte der Ergänzung durch andere Methoden.

350) Wenn z.B. M. Noth (Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart, 2. Auflage 1960, S. 186 ff.) zu der Feststellung gelangt, dass die Tradition vom Grab des Mose das "ursprünglichste noch erhaltene Element der Moseüberlieferung" sei, so ist dieses Ergebnis wohl doch fragwürdig, vgl. die Kritik bei Smend, Jahwekrieg und Stämmebund, S. 88 ff. und bei Bernhardt, Gott und Bild, Berlin, 1956,

S. 129, Anm. 3.

351) Das Bild des Mose, S. 342 ff. Jüngst hat S. Herrmann im Hinblick auf Gestalt und Bedeutung des Mose eindrücklich davor gewarnt, aus überlieferungsgeschichtlichen Prämissen so etwas wie eine dogmatische Theorie zu machen, denn dies führe dann leicht dazu, "dass der Historiker angesichts einer Art von intellektueller Paralyse seiner Quellen scheinbar legitim um die Möglichkeiten sicherer Aussage gebracht wird oder sogar systematisch gebracht werden soll, um am Ende irgendeinem kerygmatischen Höhenflug nicht hinderlich im Wege zu stehen"; es müsse darum in der Moseforschung "sachlich und methodisch ganz von vorn angefangen werden, damit fester Boden unter die Füsse kommt und das Hypothetische vom klar Ersichtlichen deutlich geschieden werden kann" ("Mose", in: EvTh 28, 1968, S. 301 ff., hier besonders S. 302 f. und 323). Zweifellos könnte B.s Buch (von Herrmann allerdings an keiner Stelle erwähnt) mithelfen, dem Historiker und Exegeten zwar nicht neue Erkenntnisse zu vermitteln, aber doch für manche Probleme neu den Blick zu schärfen.

352) Vgl. auch H. Schmid, "Der Stand der Moseforschung", in: Judaica 21, 1965, S. 213: "Ein rein innerweltliches Verständnis kann der Moseüberlieferung nicht gerecht werden, weil das Verständnis der Tradenten eben anders war. Aber gerade diese Verschiedenheit im Verständnis der Wirklichkeit ist der jeweilige Motor neuer Interpretationen. Das eigentliche Subjekt der Interpretation ist die menschliche Ratio im weitesten Sinn; zu ihr gehören auch 'Dogmen' und Intuition." Dass der individuelle Geschmack und Takt des Forschers stets eine wichtige Rolle bei der Auslegung spielt, haben schon Gressmann und Gunkel nachdrücklich betont (vgl. E. Osswald a.a.O., S. 137 mit Anm. 82).

353) Vgl. oben Anm. 43 und Anm. 71.

354) Vgl. oben Anm. 21 und Anm. 43. - In seiner Art B.s Mosebuch sehr ähnlich ist das Jesusbuch des B.-Schülers Schalom Ben-Chorin

(Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München, 1967). Darin finden sich gerade über das intuitive Erfassen (hinter dem Formgeschichte und Philologie zurücktreten, obwohl sie dem Autor bestens bekannt sind) interessante Äusserungen: "Was bleibt nun zwischen einer ungesicherten historischen Position einerseits und einer theologisch literarischen Phantasterei andererseits? DIE INTUITION. Intuition und Phantasie sind nicht identisch. Die Intuition, so wie sie hier verstanden wird, erwächst aus einer lebenslangen Vertrautheit mit dem Text, der hier subjektiv interpretiert wird. Gewiss, subjektiv, aber das heisst nicht zügellos" (a.a.O., S. 11). Von Exegese und Intuition wird gesagt, dass sie einander "nicht ausschliessen, sondern bedingen" (S. 27). Bei Erwägungen über das Reflektieren Jesu über seine eigene Existenz und Sendung setzt Ben-Chorin hinzu: "Ich bin mir bewusst, dass Aussagen dieser Art von vielen Neutestamentlern mit überlegenem Lächeln abgetan werden; aber wer Jesus als seinen Bruder, als seinen Menschenbruder erfahren hat, der kann sich solcher Innensicht nicht verschliessen, wiewohl sie sich einer exakt philologischen Beweisbarkeit entzieht" (S. 137). Auf Mose und das AT statt auf Jesus und das NT angewandt, würden diese Sätze haargenau auch auf B.s Interpretationsweise passen.

355) Smend (Mosebild, S. 66 f.) sagt zutreffend: "Buber steht in der Kontinuität des jüdischen Glaubens, die ihm ein Verstehen und Mitleben ermöglicht, das sich nicht analysieren und noch weniger in Worte fassen lässt." Wenn wir doch immer wieder den Versuch unternehmen, es zu analysieren und in Worte zu fassen, ist uns die Schwierigkeit und das Unzureichende eines solchen Versuches durchaus bewusst.

356) H. Kohns Satz, dass B.s Philosophie "ohne Kant und die Kantianer nicht denkbar" sei (Kohn/Weltsch, S. 244) trifft natürlich nicht nur für B.s Philosophie, sondern auch für sein Bibelverständnis zu.

357) Vgl. z.B. die Charakterisierung durch B. auf S. 194, 206, 213, 217, 227 und öfter.

358) A.a.O., S. 319.

359) Wie auch E. Osswald a.a.O., S. 317 und 319 festgestellt hat, sind z.B. alle irgendwie magischen Züge bei Mose getilgt.

360) Vor allem im Deuteronomium; vgl. von Rad, Theol.d.AT I, S. 292.

361) Vgl. "Der Glaube der Propheten", Werke II, S. 242.

362) Mit Recht hat Max Brod "Moses" als dasjenige von B.s exegetischen Werken bezeichnet, "auf dem am klarsten der Glanz der Dichtung lagert", wobei das Dichterische "nicht ein Minus an Wissenschaftlichkeit bedeutet" (in: M.B., S. 312).

363) Hiersu wäre die Arbeit von H. Lubsczyk (Der Auszug Israels aus Ägypten, Leipzig, 1963) zu nennen, der die heilsgeschichtliche Bedeutung des Exodus im Rahmen des gesamten AT herausstellt und zeigt, wie gewisse "Leitworte" (עשה, הלך, ידע, עלה) immer wieder Bezüge zum Geschehen des Exodus herstellen; vgl. z.B. a.a.O., S. 44.

364) Vgl. das Selbstbekenntnis B.s in: "Antwort", S. 602.

365) Smend, Mosebild, S. 66. - Die Arbeit von H. Schmid, Mose. Überlieferung und Geschichte (BZAW 110), 1968, kam uns leider erst nach Abschluss der Reinschrift in die Hände; sie bringt jedoch keine wesentlich neuen Gesichtspunkte in die wissenschaftliche Diskussion, sondern liefert eher ein kritisches Referat über die derzeitige Moseforschung (vgl. auch den Aufsatz des gleichen Autors in: Judaica 21, 1965, S. 194 ff.) und erwähnt B. nur ganz am Rande.

ANMERKUNGEN

ZU

§ 6

Anmerkungen zu § 6:

1) Vgl. Werke II, S. 1234.

2) Es findet auch keinerlei direkte Auseinandersetzung mit anderen Auslegern statt, und Fussnoten fehlen fast völlig.

3) In der neueren Forschung werden die fünf Psalmen folgendermassen charakterisiert (vgl. dazu die Kommentare und Sellin/Fohrer, Einleitung, S. 308 ff.):

Ps 12: Klagelied des Volkes; nachexilisch (doch auch Vorexilszeit nicht ausgeschlossen, vgl. Kraus, BKAT, Psalmen, S. 94); im Kult gebraucht. L. Delekat hat in seinem kenntnis- und noch mehr hypothesenreichen Buch Asylie und Schutzorakel am Zionsheiligtum, Leiden, 1967, die Ansicht vertreten, dass hier die "Klage eines Asylflüchtlings" im Tempel vorliegt (a.a.O., S. 22 und 160) - u.E. kaum zutreffend, da der Text keinen unmittelbaren Anhaltspunkt dafür bietet.

Ps 14: Klagelied eines Einzelnen; nachexilisch; prophetischer und weisheitlicher Einfluss; im Kult (vielleicht der Synagoge) gebraucht.

Ps 82: Kultprophetische Gerichtsrede Jahwes mit Schelt-, Mahn- und Drohwort sowie "Appellation"; vorexilisch; nach O. Eissfeldt (zuletzt: "Israels Religion und die Religionen seiner Umwelt", in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, Berlin, 9, 1967, S. 8 ff., hier: S. 18 f.) vielleicht ein (propagandistisches?) Dokument aus der Davidszeit, das die Überlegenheit Jahwes über die Götter der Fremdvölker ausweisen soll; von anderen dem Kult des Neujahrsfestes zugewiesen. Jedenfalls spiegelt sich in dem Psalm die Auseinandersetzung mit dem

kanaanäischen Pantheon (vgl. ausser Kraus und Weiser z.St. noch A. Gonzalez, "Le Psaume LXXXII", in: VT 13, 1963, S. 293 ff., der - wie B., Eissfeldt und andere - feststellt: "De fait, il s'agit de dieux des nations, des divinités des gentils, que les Hébreux tenaient pour inférieurs à leur propre Dieu", S. 300 f.; jedoch datiert er den Psalm "vers la même époque que celle du Deutéro-Isaïe", S. 309). Die Verknüpfung des Psalms mit der hiskianischen Kultreform durch L. Delekat (a.a.O., S. 35 f.) erscheint uns unbeweisbar und fragwürdig.

Ps 73: Lehrgedicht mit weisheitlichen und prophetischen Zügen sowie spiritualisierter Kultterminologie; nachexilisch; vgl. dazu neuerdings H.-J. Hermisson, Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur "Spiritualisierung" der Kultusbegriffe im Alten Testament, WMANT 19, Neukirchen, 1965; besonders S. 109 ff. 146. 154. Delekat (a.a.O., S. 211 und 253) denkt wieder an einen Asylflüchtling als Urheber; der Psalm sei vielleicht gedichtet "anlässlich eines Unglücks ..., das die Gegner traf" (a.a.O., S. 383); doch ist das reine Vermutung.

Ps 1: Weisheitliches Lehrgedicht; mehr reflektierend als kultisch; vgl. dazu zuletzt J.A. Soggin, "Zum ersten Psalm", in: ThZ 23, 1967, S. 81 ff.

4) Vgl. § 2, S. 92. Andererseits verfällt B. auch nicht einer personalistisch-romantischen oder ästhetisierenden Auslegungsart, wie wir sie im 19. Jahrhundert und sogar noch bei H. Gunkel antreffen.

5) Vgl. "Antwort", S. 603 und 614 f.

6) Werke II, S. 954. Der Begriff "existentiale" Exegese bzw. Interpretation ist in der Theologie vor allem durch R. Bultmann und seine Schule bekannt geworden. Sie wird dort prinzipiell auf den Mythos angewandt,

der nicht kosmologisch, sondern existential (das heisst auf sein Verständnis der allgemeinen menschlichen Existenz hin befragt) interpretiert werden müsse (vgl. Kerygma und Mythos I, ed. H.W. Bartsch, Hamburg, 1948, S. 23 f.). B. dagegen will das exemplarische Verhalten des Menschen vor Gott, das sich in Glaube oder Unglaube, Gehorsam oder Ungehorsam realisiert, beleuchten. Doch kommt bei B.s Interpretation, wie sich zeigen wird, zum existentialen noch das existentielle Moment hinzu, das heisst das eigene, persönliche Engagement eines Mannes, der "kein gesicherter, sondern ein vor Gott gefährdeter, ein immer neu um Gottes Licht ringender und immer neu an Gottes Abgründen vergehender Mensch" ist (so eine Selbstcharakterisierung in den "Autobiographischen Fragmenten", in: M.E., S. 18).

7) A.a.O., S. 7.

8) Natürlich hat B. sich diejenigen Psalmen herausgesucht, die ihm für eine solche Demonstration geeignet erschienen; gerade Psalmen wie 1 oder 73 spiegeln ja ein geradezu "geschichtsloses Gegenüber" (von Rad, Theol.d.AT I, S. 387) von Gott und Beter wider und laden zur existentialen Interpretation förmlich ein.

9) Vgl. S. 953.

10) Vgl. § 7, S. 267 ff.

11) S. 953.

12) Vgl. dazu § 7, S. 267 mit Anm. 32 und 33.

13) Vgl. S. 961.

14) Siehe Kittel, Biblica Hebraica z.St. und die Kommentare.

15) B. folgert aus V. 8, "dass auch für die künftigen Zeiten der Menschengeschichte je und je ein Wiedererstehen des Lügengeschlechts zu befürchten steht, dass aber das Wort Gottes dem von diesem immer wiederkehren-

den Geschlecht Betrogenen und Missbrauchten für immer seinen Beistand verbürgt" (S. 959). - Die Übersetzung von עולם mit "Weltzeit" statt "Ewigkeit" ist durchaus sinngemäss; das AT "kennt keinen philosophischen Begriff der Zeitlosigkeit" und meint mit עולם "eine nach den jeweiligen Umständen maximale Zeit" (E. Jenni in: BHHwb I, Sp. 458; vgl. auch seinen Aufsatz "Das Wort 'olam im AT", in: ZAW 64, 1952, S. 197 ff. und 65, 1953, S. 1 ff.).

16) S. 962.

17) Das ist eine schwerlich haltbare These. Auf den prophetischen Charakter des Psalm ist dagegen schon öfter hingewiesen worden; H. Gunkel (Die Psalmen, Göttingen, 1926, S. 361) spricht von einer "Nachahmung prophetischer Redeweise", Gonzales (a.a.O., S. 309) stellt fest: "Par le fond et la forme, le psaume est de caractère prophétique". M. Dahood (The Anchor Bible, Vol. 17, 1968, S. 268) bezeichnet den Psalm als "a prophetic liturgy".

18) Diese Gedanken zum 82. Psalm hat B. auch in seiner Rede "Der Dialog zwischen Himmel und Erde" entwickelt; siehe Der Jude, S. 181.

19) S. 954.

20) Vgl. dazu C. Westermann, "Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament" (in: Forschung am AT - Gesammelte Studien, München, 1964, S. 266 ff.), der feststellt, dass die Aussagen über die Feinde und Frevler in den Klageliedern "den Vorgang des allmählichen Zerfalls des Gottesvolkes" widerspiegeln; die Gegensätze wurzeln in der Gottesbeziehung, ohne dass wir sie im einzelnen erkennen können (a.a.O., S. 290).

21) Vgl. § 3, S. 155 und Anm. 386.

22) Vgl. § 3, S. 155 und Anm. 385.

23) S. 963.

24) Es geht also um den Akt der Umkehr, zu der sich der "Rest" entscheidet, nicht um das von Gottes Tat und Verheissung ausgehende Heil; vgl. § 3, S. 125 mit Anm. 171 und S. 170 f. mit Anm. 474; ausserdem § 12 passim.

25) "Der Glaube der Propheten", Werke II, S. 448.

26) S. 972 und 980.

27) B. sieht in Ps. 73 demnach weder eine Unsterblichkeits- noch eine Auferstehungshoffnung und zieht auch keine Linie zu einer solchen innerhalb des modernen jüdischen und christlichen Glaubens. Nach L. Wächter, Der Tod im Alten Testament, Stuttgart, 1967, ist es zwar "möglich, aber nicht sicher, dass der Psalm in der Suche nach göttlicher Gerechtigkeit über die Grenzen dieses Lebens hinausgreift" (a.a.O., S. 197). - Noch einschränkender als Wächter hat zuletzt G. Fohrer betont, dass - von Dan. 12 abgesehen - das AT keinen Auferstehungsglauben kennt: Sein Glaube "ist ein Diesseitsglaube von eindrucksvoller Geschlossenheit und Folgerichtigkeit", und auch für Ps. 73 gilt nach Fohrer: "Nichts klingt auch nur entfernt an eine Auferstehungshoffnung an" ("Das Geschick des Menschen nach dem Tode im Alten Testament", in: Kerygma und Dogma 14, 1968, S. 249 ff.; hier: S. 254 und 260). - Wie B. vom Psalm 73 her ganz persönlich-existentiell mit dem Problem des Todes fertigzuwerden versucht hat, berichtet S. Ben-Chorin (Zwiesprache, S. 49 ff.). Die Verse 23 - 24 sind ausser dem Namen und den Geburts- und Sterbedaten der einzige Schmuck auf B.s Grabstein (a.a.O., S. 248), und es ist nicht zufällig, dass sie auch auf dem Grabstein von Franz Rosenzweig stehen, bei dessen Begräbnis B. anstelle einer Grabrede diesen Psalm gelesen hatte (vgl. N. Glatzer, Franz Rosenzweig; His Life and Thought, 2. Auflage New York, 1961, S. 175 f.).

28) S. 981.

29) S. 989.

30) A.a.O., S. 303.

31) "Antwort", S. 590. Es ist aber eindeutig eine Verzeichnung des Tatbestandes, wenn F. von Hammerstein meint, B. wolle seinen "Glauben von der geschichtlichen Offenbarung lösen, um ihn dadurch zu einer allgemeinen Philosophie zu machen" (Das Messiasproblem bei Martin Buber, S. 95, Anm. 6).

32) S. 963.

33) S. 970.

34) S. 990.

35) Vgl. § 15.

ANMERKUNGEN

ZU

§ 7

Anmerkungen zu § 7:

1) Werke II, S. 7 (Vorwort).

2) Die letzte Fassung liegt jetzt in 4 Bänden (Köln/Olten) vor: Die fünf Bücher der Weisung (1954); Bücher der Geschichte (1955); Bücher der Kündung (1958); Die Schriftwerke (1962). - Die Verdeutschung hat ein mannigfaches Echo in Zustimmung und Kritik hervorgerufen. Wir nennen hier die wichtigsten Besprechungen und Beurteilungen:
ThLZ 55, 1930, Sp. 531 ff. (A. Wendel); ThLZ 58, 1933, Sp. 227 f. (A. Wendel); ThLZ 60, 1935, Sp. 211 f. (A. Wendel); M. Friedman, "Buber's View of Biblical Faith", in: The Journal of Bible and Religion XXII, 1954, S. 3 ff.; M. Friedman, Martin Buber. The Life in Dialogue, London, 1955, S. 239 f.; K. Schubert, "Buber und Bibel", in: Wort und Wahrheit, 13/6, Wien, 1958, S. 483 f.; J. Fichtner, "Martin Bubers Verdeutschung der Schrift und die Revision der Lutherbibel", in: Wort und Dienst, N.F. 6, 1959, S. 22 ff. (jetzt in: Gottes Weisheit. Gesammelte Studien zum AT, Stuttgart, 1965, S. 130 ff.); K. Thieme, "Die Schrift-Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig", in: Freiburger Rundbriefe XIV, Freiburg 1962, S. 34 ff. (englisch in: BABEL IX, 1; Special Issue, Translation of Sacred Texts, 1963); N. Lohfink, "Bubers Bibelübersetzung", in: Stimmen der Zeit 6, 1962, S. 444 ff. (jetzt in: Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament, Frankfurt, 1965, S. 244 ff.); E. Stier, "Die Sprache der Botschaft", in: Bibel und Leben, 4/2, 1963, S. 147 ff.; G. Scholem, "An einem denkwürdigen Tage. Rede bei der Feier zum Abschluss der Buberschen Bibelübersetzung in Jerusalem, Februar 1961", in: Neue Zürcher Zeitung, Beilage: Literatur und Kunst, 31. März 1963, (jetzt in: Judaica, Bibliothek Suhrkamp 106, Frankfurt, 1963, S. 207 ff.); H.L. Goldschmidt, "Das jüdische Ringen um eine deutsche Bibel von Moses Mendelsohn bis Martin Buber", in: KAIROS, VII/2, 1965,

S. 107 ff.; S. Ben-Chorin, Zwiesprache mit Martin Buber, München, 1966, (wo sich verstreut wichtige biographische Notizen zur Bibel-Übersetzung finden, etwa S. 120 ff., 134, 159, 189, 191 ff.); G. Schaeder, Martin Buber, Hebräischer Humanismus, Göttingen, 1966, S. 281 ff. -
Zustimmendes und Kritisches findet sich auch in den Aufsätzen von N. Glatzer und J. Muilenburg mit dem jeweils gleich formulierten Thema "Buber als Interpret der Bibel" sowie in dem Aufsatz von W. Kaufmann, "Bubers religiöse Bedeutung", in: Martin Buber, herausgegeben von P.A. Schilpp und M. Friedman, Stuttgart, 1963, S. 346 ff.; 364 ff. und 575 ff. Schliesslich sei noch verwiesen auf die Biographie von H. Kohn (Nachwort: R. Weltsch), Köln, 1961, S. 260 ff. und 369 f.
Eine Anzahl weiterer Besprechungen in kirchlichen und kulturellen Zeitschriften haben, wie die Durchsicht ergeben hat, nichts Neues hinzuzufügen und seien deswegen hier übergangen. Eine kurze Besprechung im Rahmen einer grösseren Studie über die "Geschichte der jüdischen Bibelübersetzungen in Deutschland" gibt S. Ben-Chorin in seinem Aufsatzband Im jüdisch-christlichen Gespräch, Berlin, 1962, S. 110 ff. Hier wird im Vergleich mit früheren und gleichzeitigen jüdischen Übersetzungen das Besondere und Einmalige des Buber-Rosenzweigschen Unternehmens herausgestellt und positiv gewürdigt.
Eine wirklich eingehende und umfassende Untersuchung über B.s Übersetzertätigkeit steht jedoch noch aus. Sie soll in unserer Arbeit versucht werden.

3) Zusammengefasst in Martin Buber, Franz Rosenzweig, Die Schrift und Ihre Verdeutschung, Berlin, 1936; die darin von B. stammenden Aufsätze finden sich jetzt in Werke II, S. 1093 ff.

4) Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift. Beilage zu dem Werk "Die fünf Bücher der Weisung", 1954 (zitiert: Beilage I); Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift. Beilage zu "Die Schriftwerke", 1962 (zitiert: Beilage II).

5) Vgl. Werke II, S. 1235.

6) "Dem, was ich zu sagen hatte, geziemte keine Systematik", "Antwort", S. 592.

7) Gleich hier zeigt sich augenfällig, dass B. nur von der "Schrift" spricht (wie er unter dem Wort "Bibel" auch stets nur die hebräische Bibel meint - ein Sprachgebrauch, worin wir ihm in unserer Arbeit gefolgt sind!); nur selten spricht B. vom "Alten Testament", indem er es entweder in Anführungszeichen setzt oder das Attribut "sogenannte" hinzufügt, weil es für ihn kein eigentliches "Neues Testament" gibt, d.h. keinen neuen Bund zusätzlich zum alten; vgl. Beilage I, S. 3. Zu dieser Ausdrucksweise B.s siehe die interessanten Bemerkungen von Ben-Chorin in: Zwiesprache, S. 98.

8) Beilage I, S. 3. Vgl. hierzu die parallel laufenden Ausführungen in "Der Mensch von heute und die jüdische Bibel", (Werke II, S. 850 ff.).

9) Hier haben wir in nuce bereits die gesamte Glaubens- und Lebensanschauung B.s vor uns, die er namentlich im Chassidismus zu entdecken meinte und die sein philosophisches, religiös-wissenschaftliches und politisches Wirken bis zu seinem Tode bestimmt hat. Wir werden auf diese "Heiligung des Alltags" bei gleichzeitiger Abkehrung vom "Nur-Religiösen" im Denken B.s noch umfänglicher einzugehen haben, vgl. § 10 unserer Arbeit. Dass "im alten Orient" - und das gilt in besonderer Weise für das Alte Testament - die Sphären des Sakralen und des Profanen, des Geistlichen und des Weltlichen, des Göttlichen und des Menschlichen nicht voneinander geschieden" waren (M. Noth in: Gesammelte Studien zum AT, 3. Aufl., 1966, S. 310), hat B. als zentrale Erkenntnis jedenfalls immer wieder mit Recht herausgestellt.

10) A.a.O., S. 4.

11) A.a.O., S. 4 f. Der unmittelbare Rückgang auf die Bibel ist durchaus nicht etwas typisch Jüdisches, wie man zunächst meinen möchte. Das zeigen Äusserungen, die in jüngerer Zeit auf einem christlich-

jüdischen Symposion getan worden sind, worüber W.P. Eckert berichtet ("Glauben und Handeln - Ein christlich-jüdisches Symposion an der Hebräischen Universität Jerusalem vom 27. bis 30. März 1966", in: Freiburger Rundbrief - Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente, Jahrgang XVIII, Nr. 65/68, 1966, S. 80 ff.): "Das erste Hauptreferat hielt Professor Rendtorff, Heidelberg, über Glauben und Handeln in der Sicht des Alten Testaments ... Professor Bergmann, der nach dem Vortrag als erster das Wort ergriff, sprach von der Weltenferne, die zwischen Juden und Christen bestehe, und die ihm gerade nach den Ausführungen von Professor Rendtorff besonders eindringlich bewusst geworden sei. Der christliche Alttestamentler suche in der Heiligen Schrift Modelle für sein eigenes Glaubensverhalten, darum sei für ihn das Alte Testament lebendiger als für den Juden. Der orthodoxe Jude zumindest finde auch heute sein Welt- und Bibelverständnis in der halachischen Tradition. Er demonstrierte das an einem krassen Beispiel. Einen seiner Schüler habe er gefragt, was er von der Politik der Apartheid in Südafrika halte. Der habe ihm erwidert, das könne er nicht beantworten, ehe er sich nicht Rat im Schulchan Aruch geholt habe. Wenn nun auch in diesem Buch für neuzeitliche Probleme keine direkte Auskunft zu finden sei, so sei die Grundeinstellung des Schülers durchaus richtig gewesen. Die Halacha liefere mindestens die Normen des Weltverständnisses. Auch Professor Werblowski betonte nachdrücklich, dass wenigstens den orthodoxen Juden die Bibel nicht so sehr unmittelbar, sondern durch den Umweg über die Tradition und Liturgie vertraut sei." Angesichts dieses bis heute gegebenen Tatbestandes wird die Bedeutung des kühnen unmittelbaren Rückganges auf die Bibel bei Buber erst richtig sichtbar. Es zeigt auch, wie nahe B. trotz seines bewussten Judeseins im Grunde doch dem Denken der modernen protestantischen Bibelwissenschaft stand.

12) F. Rosenzweig hat in seinem Aufsatz "Die Schrift und Luther" gezeigt, wie sehr Luther - trotz Heranziehung des hebräischen Urtextes - der Vulgata verhaftet war: "Er hat, indem er den Sinn des hebräischen

Textes ergründete, doch bei diesem Ergründen nicht hebräisch gedacht (und auch nicht wie nachher beim Umgiessen des ergründeten Sinns in deutsche Rede : deutsch), sondern lateinisch" (Buber/Rosenzweig, Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin, 1936, S. 119 f.).

13) A.a.O., S. 6.

14) Es wäre hier zu erinnern an ein Wort Goethes: "Es gibt zwei Übersetzungsmaximen: die eine verlangt, dass der Autor einer fremden Nation zu uns herübergebracht werde, dergestalt, dass wir ihn als den unsrigen ansehen können; die andere hingegen macht an uns die Forderung, dass wir uns zu dem Fremden hinüber begeben und uns in seine Zustände, seine Sprachweise, seine Eigenheiten finden sollen" ("Zum brüderlichen Andenken Wielands", 1813; zitiert in: Das Problem des Übersetzens, herausgegeben von H.J. Störig, Stuttgart, 1963, S. 268).

15) In "Mein Weg zum Chassidismus" erzählt B., wie er neu den Weg zum Wesen des Hebräischen fand, "das wohl in keine andere, zumindest keine abendländische Sprache adäquat übertragen werden kann" (Werke III, S. 967). Das Problem der nichtadäquaten Übertragbarkeit stellt sich freilich bei andern Sprachen und Texten noch viel mehr, vgl. etwa E.H. von Tscharner, "Chinesische Gedichte in deutscher Sprache", in: Das Problem des Übersetzens, S. 268 ff.

16) Dass die Bibel auch für Martin Luther in erster Linie ein "Hörebuch" und nicht so sehr ein "Lesebuch" war, zeigt E. Hirsch an einer Fülle von Stellen aus Luthers Schriften, vgl. Luthers deutsche Bibel, 1928, S. 69 mit Anm. 15.

17) Über den Eindruck, den das gesprochene (im Gegensatz zum geschriebenen) Wort auf den jungen Studenden machte, berichtet B. in seinen Erinnerungen an das Wiener Burgtheater: "Ich verstand: in den Büchern, die ich gelesen hatte, waren die Zeichen angegeben, hier erst wurden sie zu den Leuten, die gemeint waren" (Nachlese, Heidelberg,

1965, S. 13; ähnlich auch in den "Autobiographischen Fragmenten" in: M.B., S. 11). Vgl. auch die Schlussbemerkungen der Beilage II, S. 20 (= Werke II, S. 1175 f.): "In den für den Weg meines Denkens entscheidenden Jahren 1916 - 1920 ging mir - inmitten einer universalen Klärung - auf, wie ich Goethes Satz ... zu verstehen hätte: 'wie das Wort so wichtig dort war, weil es ein gesprochen Wort war'. (Meine Rede von 1960 über 'Das Wort, das gesprochen wird' ist nur der vollgereifte Ausdruck jener Erkenntnis)". Aus Studien über frühe mündliche Überlieferungen heiliger Texte im indischen und islamischen Bereich sei ihm "das in mir seit langem wachsende akustische Verständnis der Bibel zum ordnenden Bewusstsein gebracht worden" (a.a.O., S. 20).

18) Werke II, S. 1087 ff.

19) A.a.O., S. 1091.

20) Wir weisen hierzu auf die diesen Sachverhalt bestätigenden Ausführungen hin, die Th. Boman in seinem wichtigen Buch Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen (4., neubearbeitete und erweiterte Auflage, Göttingen, 1965) auf S. 45 ff. macht; auch er stellt fest: "Für die Hebräer ist es charakteristisch, dass ihre Worte wirken, für die Griechen, dass das Wort ist (S. 55). Es sei "bezeichnend, dass logos von Hause aus nichts mit der Sprechfunktion zu tun hat wie epos ... Das Tiefste in dem Wortbegriffe ist also nichts, was mit der Sprechfunktion zu tun hat, weder das dynamische Gesprochensein, wie es im ganzen Orient der Fall war, noch die Artikuliertheit der Rede, sondern der Sinn, der geordnete, vernünftige Inhalt" (S. 54). Das hebräische Wort dabar (in Qal und Piel gebraucht) bedeute eigentlich "hinten sein und vorwärts treiben" und von daher: "die Worte aufeinander folgen lassen", so meint Boman im Anschluss an Gesenius-Buhl (Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, 17. Aufl. 1954); "das Wort malt also irgendwie die Sprechfunktion" (S. 52). Doch sei zumindest angemerkt, dass KBL s.v. demgegenüber einen zweiten Wort-

stamm דבר vermutet, der die Bedeutung "summen" (sc. von Bienen etc.) haben soll; doch ist das nicht gesichert. - Die Dynamik und Wirkungsmächtigkeit des gesprochenen Wortes wird auch darin sichtbar, dass דבר zugleich auch "Tat" bedeuten kann. Die Grundstruktur der Dynamik und Wirkungsmächtigkeit des Wortes scheint uns bei Boman richtig dargestellt zu sein; nur wird man sich von J. Barr davor warnen lassen müssen, zuviel in das Wort דבר hineinzugeheimnissen und zu postulieren, der Hebräer habe immer beides, nämlich "Wort" und "Sache" zugleich aussprechen wollen, wenn er " דבר " sagte; vgl. J. Barr, The Semantics of Biblical Language, Oxford, 1961; wir zitieren nach der deutschen Ausgabe (übers. von E. Gerstenberger), München, 1965; hier: S. 137. - Zur Bedeutung der Semantik für das rechte Verstehen der alttestamentlichen Begriffe und damit der Eigenart des AT als solchem vgl. den wichtigen und grundlegenden Aufsatz von N.W. Porteous "Semantics and Old Testament Theology" (in: Oudtestamentische Studiën, OTS VIII, Leiden, 1950, S. 1 ff.), worin auch das Moment des Dialogischen in der Offenbarung (S. 11. 13) und des existentiellen Betroffenseins des Exegeten (S. 4 f. 14) gut zum Ausdruck kommt.

21) Th. Boman kommt zu dem Schluss, dass "der für das Erleben der Wirklichkeit wichtigste Sinn für die Hebräer das Gehör (und die verschiedenen Arten von Empfindungen), für die Griechen das Gesicht werden musste" (a.a.O., S. 181), "weil die Griechen überwiegend visuell, die Hebräer überwiegend auditiv veranlagt waren." Buber sieht den Unterschied also sicher richtig.

22) Werke I, S. 442 ff. - Über die Entwicklung von B.s Sprachphilosophie, auf die Gedanken von Jakob Böhme und von J.G. Hamann eingewirkt haben, vgl. Schaeder S. 133 ff.; zum Vergleich mit Luthers Sprachphilosophie ebendort, S. 292.

23) A.a.O., S. 449.

24) A.a.O., S. 446.

25) A.a.O., S. 450.

26) Jeder, der die auf Schallplatten aufgenommenen Schriftlesungen B.s einmal gehört hat, wird den überwältigenden Eindruck dieser Stimme und dieser Worte nicht mehr vergessen.

27) Siehe dazu unten; die Anwendung dieses Grundsatzes haben sehr viele Kritiker B. verübelt, und in der Tat liegt hier für den einfachen Bibelleser eine nicht unerhebliche Schwierigkeit vor.

28) Beilage I, S. 10.

29) Wie B. das meint, haben wir hauptsächlich bei seiner Darstellung von Sauls Königswahl gesehen; vgl. oben § 2, S. 60f.

30) Während es für B. von grösster Bedeutung ist, wie die religiöse Botschaft die Sprache prägt oder wie das Menschenbild der Bibel auf sie einwirkt (vgl. dazu den Aufsatz "Hebräischer Humanismus" in: Der Jude, bes. S. 735), stellt er - soweit wir sehen - nie die Frage danach, ob und wie die hebräische Sprache in ihrer besonderen Struktur nicht ihrerseits selbst die religiöse Botschaft beeinflusst hat. Diese Frage würde eine eigene Untersuchung erfordern; wir verweisen hier nur auf die bemerkenswerte Feststellung des Dänen J. Sløk: "Die Art und Weise, wie eine Sprache durch ihren Wortschatz, ihre grammatische Struktur, ihren syntaktischen Aufbau, ihre mehr statische oder dynamische Tendenz das Dasein auslegt, ist in sich selbst ein Entwurf, der ursprünglich und unumgänglich die religiöse Lebensbetrachtung mitbestimmt, die innerhalb dieses Rahmens zu sprachlichem Ausdruck kommen soll" (RGG VI, Sp. 272). Leider wirft in dieser Hinsicht der Aufsatz von G. Gerleman, "Struktur und Eigenart der hebräischen Sprache" in: Svensk Exegetisk Årsbok 22/23, 1957/58, S. 252 ff. gar nichts ab.

31) A.a.O., S. 12.

32) B. hat für seine Arbeiten und für die Übersetzung stets die Biblia

Hebraica von Kittel benutzt, die "stark zerlesen und mit Anmerkungen versehen" immer griffbereit in seiner Schreibtischschublade lag (vgl. Ben-Chorin, Zwiesprache, S. 111). Die 1953 von der Hebräischen Universität in Jerusalem herausgegebene "Jerusalem-Bibel", die letztlich nur eine korrigierte Ausgabe der Ginsberg-Bibel der Londoner Bibelgesellschaft darstellt, hat B. unberücksichtigt gelassen (a.a.O., S. 173). - Wir können B.s Gebrauch der Textkritik am besten kennenlernen, wenn wir seine Übersetzung anhand des Buches von A.R. Hulst, Old Testament Translation Problems (Helps for Translators, Vol. I), Leiden, 1960, überprüfen. Hulst diskutiert zahlreiche Stellen des AT, wo eine Übersetzung schwierig oder gar unmöglich erscheint und führt die verschiedenen Übersetzungsversuche jeweils an. Es zeigt sich beim Vergleich, dass B. stets bis zum äussersten versucht hat, dem Masoretischen Text unter Heranziehung aller lexikographischen Arbeiten noch einen Sinn abzugewinnen. Er hat auch nicht gezögert, Emendationsvorschläge zu übernehmen, wo es ihm notwendig und sinnvoll erschien. Solche kleinen und unerlässlichen Verbesserungen finden sich beispielsweise in Jos. 5, 1; Ri. 20, 12; 1. Sam. 13, 5; 17, 52; 1. Kö. 13, 12; Jes. 66, 19; Sach. 6, 11 + 14. Die Unklarheit in Nu. 21, 14 wird durch Pünktchen kenntlich gemacht. In 1. Sam. 23, 15 verzichtet B. auf die erleichternde Änderung; in Neh. 4, 13 (MT: 4, 17) gibt für B. auch der unverbesserte Text noch einen annehmbaren Sinn; doch in Prov. 26, 10, wo alle Übersetzungsversuche fragwürdig sind, muss B.s Wörtlichkeit seiner Wiedergabe erst recht dunkel bleiben. In Koh. 2, 8 zeigt B. seine Kenntnis ugaritischer Wortbedeutungen; in Jer. 51, 19 lässt er sich trotz 27 Handschriften, Targum und Vulgata nicht zum Einschub von ישראל entsprechend Kap. 10, 16 bewegen, obwohl es eigentlich sinnvoll wäre. Wir konnten hier der Kürze wegen nur auf Hulst und B. verweisen und lediglich eine kleine Stellenauswahl nennen, ohne die Einzelheiten zu erörtern. Die Prüfung sehr vieler weiterer Einzelstellen im Laufe eines jahrelangen Umgangs mit der Buber-Bibel ergab aufs Ganze gesehen die Tatsache, dass B. und Rosenzweig mit grösster Sorgfalt und Texttreue gearbeitet haben. Dem

Urteil G. Scholems ist zuzustimmen, der 1961 beim Abschluss der Übersetzung zu B. sagte: "Das Klare ist bei Ihnen klar, das Schwere ist schwer und das Unverständliche ist unverständlich", Judaica (vgl. Anm. 2), S. 209. Das anfängliche Urteil von A. Wendel in ThLZ 1930, Sp. 533, dass die protestantische Textforschung zweier Menschenalter bei B. völlig ignoriert werde und es weder Konjekturen noch unübersetzte Stellen gebe, trifft für das neue, revidierte Gesamtwerk der Übersetzung keinesfalls mehr zu (vgl. J. Pichtner unten in Anm. 76 und 150). - Was Konjekturen angeht, so ist die Äusserung von L. Köhler immerhin nachdenkenswert und stimmt mit B.s Auffassung zweifellos überein, "dass zum Beispiel in der trefflichen Biblia Hebraica ... ein Drittel der Fussnoten sei es als überflüssig, sei es als irrig gestrichen werden kann." Freilich meint er - ähnlich wie B. - : "Es gibt, neben vielen falschen und unnötigen, auch richtige Konjekturen" ("Vom hebräischen Lexikon", in: OTS VIII, 1950, S. 141); vgl. auch das vorsichtige Urteil von W. Baumgartner in der 3. Auflage von KBL, Lieferung 1, 1967, S. XVII.

33) B. sagte das auch einmal zu Ben-Chorin im Blick auf die Quellenscheidung (a.a.O., S. 42). In einem 1936 veröffentlichten Rundbrief, wo B. die Grundsätze aus seinen Erfahrungen in Bibelkursen für Lehrer und Jugendleiter zusammenfasst, schreibt er: "Mit einem noch so schwer zu erfassenden Wortlaut muss man bis auf äusserste ringen, ehe man sich, mit der Melancholie eines unvermeidlichen Verzichts im Herzen, entschliesst, auch nur einen einzigen Vokal anders zu lesen als er dasteht, das heisst, sich und den andern einzugestehen, dass man hier den Zugang zum Text nicht hat und nicht erarbeiten kann. Nichts billiger, als den Text für irrig zu halten und zu vermeinen, man könne hinter ihn und so zu einem richtigen gelangen! Man soll sich aber klarmachen, dass der für die uns vorliegende Textgestalt Verantwortliche nicht weniger Hebräisch konnte als unsereiner. Was er mit dem was dasteht meinte, wie er es verstand, das zu erfassen ist unsre Aufgabe; hinter ihn gelangen zu wollen ist eine aussichtslose Selbsttäuschung, denn auch da, wo etwa die alten Übertragungen in

einer andern Lesung als die massoretische übereinstimmen, können wir nicht ermitteln, ob man nicht damals schon sich ein Überschweres zu erleichtern versuchte. Der 'feste Buchstab' ist, wie problematisch er auch erscheinen mag, eine strenge Wirklichkeit, daneben alles andere Schein" (Werke II, S. 1183). Diese Äusserung ist für jeden, der mit dem hebräischen Text umzugehen hat, höchst nachdenkens- und beherzigenswert!

34) Beilage I, S. 13.

35) Vgl. oben, S. 265 und § 1, S. 6f. und Anm. 16.

36) Beilage I, S. 13.

37) B. geht sogar noch weiter: "Das bibelstiftende Bewusstsein, das aus der Fülle eines vermutlich weit grösseren Schrifttums das aufnahm, was sich in die Einheit fügte, und in den Fassungen, die dieser Genüge taten, ist nicht erst mit der eigentlichen Zusammenstellung des Kanons, sondern schon lange vorher, in allmählichem Zusammenschluss des Zusammengehörigen, wirksam gewesen. Die Kompositionsarbeit war bereits 'biblisch', ehe die erste Vorstellung einer bibelartigen Struktur erwachte; sie ging auf eine jeweilige Zusammenschau der verschiedenen Teile aus, sie stiftete Bezüge zwischen Abschnitt und Abschnitt, zwischen Buch und Buch, sie liess den tragenden Begriff durch Stelle um Stelle klären, liess die heimliche Bedeutung eines Vorgangs, die sich in der einen Erzählung nur eben leicht auftat, in einer andern sich voll erschliessen, liess Bild durch Bild, und Symbol durch Symbol erleuchten", in: "Ein Hinweis für Bibelkurse", Werke II, S. 1186.

38) Beilage I, S. 14. B. meint damit freilich nicht, dass hinter den hebräischen Wörtern und Begriffen ein besonderer theologischer oder metaphysischer Sinn stehe, den es aufzuspüren gilt. Gegen eine derartige Auffassung hat - unseres Erachtens mit Recht - J. Barr polemisiert (The Semantics etc. dt. Ausgabe S. 290 und öfter). B. findet

vielmehr einen besonderen Hinweischarakter darin, wie die biblischen Autoren innerhalb der Texte ihre Sprache handhaben. Nicht das einzelne Wort für sich genommen (etwa im Sinne des von J. Barr gerügten "Wurzelwahns" oder einer zweifelhaften Etymologie), sondern die in Sätzen und Satzgefügen benutzten Wörter geben Aufschlüsse, wenn sie beispielsweise in einem bestimmten Rhythmus wiederkehren.

39) A.a.O., S. 13.

40) A.a.O., S. 15. Vgl. auch den Aufsatz "Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuch", Werke II, S. 1131 ff.

41) "Die Sprache der Botschaft", Werke II, S. 1096. B. sieht darin nicht einen unbewussten oder spielerisch angewendeten Sprachgebrauch des biblischen Erzählers, sondern ein "rationales Verfahren", wie für ihn auch alle Dichtung rational ist, indem sie "das Elementare unter einem Gestaltgesetz der Vernunft" ordnet und formt, Werke II, S. 1149. "'Wortspiel' ist hier Wörternst, der tiefe Ernst der Wortwelt selbst", in: "Ein Hinweis für Bibelkurse", Werke II, S. 1184.

42) Beilage I, S. 15; Werke II, S. 1096 und die Anmerkungen 2 und 3 auf S. 1131, wo auf die Beobachtung von Leittönen, Motivworten und Wortspielen durch andere Forscher hingewiesen wird; vgl. auch J. Fichtner (siehe oben Anm. 2), S. 135.

43) Beilage I, S. 16, Werke II, S. 1131.

44) Beilage I, S. 16, Werke II, S. 1132, wo B. fortfährt: "Dies aber ist wohl nirgends mit so eigentümlicher Gewalt geschehen wie in der Erzählung des Pentateuch", was dann an einzelnen Beispielen von ihm demonstriert wird. Den gleichen Sachverhalt konnten wir in seinen Werken "Königtum Gottes" und "Der Gesalbte" feststellen, wie er uns auch in den übrigen Werken zur Bibel immer wieder begegnet.

45) A.a.O.

46) Beilage I, S. 14.

47) Werke II, S. 1135.

48) A.a.O., S. 1137.

49) A.a.O., S. 1137 f.

50) M. Noth, Numeri (ATD), 1966, S. 104 f., nimmt das "ihr Leviten" in V. 7b herauf in V. 3a (bei gleichzeitiger Streichung des רב לכם dort) und begründet diese Textänderung: "V. 7b, im jetzigen Zusammenhang nicht am Platze, ist wahrscheinlich eine Textvariante, die zu V. 3a gehört und den Text von 3a vervollständigt". Damit ist natürlich eine Paronomasie hinfällig. Biblia Hebraica zur Stelle lässt dagegen das רב לכם in beiden Fällen stehen.

51) A.a.O., S. 1140.

52) A.a.O., S. 1141.

53) A.a.O., S. 1139. - Was jedem mit der Literarkritik Vertrauten schon bei der Behandlung der Korah-Geschichte aufgefallen ist, fällt hier wieder auf: Die Leitwortbeziehungen, die B. findet, bestehen nicht selten zwischen Stellen, die verschiedenen Quellen - J, E, P - angehören; z.B. gehört Gen. 35, 10 zu P, 29, 25 zu E und 27, 35 f. sowie 32, 23 ff. zu J (vgl. die Einleitungen zum AT). Darum muss B. der herkömmlichen Literarkritik gegenüber Vorbehalte haben (vgl. unsere Arbeit § 1, S. 5 f. mit den Anmerkungen). In "Ein Hinweis für Bibelkurse" hat B. zum Schluss gesagt: "Es gilt den Blick für diese Entsprechungen und Verknüpfungen (sc. der Leitworte, Wiederholungen, Assonanzen usw., R.M.) und überhaupt für die Einheitsfunktion in der Bibel zu schärfen. Dann ergeben sich uns ganz andere Gebilde als die der 'Quellenschriften', auf die die alttestamentliche Wissenschaft der letzten Jahrhunderte den Bau der Schrift zurückzuführen sucht ... Damit soll nicht gesagt sein, dass man sich nicht mit den

Thesen der modernen Wissenschaft vertraut machen solle. Man soll es tun; man soll nur auch wissen, was es ist, das man durch sie erfährt. Thesen kommen und gehen; die Texte bleiben" (Werke II, S. 1186).

54) A.a.O., S. 1141.

55) In seinen Aufsätzen "Abraham der Seher" (Werke II, S. 971 ff.) und "Genesisprobleme" (in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums - MGWJ - 80, 1936, S. 81 ff.) geht B. ebenfalls auf diese Verbindungen ein; siehe unsere Arbeit §§ 3 und 4.

56) Wiederum spielen die sonst in der Exegese unterschiedenen Pentateuchquellen keine Rolle, vgl. oben Anm. 53.

57) Da beide Stellen P angehören, ist das gut begreiflich und ganz sicher mit Absicht geschehen.

58) Genesis (ATD), Göttingen, 1953, S. 104, auch S. 168.

59) A.a.O., S. 1143.

60) A.a.O., S. 98 und 104.

61) z.B. "Königtum Gottes", Werke II, S. 644 mit Anm. 55.

62) Natürlich haben צדק und תמים zuweilen auch diese Bedeutung; doch legt das Vorkommen in P, zu dem Gen. 6, 5 und 17, 1 gehören, hier eine sakral zu verstehende Terminologie nahe oder lässt ein solches Verständnis zumindest zu.

63) A.a.O., S. 1144.

64) A.a.O., S. 1144.

