Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 36 (1980)

Buchbesprechung: Rezensionen

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

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

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

Download PDF: 04.12.2025

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

REZENSIONEN

Otto Kaiser, EINLEITUNG IN DAS ALTE TESTAMENT. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 4. erweiterte Auflage 1978. 404 S. DM 48,—.

Nur drei Jahre nach Erscheinen der «3. bedeutend vermehrte(n) und verbesserte(n) Auflage 1975» liegt nun eine «4. erweiterte Auflage 1978» vor. Quantitativ macht die Erweiterung nur drei Seiten aus. Kaiser hat aber sein Werk nicht nur durch die Berücksichtigung neuester Literatur «erweitert». «Zum Geleit» (S. 9-12) deutet er an, wo er verändert hat: auf dem Gebiet der Pentateuchforschung, der Altersbestimmung von Traditionen wie Dynastie- und Zionsverheissung, der Redaktion des sog. Deuteronomistischen Geschichtswerks, der Prophetenbücher und des Psalters. «Bis in die neueste Psalmenforschung hinein lässt sich der Grundzug der jüngsten Phase der Einleitungswissenschaft auf den Nenner der Redaktionsgeschichte bringen» (S. 10). Die Frage nach den *ipsissima verba* eines Propheten ist unsachgemäss gestellt. Am stärksten zeigt sich die Veränderung in der Umformulierung der Überschriften der Paragraphen 7-10; lauteten sie in der 3. Aufl. «Das Werden der Pentateucherzählung auf der vorliterarischen Stufe»; «Das Jahwistische Geschichtswerk»; «Das Elohistische Geschichtswerk» und «Die Priesterschrift», so heissen sie nun: «Das Problem der Bedeutung der mündlichen Überlieferung für die Entstehung des Pentateuchs»; «Die Jahwistische...»; «Die Elohistische Pentateuchschicht»; «Die Priesterliche Bearbeitung des Pentateuchs». Es fragt sich, ob für die Adjektive inzwischen die Kleinschreibung angezeigt wäre! Einige Bemerkungen zu den «Schichten»: In bezug auf die «Jahwistische» neigt Kaiser im Anschluss an H.-Chr. Schmitt (seine Marburger Habilitationsschrift ist mir nicht zugänglich) zu der Sicht, dass «der» Elohist als Redaktor protojahwistischer Grunderzählungen zu verstehen ist, auf den eine deuteronomisch-deuteronomistische Bearbeitung und schliesslich eine betont theologisch-jahwistische folgte (S. 84f.). Die Bearbeitungen hätten sich dann bis in die Perserzeit erstreckt. «Vielleicht lassen wir uns in der Zwischenzeit daran genügen, den Jahwisten als eine Art theologische Summe des Judentums zu begreifen» (S. 88). Kann man dann die jahwistische Geschichte zusammenfassen? Hier setzt Kaiser die neuere Urkundenhypothese voraus, wobei er allerdings in J nicht eine «Quelle» aus der salomonischen, sondern aus der nachexilischen Zeit sieht (Num 24,15-19.20-23 ist möglicherweise eine «kleine frühhellenistische Apokalypse» S. 87). In E sieht der Verf. eine «Bearbeitungsschicht» zwischen Gen 20 und Ex 3 aus dem 6. oder 5. Jh.; «der Elohist» ist allerdings auch «Erzähler». Ob Gen 22 — ein «Meisterstück elohistischer Erzählkunst» (S. 100) — unter Voraussetzung der neueren Urkundenhypothese überhaupt «elohistisch» ist, ist fraglich. Eine Art «theologischer Jahwist» dürfte die letzten Akzente gesetzt haben (V. 11 und 14). Ist P eine Redaktionsschicht (S. 102ff.), die die vom «deuteronomistischen Geschichtswerk» geschaffene Chronologie nach rückwärts bis zur Schöpfung verlängerte (S. 106), so müsste P(g) eigentlich zeitlich auf Dt folgen (anders Kaiser S. 108). Es wäre unbillig, ja geradezu undankbar, Kaiser Unausgeglichenheiten vorwerfen zu wollen. Sie haben ihren Grund im gegenwärtigen pluralistischen Stand der Forschung, der m.E. erfreulicher ist als wenn eine Schule «herrscht» und ein paar Aussenseiter zu spät anerkannt werden. Eine Gefahr in der Pentateuchforschung scheint mir darin zu bestehen, dass ein literarkritisches oder redaktionsgeschichtliches oder sonstiges «Modell», gewonnen an einem begrenzten Textbereich, vorschnell zum Prinzip des ganzen erhoben wird. Aber auch eine gegenläufige Fragestellung ist geboten: Wie lässt sich die Geschichte der Entstehung des «Kanons» (S. 363-371) nach rückwärts unter Beachtung von Gruppierungen und Strömungen im Früh-