65) G. von Rad a.a.O., S. 151, sieht in dem in der Patriarchengeschichte nur Gen. 15, 1 vorkommenden מגן einen Ausdruck aus der

Kultsprache, wie die Psalmenstellen Ps. 3, 4; 28, 7; 33, 20 beweisen. Zur Diskussion mit M. Dahood, der מגן (von מגן = geben, beschenken) liest und übersetzt: "I shall be your benefactor who will reward you greatly", vgl. R. Kilian, Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen (BBB 24, 1966), S. 61 f. Dahoods Möglichkeit ist nicht auszuschliessen; doch bleibt auch Kilian bei der Bedeutung "Schild".

66) Die Offenbarung Gen. 15 ist nach B. "in der Sprache der prophetischen Bücher gehalten", und zwar wohl deswegen, "weil es die einzige ist, in der eine geschichtliche Zukunft des Volkes im genauen Sinn angesagt wird" (a.a.O., S. 1144); vgl. auch "Die Sprache der Botschaft" Werke II, S. 1097. Diese Erklärung befriedigt jedoch nicht, zumal sich zeigen lässt, dass die VV. 13 - 16 einen geschichtstheologischen Einschub in den alten Textbestand darstellen; vgl. von Rad a.a.O., S. 158. Kilian a.a.O., S. 50 ff. sieht dagegen in den VV. 13 - 16 ein mit Überarbeitungsglossen durchsetztes Stück von E; doch sind seine Beweisführungen u.E. nicht zwingend.

67) Den B. nicht als "Engel" bezeichnet haben will, denn "das verdunkelt uns sein reines Botentum, auch ein Mensch kann Gottes Bote werden"; vgl. a.a.O., S. 1145 f. und Beilage I, S. 25. Zum מלאך יהוה vgl. G. von Rad in ThWb I, S. 75 f. und Theol.d.AT I, S. 284 ff.

68) A.a.O., S. 1146.

69) A.a.O., S. 1148. G. von Rad sieht in VV. 17 - 33 eines der Zwischenstücke, "die der Jahwist zwischen die alten Erzählungsstücke eingelegt hat" (a.a.O., S. 182) und die zum Verständnis seiner Komposition wichtig sind, vgl. von Rads Exegese. Die Verwendung von משפט scheint uns in diesem stark theoretisierenden Textstück tatsächlich im Sinne eines Leitwortes zu erfolgen, das Gottes Rechtsforderung an den Menschen und Gottes Rechtshandeln am Menschen miteinander in Beziehung setzt.

70) "Die Sprache der Botschaft", Werke II, S. 1097.

71) A.a.O., S. 1100.

72) Während von Rad (a.a.O., S. 158), wie wir oben schon gesehen haben (vgl. Anm. 66) die VV. 13 - 16 als ursprünglich nicht zu der Erzählung vom Bundesschluss gehörig ansieht, meint B., dass der Ritus des Zerstückelungsopfers auf ein gegenwärtig oder künftig drohendes Unheil hinweise, das abgewehrt oder begrenzt werden soll, vgl. "Königtum Gottes", Werke II, S. 654 ff.

73) A.a.O., S. 1106.

74) G. Fohrer, Hiob, (KAT), Neukirchen, 1963, S. 71; vgl. auch KBL S. 154 a. E. Dhorme (A Commentary on the Book of Job, London, 1967, z.St.) spricht nur von "euphemism". M.H. Pope (JOB - The Anchor Bible, New York, 1965, S. 8) spricht von "a standard scribal euphemism".

75) Beilage II, S. 16; Werke II, S. 1172; vgl. den ganzen Abschnitt "Zur Verdeutschung des Buches Ijob".

76) G. Fohrer macht in seinem Hiob-Kommentar nur auf den Leitwortzusammenhang in 1, 9 und 2, 3 (תם) aufmerksam, a.a.O., S. 96. - Zur Übersetzung als ganzer meint J. Fichtner, der das Hiob-Buch für die Revision der Lutherbibel von 1965 bearbeitet hat, er habe B. stets herangezogen und verglichen. "Bubers Verdeutschung des Buches Hiob gehört wohl zu dem Besten, was ihm in der Verdeutschung der Schrift gegeben worden ist" (Die Bibel in der Welt, 1962, S. 126). Vor allem findet Fichtner interessant, dass B. "hier auch gelegentlich Korrekturen (sc. des Masoretischen Textes, R.M.) vorgenommen hat." - In der Übersetzung des Hiobbuches konnten wir zwei Irrtümer feststellen, die - soviel wir in Erfahrung bringen konnten (Schreiben des Jakob Hegner Verlags in Köln vom 12.8.1968) - "Herrn Professor Buber im Manuskript unterlaufen sein müssen": Hiob 10, 1

sind die Worte אדברה במר נפשי unübersetzt geblieben, wofür kein Grund vorliegt; dasselbe gilt für 14, 2, wo ebenfalls der zweite Halbvers ausgelassen ist. Es müsste in einer Neuauflage also nachgetragen werden (wir geben die Übersetzung in Angleichung an B. wieder): "Wollte ich reden in der Bitternis meiner Seele" (10, 1) und "Flieht wie ein Schatten und hat keinen Bestand" (14, 2).

77) "Das Leitwort und der Formtypus der Rede", Werke II, S. 1150 ff.

78) A.a.O., S. 1158.

79) Wir haben das z.B. in § 1 bei der Behandlung der Stellen Ri. 8, 22 f. und 9, 2 gesehen, vgl. dort S. 8 und Anm. 19.

80) In seinem Aufsatz "Buber als Bibelinterpret" in: M.B., S. 372.

81) So z.B. die Verbindung von בֶּתֶר und בֶּתֶר in Gen. 15, 10 und Jer. 34, 18 f.; siehe oben S. 278 f. Vgl. auch die Kritik bei J. Fichtner, a.a.O. (Anm. 2), S. 135 f. Interessant ist das Urteil von B.s engem persönlichen Freund S. Ben-Chorin: "Buber ging dabei soweit, sozusagen den Tonfall biblischer Rede heraushören zu wollen, was sicher einer gewissen Subjektivität Tür und Tor öffnete, aber wo wäre Exegese vor Subjektivität sicher? So meinte B. etwa in der berühmten Frage Jesu an Petrus in Caesarea Philippi: 'Wer bin ich?' (Markus 8, 27) den verwirrten Unterton eines Menschen herauszuhören, dem die eigene Existenz zum Problem geworden ist. 'Das ist keine Examensfrage', sagte Buber mit grimmigem Humor, sich scharf gegen jene Dogmatiker wendend, die den sich offenbarenden Gottessohn, der seinen Jünger gewissermassen abhört, an dieser Stelle fixieren wollen," (Zwiesprache, S. 43). Diese Auffassung B.s von Mk. 8, 27 (die sich auch in "Zwei Glaubensweisen" findet und von G. Schrenk in Judaica 7, 1951, S. 257 zurückgewiesen wird), ist aber sicher ganz unhaltbar und beweist die - wenn auch originelle - Subjektivität ihres Vertreters B.

82) Vgl. dazu Fichtner, a.a.O. (Anm. 2), S. 135.

83) A.a.O., S. 135, Anm. 28.

84) Siehe KBL, S. 213 a.

85) Vgl. § 1, S. 39 unserer Arbeit.

86) Vgl. "Königtum Gottes", Werke II, S. 674.

87) A.a.O. in: M.B., S. 372 f.

88) Auch B. meint in seiner "Antwort" (a.a.O., S. 623), dass von Leitworten in Ex. 15, 12 - 17 höchstens Rudimente erkennbar seien; nicht mehr.

89) "Leitwortstil des Pentateuch", Werke II, S. 1133.

90) "Die Sprache der Botschaft" (Werke II), S. 1106 ff. und Beilage I, S. 18 f.; vgl. auch die in § 2, S. 55 ff. behandelte Stelle aus "Das Volksbegehren" Werke II, S. 733 ff. zu 1. Sam. 8, 7 + 9.

91) Werke II, S. 1107.

92) In der Übersetzung von M. Noth (Exodus, ATD, S. 178) hebt sich diese rhythmische Sprache freilich nur durch das Gleichlauten des letzten Satzdrittels in beiden Versen ab.

93) Vgl. BHK zur Stelle; KBL S. 829 b; M. Noth, a.a.O., S. 100, Anm. 1, bemerkt ohne weitere Erklärung: "Das Wort hakkāhāl scheint durch ein Versehen in den Text geraten zu sein."

94) Siehe oben S. 267.

95) Beilage II, S. 21 = Werke II, S. 1177.

96) Vgl. darüber F. Rosenzweig, "Die Schrift und das Wort", in: Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin, 1936, S. 76 ff. und die

Bemerkungen bei Ben-Chorin, Zwiesprache, S. 191 f. Es handelt sich bei den Kolen, wie gesagt, nicht um Übertragung eines hebräischen Metrums oder um die Verwendung eines deutschen Metrums, sondern um von B. intuitiv erfühlte Sprecheinheiten (B. meinte einmal, dass Rosenzweig "selbst keine Kolen machen konnte", so Ben-Chorin a.a.O., S. 191 und Beilage I, S. 41). Insofern hat Muilenburg (a.a.O., S. 368) hier B. missverstanden, wenn er darauf hinweist, dass "der Parallelismus der Zeilen, auf den Bischof Lowth im Jahre 1753 zuerst aufmerksam machte, in Wirklichkeit dann und wann verwischt" sei und deshalb die "Herüberrettung" der Kolen ins Deutsche nicht immer geglückt sein könne. - A. Wendel hat den Kolen-Rhythmus bei B. verglichen mit den Rhythmus-Analysen von E. Sievers (vgl. das positive Urteil über dessen Arbeit bei Eissfeldt, Einl. 1964, S. 83) und festgestellt: "Grossenteils - besonders soweit eben der gleiche Text vorausgesetzt ist - stimmt Bubers Deutsch mit Sievers' Rasultaten überein" (ThLZ 55, 1930, Sp. 536).

97) S. Beilage II, S. 22 f. (= Werke II, S. 1178 f.); vgl. auch J. Fichtner a.a.O., S. 133 f., und besonders die Aufsätze von Rosenzweig in: Die Schrift und ihre Verdeutschung.

98) Vorwiegend in seinem Aufsatz "Über die Wortwahl einer Verdeutschung der Schrift", jetzt in Werke II, S. 1111 ff.

99) Beilage I, S. 43. Es geht den Übersetzern B. und Rosenzweig nicht so sehr um das Ermitteln des eigentlichen "Ursinnes" eines Wortes, sondern darum, die Sinnenhaftigkeit und Bildhaftigkeit, die in vielen hebräischen Wörtern liegt, auch in der Übersetzung sichtbar zu machen. Darum ist für sie die Volksetymologie nicht selten wichtiger als die - oft zweifelhafte - linguistische Etymologie, deren Missbrauch J. Barr angeprangert hat. Zu Werner Kraft sagte B. einmal, "er habe beim Übersetzen der Bibel die Erfahrung gemacht, dass die etymologische Herkunft eines Wortes nichts Entscheidendes über seinen jeweils heutigen Gebrauch aussage", weshalb ihm etymologische Spekulationen von vornherein fernliegen (vgl. W. Kraft, Gespräche

mit Martin Buber, München, 1966, S. 36. Das Erinnerungsbuch des Germanisten und Literarhistorikers enthüllt speziell B.s immense Kenntnis der deutschen Literatur und Dichtung).

100) Ein solcher ist beispielsweise das Wort תהום , das B. und Rosenzweig zuerst - wie gewöhnlich (vgl. LXX und Vg) - mit "Abgrund", dann mit "Abgrundflut" und schliesslich mit "Urwirbel" (Gen. 1, 2), "Wirbelflut" (Deut. 8, 7), "Wirbel" (Gen. 49, 25), "Abgrund" (Jes. 63, 13) und "Flutwirbel" (Ex. 15, 5) wiedergegeben haben. Zu der Schwierigkeit, ein hebräisches Wort stets mit einem gleichen deutschen wiederzugeben, siehe A.E. Rüthy in seiner Berner Rektoratsrede "Probleme der Bibelübersetzung", abgedruckt in Universitas, 15. Jg., Stuttgart 1960, S. 1265 ff., besonders 1269 ff. B.s Übersetzung findet dort eine sehr gute Beurteilung.

101) Siehe Beilage II, S. 4 mit Anm. 1. Über - freilich unglückliche - Versuche, auch im Englischen das gleiche hebräische Wort mit einem jeweils gleichen englischen wiederzugeben, vgl. E. Nida, Toward a Science of Translating, Leiden, 1964, S. 23 (dort auch über Buber/Rosenzweig in Anm. 2, wo der Übersetzung "a remarkable ingenuity in reproducing in German many of the formal and stilistic features of Biblical Hebrew" zugestanden wird). Nidas Studie gibt einen umfassenden Einblick in die linguistischen, semantischen und informationstheoretischen Probleme des Übersetzens (speziell der Bibel), klammert jedoch bedauerlicherweise die Fragen der Hermeneutik fast ganz aus (in der sehr reichhaltigen Bibliographie fehlen beinahe alle speziell die Hermeneutik betreffenden Arbeiten; Buber/Rosenzweigs wichtiges Buch Die Schrift und ihre Verdeutschung wird ebensowenig erwähnt wie die "Beilagen" zur Schriftverdeutschung und das von H.J. Störig herausgegebene Sammelwerk Das Problem des Übersetzens, siehe Anm. 14 in unserem § 7).

102) Die Kriterien bewegen sich hauptsächlich auf dem Gebiet der deutschen Philologie und stellen die Frage, ob die Wortwahl und der Satzbau der deutschen Sprache gemäss seien oder nicht. Das wird bereits in

den ersten theologischen Rezensionen in ThLZ von A. Wendel sichtbar (vgl. Nr. 55, 1930, Sp. 531 ff.; Nr. 58, 1933, Sp. 227 ff.; Nr. 60, 1935, Sp. 211 f.). Die Sprache der Übersetzung wird dort mit der "Lapidarsprache" des Dichters Stefan George verglichen (ThLZ 1930, Sp. 533 u.ö.) und das Werk - im positiven Sinne freilich! - die "Gebildetenbibel" oder "Ästhetenbibel" (Sp. 538) genannt. - Es wird bei aller Kritik an allzu "steiler" (Lohfink) Sprache an manchen Stellen (vor allem in der ersten Ausgabe) von den Kritikern doch immer wieder betont, dass es "unmöglich (sei), lauter gutes Deutsch, im Sinne der gewohnten Sprache, zu bringen, wenn die Übersetzung ihrer ursprünglichen Absicht treu bleiben will" (Wendel in ThLZ 1935, Sp. 211). "Ein palästinischer Kaktus wird eben kein deutsches Schneeglöckchen!" (F. Stier, "Die Sprache der Botschaft", in Bibel und Leben 4, 2; 1963, S. 153 f.). J. Pichtner, der selbst an der Revision der Lutherbibel (1965 beendet) mitgewirkt hat, meint, dass die Fremdartigkeit der Buberschen Übersetzung "eher störend als förderlich für das unmittelbare Verstehen" sei, dass der Rückgriff auf alte Wörter, die inzwischen vielfach einen Bedeutungswandel erfahren haben, "mehr Verwirrung (stifte) als Erleuchtung". Abschliessend urteilt er - bei aller Anerkennung für die Leistung B.s -: "Ohne alle Sentimentalität wird man feststellen müssen, dass Bubers Bibelverdeutschung nicht zum Herzen des Menschen redet, sondern in erster Linie sein Denken in Bewegung setzt. Das hat in den Dingen des Lebens aus dem Glauben ganz gewiss auch sein Recht, genügt aber unseres Erachtens nicht für eine Bibelübersetzung", a.a.O. (siehe Anm. 2) S. 141. - N. Lohfink (s. Anm. 2) versucht, das Eigene, das B. in diese Übersetzung einbringt, herauszustellen und spricht in diesem Zusammenhang von "Expressionismus". - Uneingeschränkt ist das anerkennende Urteil K. Thiemes (s. Anm. 2) so wie das der jüdischen Kritiker H. Kohn, R. Weltsch, G. Scholem, W. Kaufmann und N. Glatzer. Freilich wird von den Letzteren hervorgehoben, dass die Übersetzung das Original nicht ersetzen, sondern zu ihm hinführen will. Am deutlichsten

hat das G. Scholem ausgesprochen (in: Judaica S. 209): "Wenn ich mir überlege, was eigentlich Ihre und Rosenzweigs Hauptabsicht bei diesem Unternehmen gewesen sein mag, möchte ich fast sagen: es war der Anruf an den Leser - gehe hin und lerne Hebräisch! Denn Ihre Übersetzung war keineswegs ein Versuch, die Bibel im Medium des Deutschen auf eine Ebene klarer Verständlichkeit über alle Schwierigkeiten hinweg zu erheben. Vielmehr haben Sie es sich angelegen sein lassen, die Bibel nicht leichter zu machen als sie ist. Das Klare ist bei Ihnen klar, das Schwere ist schwer und das Unverständliche ist unverständlich. Sie machen dem Leser nichts vor und schenken ihm nichts ... Nirgends haben Sie geglättet, nirgends haben Sie etwas gefällig gemacht ... Ich hätte fast gesagt: Sie haben den Text aufgerauht, um ihn desto unmittelbarer an den von solcher Rede betroffenen Leser heranzubringen."

103) Der Verfasser der vorliegenden Arbeit muss von sich bekennen, dass für ihn eine Arbeit am AT ohne die Buber-Bibel gar nicht mehr denkbar wäre. Er kann G. Scholem nur zustimmen, wenn dieser sagt (zu B.): "Ihre Übersetzung ist nämlich nicht nur Übersetzung, sie ist, ohne doch ein Wort der Erklärung als solches hinzuzufügen, zugleich auch ein Kommentar. Viele von uns haben immer wieder, wenn wir schwierige Stellen der Bibel lasen, uns gefragt, ja was sagt wohl der Buber dazu - nicht so ganz anders, wie wir uns fragten, was sagt wohl Raschi? Diese Hineinnahme des Kommentars gerade in die entschlossenste Wörtlichkeit der Übersetzung selbst scheint mir eine der grossen Leistungen Ihres Werkes" (S. 211 a.a.O.). - Andererseits können wir auch Fichtners Urteil nicht widersprechen: "Ich bezweifle allerdings, dass ein weiterer Kreis von Lesern und Hörern sich dazu bereit findet und dazu in der Lage ist, sich in diese Verdeutschung einzuleben", wobei er als Beispiel ähnliche Urteile sogar von deutschen Juden anführt, die in der Buberschen Übersetzung nicht heimisch wurden, a.a.O., S. 140.

104) So z.B. O. Eissfeldt, Einl., 1964, S. 205 ff.

105) Von K. Schubert in seinem Aufsatz "Buber und Bibel" in: Wort und Wahrheit (Monatsschrift für Religion und Kultur), 13. Jg., 1958, S. 483 f.

106) S. 1023 f.

107) R. Rendtorff, RGG VI, Sp. 950; Ähnlich J.J. Stamm in BHHwb III, Sp. 2011, beide im Anschluss an G. Östborn, Tora in the Old Testament, A Semantic Study, Lund, 1945. Zu thora als "Wegweisung" vgl. auch den Aufsatz von A. Kuschke "Die Menschenwege und der Weg Gottes im Alten Testament", in: Studia Theologica 5, 1951, S. 106 ff., hier: S. 111 ff.

108) Vgl. auch KBL S. 403 a.

109) K. Gutbrod in ThWb IV, S. 1038 und 1039.

110) In seiner noch heute unübertroffenen Studie "Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzung und ihr Sinn", 1940, jetzt in: Gesammelte Studien zum AT, München, 3. Aufl., 1966, S. 9 ff.

111) Besonders Theol.d.AT I, S. 98 ff., 193 ff. und 201 ff.

112) G. von Rad a.a.O., S. 202, zeigt das an Dan. 1.

113) Noch die nachexilischen "Gesetzespsalmen" 1; 19B und 119 denken noch nicht eigentlich "gesetzlich", wie H.J. Kraus gezeigt hat ("Freude an Gottes Gesetz", in: EvTh 10, 1950/51, S. 337 ff.). In seinem Psalmenkommentar (I, S. 1) lässt Kraus "Thora" sogar unübersetzt sthen und weist auf S. 4 die herkömmliche Übersetzung "Gesetz" zurück; vgl. auch seine Ausführungen a.a.O., S. 158.

114) Zu dieser Frage vgl. E. Würthwein, "Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament", ZThK 55, 1958, S. 255 ff.; ferner von Rad a.a.O., S. 201 f.; E. Lohse in RGG II, Sp. 1515 ff.

115) Jetzt Werke I, S. 651 ff.

116) A.a.O., S. 690 ff.; von E.L. Peckenheim als die "vielleicht aufschlussreichste Aussage (B.s) über die Thora" bezeichnet ("Martin Bubers Offenbarungsbegriff", in: M.B., S. 263, Anm. 19).

117) A.a.O., S. 691, wiederholt und bekräftigt in "Antwort", S. 625.

118) Werke I, S. 691.

119) A.a.O., S. 692.

120) Wir können B.s Paulus- und Jesus-Deutung hier nicht weiter verfolgen und verweisen auf die darüber vorhandene Literatur: Die Aufsätze von E. Brunner und M. Brod in: M.B., S. 303 ff. und 312 ff.; G. Schrenk in: Judaica 7, 1951, S. 241 ff. und 8, 1952, S. 1 ff. (zur Deutung Jesu und des Apostels Paulus in den "Zwei Glaubensweisen"); F. von Hammerstein, Das Messiasproblem bei Martin Buber, Stuttgart 1958, S. 58 ff.; W.P. Eckert, "Martin Buber - Zwei Glaubensweisen", in: W.P. Eckert/E.L. Ehrlich, Judenhass - Schuld der Christen?!, Essen, 1964, S. 439 ff.

121) Seine Exegese des Dekalogs haben wir bei der Analyse seines Moses-Buches in § 5 erörtert, siehe S. 220 ff.

122) Weshalb B. einmal lächelnd zu Ben-Chorin sagte, dass die ihm vom Hebrew Union College in Cincinnati ehrenhalber verliehene Würde eines Doctor of Hebrew Law (D.H.L.) ihm eigentlich nur bedingt zukomme; siehe Ben-Chorin, Zwiesprache, S. 227.

123) Vgl. darüber das biographisch aufschlussreiche Kapitel bei Ben-Chorin S. 82 ff., besonders S. 90 ff.

124) Das Verhältnis von Rosenzweig zum Gesetz und seine daraus resultierende Kontroverse mit B. hat sehr anschaulich geschildert E. Simon, "Martin Buber und das deutsche Judentum", in: Deutsches Judentum, Aufstieg und Krise, Stuttgart, 1963, S. 72 ff. E. Simon hat sich auch selbst sehr engagiert gegen B.s ablehnende Haltung

dem Gesetz gegenüber geäussert ("Martin Buber and the Faith of Israel", in: Iyyun, Hebrew Philosophical Quarterly IX, 1958, S. 13 ff.; vgl. dazu auch M.L. Diamond, Martin Buber, Jewish Existentialist, S. 165 ff.).

125) Brief an F. Rosenzweig vom 13.7.1924, abgedruckt in: "Offenbarung und Gesetz. Aus Briefen an Franz Rosenzweig" (Almanach des Schocken-Verlags auf das Jahr 5697, Berlin 1936/37, S. 153).

126) "Antwort", S. 624. B. stellt sich also immer von neuem die Frage: "Ist das zu mir gesagt, mir zu Recht? So dass ich mich einmal zu ישראל , das angeredet wird, zählen kann und ein andermal, viele andere Male nicht", Brief an Rosenzweig vom 5.7.1924, a.a.O., S. 152.

127) In ähnlicher Weise, wenn auch von der Freiheit in Christus ausgehend, hat Martin Luther das Gesetz aufgefasst. "Es ist ein unbestreitbar richtiges Kriterium, wenn Luther als 'Gesetz' im theologischen Sinne nur dasjenige gelten lässt, was das Gewissen trifft und bindet. Eben darin erweist sich seine Verbindlichkeit. Was den Menschen nicht in seinem Gewissen trifft, was ihn nicht unbedingt angeht in der Weise der Behaftung und Verhaftung, das ist nicht das Gesetz ... Luther illustriert das daran, dass uns z.B. das Beschneidungsgebot nicht im Gewissen zu treffen vermag" (G. Ebeling, "Erwägungen zur Lehre vom Gesetz", ZThK 55, 1958, S. 301).

128) "Antwort" S. 624 f.

129) "Jüdische Religiosität", jetzt in: Der Jude, S. 65 ff., besonders S. 75: Die ganze Schrift wird dort nicht "als eine im Leben auszugestaltende, mit neuem Lebenssinn zu füllende Verkündigung, sondern als eine Satzung, eine Summe von Vorschriften behandelt, vom Priester formalistisch abgegrenzt, vom Schriftgelehrten dialektisch ausgesponnen, immer aber ins Enge, Starre, Unfreie gewandt, die lebendige Religiosität nicht fördernd, sondern unterbindend".

130) "Der Mensch von heute und die jüdische Bibel", Werke II, S. 653.

131) Hier wäre B. sicher geneigt, einen Unterschied zu machen zwischen der "Detaillierung von Opfergaben" und dem Dekalog, vgl. "Antwort" S. 624. Auch spielt das Soziale in der Thora für B. eine wichtige Rolle: "Das Religiöse ist die Richtung, aber das Soziale ist der Gang", Beilage I, S. 24.

132) Dies hat etwas zu einseitig und zu pointiert M. Fox in seinem Aufsatz "Einige Probleme in Bubers Moralphilosophie" vertreten, dessen Fragen an B. vom philosophischen Standpunkt aus sicher zum Teil berechtigt sind, vgl. M.B., S. 135 ff. B., der sich offenkundig sehr missverstanden fühlte, hat erstaunlich gereizt seinem "Gegner" geantwortet (a.a.O., S. 616 ff.). - Da B. auch für die Chassidim die Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen Gott und Mensch behauptet und dies für das Wesentliche und auch für den heutigen Menschen noch Gültige ansieht, hat sein Kritiker G. Scholem (der viel stärker die Gesetzesfrömmigkeit und die kabbalistische Gnosis beim Chassidismus erkennt, vgl. § 10 unserer Arbeit) B. des "religiösen Anarchismus" bezichtigt, vgl. "Martin Bubers Deutung des Chassidismus" in: Judaica, Frankfurt, 1963, S. 165 ff., hier: S. 197.

133) "Antwort", S. 616 f.

134) "Antwort", S. 596.

135) Vgl. seinen Aufsatz "Die Brennpunkte der jüdischen Seele", in: Der Jude, .. 201 ff., wo er sagt: "Meine Anschauung dieses Gegenstandes (sc. des Gesetzes Gottes, R.M.) weicht von der Überlieferten ab, sie ist gewiss kein Antinomismus, aber auch kein Nomismus" (S. 201). Die reichlich zwiespaltige Haltung des modernen Judentums zur Thora kommt z.B. in dem Aufsatz von R.L. Rubenstein "The Meaning of Thora in Contemporary Jewish Theology" (in: The Journal of Bible and Religion 32, Philadelphia, 1964, S. 115 ff.) zum Ausdruck, der von einer "perennial tension between form and subjectivity in

Judaism" spricht (S. 120) und von "a recognizably anarchic element in contemporary Jewish life", wobei er hinzufügt: "This anarchy coexists with the affirmation that the Thorah is supreme in Israel. The anarchy can be ended only by an end to freedom. We will not pay that price" (S. 119). Über ihre Stellung zur Thora berichten namhafte jüdische Persönlichkeiten (zumeist Rabbiner) aus den USA und aus Kanada in dem Sammelband The Condition of Jewish Belief, ed. M. Himmelfarb, New York/London, 1966. Auch hier gehen die verschiedenen Ansichten oft weit auseinander; doch überwiegen die konservativen Stimmen.

135a) H. Ott hat versucht, in dieser Beziehung B. mit Dietrich Bonhoeffer zu vergleichen ("Le problème d'une éthique non-casuistique dans la pensée de Dietrich Bonhoeffer et Martin Buber", in: Démythisation et morale. Actes du colloque organisé par le centre international d'études humanistes et par l'institut d'études philosophiques de Rome, 7-12 Janvier 1965, Paris, 1965, S. 233 ff.). Da Ott jedoch lediglich die Aussagen B.s in seiner "Antwort" heranzieht, sofern sie sich in Werke I, S. 1111 ff. ("Aus einer philosophischen Rechenschaft") abgedruckt finden, wird er der Gesamtanschauung B.s nicht gerecht und kommt nur zur Konstatierung dessen, dass B. und Bonhoeffer eine nichtkasuistische Situationsethik vertreten, die ihre Begründung im Glauben an den Schöpfergott hat, eine weltbejahende Haltung aufweist und vom Mitmenschen nicht einen konfessionell festgelegten Glauben fordert ("une attitude qui n'exige pas du prochain une confession religieuse explicite et définie, pour se savoir parfaitement solidaire avec lui", S. 240). Sieht man von der Christusbezogenheit im Denken Bonhoeffers ab, so meint Ott, dann liege ein Unterschied in der ethischen Konzeption zwischen beiden eigentlich nur darin, dass Bonhoeffer die Struktur der jeweiligen ethischen Entscheidungssituation einer genaueren Analyse unterwirft, während B. das nicht in der Weise tut ("La différence entre eux consiste, selon moi, dans l'analyse que Bonhoeffer fait de la structure de la situation, et que nous ne trouvons pas chez Buber", S. 252). Dass B. letztlich

ein anderes - nämlich mystisch bestimmtes - Offenbarungsverständnis und ein anderes - nämlich inkarnationsloses - Gottesverständnis hat als Bonhoeffer, kommt bei Ott leider nicht ins Blickfeld. - Das anschliessend an Otts Referat veröffentlichte Protokoll der Aussprache zeigt, dass keiner der Sprecher mehr näher auf B. eingeht, sondern dass man sich auf Bonhoeffer konsentriert. Wahrscheinlich gilt auch für die meisten anderen Gesprächsteilnehmer, was R. Marle sagt: "Je laisse de côté Buber que je connais mal ... " (S. 247).

136) "Antwort", S. 616.

137) Vgl. dazu B.s Antwort auf die Rundfrage: "Was soll mit den Zehn Geboten geschehen?", Werke II, S. 895 ff., besonders S. 899.

138) Hier hat zweifellos die Entdeckung des Chassidismus auf B. entscheidend eingewirkt, wo der Gedanke der Heiligung des Alltags durch den Menschen, der mit Gott verbunden ist, - jedenfalls durch die Brille B.s gesehen - eine grosse Rolle spielt: "Urjüdisches ging mir auf ...: die Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Tat, als Werden, als Aufgabe gefasst" ("Mein Weg zum Chassidismus", Werke III, S. 967 f.). Der Gedanke der Einheit von Lehre und Tat, Religion und Leben ist B. im Laufe der Zeit auch immer mehr am AT deutlich geworden und hat ihn nie mehr losgelassen (vgl. auch § 10 unserer Arbeit).

139) "Antwort", S. 616.

140) Man kann diesen wohlbegründeten freien Umgang mit den historisch gewordenen und gewachsenen Gesetzen und Geboten des AT nicht einfach als Versuch werten, um die paulinische Nomosproblematik herumzukommen, wie K. Schubert (vgl. oben Anm. 2) das tut. Die Freiheit des Umgangs mit dem Gesetz bei den Propheten (z.B. Jer. 8, 8) zeigt, dass für das Judentum als Alternative zur christlichen Gesetzesfreiheit nicht nur die Gesetzlichkeit gegeben sein muss, wie Schubert es darstellt, sondern auch heute der kritische Weg, wie ihn die Propheten zum Teil gegangen sind, eine echte Möglichkeit darstellt. Von

einer "Entschärfung des Gesetzes" durch den "weniger verbindlichen Begriff 'Weisung'" kann man nur reden, wenn man nicht die Forderung Gottes an den Menschen (der ja B. nicht ausweichen will!), sondern einen starren Gesetzesbegriff im Auge hat. Die göttliche Forderung ist für B. ja höchst verbindlich, sofern er sie vernimmt; historisch bedingte Ritualgesetze sind für ihn überhaupt keine vernehmbare Forderung mehr und daher auch nicht verbindlich. Freilich gibt es für B. die תורה darum auch nicht als festen, sicheren Besitz, sondern nur als Wagnis. In seiner "Antwort" (a.a.O., S. 597) hat er sich darüber so geäussert: "Ich kenn nichts, was direkt oder indirekt - d.h. durch mündliche oder schriftliche Tradition - aus der tatsächlichen Offenbarung hervorgeht, sei es Wort oder Brauch oder Institution, so, wie wir es besitzen, als von Gott gesprochen oder von Gott eingesetzt verstehen. Mit anderen Worten: ich besitze keine Sicherung gegen die Notwendigkeit, in Furcht und Zittern zu leben; ich habe nichts als die Gewissheit, dass wir an der Offenbarung teilhaben." - Wesentlich scheint uns zu der ganzen Problematik, die hier vorliegt, das zu sein, was L. Köhler (Theologie des Alten Testaments, Tübingen, 1953, S. 94 f.) über die "Weisung" schreibt, die mindestens bis zur deuteronomischen Form noch nicht als "Gesetz" verstanden wurde. Bei Jesaia ist תורה etwas, "was eben jetzt entsteht. Gott gibt die Weisung in diesem Augenblick. Sie ist lebendig, neu; sie ist nicht Überlieferung, auf die man sich beruft, zu der man zurückgreift. Dass Jahwe der Gesetzgeber ist, der zum rechten Tun anweist, ist hier wichtiger als das, was er als Anweisung gibt ... So bezeugt das AT selber die geschichtliche Bedingtheit und die Fragwürdigkeit des Gesetzes; und es ist von der verhältnismässigen Eindeutigkeit, mit der Paulus den Begriff des Gesetzes handhabt, weit entfernt". Und weiter unten: Gott offenbart im Gesetz zwar "seinen Willen und setzt dadurch dem Leben der Menschen Form und Ziel. Ohne das Gesetz Gottes wäre das Leben der Menschen gar nicht möglich ... Aber zu sagen, wo in den vorhandenen Ordnungen und Gesetzen Gottes Offenbarung spricht und wo

menschliche Zufälligkeit und Willkür hier das Wort hat, gerade dies ist unmöglich."

140a) Siehe S. 9 und 13 unserer Arbeit. Vgl. auch M. Friedman, "Revelation and Law in the Thought of Martin Buber", in: Judaism, Vol. III, New York, 1954, S. 9 ff.

141) Ein Ausdruck B.s aus "Der Glaube der Propheten".

142) "Buber als Bibelinterpret", in: M.B., S. 373.

143) Die einfache Wiedergabe mit "Gesänge" (so O. Eissfeldt, Einl. 1964, S. 601) lässt das Besondere des Wortstammes הלל (siehe KBL S. 235 a, II הלל) "jauchzen, jubeln, rühmen" nicht zum Vorschein kommen.

144) "Antwort", S. 623. Der maskuline Plural תהלים ist wohl eine "exklusive Benennung für die 'Liedersammlung'", so H.J. Kraus, Die Psalmen I, Neukirchen (BKAT), 1960, S. VII; er geht demnach, wie es auch B. meint, auf eine bestimmte Absicht des sammelnden Redaktors zurück.

145) Theol.d.AT I, S. 353 f.

146) A.a.O., S. 400.

147) S. 11 f.

148) Vgl. KBL s.v. und (für weitere orientalische Sprachen) O. Eissfeldt, Einl. S. 989.

149) A.a.O., S. 12.

150) Anders als B. hat L. Köhler vermutet, dass sich die Gleichsprüche aus Zurufen der im feierabendlichen Kreis (sôd) versammelten Männer gebildet haben, wobei der eine mit einem Spruch anfängt und der andere ihm mit der zweiten, ergänzenden Hälfte antwortet, so dass

eine Art freier Wechselrede stattfindet; vgl. Der hebräische Mensch, Tübingen, 1953, S. 91 ff. Zur Übersetzung der Proverbien durch B. schreibt J. Fichtner: "Ich habe sie mit besonderem Interesse gelesen, weil ich gerade ihren Text für die Neuauflage der Biblia Hebraica bearbeite. Man spürt allenthalben, dass der Übersetzer mit der Forschung über die Proverbien vertraut ist" (Rezension in: Die Bibel in der Welt. Jahrbuch des Verbandes der evangelischen Bibelgesellschaften in Deutschland, Stuttgart, 1962, S. 125 ff., hier: S. 126).

151) Beilage I, S. 25; vgl. unten § 12!

152) BHHwb III, Sp. 1496.

153) So R. Meyer in RGG V, Sp. 614; EBL S. 588 b lässt die Frage Passiv oder Aktiv offen. R.E. Clements (Prophecy and Covenant, London, 1965, S. 33, Anm. 3) gibt der aktiven Bedeutung den Vorzug; ebenso J. Hempel, Das Ethos des Alten Testaments, 2. ergänzte Auflage (BZAW 67), 1964, S. 315: "Kundtuer" (des göttlichen Willens). - Literatur siehe bei H.H. Rowley, Worship in Israel, London, 1967, S. 147, Anm. 5.

154) Nach Westermann a.a.O. war in Israel das Wort "nabi" "Benennung, die den Wortsinn zurücktreten liess".

155) Vgl. dazu oben § 3.

156) דבר wird von B. durchweg mit dem Wort "Rede" (bzw. mit Komposita von "Rede" wie "Mahnrede", "Redewort" und anderen) wiedergegeben, sofern nicht der Sinn eindeutig "Sache" meint (z.B. Esther 1, 17: "Begebnis mit der Königin", 1. Sam. 10, 2: "Sache mit den Eselinnen"). Wo es irgend geht, soll nach B. der Wortstamm דבר = "reden" in gleicher Weise wiedergegeben werden. K. Schubert ("Buber und Bibel", a.a.O., S. 484) hat das kritisiert, so z.B., dass B. in Gen. 15, 1 nicht übersetzt: "Nach diesen Begebenheiten erging das Wort des Herrn an Abram in der Vision also", sondern:

"Nach diesem Beredeten ward SEINE Rede an Abram in der Schau, ein Sprechen". Das mag im Deutschen zunächst befremdlich klingen, ist aber von B.s Übersetzungsmethode her völlig konsequent: Er bemüht sich, das zweimalige דבר im Satz auch im Deutschen wurzelgleich wiederzugeben, und הדברים האלה lassen an dieser Stelle verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten zu (KBL S. 201 a s.Pt.: "diese Worte, diese Dinge, diese Sache"). B. hat die Mehrdeutigkeit "Worte/Sachen" im Blick auf das Vorangegangene, das ja aus Begebenheiten und Gesprächen bestand (Kap. 14), mit dem Wort "Beredetes" übersetzt, in dem tatsächlich das Worthafte und die sachliche Begebenheit eingeschlossen sind. (Die Kritik, die J. Barr berechtigterweise an manchen theologischen Interpretationen des Begriffes דבר übt - vgl. a.a.O., S. 133 ff. -, weil diese die Semantik nicht genügend beachten, trifft B. nicht, da B. durchaus die Bedeutung "Wort" bzw. "Beredetes" und "Sache" bzw. "Begebenheit" auseinanderhält und andererseits hebräische Wörter zwar in ihrer ursprünglichen Anschaulichkeit und Sinnlichkeit wiederzugeben bestrebt ist, jedoch keinen theologischen "Spezialsinn" in sie hineinliest. Die philologische Vorsicht bei der Bewertung von Etymologien und Wurzelbedeutungen lässt B. auch nicht die Kritik Barrs an "Wurzelwahn" (a.a.O., S. 104 ff.) und "Etymologisiererei" - vgl. a.a.O. S. 111 ff. - zutreffen.) אמר übersetzt B. immer mit "sprechen", wenn es inhaltlich möglich ist. Doch ist er auch da nicht sklavisch an die Wurzelgleichheit gebunden: 2. Kö. 8, 19 übersetzt er (wie KBL S. 63 a: "zusichern") mit "versprechen". Den Infinitiv mit ל , לאמר , gibt B. verschieden wieder, z.B. (Gen. 31, 1) "dass sie sprachen", oder "sprechend" (so Gen. 1, 22, Ex. 6, 10); an unserer Stelle, Gen. 15, 1, versucht B. das Geschehen des visionären Wortempfangs (dazu siehe L. Delekat in BHHwb III, Sp. 2109 f., K.-H. Bernhardt a.a.O., Sp. 2186, KBL S. 285 a) durch die Übersetzung von לאמר mit dem substantivierten Infinitiv "ein Sprechen" wiederzugeben. Da man unseres Erachtens nicht mit Sicherheit sagen kann, ob überhaupt und wo das לאמר zu einer Art Doppelpunkt oder formelhaften Rede-Einleitung verblasst ist, wird man B.s Über-

setzung in diesem Falle keine Über- oder Fehlinterpretation vorwerfen können. - Dass "Schau" besser ist als das Fremdwort "Vision", ist nicht zu bestreiten, wenn man wirklich eine "Verdeutschung" haben möchte. - Wir können der Kritik Schuberts also nicht Recht geben.

157) Vgl. dazu die Ausführungen in Beilage I, S. 36.

158) Beilage I, S. 19; Werke II, S. 1116 f. Vgl. auch ~~das~~ oben § 1, S. 34 mit Anm. 128 und 129. Es geht B. hier wie auch sonst in seiner Übersetzung darum, das Konkrete und Sinnenhafte in der deutschen Sprache wiederzugeben, welches sich in den hebräischen Ausdrücken findet. Zu dieser "sensuousness" im Hebräischen (neben anderen guten Hinweisen zur Sprachstruktur) vgl. den Aufsatz von A.R. McAllaster, "Hebrew Language and Israelite Faith", in: Interpretation XIV, 1960, S. 421 ff., besonders S. 425 ff. Das hier Gesagte unterstreicht im wesentlichen die Auffassung B.s.

159) Beilage I, S. 19 f.; Werke II, S. 1117. Doch hat L. Rost die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass hier der Versuch vorliegt, durch Verwendung der Wurzel עלה "ein Fremdwort in das Hebräische einzufügen", vgl. "Erwägungen zum israelitischen Brandopfer" (jetzt in: Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg, 1965, S. 112 ff.; hier: S. 119, Anm. 9). Rost nimmt an, dass "wohl erst in Kanaan ... die Übernahme der aus der Gegend am Südostabfall des Taurus sich über Griechen und Westsemiten, d.h. Phönizier und Kanaanäer, ausbreitenden Opferpraxis (geschah), die die Verbrennung der den Göttern geweihten Gaben vorschrieb" (so zuletzt in seinem Aufsatz "Ein Psalmenproblem", in: ThLZ 93, 1968, Sp. 241 ff., hier: Sp. 242.)

160) Ebenda.

161) Ebenda.

162) Genesis (ATD).

163) Siehe dort S. 99 f.

164) Werke II, S. 1118. Dass das Wohlgefallen dabei eine wichtige Rolle spielt, zeigt - gerade auch im Blick auf das NT - W. Schmauch in BHHwb I, Sp. 554.

165) Siehe KBL S. 452 b: "Das Hebräische für sich betrachtet legt an allen Stellen die Grundbedeutung zudecken nahe; auch die anderen Sprachen stützen diesen Satz; und ebenso die Derivate." Im Sinne von "wegwischen" verstehen es (vom Assyrischen her) Gesenius-Buhl, S. 359.

166) Werke II, S. 1118. G. von Rad freilich meint, dass es "ein feststehender kultustechnischer Fachausdruck" sei, "dessen eigentliche Bedeutung auf etymologischem Wege längst nicht mehr erreicht werden kann". Es bedeute einfach "eine Sühnehandlung vollziehen", "Sühne schaffen" (Theol.d.AT I, S. 261). Wir halten es aber doch für wahrscheinlich, dass der hebräische Hörer dabei immer die konkrete Bedeutung von "decken" und "Deckung" gegenüber einem göttlichen "Zustoss" (נגף) im Sinn hatte (vgl. auch von Rad a.a.O., S. 268 mit Anm. 182). W. Eichrodt, Theologie des AT I, Stuttgart, 5. Aufl. 1957, S. 99, Anm. 333, bestreitet das freilich: "Da ... überall nur die technisch-kultische Bedeutung 'Sühne schaffen, verzeihen' mit Sicherheit festzustellen ist, so muss die sinnliche Bedeutung des Stammes im Dunkel bleiben."

167) A.a.O.

168) Werke II, S. 1119.

168a) G. von Rad: "Nicht als etwas Ruhendes, vielmehr als etwas Andringendes", "als eine Macht" wurde das Heilige in Israel erfahren, Theol.d.AT I, S. 205.

169) Siehe dazu S. Ben-Chorin, Zwiesprache, S. 121 f.

170) Vgl. die Bezeichnungen bei KBL S. 825 ff. und bei M. Noth, Leviticus (ATD), 1962, passim. Auch von Rad (Theol.d.AT I, S. 272) hat: "hochheilig". Doch ist auffallend, dass das, was Gott selber zukommt (z.B. das Brandopfer), nie als קדש קדשים bezeichnet wird: Es liegt jenseits des Heiligkeitszustands; vgl. K. Koch, "Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung", ZThK 55, 1958, S. 42 f. Insofern ist "Abheiligung von Darheiligungen" für den vom Opfer abgezweigten Priesteranteil eine sinnvollere Bezeichnung als "Hochheiliges".

171) Beilage I, S. 20; Werke II, S. 1119.

172) Werke II, S. 1119.

173) M. Noth a.a.O., S. 68 (zu Lev. 10, 10) dagegen: "das Alltägliche" (im Unterschied zum "Heiligen").

174) So die übliche Wiedergabe, vgl. KBL S. 353 b.

175) Vgl. den guten Artikel darüber von R. Rendtorff in RGG V, Sp. 942 ff.

176) Siehe Werke II, S. 1120.

177) Vgl. KBL, S. 686 a und 683 a.

178) Werke II, S. 1121.

179) So KBL, S. 683 a.

180) Beilage I, S. 21. Freilich ist - nach neueren Forschungen - "die Etymologie des מועד ... immer noch Gegenstand von Vermutungen" (so M. Görg, Das Zelt der Begegnung, BBB 27, 1967, S. 168). Nach Görgs Untersuchungen bezeichnet יעד "ein rechtliches Bestimmen von Raum oder Zeit", z.B. von Fest- und Opferzeiten. Görg vermutet, ohne sicher beweisen zu können: "Da man in Ugarit von Götterzelten der Versammlung wusste, scheint kanaanäisches Vorstellungsgut zu der Bildung des Namens אהל מועד beigetragen

zu haben" (a.a.O., S. 170).

181) M. Noth, Leviticus (ATD), S. 142: "Dies sind die Feste ... die ihr zu ihrer bestimmten Zeit ausrufen sollt."

182) Beilage II, S. 22. Vgl. dazu J.L. Palache, Semantic Notes on the Hebrew Lexicon, Leiden, 1959, S. 59 f. (= demand / a favourable / judgment; "the word התפלל thus derives from legal terminology").

183) Z.B. K. Schubert, a.a.O., S. 484.

184) Beilage I, S. 22. - Der Monat wurde von den Hebräern nicht als blosse Zeitdauer, sondern als bewegter Rhythmus von: Neumond-Vollmond (oder Mondphasen) - Neumond erlebt; vgl. Th. Boman a.a.O., S. 115 f.

185) So N. Glatzer, "Buber als Interpret der Bibel", in: M.B., S. 362, Anm. 11.

186) Das zeigt der Vergleich mit zwei renommierten Lexica: KBL S. 946 ff.: "aufhören (mit einer Arbeit)", "ruhen" ist ursprüngliche Bedeutung, die im nomen שבת (und Derivat שבתון) als terminus technicus einen Beisinn des feierlichen Begehens bekommt. - Das Deutsche Wörterbuch von J. und W. Grimm gibt für "Feier, Feiern" ebenfalls diese Doppelbedeutung: 1. cessare, desistere ab opere, feriari; 2. celebrare. Darum heisst "feiern" soviel wie "ruhen", "ein Fest begehen" und sogar (vom Boden oder Feld gesagt) "brachliegen" (vgl. dazu Lev. 26, 35, wo auch im Hebräischen dasselbe Wort שבת gebraucht wird); siehe Deutsches Wörterbuch III, Leipzig, 1862, Sp. 1436 f.

187) So Glatzer a.a.O.

188) Zu der ursprünglichen Bedeutung des Passah vgl. L. Rost, "Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender", in: Zeitschrift des

Deutschen Palästina-Vereins (ZDPV) 66, 1943, S. 205 ff. Rosts Auffassung hat sich im wesentlichen unter den Forschern durchgesetzt (mit Modifikationen z.B. bei de Vaux, AI S. 489 - deutsche Ausgabe II, S. 347 und Studies in Old Testament Sacrifice, Cardiff, 1964, S. 14 f.

189) Nach de Vaux a.a.O. ist die Ableitung von "überspringen", "auslassen" ebenso sekundär wie die Verknüpfung mit der Auszugstradition. Zur philologischen Diskussion von פסח siehe auch J.B. Segal, The Hebrew Passover from the Earliest Times to A.D. 70, London, 1963, S. 95 ff., mit der Auskunft: "Philology ... provides no help in our search for an explanation of the origin of the Pesah" (S. 101). B.s Übersetzung ist im Blick auf den jetzigen biblischen Textzusammenhang jedoch nicht falsch: "We are not justified in rejecting the traditional interpretation of psh in the Pesah context as 'pass'" (S. 185). Das englische "Passover" ist im Deutschen mit "Vorübergang" oder - so B. etwas ungewöhnlich, weil das Motiv des Hüpfens bzw. Springens einbeziehend - "Übersprung" ungefähr sinngemäss wiedergegeben.

190) Beilage I, S. 23.

191) Vgl. E. Kutsch in RGG II, Sp. 568 f.

192) Beilage I, S. 23; Werke II, S. 1124.

193) So E. Kutsch in RGG III, Sp. 799; doch leitet KBL S. 359 a davon nicht יוֹבֵל ab.

194) Siehe KBL S. 773 f.

195) In diesem Zusammenhang ist interessant B.s Auslegung der berühmten Dekalogstelle Ex. 20, 5, die B. übersetzt: "... zuordnend Fehl von Vätern ihnen an Söhnen, am dritten und vierten Glied denen die mich hassen ... " Er erklärt dazu: "Gott lässt die Sünder erleben, wie noch ihre Söhne und Enkel an ihrer Verfehlung zu leiden haben, solang

eben der Urheber der Verfehlung am Leben ist - von einer Strafe an den Nachkommen über die Lebenszeit des Sündigen hinaus ist nicht die Rede," (Werke II, S. 1125). "Die spätere Prophetie (Hes. 18, 2) hatte hier eine den Missverstand abwehrende Interpretation auszusprechen" (Beilage I, S. 25). Freilich ist B.s Übersetzung und Interpretation von Ex. 20, 5 nicht unanfechtbar: "... zuordnend Fehl von Vätern ihnen ... ", wobei B. in Klammern hinzufügt (Werke II, a.a.O.): "Der Dativ wird im Deutschen besser ergänzt, um den Sinn zu verdeutlichen." Das "ihnen" steht also nicht im Text! Man kann ebensogut übersetzen: "... der die Schuld von Vätern an Kindern, Enkeln und Urenkeln heimsucht bei denen, die mich hassen ... " (so M. Noth, Exodus (ATD) S. 122, der auf S. 131 dann auch eine andere Auslegung bietet als B.). Wir können B. bei seiner Übersetzung dieser Stelle also nur mit Vorbehalten folgen. Es sei noch bemerkt, dass B. mit seiner oben angeführten Interpretation von Ex. 20, 5 allein steht; fast durchgängig nehmen die Exegeten eine Ausdehnung der Strafe auf die Nachkommen des Sünders an, so z.B. W. Zimmerli (Das Gesetz und die Propheten. Zum Verständnis des Alten Testaments, Göttingen, 1963), der hinsichtlich der Formel "bis ins dritte und vierte Glied" die Auffassung vertritt: "Sie will nach ihrer ursprünglichen Meinung die völlige Ausrottung eines Menschen, bei der keine Nachkommenschaft mehr übrigbleibt, aussagen" (S. 90). Zimmerli lehnt sich dabei an L. Rost an, der die Vermutung äusserte, es handle sich bei dieser Formel von der Bestrafung aller Glieder einer Grossfamilie (die maximal vier Generationen umfasst) um eine Redewendung aus dem Bannrecht; vgl. Rost, "Die Schuld der Väter", in: Solange es "heute" heisst, Festgabe für R. Herrmann, 1957, S. 229 ff.

196) Werke II, S. 1126.

197) Vgl. z.B. G. von Rad, Theol.d.AT I, S. 284 ff.; C. Westermann, Gottes Engel brauchen keine Flügel, 1957. Zum מלאך יהוה siehe auch bei A.R. Johnson, The One and the Many in the Israelite

Conception of God, Cardiff, 1942, S. 32 ff.

198) Zu dem Begriff vgl. von Rad Theol.d.AT I, S. 150 und 238 ff., auch Th. Boman, a.a.O., S. 73.

199) M. Noth übersetzt in seinen Kommentaren mit "sich verherrlichen" oder "sich herrlich erzeigen".

200) S. 877 ff. Literatur zu רוח ausser in ThWb VI, S. 357 ff. auch bei W. Schmidt, "Anthropologische Begriffe im Alten Testament" (in: EvTh 24, 1964, S. 374 ff.; hier: S. 382, Anm. 28). - Über den Begriff selbst siehe auch noch N.H. Snaith, The Distinctive Ideas of the Old Testament, London, 9. Aufl., 1962, S. 143 ff.

201) Genesis (ATD), S. 34 und 37.

202) Beilage I, S. 27. Dass רחף in diesem Zusammenhang weder "brüten" (so Gunkel in seinem Genesiskommentar) noch "schweben" (so Lutherbibel und von Rad, ATD) heissen kann, sondern ein "Hin-und-her-Flattern", ein "In-ständiger-Bewegung-sein" meint, hat K. Galling gezeigt: "Der Charakter der Chaosschilderung in Genesis 1, 2", in: ZThK 47, 1950, S. 145 ff.; dort besonders S. 151 - 153. Doch nehmen sowohl von Rad wie Galling noch keine Schöpfungsfunktion in Gen. 1, 2 an und übersetzen רוח אלהים mit "Gottessturm" (im Sinne eines gewaltigen Sturmes, so von Rad, a.a.O., S. 37) oder "Chaoswind" ("in seiner ständigen, nicht-schöpferischen Bewegung", der vorhanden war "genau wie die Finsternis"). "Totale Finsternis und unablässig wehender Wind sind in ihrer unfassbaren und unheimlichen Ungestaltetheit nach der Anschauung des Erzählers am besten geeignet, auch die Chaosqualität der תהום darzutun", Galling a.a.O., S. 154; ähnlich von Rad in seiner Beurteilung der Stelle. Von einem "awsome" ("divine, supernatural ... but not simply 'mighty'") wind spricht E.A. Speiser (Genesis - The Anchor Bible, N.Y., 1964, S. 5). W.H. Schmidt (Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, Neukirchen, 1964; mit reichlicher Diskussion der vorhandenen Literatur, auch über רוח und

רוח) denkt in Gen. 1, 2 ebenso wie von Rad an einen mächtigen Wind, der noch ein Teil des Chaos ist (S. 84); anders dagegen S. Herrmann, "Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes. Erwägungen zur Vorgeschichte der Genesis", in: ThLZ 86, 1961, der übersetzt: "... und lebensträchtiger Windhauch brütete über der Wasseroberfläche" (Sp. 415, Anm. 7), also ähnlich wie B. eine schöpferische Kraft und Funktion der רוח annimmt. Zuletzt hat R. Kilian versucht, eine Beziehung zu der ägyptischen Vorstellung des Urgottes oder Windgottes Amun zu finden, der in der Mythologie von Hermopolis dem Chaos zugeordnet ist ("Genesis I 2 und die Urgötter von Hermopolis", in: VT 16, 1966, S. 420 ff.); die nichtschöpferische רוח אלהים über der chaotischen Urflut hänge mit jenem Urgott Amun, der später ausdrücklich als Gott der Luft und des Windes charakterisiert sei, zusammen: Auch er habe seinen (nichtschöpferischen) Platz in der chaotischen Welt vor der Schöpfung.

203) Letzteres wird bei ihm nicht wie bei Galling und von Rad im chaotischen Sinne verstanden.

204) Abgeleitet von "brausen"; das Wort wurde ursprünglich im Hinblick auf das Bewegtsein des Meeres und des Windes gebraucht, konnte aber auch innere Vorgänge (Gefühle etc.) bezeichnen; vgl. J. und W. Grimm, Deutsches Wörterbuch II, 1860, Sp. 327 f.

205) Werke II, S. 1128. In Gen. 1, 2 freilich lässt B. offen, ob es sich um "Geistbraus" oder "Windbraus" handelt, da beides möglich ist; darum sagt er nur "Braus".

206) B. gibt zu dieser Stelle eine eigentümliche Erklärung (in: "Genesisprobleme", MGWJ Band 80, 1936, S. 87): "In der Himmelsschar der Botenkräfte, die den Thron umgeben, steht auch רוח , der Wind; er ist nicht für das Amt, in die falschen Künder zu fahren und durch sie betörend zu wirken, bestimmt, aber er bietet sich dazu an; warum gerade er? weil eben Michas Erzählung sagen soll, dass

es nur Wind, nicht Geist ist, was aus dem Mund der Hofpropheten redet; Zidkijahu meint freilich, er habe den Geist, aber was er hat, ist der Wind. (Die Stelle gehört zu denen, die im Dienst der Botschaft mit dem Doppelsinn eines Wortes 'spielen' oder vielmehr Ernst machen.)"

207) "Der Mensch von heute und die jüdische Bibel", Werke II, S. 862 f.

208) A.a.O., S. 863.

209) Vgl. dazu a.a.O., S. 860 ff.; hier besonders S. 869.

210) Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche Verhaltensweise, BZAW 47, 1927. Die Entdeckung Gluecks, dass חסד eine "menschliche und göttliche gemeinschaftsgemässe Verhaltungsweise" bezeichnet, hat L. Köhler "die grösste biblisch-theologische Erkenntnis im alttestamentlichen Wortschatz, welche das ablaufende Halbjahrhundert erlebt hat" genannt ("Vom hebräischen Lexikon", OTS VIII, 1950, S. 143) - vielleicht mit etwas zu viel Überschwänglichkeit, aber immerhin die Bedeutung der Erkenntnis charakterisierend.

211) Vgl. H.J. Stoebe, "Die Bedeutung des Wortes HÄSÄD im Alten Testament", in: VT 2, 1952, S. 244 ff. Gegenüber Glueck behauptet Stoebe, dass häsäd nicht Ausdruck eines Recht-Pflicht-Verhältnisses, sondern "Ausdruck für eine gütige Gesinnung oder Freundlichkeit" sei (a.a.O. S. 247 f.). "Das Besondere des Theologumenon von Gottes häsäd ist darin zu sehen, dass Gott sich in bedingungsloser Freundlichkeit und Grossherzigkeit dem Menschen zuwendet. Er begibt sich also seines göttlichen Rechtes, um mit dem Menschen Gemeinschaft zu haben" (S. 254).

212) Stoebe a.a.O., S. 248.

213) Vgl. dazu J. und W. Grimm, Deutsches Wörterbuch IV, Leipzig, 1877, S. 1733 ff., wo die Bedeutung von "hold" umschrieben wird: "zuge-

neigt, von treuer und freundlicher Gesinnung, treu ergeben (vom Untertanen dem Herrn gegenüber); gnädig, gewogen (vom Herrn gegen seine Diener)". Doch ist seit etwa dem 17. Jahrhundert ein Bedeutungswandel eingetreten; "hold" heisst jetzt so viel wie "anmutig, lieblich".

214) Siehe die vorige Anmerkung.

215) Siehe Beilage I, S. 32; Beilage II, S. 6. Vgl. auch den Aufsatz von A.R. Johnson, "Hesed and Hāsîd", in: Norsk Teologisk Tidsskrift LVI, 1955 (= Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missae), S. 100 ff., der mit gutem Recht hesed mit "loyalty" und hāsîd mit "devotee", "votary" oder "covenant follower" wiedergibt (ebenso in: Sacral Kingship, 2. Auflage 1967, S. 102 u.ö.).

216) Vgl. KBL S. 794 ff.

217) In seiner Heidelberger Dissertation von 1953 Sdq im Alten Testament (nur maschinenschriftlich); ausserdem in seinem Aufsatz "Wesen und Ursprung der 'Gemeinschaftstreue' im Israel der Königszeit", in: Zeitschrift für evangelische Ethik (ZEE), 1961, S. 72 ff. Koch führt in seinen Arbeiten die wichtigen Untersuchungen von K.H. Fahlgren (Sedākā, Uppsala, 1932) weiter.

218) Vgl. dazu von Rad, Theol.d.AT I, S. 368 ff., besonders S. 372.

219) Beilage I, S. 32; Beilage II, S. 6. A. Jepsen hat dazu herausgestellt, dass es sich bei צדק bzw. צדקה um einen auf eine personale Grösse (Gott oder Mensch) bezogenen Begriff handelt, der auf ein rechtes Verhalten abzielt, auf ein Verhalten, das geordnete, klare Verhältnisse begründet - eine Interpretation, die der von B. sehr nahe kommt (vgl. " צדק und צדקה im Alten Testament", in: Gottes Wort und Gottes Land, Festschrift für H.-W. Hertzberg, Göttingen, 1965, S. 78 ff.).

220) Vgl. KBL s.v. Über die komplexe Bedeutung des Begriffes אמת hat zuletzt K. Koch einige Ausführungen gemacht: "Der hebräische Wahrheitsbegriff im griechischen Sprachraum" (in: Was ist Wahrheit? Göttingen, 1965, S. 47 ff.; vgl. besonders S. 51 - 55), wobei er besonders auf die Bezogenheit dieses Begriffes auf die zuversichtlich erwartete geschichtliche Zukunft und auf seinen Charakter der Treue, des Vertrauens und der Beständigkeit hinweist. Demgegenüber hat die griechische ἀλήθεια mehr etwas Statisches und Abstraktes an sich, weshalb das Moment des Vertrauens und der Zukunftshoffnung in ihr fehlt. Zwei jüngst publizierte Arbeiten befassen sich mit dem Begriff האמין : R. Smend, "Zur Geschichte von האמין " (in: VT Suppl. 16, 1967, S. 284 ff.) und H. Wildberger, "'Glauben', Erwägungen zu האמין " (ebenda, S. 372 ff.). Beide unterziehen Geschichte (Smend) und Gebrauch (Wildberger) der Begriffe einer gründlichen Untersuchung. Daraus ergibt sich, dass die Grundbedeutung "fest, sicher, zuverlässig" ist (S. 373. 385) und dass האמין mit ב in Bezug auf Jahwe "glauben an" bedeutet, "aber nicht im Sinn von 'für existent, wahr, zuverlässig erachten', sondern in der Bedeutung 'sein Vertrauen setzen auf', wobei Zuversicht und Gehorsam mit eingeschlossen sind" (S. 385). Das entspricht genau dem Verständnis bei B. (vgl. auch S. 289). Den Ursprung dieses spezifischen Gebrauches glaubt Smend bei Jesaja zu finden (vielleicht Jes. 7, 9; vgl. S. 287 ff.); in Gen. 15, 6 und an anderen Stellen des Pentateuch liege demnach der Einfluss prophetischer Theologie vor (S. 289 f.).

221) J. Barr hat in Kap. VII seines Buches The Semantics of Biblical Language, Oxford, 1961, sich ausführlich mit den beiden hier genannten Begriffen befasst; doch trifft seine berechtigte Kritik des falschen Gebrauchs der Etymologie und der Missachtung der Semantik B.s Übersetzung nicht.

221a) In seinem Buch "Zwei Glaubensweisen" hat B. bekanntlich einen Unterschied gemacht zwischen der alttestamentlich-jüdischen אמונה

und der neutestamentlich-christlichen πίστις : "Glauben sei im ersteren Bereich als "Vertrauen", im letzteren als "Glauben an" = "Fürwahrhalten" verstanden. Diese Unterscheidung ist mit Recht in allen Arbeiten über das Verhältnis B.s zum Christentum kritisiert worden (eine instruktive, auch im Druck gegeneinander abgehobene Gegenüberstellung von B.s Argumenten zu den für ihn verschiedenen zwei Glaubensweisen liefert G. Jasper, Stimmen aus dem neureligiösen Judentum in seiner Stellung zum Christentum und zu Jesus, Hamburg-Bergstedt, 1958, S. 124 ff.; vgl. auch die oben Anm. 120 genannte Literatur). Wir wollen in unserer Darstellung darauf nicht näher eingehen, sondern für das alttestamentliche Verständnis auf die Ausführungen von Th.C. Vriezen verweisen (An Outline of Old Testament Theology, Oxford, 1958, S. 100, Anm. 1 und S. 132; Geloven en vertrouwen, Wageningen, 1957), der herausstellt, dass das AT nicht nur "Glauben" als "Vertrauen" (auf Gott) kennt, sondern gerade auch im Blick auf die Eschatologie als ein "Glauben an" die (vergangenen und zukünftigen) Heilstaten Gottes. Umgekehrt kennt das NT "Glauben" auch im Sinne des Vertrauens auf Gott. B.s Sicht der "zwei Glaubensweisen" ist ohne Zweifel zu schematisch und zu einseitig, trotz mancher sehr guter Beobachtungen zum Wesen des Glaubens als solchem. - Das Thema "Glauben an" und "Glauben, dass" ist - erstaunlicherweise ohne Bezugnahme auf B.s Werk - neuerdings in origineller Art behandelt worden von H.H. Price, "Belief 'in' and Belief 'that'", in: Religious Studies, Vol. I, London, 1965, S. 5 ff.

222) Dass die Hebräer nicht nach dem "Wahren in objektivem Sinne" fragen, sondern "nach dem subjektiv Sicheren, dem Zuverlässigen im existentiellen Sinne" (Boman a.a.O., S. 177 f.), lässt sich unseres Erachtens nicht aus den Derivata von אמן ableiten. Hier ist B. mit seinem Urteil viel vorsichtiger.

223) Vgl. dazu KBL S. 20 und H.J. Kraus, Die Psalmen I (BKAT), Neukirchen 1960, S. 42 - beide mit Hinweis auf Mowinckels Psalmenstudien. Siehe

auch G.W. Anderson, "Enemies and Evildoers in the Book of Psalms" (in: BJRL Vol. 48, No. 1, 1965, S. 18 ff.); Anderson denkt ebenfalls nicht an irgendwelchen Unheilszauber, sondern an das machtgeladene böse Wort, das den Klagenden verletzt (vgl. a.a.O., S. 25 und 29).

224) Beilage I, S. 33.

225) Siehe Beilage II, S. 7.

226) Vgl. KBL S. 951; Kraus, Psalmen I, S. 95 und 197.

227) Beilage I, S. 33; II, S. 7.

228) Beilage I, S. 33; II, S. 7. נשא ohne קול , so meint B., - im Gegensatz zu KBL S. 636 a - könne "wohl anheben, aber nicht aussprechen bedeuten"; darum übersetzt er Ex. 23, 1 ebenfalls unter Umgehung des sonst hier üblichen Wortes "aussprechen" (vgl. zuletzt M. Noth, Exodus, ATD, S. 138) mit: "Trage nicht Wahngerücht um!" Das ist sicher vom Wortstamm נשא her bestens zu vertreten. Auch H. Graf Reventlow übersetzt: "Du sollst den Namen Jahwes, deines Gottes, nicht erheben zum Nichtigen" (in: Gebot und Predigt im Dekalog, Gütersloh, 1962, S. 44). Anders dagegen M. Noth, Exodus, ATD, S. 122: "... nicht zu nichtigem Zweck aussprechen"; J.J. Stamm in: BHHwb I, Sp. 331: "... nicht für Nichtiges im Munde führen". Vgl. auch Stamms Ausführungen dazu in ThR 27, 1961/62, S. 288 ff.

229) Vgl. "Königtum Gottes", Werke II, S. 631 mit Anm. 11.

230) "Moses", Werke II, S. 151.

231) Ebenda.

232) Vgl. Graf Reventlow a.a.O., S. 44: "Du sollst nicht fluchen", also ihm nicht in unrechter oder aufrührerischer Weise zu nahe treten; M. Noth a.a.O., S. 131: Keine magischen Unternehmungen! So auch

von Rad Theol.d.AT I, S. 185: Keine Magie, kein Falschschwören! Gleiche Motive bei H. Bietenhard, BHHwb II, Sp. 1284, J.J. Stamm, BHHwb I, Sp. 331 und K. Baltzer, RGG IV, Sp. 1303.

233) Beilage II, S. 8.

234) Vgl. K. Elliger in RGG VI, Sp. 690 f. und G. Fohrer in BHHwb III, Sp. 1952. Literatur zu תרפים bei H.H. Rowley, Worship in Ancient Israel, S. 19, Anm. 4. Die Etymologie des Wortes hat jüngst C.J. Labuschagne erörtert: "Teraphim - A New Proposal for its Etymology" (in: VT 16, 1966, S. 115 ff.). Er vermutet die Herkunft von פתר = deuten, erklären (von Träumen z.B.). Die תרפים seien - im einzelnen uns freilich nicht mehr erkennbar - Gegenstände zur Traumdeutung gewesen und wohl auch zur Divination im weiteren Sinne. Aus magischer Scheu (Namen-Tabu) habe man den Ausdruck פתרים zu תרפים entstellt; es liege also keine abschätzige Verballhornung vor. - Das alles ist freilich nicht mehr als eine - wenn auch ansprechende - Vermutung.

235) Vgl. KBL S. 76, (3. Aufl. 1967, S. 75); R. Smend in BHHwb I, Sp. 420; K. Elliger in RGG II, Sp. 521 f. Literatur zu אפרד bei Rowley, a.a.O., S. 66, Anm. 7.

236) Vgl. KBL S. 659; C. Westermann in BHHwb III, Sp. 1761 f.; derselbe in RGG IV, Sp. 1204; H.J. Kraus, Psalmen I (BKAT), S. XXV f.

237) Vgl. dazu "Recht und Unrecht", Werke II, S. 954.

238) Beilage I, S. 29.

239) So in LXX, Vg, bei Luther und anderen Übersetzungen.

240) So Calvin und Spinoza; vgl. darüber F. Rosenzweig, "Der Ewige", in: Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin, 1936, S. 184 ff.

241) Für B. die wahrscheinlichste, aber nicht ganz gesicherte Vokalisation, siehe Beilage I, S. 28 und 30.

242) Beilage I, S. 30.

243) Beilage I, S. 28; vgl. dazu "Moses", Werke II, S. 60 ff.: Im Anschluss an Duhm und Mowinckel erklärt B. Ja-hu(wa) als Oh Er! im Sinne eines Reaktionsrufes bei einer Theophanie oder ähnlichem Geschehen.

244) Vgl. dazu unsere Arbeit § 1, S. 29 f. und Anm. 111; ausserdem KBL S. 368 f.; zur Wortbildung vgl. auch L. Köhler, "Vom hebräischen Lexikon" (in: OTS VIII, 1950, S. 137 ff.): "Ein ganz normales, einfachen Nomen, dessen Vokal a in der ersten Silbe keineswegs dazu verleiten darf, an eine Kausativform zu denken" (S. 154). Siehe auch W. Eichrodt, Theol.d.AT I, S. 116 f., der annimmt, dass die Kurz- und die Langform (יהו , יה und יהוה) "in älteste Zeit zurückgehen und immer nebeneinander gebraucht wurden", S. 117. Jedenfalls ist "die Deutung des Gottesnamens wichtiger als die Lösung des philologischen Problems", so N.W. Porteous, Daniel (ATD), 1962, S. 67.

245) Eichrodt übersetzt den Satz Ex. 3, 14 in Paraphrase so: "Ich bin wirklich und wahrhaftig da, bin bereit zu helfen und zu wirken, wie ich es von jeher war" (a.a.O., S. 118). Anders M. Noth, Exodus (ATD) S. 31: "Ich bin, soviel ich sein will": eine Unbestimmtheit, die viele Möglichkeiten offen lässt; doch gehe es um das Wirksamsein in der Geschichte Israels. Als eine der jüngsten Arbeiten sei noch genannt: W. von Soden, "Jahwe - 'Er ist, Er erweist sich'" (in: Welt des Orients, 3, 3, 1966, S. 177 ff.), wo der Name als Qal-Form angesehen wird im Sinne von "Er ist" = "Er erweist sich" (sc. als Helfer). Vgl. schliesslich auch noch Boman a.a.O., S. 37: Sein = wirksames Sein.

246) Beilage I, S. 30.

247) A.a.O. Vgl. auch das Zitat aus der Übersetzung oben, S. 284f. unseres § 7.

248) In seiner Schriftlesung auf Schallplatten (Christophorus-Verlag Herder, Freiburg, CLX 72106 und 72107) spricht B. die Pronomina des Gottesnamens sehr betont aus, wodurch ihre Besonderheit sofort erkennbar wird; im Text heben sie sich durch Grossdruck ab.

249) Muilenburg hat freilich gemeint, die Israeliten hätten den von B. angenommenen Sinn des Wortes "Jahwe" = "der da ist" höchstwahrscheinlich nicht erkannt; B.s Deutung des Tetragramms sei zweifelhaft, und wenn richtig, dann müsse doch stark bezweifelt werden, "ob die ursprüngliche Bedeutung in den Gemütern nachfolgender Geschlechter haften blieb" ("Buber als Bibelinterpret", in: M.B., S. 369). Doch wie dem auch sei: Selbst wenn Muilenburg recht hätte - was sich nicht erhärten lässt -, so könnte B.s Übersetzung nicht als "falsch" abgelehnt werden. B. hat bewusst und mit Recht in Kauf genommen, dass die Übersetzung manchen Begriff in seiner sinnlichen Bedeutung nachdrücklicher wiedergibt als das Original es tut, "wo im begrifflichen Gebrauch das Sinnliche, Bildhafte nur eben mit anklang, wenn auch in einer oft recht wirksamen Weise" (Beilage I, S. 10). B.s Übersetzung will ja zum besonderen Aufmerken auf den Text anleiten und ist - wie jede gute Übersetzung - zugleich ein Kommentar. Dann gilt aber auch H.G. Gadamers Feststellung: "Wenn wir in unserer Übersetzung einen uns wichtigen Zug am Original herausheben wollen, so können wir das nur, indem wir andere Züge in demselben zurücktreten lassen oder ganz unterdrücken. Das ist aber genau das Verhalten, das wir als Auslegen kennen. Übersetzung ist wie jede Auslegung eine Überhellung. Wer übersetzt, muss solche Überhellung auf sich nehmen" (Wahrheit und Methode, Tübingen, 1960, S. 363).

250) Beilage I, S. 31; zur Herkunft siehe KBL S. 47 b und M.H. Pope in Band I des Wörterbuches der Mythologie (Götter und Mythen des Vorde-

ren Orients, herausgegeben von H.W. Haussig, Stuttgart, 1965),
אַרְאֶל S. 279, der אַרְאֶל = "der Erste sein", "vorherrschend" denkt: "Formal wäre es dann stativisches Partizip oder Adjektiv einer hohlen Wurzel wie 'ōb "Feind" oder 'ēd "Zeuge" mit der Bedeutung "Führer, Oberhaupt", aber auch der Sinn "Stärke, Macht" mag darin gelegen haben." - Sicheres weiss man, wie besonders KBL zeigt, darüber nicht; B. folgt nur der als wahrscheinlich angenommenen Bedeutung. Vgl. auch W. Eichrodt, Theol.d.AT I, S. 110 ff.

251) Vgl. KBL S. 50 a und 53 a (3. Aufl. 1967, S. 50 a und 54 a).

252) B.s Freund Ernst Simon hat B.s Methode, in seiner Übersetzung sprachlich so weit wie nur möglich zu gehen, einmal scherzhaft glossiert, indem er Deut. 2, 24 "übersetzte". Aus SICHON MELECH CHESCHBON HAEMORI wurde dabei (unter kühner Vertauschung von ס in ש) in "buberisch" anmutenden Neubildungen: "Zwiesprachler, Rechnungskönig meines Spruchs" - ein "philologisch begründeter höherer Unsinn", über den B. herzlich lachen konnte (vgl. Ben-Chorin, Zwiesprache S. 134).

253) Vgl. darüber F. Baumgärtel, "Die Formel ne'um Jahwe" in: ZAW 73, 1961, S. 277 ff., besonders S. 289 f.

254) Vgl. a.a.O. und H.J. Kraus, Psalmen II (BKAT), S. 757.

255) Kraus a.a.O.; KBL S. 585 a.

256) Vgl. G. Scholem, Judaica S. 212, der davon spricht, dass die letzte gedruckte Fassung "ungemein urbaner" sei als die frühere: "Man liest die Sätze an vielen Stellen nun ohne Beklommenheit, die Genauigkeit ist nicht preisgegeben worden, aber es ist etwas wie ein Rückzug auf eine höflichere, massvollere Sphäre des Sprechens, des gesprochenen Wortes, der sich hier ankündigt. Es ist eine Meisterschaft, die der Extravaganz nicht mehr bedarf, um ihren Anspruch auch in der Besonnenheit geltend zu machen."

257) F. von Hammerstein meint sicher mit Recht: "Man darf wohl sagen, dass die Bibelübersetzung das Herzstück von Bubers Werk ist", Messiasproblem, S. 87, Anm. 6. M.L. Diamond misst demgegenüber B.s kommentierenden Werken zur Bibel grössere Bedeutung zu, vgl. Martin Buber - Jewish Existentialist, New York, 1960, S. 13.

258) Siehe dazu die wichtige Feststellung von H.G. Gadamer (Wahrheit und Methode, S. 364 f.): "Nur ein solcher Übersetzer wird wahrhaft nachbilden, der die ihm durch den Text gezeigte Sache zur Sprache bringt, d.h. aber: eine Sprache findet, die nicht nur die seine, sondern auch die dem Original angemessene Sprache ist. Die Lage des Übersetzers und die Lage des Interpreten ist also im Grunde die gleiche." Zu beachten ist auch die Äusserung von W. Kaufmann über die Bedeutung der Buberschen Übersetzung für seine eigene Übersetzungstätigkeit, worin Gadamers Sätze ihre praktische Bestätigung finden (in: M.B., S. 580). - Zur Hermeneutik des Übersetzens vgl. auch die §§ 40 - 43 (S. 512 - 536) in E. Bettis grossem Werk Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen, 1967; doch fügt dieser Abschnitt (in dem B. genau so wenig auch nur in einer Anmerkung zitiert oder genannt wird wie im übrigen Teil dieses Buches) unseren Darlegungen nichts wesentlich Neues und Bedenkenswertes hinzu.

259) Als erste, mehr grundrisshafte Studie ist hier zu nennen: H.D. Bastian, Verfremdung und Verkündigung. Gibt es eine theologische Informationstheorie?, ThExH, N.F. Nr. 127, 1965.

260) Bastian a.a.O., S. 53 f. Unverständlicherweise wird in diesem Abschnitt, der "Verfremdung und Übersetzung" betitelt ist, die Bubersche Übersetzung ebensowenig auch nur erwähnt wie in der ganzen Studie - ein Zeichen dafür, wie wenig Beachtung sie in der deutschen evangelischen Theologie bis jetzt noch gefunden hat. - Mit B.s verfremdender Übersetzung bis zu einem gewissen Grade vergleichbar ist Marc Chagalls graphisches Werk zur Bibel. Freilich wurzelt Chagall

rein erlebnismässig viel stärker im chassidischen und kabbalistischen Denken des Ostjudentums als B., der ja in seinem (mehr reflektierenden) Denken und auch seiner Herkunft nach doch primär westeuropäisch bestimmt ist. Ein Vergleich zwischen B. und Chagall erhellt - ungeachtet einer geistigen Verwandtschaft zwischen beiden -, dass B.s Grundeinstellung der Bibel gegenüber (trotz Betonung des Intuitiven) im Grunde wissenschaftlich-rational, die Chagalls dagegen künstlerisch-visionär bzw. emotional bestimmt ist. - Zu Chagall vgl. die schöne Abhandlung in W. Niggs grossangelegtem Werk Maler des Ewigen, Band II, Zürich und Stuttgart, 1961, S. 387 ff., besonders S. 411 ff. und 431 f. (hier ein Vergleich mit B.).

261) "Der Mensch von heute und die jüdische Bibel", Werke II, S. 869.

ANMERKUNGEN

Z U

§ 8

Anmerkungen zu § 8:

1) Vgl. die Artikel in RGG IV, Sp. 1263 ff. von J. Sløk, J. Haekel, S. Mowinckel, R. Bultmann, E. Fuchs, H. Meyer, mit zahlreichen Literaturangaben; ausserdem G. van der Leeuw, Phän.d.Rel. 2. Aufl. 1956, Tübingen, S. 468 ff., und BHHwb II, Sp. 1266 ff. (B. Reicke, K.-H. Bernhardt).

2) Van der Leeuw, S. 469.

3) Von ihm in RGG, 2. Aufl., IV, Sp. 365 freilich in etwas anderem Sinne gebraucht.

4) Mowinckel in RGG IV, Sp. 1275.

5) Mowinckel a.a.O. Vgl. auch C. Hartlich / W. Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen, 1952, z.B. S. 154.

6) O. Eissfeldt, Einl., 1964, S. 46; ähnlich Bernhardt BHHwb II, Sp. 1267.

7) Das hat z.B. W.H. Schmidt in seiner Wiener Antrittsvorlesung "Mythos im AT" vom 16.1.1967 sehr gut gezeigt (jetzt in: EvTh 27, 1967, S. 237 ff.). Doch vermögen wir ihm nicht zu folgen, wenn er urteilt: "Ein sehr weites Verständnis, das den 'Mythos' als genuine Sprache der Religion bzw. als Ausdruck jeder Gotteserfahrung überhaupt auffasst, ist ... für die Exegese ungeeignet; denn er erlaubt nicht, die Interpretation, die die Bibel am Mythos vollzieht, auszusagen" (S. 249). Man muss dabei nur zwischen "Mythos" und "Mythologie" unterscheiden, wie wir es zu tun versuchen! Das wäre auch den Ausführungen J. Barrs gegenüber zu sagen, der "myth" und "mythology" zu undifferenziert nebeneinander gebraucht (J. Barr, "The Meaning of 'Mythology' in Relation to the Old Testament", in: VT 9, 1959, S. 1 ff.). Die wertvolle Studie von B.S. Childs, Myth and Reality in

the Old Testament, London, 2. Aufl. 1962, vertritt ebenfalls eine "narrow definition" des Mythosbegriffs, während z.B. J.L. McKenzie - u.E. zutreffender - Mythos im weiteren Sinne als symbolischen Ausdruck einer transzendenten Wirklichkeit auffasst, die anders als eben mythisch nicht zum Ausdruck gebracht werden kann ("Myth and the Old Testament", in: CBQ 21, 1959, S. 265 ff.).

8) So z.B. R. Bultmann, RGG IV, Sp. 1278, und besonders in: "Neues Testament und Mythologie"(Kerygma und Mythos I, 1948, S. 15 ff.): "Das Weltbild des Neuen Testaments ist ein mythisches. Die Welt gilt als in drei Stockwerke gegliedert. In der Mitte befindet sich die Erde, über ihr der Himmel, unter ihr die Unterwelt. Der Himmel ist die Wohnung Gottes und der himmlischen Gestalten, der Engel; die Unterwelt ist die Hölle, der Ort der Qual" (S. 15).

9) Vgl. W. Knevels, "Wesen und Sinn des Mythos", in: Studium Generale XV, Berlin, 1962, S. 679.

10) v. Rad, Theol.d.AT II, S. 330.

11) Vgl. dazu von Rad a.a.O., S. 351.

12) v. Rad a.a.O., S. 350.

13) v. Rad a.a.O., S. 361 f.

14) Anders dagegen von Rad a.a.O., S. 355, Anm. 18; doch vergl. Mowinckel in RGG IV, Sp. 1275 ff. und M.-L. Henry, "Das mythische Wort als religiöse Aussage im Alten Testament", in: Reich Gottes und Wirklichkeit. Festgabe für Alfred Dedo Müller zum 70. Geburtstag, Berlin, 1961, S. 21 ff.; so etwa gleich zu Beginn S. 21 f.: "Gleichwohl sah sich auch der alttestamentliche Mensch an das mythische Wort gewiesen, wenn ihm Übersinnliches widerfuhr, zu dessen Bezeugung er sich gedrängt fühlte. Die reiche Fülle seiner mythisch bestimmten Aussagen ist ein Erweis dafür, dass die rationale Komponente, welche seinem Geschichts- und Gottesbewusstsein naturgemäss an-

haftete, durch ein kräftiges religiöses Vermögen vor dem Abgleiten in den reinen Spiritualismus bewahrt blieb." Und später (S. 23): "Was intuitiv erfahren wurde als Ereignis an der Grenze alles Menschlichen, muss intuitiv einsichtig gemacht werden. Hier liegt die Nötigung zum mythisch bestimmten Wort." In ähnlicher Weise hat auch J. Hempel den Sachverhalt darzustellen versucht ("Glaube, Mythos und Geschichte im Alten Testament", in: ZAW 65, 1953, S. 109 ff.), wobei wir ihm jedoch nicht in allen Einzelheiten zuzustimmen vermögen.

15) K. Abraham, "Traum und Mythos", 1909, S. 69.

16) Siehe K. Jaspers, Der philosophische Glaube, München, 1948, S. 15. 20. 21. 59. 92 ff.

17) So bis zu einem gewissen Grade R. Bultmann in seinem oben erwähnten Aufsatz S. 22: "Man kann das mythische Weltbild nur als ganzes annehmen oder verwerfen"; wer heute noch mythologisch denkt, ist primitiv (S. 18). Damit soll freilich noch kein Urteil über Bultmanns Entmythologisierungsprogramm gefällt sein, bei dem es ja nicht um Destruktion des Mythos, sondern um seine (existentiale) Interpretation geht, vgl. H. Ott in RGG II, Sp. 496 ff. - Im Augenblick wohl die beste Kurzdarstellung des Problems im deutschen Sprachbereich überhaupt, auch was die Kritik an Bultmann betrifft. - Dass die Begriffe der Heideggerschen Daseinsanalyse, die Bultmann verwendet, berechtigt sind da, wo es sich um das Verständnis des Menschen handelt, aber nicht da, "wo es sich um Gott und das Göttliche handelt", hat H. Jonas mit guten Gründen vertreten ("Heidegger und die Theologie", in: EvTh 24, 1964, besonders S. 641 f.): Der Mythos sei leichter für das Unsagbare durchscheinend zu halten als der undurchsichtige Begriff. Zur Kritik an Bultmanns Programm der Entmythologisierung vgl. auch E. Betti, Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften (Philosophie und Geschichte, Band 78/79, Tübingen, 1962), S. 19 ff. und derselbe in seiner umfassenden Studie

Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen, 1967, § 69, S. 674 ff. Ähnlich unserer Auffassung stellt Betti fest, dass "in Wirklichkeit ... der mythische Bedeutungsträger die eigenartige Sprache (ist), die jeder Religion eigen ist, weil gerade in ihm jene Verschmelzung von Weltlichem (Immanentem) und Überweltlichem (Transzendentem), jene Synthese von Menschlichem und Göttlichem stattfindet, die zum Wesen jeder Religion gehört, sofern man sich nur die 'erzählerische Funktion' vergegenwärtigt, die ihr in der gesellschaftlichen Welt obliegt" (a.a.O., S. 678 f.). "In der Tat geht, wer sich bemüht, das theologische Denken von jedem mythischen Sinngehalt zu befreien, der Leere des Nichts entgegen, oder er muss sich dann doch fragen, ob und wo das Göttliche, das für sich unsichtbar bleibt, sichtbar und erkennbar geworden ist" (a.a.O., S. 680). Sehr beachtlich erscheint uns auch die Einstellung P. Tillichs zur Entmythologisierung (vgl. Systematische Theologie, Band II, Stuttgart, 1958, S. 164 f.): "Entmythologisierung kann zweierlei bedeuten. Wenn man diesen Doppelsinn nicht beachtet, führt die Diskussion zu den Missverständnissen, die die gegenwärtige Debatte charakterisieren. Entmythologisierung kann bedeuten: Kampf gegen die literalistische Missdeutung von Symbolen und Mythen. Das ist eine stets notwendige Aufgabe der Theologie. Sie bewahrt das Christentum davor, in einem Meer abergläubischer 'Objektivationen' des Heiligen zu versinken. Aber Entmythologisierung kann auch bedeuten: Ausscheidung des Mythos als Form religiöser Aussage und sein Ersatz durch Wissenschaft und Moral. In diesem Sinne muss Entmythologisierung abgelehnt werden. Sie würde die Religion ihrer Sprache berauben, sie würde die Erfahrung des Heiligen zum Schweigen bringen. Symbole und Mythen dürfen nicht deswegen kritisiert werden, weil sie Symbole und Mythen sind. Sie müssen daraufhin untersucht werden, ob sie die Macht haben, 'das auszudrücken, was sie ausdrücken wollen'." Zu Tillichs Mythosbegriff vgl. jetzt K. Rosenthal, "Myth and Symbol", in: SJTh 18/4, 1965, S. 411 ff.

18) So C.G. Jung, z.B. in: Symbolik des Geistes. Psychologische Abhand-

lungen, Band VI, Zürich, 1948, S. 417 u.ö. C.G. Jung - K. Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie, Zürich, 1941, S. 109. Doch machen es Aussagen in Jungs 1962 posthum veröffentlichter Autobiographie wahrscheinlich, dass er am Ende seines Schaffens Gott doch als eine transzendente Realität und nicht nur als eine "Funktion der Seele", damit aber auch den Mythos als ein Reden von einer transpsychischen Wirklichkeit angesehen hat; vgl. z.B. I. Alm, "C.G. Jungs Erfahrungen in theologischer Sicht", in: ThZ 19, 1963, S. 352 ff.

18a) Eine zusammenfassende und keineswegs zureichende Darstellung darüber gibt M. Friedman, "Symbol, Myth and History in the Thought of Martin Buber" (in: The Journal of Religion, Vol. XXXIV, 1954, S. 1 ff., besonders S. 6 ff.), und derselbe in: Martin Buber. The Life of Dialogue, London, 1955, S. 231 ff. (im wesentlichen der gleiche Inhalt). Friedman zieht u.a. in seiner Darstellung einen Vergleich zwischen B.s Auffassung und den Ansichten von E. Cassirer, H. Frankfort, H.R. Niebuhr und F. Gogarten über Mythos und Geschichte.

19) Jetzt in: Der Jude, S. 78 ff.

20) A.a.O., S. 78.

21) Es ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zu beachten, die B. in seinen Schriften immer wieder zwischen "Religiosität" und "Religion" macht. G. Schaeder hat diesen Unterschied zutreffend so dargestellt: "Religiosität ist das unmittelbare und persönliche Verhältnis zum Unbedingten, das Verlangen nach lebendiger Gemeinschaft mit ihm, der Wille, es handelnd in der Welt zu verwirklichen. Religion legt die Religiosität einer bestimmten Epoche in Vorschriften und Glaubenssätzen fest; sie ist kein schaffendes, sondern ein organisierendes Prinzip. Religiosität beginnt mit jedem Menschen neu, sie ist elementares Erschüttertwerden durch das Geheimnis - Religion will erhalten und überliefern, was der ständigen innersten Erneuerung bedarf" (Schaeder S. 104). Übrigens findet sich bei Schaeder auch der Nachweis, dass B. diese Scheidung von Religiosität und Religion

von seinem Lehrer G. Simmel übernommen hat (a.a.O., S. 35). B. selbst hat sich zu diesem Problem ausführlich geäussert in seinem Aufsatz "Jüdische Religiosität" (jetzt in: Der Jude, S. 65 ff.). Persönlich blieb er "allen Formen organisierter Religion gegenüber stets skeptisch" (S. Ben-Chorin, Zwiesprache S. 87) und bis zu seinem Tod allen - auch den modernen, nicht orthodoxen - jüdischen Gottesdiensten fern (a.a.O., S. 94 f.). Bezeichnend in diesem Zusammenhang ist auch der Hinweis auf ein Radiointerview im BBC 1961 bei R.G. Smith, Martin Buber, London, 1966, S. 33, wobei B. sagte: "I must confess that I don't like religion very much, and I am very glad that in the Bible the word is not to be found."

22) A.a.O., S. 80.

23) A.a.O., S. 82.

24) A.a.O., S. 83.

25) A.a.O., S. 84.

26) Ebenda.

27) A.a.O., S. 85.

27a) Siehe "Königtum Gottes", Werke II, S. 496, Anm. 8, wo B. äussert, dass von dem, was er hierzu 1912 gesagt habe, ihm nicht sehr viel mehr als das Problem des "Monopluralismus" verblieben sei.

28) Vgl. S. Mowinckel, RGG IV, Sp. 1278.

29) v. Rad, Theol.d.AT I, S. 188.

30) F. Baumgärtel in RGG IV, S. 1114.

31) Werke I, S. 512.

32) Vgl. a.a.O., S. 576.

32a) Das Problem des Anthropomorphismus ist in jüngster Zeit ausführlich behandelt worden von H.M. Kuitert, Gott in Menschengestalt. Eine dogmatisch-hermeneutische Studie über die Anthropomorphismen der Bibel (Beiträge zur evangelischen Theologie, Band 45, München, 1967). Ohne diesen breit angelegten Untersuchungen in allen Ergebnissen folgen zu können, halten wir doch die dort gewonnene Grunderkenntnis für richtig. Ähnlich wie B. betont Kuitert, dass die Bibel "keine theoretische Neugierde nach dem Wesen Gottes" kenne: "Die Bibel kennt kein spekulativ-ontologisches Interesse, wenn man diesen Satz versteht im Sinne von: Bezug habend auf das Sein, wie es sich dem betrachtenden Subjekt darstellt" (S. 157); vgl. unseren § 13, Anm. 4!

Ex. 3, 14 interpretiert Kuitert: "Ich bin der Gott, der sein Gottsein in seinen Partnertaten beweisen wird, und das sollt ihr erfahren" (S. 162), wobei - ungemein stärker als bei B. (vgl. unseren § 13) - das geschichtliche Offenbarungswirken Jahwes gesehen wird: "Jahwe ist der Gott des Bundes, und er beweist sein Gottsein im Gang seiner geschichtlichen (und Geschichte machenden) Worte und Taten" (ebenda). "Jahwes Gottsein erfährt der israelitische Fromme in der Überlegenheit seiner konkreten Taten. Nirgendwo wird seine Überlegenheit und unbeschränkte Gewalt mit einem Verweis auf Gott an sich, abgesehen von seinem Handeln als Bundespartner, zum Ausdruck gebracht" (S. 211). Gerade vom Gedanken des Bundespartners her versucht Kuitert nun die alttestamentlichen Anthropomorphismen zu interpretieren: "Wir sind der Ansicht, dass die Menschengestaltigkeit Gottes nichts anderes beschreibt als sein Partnersein für Israel in Worten und Taten. Die Nennung seiner Glieder, Organe und konkreten Gestalt bezweckt nicht, uns in eine Substanzproblematik hineinzuführen, bzw. uns zwischen einer geistigen und einer materiellen Substanz als Charakteristikum der göttlichen Wirklichkeit wählen zu lassen, sondern sie will Jahwe in seinem Tun und Lassen als Bundespartner darstellen" (S. 180). Anders ausgedrückt: "Soweit Jahwe menschengestaltig ist, dh menschlich spricht und handelt, ist er Bundespartner. Und umgekehrt: soweit man sein Partnersein verkündigen will, wird Jahwe in Menschen-

gestalt verkündigt" (S. 182). Ausserdem stellt Kuitert fest: "Wir geben dem Begriff 'Bundespartner' den Vorzug vor 'Person'" (ebenda); denn die Menschengestaltigkeit Gottes ist im AT weder eine "stillschweigende Polemik gegen einen abstrakten oder philosophischen Ideengott" - eine solche zu bekämpfende Auffassung Gottes gab es in dieser Zeit noch gar nicht! - noch sei der Anthropomorphismus ein Unikum in Israel gewesen - auch die Nachbarvölker kennen menschengestaltige Götter! Ein Unikum im Jahweglauben sei lediglich der Tatbestand, dass Jahwe aus der Sphäre des Todes und der Sexualität herausgenommen ist. Durch diesen einzigartigen Tatbestand ist, wie Kuitert zeigt, dem Anthropomorphismus eine klare Begrenzung gesetzt, ist ein naiver Anthropomorphismus unmöglich. Es geht dem AT darum, die Erfahrung Jahwes als Bundespartner, der sich aktiv handelnd als solcher erweist, zu beschreiben und zu verkündigen. Den Begriff "Person", so meint Kuitert, solle man zur Bezeichnung Gottes jedoch lieber nicht verwenden, weil er "durch so viele und vielerlei geschichtliche und philosophische Erwägungen mitbestimmt" sei und weil durch seine Verwendung deswegen leicht "die Eigenart von Jahwes Gottsein ... durch formale Kategorien verschwommen" werden würde (S. 184).

Das Dialogische des alttestamentlichen Gott-Mensch-Verhältnisses sieht Kuitert ebenso wie B., wenn er sagt: "Gottes Sein als Partnersein setzt in der Bibel ein Menschsein voraus, das gleichfalls durch das Partnersein charakterisiert ist. Und der Umgang zwischen Gott und Mensch wird deshalb nicht als ein Umgang zwischen einem erkennenden Subjekt und einem (eventuell durch Offenbarung leichter) zu erkennenden Objekt dargestellt, sondern als Umgang zwischen zwei Bundespartnern" (S. 191). Beachtlich sind auch die im höchsten Grade an B. erinnernden Ausführungen über die "biblische Sprache", die von ihrer "Sprachwelt" nicht gelöst werden dürfe; diese Sprachwelt aber sei die "in der Geschichte zu bestätigende(n) Partnerschaft zwischen Gott und Mensch als (die) Grundform des Lebens" (S. 245).

Es ist auch bei Kuiterts Arbeit überraschend und eigentlich bedauerlich, dass in ihr B. immer nur am Rande kurz erwähnt wird, der Ver-

fasser aber an keiner einzigen Stelle des relativ umfangreichen Buches (das seinerseits wieder die Übersetzung einer "drastisch gekürzten" Amsterdamer Dissertation darstellt) eine echte Auseinandersetzung mit ihm sucht. Kuitert hätte zweifellos wichtige und fruchtbare Anregungen von B. erfahren können, besonders für den zweiten Teil seiner Darstellung zum Abschnitt über die Verborgenheit Gottes (VIII. B.); siehe dazu unten, § 15, Anm. 3a, unserer Arbeit.

33) A.a.O., S. 512.

34) A.a.O., S. 538; vgl. auch Der Jude, S. 720, wo B. diese Gedanken bereits in einer Ansprache vom Jahre 1937 vertritt.

35) Wenn augenblicklich - jedenfalls in der deutschen evangelischen Theologie - so oft von einer "Theologie nach dem Tode Gottes" die Rede ist, dann ist dies zumeist eine höchst missverständliche Ausdrucksweise, weil im Grunde dabei entweder an den Tod eines falschen Gottesbildes oder aber an die Verborgenheit Gottes gedacht wird; vgl. unten § 15, Anm. 16. Es wäre vom AT her auch ganz widersinnig, buchstäblich von einem "Tode Gottes" zu reden, wo dieses doch von Anfang bis Ende mit Vehemenz den "lebendigen Gott" bezeugt (dazu etwa der sehr instruktive Aufsatz von H.J. Kraus, "Der lebendige Gott", in: EvTh 27, 1967, S. 169 ff., besonders S. 200!).

36) A.a.O., S. 85.

37) Mit C.G. Jung, für den Mythos ja ein Archetyp und Gott eine "psychologische Funktion des Menschen" ist, hat sich B. ausführlich in "Gottesfinsternis" auseinandergesetzt, s. Werke I, S. 562 ff. und 600 ff. Doch vgl. Anm. 18!

38) A.a.O., S. 86.

39) A.a.O., S. 87.

40) Vgl. a.a.O., S. 88. Es ist - gerade angesichts dieses weiten Aussie-

hens der Linien - in B.s Gesamtauffassung vom Kythos eine gewisse Verwandtschaft zu derjenigen der Romantik nicht zu verkennen, worauf auch E. Buess hingewiesen hat (in seinem zur Mythos-Frage beachtlichen Buch Die Geschichte des mythischen Erkennens - Wider sein Missverständnis in der "Entmythologisierung", München, 1953, S. 97). Nach Buess führt B. diese sozusagen "neuromantische" Konzeption, die er "mit einem prophetischen Ernst" vertritt, "zu einem mystisch vertieften und spiritualisierten Judentum" (a.a.O.).

41) "Königtum Gottes", Werke II, S. 490.

42) Diese Bezeichnung würde allenfalls für die biblische Urgeschichte zutreffen (Gen. 1 - 11): Die mythische Urzeit wird als Geschichte dargestellt (vgl. von Rad, Theol. d. AT I, S. 141 ff.), was wiederum zeigt, wie eng in Israel mythisches und geschichtliches Denken miteinander verklammert sind.

43) "Moses", Werke II, S. 20. Insofern trifft auf die biblischen Sagen nicht zu, was G. van der Leeuw über die Sage schreibt: "Die Sage ist ein Mythus, der unterwegs an irgendeinem Ort oder an irgendeiner historischen Tatsache hängen geblieben ist" (Phän.d.Rel. 2. Aufl. 1956, S. 472). Vielmehr sind bestimmte geschichtliche oder lokale Vorgänge in mythische Rede eingebracht worden, weil von einem Eingreifen Gottes im Zusammenhang damit berichtet wird. Die Sage ist somit nicht "eine Deformation der Geschichte", sondern "ein Blick in die Gesetze und Zusammenhänge, die die Geschichte regieren"; denn Gott wird in Israel "zur Hauptperson der Sage" (E. Jacob in RGG V, Sp. 1307). Zur Deutung geschichtlicher Ereignisse in mythischen Kategorien, welche die Bezeichnung "Mythisierung der Geschichte" rechtfertigt, vgl. auch H. Ringgren, Israelitische Religion, 1963, S. 102.

44) Werke II, S. 20.

45) Ebenda.

46) A.a.O., S. 21.

47) A.a.O., S. 21 f.

48) In ihrem Buch Das Bild des Mose in der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft seit Julius Wellhausen, Berlin, 1962.

49) A.a.O., S. 313.

50) Werke II, S. 11.

51) Vgl. die Darstellungen bei E. Osswald S. 136 ff. und 311 ff. sowie unsere Darstellung in § 5.

52) Siehe "Bilder von Gut und Böse", Werke I, S. 605 ff. Zum philosophischen Gehalt dieser Schrift vgl. M. Friedman, "Martin Buber's New View of Evil", in: Judaism, Vol. II, New York, 1953, S. 239 ff., und derselbe in: Martin Buber. The Life of Dialogue, S. 101 ff.

53) B.s Interpretation unterscheidet sich stellenweise kaum von der üblichen Methode moderner Ausleger (wir verweisen hier nur auf G. von Rad, Genesis (ATD), S. 69 ff., und W. Zimmerli, Die Urgeschichte 1. Mose 1 - 11, Zürcher Bibelkommentar, 3. Aufl. 1967, S. 151 ff.); die Auffassung einer von Gen. 3 aus zu begründenden Erbsündenlehre wird hier wie dort abgelehnt (vgl. über dieses Problem jetzt die ausführliche Arbeit von E. Brandenburger, Adam und Christus, WMANT 7, Neukirchen, 1962, besonders S. 15 ff. und J. Gross, Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas, München/Basel, 1960, wo ebenfalls klar herausgestellt wird, dass aus Gen. 3 keine Erbsündenlehre exegetisch begründbar ist - siehe besonders S. 34 - und dass erst Augustinus "im Vollsinn des Wortes der Vater des Erbsündendogmas" sei - so auf S. 375). Im Unterschied zu von Rad (a.a.O., S. 72) und anderen (z.B. C.H. Gordon, Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments, Einsiedeln, 1961 - deutsche Übersetzung von The World of the Old Testament, New York -, S. 35) beharrt B. bei Gen. 3, 5 auf dem "Gut" und "Böse", das nicht im Sinne von "alles" wiedergegeben werden

dürfe. Das Menschenpaar handelt in einem Vorgang, der ganz aus "Spiel und Traum gesponnen" sei (Werke I, S. 611); es trifft nicht eine eigentliche klare Wahl des Bösen gegenüber dem Guten. Was die Protoplasten tun, erfolgt eher aus einem Fehlen der Entscheidung für Gott. Das Böse wird als mangelnde Ausrichtung des Menschen auf Gott gekennzeichnet. Anders dann in der Erzählung von Kains Brudermord: Hier überfällt das Böse den Menschen wie ein Dämon. Und doch kommt das Böse in beiden Erzählungen aus dem Innern des Menschen. Die Bibel kennt nicht, wie die Mythen Irans (etwa die Mythologie vom Urmenschen bzw. Urkönig Yima, die von B. den biblischen Erzählungen gegenüber gestellt wird), das Gute und das Böse als eigenständige dualistische Prinzipien, zwischen denen der Mensch die Wahl zu treffen hat. Vielmehr trägt der Mensch beides als Möglichkeiten in sich - zwar in einer gewissen Labilität zum Sündigen hin, aber nicht mit dem Zwang zum Sündigenmüssen (darum keine "Erbsünde"!). B. übernimmt hier die im Spätjudentum entwickelte Vorstellung vom "guten" und "bösen Trieb", die dem Menschen von Gott schöpfungsmässig eingepflanzt sind (vgl. dazu die Erörterungen bei Brandenburger a.a.O., S. 42 ff., und den Exkurs bei Strack-Billerbeck IV, 1, S. 466 ff.). B. sieht darin eine "bedeutsame Lehre" (Werke I, S. 626) zum anthropologisch-existentialen Verständnis der genannten Erzählungen mythischen Charakters in Gen. 3. Der Mensch muss es lernen, "beide Triebe im Dienste Gottes zusammenzuspannen", auch den bösen Trieb hineinzunehmen in die Liebe zu Gott. "So und nicht anders kann der Mensch ganz werden" (Werke I, S. 625 und 626). Um diese "Ganzheit" des Menschen ist es B. immer wieder zu tun, und zu ihrer Erkenntnis als der göttlichen Forderung an den Menschen hat ihn nicht nur die Bibel, sondern vor allem und in besonderer Weise die Begegnung mit dem Chassidismus geführt. Bei allem Eigenen und Eigenwilligen, das in B.s Exegesen erscheint, ist der starke Einfluss altjüdischer Prinzipien des Verstehens biblischer Aussagen unverkennbar.

ANMERKUNGEN

ZU

§ 9

Anmerkungen zu § 9:

1) "Moses", Werke II, S. 134 f.

2) Referiert bei Schaeder, S. 306.

3) F. Heiler hat gezeigt, wie die visionären und auditiven Erlebnisse in allen Religionen jeweils das Milieu des Visionärs widerspiegeln: "Der subjektive Charakter aller Visionen wird gerade in der Milieubedingtheit der ganzen visionären Vorstellungswelt deutlich. Dies schliesst jedoch nicht aus, dass in dieser subjektiven Beschränkung die transzendente Wirklichkeit sich den Frommen enthüllt. Die Seele berührt sich mit der bildlosen transzendenten Wirklichkeit, aber diese Berührung stellt sich dem menschlichen Geiste in Bildern dar, die der Sinnenwelt, und zwar der unmittelbar zugänglichen Umgebung, entnommen sind" (Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart, 1961 - Band 1 von Die Religionen der Menschheit, hgg. von C.M. Schröder -, S. 553). Allerdings wird man heute berechtigterweise die Frage stellen müssen, ob nicht in dem einen oder anderen Falle sogenannte "parapsychologische" Phänomene vorliegen, speziell bei Berichten über Wundererzählungen und Theophanien. Heiler hat gerade zum Wunder bemerkt, dass die Erzählungen darüber "einen geschichtlichen Kern haben. Der mit Gott lebende Mensch entbindet durch seinen Kontakt mit der jenseitigen Wirklichkeit psychische und physische Kräfte, welche weit hinausgehen über das normale Leibes- und Seelenleben. Die grosse Entdeckung der Parapsychologie ist die, dass es Kräfte gibt, die über die uns grossenteils bekannte psychisch-physische Gesetzmässigkeit hinausragen, aber selbst einer höheren Gesetzmässigkeit unterstehen," (a.a.O., S. 292; vgl. auch S. 293 und 557 ff.). Auf dem Gebiet der alttestamentlichen Forschung hat F. Dumermuth diese Gedanken aufgenommen: "Moses strahlendes Gesicht" in: ThZ 17, 1961, S. 241 ff. und vor allem "Biblische Offenbarungsphänomene" in: ThZ 21, 1965, S. 1 ff. Das dort angeführte religionsgeschichtliche Material und sein Vergleich mit biblischen Aussagen

verdient unseres Erachtens grösste Beachtung. Es geht nicht an, diese paranormalen Erscheinungen mit rationalistischen Vorurteilen abzutun, wie es weithin noch in der alttestamentlichen Forschung üblich ist. Von einem wirklichen Verständnis paranormaler und parapsychologischer Zusammenhänge sind wir freilich noch weit entfernt (siehe den wichtigen Artikel des derzeitig besten deutschen Sachkenners auf diesem Gebiet, H. Bender, in LThK Band 8, Sp. 84 ff.).

4) Werke III, S. 1093.

4a) Schaeder, S. 274.

5) Vgl. dazu G. Mensching in RGG VI, Sp. 1832, der unter "religiösen Wundern" (im Gegensatz etwa zu "magischen Wundern") "die unter Staunen und Verwunderung vor sich gehende, durch das Medium objektiver Ereignisse vermittelte Begegnung mit dem Heiligen" versteht. Das "religiöse Wunder" kann "von völlig normalen Erscheinungen geweckt werden." Auch im AT geht es nicht um das erstaunliche Phänomen als solches, sondern darum, dass "ein solches Ereignis den Menschen zur Begegnung mit Gott führt ... Dieses Verständnis vom Wesen eines Wunders bestätigen auch die hebräischen Termini 'ôt und môphēt. Sie meinen ein Ereignis, das auf Gott hinweist, 'damit ihr erkennt, dass ich Gott bin'" (W. Vollborn, a.a.O., Sp. 1834). Vgl. auch den schönen und anregenden Beitrag von G. Quell, "Das Phänomen des Wunders im Alten Testament", in: Verbannung und Heimkehr (Rudolph-Festschrift), Tübingen, 1961, S. 253 ff., worin sich manche Äusserungen mit solchen von B. nahe berühren.

6) "Antwort", S. 610 f.

7) Ebenda, S. 611.

8) Eine Entmythologisierung, wie Bultmann sie fordert, lehnt B. ausdrücklich ab: "Dem Postulat der Stunde, Religion zu entmythologisieren, vermag ich nicht beizupflichten; denn der Mythos ist nicht die

nachträgliche Einkleidung einer Glaubenswahrheit, er ist das unwillkürliche Erzeugnis bildnerischen Sehens und bildnerischen Erinnerns des Überwältigenden, und Begriffliches ist da nicht auszuschmelzen. Keine Lehrpredigt kann den Mythos ersetzen" ("Der Chassidismus und der abendländische Mensch" in: Werke III, S. 946). Auch gegenüber S. Ben-Chorin, der in einem Gespräch nachdrücklich für die Entmythologisierung eintrat, hat B. sich in gleicher Weise geäussert, wobei er Bultmann als Menschen und Gelehrten (ungeachtet seiner Differenz mit ihm in diesem Punkte) rühmend hervorhob, siehe S. Ben-Chorin, Zwiesprache, S. 212 ff. - Ben-Chorin hat seinen positiven Standpunkt zur Entmythologisierung niedergelegt in dem Aufsatz "Jüdische Aspekte der Entmythologisierung des Neuen Testaments" in: Im jüdisch-christlichen Gespräch, Berlin, 1962, S. 134 ff. - Übrigens ist lange vor Bultmann der jüdische Philosoph H. Cohen für eine Entmythologisierung der jüdischen und christlichen Religion eingetreten; siehe darüber H. van Oyen, "Judentum und Entmythologisierung", in: Abraham unser Vater - Festschrift für O. Michel, Leiden, 1963, S. 369 ff. Soviel sich sehen lässt, hat sich B. mit seinem früheren Lehrer Cohen zwar eingehend über den Zionismus auseinandergesetzt (den Cohen ablehnte), doch nirgends über dessen Mythoskritik.

9) "Moses", Werke II, S. 20.

10) Jetzt in: Hinweise. Gesammelte Essays, Heidelberg, 1953, S. 36 ff.

11) A.a.O., S. 36.

12) A.a.O., S. 40 f.

13) A.a.O., S. 42.

14) "'Erkennen' hat für Buber immer den im Hebräischen mitschwingenden Sinn von 'liebend umfassen'" (Schaeder, S. 92). Das liebende In-Beziehung-Treten ist bei B. nicht bloss etwas, das bei Menschen und literarischen Texten möglich ist, sondern gilt auch für Gegenstände, etwa einen Baum (darüber in "Daniel. Gespräch von der Verwirklichung",

Werke I, S. 9 ff., besonders S. 10).

15) Vgl. W. Kaufmann, "Bubers religiöse Bedeutung", in: M.B., S. 573: "Er vertieft sich in seinen Lesestoff, bis er Dinge entdeckt, die ein Anderer nie finden würde. Darum sind seine Deutungen strittig. Das trifft auch auf Bubers Bibelinterpretationen und auf das Bild zu, das er uns vom Chassidismus entworfen hat. Seiner Lesart haftet etwas Intuitives, Persönliches, Parteiisches an. Und das mag als eine entscheidende Kritik erscheinen."

16) "Der Glaube der Propheten", Einleitung (Werke II), S. 242.

17) "Antwort", S. 602.

18) J. Muilenburg (M.B., S. 371 f.) hat beispielsweise die Ausdrücke "dieser zweifellos alte Vers" (1. Sam. 3, 1), "was ebenfalls unverkennbar früh ist" (1. Sam. 3, 11), "dies ist keine späte Quelle (1. Sam. 8), "dessen Alter nicht bezweifelt werden kann" (1. Sam. 23, 1. 7), "was ich als unnachahmlich jesajanisch ansehe" (Jes. 19, 23 - 25) als "kategorisch und unbelegt" kritisiert; er - Muilenburg - stimme zwar sachlich mit vielen dieser Urteile überein, doch aus klar verzeichneten wissenschaftlichen Gründen.

19) "Der Glaube der Propheten", Werke II, S. 242.

20) A.a.O., S. 243.

21) Die Analyse der Schriften B.s (vgl. §§ 1 - 7) zeigte im einzelnen, wie B. das versteht und welche Schlüsse er daraus zieht. "Königtum Gottes" z.B. ist ganz dem Ziel gewidmet, die Vorstellung der Königsherrschaft Gottes, der Theokratie, bereits in der Frühzeit Israels nachzuweisen; B. versucht zu zeigen, wie die Faktumseinzigkeit des Volkskönigtums Jahwes sich in der Folgezeit ausgewirkt hat und zu dem das ganze AT durchziehenden Erwählungs- und Messiasglauben den entscheidenden Bezugspunkt bildet.

22) H.J. Kraus hat lobend festgestellt: "Was jeden Leser der Schriften Bubers zum Alten Testament fesselt, ist das stellenweise bis an eine Kongenialität zum Texte heranreichende Einfühlungsvermögen in die Welt der hebräischen Glaubenszeugnisse" ("Gespräch mit Martin Buber", in: EvTh 12, 1952/53, S. 61). Freilich hält er gleich darauf wieder B.s intuitive und kongeniale Interpretation für gefährlich: "Die vom Exegeten erlebte Schwingungskraft eines Satzes entscheidet über seine glaubensgeschichtliche Relevanz" (S. 62). Doch ist das unserer Ansicht nach zu sehr verallgemeinernd; die intuitive Beurteilung schliesst bei B. nie sorgfältige historisch-kritische Prüfung aus. Wo diese freilich verschiedenen Möglichkeiten und Hypothesen Raum lässt - wie so oft! -, da folgt B. seiner Intuition.

23) Jetzt in Werke I, S. 1071 ff.: "Zu Bergsons Begriff der Intuition", vergl. besonders S. 1078.

24) Vgl. das in § 1 über "Königtum Gottes" in Anm. 21 angeführte Urteil von H. Gunkel.

25) H.G. Gadamer, "Verstehen und Spielen", in: Kerygma und Mythos VI, 1, Hamburg, 1963, S. 69 ff., hier: S. 76. Dieser Band - Akten eines Kolloquiums in Rom vom 16. - 21. Januar 1961 über Entmythologisierung und existentiale Interpretation - macht in seinen Beiträgen u.a. deutlich, wie uneinheitlich "Mythos" und "Entmythologisierung" von den verschiedenen Theologen und Religionswissenschaftlern heute noch verstanden werden.

26) Vgl. sein wichtiges Werk Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, 1960.

27) Wahrheit und Methode, S. 366.

28) Ebenda, S. 366.

29) "Antwort", S. 589 f.

30) Vgl. das Vorwort zu Werke II.

31) Über B.s geistigen Werdegang berichtet neben der ausgezeichneten Biographie von H. Kohn und R. Weltsch vor allem die Philosophin und und Pädagogin Grete Schaeder in ihrer Monographie (s. Literaturverzeichnis). B. selbst gibt wichtige Hinweise in seinen "Autobiographischen Fragmenten" (in: M.B., S. 1 ff.) und in seiner Schrift "Mein Weg zum Chassidismus" (in: Werke III, S. 959 ff.).

32) Werke II, S. 1053 ff.

33) W. Michaelis hat jegliche Spur einer sittlichen Nachahmung Gottes im AT bestritten, vgl. ThWb IV, S. 665 und 666 Anm. 7; erst in Sirach 12, 1 - 6 wird - freilich in negativem Sinne - Gottes Tun (in diesem Falle: Hass und Vergeltung an den Frevlern) zum Vorbild genommen. Stellen wie Jes. 14, 14; 46, 5 machen demgegenüber deutlich, dass Gottes Erhabenheit jeden Versuch des Menschen sich ihm anzugleichen, von vornherein ausschliesst. Neuerdings hat H. Kosmala das Problem wieder aufgegriffen ("Nachfolge und Nachahmung Gottes - II. Im jüdischen Denken", in: Annual of the Swedish Theological Institute Vol. III, 1964, S. 65 ff.), nachdem vor ihm schon A. Schulz sich damit befasst hat (siehe die folgende Anmerkung), was Kosmala aber wohl entgangen ist. Auch Kosmala stellt fest, "dass die Idee der Nachahmung Gottes erst spät ins Judentum gedrungen ist, weil sie der biblischen Überlieferung fremd war, und das Judentum, das sie anscheinend nicht gut übergehen konnte, hat sie nur mit Schwierigkeit und in eingeschränktem Masse assimiliert" (S. 96). Zur Kritik an B. siehe besonders a.a.O., S. 71; wir können diesen Ausführungen durchaus zustimmen.

34) Die rabbinischen Belege, auch die, auf welche B. sich beruft, sind erörtert bei A. Schulz, Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik, München, 1962, S. 222 ff. (vgl. besonders die Anmerkungen).

35) Werke II, S. 1061.

36) Noch an einer anderen Stelle hat B. diesen Gedanken ausgesprochen, nämlich in dem kleinen, seiner Tocher Eva gewidmeten Essay "Weisheit und Tat der Frauen" (Werke II, S. 917 ff.). Dort erklärt B. u.a. die Versöhnungstat der "weisen Frau von Tekoa" (2. Sam. 14, 1 ff.). Mit ihrem Aufweis, dass Gott sich darüber Gedanken macht, "dass ein Verstossener nicht vor ihm verstossen bleibe" (V. 14), charakterisiert sie ihr Tun als begründet in dem "Urgebot der Nachahmung Gottes, der Erfüllung unserer Ebenbildlichkeit: durch die Werke der Gnade" (a.a.O., S. 921).

37) Siehe § 10.

38) Das ist sicher der Grund, weshalb die meisten wissenschaftlichen Exegeten so wenig oder gar nicht auf B. eingehen. Wo es doch geschieht, führt es meist zur Ablehnung von B.s Thesen. Wie historische Richtigkeit und historisches Postulat in B.s Exegese eng ineinander verschlungen sind, hat die Analyse von "Königtum Gottes" und "Moses" besonders klar gezeigt. Ein anderes neuerdings von Th.C. Vriezen aufgegriffenes Beispiel mag das ebenfalls erläutern: Lev. 19, 18b übersetzt B.: "Halte lieb deinen Genossen, / dir gleich." In "Zwei Glaubensweisen" (Werke I, S. 701 ff. rechtfertigt er diese Übersetzung gegenüber den üblichen Versionen: "Liebe deinen Volksgenossen wie dich selbst." B. meint, dass es hier nicht um ein Gefühl gehe (weil man Gefühle nicht befehlen kann!), sondern um ein Verhalten, also: "Verhalte dich darin so, als gelte es dir selber." B. weist auf die Besonderheit der Konstruktion von אהב mit der Präposition ל hin, die "im AT nur in diesem Leviticus-Kapitel zu finden" sei. Er meint daraus schliessen zu dürfen, dass es sich hier um "eine liebreiche Wesenshaltung zu einem Menschen" (Dativ!), zu "einem Empfänger meiner Hilfe, meines tätigen Wohlwollens, meines persönlichen Einsatzes" handle. Das Wort רע "bedeutet alttestamentlich zunächst einen, zu dem ich in einer unmittelbaren und

gegenseitigen Beziehung stehe, und zwar durch irgendwelche Lebensumstände, durch Ortsgemeinschaft, durch Volksgemeinschaft, durch Werkgemeinschaft, durch Kampfgemeinschaft, besonders auch durch Wahlgemeinschaft oder Freundschaft; es überträgt sich auf den Mitmenschen überhaupt und sodann auf den andern überhaupt. 'Liebe deinen re'a' bedeutet also in unserer Sprache: sei liebreich zugewandt den Menschen, mit denen du je und je auf den Wegen deines Lebens zu schaffen bekommst," (a.a.O., S. 701 f.). Vriezen ("Bubers Auslegung des Liebesgebotes", ThZ 22, 1966, S. 1 ff.) hat diese Auslegung energisch bestritten:

1. meine רֵעַ nur den, der zu Jahwes Bundesvolk gehört, worauf das "Ich bin Jahwe" am Schluss weise (S. 4); B. habe den Bundesgedanken ausser acht gelassen (S. 11);

2. sei die Konstruktion mit לְ wohl keine eigentliche Dativkonstruktion (hier habe - wie im späteren Babylonisch-Assyrischen - das Aramäische eingewirkt das oft das Objekt mittels der Präposition לְ verbinde), und

3. gebe es z.B. in den Vasallenverträgen Esarhaddons die Forderung, dass die Vasallen den König lieben sollen wie sich selbst (eigentlich: wie ihre Seele). "Der Vasalleneid fordert den persönlichen Einsatz in völliger Treue und Hingabe. Im offiziellen Bundesverhältnis bei den Assyrern ging es somit um mehr als um 'liebreich den Menschen zugewandt sein", so wie Buber das Wort umschreibt" (S. 6).

Vriezen folgert darum: B. "hat bei seiner Humanisierung des Textes mehr aus seinen eigenen Vorstellungen heraus als auf Grund des Wortlautes des Textes exegesiert" (S. 7). - Sieht man genauer hin, so ist zu bemerken, dass Vriezen dem Buberschen Text, der - wie fast immer - nicht ganz einfach ist und die historische Erkenntnis mit der persönlich-existentiellen zusammenfliessen lässt, nicht ganz gerecht wird. Dass es bei der in Lev. 19, 18 wie in den Vasallenverträgen gemeinten Liebe im Buberschen Sinne um ein Verhalten des persönlichen

Wohlwollens und Einsatzes geht und nicht um ein Gefühl, lässt sich doch wohl nicht bestreiten (s. oben die Aussage Vriezens). Nur einen solchen "Einsatz" kann man gebieten, nicht ein "Gefühl", wie B. richtig erkennt. Das "dir gleich" versteht B. im Sinne von "als gelte es dir selber". Er möchte nur dem Missverständnis vorbeugen, als ob hier über das Mass der Liebe (so viel den anderen lieben wie man sich selber liebt, nicht mehr und nicht weniger) oder die Art der Liebe (Nächstenliebe und Selbstliebe als zwei Arten der Liebe nebeneinander) eine Aussage gemacht werde. B. weiss auch, dass רֵעַ zunächst den Volksgenossen meint, und wenn er auch den Gottesbund nicht nennt, so lässt er ihn doch nicht, wie Vriezen meint, ausser acht (s. oben). B. erinnert vielmehr an das "Ich bin Jahwe" am Schluss von Lev. 19, 18 und interpretiert: "Das ist kein Moral- sondern ein Glaubensgebot; die Deklaration bedeutet somit: Nicht als Menschen an sich, sondern als meinen Menschen gebiete ich euch dies" (S. 702). In Lev. 19, 33 wird dann dieselbe Wendung im Blick auf den Fremdling ("Gastsassen", wie B. sagt) gebraucht: "Halte lieb ihn,/ dir gleich" - wiederum mit der Begründung: "ICH bin euer Gott". So weit also lässt sich gegen B.s Exegese nichts einwenden; die von Vriezen beigebrachten sprachlichen Materialien (Verwendung der Präposition לְ ; Wendungen aus den assyrischen Vasallenverträgen) erhellen den Sachverhalt als solchen und korrigieren B.s Deutung, widerlegen sie aber nicht. Die einzige Problematik liegt in der Buberschen Gleichsetzung: רֵעַ = der Mensch, "mit (dem) du je und je auf den Wegen deines Lebens zu schaffen bekommst". B. weitet den Begriff רֵעַ nicht deswegen so aus, weil er schön und zeitgemäss, gleichsam in einer modernen jüdischen Predigt (so Vriezen) lehren will: "Stehe liebend in der Welt, du bist aller Menschen Bruder" (Vriezen S. 7 und 3). B. argumentiert durchaus exegetisch und nicht homiletisch - aber eben von seiner "wissenschaftlichen Intuition" her: "Der Mensch an der Schwelle der Geschichte (und von einem solchen stammt meiner Überzeugung nach der in einen späten Text verpflanzte Satz) gebraucht oft, wie die Bezeichnung Land (eigenes Land) und Erde, so auch Volksgenosse und Mensch als auswechselbar,

weil er nur das ihm Zugehörige aus Wesenskontakt kennt ..." (S. 702, Anm. 11). Das heisst: Das Gebot stammt für B. - obwohl es in einem späten Textgefüge steht - aus früher Zeit, wo der Mensch nur denjenigen als "Mitmenschen" ansieht, mit dem er zusammen lebt; alle anderen sind für ihn Fremde - גֵּרִים , mit denen er zwar auch lebt, die er aber doch mit einem besonderen Wort kennzeichnet, und נׇכְרִים , die er nur auf seinen Wanderungen oder im Krieg kennenlernt. Von dieser Psychologie des urtümlichen, vorstaatlichen Menschen her, den er als Ausformer des wörtlichen Gebots Lev. 19, 18 betrachtet (was natürlich nur der subjektiven Intuition möglich und nicht mehr streng exegetisch begründbar ist! Wir erinnern uns auch daran, dass für B. Gesetzgebung eine Folge der Offenbarung ist, also der von Gott angerufene Mensch und nicht Gott selbst die Gesetze wörtlich formuliert, s. § 7, S. 288 ff.), fühlt sich B. als Exeget legitimiert, den Begriff רֵעַ so auszuweiten, wie er es tut. - Es ist hochinteressant, dass H. Kosmala 1936 und 1952 bereits mit B. eine wissenschaftliche Kontroverse über Lev. 19, 18 führte - übrigens weitgehend mit denselben linguistischen und semantischen Argumenten wie Vriezen. Kosmala berichtet darüber in: Annual of the Swedish Theological Institute Vol. IV, Leiden, 1965, besonders S. 13 ff. (Vriezen, der seine genannte Abhandlung schon 1964 als Vortrag darbot, konnte davon nicht wissen). Die heftige Reaktion B.s, die Kosmala schildert, zeigt, wie sehr B. seine Erkenntnis mehr der "wissenschaftlichen Intuition" als der wissenschaftlichen Argumentation verdankte. Denn als Kosmala anführte, dass auch die Rabbinen רֵעַ als "Volksgenossen" verstanden haben, "wurde Buber zornig, was ich nicht zuvor bei ihm erlebt hatte, und er antwortete erregt: 'Ich gebe nichts darauf, was die Rabbinen dazu sagen. Für mich ist der rea' ein jeder Mensch'" (S. 16). Überhaupt ist Kosmalas Aufsatz, der "Fragmente aus Briefen und Gesprächen" zum Inhalt hat, eine bedeutsame Quelle für B.s persönliche Stellung zum Messiasproblem, zu Jesus, zu Paulus und zum jüdisch-christlichen Gespräch (H. Kosmala, "Martin Buber. Fragmente aus Briefen und Gesprächen", a.a.O., S. 5 ff.).

39) A.a.O., S. 28. B. hat Dilthey als einzigen von allen Professoren seiner Studienzeit "seinen Lehrer" genannt ("Antwort", S. 601; vgl. auch Werke I, S. 317; Werke II, S. 14; Der Jude, S. 732; Nachlese, S. 52).

40) A.a.O., S. 30. 73. 93.

41) A.a.O., S. 28. 193 f. 223.

42) A.a.O., S. 37 ff.

43) A.a.O., S. 66 f.

44) A.a.O., S. 67.

45) Vgl. die Äusserung B.s bei Anm. 13!

46) Gesammelte Schriften VI, Stuttgart, 1958, S. 74.

47) Vgl. darüber W. Schultz, "Die Grundlagen der Hermeneutik Schleiermachers, ihre Auswirkungen und ihre Grenzen", in: ZThK 50, 1953, S. 158 ff., hier: S. 168 ff.

48) Gesammelte Schriften V, Stuttgart, 1961, S. 329.

49) Gesammelte Schriften VI, 1958, S. 296 f.

50) Dazu vor allem Schultz a.a.O., S. 170.

51) Gesammelte Schriften VI, 1958, S. 298.

52) Vgl. dazu z.B. das oben genannte Zitat von G. Schaeder S. 67 über die B. mit Dilthey verbindende "Synthese von Pantheismus, Verstehen und Aufklärung" in der Einleitung zu den "Ekstatischen Konfessionen".

53) Gesammelte Schriften VII, 1958, S. 191.

54) Vgl. § 1, Anm. 20a.

55) Schultz a.a.O., S. 173.

56) Siehe § 2, Anm. 42.

57) Über Dilthey siehe O.F. Bollnow in RGG II, Sp. 196 ff. mit Literaturangaben. Eine gute Einführung in Diltheys Hermeneutik bietet sein um 1900 verfasster Aufsatz "Die Entstehung der Hermeneutik" (in: Gesammelte Schriften V, 1961, S. 317 ff.; zu Schleiermacher abgedruckt S. 328 ff.). Zur (positiven) Beurteilung der Aufklärung durch Dilthey vgl. W. Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, Göttingen, 1957, S. 15 und 184.

ANMERKUNGEN

ZU

§10

Anmerkungen zu § 10:

1) EvTh a.a.O., S. 62.

2) In M.B., S. 1 ff. In unserer Darstellung wird auf diese von B. selbst aus verschiedenen Einzelwerken zusammengestellte Sammlung von persönlichen Erlebnissen verwiesen, ohne immer das Werk, in dem sich das "Fragment" ursprünglich befindet, jeweils anzuführen; es ist aus den Anmerkungen in M.B. S. 34 zu ersehen.

3) Martin Buber - Hebräischer Humanismus, Göttingen, 1966.

4) Darüber siehe Schaeder S. 37 ff.

5) Zitiert bei Schaeder S. 43.

6) A.a.O., S. 44. Im Blick auf diese Erlebnisse hat sich B. in seinen Aussagen eine sehr grosse Zurückhaltung auferlegt und später - von dem Bericht über seine sogenannte "Bekehrung", wo freilich auch nur Andeutungen gemacht werden, abgesehen - wahrscheinlich kaum mehr davon gesprochen. Darum kann Ben-Chorin (Zwiesprache, S. 58) zu der Feststellung kommen: "Mir ist wenigstens nicht bekannt, dass Buber jemals über eigene mystische Erlebnisse gesprochen hätte; hingegen kam es vor, dass er mit offenbarer innerer Anteilnahme von mystischen Erlebnissen anderer Menschen Kunde gab, so etwa von der visionären Schau eines christlichen Zionsfreundes, des badischen Prinzenerziehers Hechler, der Theodor Herzl half, den Weg zu Kaiser Wilhelm II. zu finden." Ben-Chorin vermutet zudem, dass B. überhaupt nie Mystiker gewesen sei (unter Hinweis auf den Dialog "Mit einem Monisten", siehe oben S. 329 mit Anm. 10 und 11); er habe nur "zuweilen dem Erlebnis religiöser Begeisterung Raum in seiner Seele" gewährt. Doch lässt sich unseres Erachtens eine mystische Erlebensform in den wenigen Selbstaussagen B.s zu diesem Punkt nicht leugnen.

7) A.a.O., S. 296 und 310.

8) Schaeder, S. 193.

9) Vgl. dazu den Aufsatz von 1903: "Renaissance und Bewegung", in: Der Jude, S. 272 ff.

10) "Mein Weg zum Chassidismus", Werke III, S. 967.

11) "Das Problem des Menschen", Werke I, S. 384.

12) Vgl. Schaeder, S. 41; ähnlich bei seiner Auffassung über Nicolaus Cusanus, ebenda S. 39.

13) Werke I, S. 384.

14) Vgl. dazu die eingehenden Studien bei G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt, 1957, (englische Ausgabe unter dem Titel: Major Trends in Jewish Mysticism, London, 3. Aufl. 1955). Dieses Werk gibt einen hervorragenden Überblick über die jüdische Mystik und ist unentbehrlich zum Verständnis des Chassidismus (vgl. vor allem S. 356 ff.). Zu der verwickelten Auffassung von den gefallenen und zu erlösenden Lichtfunken siehe S. 291 ff.

15) Vgl. den Aufsatz "Mein Weg zum Chassidismus", Werke III, besonders S. 962, und "Der Chassidismus und der abendländische Mensch", a.a.O., S. 941.

15a) Die Auffassung von einem "werdenden Gott" hat B. später dann in "Ich und Du" ausdrücklich bestritten; vgl. Werke I, S. 133: "Welch ein trübes und überhebliches Gerede, das vom 'werdenden Gott'".

16) Die Lehre von der "Immanenz Gottes in allen Dingen" kann geradezu "als die Zentrallehre des Chassidismus" bezeichnet werden - so im Anschluss an S. Schechter G. Scholem, Mystik, S. 381.

17) Vgl. neben den genannten Arbeiten noch "Autobiogr. Fragmente", M.B., S. 16 ff.

18) Ein Ausdruck, der z.B. für Bultmann eine wichtige Rolle spielt.

18a) Vgl. "Antwort", S. 633.

19) Vgl. Werke III, S. 940.

20) A.a.O., S. 943.

21) Werke III, S. 973; vgl. auch S. 970 ff. das autobiographisch wichtige Erlebnis.

22) Werke III, S. 977 = "Antwort", S. 627.

23) Neben R. Schatz-Uffenheimer in M.B., S. 275 ff. vor allem G. Scholem in: Judaica - Bibliothek Suhrkamp Nr. 106, Frankfurt, 1963, S. 165 ff.

24) Vgl. etwa Scholem, Mystik, S. 382.

25) Vgl. M.B., S. 279 ff. Es geht, wie Scholem immer wieder betont, beim Chassidismus nicht eigentlich um das Verhältnis zu dem konkreten Ding als solchem, sondern zu der dahinterstehenden Abstraktion des transzendenten Funkens. Als Beispiel führt Scholem an: "Wenn du eine schöne Frau siehst, sagt etwa Rabbi Bär aus Mesritsch ... so sollst du nicht etwa an ihre Schönheit in ihrer konkreten, greifbaren Form denken - das heisst also, wie sie in ihrem konkreten Hier und Jetzt existiert - sondern von ihrer konkreten Wirklichkeit absehen und deinen Geist auf die göttliche Schönheit richten, die in der konkreten Erscheinung aufleuchtet. Dann wirst du nicht länger das schöne und verführerische Hier und Jetzt wahrnehmen, als welches diese Frau ist, sondern die ideale und ewige Eigenschaft der Schönheit selber, die eines der Attribute Gottes und Sphäre seiner Manifestation ist, und von da aus wirst du zur Kontemplation der Quelle aller Schönheit in Gott selber fortschreiten" (Judaica, S. 190).

26) M.B., S. 291 f.

27) "Antwort", S. 635. E. Simon zeigt am Beispiel eines gefallenen deutschen Widerstandskämpfers, welchen existentiellen Trost B.s chassidische Geschichten spenden konnten (in: Universitas 20, Stuttgart, 1965, S. 910). Nicht zu unrecht sagt G. Scholem, dass heilige Schriften oft ein Leben führen, "das von den Intentionen ihrer Autoren ganz unabhängig sein kann. Das, was man ihr Nachleben nennen könnte, die Aspekte, die spätere Generationen an ihnen entdecken, sind oft wirksamer als ihr ursprünglicher Sinn. Und, um die Wahrheit zu sagen, wer kennt den ursprünglichen Sinn eines heiligen Buches!?" (Mystik, S. 15).

28) A.a.O., S. 632.

29) W. Kaufmann, "Bubers religiöse Bedeutung", in M.B., S. 581.

29a) B.s Biograph H. Kohn stellt dazu fest: "Hier offenbart sich Bubers Abkehrung von der reinen Mystik, die er noch in seinen 'Ekstatischen Konfessionen' vertreten hat. Wohl kann man auch seine neue Bestimmung der Einheit noch 'Mystik' nennen, wenn man darunter ein Leben aus der Tiefe des Erlebens heraus versteht, aber es ist eine aktivistische, kämpferische, weltzugewandte Mystik. Es ist keine Mystik des Entwerdens und der Loslösung, sondern eine der Erfassung und Umgestaltung der Welt, keine der Raum- und Zeitlosigkeit, sondern eine der innigen Fülle des Hier und Jetzt, keine des Taumels, sondern eine der Nüchternheit, keine des Schweigens, sondern eine der Zwiesprache, der Forderung und Antwort des Verbundenen" (a.a.O., S. 133). - E. Stechert hat einmal von "handelnder" Mystik im Gegensatz zur "schauenden" Mystik gesprochen (Vom Wesen handelnder und schauender Mystik, Berlin, 1927) und gesagt, es gehe bei der "handelnden" Mystik nicht um das Suchen der Einigung mit Gott im ekstatischen Rausch, sondern darum, "aus den alltäglichsten Tagen unvergängliche Funken (zu) schlagen" (a.a.O., S. 53 f.). B.s Grundeinstellung könnte wohl mit dem Begriff "handelnde Mystik" umschrieben werden - zumindest in jener Phase seines Lebens, wo er sich intensiv mit dem Chassidismus befasste. Später ist seine Haltung nicht mehr so eindeutig unter

der Kategorie "Mystik" zu subsumieren (siehe dazu unten).

30) Vgl. die Rede von 1911 "Die Erneuerung des Judentums" in: Der Jude, S. 28 ff., hier besonders S. 36 und 38 f.

31) A.a.O., S. 39; vgl. das oben unter § 8 in Anm. 53 zu B.s Stellung zum guten und bösen Trieb Gesagte.

32) A.a.O., S. 40.

33) "Jüdische Religiosität", in: Der Jude, S. 71.

34) H. Bergmann meint, "in späterer Zeit würde Buber diese Formulierung nicht gebraucht haben", M.B., S. 268.

35) Der Jude, S. 78.

36) Vgl. Schaeder, S. 35. B. sagt später selbst: "Die psychologische Reduktion des Seins, seine Psychologisierung hat auf mich in jungen Jahren destruktiv gewirkt, weil sie mir die Grundlage der menschlichen Wirklichkeit, das Auf-einander-zu, entzog" ("Antwort", S. 610).

37) Schaeder, S. 110.

38) Vgl. "Autobiogr. Fragm.", M.B., S. 21 ff.

39) Dieser Einschub in Klammern fehlt in Werke I, S. 187 merkwürdigerweise, obwohl dies die Ausgabe letzter Hand ist. Man hat oft angenommen, der unverstandene junge Frager habe sich das Leben genommen. Über die Hintergründe dieser Sache siehe S. Ben-Chorin, Zwiesprache, S. 197 ff.

39a) In dem 1956 geschriebenen Aufsatz "Dem Gemeinschaftlichen folgen" wendet sich B. mit Entschiedenheit gegen den von A. Huxley propagierten Versuch, mittels Rauschdrogen (z.B. Meskalin) in die Tiefe der Sinnenwelt einzudringen und so Erfahrungen zu machen, die denen der Mystiker ähnlich sind. B. lehnt das ab, weil es den Menschen von der

wirklichen Situation des Lebens und vom Anspruch des Mitmenschen wegführt in die "Situationslosigkeit", die "keine rechtmässige Sache des Menschen" ist (vgl. Werke I, S. 464 ff.).

40) Siehe oben S. 329 , Anm. 10.

41) H. Bergmann, M.B., S. 266.

42) "Antwort", S. 589. Worin diese Seinserfahrungen bestanden - die innere Teilhabe an den Leiden, die der erste Weltkrieg so vielen Menschen verursachte, und das Erlebnis der barbarischen Ermordung seines Freundes Gustav Landauer in den Revolutionswirren - hat B. in einem öffentlichen Gespräch mit dem Psychiater C. Rogers näher angedeutet; siehe M. Buber, The Knowledge of Man, ed. M. Friedman, London, 1965, S. 168.

43) Jetzt in: Der Jude, S. 3 ff.

44) A.a.O., S. 9.

45) Jetzt in: Werke I, S. 77 ff.

46) Vgl. Schaeder, S. 115 f.

47) Vgl. C. Hohoff, "Martin Bubers Übertragung der Schrift", in: Merkur 17, Köln 1963, S. 477.

48) Schaeder, S. 295.

49) Alle diese Forderungen finden sich in der Rede "Cheruth - eine Rede über Jugend und Religion" von 1919, jetzt in: Der Jude, S. 122 ff., hier: S. 141 f.

50) So wenig man sagen kann, dass B. sein dialogisches Prinzip in den Chassidismus hineingelesen habe (siehe Schaeder S. 134), sowenig kann man dasselbe von der Bibel sagen (vgl. Schaeder S. 138). Auch ein so hervorragender Buber-Kenner wie M.S. Friedman urteilt:

"When one has given serious consideration to Buber's biblical exegesis, one is no longer tempted to fall into the easy assumption that Buber has read his dialogical philosophy into his interpretation of biblical Judaism. It becomes clear instead that it is precisely in the Bible itself that Buber's dialogical philosophy finds its most solid base", "Buber's View of Biblical Faith", in: The Journal of Bible and Religion, Boston, 1954, S. 11; dem zustimmend F. von Hammerstein, Das Messiasproblem bei Martin Buber, Stuttgart, 1958, S. 94, Anm. 1. - Dass B. in "Das Problem des Menschen" Feuerbach zitiert, der schon 1843 von der Bedeutung des Ich-Du-Verhältnisses gesprochen hat, und dass B. über ihn sagt: "Mir selbst hat er schon in meiner Jugend entscheidende Anregung gegeben" (Werke I, S. 342), besagt noch nicht, dass B. seine dialogische Konzeption von Feuerbach hat. Die Tatsache seiner Anregung durch Feuerbach darf den ganz entscheidenden Unterschied zwischen Feuerbach und B. hinsichtlich des Verständnisses der Ich-Du-Relation nicht verwischen (vgl. Schaeder, S. 175 ff.; auch E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch, Zürich, 4. Aufl. 1965, S. 28, Anm. 1). - Fast gleichzeitig mit B., jedoch völlig unabhängig von ihm, hat F. Ebner ganz ähnliche Gedanken über die Personalität und das Verhältnis zwischen Ich und Du entwikkelt. Auch bei Ebner wirkten das Erleben des ersten Weltkriegs, das Unbefriedigtsein über die objektivierende Versachlichung des menschlichen Lebens und Denkens und die Hinkehr zum Religiösen nach einer Phase des Materialismus und Agnostizismus als wesentliche Impulse; vgl. dazu die grundlegende Studie von Th. Schleiermacher, Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist. Ferdinand Ebner - ein Denker in der Kategorie der Begegnung, Berlin, 1962, besonders S. 15 ff. und 172. In der hohen Einschätzung des Wortes und der Sprache und in der Absage an eine Trennung von Leben und Denken berührt sich Ebner ebenfalls sehr eng mit B. (vgl. a.a.O., S. 26 ff. und 46 ff.). Ebners starke Bindung an einen - allerdings unorthodoxen! - christlichen Glauben unterscheidet ihn freilich von B. mit seinem - nun ebenfalls wieder unorthodoxen! - jüdischen Glauben (vgl. dazu a.a.O., S. 103 ff.). "Hier scheiden sich also die Geister der so verwandten Denker, weil Buber ein ausserchristlicher, Ebner aber ein christli-

cher 'Bedenker des Wortes' ist ..." (a.a.O., S. 107). - Eine gründliche Untersuchung und Vergleichung im Blick auf ihre religionsphilosophische Bedeutung haben F. Rosenzweig, F. Ebner und M. Buber zuletzt erfahren in der Freiburger Habilitationsschrift von B. Casper, Das dialogische Denken, Freiburg, 1967. Die Abschnitte über B. (S. 17 ff. und 270 ff.) klammern bewusst B.s exegetische Schriften aus und bleiben im Bereich der philosophischen Interpretation von B.s dialogischem Denken. Das Buch erreichte uns erst kurz vor Abschluss der Arbeit; die oben in § 10 gegebene Skizze erfährt dadurch keine Änderung, da Caspers Arbeit mit unserer Darstellung übereinstimmt.

51) Der Jude, S. 173 ff.

52) A.a.O., S. 178. Es kann allerdings auch kein Zweifel darüber bestehen, dass die Ausformung des biblischen Gedankens vom Dialog zwischen Gott und Mensch bei B. sehr stark modern-individualistisch gefärbt ist, worauf z.B. Th.C. Vriezen hingewiesen hat (in: An Outline of Old Testament Theology, Oxford, 1958, S. 134). Doch ist grundsätzlich nicht zu leugnen, was mit Recht auch C. Westermann konstatiert: "Das Wirken Gottes in der ganzen Bibel ist dialogisches Geschehen" (vgl. "Das Verhältnis des Jahweglaubens zu den ausserisraelitischen Religionen", in: Forschung am Alten Testament, München, 1964, S. 189 ff., hier: S. 201).

53) A.a.O., S. 174 f.

53a) Damit soll nicht etwa bestritten werden, dass schon im AT die Geschichte zu einem wesentlichen Teil paradigmatischen Charakter hat, worauf neuerdings vor allem R. Smend hinweist (Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens, Theologische Studien 95, Zürich, 1968) und feststellt: "Vergangenheit und Gegenwart entsprechen einander; in der Vergangenheit werden die Normen und die Präzedenzfälle gesucht, nach denen die Gegenwart zu verstehen und nach denen in ihr zu handeln ist" (a.a.O., S. 23; zum Element des "Paradigmas",

das neben dem Element der "Ätiologie" steht, siehe vor allem S. 20 ff.).

54) Die Dialogik geschieht nach B. als "göttliche Anrede in dem, was uns widerfährt, und menschliche Antwort in dem, was wir tun und lassen", Werke I, S. 514. Vgl. dazu den schönen Aufsatz von P. Röhrig, "Der Begriff der Verantwortung bei Martin Buber", in: W. Eckert - E.L. Ehrlich, Judenhass - Schuld der Christen?!, Essen, 1964, S. 457 ff.; daraus einige Sätze: "Verantwortung heisst für Buber antworten, antworten auf eine mir begegnende oder zugesichte Situation. Das setzt voraus, dass gesprochen wird, dass es etwas zu hören gibt, oder jedenfalls, dass dort Zeichen sind, auf die wir antworten können. Buber weiss von solcher Anrede, er erwähnt sie immer wieder. Wir dürfen dabei nicht so sehr an eine artikulierte Sprache, an Worte denken, sondern vor allem an eine stumme Ansprache, die von den Dingen und Lebewesen an uns ergeht; der fragende Blick eines Menschen kann es sein, der Hunger eines Volkes oder ganzen Erdteils, die seelische Not eines Kindes, eine verwüstete Landschaft. Allerdings haben wir es hier mit einer existentiellen Aussage im wahrsten Sinne des Wortes zu tun. Buber kann keine logischen Beweise anführen, weil es hier nichts zu beweisen gibt; diese Sprache ist nicht exakt empirisch nachzuweisen, sondern ein Mensch bürgt mit seiner Existenz dafür, dass er sie vernommen hat, und viele andere haben durch ihr Leben bezeugt, dass sie sie gehört haben, von Sokrates bis Franz von Assisi oder Pestalozzi, Albert Schweitzer oder bis zu all den Namenlosen, die einem Kriegsgefangenen ein Brot zusteckten oder einen verfolgten Juden versteckten, obwohl es nach den Gesetzen und Vorschriften verboten war" (S. 465).

55) Die Abkehr vom religiösen Erlebnis, das keine tätige Beziehung zum Alltagsleben einschliesst, spricht B. nicht nur in der autobiographischen Schilderung seiner "Bekehrung" aus (siehe oben S. 347 f.), sondern auch im Vorwort zu seinen "Reden über das Judentum" von 1923: "Im Grunde kommt es ja überhaupt nicht auf das 'Erleben',

also auf die abgelöste Subjektivität, sondern auf das Leben an; nicht auf das religiöse Erleben, das eine Abteilung der Psychik betrifft, sondern auf das religiöse Leben, das heisst auf das vollständige Leben des Menschen, des Volkes, im wirklichen Umgang mit Gott und der Welt" (Der Jude, S. 7).

56) Zur Auflösung der historischen Einmaligkeit in überzeitliche, individuelle Erfahrungen und Gleichrangigkeit von Offenbarung und mystischem Kontakt mit der Gottheit als typische Kennzeichen der Mystik siehe L. Richter in RGG IV, Sp. 1238. Zur Mystik als Gesamterscheinung liefert die beste Kurzdarstellung immer noch G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, 2. Aufl. 1956, S. 561 ff.

57) A.a.O., S. 130 und öfter.

58) "Martin Buber und die Mystik", in: M.B., S. 271.

59) Siehe oben S. 339 mit Anm. 1.

60) Tillich spricht von einer "Wiederentdeckung der Mystik als einem Element innerhalb der prophetischen Religion", was aber schwerlich mit Recht so ausgedrückt werden kann. Zutreffender ist die ebenfalls von Tillich stammende Formulierung, dass Bubers Neuinterpretation des Chassidismus "die Möglichkeit einer Mystik (aufweist), die der prophetischen Religion nicht widerspricht", weil sie einerseits nicht den Unterschied zwischen Gott und Mensch aufhebt und andererseits nicht zur Weltflucht, sondern zur heiligenden Annahme der Welt führt. Siehe dazu P. Tillich, "Martin Bubers dreifacher Beitrag zum Protestantismus", in: Gesammelte Werke, Band VII, Stuttgart 1962, S. 141 ff., hier: S. 141 und 145 f. Als einen Mystiker versteht B. auch Professor M. Takahashi, Kyoto, der mehrere Werke B.s, darunter "Der Glaube der Propheten", ins Japanische übersetzt hat (mündliche Mitteilung von Prof. Takahashi bei seinem Besuch in Edinburgh im Oktober 1967).

61) Ziel aller Mystik ist Befreiung des innersten Seelenkerns des Men-

schen "aus der Unheilssituation der Erdgebundenheit und die Hinüberrettung ... in das absolute reine Ursein", RGG a.a.O. Das trifft auch für den echten Chassidismus, nicht aber für Buber zu! Die Verwurzelung im AT hat bei B. jede gnostisch-dualistische Abwertung der Welt unmöglich gemacht, ebenso wie jede Art von mystischer Verschmelzung mit dem transzendenten personhaften Gott. So sind bei B. wesentliche Grundstrukturen der Mystik ausgeschaltet. - Zum andern soll nicht übersehen werden, dass sich bereits im AT an manchen Stellen eine starke Verinnerlichung und Individualisierung des Gottesverhältnisses anbahnt, die in die Nähe der Mystik führt (vgl. von Rad, Theol.d.AT I, S. 401). Ein solcher Glaube "bedurfte keines 'Draussen' mehr, weder der Heilsgeschichte noch der objektiven Riten, denn Jahwes Heil geschah ihm in seinem Innern" (ebenda). - Wichtige Ausführungen zur Mystik und ihrem Wesen als solcher sowie zu dem nichtmystischen, dafür jedoch geschichtsbezogenen Gottesglauben der Propheten finden sich bei J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel, Oxford, 1963, S. 299 ff.

62) So z.B. J. Wahl, "Martin Buber und die Existenzphilosophie", in M.B., S. 420 ff.; H. Kuhn, "Gespräch in Erwartung", ebenda S. 548 ff.; M.L. Diamond, Martin Buber - Jewish Existentialist, New York, 1960, der freilich auch die Besonderheit des existentiellen Denkens B.s im Gegensatz zum sonstigen Existentialismus und auch zu Kierkegaard herausstellt, z.B. S. 11 und 16 ff. Auch The Encyclopedia of Philosophy, Vol. I, New York/London, 1967, S. 409 ff. spricht von B. als einem "religious existentialist", und A. Cohen bezeichnet ihn als "existential humanist", wobei er - u.E. zu einseitig - die Mystik nur für eine Durchgangsstufe hält: "He once was, but is no longer a mystic" (The Natural and the Supernatural Jew, London, 1967, S. 162 und 165). - E. Simon, "Martin Buber - sein Werk und seine jüdische Sendung", in: Universitas 20, 1965, S. 910, meint, B. habe "sich nicht gewehrt, wenn man ihn als religiösen oder besser: gläubigen Existentialisten bezeichnete". Auch P. Tillich spricht von "Bubers existentialistischer Interpretation der prophetischen Religion" und

stellt fest: "Eine Interpretation der Religion ist dann existentialistisch, wenn sie den Doppelcharakter jeder echten religiösen Erfahrung betont: das Einbezogensein des ganzen Menschen in die religiöse Situation und die Unmöglichkeit, Gott ausserhalb dieser Situation zu erfassen" (Ges. Werke VII, S. 141 und 142).

63) Über diese vgl. O.F. Bollnow in RGG II, Sp. 819 ff.

64) Interessant ist eine Äusserung B.s zur Frage nach seinem Verhältnis zum philosophischen Existentialismus (zitiert bei Schaeder S. 177 nach den "Philosophical Interrogations" von 1964): "I have never included myself in such, but feel myself as standing perhaps between an existential thinking in Kierkegaard's sense and something entirely different, something which is still out of sight." - Über das Verhältnis zwischen Kierkegaard und B. siehe L. Zeigler, "Personal Existence: A Study of Buber and Kierkegaard", in The Journal of Religion, Vol. XL, Chicago, 1960, S. 80 ff.

65) M.B., S. 588. Vgl. auch M.S. Friedman (im Anschluss an einen Ausdruck B.s von seiner "Wanderung auf einem schmalen Grat"): "Thus Buber walks a narrow ridge between the mystic and the nonmystic ... " (The Journal of Religion Vol. XXXIV, 1954, S. 2). - Das Atypische in B.s Haltung hat auch R.G. Smith herausgestellt ("The Religion of Martin Buber", in: Theology Today, XII, 1955, S. 206 ff.) und gesagt: "Buber's religion is not a series of principles, or of causes to be maintained, or positions to be held at all costs; but it is a personal response to the demand of each concrete occasion, seen in its uniqueness and its humanity. That is why his work is of a kind which cannot readily be classified ... and which compels us all the time to go behind our definitions ... " (S. 215). Ähnliches findet sich in seinem Büchlein Martin Buber (Makers of Contemporary Theology, London, 1966).

ANMERKUNGEN

ZU

§ 11

Anmerkungen zu § 11:

1) M.B., S. 638. Hier wäre auch die Stelle aus einem persönlichen Brief an M.L. Diamond vom 19. 9. 1957 zu nennen (zitiert in: Martin Buber - Jewish Existentialist, S. 64): "... I never said I accepted the Hebrew Bible as a whole - far from it. In my choice I am led by what I can, concentrating my whole being on it, believe as willed by God for me, for us, for man. I never pretended to have another criterion and I do not think there is another. I invite my readers to act accordingly."

2) Mit Recht hat H.J. Schoeps in einer Besprechung auf diese "Illustration des dialogischen Lebens" als wesentlich für das Verständnis B.s hingewiesen, in: ZRGG XV, Marburg/Köln/Leiden 1962, S. 96.

3) "Dem, was ich zu sagen hatte, geziemte keine Systematik", "Antwort", S. 592.

4) "Antwort", S. 593.

5) A.a.O., S. 598.

6) Der Jude, S. 113.

7) Wir nennen nur drei Stellen: Der Jude, S. 113 f.; "Antwort", S. 620: "Eins nur lehne ich ab: dass Menschen ein als Gottesgebot Überliefertes als Gebot festhalten, ohne sich wirklich und wahrhaftig 'um Gott zu kümmern'"; schliesslich ein von E. Simon in: Universitas 20, 1965, S. 912, zitiertes unveröffentlichtes Protokoll eines Gespräches vom 26. 7. 1964, wo B. sagte: "Ich bin nicht der Ansicht, dass es gut sei, eine Mizwah ohne Glauben, das heisst ohne Intention zu erfüllen."

8) Vgl. "Antwort", S. 597 und 619.

9) E. Simon, "Martin Buber, der Erzieher", in: M.B., S. 503.

10) S. Ben-Chorin, Zwiesprache, S. 92 f.

11) B. nennt sich selbst so ("Antwort", S. 189); er meint, dass weder "Religionsphilosoph" noch "Theologe" auf ihn passe; ersteres nicht, weil er in "furchtbarem Ernst" Gottes Verhältnis zu den Religionen als Realität und nicht bloss als Gegenstand des Denkens wahrnehme, das zweite nicht, weil er in seiner eigenen Religion für sich selbst scheiden müsse zwischen dem, was er glaube und dem, was er nicht glaube (vgl. "Antwort", S. 602). A.A. Cohen erwähnt, dass B. in einem Kreis von Studenten sich einmal als "Hebrew thinker" bezeichnet und die Benennung "Jewish theologian" zurückgewiesen habe (Martin Buber, London, 1957, S. 59).

12) "Autobiographische Fragmente", in: M.B., S. 27 ff.

12a) Wie sehr diese Fragen letztlich jeden verantwortungsvollen Ausleger bewegen, zeigen W. Vischers Ausführungen "Zum Problem der Hermeneutik" (in: EvTh 24, 1964, S. 98 ff., besonders S. 101 f.): "Immerhin stellt die Menschlichkeit der Heiligen Schrift die Hermeneutik vor ein Problem, dessen Gewicht wir sogleich spüren, wenn wir feststellen: Das biblische Protokoll der Verhandlungen Gottes mit seinen ausgewählten Partnern ist in allen Teilen von Menschen redigiert. Das schliesst zwar das Mitwirken des Heiligen Geistes nicht aus. Wohl aber nötigt es uns zu bedenken, dass uns Gott sein Wort nirgends in der Bibel unmittelbar aussagt; überall sind es Menschen, die uns sagen, was Gott ihnen mitgeteilt hat und was sie ihm geantwortet haben. Das biblische Gespräch Gottes mit Menschen ist so ganz und gar ein wirklicher Dialog, dass jedes Gotteswort nur zusammen mit der menschlichen Antwort, die es hervorgerufen hat, wirklich ist. Was Gott gesagt hat, erfahren wir nur so, wie Menschen es verstanden haben. Ihre Fähigkeit oder Unfähigkeit zu verstehen, ist von entscheidender Bedeutung. - Da erhebt sich die schwere Frage: Haben sie Gott recht verstanden? Hat überhaupt Gott wirklich mit ihnen gesprochen?" (S. 101).

13) 1. Kö. 17, 1 - 2. Kö. 2, 18; Mal. 3, 23.

14) Über die grosse Bedeutung Elias in der rabbinischen Tradition und das Wachstum des Legendenstoffes vgl. H.L. Strack - P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1922 - 1928, IV, 2, S. 764 ff. und RAC IV, 1959, Sp. 1144 ff. (K. Wessel). Freilich ist B. weit entfernt von der Phantastik der Midraschim und sonstigen rabbinischen Schriften. Im Gegensatz zu der rabbinischen Zeichnung Elias als eines harten Eiferers, den Gott sogar von seiner Strenge abbringen möchte (RAC Sp. 1145), ist er bei B. ein leidender Gottesknecht. Im Blick auf den entrückten Elia lässt B. nur noch das Motiv des Helfers, Trösters und Versöhners gelten, während die bei den Rabbinen im Vordergrund stehenden jüdisch-messianischen Züge fehlen. Hier spielt natürlich B.s eigenwilliges Messiasverständnis hinein, das sich vom spätjüdischen unterscheidet.

15) Fünfte Szene, Werke II, S. 1197 ff.

16) Werke II, S. 1199 und 1201. Vom prophetischen Handeln gilt ebenso das, was B. einmal in einer privaten Notiz zu einem Aufsatz von H. Kosmala geäussert hat: "Niemals 'erfolglos', aber niemals erfolgkennend; je und je verzweifelnd, aber in der Verzweiflung beides erfahrend, die Entscheidung und die Erlösung. 'Die Verzweiflung ist der höchste der Sendboten Gottes'" (zitiert bei H. Kosmala, "Martin Buber", in: Annual of the Swedish Theological Institute, Vol. IV, Leiden, 1965, S. 9).

17) A.a.O., S. 1228 f.

18) A.a.O., S. 1219 f. Hier wird in lapidarer Kürze die Quintessenz aus dem Kapitel "Der Gott der Leidenden" des Werkes "Der Glaube der Propheten" (Werke II, S. 400 ff.) zum Ausdruck gebracht.

19) Anders dagegen von Rad, Theol.d.AT II, S. 31 f., der einen Akt der Rache oder des Fanatismus entschieden bestreitet und meint, Elia habe "nur ein uraltes, inzwischen weithin vergessenes amphiktyonisches Recht praktiziert ..., demzufolge auf jeder Form des Abfalls von Jahwe

die Todesstrafe stand." Doch vgl. die anderslautende Ansicht bei O.H. Steck (siehe § 3, Anm. 127).

20) Vgl. 1. Kö. 21, 30.

21) A.a.O., S. 1225. In Elias Verhalten zeigt sich das, was B. in einem - mehr rabbinisch als biblisch fundierten - Aufsatz "Nachahmung Gottes" genannt hat (Werke II, S. 1053 ff.): "Gott übt an uns nicht Barmherzigkeit und Gnade allein, es ist furchtbar, wenn seine Hand auf uns fällt ..." (S. 1065). Und doch, sagt der Midrasch Bereschith Rabba zu Gen. 23, 19, habe Gott zu Abraham gesprochen, als dieser seine Frau Sara bestattete: "Mein Handwerk ist das Wohltun - du hast mein Handwerk ergriffen" (S. 1064). Im Wohltun und Trösten ahmt der unter seinem Auftrag leidende Elia Gott nach, ergreift er "Gottes Handwerk".

21a) Hier wäre auch zu erinnern an die Sätze aus der Rede "Cheruth" von 1919: "Dass Gott barmherzig sei, ist eine abgelöste Aussage; um über sie hinaus zur religiösen Wahrheit vorzudringen, dürfen wir uns nicht scheuen, die Bibel an einer ihrer furchtbarsten Stellen aufzuschlagen: wo Gott Saul, seinen Gesalbten, dem er einst in der Erwählung einen neuen Geist gab, verwirft, weil er Agag, den besiegten Amalekiterkönig, am Leben gelassen hat. Wehren wir dem Schauder nicht, der uns erfasst, aber gehen wir den Wegen dieses Schauderns in der um Gott ringenden Volksseele nach, und wir stossen auf jene wundersame Talmudstelle (Sanhedrin 105a), wo nach der Schriftdeutung der Dorsche Reschumot Gott sich an Goliaths Seele erfreut und den Engeln, die ihn an David erinnern, antwortet: 'An mir ist es, sie einander zu Freunden zu machen'; nun überschauen wir eine religiöse Wahrheit" (Der Jude, S. 133 f.). Hier ist - im Gegensatz zu der oben in anderem Zusammenhang gegebenen Darstellung B.s - nicht davon die Rede, dass diese schreckliche Forderung Gottes ein menschliches "Sich-Verhören", also ein Missverständnis des Menschen (nämlich Samuels) sei, sondern eine für den Menschen unbegreifliche Forderung Gottes. Der erschreckten und ringenden "Volksseele" schenkt Gott aber schliesslich

die Erkenntnis, die sich in jener Talmudstelle ausdrückt, nämlich dass auch das Schreckliche und Unbegreifliche bei Gott seinen guten Sinn hat. Hier wird nicht vorschnell eine "billige" Barmherzigkeit gelehrt, sondern hier wird hoffend der Unbegreiflichkeit der Wege Gottes standgehalten. Darin nun sieht B. eine "religiöse Wahrheit" im Gegensatz zur "Unwahrheit" vorschneller und zum Einbau in ein System abgelöster Dogmen einer Religion.

22) A.a.O., S. 1229.

23) Ebenda.

24) Manche ihm eigentümliche exegetische Erkenntnis hat B. in dieses Stück hineinverwoben: Den Gedanken der Semikha (Elia spricht beim Opfer des Farrens, indem er diesem die Hand auflegt: "Dieser Kopf ist Elijas Kopf ... dieser Leib ist Elijas Leib, diese Glieder sind Elijas Glieder", a.a.O., S. 1209), von dem u.a. in "Königtum Gottes" die Rede ist (vgl. Werke II, S. 639 ff. und unser § 1 zu dieser Stelle); die Vorstellung von den "Kriegsnasiräern", die mit den "Nebiim" zusammengehören (vgl. ebenfalls Werke II, S. 710 ff.) und die in der Schilderung des Micha ben Jimla anschaulich wird (vgl. Werke II, S. 1211 f.). Manche Darstellungen des Wunderhaften implizieren einen schlaffen Rationalismus, so z.B., wenn bei der Mehl- und Ölvermehrung plötzlich einige Nachbarinnen mit Geschenken von Mehl und Öl erscheinen (a.a.O., S. 1201), so dass nicht ganz klar wird, ob Mehl und Öl auf "übernatürliche" Weise in die Behälter kommen oder "natürlich" als Geschenke hilfreicher Mitmenschen, die - von Gott gerufen - damit aufwarten. - Während nach 1. Kö. 17 das tote Kind durch die Fürbitte des Elia zum Leben erweckt wird, sieht es bei B. fast so aus, als ob Elia ("Ich kann nicht mehr bitten") das Kind durch künstliche Beatmung wieder zum Leben bringt (a.a.O., S. 1203). Wie bei der Gestalt des Mose (vgl. § 5, besonders bei und mit Anm. 358 und 359), so hat B. auch bei Elia alle "magischen" Züge getilgt (zu den magischen Vorstellungen bei Elias Totenerweckung

vgl. z.B. A. Jirku, "Materialien zur Volksreligion Israels", Leipzig, 1914, jetzt in: Von Jerusalem nach Ugarit - Gesammelte Schriften, Graz, 1966, S. 163 ff., hier: S. 246 ff.).

25) "Gog und Magog", Werke III, S. 1084 f. Wir verdanken den Hinweis auf die Stelle E. Simon, "Martin Buber und das deutsche Judentum", S. 78.

ANMERKUNGEN

ZU

§ 12

Anmerkungen zu § 12:

1) Werke II, S. 492.

2) Jetzt in: Der Jude, S. 201 ff., besonders S. 208 f.

3) Jetzt in: Werke II, S. 927 ff.

4) Werke II, S. 933.

5) Der Jude, S. 209. B. wehrt sich an dieser Stelle freilich gegen den Vorwurf des Aktivismus, als ob nach seiner Meinung der Mensch die Welt und sich selbst erlösen könne. Es geht für ihn dabei nur um ein von Gott her gestattetes Mitwirken, das möglich ist, weil der Mensch sonst nicht ein von Gott ernst genommener Partner wäre. An anderer Stelle (Werke II, S. 933) spricht B. davon, dass der Mensch zu einem "Überraschungszentrum der Schöpfung geschaffen ist. Weil und solange es den Menschen gibt, kann von der Welt aus in jeder noch so späten Stunde, wie zum Unheil so zum Heil, faktische Wendung geschehen." Die Kritik der Christen an B. hat hier immer wieder eingesetzt; wir verweisen nur auf E. Brunner, "Judentum und Christentum bei Martin Buber", in: M.B., S. 303 ff., der demgegenüber das tiefere Sündenbewusstsein des Christentums geltend macht: "Für uns Christen ist Sünde das 'cor incurvatum in se', von dem, wie wir meinen, kein Mensch sich freisprechen kann und das, je ernster ein Mensch den Gotteswillen nimmt, von Gott trennt und über das hinaus keine sittliche Anstrengung, kein Wille zur Umkehr hinausführt, das durch keine noch so grosse 'Mächtigkeit der Anrede' ... überwunden werden kann" (S. 309). Von katholischer Seite her hat ähnlich argumentiert H. Urs von Balthasar, Einsame Zwiesprache - Martin Buber und das Christentum, Köln/Olten, 1958.

6) B. lehnt einen Sündenfall in der Urzeit ab: "Der 'Sündenfall' ist nicht einmal geschehen und zum Verhängnis geworden, sondern in all seiner Wirklichkeit geschieht er jetzt und hier. Jeder Mensch ist,

trotz aller geschehenen Geschichte, trotz allen Erbstoffs der Vererbungen, in der nackten Adamssituation; jedem Menschen ist Entscheidung zugeteilt" (Der Jude, S. 190). Das Problem des Bösen und des 'Sündenfalls' hat B. ausführlich behandelt in "Bilder von Gut und Böse", Werke I, S. 605 ff. (siehe auch oben, § 8, S. 324).

7) Vgl. auch "Ich und Du" (Werke I, S. 77 ff.), wo B. diesem Gedanken immer wieder Ausdruck gibt. Dort sagt er auch: "Das Dogma des Ablaufs ... lässt keinen Raum für die Freiheit ... Das Dogma des Ablaufs lässt dir von seinem Brettspiel nur die Wahl: die Regeln beobachten oder ausscheiden; aber der Umkehrende wirft die Figuren um ... Das einzige, was dem Menschen zum Verhängnis werden kann, ist der Glaube an das Verhängnis: er hält die Bewegung der Umkehr nieder" (a.a.O., S. 161 f.). Freilich muss man als Christ mit F. von Hammerstein zu dieser Haltung feststellen: "Wie kann aber der Mensch diesem Irrglauben an das Verhängnis entrinnen, wenn er einmal drinsteckt? Buber nimmt diesen Zustand des Unglaubens nicht ernst genug" (Messiasproblem, S. 112, Anm. 67). Hier wird der Christ B. eben nicht zustimmen können.

8) Werke II, S. 936.

9) A.a.O., S. 937 f. Gewiss mit Recht wendet N. Glatzer dagegen ein: "Der Verfasser des Vierten Esra, zutiefst bestürzt über den Sieg Roms über Jerusalem, hätte kaum eine 'Umkehr' in den Herzen der Menschen erwarten können, um damit das mächtige Rad der Geschichte zu beeinflussen", siehe "Buber als Interpret der Bibel", in: M.B., S. 357. - Dass die Individualisierung der Umkehr schon bei Jeremia beginnt, hat H.W. Wolff in seinem wichtigen Aufsatz "Das Thema 'Umkehr' in der alttestamentlichen Prophetie" (ZThK 48, 1951, S. 129 ff.) dargelegt: "So wird bei Jeremia erstmalig in Sachen der Umkehr der einzelne angeredet. Bei Amos, Hosea und Jesaia erschien das Thema ausschliesslich in Verbindung mit dem Gesamtschicksal Israels" (S. 147). Bedingt ist dieser Umstand durch den Einfluss der josia-

nischen Reform, deren Träger sich nicht mit pauschalen Aktionen zufrieden geben, sondern den Sinneswandel des einzelnen Menschen im Auge haben.

10) A.a.O., S. 935.

11) Es ist nicht zu bestreiten, dass das Dialogische bei den Propheten eine entscheidende Rolle spielt, dass es in der Apokalyptik aber völlig zurücktritt; die Geschichte ist für die Propheten Dialog Gottes mit den Menschen, für die Apokalyptiker dagegen ein ausschliesslich von Gott bewirkter Geschehensablauf, in den sich der Mensch nur gehorsam eingliedern kann. Vgl. etwa H.W. Wolff, "Das Geschichtsverständnis der Alttestamentlichen Prophetie", EvTh 20, 1960, S. 218 ff., besonders S. 221 f. ("Geschichte (wird) hier als Gespräch Jahwes mit Israel verstanden") und A. Neher, L'essence du Prophétisme, Paris, 1955, S. 121: "L'histoire est faite de cette coopération de Dieu et des hommes. Mais c'est une histoire dialoguée." Neher hat diesen Gedanken auch entwickelt in seinem Aufsatz "Essence et naissance du dialogue biblique", in: Revue de Théologie et de Philosophie, V, Lausanne, 1967, S. 334 ff.; doch wirkt hier manches sehr gekünstelt und gesucht. Demgegenüber ist B.s Aufspüren der Dialogik sicher vorsichtiger und sachgemässer.

12) Vgl. Der Jude, S. 207: "Der Gott, an den er (sc. der Jude, R.M.) glaubt, hat das All nicht dazu erschaffen, um es in eine selige und eine verdammte Hälfte auseinanderbrechen zu lassen; wohl ist seine Ewigkeit vom Menschen nicht zu fassen, aber es kann - so wissen wir Juden bis in unsere Sterbestunde - keine Ewigkeit sein, in der nicht alles in seine Versöhnung aufgenommen wäre, wenn er die Zeit in die Ewigkeit zurückgenommen hat."

13) Mit Bezug auf den religiösen Sozialisten Carl Mennicke, der einmal behauptet hatte, er glaube an eine künftige Vervollkommnung der Gesellschaft, aber an eine künftige Verwandlung der Welt könne er nicht glauben, äussert B.: "Ich glaube an beides, nur dass ich bei dem

Bau der Fundamente jener selbst mit Hand anlegen darf, diese aber mag in aller Stille schon da sein, wenn ich am Morgen erwache, oder ihr Sturm mag mich aus dem Schlafe reissen. Und beides, die 'Umkehr' und das 'Heil', beides gehört zusammen, Gott weiss wie, ich brauche es nicht zu wissen. Das nenne ich Hoffnung" ("Antwort", S. 613).

14) Für viele Stellen sei hier nur die eine genannt: Der Jude, S. 206 f.

15) Werke II, S. 927 f. und 939 ff.

16) Rein phänomenologisch sieht man in der theologischen Forschung freilich zumeist dieselben äusseren Unterschiede, vgl. z.B. O. Plöger, Theokratie und Eschatologie, WMANT 2, Neukirchen, 1959, S. 39 f.: "Das Gericht (ist) bei den Propheten zwar ein kommendes Ereignis, das angekündigt wird, wenn die zur Umkehr Gerufenen nicht umkehren wollen; es ist aber - wie das Beispiel des Propheten Jona zeigt - keineswegs unwiderrufbar. Die Apokalyptik jedoch kennt das Gericht als unabänderliches Ereignis, dessen Kommen so feststeht, dass es sich durchaus berechnen lässt." Auch wird betont, dass man den Unterschied sehen müsse, der sich in der eschatologischen Betrachtungsweise der Propheten und der Apokalyptiker darstellt: "Zunächst die monistische bzw. dualistische Auffassung von Gott und Welt, sodann das verschiedenartige Ziel, dem die Schöpfung entgegengeht (Vollendung der Schöpfung bzw. Ablösung und Aufhebung durch eine andersartige Schöpfung) ..." (S. 40).

17) Siehe Theol.d.AT II, S. 314 ff.

18) A.a.O., S. 316.

19) A.a.O., S. 320 f.

20) A.a.O., S. 319. In der 4. Auflage (1965) hat von Rad seine Auffassung etwas modifiziert, ohne jedoch seine (oft angefochtene) Grundthese einzuschränken; zur Kritik vgl. W. Zimmerli, Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament, Göttingen, 1968, S. 151. Vgl. auch die

Beurteilung durch W. Grundmann und K. Steiner (in: Die Umwelt des Urchristentums, Band II, ed. J. Leipoldt und W. Grundmann, Berlin, 1967, S. 187): "Die Apokalyptik wurzelt im Weisheitsdenken Israels, versteht jedoch Weisheit nicht als praktische Lebensweisheit wie in den Sprüchen des Salomo oder des Jesus Sirach, sondern als geheimnisvolle, dem Seher offenbarte Weisheit ... Die Apokalyptik ist 'Wissenschaft', die über die Vorgänge in Natur und Geschichte unterrichtet ..." Insofern unterscheidet sie sich also von der Prophetie der früheren Zeit Israels.

21) A.a.O., S. 320.

22) Werke II, S. 934.

23) The Relevance of Apocalyptic, 3rd edition, 1962; deutsche Ausgabe Einsiedeln, 1965, nach der zitiert wird.

24) Das tun die meisten Exegeten, bis zu einem gewissen Grad auch O. Plöger a.a.O. und zuletzt D.S. Russell, The Method and Message of Jewish Apocalyptic, London, 1964 (vgl. dort Teil II). N.W. Porteous (Daniel - ATD -, Göttingen, 1962) hebt in einem gewissen Gegensatz zu von Rads Auffassung den Unterschied zwischen Weisheit und Apokalyptik einerseits und die Nähe zwischen Prophetie und Apokalyptik andererseits mehr hervor, vgl. a.a.O., S. 9 und 28. Hinwiederum wendet sich gegen die Annahme einer Verwurzelung der Apokalyptik in der alttestamentlichen Prophetie (in Auseinandersetzung mit Rowley) H.D. Betz ("Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik", in: ZThK 63, 1966, S. 391 ff., besonders S. 393). Die Diskussion über dieses Problem ist also noch längst nicht abgeschlossen.

25) Rowley, S. 23.

26) A.a.O., S. 37 f.

27) A.a.O., S. 38.

28) A.a.O., S. 142.

29) A.a.O., S. 151.

30) A.a.O., S. 157.

31) A.a.O., S. 159.

32) Auch sein jüdischer Freund Max Brod kann diese Abwertung "nicht verstehen", vgl. "Judentum und Christentum im Werk Martin Bubers", in: M.B., S. 317.

33) Es ist freilich zu fragen, ob bei B.s Ablehnung der Apokalyptik nicht noch andere und tieferliegende Gründe einen Einfluss ausüben. Bei allem Eigenen und aller Ablehnung der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit ist doch nicht zu bestreiten, dass B. von Jugend an mit der rabbinischen Tradition vertraut war und aus ihr immer wieder schöpft. Im Zusammenhang mit unserer Frage findet sich bei B. ein beachtenswerter Satz: "Indem die Tannaiten in einer Epoche ohne Prophetie dem prophetischen Messianismus zum Triumph über die Apokalyptik verhalfen, retteten sie das Judentum" (Der Jude, S. 208). Insofern als B. sich als "Erzjuden" bezeichnet, fühlt er sich zweifellos in der Nachfolge jener Tannaiten, die ja die geistigen Väter der Mischna sind und die Apokalyptik abgelehnt haben, Über das, was die Tannaiten, die ja weithin der pharisäischen Orthodoxie zugehörten, von den Apokalyptikern unterschied, hat D. Rössler eine sehr beachtliche Untersuchung vorgelegt (Gesetz und Geschichte - Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie, WMANT 3, Neukirchen, 1960). Seine Feststellung ist folgende: Die Bedeutung von Gesetz und Geschichte ist in der rabbinisch-talmudischen Tradition eine grundlegend andere als in der Tradition der Apokalyptik! Das Rabbinat versteht under dem "Gesetz" (התורה) die schriftliche und mündliche Überlieferung der göttlichen Gebote (S. 16). "Gott hat sich ein für allemal in der Thora und nur in der Thora offenbart. Der Mensch hat sein Verhältnis zu Gott nur in

seinem Verhältnis zur Thora" (ebenda, Zitat aus ThWb IV, S. 1047), wobei die Thora immer nur zugänglich und fassbar wird in der Gestalt ihrer einzelnen Gebote (מצות). Nur in der Erfüllung der einzelnen Gebote gibt es für den Menschen Bewährung. Die von Gott geoffenbarte Thora muss durch Exegese immer wieder neu aktualisiert werden. Diese kasuistische Exegese hat nun aber selbst wieder die Dignität göttlicher Offenbarung (das lässt sich bis hin zum verwendeten Terminus הלכה zeigen, vgl. S. 19). Offenbarung Gottes begegnet dem Menschen nach rabbinischer Auffassung demnach also nur in den im AT fixierten oder durch Exegese aktualisierten und auf das gegenwärtige Leben zugeschnittenen Gottesgeboten (S. 20)! Was hat demgegenüber die Geschichte des AT für eine Bedeutung, auf die sich ja die Rabbinen auch immer wieder berufen? Die Untersuchung zeigt, dass diese Geschichte nur als ein Nebeneinander einzelner Situationen angesehen wird, die ihrerseits als Situationen der Bewährung des Menschen gegenüber der Thora verstanden werden. Nur insofern ist die Geschichte als Summe von Bewährungssituationen bzw. Bewährungsgeschichten für die Rabbinen von Belang, als sie nämlich für die Gegenwart die Beispiele für richtiges und verkehrtes Handeln liefert! "Jede dieser Situationen kann für sich genommen werden und ein solches Beispiel abgeben, denn keine ist von der anderen ihrem Wesen nach verschieden" (S. 24). Die Geschichte ist demnach nicht als ablaufender Geschehenszusammenhang verstanden, in dem die jeweils geschehenden Fakten einmalige Bedeutung haben, sondern als eine Reihe typischer Erfahrungen des Menschen mit dem fordernden und gebietenden Gott - Erfahrungen, die sich ihrem Wesen nach auch in der jeweiligen Gegenwart ereignen können. Eine einmalige Heilsgeschichte gibt es für das Rabbinat ebensowenig wie einen geschichtlichen Fortschritt oder noch offene Verheissungen: Die Thora ist gegeben, damit ist alles erfüllt; jetzt muss vom Menschen nur richtig exegesiert, aktualisiert und gehorcht werden! Die früheren Menschen standen ja unter den gleichen Bedingungen wie die heutigen: "Was für David und Daniel galt, gilt in gleicher Weise heute, ja, es galt ebenso schon für Abraham" (S. 30, vgl. S. 29 - 42). Das Eschaton ist nur das erwar-

tete Schlussglied in dieser kontinuierlichen Kette von Begegnungen mit der Gottesoffenbarung in der Thora und den Akten menschlichen Gehorchens oder Versagens. Das rabbinisch-talmudische Denken ist also letztlich ungeschichtlich und auf den existentiellen Gehorsam gegenüber den göttlichen Einzelforderungen bezogen, aus dem dann für den Menschen am Ende Heil oder Gericht erwachsen. Der עולם הבא ist dann das Ende aller Einzelepisoden der Bewährung, der ewige Sabbat. -

Anders nun die Apokalyptik. Auch sie fordert Treue zum Gesetz, versteht das Gesetz aber nicht als eine Fülle von Einzelsatzungen, sondern als eine dem Volk Israel in seiner Geschichte gegebene Grösse, die in Parallele zu den Verheissungen und zu der Erwählung gesehen wird (S. 53; vgl. S. 45 - 54). Darum gibt es für die Apokalyptiker auch keine Gesetzesexegese und keine Kasuistik. Die Geschichte wird von ihnen ebenfalls anders als im Rabbinat gesehen, nämlich als ablaufender Geschehenszusammenhang, hinter dem der Plan Gottes steht (S. 55 ff.), der ihn souverän und ohne menschliches Zutun lenkt. Freilich wird die geschehende Geschichte insofern dabei in gewisser Hinsicht entwertet, als sie ein blosser Durchgang zum Eschaton ist (S. 62). Da Gesetz und Erwählung zum Heilsplan Gottes hinzugehören, hat der Mensch, der in der Erwählung steht, das Gesetz mit seinen Geboten zu bewahren (S. 72 ff.). Dabei geht es jedoch mehr um eine grundsätzliche Stellung zum Gesetz als um die Erfüllung des Einzelgebotes (S. 79); die eigentliche Sünde ist der Abfall und die damit verbundene Gesetzesverachtung (S. 84). "Die Bedeutung des Gesetzes in der Apokalyptik liegt darin, dass es dem einzelnen seine Zugehörigkeit zum Gottesvolk erhält, dass er so Glied der erwählten Gemeinde bleibt und mit auf das Heil hin geführt wird" (S. 101). -

Rösslers Untersuchung ist für unseren Zusammenhang insofern interessant, als sie eine Theologie des Rabbinates zeigt, die mit dem Denken B.s sehr starke innere Verwandtschaft zeigt. Auch B. denkt im Blick auf die Bibel nicht heilsgeschichtlich, sondern rabbinisch, wenn er schreibt: "Was einst geschah, geschieht jetzt und immer,

und dies, dass es uns geschieht, verbürgt uns, dass es geschah. Einem ewig wiederkehrenden Geschehen hat die Bibel in der Form der verklärten Erinnerung den bildhaft entscheidenden Ausdruck verliehen. In den unendlichen, ewig wechselnden, aber dem wahrhaft Aufmerkenden offenbaren Zeichen der Begebenheiten und Situationen spricht in den Wesensstunden des persönlichen Lebens die Transzendenz zu unserem Herzen. Und es gibt eine Sprache, in der wir antworten können; das ist die unserer Handlungen, unserer Reaktionen und unserer Unterlaszungen; in der Gesamtheit dieser Antworten ist das beschlossen, was wir im eigentlichen Sinn unsere Verantwortung nennen dürfen. Diese fundamentale Interpretation unseres Daseins verdanken wir der jüdischen Bibel; und so oft wir wahrhaft in ihr lesen, wird uns unser Selbstverständnis erneuert und vertieft. Aber nicht bloss der Einzelne wird in der Schrift von oben angeredet, sondern auch die Gemeinschaft, in einer Weise, wie wir sie in keinem andern der heiligen Bücher der Menschheit finden. Hier steht das Volk als Volk Gott gegenüber und empfängt als Volk seine nie abbrechende Unterweisung. Wie der Einzelne, so wird auch es angefordert, an der Verwirklichung des göttlichen Willens auf Erden teilzunehmen" (Der Jude, S. 174 f.). Der Unterschied zum Rabbinat liegt bei B. also nur darin, dass bei ihm die Anrede als weisende Offenbarung Gottes nicht durch das biblisch festgelegte oder durch dessen Exegese gewonnene Gesetz erfolgt, sondern durch den inneren, verborgenen Anspruch der Stimme Gottes in der jeweiligen konkreten Situation. In der Tendenz, die Geschichte des AT nur als eine Summe von Geschichten der Bewährung oder Nichtbewährung des von Gott angeredeten Menschen anzusehen, das freie göttliche Geschichtshandeln hinter dem Dialog zwischen Gott und Mensch als einer immer in der Struktur gleichen Situation zurücktreten zu lassen, steht B. auf dem Boden der Tannaiten, die darum auch sein Lob erhalten (siehe oben).

Hier liegen wohl die tiefsten Wurzeln für B.s Ablehnung der Apokalyptik, die das souveräne Handeln Gottes in der Geschichte ohne Zutun des Menschen proklamiert. Von dieser Sicht her wird man H.J. Kraus

rechtgeben müssen, wenn er die Gefahr sieht, dass bei B. "das Prinzip des Dialogischen zur metaphysischen Idee werden kann, die das freie Leben und Wirken Gottes umklammert" (EvTh 1952, S. 64).

Es ist für B.s Denken wahrscheinlich auch nicht ohne Bedeutung, dass der polnische Chassidismus in der bewussten Abkehr von dem gefährlichen und bekämpften sabbatianischen Messianismus sich zugleich auch von der Apokalyptik distanzierte, vgl. G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt, 1957, S. 361 f.

34) U. Wilckens, in dem unten Anm. 36 genannten Aufsatz, S. 49.

35) Über den Führungsgedanken in der biblischen Religion vgl. § 1 unserer Untersuchung zu "Königtum Gottes" und die dort angeführten Arbeiten von V. Maag. In unserem Zusammenhang wäre vom gleichen Autor noch zu nennen: "Eschatologie als Funktion des Geschichtserlebnisses" (in: Saeculum - Jahrbuch für Universalgeschichte, 12, Freiburg, 1961, S. 123 ff.), wo Maag anhand von religionsgeschichtlichem Material zeigt, "dass ohne Geschichtserlebnis keine eigentliche Eschatologie zustande kommt." Nur wo einmalige, reale Geschichtserfahrungen mit der rettenden und führenden Gottheit gemacht wurden, erwartet man vom geschichtlichen Vorwärtsschreiten immer wieder das Erreichen eines glücklichen Endes. "Da wird von der Zukunft etwas erhofft, worauf die Nöte der Gegenwart hinführen" (a.a.O., S. 127). Dass die Eschatologie aus dem Geschichtserlebnis entspringt, dass sie in Israel schon zur Davidszeit ihren besonderen Ausdruck fand (Gen. 49, 8 - 12!) und nicht ein spätes Produkt der Enttäuschung ist, sondern vielmehr das Produkt eines starken Glaubens "an Jahwe als den Gott, der in der Geschichte Heil schafft", das hat H.-P. Müller in seinem Aufsatz "Zur Frage nach dem Ursprung der biblischen Eschatologie" (in: VT 14, 1964, S. 276 ff.) zu zeigen versucht. Hier sind auch die Unterschiede dieser frühen Eschatologie gegenüber der späteren Apokalyptik aufgewiesen.

36) Es sei hier verwiesen auf F. von Hammerstein, Messiasproblem, beson-

ders S. 23 f. und den zur Bedeutung der Apokalyptik für Jesus und das Judentum wie das Urchristentum sehr wichtigen Aufsatz von U. Wilckens "Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums", in: Offenbarung als Geschichte, Beiheft zu Kerygma und Dogma 1, Göttingen 1961, S. 42 ff.

37) So H.M. Schenke in seinem hervorragenden Beitrag "Gnosis" in: Umwelt des Urchristentums I - Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters, herausgegeben von J. Leipoldt und W. Grundmann, Berlin, 1965, S. 370 ff.; hier: S. 374. Zur Entwicklungsgeschichte einer spezifisch jüdischen Esoterik und spekulativen Gnosis hat J. Maier eine sehr beachtliche Arbeit in seiner bereits genannten Studie Vom Kultus zur Gnosis (Salzburg, 1964) geliefert und gezeigt, dass es sich bei der jüdischen Gnosis um ein eigenständiges Gebilde handelt, dessen Wurzeln in die Jerusalemer Tempelideologie zurückreichen. Von der Apokalyptik, zu der sie zweifellos starke Verbindungen besitzt, unterscheidet sich diese jüdische Gnosis vor allem darin, dass sie nicht an der Geschichte, sondern an der Kosmologie interessiert ist. - Zur Komplexität dieses ganzen Gebietes vgl. noch besonders G. Scholem, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmud Tradition, New York, 1960.

38) "Christus, Chassidismus, Gnosis", jetzt Werke III, S. 349 ff.

39) Was freilich G. Scholem und andere bestritten haben, vgl. oben bei § 10.

40) A.a.O., S. 958.

41) A.a.O., S. 952.

42) S. 614 f.

43) Vgl. auch Der Jude, S. 197: "Die Gnosis verkennt die Begegnung, die Magie verletzt sie; der Sinn der Offenbarung ist, dass sie bereitet werde ..."

44) "Antwort", S. 635.

45) Vgl. oben § 10, S. 345 f.

46) "Die Chassidische Botschaft", Werke III, S. 879.

47) Der Roman schildert, wie bei den osteuropäischen Juden der Welteroberer Napoleon als der von Hesekiel geweissagte Gog des Landes Magog angesehen wird. Mit ihm scheinen die "Wehen des Messias", scheint die Endzeitkatastrophe angebrochen zu sein. Die kabbalistische Gnosis kannte spekulative Methoden, die Gebete durch alle Sphären bis unmittelbar vor Gott zu tragen. Der "Seher von Lublin" unternimmt es nun, mit solchen theurgischen Handlungen Gott zu bedrängen, um die Erlösung herbeizuzwingen. Demgegenüber verwirft sein Gegenspieler, der "heilige Jude" von Pšysha, alle Gnosis und Theurgie. In der Nachfolge der Propheten ruft er zur Umkehr auf, weil er darin das einzige Mittel sieht, das Gott zum erlösenden Handeln bewegen kann. - "Gog und Magog" findet sich jetzt in Werke III, S. 999 ff.

48) Erstmals veröffentlicht bei Schaeder S. 6 (Faksimile der Handschrift B.s zwischen S. 8 und 9).

ANMERKUNGEN

ZU

§ 13

Anmerkungen zu § 13:

1) Vgl. § 10, S. 350f.; § 12, Anm. 33.

2) Werke I, S. 170.

3) Vgl. "Ich und Du", a.a.O., S. 152; "Der Mensch von heute und die jüdische Bibel", Werke II, S. 857.

4) "Was uns in der Offenbarung eröffnet wird, ist nicht Gottes Wesen, wie es unabhängig von unserer Existenz ist, sondern seine Beziehung zu uns und unsere Beziehung zu ihm", Nachlese, S. 107. Das gilt auch vom Personsein Gottes, das, wie B. ausdrücklich betont, ebenfalls nicht als das eigentliche Wesen Gottes angesehen werden kann: "Innerhalb der religiösen Beziehung und ihrer Sprache ist es legitim, von der Person Gottes zu sprechen; aber damit ist nicht eine Wesensaussage über das Absolute getan, die es auf die Personhaftigkeit reduzierte, sondern es ist gesagt, dass es in die Beziehung als die absolute Person eintrete, die wir Gott nennen - man darf die Personhaftigkeit Gottes als seine Tat verstehen, ja, dem Gläubigen wäre das Bekenntnis gestattet, Gott sei ihm zuliebe Person geworden, weil es unserer menschlichen Wesensart nach eine gegenseitige Beziehung mit uns nur als eine personhafte gibt" (in: "Gottesfinsternis", Werke I, S. 576). Das ist letztlich gut alttestamentlich gedacht, denn man kann durchaus feststellen: "Gottes Offenbarung wird im AT nie als Vermittlung theoretischer Einsicht in das ewige Wesen der Gottheit verstanden, sondern jeweils als Führung in einer konkreten Geschichte erfahren ..." (H. Bandt in: RGG VI, Sp. 1256); doch spiegelt sich hier gleichwohl auch B.s mystischer Ansatz wider: Für den Mystiker ist - wie sich zeigen lässt - Gott zwar Person und Du, zugleich aber noch viel mehr als Person und Du, weshalb die Sprache der Mystik Gott mit Vorliebe als ein Neutrum bezeichnet (vgl. F. Heiler, "Der Gottesbegriff der Mystik", in: NUMEN Vol. I, Leiden, 1954, S. 161 ff., besonders S. 179 f.

5) Das hat E.L. Fackenheim gut herausgearbeitet in seinem Aufsatz "Martin Bubers Offenbarungsbegriff", in M.B., S. 242 ff. Fackenheim beschränkt sich freilich streng auf B.s philosophische Schriften. Doch merkt er, dass die philosophischen Kategorien für ein Verstehen B.s nicht ausreichen. Darum kommt er zu dem Schluss, dass B. nicht eigentlich ein Philosoph, sondern ein "hebräischer Weiser in modernem Gewand" sei, weil die letzte Grundlage seiner Lehre "eine unbewiesene Bindung an die Zwiesprache mit dem alten Gott Israels (sei), eine Bindung, die zu teilen der Leser aufgefordert wird. Bubers eigene Bindung und die Bindung, die er vom Leser erwartet, würde dann einfach auf dem uralten unwiderleglichen Glauben ruhen, dass Gott zu sprechen vermag, selbst wenn er schweigt, dass Er zumindest zu denen sprechen kann, die seiner Stimme mit ganzem Herzen lauschen" (S. 262).

6) In: "Zwiesprache", Werke I, S. 179.

7) Schaeder, S. 301.

8) M.B., S. 597.

9) In: "Der Mensch von heute und die jüdische Bibel", Werke II, S. 856.

10) A.a.O., S. 857 f.

11) A.a.O., S. 860.

12) Man vergleiche hierzu die sehr instruktiven Sätze von G. Scholem: "Offenbarung etwa ist für den Mystiker kein einmaliges historisches Faktum, das den unmittelbaren Kontakt Gottes mit der Menschheit in einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte abschliesst. Ohne das Faktum der historischen Offenbarung zu leugnen, tritt für den Mystiker die Quelle der religiösen Erkenntnis und Erfahrung, die in seinem eigenen Herzen entspringt, als gleichberechtigte Erkenntnisquelle neben die Offenbarung. Oder anders ausgedrückt: die Offenbarung

wird aus einem einmaligen Akt zu einem dauernd sich wiederholenden ... Es ist nicht verwunderlich, dass bei diesem Prozess der Mystiker, so sehr er sich auch bemüht, in den Grenzen seiner Religion zu bleiben, oft, bewusst oder unbewusst, an ihre Grenzen gerät" (Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt, 1957, S. 10). Auf "the essentially mystical and nonhistorical view of revelation held by Buber" weist auch J.C. Rylaarsdam in seiner Besprechung von "The Prophetic Faith" hin (in: Theology Today VII, Princeton, 1950, S. 399 ff., hier: S. 401). M.S. Friedman (Martin Buber - The Life of Dialogue, 1955, S. 257, Anm. 2) hat dieser Charakterisierung widersprochen, vermag sie jedoch u.E. nicht zu widerlegen, wie überhaupt seinem Buch an manchen Stellen eine B.s Aussagen schärfer erfassende und sie kritischer prüfende Haltung zu wünschen wäre.

13) Der Stern der Erlösung, 2. Teil, Berlin, 1930, S. 115.

14) Kleinere Schriften, Berlin, 1937, S. 529.

15) Briefe, Berlin, 1935, S. 402.

16) Kleinere Schriften, S. 528.

17) Stern der Erlösung, 3. Teil, S. 156.

18) Kleinere Schriften, S. 530.

19) Kleinere Schriften, S. 532 f.

20) Briefe, S. 509.

21) In der Frage der Einhaltung des jüdischen Gesetzes z.B. war Rosenzweig - ganz im Gegensatz zu B. - streng konservativ; andererseits war er wiederum kein Zionist.

22) In "Zwiesprache" hat B. von dem sich im jeweiligen Augenblick offenbarenden Gott als von einem "Augenblicksgott" gesprochen, Werke I, S. 188.

23) Vgl. dazu besonders "Hebräischer Humanismus", in: Der Jude, S. 741 f.; "Die Erwählung Israels", Werke II, S. 1037 ff.

24) Werke II, S. 1051.

25) Der Jude, S. 742.

26) Zweifellos geht es B. darum, "die Vätergeschichten inniger mit dem Jahweglauben zu verbinden" (Kraus), wie seine exegetischen Arbeiten zeigen. Und zweifellos gibt es für B. damit auch eine Art "Ur-Israel" vor dem amphiktyonischen Stämmeverband, weil in der Tat für B. eine kontinuierliche Glaubensgeschichte Israels wichtig ist; vgl. H.J. Kraus, EvTh 12, 1952, S. 67. Dieser Gedanke kommt vor allem in "Moses" (Werke II, S. 38 f., vgl. § 5, S. 188f.), aber u.E. auch in "Königtum Gottes" (Werke II, S. 716) zum Ausdruck, wo B. sagt, dass nach frühen Aussagen im Richterbuch schon in vorstaatlicher Zeit, als es noch kein Zwölf-Stämme-Israel gab, "Israel" als das "Volk Jahwes" da war, und dass aus dieser "nicht aufzuzeigende(n), aber zu erschliessende(n) Gesinnung" später dann die Vorstellung des "heiligen Restes ... dessen Name Israel und dessen König JHWH ist", erwachsen sei. Doch sollten, ehe man an dieser Meinung vorschnell Kritik übt, die Erwägungen von R. de Vaux über den Begriff עם bedacht werden, der nicht eigentlich "Volk" in unserem heutigen Sinne bedeutet, sondern eine durch Blutsverwandtschaft verbundene Gemeinschaft bezeichnet; somit ist für israelitisches Verständnis in Abraham und seiner Familie das "Volk Israel" im Kern schon da, so dass man tatsächlich von einer Art "Urisrael" sprechen könnte; siehe R. de Vaux, "Method of the Study of Early Hebrew History" (in: The Bible in Modern Scholarship, London, 1966, hier: S. 22).

27) "Aufgaben jüdischer Volkserziehung", in: Der Jude, S. 603 f.

28) "Moses", Werke II, S. 17.

29) A.a.O. - In "Königtum Gottes" spricht B. in diesem Zusammenhang vom "gläubig dichtenden Gedächtnis" der "Seelen und Geschlechter den

Frühzeiten", Werke II, S. 546. Vgl. auch von Rad, der ganz ähnlich urteilt, wenn er sagt: "Sonderliche Ereignisse heilsgeschichtlichen Charakters behielten für alle Späteren und bei allen Späteren eine für uns schwer zu definierende Gegenwärtigkeit. So kommt es, dass die späteren Erzähler unbefangen bei ihrer Darstellung Erfahrungen verrechnen, die zwar immer auf der Basis des betreffenden alten Geschehens eingebracht sind, die aber doch bis in die Gegenwart des Erzählers selbst reichen" (Theol. d. AT I, S. 116).

30) Vgl. von Rad, Theol. d. AT I, S. 127 ff., der immer wieder auf den rühmenden und lobpreisenden Charakter der älteren Darstellungen der Heilsgeschichte hingewiesen hat.

31) Darum betont B. in seiner Darstellung der Prophetie, wie wir bereits gesehen haben, so stark das menschliche Phänomen der Umkehr und der wählenden Entscheidung (siehe oben bei § 12) und behandelt diejenigen prophetischen Aussagen, die von der menschlichen Unfähigkeit zum Gehorsam und zur Umkehr reden (vgl. dazu von Rad, Theol. d. AT II, S. 229 und 243) und die daher ein neues heilsgeschichtliches Handeln Gottes erwarten, wodurch der Mensch zum freien Gehorsam umgewandelt wird (vgl. a.a.O., S. 131. 227. 312), ganz am Rande (vgl. Werke II, S. 1051). Die eindeutige Verstockungsbotschaft des Jesaia (vgl. J. Fichtner in: RGG VI, Sp. 977), die die Umkehr geradezu verhindern soll, kann B. nur als eine befristete Botschaft verstehen, die dem "Rest" die Chance lässt und darum nicht den Abbruch des göttlichen Dialogs und der menschlichen Möglichkeit der Umkehr in sich schliesst ("Der Glaube der Propheten", Werke II, S. 373 ff.). Nur der falsche Prophet weiss nicht, "dass es Umkehr gibt, durch die man eine Möglichkeit, die soeben noch nicht bestand, empfängt" (Werke II, S. 947; vgl. dazu den ganzen Aufsatz "Falsche Propheten" a.a.O., S. 943 ff. und "Der Glaube der Propheten", S. 344 f.). Doch ist damit das ganze schwere Problem der Verstockung (vgl. zuletzt darüber H.J. Stoebe in BHHwb III, 1966, Sp. 2099 f. mit Literaturangaben) in keiner Weise erklärt; die Verstockung "kann nur Gottes Tat brechen" (a.a.O.,

Sp. 2100). - Dasselbe gilt von der Umkehr, die bei Hosea, Jesaia und Jeremia sich im Scheit- und Drohwort, daneben aber im eschatologischen Heilsspruch, niemals aber in der Bussansprache sich findet. Die Möglichkeit der Umkehr ist demnach nur durch eine Tat Jahwes an seinem Volk gegeben: "Jahwe macht die Umkehr möglich"; vgl. H.W. Wolff, "Das Thema 'Umkehr' in der alttestamentlichen Prophetie", ZThK 48, 1951, S. 129 ff., besonders S. 137 ff.; ausserdem § 3, S. 96 f. und 124 f.

32) So mit Blick auf das Erstlingsgebet Dt. 26, 1 - 11 in "Biblisches Zeugnis", Werke II, S. 995.

33) A.a.O., S. 1002 ff.

34) A.a.O., S. 1006.

35) A.a.O., S. 1020 mit Hinweis auf Jes. 44, 3.

36) Ebenda; vgl. auch Der Jude, S. 179, wo die Natur als "Aussprache Gottes" bezeichnet wird, die der Mensch wahrnehmen und verstehen kann.

37) Die darin gesammelten Reden und Aufsätze finden sich jetzt teils in den Werken, teils in Der Jude und sein Judentum.

38) Da dieses Problem nicht in den Rahmen unserer Arbeit gehört, sei hier auf die Darstellungen bei Kohn-Weltsch, Schaeder, Ben-Chorin sowie auf das umfangreiche Vorwort von Weltsch zu Der Jude und sein Judentum verwieden.

39) Der Jude, S. 327.

40) B. macht bei seinem Denken und Arbeiten keinen Unterschied zwischen theologisch und philosophisch, sondern bekennt sich ausschliesslich zur philosophischen Methodik und Ausdrucksweise, und zwar deshalb, weil sie ihm am besten geeignet erscheint, seine nicht systematisierbare "Lehre" (darum in Anführungszeichen, weil B. wiederholt versichert hat, er habe keine Lehre!) mitteilbar zu machen. Es geht ihm

im Grunde weder um Theologie noch um Philosophie, sondern um einen "erfahrenen und wahrgenommenen Verhalt", um die "Glaubenserfahrung, der ich die Selbständigkeit meines Denkens verdanke" ("Antwort", S. 590). "Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas ... ich führe ein Gespräch" (a.a.O., S. 593). Das gilt für alles, was B. geschrieben hat, sei es zur Bibel, zur Philosophie, zum Chassidismus oder zum Zionismus. Hier gibt es keine streng getrennten Sachgebiete; darum kann bei der Beschäftigung mit B.s Werk kein Sachgebiet ausgeklammert werden.

41) Vgl. dazu unter anderen W. Pannenberg, R. und T. Rendtorff, U. Wilckens, Offenbarung als Geschichte, Göttingen, 1961; O. Cullmann, Heil als Geschichte, Tübingen, 1965; H.R. Schlette, Epiphanie als Geschichte, München, 1966 (katholische Arbeit). Die - u.E. im Grunde richtige, von Pannenberg jedoch zu überspitzt und zu einseitig vorgetragene - These, dass Gottes Selbstoffenbarung in den von ihm gewirkten Geschichtsereignissen geschehe, ist verschiedenlich bestritten worden, zuletzt von B. Albrektson, History and the Gods - An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel (Coniectanea Biblica, OT Series 1, Lund, 1967). Ähnlich wie J. Barr in seinen Arbeiten hebt Albrektson das göttliche Wort als Element der Offenbarung hervor, durch das die Geschichte erst deutbar werde. Die Vorstellung vom Handeln der Gottheit in der Geschichte findet Albrektson auch in zahlreichen ausseralttestamentlichen Paralleltexten vertreten, so dass seiner Ansicht nach die im AT berichtete "Heilsgeschichte" nicht den Charakter einer exklusiven Domäne Israels besitzt. Albrektsons Darstellung, mit der wir uns hier nicht auseinandersetzen können, krankt u.E. daran, dass Albrektson die Ursprünge des alttestamentlichen Gottesglaubens, nämlich die Erfahrung des führenden und mitgehenden Vätergottes (vgl. §§ 1 und 3 und die dort genannten Arbeiten von V. Maag und A. Alt) überhaupt nicht berücksichtigt (weder Maag noch Alts "Der Gott der Väter" werden bei Albrektson zitiert oder im Literaturverzeichnis genannt!). Damit aber hat sich Albrektson den Zugang

zur Wurzel der alttestamentlichen Glaubensstruktur verbaut und bleibt an Einzelaussagen über göttliche Geschichtslenkung, göttlichen Plan und Ähnlichem hängen, wozu sich dann in der altorientalischen Umwelt durchaus religionsgeschichtliche Parallelen finden lassen.

42) K.E. Løgstrup hat in seiner Besprechung von "Gottesfinsternis" im Blick auf B.s Offenbarungs- und Dialog-Verständnis mit Recht von "geschichtsloser Augenblicklichkeit" gesprochen und von daher bezweifelt, "ob Bubers Verständnis des religiösen Verhältnisses wirklich in der Verlängerung des Alten Testaments liegt, wie er selbst das meint" (ThR, N.F. 25, 1959, S. 125).

43) "Geschehende Geschichte", in: Werke II, S. 1036. Man vergleiche demgegenüber etwa den viel stärker dem wirklichen biblischen Sachverhalt gerecht werdenden Aufsatz von D.N. Freedman, "The Biblical Idea of History" (in: Interpretation XXI, 1, 1967, S. 32 ff.)!

44) In: Der Jude, S. 613.

45) Der Jude, S. 774.

46) G. Scholem erwähnt, dass B. öfters gesagt habe, er sei nicht an Geschichte interessiert, Judaica, S. 170. Es scheint uns hier auch eine Äusserung B.s bedeutsam zu sein, die er bereits um 1910 zu der damals gestellten Frage tat, ob Jesus gelebt habe ("Lebte Jesus?" Ein Brief an den Herausgeber, in: Monatsschrift für Diskussion, Berlin, 1910, Heft 1): "Nur eine so geistesunsichere Generation wie die unsere kann ihre eigene Erfahrung der äusseren einer längst vergangenen Generation unterordnen." Damit meint B. offenkundig, dass die geschichtliche Fragestellung im Grunde unwesentlich wird, wenn der heutige Mensch das Wesentliche, nämlich den in Jesu Person und Lehre verkörperten Geist, erlebnishaft erfahren und begriffen hat. Denn "nur die Äusserungen des Geistes (haben) eine Geschichte, nicht aber der Geist selber, der seine eigene Tat ist und nicht aus der

Zeit, sondern aus sich selbst verstanden wird" (a.a.O.). Dieses Bestreben, mit dem "Geist" in einen unmittelbaren Kontakt des Verstehens zu kommen und dabei die Geschichte (die ja nur den Äusserungen dieses Geistes beigemessen wird!) gleichsam zu überspringen, scheint uns ein typischer Zug in B.s Beschäftigung mit religionsgeschichtlichen Phänomenen und somit auch der Bibel zu sein. An diesem Urteil ändert auch der Tatbestand nichts, dass B. sich sehr wohl als Exeget mit den historischen Fakten der Geschichte Israels und seiner Nachbarvölker auseinandersetzt und sich jedenfalls eingehend mit ihnen befasst. Denn in seiner Hermeneutik spielt die Faktizität der Geschichte keine nennenswerte Rolle (über ihre tatsächliche Bedeutung siehe J. Hempel, "Die Faktizität der Geschichte im biblischen Denken", in: Biblical Studies in Memory of H.C. Alleman, New York, 1960, S. 67 ff., besonders S. 82. Obgleich Hempel keine ausgesprochene Theologie der Heilsgeschichte vertritt, hebt er doch die entscheidende Bedeutung der von Israel erfahrenen Geschichtsfakten und den dadurch bedingten "impressionistischen", d.h. durch Erfahrungseindrücke geprägten Charakter des biblischen Denkens immer wieder hervor. B. überspringt demgegenüber zu schnell die Geschichte, um sich der existentialen Kategorie der dialogischen Beziehung zwischen Gott und Mensch zuzuwenden).

47) Vgl. z.B. G. von Rad, Theol.d.AT II, S. 371 f. und den schönen, zusammenfassenden Artikel "Offenbarung im AT" von W. Eichrodt in RGG IV, Sp. 1599 ff., der darlegt, wie die Offenbarung den Menschen in ein Zwiegespräch mit Gott ruft, ihn vor Entscheidungen stellt und in Dienst nimmt - hier besteht volle Übereinstimmung mit B. -, wie aber andererseits die Erfolge wie die Katastrophen eines realen geschichtlichen Geschehens als offenbarende göttliche Aktionen und Reaktionen verstanden werden. Das Letztere aber steht gegen B.s Satz (Werke II, S. 916): "Der Weg (sc. Israels, R.M.) geht über das Werk, das von der Geschichte nicht registriert wird und nicht registriert werden kann, das nicht dem Wirkenden zugeschrieben wird, sondern irgendeinmal in spätem Geschlecht als getan auftaucht ohne einen Namen, das heimliche Wirken des heimlichen Führertums." Das

heisst, dass nur die "innere", nicht die "äussere" Geschichte für Israel als Wirkungsbereich der Offenbarung Gottes relevant ist; siehe dazu unten den Exkurs.

48) Die Verfasserin versteht darunter die Einheit und Harmonie zwischen Geist und Natur, Schöpfung und Erlösung, Denken und Handeln, Religion und Leben, Rationalität und Irrationalität - eine Einheit und Harmonie, die in B.s Werk zum Ausdruck kommt und die sich gleichzeitig mit einer tiefen Liebe zur Sprache verbindet. Harmonische Weltschau, optimistische Einschätzung des Menschen und seiner moralischen wie geistigen Fähigkeiten, und schliesslich Hochschätzung der Sprache sind stets Eigenschaften des Humanismus gewesen.

49) Die in den bereits genannten Arbeiten mehr oder minder sachgemäss geführte Erörterung über B.s Einstellung zu Jesus und zum Christentum steht ausserhalb des Rahmens unserer Arbeit. Auch das von F. von Hammerstein bereits bearbeitete Messiasproblem ist im Zusammenhang mit § 3 nur kurz behandelt worden.

50) "Antwort", S. 601.

51) Ebenda. Das deckt sich mit dem, was B. z.B. über das Bilderverbot sagt: "Jenes Gebot 'Du sollst dir kein Bild machen' bedeutet ja zugleich: "Du kannst dir keins machen', und das bezieht sich selbstverständlich nicht bloss auf gemeisselte und gemalte Bilder, sondern auf all unsere Einbildung, auf all unser Vorstellungsvermögen. Der Mensch muss aber immer wieder Bilder machen, und er muss sie, wenn er erkennt, dass er keins machen kann, immer wieder zerstören. Die Bilder stürzen, aber die Stimme verstummt nicht ... Die Stimme spricht in den Zeichen all dessen, was geschieht, in allem Weltgeschehen zu den Menschen aller Geschlechter, fordert sie an, ruft sie zu ihrer Verantwortung auf", Der Jude, S. 720.

51a) Es wird von den (philosophischen) Buber-Interpreten oft versucht, zu zeigen, dass im "Zwischen" der Begegnung von Mensch zu Mensch Gott als die "ewige Mitte" erfahren wird, auf die die verlängerten Bezie-

hungslinien zulaufen und sich dort schneiden. In der Begegnung von Mensch zu Mensch berühren sich Ich und Du, aber darüber hinaus begegnen das Ich wie das Du gleichzeitig dem ewigen Du, das manchmal als "das im Zwischen waltende Sein" bezeichnet wird. Doch sind das alles nur parabelhafte Ausdrucksversuche für eine (u.E. mystischer Begegnung mit der Gottheit nahe- oder gleichkommende) existentielle Erfahrung, die sich in rationalen Kategorien nicht adäquat beschreiben lässt. Wie schwierig und missverständlich dieser Bereich der Buberschen Philosophie ist, zeigt beispielsweise der Aufsatz von F. Wagner, "Michael Theunissens Kritik an Martin Bubers Ontologie des Zwischen" (in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie IX, 1965, S. 297 ff., besonders S. 304 f.).

52) "Martin Buber und die Mystik", in: M.B., S. 271 f.

53) "Antwort", S. 615.

54) S. Ben-Chorin erzählt, wie B. auf die Frage seines Sohnes nach dem göttlichen Du erklärt, "dass in jedem Geschehen, das uns in unserem Leben vor (neue) Entscheidungen stelle, dieses Du zu uns spreche. Das sei der redende Gott. Logisch sei er nicht zu erfassen, denn er sei der Überlogische. Wir müssten von der menschlichen Wirklichkeit ausgehen, die vor aller Logik sei, um zum Erlebnis der Wirklichkeit Gottes vorzustossen" (Zwiesprache, S. 235 f.). Das (es ist etwa ein Jahr vor seinem Tode gesprochen) dürfte das letzte Wort B.s zu diesem Problem sein. Wie stark das Gewicht der Persönlichkeit B.s bei dieser Antwort gewirkt hat, schildert Ben-Chorin an der Reaktion seines frisch vom Studium in den USA heimgekehrten Sohnes: "Tobia war von dieser schlichten Antwort Bubers tief beeindruckt, die so ganz anders klang als die Antworten der Kathederphilosophen, an die er nun seit vier Jahren gewohnt war." Es liesse sich in diesem Zusammenhang auch an ein Gespräch erinnern, das R.G. Smith anführt (Martin Buber, London, 1966, S. 22): "I said something to the effect that it was not clear to me how the 'eternal Thou' was to be understood as implicated in each relational event. How could this be

proved? 'Proved?' he replied. 'You know that it is so.'"

55) Jetzt in Werke II, S. 901 ff.

56) Indem B. diesen Sachverhalt existentialistisch auf die Gegenwart bezieht, muss er, wie wir oben S. 377ff. gesehen haben, sagen, dass wir den Sinn der geschehenden Geschichte nicht verstehen können, sondern nur existentiell für uns einen Sinn zu finden vermögen, wo uns die dialogische Seite der Geschichte anruft (Werke II, S. 1036), wo sich also Offenbarung ereignet. Das von M.L. Diamond angeführte Beispiel, wie sich die amerikanische Unabhängigkeitserklärung einmal im Munde Lincolns und das andere Mal in Cambridge Modern History ausnimmt, nämlich als existentiell-engagiert erfahrene "innere" bzw. als kühl berichtete "äussere" Geschichte, trifft nur zum Teil das, was B. unter "innerer" und "äusserer" Geschichte versteht (vgl. Martin Buber - Jewish Existentialist, S. 80 f.). - Ansonsten gibt dieses Buch in Kapitel 4 einen ganz brauchbaren Überblick über B.s Bibelverständnis; jedoch unterbleibt die Berücksichtigung von "Königtum Gottes" und der Bibelübersetzung mit Ausnahme einiger Hinweise. Die in diesem Rahmen gegebene Darstellung der neuzeitlichen Bibelkritik (Wellhausen u.a.) ist von J.E. Fison in Expository Times LXXII, 1960/61 S. 106 freilich mit Recht als "shallow" ("oberflächlich", "seicht") bezeichnet worden.

57) So auch von Rad, Theol. d. AT II, S. 11 f. in Auseinandersetzung mit F. Baumgärtel.

58) Vgl. von Rad a.a.O., S. 9 f. und 112 ff. - Mit Recht sagt von Rad, dass auch das Bild der modernen Historie gedeutete Geschichte sei, gedeutet freilich "von geschichtsphilosophischen Prämissen aus, die für das Handeln Gottes in der Geschichte keinerlei Wahrnehmungsmöglichkeiten ergeben, weil hier notorisch nur der Mensch als Schöpfer seiner Geschichte verstanden wird" (S. 9).

ANMERKUNGEN

ZU

§ 14

Anmerkungen zu § 14:

1) Vgl. z.B. "Königtum Gottes".

2) Nicht so sehr dagegen mit eigentlicher Religionsgeschichte, was sich aus seiner Abneigung gegen die Erstarrung des "Religiösen" zur "Religion" ergibt; vgl. oben § 8, Anm. 21.

3) Angefangen von der Herausgabe der "Ekstatischen Konfessionen" (persönliche Zeugnisse mystischen und ekstatischen Erlebens aus verschiedenen Religionsbereichen) 1909 über die chassidischen Schriften bis hin zu dem Werk "Zwei Glaubensweisen" von 1950.

4) "Antwort", S. 602.

5) Werke II, S. 1079.

6) Vgl. G. von Rad, Theol. d. AT I, S. 211, Anm. 3 und II, S. 352, Anm. 9.

7) Siehe von Rad a.a.O., II, S. 263.

8) Siehe von Rad a.a.O., I, S. 211.

9) "Ich und Du", Werke I, S. 158.

10) "Christus, Chassidismus, Gnosis", Werke III, S. 951.

11) Der Jude, S. 9.

12) Vgl. Der Jude, S. 188.

13) Der Jude, S. 9.

14) Vgl. "Antwort", S. 602; Der Jude, S. 559; besonders Werke I, S. 658.

15) Werke III, S. 951. - H. Fischer-Barnikol hat darin ein wichtiges

Kriterium gesehen für alle religionswissenschaftliche Arbeit, wenn sie sich nicht "in der dürftigen Archivierung des Faktischen, des Undeutbaren erschöpfen" wolle. "Wie aber will einer Struktur und Funktion erkennen, der sie im religiösen Raum seiner Herkunft nicht schauen gelernt hat? Wie will einer Gestalt eines fremden Lebens und Glaubens wahrnehmen, wenn er nicht der ihm zugewiesenen gewahr wird, die sich ihm eingestalten will. Bei Lichte besehen ist eine Religionswissenschaft, deren Träger sich nicht religiös verstehen, eine wissenschaftliche Absurdität. Denn dem 'Gegenstand' der Forschung angemessen ist nur eine geistige Haltung, die den Ernst der Entscheidung verspürt, zu der alle Religiosität den Menschen verpflichtet und die darin auch den Ernst der Scheidung erleiden lernt, in der wir Menschen uns rätselhaft fremd gegenüberstehen, uns befragend, ohne die rechte Antwort zu wissen - bis dass Er uns heimruft aus dem 'Exil der Religionen' in die eine Wahrheit", in: "Herausforderung zum Ursprung - Martin Buber als Kriterium"; KAIROS - Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie, Salzburg, 1964, S. 118 ff., hier: S. 136. Vgl. auch die guten und hilfreichen Ausführungen über "Das Problem des Ursprungs der Religion", die S. Mowinckel in seinem Buch Religion und Kultus (Göttingen, 1953, S. 127 ff.) macht und die in manchem mit B.s Einsichten eng verwandt sind.

16a) In dieser Hinsicht ist F. Rosenzweig erheblich weitergegangen als B. und hat geradezu einen religiösen Relativismus vertreten, wenn er beispielsweise schreibt: "So wenig wie vom Sinai oder von Golgatha Wege führen, auf denen Gott mit Sicherheit erreicht wird, so wenig kann er (sc. Gott, R.M.) sich's versagt haben, auch dem, der ihn auf den Saumpfaden um den Olymp suchte, zu begegnen. Es gibt keinen gebauten Tempel, der ihm so nahe wäre, dass der Mensch sich dieser Nähe getrösten dürfte, und keinen, der ihm so fern wäre, dass sein Arm nicht leicht auch dorthin gelangen könnte, keinen Holzklotz, in dem er nicht vielleicht einmal Wohnung nimmt, und keinen Davidspsalm, der sein Ohr immer erreicht" (Zweistromland - Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie, Berlin, 1926, S. 259 f.). Die innere Ver-

wandtschaft zwischen B.s und Rosenzweigs Denken ist jedenfalls auch hier unverkennbar.

16) Der Jude, S. 211.

17) Werke I, S. 782. Vgl. auch die ähnlich lautende Äusserung in Nachlese, Heidelberg, 1965, S. 110: "Jede Religion ist ein Haus der nach Gott verlangenden Menschenseele ... jede Religion ist ein Exil, in das der Mensch vertrieben ist, hier ist es deutlicher als sonstwo, weil in seiner Beziehung zu Gott von den Menschen anderer Gemeinschaften geschieden." In einer Antwort an K. Thieme sagt B. einmal, dass nach seiner Überzeugung die Religionen am Ende der Tage weggeschmolzen würden vom Feuer Gottes (vgl. Freiburger Rundbrief - Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente, Jahrgang II, 1949/50, Nr. 5/6, S. 22 f.).

ANMERKUNGEN

ZU

§ 15

Anmerkungen zu § 15:

1) Zum AT vergleiche die Darstellungen bei von Rad, Theol. d. AT II, S. 387 ff. und I, S. 396; zu Luther, der das Problem unter allen Theologen bis zu seiner Zeit wohl am schärfsten gesehen und durchdacht hat, ist unentbehrlich die Arbeit von H. Bandt, Luthers Lehre vom verborgenen Gott, Berlin, 1958.

2) "Der Dialog ...", in: Der Jude, S. 179.

3) A.a.O., S. 180.

4) A.a.O., S. 181. Mit Recht weist M.L. Diamond darauf hin, dass B. bezeichnenderweise nicht von einem "verborgenen Gott" spricht (wie z.B. Martin Luther vom "Deus absconditus" reden konnte!), sondern von dem "sich verbergenden Gott"; und zwar deshalb, weil "'verborgen' eine statische, nicht-dialogische Beziehung sei, die eine objektive begriffliche Kenntnis Gottes voraussetze" ("Dialog und Theologie", in: M.B., S. 216). Eine solche "objektive begriffliche Kenntnis Gottes" hat B. aber immer bestritten. Weil er sie in der (christlichen wie jüdischen) Theologie zu finden meinte, hat er sich darum auch von der Theologie immer wieder distanziert: "Denn unter Theologie lässt sich doch wohl nur eine Lehre von Gott verstehen, sei sie auch nur eine 'negative', die dann etwa, statt als Lehre vom Wesen Gottes, als Lehre vom Worte Gottes, dem Logos, auftritt. Ich aber bin durchaus nicht befähigt, noch auch befugt, so oder so von Gott zu lehren. Gewiss, wenn ich das Faktum Mensch zu erklären versuche, kann ich nie ausser acht lassen, dass er, der Mensch, Gott gegenüber lebt; aber ich kann Gott selber an keinem Punkte in meine Erklärung einbeziehen, ebensowenig, wie ich das mir unanzweifelbare Wirken Gottes in der Geschichte aus ihr herauslösen und zum Gegenstand meiner Betrachtung machen könnte. Wie keine theologische Weltgeschichte, so kenne ich keine theologische Anthropologie in diesem Sinn -, ich kenne nur eine philosophische" ("Antwort", S. 590). B.

begründet das damit, dass er nur von einer gemachten Glaubenserfahrung, nicht aber von einer empfangenen Botschaft, die weiterzugeben sei, oder von einer Lehre zu zeugen habe. Freilich könne dieses Zeugen nur in Form einer philosophischen Mitteilung geschehen: "... ich musste das Einmalige und Wesenseinzige in 'Allgemeines', von jedem in seinem eigenen Dasein Auffindbares verwandeln, musste das seinem Wesen nach Unbegriffliche in Begriffen ... aussagen. Genauer; ich musste aus dem im Ich-Du und als Ich-Du Erfahrenen ein Es machen" (a.a.O., S. 589). Die Philosophie ist bei B. also nicht Selbstzweck, sondern Methode und dienendes Werkzeug: "Meine Philosophie dient, ja, sie dient, aber nicht einer Folge offenbarter Sätze, sondern einem erfahrenen, einem wahrgenommenen Verhalt, den mitteilbar zu machen sie eingesetzt worden ist" (a.a.O., S. 590). Die personale Bezogenheit der Offenbarung, die für den, der sie empfängt, zwar höchst objektiv (wenn auch nicht objektivierbar!) ist, die dem Aussenstehenden jedoch höchst subjektiv erscheinen muss (vgl. dazu unseren § 13), ist somit der Grund für B.s Abneigung gegen die Theologie und gegen alle theologischen Systeme und Glaubenssätze ("Ich habe, dafür sei Gott gedankt, an keiner Einsicht meines Glaubens die Versteifung zum Glaubenssatz erleben müssen", "Antwort", S. 603). Aber auch die Philosophie, sofern sie Metaphysik ist, unterliegt B.s Kritik, weil es bei ihr dann ebenfalls um systematisierende und begrifflich-objektivierende Aussagen geht. B. hat ausdrücklich bekannt, kein Metaphysiker zu sein (vgl. "Antwort", S. 615, in der Auseinandersetzung mit Hartshorne).

5) Der Jude, S. 90.

6) "Gottesfinsternis", Werke I, S. 520.

7) Werke I, S. 598 f. Wir müssen auf die Erörterung dieser ausserordentlich bedeutsamen Begründung, die B. in der Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie und Psychologie gibt, verzichten, da sie ausserhalb des Bereichs unserer Arbeit liegt.

8) "Antwort", S. 613.

9) Der Jude, S. 179. Vgl. auch unseren § 13 über Offenbarung und Geschichte.

10) "Antwort", S. 614.

11) Zu denken ist besonders an P. Tillich, J.A.T. Robinson, H. Braun, M. Mezger, D. Sölle, H. Zahrnt. Bereits bei D. Bonhoeffer finden sich Ansätze, deren Linien durch seinen frühen Tod von ihm nicht mehr ausgezogen werden konnten.

12) Der Jude, S. 181 ff.; vgl. auch die Psalmen-Interpretation in § 6.

13) Werke I, S. 599.

14) Der Jude, S. 182.

15) A.a.O., S. 183. - Form und Inhalt des Hoffens wie des Klagens hat für das AT in eindrücklicher und weiterführender Weise C. Westermann untersucht: "Das Hoffen im Alten Testament" und "Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament", jetzt in: Forschung am Alten Testament, München, 1964, S. 219 ff. und 266 ff. Vgl. auch die schönen Ausführungen von W. Zimmerli "Der Mensch und seine Hoffnung nach den Aussagen des Alten Testaments" (in: Studia Biblica et Semitica - Vriezen-Festschrift, Wageningen, 1966, S. 389 ff.), die von dem Wissen des AT "von Hoffnung auf Grund seiner Begegnung mit dem führenden, rufenden Gott" (S. 402) handeln (Zimmerlis Ausführungen liegen jetzt erweitert vor in seiner veröffentlichten Vorlesungsreihe: Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament, Göttingen, 1968; über Hiob vgl. dort S. 23 ff.).

15a) H.M. Kuitert (siehe § 8, Anm. 32a) hat die Härte und Unbegreiflichkeit des Sich-Verbergens Gottes wohl doch zu sehr abgeschwächt, wenn er in diesem Sich-Verbergen nur Gottes "Selbstbehauptung als Bundespartner" sieht und die Verborgenheit Gottes in Parallele zu seiner

Heiligkeit setzt (a.a.O., S. 206); "die Selbstverbergung tastet Jahwes aktuellen Umgang mit Israel als seinem Bundespartner nicht an", sie beeinträchtigt die Offenbarung nicht (S. 209): "Jahwe kann seine Verborgenheit zu scheinbarer Abwesenheit steigern, oder, als Massnahme des Gerichts, sogar bis hin zur wirklichen Abwesenheit, um sich danach auf Israels Gebet hin seinem Volk doch wieder zuzuwenden mit seinem befreienden Handeln" (ebenda). So ist die Verborgenheit immer "eine Verborgenheit voller Verheissung" (S. 208). Das ist im Grunde exegetisch und theologisch nicht falsch, aber angesichts der Schwere des Problems unseres Erachtens eine zu "glatte" und zu "dogmatische" Lösung, die die gegenwärtige existentielle Erfahrung unserer Zeit (unter der B. so sehr gelitten hat) nicht ins Blickfeld kommen lässt.

16) Für den Protestantismus seien hier die modernen Versuche genannt, in dieser Richtung, wie sie B. uns vom AT her aufzeigt, zu denken; jeder dieser Versuche ist freilich geprägt durch die bewusste Hineinnahme des neutestamentlichen Jesusgeschehens, ob es nun ausgesprochen wird oder nicht:

1. P. Tillich, "Die Gegenwart des göttlichen Geistes" (in: Das Ewige im Jetzt. Religiöse Reden III, Stuttgart, 1964; deutsche Übersetzung von The Eternal Now, New York, 1963): "Es ist das Werk des göttlichen Geistes selbst, das uns Gott entrückt, nicht nur einzelnen von uns, sondern in gewissen Zeiten der Mehrheit der Menschen. Heute leben wir in einer solchen Zeit, in der Gott für uns der abwesende Gott ist. Aber auch indem wir Gott als den Abwesenden erfahren, wissen wir um ihn. Wir empfinden seine Abwesenheit wie die Leere, die zurückbleibt, wenn jemand oder etwas, das uns nahe stand, uns verlässt. Gott ist uns immer zugleich unendlich nah und unendlich fern. Nur wenn wir ihn in beidem, in seiner Nähe und in seiner Ferne, erfahren, wissen wir wahrhaft um ihn. Zuweilen, wenn unser Bewusstsein von ihm oberflächlich und zur blossen Gewohnheit geworden ist,

weder warm noch kalt, wenn er uns zu selbstverständlich geworden ist, als dass er uns noch erschüttern kann, zu nah, als dass wir seinen unendlichen Abstand noch empfinden - dann wird er zum abwesenden Gott. Der göttliche Geist hat jedoch nicht aufgehört, gegenwärtig zu sein: Seine Gegenwärtigkeit hat kein Ende. Aber der Geist Gottes verbirgt Gott unserem Blick. Weder Widerstand gegen den Geist Gottes noch Gleichgültigkeit noch Zweifel können ihn vertreiben. Aber der göttliche Geist, der uns immer gegenwärtig ist, kann sich verbergen, und das bedeutet, er kann Gott verbergen. Dann offenbart uns der göttliche Geist nichts als den abwesenden Gott und die Leere in uns, wo sein Platz ist. Unserer Zeit, unzähligen Menschen in ihr, hat der göttliche Geist den abwesenden Gott gezeigt und die Leere, die danach schreit, von ihm ausgefüllt zu werden. Vielleicht wird der Abwesende wieder zurückkehren und den Platz einnehmen, der ihm gehört. Dann wird die Gegenwart des göttlichen Geistes unser Bewusstsein wieder erfüllen, uns zur Selbsterkenntnis führen, uns erschüttern und verwandeln. Das kann geschehen wie das Nahen eines Sturmes, durch den der göttliche Geist uns aus der Trägheit unseres Geistes aufrüttelt. Der Sturm wird sich legen, neue Trägheit kann über uns kommen, und das Erlebnis des gegenwärtigen Gottes kann wieder dem Bewusstsein unserer inneren Leere weichen. Das Leben im Geist ist Ebbe und Flut. Ob wir Gott als gegenwärtig oder als abwesend erfahren - immer ist es der göttliche Geist, der in uns wirkt" (S. 87 f.).

2. D. Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes", Stuttgart, 1965: "Christus hält diesem jetzt abwesenden Gott seine Stelle bei uns offen. Denn ohne Christus müssten wir dem Gott, der sich nicht zeigt und der uns verlassen hat, 'kündigen' ..." (S. 179). Allerdings hat die Autorin dann in einem späteren Aufsatz gefordert, das "Du Gottes" "anthropologisch aufzulösen" ("Atheistisch an Gott glauben", in: Merkur, 20. Jahrgang, 1966, S. 1106 ff., hier: S. 1118),

womit dann wirklich die Gottesfinsternis, von der B. spricht, zum "Tode Gottes" uminterpretiert wird; denn hier ist faktisch Gott als einem nicht mehr personal vorhandenen Gott "gekündigt".

3. H. Zahrnt, Warten auf Gott. Kirche vor der Reformation, Stuttgart, 1961: "Noch ist das Neue nicht unter uns erschienen. Wir wissen auch noch nicht, wie es aussehen wird. In einigen glücklichen Augenblicken meinen wir wenigstens, die Richtung zu ahnen, in der es liegt. Aber das ist selten, und auch das kann täuschen. Es steht nicht in unserer Gewalt, das Neue herbeizuzwingen. 'Ein Mensch kann nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel.' Aber das wäre schon viel, wenn die, die einmal gewürdigt werden, das Neue zu schauen, im Rückblick auf uns wenigstens sagen könnten: sie waren noch weit vom Ziel, aber sie waren doch unterwegs" (S. 229).

B. hat in "Zwiesprache" einmal von der "offenbarungslosen Nacht unseres Daseins" gesagt, sie sei "die Nacht eines Harrens - nicht einer vagen Hoffnung, sondern eines Harrens" (Werke I, S. 180). Jede der drei ausgewählten repräsentativen Stimmen (sie liessen sich noch vermehren!) versteht es nicht anders. Doch ist gerade durch die Hereinnahme der Christusoffenbarung der Gedanke der Hoffnung, dass Gott auch in der scheinbaren Gottverlassenheit noch nahe ist, weitaus stärker intensiviert als bei B., der sowohl die Messianität wie die Auferstehung Jesu ablehnt (vgl. z.B. "Zwei Glaubensweisen", Werke I, S. 726).

Der Christ sieht in der Auferweckung Jesu die grosse Offenbarungstat, in der Gott das Ende, die Erlösung der Schöpfung, an diesem Einen bereits proleptisch vorweggenommen hat (vgl. dazu besonders W. Pannenberg in Offenbarung als Geschichte, Göttingen, 1961, S. 104 f.). Damit aber ist unübersehrbar das Zeichen der Hoffnung aufgerichtet für alle, die jetzt noch in scheinbarer Hoffnungslosigkeit leben müssen (zum Ganzen siehe die ausgezeichnete Monographie von J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München, 5. Aufl., 1966).

Für B. gibt es dieses Zeichen nicht. Es ist charakteristisch für seine Sicht der Dinge, wenn er letztlich auch noch in der Situation der Gottesfinsternis eine Umkehr des Menschen erwartet und nicht nur seine Klage und sein getrostes Ausharren. B. hat in "Gog und Magog" diese Erwartung dem "Juden" in den Mund gelegt: "Die Zeiten der grossen Probe, erwiderte der 'Jude', sind die der Gottesfinsternis. Wie wenn die Sonne sich verfinstert, und wüsste man nicht, dass sie da ist, würde man meinen, es gäbe sie nicht mehr, so ist es in solchen Zeiten. Das Antlitz Gottes ist uns verstellt, und es ist, als müsste die Welt erkalten, der es nicht mehr leuchtet. Aber die Wahrheit ist, dass gerade erst dann die grosse Umkehr möglich wird, die Gott von uns erwartet, damit die Erlösung, die er uns zudenkt, unsere eigene Erlösung werde. Wir nehmen ihn nicht mehr wahr, es ist finster und kalt als ob es ihn nicht gäbe, es erscheint sinnlos zu ihm umzukehren, der doch, wenn er da ist, sich gewiss nicht mit uns abgeben wird, es erscheint hoffnungslos zu ihm durchdringen zu wollen, der, wenn er ist, vielleicht die Seele des Alls, aber nicht unser Vater ist. Ungeheures muss in uns geschehen, damit wir die Bewegung vollziehen. Aber wenn das Ungeheure geschieht, ist es die grosse Umkehr, die Gott erwartet. Die Verzweiflung sprengt das Verlies der heimlichen Kräfte. Die Quellen der Urtiefe brechen auf" (Werke III, S. 1096). An der Stelle des Messias Jesus bei den Christen steht für B. gewissermassen das "messianische" Handeln des Menschen in der Umkehr, ein Handeln, das aus der Verzweiflung geboren wird und das an der endgültigen Erlösung mitbeteiligt ist. Jedenfalls lässt sich die zuletzt genannte Stelle aus B.s Werk in dieser Richtung interpretieren. Ob B. freilich diese Meinung bis zuletzt durchgehalten hat, ist nicht mehr zu ermitteln.

ANMERKUNGEN

ZU DEN

ERGEBNISSEN

Anmerkungen zu den ERGEBNISSEN :

1) Zur bleibenden Bedeutung der Literarkritik siehe z.B. K. Koch, Was ist Formgeschichte?, Neukirchen, 1964, S. 82 ff.

2) Gunkel und Gressmann ging es vornehmlich um den Aufweis der Wandlung, welche die einzelnen Stoffe im Laufe der mündlichen Weitergabe erfahren haben. Die mündliche Erzählung, bei der nach dem "Sitz im Leben" gefragt werden muss (und ebenso nach der "Form" bzw. "Gattung"), ist für beide Forscher von primärem Interesse. Insbesondere Gunkel hat gegenüber dem mündlichen Stadium die schriftliche Fixierung durch den Jahwisten oder gar die Redaktoren als reine Semmlertätigkeit und als fast zu bedauernde Abtötung der Lebendigkeit angesehen (vgl. Genesis, S. LXXX ff.). Gunkel, den B. mehrfach zitiert (z.B. Werke II, S. 145, Anm. 23; S. 388, Anm. 27; S. 449, Anm. 23), hat seine Forschung mit grossem Einfühlungsvermögen und intuitiver Kraft betrieben, ähnlich wie B. selbst. Doch haben weder Gunkel noch Gressmann die Literarkritik ausgeschaltet, sondern als notwendige Ergänzung zur Form- und Überlieferungskritik angesehen.

3) Alt und seine Schüler von Rad und Noth haben die Forschungen Gunkels und Gressmanns weitergeführt und methodisch verfeinert; zur Form- und Traditionsgeschichte kommt jetzt noch die Redaktionsgeschichte als besonderer Arbeitszweig hinzu. Auch Alt, Noth und von Rad werden von B. öfters angeführt und ihre Thesen von ihm teils mit Zustimmung, teils mit Skepsis, gewürdigt. Wirkliches Allgemeingut ist die form- und traditionsgeschichtliche Methode bei den Alttestamentlern freilich erst in der allerjüngsten Zeit geworden, als B.s grosse Arbeiten schon vorlagen.

4) Man kann B.s kongeniales Verstehen verschieden zu deuten versuchen. Die moderne Wahrnehmungs- und Sozialpsychologie spricht heute von "Rollen", die der Mensch ständig in seinem Leben übernimmt. Dadurch ergibt sich für ihn ein Referenzrahmen, in den er die ihm begegnenden

Widerfahrnisse einordnet und bewältigt. H. Sundén hat die Bedeutung der psychologischen Rollentheorie für das religiöse Verhalten evident gemacht (Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit, Berlin, 1966). Die Bibel, die "ein Geschehen oder Ereignis niemals um seiner selbst willen berichtet, sondern die Dinge darin stets unter dem Gesichtspunkt des Handelns Gottes mit den Menschen betrachtet" (S. V), liefert somit ein dialogisch aufeinander bezogenes Rollensystem ("duales Rollensystem"). Der heutige Mensch kann sich mit einer menschlichen Rolle in der Bibel identifizieren und erlebt dadurch Gott als seinen Partner. Die Rolle, die er übernimmt und die ihm einen Referenzrahmen für seine Wahrnehmungen und Erlebnisse liefert, lässt ihn Gottes Handeln in seinem eigenen Leben wahrnehmen. Sundén hat seine - u.E. zum Verstehen des Phänomens der Religion recht hilfreichen - Erkenntnisse auch auf B. angewandt und von daher das Wesen von B.s theologischen und philosophischen Aussagen zu deuten versucht: "Martin Buber selbst hat sich so tief in die Rollen der jüdischen Tradition hineingelebt, dass sie mit ihm eins geworden sind, darum fasst er als etwas Menschliches auf, was näher untersucht das Resultat von Leben und Wahrnehmen in biblischen und chassidischen Rollen ist" (a.a.O., S. 431, Anm. 261). - Von der mehr philosophischen Kategorie der "ontischen Partizipation" her sucht G. Schaeder (a.a.O., S. 321) B. zu verstehen: "Das vielgestaltige Sich-Wiederfinden und Anteilhaben am versunkenen Leben der Geschichte ist bei Buber kein ästhetisches Erlebnis, es ist echte 'ontische Partizipation' und von seinem Wesen unablösbar."

5) Nichts ist verkehrter als die immer wieder zu hörende Meinung, die in B. einen Rabbi, einen chassidischen Mystiker oder gar einen Propheten sehen möchte. B. hat öfters betont, er sei Professor, aber nicht Prophet, "sehender Mensch", aber nicht "Seher"; Talmud und Midrasch wirken nur gewissermassen unterschwellig auf seine Exegese ein. Seine Barttracht, die ihm das Aussehen eines Patriarchen gibt, sollte vornehmlich eine bei der Geburt entstandene, entstellende Verletzung am Mund verdecken; vgl. Ben-Chorin, Zwiesprache, S. 59,

153, 79 f.

6) Vgl. auch das Urteil von H. Kohn in seiner Biographie (Kohn/Weltsch, S. 66): "Ein Mann der grössten wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit und einer selten erreichten Gelehrsamkeit, ist er doch nicht zünftiger Wissenschaftler geworden. Er gehörte keiner Zunft an. Er war schwer einreihbar, Forscher, Lehrer, Dichter und Führer in einem ..."

7) Charakteristisch für diese Einstellung B.s sind die Schlusssätze im Nachwort zu "Gog und Magog": "Ich habe keine 'Lehre'. Ich habe nur die Funktion, auf solche Wirklichkeiten (- er spricht vorher von der Wirklichkeit der leidenden Knechte des Herrn, R.M. -) hinzuzeigen. Wer eine Lehre von mir erwartet, die etwas anderes ist als eine Hinzeigung dieser Art, wird stets enttäuscht werden. Es will mir jedoch scheinen, dass es in unserer Weltstunde überhaupt nicht darauf ankommt, feste Lehre zu besitzen, sondern darauf, ewige Wirklichkeit zu erkennen und aus ihrer Kraft gegenwärtiger Wirklichkeit standzuhalten. Es ist in dieser Wüstennacht kein Weg zu zeigen; es ist zu helfen, mit bereiter Seele zu beharren, bis der Morgen dämmert und ein Weg sichtbar wird, wo niemand ihn ahnte" (Werke III, S. 1261).

8) Ein Beispiel dafür ist das Lexikon des Judentums (ed. J.F. Oppenheimer, Gütersloh, 1967), das letztlich B.s Auffassung über die theopolitische Einheit von Religion und alltäglichem Handeln folgt, wenn es unter dem Stichwort "Judentum" unter anderem schreibt: "Ziel ist die Heiligung des gesamten Lebens, die Aufhebung des vermeintlichen Unterschiedes von Weltlichem und Religiösem, die Einheit aller Lebensbezirke, ein einheitliches Lebensgefühl, das alle Betätigung regiert, und in dem die genannten Lehren mit dem Bewusstsein der aus der Berufung fliessenden Verantwortung sich unauflöslich verbinden" (Sp. 348).

LITERATURVERZEICHNIS

Literaturverzeichnis :

(Die Abkürzungen innerhalb der bibliographischen Angaben sind die in der Fachliteratur üblichen und entsprechen dem Verzeichnis in: Bissfeldt, Einleitung, 3. Aufl., 1964, S. 1114 ff.)

A. Schriften Martin Bubers

Buber, M., WERKE:

Band I Schriften zur Philosophie

Band II Schriften zur Bibel

Band III Schriften zum Chassidismus

(zitiert: Werke I, II, III)

München und Heidelberg, 1962-1964

Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden. Mit einer Einleitung von R. Weltsch, Köln, 1963 (zitiert: Der Jude)

Nachlese, Heidelberg, 1965

Hinweise. Gesammelte Essays, Heidelberg, 1953

Buber, M./Rosenzweig, F., DIE SCHRIFT:

Band I Die fünf Bücher der Weisung

Band II Bücher der Geschichte

Band III Bücher der Kündung

Band IV Die Schriftwerke

Köln und Olten, 1954-1962

Buber, M., Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift. Beilage zu dem Werk: Die fünf Bücher der Weisung, Köln und Olten, 1954 (zitiert: Beilage I)

Buber, M., Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift. Beilage zu: Die Schriftwerke, Köln und Olten, 1962 (zitiert: Beilage II)

"Autobiographische Fragmente", in: M.B., ed. Schilpp/Friedman, S. 1 ff.

"Antwort", in: M.B., ed. Schilpp/Friedman, S. 589 ff.

"Die Götter der Völker und Gott", in: Abraham unser Vater (Festschrift für O. Michel), Leiden, 1963, S. 44 ff.

"Samuel und die Lade", in: Festschrift für Leo Baeck, London, 1954, S. 20 ff.

"Zum Einheitscharakter des Jesajabuches", in: Festschrift A. Kaminka zum siebzigsten Geburtstage, Wien, 1937

"Offenbarung und Gesetz. Aus Briefen an Franz Rosenzweig", in: Almanach des Schocken-Verlags auf das Jahr 5697, Berlin, 1936/37, S. 152 ff.

"Genesisprobleme", in: MGWJ 80, 1936, S. 81 ff.

Buber, M./Rosenzweig, F., Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin 1936

Zu den Übersetzungen der Werke ins Englische finden sich die bibliographischen Daten in den Bibliographien von M. Catanne und M. Friedman (siehe unten). Neu hinzugekommen sind:

Buber, M., The Knowledge of Man, ed. M. Friedman, London, 1965

Daniel. Dialogues on Realisation, translated with an Introductory Essay by M. Friedman, New York, 1964

Buber, M., Kingship of God, translated by R. Scheimann, London, 1967

B. Bibliographien zu den Schriften Martin Bubers

Catanne, M., A Bibliography of Martin Buber's Works (1895-1957), Jerusalem, 1961 (geht bis zum Jahre 1957)

Friedman, M., Bibliographie, in: M.B., ed. Schilpp/Friedman, S. 640 ff. (geht bis zum Jahre 1962)

Kohn, H./Weltsch, R., Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit, Köln, 1961, S. 381 ff. (geht bis zum Jahre 1929)

C. Lexika, Nachschlagewerke, Quellen

Lexika: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 3. Auflage, Tübingen, 1957 ff. (5 Bände und Registerband)

Evangelisches Kirchenlexikon (EKL), Göttingen, 1957 ff. (3 Bände und Registerband)

Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), 2. Auflage, Freiburg, 1957 ff. (10 Bände, 2 Ergänzungsbände, ein Registerband)

Reallexikon für Antike und Christentum (RAC), Bonn, 1950, ff. (bisher 6 Bände)

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWb), Stuttgart, 1932 ff. (bisher 7 Bände)

Biblisch-historisches Handwörterbuch (BHHwb), Göttingen, 1962 ff. (3 Bände und ein Registerband)

Dictionary of the Bible, ed. J. Hastings, Revised Edition, Edinburgh, 1963

Lexikon des Judentums, ed. J.F. Oppenheimer, Gütersloh, 1967

Jüdisches Lexikon, Berlin, 1927 ff.

The Encyclopedia of the Jewish Religion, ed. R.J.Z. Werblowsky und G. Wigoder, London, 1965

The Encyclopedia of Philosophy, New York/London, 1967

Haussig, H.W. (ed),
Wörterbuch der Mythologie. Band I: Götter und Mythen des Vorderen Orients, Stuttgart, 1965

(Die herangezogenen Artikel aus den genannten Lexika werden im Literaturverzeichnis nicht gesondert aufgeführt.)

Köhler, L./Baumgartner, W.,
Lexicon in Veteris Testamenti Libros, (KBL), Leiden, 1953; 3. Auflage neu bearbeitet von W. Baumgartner unter Mitarbeit von B. Hartmann und E.Y. Kutscher, 1. Lieferung, Leiden, 1967

Gesenius, W./Buhl, F.,
Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament (Gesenius/Buhl), Leipzig und Heidelberg, 17. Auflage, Neudruck 1954

Textausgaben: Biblia Hebraica (BHK), ed. R. Kittel, A. Alt, O. Eissfeldt, P. Kahle, 10. Auflage, Stuttgart, 1959

The Oxford Annotated Bible, (RSV), Ed. by H.G. May and B.M. Metzger, New York, 1965

Die Zürcher Bibel, Zürich, 1942

Die Heilige Schrift nach der Übersetzung von Martin Luther, Stuttgart, 1966 (Revidierte Ausgabe von 1964)

Quellensammlungen:

Pritchard, J.B.,

The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament (ANEP), Princeton, 1954

Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET), Princeton, 2. Auflage, 1955

D. Monographien, Kommentare, Zeitschriftenaufsätze

Abraham, K., Traum und Mythos. Eine Studie zur Völkerpsychologie (Schriften zur angewandten Seelenkunde, 1. Heft, Wien, 1909)

Ahlström, G., "Die Königsideologie in Israel", in: ThZ 18, 1962, S. 205 ff.

Albrektson, B., History and the Gods - An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel (Coniectanea Biblica, OT Series 1, Lund, 1967)

Albright, W.F., "Abraham the Hebrew. A New Archaeological Interpretation", in: BASOR 163, 1961, S. 36 ff.

History, Archaeology and Christian Humanism, New York, 1964

Alm, I., "C.G. Jungs Erfahrungen in theologischer Sicht", in: ThZ 19, 1963, S. 352 ff.

Alt, A., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, München, Band I 1953, Band II 1953, Band III 1959, (zitiert: KS)

"Das Gottesurteil auf dem Karmel", in: KS II, S. 135 ff.

"Der Gott der Väter", in: KS I, S. 1 ff.

"Die Ursprünge des israelitischen Rechts", in: KS I, S. 278 ff.

"Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina", in: KS I, S. 126 ff.

"Gedanken über das Königtum Jahwes", in: KS I, S. 345 ff.

"Josua", in: KS I, S. 176 ff.

Andersen, K.T., "Der Gott meines Vaters", in: Studia Theologica 16, Aarhus, 1962, S. 170 ff.

Anderson, B.W./Harrelson, W. (ed.), Israel's Prophetic Heritage (Essays in Honour of James Muilenburg), New York, 1962

Anderson, G.W., "A Study of Micah 6. 1 - 8", in: SJTh 4, 1951, S. 191 ff.

(ed.), A Decade of Bible Biography, Oxford, 1967

"Enemies and Evildoers in the Book of Psalms", in: BJRL 48/1, 1965, S. 18 ff.

"Some Aspects of the Uppsala School of Old Testament Study", in: HThR XLIII, 1950, S. 239 ff.

Auerbach, E., Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern, 1946

Bach, R., "Bauen und Pflanzen", in: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen (von Rad - Festschrift), Neukirchen, 1961, S. 7 ff.

Die Aufforderung zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch, Neukirchen, 1962

Balla, E., Die Botschaft der Propheten, Tübingen, 1958

Baltzer, K., Das Bundesformular, WMANT 4, Neukirchen, 2. Auflage, 1964

"Das Ende des Staates Juda und die Messiasfrage", in: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen (von Rad - Festschrift), Neukirchen, 1961, S. 33 ff.

Bandt, H., Luthers Lehre vom verborgenen Gott, Berlin, 1958

Bardtke, "Prophetische Züge im Buche Hiob", in: Das ferne und nahe Wort (Festschrift für L. Rost), BZAW 105, Berlin, 1967, S. 1 ff.

Barr, J., "The Meaning of 'Mythology' in Relation to the Old Testament", in: VT 9, 1959, S. 1 ff.

The Semantics of Biblical Language, Oxford, 1961

Bibelexegese und moderne Semantik (deutsche Übersetsetzung von E. Gerstenberger), München, 1965

Barth, K., Kirchliche Dogmatik, Band IV, 3, Zürich, 1959

Bastian, H.D., Verfremdung und Verkündigung. Gibt es eine theologische Informationstheorie?, Theologische Existenz heute

127, München, 1965

Baumgärtel, F., "Der Tod des Religionsstifters", in: Kerygma und Dogma 9, 1963, S. 223 ff.

"Die Formel ne'um Jahwe", in: ZAW 73, 1961, S. 277 ff.

Beek, M.A., "Der Dornbusch als Wohnsitz Gottes", in: OTS XIV, 1965, S. 155 ff.

Begrich, J., "Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform", in: ZAW 60, 1944, S. 1 ff.

"Das priesterliche Heilsorakel", in: ZAW 52, 1934, S. 81 ff.

Ben-Chorin, S., Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München, 1967

"Der unbekannte Gott", in: Gott heute, ed. N. Kutschki, Mainz und München, 1967, S. 74 ff.

Im jüdisch-christlichen Gespräch, Berlin, 1962

"Jüdische Aspekte der Entmythologisierung des Neuen Testaments", in: Im jüdisch-christlichen Gespräch, Berlin, 1962, S. 134 ff.

Zwiesprache mit Martin Buber, München, 1966
(zitiert: Ben-Chorin, Zwiesprache)

Ben-Gavriêl, M.Y., "Das nomadische Ideal in der Bibel", in: Stimmen der Zeit, 171, Freiburg, 1962/63, S. 253 ff.

Bergmann, H., "Martin Buber und die Mystik", in: M.B., ed. Schilpp/Friedman, S. 265 ff.

Bernhardt, K.-H., Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament. Unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte der Psalmenexegese dargestellt und kritisch gewürdigt. VT Suppl. VIII, Leiden, 1961 (zitiert: Bernhardt, Königsideologie)

Gott und Bild, Berlin, 1956

Betti, E., Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen, 1967

Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften - Philosophie und Geschichte, Band 78/79, Tübingen, 1962

Betz, H.D., "Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik", in: ZThK 63, 1966, S. 391 ff.

Beyerlin, W., "Das Königscharisma bei Saul", in: ZAW 73, 1961, S. 186 ff.

Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha, FRLANT NF 54, 1959

"Die Paränese im Bundesbuch und ihre Herkunft", in: Gottes Wort und Gottes Land (Hertzberg-Festschrift), Göttingen, 1965, S. 9 ff.

"Geschichte und heilsgeschichtliche Traditionsbildung im Alten Testament - Ein Beitrag zur Traditionsgeschichte von Richter VI-VIII", in: VT 13, 1963, S. 1 ff.

Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen, Tübingen, 1961

Blank, S.H., Jeremiah, Man and Prophet, Cincinnati, 1961

Boman, Th., Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, 4. neubearbeitete und erweiterte Auflage, Göttingen, 1965

Bornkamm, G., "Lobpreis, Bekenntnis und Opfer", in: Apophoreta (Festschrift für E. Haenchen), BZNW 30, Berlin, 1964, S. 46 ff.

Bowman, J., "Prophets and Prophecy in Talmud and Midrash", in: The Evangelical Quarterly 22, London, 1950, S. 107 ff., 205 ff. und 255 ff.

Brandenburger, E., Adam und Christus, WMANT 7, Neukirchen, 1962

Breit, H., Die Predigt des Deuteronomisten, München, 1933

Brekelmans, C.H.W., "Exodus XVIII and the Origins of Yahwism in Israel", in: OTS X, 1954, S. 215 ff.

Bright, J., Geschichte Israels (deutsche Übersetzung), Düsseldorf, 1966

Brod, M., "Judentum und Christentum im Werk Martin Bubers", in: M.B., ed. Schilpp/Friedman, S. 312 ff.

Brongers, H.A., "Der Eifer des Herrn Zebaoth", in: VT 13, 1963, S. 269 ff.

Brunner, E., Der Mensch im Widerspruch, Zürich, 4. Auflage, 1965

Budde, K., Kurzer Hand-Commentar zum AT, Tübingen und Leipzig, 1902

Buess, E., Die Geschichte des mythischen Erkennens - Wider sein Missverständnis in der "Entmythologisierung", München, 1953

Bultmann, R., "Ist voraussetzungslose Exegese möglich?", in: ThZ 13, 1957, S. 409 ff.

"Neues Testament und Mythologie", in: Kerygma und Mythos I, ed. H.W. Bartsch, Hamburg, 1948, S. 15 ff.

Caspari, W., "Heimat und soziale Wirkung des alttestamentlichen Bundesbuches", in: ZDMG 83, 1929, S. 173 ff.

Kommentar zum AT, Leipzig, 1926

Casper, B., Das dialogische Denken, Freiburg, 1967

Cassuto, U., A Commentary on the Book of Genesis, Part II, Jerusalem, 1964

The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch (Perry Foundation for Biblical Research), Jerusalem, 1962

Cazelles, H., Études sur le code d'alliance, Paris, 1946

"L'auteur du code d'alliance", in: RB 52, 1945, S. 173 ff.

(und andere), Moïse - L'homme de l'alliance (Cahiers Sioniens 2 - 4, Tournai, 1955

Childs, B.S., Memory and Tradition in Israel, London, 1962

Myth and Reality in the Old Testament, London, 1962

"The Birth of Moses", in: JBL 84, 1965, S. 109 ff.

Clements, R.E., "Deuteronomy and the Jerusalem Cult Tradition", in: VT 15, 1965, S. 300 ff.

God and Temple, Oxford, 1965

Clements, R.E., God's Chosen People. A Theological Interpretation of the Book of Deuteronomy, London, 1968

Prophecy and Covenant, London, 1965

Cohen, A.A., Martin Buber, London, 1957

The Natural and the Supernatural Jew, London, 1967

Cornelius, F., "Mose urkundlich", in: ZAW 78, 1966, S. 75 ff.

Cross, F.M., "Yahwe and the God of the Patriarchs", in: HThR LV, 1962, S. 225 ff.

Cullmann, O., Heil als Geschichte, Tübingen, 1965

Dahood, M., Psalms (The Anchor Bible, Vol. 16 and 17), New York, 1965 und 1968

Daube, D., Studies in Biblical Law, Cambridge, 1947

The Exodus Pattern in the Bible, London, 1963

Davies, G.H., "Judges 8, 22-23", in: VT 13, 1963, S. 151 ff.

"The Ark of the Covenant", in: Annual of the Swedish Theological Institute V, Leiden, 1967, S. 30 ff.

Debus, J., Die Sünde Jerobeams. Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreichs in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung, FRLANT 93, Göttingen, 1967

Delekat, L., Asylie und Schutzorakel am Zionsheiligtum, Leiden, 1967

Dhorme, E.P., "Abraham dans le cadre de l'histoire", in: RB 37, 1928, S. 367 ff. und 481 ff.; 40, 1931, S. 364 ff. und 503 ff.

Dhorme, E., A Commentary on the Book of Job, translated by H. Knight, London, 1967

Diamond, M., "Dialog und Theologie", in: M.B., ed. Schilpp/Friedman, S. 208 ff.

Martin Buber - Jewish Existentialist, New York, 1960

Dilthey, W., Gesammelte Schriften, 12 Bände, Stuttgart, 1957 ff.

Donner, H., Israel unter den Völkern, VT Suppl. 11, 1964

Donner, H./Röllig, W., Kanaanäische und aramäische Inschriften, Band I (Text) Band II (Kommentar), Wiesbaden, 1962/64

Duhm, B., Jesaja (Handkommentar zum Alten Testament, Göttingen, 4. Auflage 1922)

Dumermuth, F., "Biblische Offenbarungsphänomene", in: ThZ 21, 1965, S. 1 ff.

"Moses strahlendes Gesicht", in: ThZ 17, 1961, S. 241 ff.

Ebeling, G., "Erwägungen zur Lehre vom Gesetz", in: ZThK 55, 1958, S. 295 ff.

Eckert, W.P., "Glauben und Handeln - Ein christlich-jüdisches Symposion an der Hebräischen Universität Jerusalem vom 27. bis 30. März 1966", in: Freiburger Rundbrief - Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente, XVIII, 65/68, 1966, S. 80 ff.

"Martin Buber - Zwei Glaubensweisen", in: W.P. Eckert/E.L. Ehrlich, Judenhass - Schuld der Christen?!, Essen, 1964, S. 439 ff.

Eichrodt, W., Der Heilige in Israel - Jesaja 1 - 12 (Die Botschaft des Alten Testaments Band 17, 1, Suttgart, 1960)

Der Prophet Hesekiel, ATD 22, 1, Göttingen, 1959

"Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese?", in: VT Suppl. 4, 1957, S. 161 ff.

Theologie des Alten Testaments, Göttingen, Band I, 7. Aufl. 1963, Band II/III, 5. Aufl. 1964

Eissfeldt, O., Kleine Schriften, Tübingen, Band I 1962, Band II 1963, Band III 1965, Band IV 1968

"Das Gesetz ist zwischeneingekommen", in: ThLZ 91, 1966, Sp. 1 ff.

"Die älteste Erzählung vom Sinaibund", in: ZAW 73, 1961, S. 137 ff.

"Die Komposition der Bileamsage", in: ZAW 57, 1939, S.212 ff.

Die Komposition der Sinai-Erzählung Exodus 19 - 34 (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, Band 113, Heft 1, Berlin, 1966)

Die Komposition der Samuelisbücher, Leipzig, 1931

Einleitung in das Alte Testament, Tübingen, 3. Auflage 1964

"El und Jahwe", in: JSSt 1, 1956, S. 25 ff., jetzt in: Kleine Schriften III, S. 386 ff.

"Goethes Beurteilung des kultischen Dekalogs von Ex 34 im Lichte der Pentateuchkritik", in: ZThK 63, 1966,

S. 135 ff.

Eissfeldt, O., "Israels Führer in der Zeit vom Auszug aus Ägypten bis zur Landnahme", in: Studia Biblica et Semitica (Vriezen-Festschrift), Wageningen, 1966, S. 62 ff.

"Israels Religion und die Religionen seiner Umwelt", in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, 9, Berlin, 1967, S. 8 ff.

"Jahwe der Gott der Väter", in: ThLZ 88, 1963, Sp. 481 ff.

"Lade und Stierbild", jetzt in: Kleine Schriften II, Tübingen, 1963, S. 291 ff.

"Malkiel (König ist El) und Malkija (König ist Jahwe): Gottesglaube und Namengebung in Israel", jetzt in: Kleine Schriften III, Tübingen, 1966, S. 384 f.

Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, Halle, 1935

"Palestine in the Time of the Nineteenth Dynasty - (a) The Exodus and Wanderings", in: The Cambridge Ancient History, Vol. II, Ch. XXVI a, 1965, S. 16 ff.

"Sechs Jahrzehnte alttestamentliche Wissenschaft", in: VT Suppl. 15, 1966, S. 1 ff.

"Toledot", in Studien zum Neuen Testament und zur Patristik - E. Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht (TU 77), Berlin, 1961, S. 1 ff.

Elliott, J.H., The Elect and the Holy, Novum Testamentum Suppl. Vol. XII, Leiden, 1966

Engnell, I., "Methodological Aspects of Old Testament Study", in: VT Suppl. 7, 1960, S. 13 ff.

Faber, W., Das dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis (Diss. phil. Münster, 1960)

Fackenheim, E.L., "Martin Bubers Offenbarungsbegriff", in: M.B., ed. Schilpp/Friedman, S. 242 ff.

Fair, B.J., "Martin Buber and Some Theologians of 'Encounter'", in: SJTh 21, 1968, S. 27 ff.

Fascher, E., Jesaja 53 in christlicher und jüdischer Sicht, Berlin, 1958

Fey, R., Amos und Jesaja, WMANT 12, Neukirchen, 1963

Fichtner, J., "Jahwes Plan in der Botschaft des Jesaja", in: ZAW 63, 1951, S. 16 ff.

"Martin Bubers Verdeutschung der Schrift und die Revision der Lutherbibel", in: Wort und Dienst, N.F. 6, Bethel, 1959, S. 22 ff., jetzt in: Gottes Weisheit. Gesammelte Studien zum Alten Testament, Stuttgart, 1965, S. 130 ff.

Rezension von "Die Schrift", in: Die Bibel in der Welt. Jahrbuch des Verbandes der Evangelischen Bibelgesellschaften in Deutschland, Wuppertal-Elberfeld, Band 2, 1959, S. 105 ff., Band 5, 1962, S. 123 ff.

Fischel, H.A., "Die deuterojesajanischen Gottesknechtlieder in der jüdischen Auslegung", in: HUCA 18, 1943/44, S. 53 ff.

Fischer-Barnikol, H., "Herausforderung zum Ursprung - Martin Buber als Kriterium", in: KAIROS - Zeitschrift für Religionswissen-

schaft und Theologie, Salzburg, 1964, S. 118 ff.

Fohrer, G., "Altes Testament - 'Amphiktyonie' und 'Bund'?", in: ThLZ 91, 1966, Sp. 801 ff. und 893 ff.

"Das Geschick des Menschen nach dem Tode im Alten Testament", in: Kerygma und Dogma 14, 1968, S. 249 ff.

"Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog", in: Kerygma und Dogma 11, Göttingen, 1965, S. 49 ff.

"Der Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments", in: ThZ 24, 1968, S. 161 ff.

Elia, Zürich, 1957

Hiob (KAT XVI, Gütersloh, 1963)

Jesaja (Zürcher Bibelkommentar, Zürich, 1960/62)

"Jeremias Tempelwort", in: Studien zur alttestamentlichen Prophetie, S. 190 ff.

"Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie", in: ThR 19, 1951, S. 277 ff.; 20, 1952, S. 192 ff. und 295 ff.

"'Priesterliches Königtum', Ex 19, 6", in: ThZ 19, 1963, S. 359 ff.

"Prophetie und Geschichte", in: Studien zur alttestamentlichen Prophetie, S. 265 ff.

Studien zur alttestamentlichen Prophetie, BZAW 99, 1967

Überlieferung und Geschichte des Exodus, BZAW 91, Berlin, 1964

Fohrer, G., "Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea", in: Studien zur alttestamentlichen Prophetie, S. 222 ff.

"Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie", in: ThR 28, 1962/63, S. 1 ff.; 235 ff.; 301 ff.

"Zur Geschichte der Prophetie", in: Studien ... BZAW 99, 1967, S. 1 ff.

Fohrer, G./Galling, K., Ezechiel (Handbuch zum Alten Testament 13, Tübingen, 1955)

Fox, M., "Einige Probleme in Bubers Moralphilosophie", in: M.B., ed. Schilpp/Friedman, S. 135 ff.

Frankfort, H., Kingship and the Gods, Chicago, 1948

Freedman, D.N., "The Biblical Idea of History", in: Interpretation XXI, 1967, S. 32 ff.

Friedman, M., "Buber's View of Biblical Faith", in: The Journal of Bible and Religion XXII, 1954, S. 3 ff.

Martin Buber. The Life in Dialogue, London, 1955

"Martin Buber's New View of Evil", in: Judaism II, New York, 1953, S. 239 ff.

"Revelation and Law in the Thought of Martin Buber", in: Judaism III, New York, 1954, S. 9 ff.

"Symbol, Myth and History in the Thought of Martin Buber", in: The Journal of Religion XXXIV, 1954, S. 1 ff.

Gadamer, H.G., "Verstehen und Spielen", in: Kerygma und Mythos VI, 1, Hamburg, 1963, S. 69 ff.

Gadamer, H.G., Wahrheit und Methode, Tübingen, 1960

Galling, K., "Der Charakter der Chaosschilderung in Genesis 1, 2", in: ZThK 47, 1950, S. 145 ff.

Gerleman, G., "Struktur und Eigenart der hebräischen Sprache", in: Svensk exegetisk Årsbok 22/23, 1957/58, S. 252 ff.

"The Song of Deborah in the Light of Stylistics", in: VT 1, 1951, S. 168 ff.

Gerstenberger, E., "Covenant and Commandment", in: JBL 84, 1965, S. 38 ff.

Wesen und Herkunft des sogenannten "apodiktischen" Rechts im Alten Testament, WMANT 20, Neukirchen, 1965

Gese, H., "Bemerkungen zur Sinaitradition", in: ZAW 79, 1967, S. 137 ff.

"Der Dekalog als Ganzheit betrachtet", in: ZThK 64, 1967, S. 121 ff.

Glatzer, N., "Buber als Interpret der Bibel", in: M.B., ed. Schilpp/Friedman, S. 346 ff.

Franz Rosenzweig: His Life and Thought, New York, 2nd revised edition 1961

Glueck, N., Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche Verhaltensweise, BZAW 47, Berlin, 1927

Görg, M., Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels, Bonner Biblische Beiträge 27, Bonn, 1967

Goldschmidt, H.L., "Das jüdische Ringen um eine deutsche Bibel von Moses Mendelsohn bis Martin Buber", in: KAIROS, VII/2, 1965, S. 107 ff.

Goldschmidt, H.L., "Der jüdische Geschichtsweg als weltliches Zeugnis von Gott", in: Weltgespräch 1, Freiburg und Wien, 1967, S. 29 ff.

Goldstein, W., Die Botschaft Martin Bubers (III: Von der Bibel), Jerusalem, 1956

Gonzalez, A., "Le Psaume LXXXII", in: VT 13, 1963, S. 293 ff.

Gordon, C.H., Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments (deutsche Übersetzung von: The World of the Old Testament), Einsiedeln, 1961

Gottlieb, H., "Amos und Jerusalem", in: VT 17, 1967, S. 430 ff.

Gottwald, N.K., All the Kingdoms of the Earth - Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East, New York, 1964

Gradwohl, R., "Zum Verständnis von Ex XVII 15 f.", in: VT 12, 1962, S. 491 ff.

Granild, S., "Jeremia und das Deuteronomium", in: Studia Theologica 16, 1962, S. 135 ff.

Gray, J., Joshua, Judges and Ruth (Century Bible), London/Edinburgh, 1967

I & II Kings, London, 1964

The Canaanites, London, 1964

Gressmann, H., Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mosesagen, Göttingen, 1913

"Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen", in: ZAW 30, 1910, S. 1 ff.

Grimm, J. und W., Deutsches Wörterbuch, Leipzig, 1850 ff.

Gross, H., "Gab es in Israel ein 'prophetisches Amt'?", in: Ephemerides Theologicae Lovanensis 41, 1965, S. 5 ff.

Gross, J., Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas, München/Basel, 1960

Grünfeld, W., Der Begegnungscharakter der Wirklichkeit in Philosophie und Pädagogik Martin Bubers (Kölner Arbeiten zur Pädagogik ed. J. Drechsler, Ratingen, 1965)

Gunkel, H., Genesis, Göttingen, 1901

Das Märchen im Alten Testament, Göttingen, 1917

Die Psalmen, Göttingen, 4. Auflage, 1926

Gunkel, H./Begrich, J., Einleitung in die Psalmen, Göttingen, 1933

Gunneweg, A.J.H., Leviten und Priester, FRLANT 89, Göttingen, 1965

"Mose in Midian", in: ZThK 61, 1964, S. 1 ff.

Haller, E., Charisma und Ekstasis, Theologische Existenz heute 82, 1960

Hammershaimb, E., "Einige Hauptgedanken in der Schrift des Propheten Micha", in: Studia Theologica XV, 1961, S. 11 ff.

von Hammerstein, F., Das Messiasproblem bei Martin Buber (Studia Delitzschiana Band 1, Stuttgart, 1958)

Hartlich, C./Sachs, W., Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen, 1952

Hartshorne, C., "Martin Bubers Metaphysik", in: M.B., ed. Schilpp/Friedman, S. 42 ff.

Hay, L.S., "What Really Happened at the Sea of Reeds?", in: JBL 84, 1964, S. 397 ff.

Hedinger, U., "Aspekte in der Theologie Martin Bubers", in: ThZ 18, 1962, S. 133 ff.

Heiler, F., "Der Gottesbegriff der Mystik", in: Numen, Vol. I, Leiden, 1954, S. 161 ff.

Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Band I von: Die Religionen der Menschheit, ed. C.M. Schröder), Stuttgart, 1961

Helck, W., "Die Bedrohung Palästinas durch einwandernde Gruppen am Ende der 18. und am Anfang der 19. Dynastie", in: VT 18, 1968, S. 472 ff.

Hempel, J., Apoxysmata - Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments, BZAW 81, Berlin, 1961

Das Ethos des Alten Testaments, 2. ergänzte Auflage, BZAW 67, Berlin, 1964

"Die Faktizität der Geschichte im biblischen Denken", in: Biblical Studies in Memory of H.C. Alleman, New York, 1960, S. 67 ff.

"Die Grenzen des Anthropomorphismus Jahwes im Alten Testament", in: ZAW 57, 1939, S. 57 ff.

Geschichten und Geschichte im Alten Testament bis zur persischen Zeit, Gütersloh, 1964

Hempel, J., "Glaube, Mythos und Geschichte im Alten Testament", in: ZAW 65, 1953, S. 109 ff.

"Vom irrenden Glauben", in: Apoxysmata, S. 174 ff.

Henry, M.L., "Das mythische Wort als religiöse Aussage im Alten Testament", in: Reich Gottes und Wirklichkeit. Festgabe für Alfred Dedo Müller zum 70. Geburtstag, Berlin, 1961, S. 21 ff.

Hentschke, R., Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus, BZAW 75, Berlin, 1957

Hermisson, H.J., Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur "Spiritualisierung" der Kultbegriffe im Alten Testament, WMANT 19, Neukirchen, 1965

Herrmann, S., "Der alttestamentliche Gottesname", in: EvTh 26, 1966, S. 281 ff.

"Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes. Erwägungen zur Vorgeschichte der Genesis", in: ThLZ 86, 1961, Sp. 413 ff.

Die Prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament. Ursprung und Gestaltwandel, BWANT 85, Stuttgart, 1965

"Joseph in Ägypten", in: ThLZ 85, 1960, Sp. 827 ff.

"Mose", in: EvTh 28, 1968, S. 301 ff.

"Neuere Arbeiten zur Geschichte Israels", in: ThLZ 89, 1964, Sp. 813 ff.

Hertzberg, H.W., "Die kleinen Richter", in: ThLZ 79, 1954, Sp. 286 f.

Die Samuelbücher, ATD 10, Göttingen, 1956

Hertzberg, H.W., "Sind die Propheten Fürbitter?", in: Tradition und Situation (Weiser-Festschrift), Göttingen, 1963, S. 63 ff.

Heschel, A., Die Prophetie, Krakau, 1936

The Prophets, New York, 1962

Hesse, F., "Erwägungen zur religionsgeschichtlichen und theologischen Bedeutung der Erwählungsgewissheit Israels", in: Studia Biblica et Semitica (Vriezen-Festschrift), S. 125 ff.

Das Verstockungsproblem im Alten Testament, BZAW 74, 1955

Heuss, A., Verlust der Geschichte, Göttingen, 1959

Heyde, H., Kain, der erste Jahweverehrer. Die ursprüngliche Bedeutung der Sage von Kain und ihre Auswirkungen in Israel (Arbeiten zur Theologie I, 29, Stuttgart, 1965)

Himmelfarb, M., (ed.),
The Condition of Jewish Belief, New York und London, 1966

Hirsch, E., Luthers deutsche Bibel (Veröffentlichungen der Luther-Gesellschaft, 4), München, 1928

Hölscher, G., Geschichtsschreibung in Israel, Lund, 1952

Hoftijzer, J., Die Verheissungen an die drei Erzväter, Leiden, 1956

Hohoff, C., "Martin Bubers Übertragung der Schrift", in: Merkur 17, Köln, 1963, S. 476 ff.

Holt, J.M., The Patriarchs of Israel, Nashville, 1964

Hulst, A.R., Old Testament Translation Problems (Helps for Translators, Vol. I), Leiden, 1960

Hyatt, J.P. "On the Meaning and Origin of Micah 6, 8", in: Anglican Theological Review 34, Evanston, 1952, S. 232 ff.

(ed.), The Bible in Modern Scholarship, London, 1966

Hylander, I., Der literarische Samuel-Saul-Komplex, (Dissertation), Uppsala, 1932

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete, Düsseldorf

Jacob, E., "L'héritage cananéen dans le livre du prophète Osée", in: RHPhR, Strasbourg, 1963, S. 250 ff.

Jasper, G., Stimmen aus dem neureligiösen Judentum in seiner Stellung zum Christentum und zu Jesus, Hamburg-Bergstedt, 1958

Jaspers, K., Der philosophische Glaube, München, 1948

Jenni, E., "Das Wort 'olam im Alten Testament", in: ZAW 64, 1952, S. 197 ff. und 65, 1953, S. 1 ff.

Die Alttestamentliche Prophetie (Theologische Studien Heft 67, Zürich, 1962)

Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament (Theologische Studien Heft 46, 1956)

"Jesajas Berufung in der neueren Forschung", in: ThZ 15, 1959, S. 321 ff.

"Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Josua bis Könige", in: ThR 27, 1961/62, S. 1 ff. und 197 ff.

Jepsen, A., "Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs", in: ZAW 79, 1967, S. 277 ff.

Das Buch Hiob und seine Deutung, Berlin, 1963

Nabi, München, 1934

" צדק und צדקה im Alten Testament", in: Gottes Wort und Gottes Land (Hertzberg-Festschrift), Göttingen, 1965, S. 78 ff.

Jeremias, A., Das Alte Testament im Lichte des Alten Orient, 2. Auflage, Leipzig, 1906

Jeremias, J., Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, WMANT 10, Neukirchen, 1965

Jirku, A., "Materialien zur Volksreligion Israels", Leipzig, 1914, jetzt in: Von Jerusalem nach Ugarit - Gesammelte Schriften, Graz, 1966, S. 163 ff.

Johnson, A.R., "Hesed and Hāsīd", in: Norsk Teologisk Tidsskrift LVI, 1955 (= Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missae), S. 100 ff.

"Hebrew Conception of Kingship", in: Myth, Ritual and Kingship, ed. S.H. Hooke, Oxford, 1955, S. 204 ff.

Sacral Kingship in Ancient Israel, Cardiff, 2. Auflage 1967

The Cultic Prophet in Ancient Israel, Cardiff, 1944, 2. Auflage 1962

The One and the Many in the Israelite Conception of God, Cardiff, 1942

The Vitality of the Individual and the Thought of

Ancient Israel, Cardiff, 1949

Jonas, H., Heidegger und die Theologie", in: EvTh 24, 1964, S. 621 ff.

Jung, C.G., Symbolik des Geistes. Psychologische Abhandlungen, Band VI, Zürich, 1948

Jung, C.G./Kerényi, K., Einführung in das Wesen der Mythologie, Zürich, 1941

Kaiser, O., Der Königliche Knecht, FRLANT NF 52, Göttingen, 1959

Der Prophet Jesaja, Kapitel 1 - 12, ATD 17, 1963

"Wort der Propheten und Wort Gottes", in: Tradition und Situation (Weiser-Festschrift), Göttingen, 1963, S. 75 ff.

Kapelrud, A.S., "New Ideas in Amos", in: VT Suppl. 15, 1966, S. 193 ff.

Kaufmann, W., "Bubers religiöse Bedeutung", in: M.B., ed. Schilpp/Friedman, S. 571 ff.

Keller, C.A., "Von Stand und Aufgabe der Moseforschung", in: ThZ 13, 1957, S. 430 ff.

Kenyon, K., Archäologie im Heiligen Land, Neukirchen, 1967

Kerygma und Mythos, I - VI, ed. H.W. Bartsch, Hamburg, 1948 ff.

Kessler, W., "Die literarische, historische und theologische Problematik des Dekalogs", in: VT 7, 1957, S. 1 ff.

Key, A.F., "The Magical Background of Isaiah 6, 9 - 13", in: JBL LXXXVI, 1967, S. 198 ff.

Kilian, R., Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen, literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht,

Bonner Biblische Beiträge 24, Bonn, 1966

Kilian, R., "Genesis I 2 und die Urgötter von Hermopolis", in: VT 16, 1966, S. 420 ff.

Kissane, E.J., The Book of Isaiah, 2. Auflage, Dublin, 1960

Kittel, R., Die Psalmen. Kommentar zum AT, Leipzig, 5. Auflage 1929

Klostermann, A., Der Pentateuch, 1. Teil, 1893, Neue Folge, 1907

Die Bücher Samuelis und der Könige (Kurzgefasster Kommentar zu den Schriften Alten und Neuen Testaments, ed. H. Strack und O. Zöckler, A: AT, Abteilung III, Nördlingen, 1887)

Knevels, W., "Wesen und Sinn des Mythos", in: Studium Generale XV, Berlin, 1962, S. 670 ff.

Knierim, R., "Exodus 18 und die Neuordnung der mosaischen Gerichtsbarkeit", in: ZAW 73, 1961, S. 146 ff.

"The Vocation of Isaiah", in: VT 18, 1968, S. 47 ff.

Koch, K., "Der hebräische Wahrheitsbegriff im griechischen Sprachraum", in: Was ist Wahrheit? - Theologische Ringvorlesung an der Universität Hamburg, Göttingen, 1965, S. 47 ff.

"Der Tod des Religionsstifters", in: Kerygma und Dogma 8, 1962, S. 100 ff.

"Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung", in: ZThK 55, 1958, S. 36 ff.

"Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?", in: ZThK 52, 1955, S. 1 ff.

Koch, K., "Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit", in: EvTh 26, 1966, S. 217 ff.

Was ist Formgeschichte?, Neukirchen, 1964

"Wesen und Ursprung der 'Gemeinschaftstreue' im Israel der Königszeit", in: Zeitschrift für evangelische Ethik, Gütersloh, 1961, S. 72 ff.

Köhler, L., Der hebräische Mensch, Tübingen, 1953

Rezension von "Königtum Gottes", in: ThR 8, 1936, S. 272 ff.

Theologie des Alten Testaments, Tübingen, 2. Auflage, 1953 (1. Aufl. 1936)

"Vom hebräischen Lexikon", in: OTS VIII, 1950, S. 137 ff.

Kohn, H./Weltsch, R., Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit, Köln, 1961 (zitiert: Kohn-Weltsch)

Kosmala, H., "Martin Buber. Fragmente aus Briefen und Gesprächen", in: Annual of the Swedish Theological Institute, Vol. IV, Leiden, 1965, S. 5 ff.

"Nachfolge und Nachahmung Gottes - II. Im jüdischen Denken", in: Annual of the Swedish Theological Institute, Vol. III, Leiden, 1964, S. 65 ff.

"The 'Bloody Husband!", in: VT 12, 1962, S. 14 ff.

Kraft, W., Gespräche mit Martin Buber, München, 1966

Kraus, H.J., "Der lebendige Gott", in: EvTh 27, 1967, S. 169 ff.

Kraus, H.J., Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament (Beiträge zur historischen Theologie 13, Tübingen, 1951)

Die Psalmen (Biblischer Kommentar zum AT XV, 1 - 2, 1960)

Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel (Theologische Studien Heft 51, Zürich, 1957)

"Freude an Gottes Gesetz", in: EvTh 10, 1950/51, S. 337 ff.

Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen, 1956

"Gespräch mit Martin Buber", in: EvTh 12, 1952/53, S. 59 ff.

"Glaube und Politik bei Martin Buber", in: Studia Biblica et Semitica (Vriezen-Festschrift), Wageningen, 1966, S. 181 ff.

Gottesdienst in Israel, München, 1962

Prophetie in der Krisis - Studien zu Texten aus dem Buch Jeremia, Biblische Studien 43, Neukirchen, 1964

Prophetie und Politik, Theologische Existenz heute 36, 1952

"Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament", in: EvTh 18, 1958, S. 47 ff.

Kremers, H., "Leidensgemeinschaft mit Gott im Alten Testament. Eine Untersuchung der 'biographischen' Berichte im Jeremiabuch", in: EvTh 13, 1953, S. 122 ff.

Kuhl, C., Israels Propheten, München, 1956

Kuhn, H., "Gespräch in Erwartung", in: M.B., ed. Schilpp/Friedman, S. 548 ff.

Kuitert, H.M., Gott in Menschengestalt. Eine dogmatisch-hermeneutische Studie über die Anthropomorphismen der Bibel (Beiträge zur Evangelischen Theologie, Band 45, München, 1967)

Kuschke, A., "Menschenwege und der Weg Gottes im Alten Testament", in: Studia Theologica 5, 1951, S. 106 ff.

Kutsch, E., "Der Begriff בְּרִית in vordeuteronomischer Zeit", in: Das ferne und nahe Wort - Rost-Festschrift -, BZAW 105, S. 133 ff.

"Erwägungen zur Geschichte der Passahfeier und des Massotfestes", in: ZThK 55, 1958, S. 1 ff.

Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient, BZAW 87, Berlin, 1963

Sein Leiden und Tod - unser Heil. Eine Exegese von Jes 52, 13 - 53, 12, Biblische Studien 52, Neukirchen, 1967

"Von בְּרִית zu 'Bund'", in: Kerygma und Dogma 14, 1968, S. 159 ff.

Labuschagne, C.J., "Teraphim - A New Proposal for its Etymology", in: VT 16, 1966, S. 115 ff.

Lapp, P.A., "Tell el-Fūl", in: BA 28, 1965, S. 4 ff.

de Leeuw, V., De Ebed Jahwe-Prophetieen, Assen, 1956

van der Leeuw, G., Phänomenologie die Religion, 2. Auflage, Tübingen, 1956

Lehming, S., "Erwägungen zur Zelttradition", in: Gottes Wort und Gottes Land (Hertzberg-Festschrift), Göttingen,

1965, S. 110 ff.

Lehming, S., "Versuch zu Ex 32", in: VT 10, 1960, S. 16 ff.

"Versuch zu Num 16", in: ZAW 74, 1962, S. 291 ff.

Leipoldt, J./Grundmann, W.,
Umwelt des Urchristentums Band II, Berlin, 1967

Lewy, J., "Dating of Covenant Code Sections on Humaneness and Righteousness (Ex XXII 20 - 26; XXIII 1 - 9)", in: VT 7, 1957, S. 322 ff.

Lindar, B., "Ezekiel and Individual Responsibility", in: VT 15, 1965, S. 452 ff.

Lindblom, J., "A Study on the Immanuel Section in Isaiah", (Scripta Min. Soc. Litt. Lundensis, 1957/58, Nr. 4, 1958)

"Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im AT", in: ZAW 75, 1963, S. 263 ff.

"Lot-Casting in the Old Testament", in: VT 12, 1962, S. 164 ff.

"Noch einmal die Deutung des Jahwe-Namens in Ex 3, 14", in: Annual of the Swedish Theological Institute, Vol. III, Leiden, 1964, S. 4 ff.

Prophecy in Ancient Israel, Oxford, 1963 (zitiert: Prophecy)

"Theophanies in Holy Places in Hebrew Religion", in: HUCA 22, 1961, S. 103 ff.

"Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des altisraelitischen Prophetismus", in: BZAW 77 - Eissfeldt-Festschrift -, Berlin, 1958, S. 89 ff.

Lindhagen, C., The Servant Motif in the Old Testament, Uppsala, 1950

Linke, B., Eros und Liebe und das Wesen der Erziehung unter besonderer Berücksichtigung der Werke von Max Scheler und Martin Buber (Diss. phil. München, 1954)

Loch, W., Pädagogische Untersuchung zum Begriff der Begegnung (Diss. phil. Tübingen, 1958)

Lohfink, N., "Bubers Bibelübersetzung", in: Stimmen der Zeit, 6, 1962, S. 444 ff. (jetzt in: Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament, Frankfurt, 1965, S. 244 ff.

Lubsczyk, H., Der Auszug Israels aus Ägypten, Leipzig, 1963

Maag, V., "Das Gottesverständnis des Alten Testaments", in: Nederlands Theologisch Tijdschrift 21, 1967, S. 161 ff.

"Der Hirte Israels - Eine Skizze von Wesen und Bedeutung der Väterreligion", in: Schweizerische Theologische Umschau, Bern, Jg. 28, 1958, S. 2 ff.

"Eschatologie als Funktion des Geschichtserlebnisses", in: Saeculum - Jahrbuch für Universalgeschichte, 12, Freiburg, 1961, S. 123 ff.

"MALKUT JHWH", in: VT Suppl. 7, 1960, S. 129 ff.

"Sichembund und Vätergötter", in: VT Suppl. 16, 1967, S. 205 ff.

Maass, F., "Tritojesaja?", in: Das ferne und nahe Wort - Rost-Festschrift (BZAW 105), Berlin, 1967, S. 153 ff.

"Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung", in: ZThK 52, 1955, S. 129 ff.

McAllaster, A.R., "Hebrew Language and Israelite Faith", in: Interpretation XIV, 1960, S. 421 ff.

MacCarthy, D.J., Der Gottesbund im Alten Testament. Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahre, Stuttgart, 1966

McKane, W., I & II Samuel, London, 1963 (Torch Bible Commentaries)

McKenzie, J.L., "Myth in the Old Testament", in: The Catholic Biblical Quarterly 21, 1959, S. 265 ff.

Second Isaiah (The Anchor Bible), New York, 1968

Maier, J., Das altisraelitische Ladeheiligtum, BZAW 93, Berlin, 1965

Vom Kultus zur Gnosis. Bundeslade, Gottesthron und Märkābāh, KAIROS - Religionswissenschaftliche Studien 1, Salzburg, 1964

Malamat, A., "Cushan Rishathaim", in: JNES 13, 1954, S. 231 ff.

May, H.G., "Individual Responsibility and Retribution", in: HUCA 32, 1961, S. 107 ff.

Mendelsohn, I., "Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Accadian Documents from Ugarit", in: BASOR 143, 1956, S. 17 ff.

Mendenhall, G.E., Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East, Pittsburgh, 1955 (deutsche Übersetzung Zürich, 1960)

"The Hebrew Conquest of Palestine", in: BA 25/3, 1962, S. 66 ff.

Meyer, E./Luther, B., Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle, 1906

Middlekoop, P., "The Significance of the Story of the 'Bloody Husband' (Ex 4, 24 - 26)", in: South East Asia Journal of Theology 8, Singapore, 1966/67, S. 34 ff.

Miskotte, K.H., Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments, München, 1964

Moltmann, J., Theologie der Hoffnung, 5. Auflage, München, 1966

Monatsschrift für Diskussion, Heft 1, Berlin, 1910

Mowinckel, S., "Der Ursprung der Bileamsage", in: ZAW 48, 1930, S. 233 ff.

Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten, Oslo, 1941

"'Die letzten Worte Davids' II Sam 23, 1 - 7", in: ZAW 45, 1927, S. 30 ff.

Erwägungen zur Pentateuch-Quellenfrage, Oslo, 1964

He That Cometh, Oxford, 1956

Le décalogue, Paris, 1927

Psalmenstudien II, 1921 (3. Auflage Amsterdam, 1961)

Religion und Kultus, Göttingen, 1953

"The Name of the God of Moses", in: HUCA 32, 1961, S. 121 ff.

Müller, H.P., "Uns ist ein Kind geboren - Jes 9, 1 - 6 in traditionsgeschichtlicher Sicht", in: EvTh 21, 1961, S. 408 ff.

"Zur Frage nach dem Ursprung der biblischen Eschatologie", in: VT 14, 1964, S. 276 ff.

Müller, W.E., Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament (theologische Dissertation, Leipzig, 1939)

Muilenburg, J., "Abraham and the Nations", in: Interpretation 19, 1965, S. 387 ff.

"Buber als Bibel-Interpret", in: M.B., ed. Schilpp/Friedman, S. 364 ff.

"Isaiah, Chapters 40 - 66", in: The Interpreter's Bible, Vol. 5, New York, 1956, S. 381 ff.

"The Form and Structure of the Covenantal Formulations", in: VT 9, 1959, S. 347 ff.

"The 'Office' of the Prophet in Ancient Israel", in: The Bible in Modern Scholarship, London, 1966, S. 74 ff.

Neher, A., "Essence et naissance du dialogue biblique", in: Revue de Théologie et de Philosophie V, Lausanne, 1967, S. 334 ff.

Jérémie, Paris, 1960

"Job: The Biblical Man", in: Judaism 13, New York, 1963, S. 37 ff.

Rezension von: "Moses", in: JSSt V, 1960, S. 86 f.

Newman, M., "The Prophetic Call of Samuel", in: Israel's Prophetic Heritage (Muilenburg-Festschrift), New York, 1962, S. 86 ff.

Nicholson, E.W., Deuteronomy and Tradition, Oxford, 1967

Nida, E., Toward a Science of Translating, Leiden, 1964

Nigg, W., Maler des Ewigen, II, Zürich und Stuttgart, 1961

Nötscher, F., "Sakrale Mahlzeiten vor Qumran", in: Vom Alten zum Neuen Testament - Gesammelte Aufsätze, Bonn, 1962, S. 83 ff.

North, C.R., "Pentateuchal Criticism", in: The Old Testament and Modern Study, ed. H.H. Rowley, Oxford, 1961, S. 48 ff.

The Second Isaiah, Oxford, 1964

The Suffering Servant in Deutero-Isaiah, Oxford, 1948

Noth, M., "Amt und Berufung im Alten Testament", in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, München, 3. Auflage 1966, S. 309 ff.

"As One Historian to Another", in: Interpretation XV, 1961, S. 61 ff.

"Das alttestamentliche Bundesschliessen im Lichte eines Mari-Textes", in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, München, 1960, S. 142 ff.

"Das Amt des 'Richters Israels'", in: Festschrift für A. Bertholet, Tübingen, 1950, S. 404 ff.

"Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzung und ihr Sinn" (jetzt in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, 3. Auflage, München, 1966, S. 9 ff.)

Exodus, ATD 5, Göttingen, 1959

Geschichte Israels, Göttingen, 4. Auflage 1959

"Geschichte und Gotteswort im Alten Testament", in: Gesammelte Studien zum AT, München, 1966, S. 230 ff.

"Gott, König und Volk im Alten Testament", jetzt in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, München, 1966,

S. 188 ff.

Noth, M., Leviticus, ATD 6, Göttingen, 1962

Numeri, ATD 7, Göttingen, 1966

"Samuel und Silo", in: VT 13, 1963, S. 390 ff.

Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 2. Auflage, Stuttgart, 1960 (1. Auflage 1948)

Überlieferungsgeschichtliche Studien I, Tübingen, 2. Aufl. 1957; 1. Aufl. Halle 1943

Nyström, S., Beduinentum und Jahwismus, Lund, 1946

Obbink, H.T., "Jahwebilder", in: ZAW 47, 1929, S. 264 ff.

Östborn, G., Tōrā in the Old Testament. A Semantic Study, Lund, 1945

Oesterley, W.O.E./Box, G.H., A Short Survey of the Literature of Rabbinical and Mediaeval Judaism, London, 1920

Oliver, R., The Wanderer and the Way. The Hebrew Tradition in the Writings of Martin Buber (East and West Library), London, 1968

Orlinsky, H.M., "The Seer in Ancient Israel", in: Oriens Antiquus, 4/2, 1965, S. 153 ff.

"The So-Called 'Servant of the Lord' and 'Suffering Servant' in Second Isaiah", in: Studies on the Second Part of the Book of Isaiah, VT Suppl. 14, 1967, S. 1 ff.

Osswald, E., Das Bild des Mose in der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft seit Julius Wellhausen (Theologische Arbeiten 18, Berlin, 1962)

Osswald, E., Wahre und falsche Propheten im Alten Testament (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge Nr. 237, Tübingen, 1962)

Ott, H., "Le problème d'une éthique non-casuistique dans la pensée de Dietrich Bonhoeffer et Martin Buber", in: Démythisation et morale. Actes du colloque organisé par le centre international d'études philosophiques de Rome, 7 - 12 Janvier 1965, Paris, 1965, S. 233 ff.

van Oyen, H., "Judentum und Entmythologisierung", in: Abraham unser Vater (Festschrift für O. Michel), Leiden, 1963, S. 369 ff.

von Pákozdy, L.M., "Die Deutung des יהוה-Namens in Exodus 3:14", in: Judaica 11, 1955, S. 193 ff.

"Theologische Redaktionsarbeit in der Bileam-Perikope (Num 22 - 24)", in: Eissfeldt-Festschrift (BZAW 77, 1958), S. 161 ff.

Palache, J.L., Semantic Notes on the Hebrew Lexicon, Leiden, 1959

Pannenberg, W./Rendtorff, R./Wilckens, U./Rendtorff, T., Offenbarung als Geschichte, Göttingen, 1961

Parrot, A., Abraham et son temps, Neuchâtel, 1962

Peyerl, W., Das anthropologische Problem in der Gedankenwelt Martin Bubers. Voraussetzung, Anknüpfungspunkte und religionsphilosophische Relevanz (Diss. phil., Wien, 1960)

Pfeiffer, R.H., Introduction to the Old Testament, New York, 1941

Philipp, W., Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, Göttingen, 1957

Plöger, O., "Priester und Prophet", in: ZAW 63, 1951, S. 157 ff.

Theokratie und Eschatologie, WMANT 2, Neukirchen, 1959

Pope, M., Job (The Anchor Bible, New York, 1965)

Porteous, N.W., Das Danielbuch, ATD 23, Göttingen, 1962

"Actualisation and the Prophetic Criticism of the Cult", in: Tradition und Situation (Weiser-Festschrift), Göttingen, 1963, S. 93 ff.

"Jerusalem-Zion: The Growth of a Symbol", in: Verbannung und Heimkehr (Rudolph-Festschrift), Tübingen, 1961, S. 235 ff.

"Semantics and Old Testament Theology", in: OTS VIII, 1950, S. 1 ff.

"The Prophets and the Problem of Continuity", in: Israel's Prophetic Heritage - Muilenburg-Festschrift -, New York, 1962, S. 11 ff.)

Living the Mystery. Collected Essays, Oxford, 1967 (enthält die im vorstehenden genannten Aufsätze)

Porter, J.R., Moses and Monarchy. A Study in the Biblical Tradition of Moses, Oxford, 1963

Price, H.H., "Belief 'in' and Belief 'that'", in: Religious Studies, Vol. I, London, 1965, S. 5 ff.

Quell, G., "Das Phänomen des Wunders im Alten Testament", in: Verbannung und Heimkehr (Rudolph-Festschrift), Tübingen, 1961, S. 253 ff.

Wahre und falsche Propheten, Gütersloh, 1952

de Quervain, A., Das Judentum in der Lehre und Verkündigung der Kirche heute (TheolExH. 130, 1966)

von Rabenau, K., "Die beiden Erzählungen vom Schilfmeerwunder in Exod. 13, 17 - 14, 31", in: Theologische Versuche, ed. P. Wätzel und G. Schille, Berlin, 1966, S. 7 ff.

von Rad, G., "Aspekte des alttestamentlichen Weltverständnisses", in: EvTh 24, 1964, S. 57 ff.

Das Deuteronomium, ATD 8, 1964

Der Heilige Krieg im Alten Israel, 3. Auflage, 1957

Deuteronomium-Studien, FRLANT 58, Göttingen, 1947

"Die falschen Propheten", in: ZAW 51, 1933, S. 109 ff.

Die Priesterschrift im Hexateuch, BWANT IV, 13, Stuttgart, 1934

Genesis, ATD 2 - 4, Göttingen, 1949/53

Gesammelte Studien zum Alten Testament, München, 1958

"Lade und Zelt", jetzt in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, München, 1959, S. 109 ff.

"Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des Alten Testaments", in: ThLZ 88, 1963, Sp. 401 ff.

"The Preaching of Deuteronomy and Our Preaching", in: Interpretation 15, 1961, S. 3 ff.

Theologie des Alten Testaments, München, Band I 1957, Band II 1960 (zitiert: Theol.d.AT)

"Typologische Auslegung des Alten Testaments", in: EvTh 12, 1952/53, S. 17 ff.

von Rad, G., "Verheissenes Land und Jahwes Land im Hexateuch", in: Gesammelte Studien, S. 87 ff.

Radin, P., Die religiöse Erfahrung der Naturvölker (Albae Vigiliae, N.F. XI, Zürich, 1951)

Rankin, O.S., Israel's Wisdom Literature. Its Bearing on Theology and the History of Religion, Edinburgh, 1936

Rendtorff, R., "Die Entstehung der israelitischen Religion als religionsgeschichtliches und theologisches Problem", in: ThLZ 88, 1963, Sp. 735 ff.

"El, Ba'al und Jahwe", in: ZAW 78, 1966, S. 277 ff.

"Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel", in: ZThK 59, 1962, S. 145 ff.

"Geschichte und Wort im Alten Testament", in: EvTh 22, 1962, S. 621 ff.

"Hermeneutik des Alten Testaments als Frage nach der Geschichte", in: ZThK 57, 1960, S. 27 ff.

"Hermeneutische Probleme der biblischen Urgeschichte", in: Festschrift für Friedrich Smend zum 70. Geburtstag, Berlin, 1963, S. 19 ff.

"Literarkritik und Traditionsgeschichte", in: EvTh 27, 1967, S. 138 ff.

Reventlow, H. Graf,

Das Amt des Propheten bei Amos, FRLANT 80, Göttingen, 1962

Gebot und Predigt im Dekalog, Gütersloh, 1962

Liturgie und prophetisches Ich, Gütersloh, 1963

Richter, W., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch, BBB 18, Bonn, 1963

Ringgren, H., "Einige Bemerkungen zum LXXIII. Psalm", in: VT 3, 1953, S. 265 ff.

Israelitische Religion, Stuttgart, 1963 (Die Religionen der Menschheit, Band 24)

"Literarkritik, Formgeschichte, Überlieferungsgeschichte", in: ThLZ 91, 1966, Sp. 641 ff.

The Faith of the Psalmists, London, 1963

"The Prophetical Conception of Holiness", in: Uppsala Universitets Årsskrift, 1948

Robinson, Th. H., Die zwölf Kleinen Propheten (Handbuch zum Alten Testament 14, Tübingen, 1938)

Röhrig, P., "Der Begriff der Verantwortung bei Martin Buber", in: W. Eckert/E.L. Ehrlich, Judenhass - Schuld der Christen?!, Essen, 1964, S. 457 ff.

Rössler, D., Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie, WMANT 3, Neukirchen, 1960

Rosenthal, K., "Myth and Symbol", in: The Scottish Journal of Theology, 18/4, 1965, S. 411 ff.

Rosenzweig, F., Briefe, Berlin, 1935

Der Stern der Erlösung, 1. Aufl. Frankfurt, 1921, 2. Aufl. Berlin, 1930

Kleinere Schriften, Berlin, 1937 (erweiterte Auflage von Zweistromland)

Rosenzweig, F., Zweistromland - Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie, Berlin, 1926

Rost, L., Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg, 1965

"Die Gottesverehrung der Patriarchen im Lichte der Pentateuchquellen", in: VT Suppl. 7, 1960, S. 346 ff.

"Die Schuld der Väter", in: Solange es "heute" heisst - Festgabe für R. Herrmann -, Berlin, 1957, S. 229 ff.

"Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids", in: Das kleine Credo, Heidelberg, 1965, S. 119 ff.

"Ein Psalmenproblem", in: ThLZ 93, 1968, Sp. 241 ff.

"Erwägungen zum israelitischen Brandopfer", in: Das kleine Credo, S. 112 ff.

"Königsherrschaft Jahwes in vorköniglicher Zeit?", in: ThLZ 85, 1960, Sp. 721 ff.

"Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender" (jetzt in: Das kleine Credo, S. 101 ff.)

Rowley, H.H., From Joseph to Joshua, London, 1950

"Hezekiah's Reform and Rebellion", in: BJRL 44, 1962, S. 395 ff.

"Mose und der Monotheismus", in: ZAW 69, 1957, S. 1 ff.

"Recent Discovery and the Patriarchal Age", in: The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament, 2. Auflage, London, 1965, S. 283 ff.

"The Early Prophecies of Jeremiah in their Setting", in: BJRL 45, 1962, S. 198 ff.

Rowley, H.H., "The Marriage of Hosea", in: BJRL 39, 1956, S. 200 ff.

(ed), The Old Testament and Modern Study, Oxford, (1. Aufl. 1951), 4. Aufl. 1961

"The Prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy", in: Studies in Old Testament Prophecy, ed. H.H. Rowley, Edinburgh, 1950, S. 157 ff.

The Relevance of Apocalyptic, 3. Auflage, 1962 (deutsche Ausgabe: Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit, Einsiedeln, 1965)

"The Servant of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism", in: The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament, Second Edition, Revised, Oxford, 1965, S. 3 ff.

Worship in Israel, London, 1967

Rubenstein, R.L., "The Meaning of Thora in Contemporary Jewish Theology", in: The Journal of Bible and Religion 32, Philadelphia, 1964, S. 115 ff.

Rudolph, W., Hosea (KAT XIII, 1. Gütersloh, 1966)

Jeremia (Handbuch zum Alten Testament 12, Tübingen, 1958)

Rüthy, A.E., "Probleme der Bibelübersetzung", in: Universitas 15. Jg., Stuttgart, 1960, S. 1265 ff.

Russell, D.S., The Method and Message of Jewish Apocalyptic, London, 1964

Rylaarsdam, J.C., Rezension von "The Prophetic Faith", in: Theology Today VII, Princeton, N.J., 1950/51, S. 399 ff.

Sasson, J.M., "Bovine Symbolism in the Exodus Narrative", in: VT 18, 1968, S. 380 ff.

Schaeder, G., Martin Buber - Hebräischer Humanismus, Göttingen, 1966 (zitiert: Schaeder)

Scharbert, J., Die Propheten Israels bis 700 v.Chr., Köln, 1965

Die Propheten Israels um 600 v.Chr., Köln, 1967

Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient (Quaestiones Disputatae 23/24, Freiburg, 1964)

Schatz-Uffenheimer, R., "Die Stellung des Menschen zu Gott und Welt in Bubers Darstellung des Chassidismus", in: M.B., ed. Schilpp/Friedman, S. 275 ff.

Schedl, C., "Worte und Zahlen - Neuer Zugang zu den Genesisquellen", in: ZAW 77, 1965, S. 259 ff.

Schenke, H.M., "Gnosis", in: Umwelt des Urchristentums I - Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters, ed. J. Leipoldt und W. Grundmann, Berlin, 1965, S. 370 ff.

Schilpp, P.A./Friedman, M., Martin Buber, Stuttgart, 1963 (deutsche Übersetzung von: The Philosophy of Martin Buber. The Library of Living Philosophers, ed. by P.A. Schilpp, Evanston, Ill., 1963; zitiert: M.B.)

Schleiermacher, Th., Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist. Ferdinand Ebner - Ein Denker in der Kategorie der Begegnung, Berlin, 1962

Schlette, H.R., Epiphanie als Geschichte, München, 1966

Schmauch, W. (ed.), Festschrift für Ernst Lohmeyer, Stuttgart, 1951

Schmid, H., "Der Stand der Moseforschung", in: Judaica 21, 1965, S. 194 ff.

"Mose, der Blutbräutigam", in: Judaica 22, 1966, S. 113 ff.

Mose. Überlieferung und Geschichte (BZAW 110), Berlin, 1968

Schmid, H.H., Wesen und Geschichte der Weisheit, BZAW 101, Berlin, 1966

Schmid, R., Das Bundesopfer in Israel, München, 1964

Schmidt, H., Die grossen Propheten (Die Schriften des Alten Testaments, II, 2, Göttingen, 2. Auflage, 1923)

"Mose und der Dekalog", in: EUCHARISTERION - Festschrift für H. Gunkel, I, Göttingen, 1923, S. 78 ff.

Schmidt, W., "Anthropologische Begriffe im Alten Testament", in: EvTh 24, 1964, S. 374 ff.

Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes, BZAW 80, Berlin, 1961 (2. Auflage 1966)

Schmidt, W.H., Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, WMANT 17, Neukirchen, 1964

"Mythos im Alten Testament", in: EvTh 27, 1967, S. 237 ff.

Schmitt, G., Der Landtag von Sichem (Arbeiten zur Theologie I, 15, Stuttgart, 1964)

Schmökel, H., "Syrien-Palästina", in: Kulturgeschichte des Alten Orients, Stuttgart, 1961, S. 570 ff.

Schnutenhaus, F., "Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament", in: ZAW 76, 1964, S. 1 ff.

Schoeps, H.J., Rezension von: "Zwei Glaubensweisen", in: ThLZ 76, 1951, Sp. 614 ff.

Schofield, J.N., Archaeology and the After-Life, London, 1951

Scholem, G., "An einem denkwürdigen Tage. Rede bei der Feier zum Abschluss der Buberschen Bibelübersetzung in Jerusalem, Februar 1961", in: Neue Züricher Zeitung, Beilage: Literatur und Kunst, vom 31. März 1963 (jetzt in: Judaica, Bibliothek Suhrkamp 106, Frankfurt, 1963, S. 207 ff.)

Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt, 1957 (englische Ausgabe unter dem Titel: Major Trends in Jewish Mysticism, London, 3. Auflage 1955)

Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmud Tradition, New York, 1960

"Martin Bubers Auffassung des Judentums", in: Eranos-Jahrbuch 1966, Zürich, 1967, S. 9 ff.

"Martin Bubers Deutung des Chassidismus", in: Judaica, Frankfurt, 1963, S. 165 ff.

Schreiner, J., "Führung - Thema der Heilsgeschichte im Alten Testament", in: Biblische Zeitschrift, N.F. 5, Freiburg/Paderborn, 1961, S. 2 ff.

Schubert, K., "Buber und Bibel", in: Wort und Wahrheit, 13/6, Wien, 1958, S. 483 ff.

Schultz, W., "Die Grundlagen der Hermeneutik Schleiermachers, ihre Auswirkungen und ihre Grenzen", in: ZThK 50, 1953, S. 158 ff.

Schulz, A., Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik, München, 1962

Schunck, K.D., Benjamin, BZAW 86, Berlin, 1963

"Die Richter Israels und ihr Amt", in: VT Suppl. 15, 1966, S. 252 ff.

Scott, R.B.Y., "A Kingdom of Priests. Exodus XIX 6", in: OTS VIII, 1950, S. 213 ff.

Seebass, H., Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan, BZAW 98, Berlin, 1966

"Die Vorgeschichte der Königserhebung Sauls", in: ZAW 79, 1967, S. 155 ff.

"I Sam 15 als Schlüssel für das Verständnis der sogenannten königsfreundlichen Reihe I Sam 9, 1 - 10, 16; 11, 1 - 15 und 13, 2 - 14, 52", in: ZAW 78, 1966, S. 148 ff.

"Traditionsgeschichte von I Sam 8; 10, 17 ff. und 12", in: ZAW 77, 1965, S. 186 ff.

Segal, J.B., The Hebrew Passover from the Earliest Times to A.D. 70, London, 1963

Seim, J., "Über die Hoffnung Israels", in: Monatsschrift für Pastoraltheologie 54, Göttingen, 1965, S. 107 ff.

Sekine, M., "Vom Verstehen der Heilsgeschichte", in: ZAW 75, 1963, S. 145 ff.

Sellin, E./Fohrer, G., Einleitung in das Alte Testament, 10. Auflage, Heidelberg, 1965

Sellin, E., Theologie des Alten Testaments, Leipzig, 2. Auflage 1936

Simon, E., "Martin Buber and the Faith of Israel", in: Iyyun. Hebrew Philosophical Quarterly IX, Jerusalem, 1958, S. 13 ff.

"Martin Buber, der Erzieher", in: M.B., ed. Schilpp/Friedman, S. 479 ff.

"Martin Buber - Sein Werk und seine jüdische Sendung", in: Universitas 20, 1965, S. 909 ff.

"Martin Buber und das deutsche Judentum", in: Deutsches Judentum, Aufstieg und Krise, ed. E. Simon und L. Baeck, Stuttgart, 1963, S. 72 ff.

Simpson, C.A., The Early Traditions of Israel, Oxford, 1948

Skinner, J., Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremiah, Cambridge, 1922

Smart, J.D., History and Theology in Second Isaiah: A Commentary on Isaiah 35; 40 - 66, London, 1967

Smend, R., Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth, (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 3, Tübingen, 1959)

"Das Nein des Amos", in: EvTh 23, 1965, S. 404 ff.

Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens (Theologische Studien Heft 95, Zürich, 1968)

Smend, R., Jahwekrieg und Stämmebund, FRLANT 84, 1963

"Zur Geschichte von האמין ", in: VT Suppl. 16, 1967, S. 284 ff.

Smith, R.G., Martin Buber (Makers of Contemporary Theology), London, 1966

"The Religion of Martin Buber", in: Theology Today XII, 1955, S. 206 ff.

Smith, R.H., "Abraham and Melchizedek", in: ZAW 77, 1965, S. 129 ff.

Smith, S., Isaiah Ch. XL, Literary Criticism and History. The Schweich Lectures, London, 1940

Snaith, N.H., "Isaiah 40 - 66. A Study of the Teaching of the Second Isaiah and its Consequences", in: VT Suppl. 14, 1967, S. 135 ff.

Leviticus and Numbers (The Century Bible), London/ Edinburgh, 1967

"The Cult of Molech", in: VT 16, 1966, S. 123 ff.

The Distinctive Ideas of the Old Testament, London, 9. Auflage, 1962

von Soden, W., "Jahwe - 'Er ist, Er erweist sich'", in: Welt des Orients, 3/3, 1966, S. 177 ff.

Sölle, D., "Atheistisch an Gott glauben", in: Merkur, 20. Jahrgang, Köln, 1966, S. 1106 ff.

Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes", Stuttgart, 1965

Soggin, J.A., "Alttestamentliche Glaubenszeugnisse und geschichtliche Wirklichkeit", in: ThZ 17, 1961, S. 385 ff.

"Charisma und Institution im Königtum Sauls", in: ZAW 75, 1963, S. 54 ff.

Das Königtum in Israel, BZAW 104, Berlin, 1967

"Der offiziell geförderte Synkretismus in Israel während des 10. Jahrhunderts", in: ZAW 78, 1966, S. 179 ff.

"Zum ersten Psalm", in: ThZ 23, 1967, S. 81 ff.

"Zur Entstehung des alttestamentlichen Königtums", in: ThZ 15, 1959, S. 401 ff.

Sommer, A., Der Begriff der Versuchung im Alten Testament und Judentum (theol. Dissertation), Breslau, 1935

Stade, B., Geschichte des Volkes Israel, Berlin, 1887

Stamm, J.J., Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel, ATHANT 10, Zürich, 1946

Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung, Bern, 1958

"Die Immanuel-Weissagung", in: VT 4, 1954, S. 20 ff.

"Dreissig Jahre Dekalogforschung", in: ThR 27, 1961/62, S. 189 ff. und 281 ff.

"Elia am Horeb", in: Studia Biblica et Semitica (Vriezen-Festschrift), S. 327 ff.

Stamm, J.J./Andrew, M.E., The Ten Commandments in Recent Research (Studies in

Biblical Theology - Second Series, 2, 1967)

Stechert, E., Vom Wesen handelnder und schauender Mystik, Berlin, 1927

Steck, O.H., Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen, WMANT 26, Neukirchen, 1968

Stier, F., "Die Sprache der Botschaft", in: Bibel und Leben, 4/2, 1963, S. 147 ff.

Stoebe, H.J., "Die Bedeutung des Wortes HÄSÄD im Alten Testament", in: VT 2, 1952, S. 244 ff.

"Grenzen der Literarkritik im Alten Testament", in: ThZ 18, 1962, S. 385 ff.

"Und demütig sein vor deinem Gott, Mi 6, 8", in: Wort und Dienst - Jahrbuch der theologischen Hochschule Bethel, 6, 1959, S. 180 ff.

Störig, H.J. (ed.), Das Problem des Übersetzens, Stuttgart, 1963

Strack, L./Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München, 1954-1963, 6 Bände

Sundén, H., Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit, Berlin, 1966

Taubes, J., "Martin Buber und die Geschichtsphilosophie", in: M.B., ed. Schilpp/Friedman, S. 398 ff.

Täubler, E., Biblische Studien. Die Epoche der Richter, herausgegeben von H.J. Zobel, Tübingen, 1958

Thieme, K., "Die Schrift-Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig", in: Freiburger Rundbriefe XIV, Freiburg, 1962, S. 34 ff. (englisch in: BABEL IX, 1, Special Issue: Translation of Sacred Texts, Berlin, 1963)

"Martin Buber als Interpret der Bibel", in: ZRGG VI, 1954, S. 64 ff.

Tillich, P., Das Ewige im Jetzt. Religiöse Reden III, Stuttgart, 1964

"Martin Bubers dreifacher Beitrag zum Protestantismus", in: Gesammelte Werke, Band VII, Stuttgart, 1962, S. 141 ff.

Systematische Theologie, Band II, Stuttgart, 1958

Torrey, C.C., The Second Isaiah, Edinburgh, 1928

Treves, A., "Little Prince Pele-Joez", in: VT 17, 1967, S. 464 ff.

Urs von Balthasar, H., Einsame Zwiesprache - Martin Buber und das Christentum, Köln und Olten, 1958

de Vaux, R., Ancient Israel. Its Life and Institutions, translated by J. McHugh, London, 1961 (zitiert: AI)

Bible et Orient, Paris, 1967

Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Freiburg, Band I 1960, Band II 1962

Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen, Düsseldorf, 2. Auflage, 1961

"Le roi d'Israel, vassal de Yahvé", in: Bible et Orient, Paris, 1967, S. 287 ff.

de Vaux, R., "Les patriarches hébreux et l'histoire", in: RB LXXII, 1965, S. 1 ff.

"Les patriarches hébreux et l'histoire", in: Bible et Orient, Paris, 1967, S. 175 ff.

"Method in the Study of Early Hebrew History", in: The Bible in Modern Scholarship, London, 1966, S. 15 ff.

"Reflexions sur l'état actuel de la critique du Pentateuque", in: Bible et Orient, Paris, 1967, S. 41 ff.

Studies in Old Testament Sacrifice, Cardiff, 1964

Vischer, W., "Zum Problem der Hermeneutik", in: EvTh 24, 1964, S. 98 ff.

Volz, P., Das Dämonische in Jahwe. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Tübingen, 1924)

Jesaja II (KAT, Leipzig, 1932)

Vriezen, C.Th., An Outline of Old Testament Theology, Oxford, 1958

"Bubers Auslegung des Liebesgebotes", in: ThZ 22, 1966, S. 1 ff.

"Ehjeh ascher ehjeh", in: Festschrift für A. Bertholet, Tübingen, 1950, S. 498 ff.

Geloven en vertrouwen, Wageningen, 1957

Wächter, L., Der Tod im Alten Testament (Arbeiten zur Theologie, 2. Reihe, Band 8, Stuttgart, 1967)

Wagner, F., "Michael Theunissens Kritik an Martin Bubers Ontologie

des Zwischen", in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie IX, Salzburg 1965, S. 297 ff.

Wahl, J., "Martin Buber und die Existenzphilosophie", in: M.B., ed. Schilpp/Friedman, S. 420 ff.

von Waldow, H.E., Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterojesaja (Dissertation Bonn, 1953)

Wallis, G., "Die Anfänge des Königtums in Israel", in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe XII, 1963, S. 239 ff.

"Die Stadt in den Überlieferungen der Genesis", in: ZAW 78, 1966, S. 133 ff.

Wanke, G., Die Zionstheologie der Korachiten, BZAW 97, Berlin, 1966

Weidmann, H., Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen, FRLANT 94, Göttingen, 1968

Weippert, M., Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion, FRLANT 92, Göttingen, 1967

Weiser, A., Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I, ATD 24, Göttingen, 1949

"Das Deboralied", in: ZAW 71, 1959, S. 67 ff.

Die Psalmen (ATD 14/15), Göttingen, 5. Aufl. 1959 (7. Aufl. 1966)

"Die Überlieferung von der Erhebung Sauls zum König", in: Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung, Göttingen, 1962

Weiser, A., Glaube und Geschichte im Alten Testament, Göttingen, 2. Auflage, 1961

Jeremia, ATD 20/21, Göttingen, 1966

Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung, FRLANT 81, Göttingen, 1962

"Samuels 'Philistersieg'", in: Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung, Göttingen, 1962

"Samuel und die Vorgeschichte des israelitischen Königtums", in: ZThK 57, 1960, S. 141 ff.

Weiss, M., "Einiges über die Bauformen des Erzählens in der Bibel", in: VT 13, 1963, S. 456 ff.

Welch, A.C., Jeremiah. His Time and His Work, London, 1928

Kings and Prophets of Israel (ed. by N.W. Porteous), London, 1952

The Code of Deuteronomy. A New Theory of its Origin, London, 1924

Wellhausen, J., Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin, 2. Auflage 1883

Wendel, A., Rezension von "Die Schrift", in: ThLZ 55, 1930, Sp. 531 ff.; ThLZ 58, 1933, Sp. 227 f.; ThLZ 60, 1935, Sp. 211 f.

Westermann, C., "Arten der Erzählung in der Genesis", in: Forschung am Alten Testament - Gesammelte Studien, München, 1964, S. 9 ff.

Das Buch Jesaja, Kapitel 40 - 66, ATD 19, 1966

Westermann, C., "Das Hoffen im Alten Testament", in: Forschung am Alten Testament - Gesammelte Studien, München, 1964, S. 219 ff.

Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen, 3. Auflage 1963

"Das Verhältnis des Jahweglaubens zu den ausserisraelitischen Religionen", in: Forschung am Alten Testament, München, 1964, S. 189 ff.

Gottes Engel brauchen keine Flügel, Berlin, 1957

"Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament", in: Forschung am Alten Testament - Gesammelte Studien, München, 1964, S. 266 ff.

Wheeler Robinson, H., "The Hebrew Conception of Corporate Personality", in: Werden und Wesen des Alten Testaments, BZAW 66, Berlin, 1936, S. 49 ff.

Whitley, C.F., "The Date of Jeremiah's Call", in: VT 14, 1964, S. 467 ff.

Wiener, M., "Aufriss einer jüdischen Theologie", in: HUCA 18, 1944, S. 353 ff.

Wildberger, H., "Die Völkerwallfahrt zum Zion", in: VT 7, 1957, S. 62 ff.

"'Glauben'. Erwägungen zu הֶאֱמִין ", in: VT Suppl. 16, 1967, S. 372 ff.

Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens (AThANT 37, Basel/Zürich, 1960)

Wildberger, H., "Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums", in: ThZ 13, 1957, S. 442 ff.

Winckler, H., Geschichte Israels in Einzeldarstellungen, Leipzig, 1900

Winton Thomas, D., (ed.) Archaeology and Old Testament Study, Oxford, 1967

Wolff, H.W., Amos' geistige Heimat, WMANT 18, Neukirchen, 1964

"Das Alte Testament, die Juden und die Christen", in: Juden, Christen, Deutsche, ed. H.J. Schultz, Stuttgart/Freiburg, 1961, S. 289 ff.

"Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie", in: EvTh 20, 1960, S. 218 ff.

"Das Kerygma des Jahwisten", in: EvTh 24, 1964, S. 73 ff.

"Das Thema 'Umkehr' in der alttestamentlichen Prophetie", in: ZThK 48, 1951, S. 129 ff.

Gesammelte Studien zum Alten Testament, München, 1964

"Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie", in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, München, 1964, S. 206 ff.

Hosea (BKAT XIV, Neukirchen, 1961)

"Zur Hermeneutik des Alten Testaments", in: EvTh 16, 1956, S. 337 ff.

Wright, G.E., God Who Acts, London, 1956

"Modern Issues in Biblical Studies: History and the

Patriarchs", in: The Expository Times (ET), LXXI, 1960, S. 292 ff.

Würthwein, E., "Das Gottesurteil auf dem Karmel", in: ZThK 59, 1962, S. 131 ff.

"Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament", in: ZThK 55, 1958, S. 255 ff.

Wundt, W., Völkerpsychologie, Band II, 3, Leipzig, 1909

Young, E.J., "The Call of Moses", in: The Westminster Theological Journal, 29, 1966/67, S. 117 ff.

Zahrnt, H., Warten auf Gott. Kirche vor der Reformation, Stuttgart, 1961

Zeigler, L., "Personal Existence: A Study of Buber and Kierkegaard", in: The Journal of Religion XL, Chicago, 1960, S. 80 ff.

Zimmerli, W., "Abraham und Melchisedek", in: Das ferne und nahe Wort (Rost-Festschrift), BZAW 105, Berlin, 1967, S. 255 ff.

"Das Gesetz im Alten Testament", in: ThLZ 85, 1960, Sp. 490 ff.

Das Gesetz und die Propheten, Göttingen, 1963

Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament, Göttingen, 1968

"Der Mensch und seine Hoffnung nach den Aussagen des Alten Testaments", in: Studia Biblica et Semitica (Vriezen-Festschrift), Wageningen, 1966, S. 389 ff.

Die Urgeschichte 1. Mose 1 - 11 (Zürcher Bibelkommen-

tar, 3. Auflage, Zürich, 1967)

Zimmerli, W., Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel, Göttingen, 1954

Ezechiel (BKAT XIII, 6, 1959)

Zobel, H.J., "Ursprung und Verwurzelung des Erwählungsglaubens Israels", in: ThLZ 93, 1968, Sp. 1 ff.

I N D E X

I N D E X

(Die Zahlen bezeichnen die Seiten im Text-Band. Weiteres Material findet sich oft auch in den Anmerkungen, die den einzelnen Stichworten an den genannten Stellen zugeordnet sind.)

Abraham . . . . . 118, 174 ff.

Amos . . . . . 124 ff.

Amphiktyonie . . . . . 52 f.

Anthropomorphismus . . . . . 247, 319 f.

Apokalyptik . . . . . 5, 139, 246, 362 ff., 395

Baal . . . . . 17 ff., 21 ff., 116 ff., 246 f., 310 f.

"Bekehrung" B.s . . . . . 347 f.

Bibel . . . . . 261 ff., 350 ff., 372

Bibelübersetzung . . . . . 261 ff., 396

Bilderverbot . . . . . 223 f., 230, 315 f.

Bileam . . . . . 40, 188, 239 f.

Charisma . . . . . 46 f., 92

Chassidismus . . . . . 341 ff., 368

Debora-Lied . . . . . 49, 101 ff.

Dekalog . . . . . 220 ff.

Deuterojesaja . . . . . 156 ff.

Deuteronomium . . . . . 142 ff.

Dialogik . . . . . 68, 82, 97, 122, 145, 169 f., 177, 246, 251, 350, 370, 373, 377 f., 394

Dilthey . . . . . 251, 336 ff., 396

Einheit der hebräischen Bibel. . 62, 153, 176 f., 255, 267 f., 393 f.

El . . . . . 17 ff., 21 ff., 43

Elia . . . . . 118, 358 ff.

Ephod . . . . . 87 f., 308

Erprobung der Menschen durch Gott. . . . . 57, 62, 196 f.

Erwählung. . . . . 374 f., 384

Eschatologie . . . . . 2 f.

Existentiale Exegese . . . . . 254, 259 f., 397

Faktumseinzigkeit. . . . . 100, 198 f., 250, 331 f., 374

Führungsgott . . . . . 21, 26, 41 ff., 96, 116 f., 140, 168, 206, 373, 395

Geschichte . . . . . 2 f., 38, 66, 116, 140, 321 f., 375, 381 f.

Gideon . . . . . 7 ff.

Glaubensgeschichte . . . . . 99, 169 ff., 184 f., 253, 383, 395 f.

Gnosis . . . . . 344, 368 f.

Gotteserfahrung. . . . . 70, 145, 152, 171, 218 f., 291, 312, 350 ff., 356, 379

Gottesknecht (Ebed Jahwe). . . . 160 ff.

Gotteskönigtum im Alten Orient . 15 ff.

Gottesfinsternis . . . . . 152, 260, 387 ff.

Heilsgeschichte. . . . . 140 f., 252, 374, 377, 395 f.

Hiob . . . . . 150 ff., 260, 390 f.

Hosea. . . . . 127 ff.

Ich-Du-Beziehung 32, 35, 370, 379, 388

Intuition. . . . . 63, 100, 170, 200, 232, 246, 250, 325 ff., 330 ff., 337, 350, 358

Jahwe-Krieg. 47, 52

Jahwe-Name . . . . . 29 f., 106, 109, 193 f., 308 ff., 318 f.

Jeremia. . . . . 142 ff.

Jesaja . . . . . 129 ff.

Jesus . . . . . 172 f., 379

Josua . . . . . 47 f., 52, 248

Kant 251

Keniter-Hypothese. . . . . 106 f., 211 ff.

Kollektives Gedächtnis 9, 384

Kongenialität. 9

Kult 83, 92

Lade Jahwes. . . . . 28, 91 f., 112, 116, 232 ff.

Landverheissung. 242

Leiden . . . . . 147 ff., 197, 208

Leitworte . . . . . 60 f., 69 ff., 83, 94, 180 f., 250, 268 ff., 394

Malk - Melekh . . . . . 17 ff., 21 ff.

Meerhymnus. 39, 204

Messianismus. . . . . 136 f., 140 f., 168

Micha . . . . . 141 f.

Mittler 113

Moloch. . . . . 24 ff., 34 f., 123, 310 f.

Mose. . . . . 183 ff.

Mosesegen 39

Mystik. . . . . 338, 339 ff., 372

Mythos. . . . . 2 f., 37, 123, 140, 313 ff., 326 f., 329

Nabitum . . . . . 50, 57, 72 ff., 88 ff., 167, 293 f.

Nachahmung Gottes 335

Offenbarung . . . . . 218 f., 370 ff., 384

Passah. . . . . 202 f., 299

Philosophie . . . . . 259 f., 377, 397

Prophetie (Wesen) . . . . . 95 ff., 113 f., 120, 145 f., 179, 193, 235, 362 ff., 394 f.

Prophetie (falsche) . . . . . 124 f., 146 f.

Prophet und König . . . . . 119 f., 199

Psalmen (Bezeichnung) . . . . . 292 f.

Psalmen (einzelne)

1 : 258

12 : . . . . . 255 f.

14 : . . . . . 256 f.

73 : . . . . . 154 ff., 257 f.

82 : 257, 390

Quellenschriften des Pentateuch . 5 f., 81, 120 ff., 174 ff., 190, 250, 392 f.

Rationalismus . . . . . 252, 329 f., 396

Redaktor. . . . . 7, 176, 180, 265, 392 f.

Religionen. . . . . 383 ff.

Richterbuch . . . . . 10 ff.

Sabbat. . . . . 206 ff., 299

Sage. . . . . 69, 185 f., 313 ff., 323 f.

Samuel. . . . . 55 ff., 67, 85 ff.

Saul. . . . . 64 ff.

Semikha-Opfer 34, 120

Sichembund. . . . . 103 f.

Sinaibund . . . . . 36 ff., 46, 104 f., 111, 215 ff.

Stil (schwieriger). . . . . 30 f.

Tendenzkritik . . . . . 6 f., 14, 82, 243

Theokratie. . . . . 35, 41, 44 ff., 53, 61, 78, 93, 214, 395

Theopolitik . . . . . 36, 61, 114 f., 134 f., 214, 244, 395

Toleranz. . . . . 385 f.

Tradition . . . . . 354 ff.

Traditionskritik. . . . . 82, 98 f., 116, 184, 199 f., 393

Umkehr. . . . . 124 ff., 146, 170 f., 394

Vätergott . . . . . 42, 107 ff., 191 f., 211 ff.

Verfremdung 312

Vergeltungslehre. . . . . 148 ff.

Verstockung . . . . . 132 f.

Wort (gesprochenes) . . . . . 265 ff.

Wortwahl. . . . . 285 ff.

Wunder. . . . . 204 ff., 251, 328, 396

Zelt der Begegnung. . . . . 28, 112, 230 f., 298

Zionismus . . . . . 340, 376 f.

חסד 128, 131, 141, 304

כהן . . . . . 38 f., 214, 237

רוח . . . . . 88, 234 ff., 301 ff.

תורה . . . . . 225, 286 ff.