judentum in die «Redaktionsgeschichte» hinein verfolgen? Das Resultat aller «Redaktionen» war schliesslich der «Kanon». Im folgenden soll noch auf einige Kleinigkeiten aufmerksam gemacht werden: S. 55, Fussnote 5 müsste es «E. B. Tylor» (statt «Taylor») heissen; S. 84: «stellt sich ... so dar» (statt «da»); S. 88: «Araba» (statt «Aqaba»); S. 90 müsste vor «Gn 4» ein Punkt stehen (statt Bindestrich); S. 101: «Obermundschenken» (statt «... schenks») wie auf S. 102. Im Abkürzungsverzeichnis biblischer Bücher und Quellen (S. 378f.) müsste «EP» (vgl. S. 108) = «Elephantine-Papyri» aufgeführt werden. Aufgrund des in Sach 1,4; 7,7 geprägten Begriffes «die früheren Propheten» sollte im Hinblick auf die Einteilung im hebräischen Kanon auch von der «früheren» bzw. «späteren» Propheten die Rede sein (S. 364). Zum Schluss eine Bitte an den Verf.: in einigen Jahren eine 5. veränderte und vermehrte Auflage folgen zu lassen!

Herbert Schmid.

Odil Hannes Steck (Hrsg.), ZU TRADITION UND THEOLOGIE IM ALTEN TESTAMENT. Biblisch-theologische Studien 2. Neukirchener Verlag 1978. 112 S. DM 18,—.

Das Heft enthält die ursprünglich deutsche Fassung folgender Beiträge, die in D. A. Knight (ed.), *Tradition and Theology in the Old Testament,* Philadelphia 1977, in englischer Übersetzung erschienen sind: R. Smend, *Überlieferung und Geschichte.* Aspekte ihres Verhältnisses (S. 9ff.); O. H. Steck, *Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel* (S. 27ff.), W. Zimmerli, *Die kritische Infragestellung der Tradition durch die Prophetie* (S. 57ff.) und H. Gese, *Tradition und biblische Theologie* (S. 87-111). Im Vorwort (S. 5f.) deutet St. an, worum es in diesem Heft geht und was die einzelnen Beiträge miteinander verbindet: «Neue Wahrnehmungen Jahwes erfolgen nicht in geistiger Isolation, sondern bilden sich im Rahmen einer vorgeprägten geistigen Welt Israels mit mannigfachen Traditionen und theologiegeschichtlichen Strömungen, knüpfen an sie an und durchbrechen sie... Diesem eigentümlichen Verhältnis zu Vorgegebenem bei der aktuellen Wahrnehmung Jahwes in den theologischen Überlieferungen Israels sind die vier Beiträge dieses Bandes unter verschiedenen Aspekten gewidmet...» Fragwürdig erscheint mir der einleitende Satz: «Das Alte Testament ist nicht das Werk ingeniöser Einzelautoren. Es ist ein Traditionswerk». Dass aber das Traditionswerk auch von «inspirierten» Einzelautoren getragen wird, dürfte zweifelsfrei sein.

Im folgenden sei auf die Beiträge von Steck und Gese besonders eingegangen. Es verdient höchste Anerkennung, dass sich Steck bemüht, Überlieferungsgeschichte, Traditionsgeschichte und Redaktionsgeschichte unter Berücksichtigung der jeweiligen «geistigen Welt» — auch die wirtschaftliche usw. spielt eine grosse Rolle! — zu betreiben. Dabei stellt er als «Langzeitig intakt und lebendig gebliebene(n) Traditionsbereich(e)» (S. 39) folgende Hauptströmungen theologischer Tradition im Alten Israel heraus: die auf Jerusalem konzentrierte Kult- und Weisheitstradition, die in sich vielfältige prophetische Tradition und die in Landjuda herrschende deuteronomisch-deuteronomistische Tradition» (S. 47). Gibt es noch weitere Strömungen? M. E. spricht manches dafür, dass die Väterreligion, die mit der Jahwereligion in Beziehung trat, vor allem in halbbäuerlichen Kreisen und als «persönliche Frömmigkeit» (Albert) im Hintergrund eine Rolle spielte und dann in exilischer Zeit stärker in den Vordergrund trat. In «Landjuda» vorhandene Strömungen dürften durch das in Jerusalem ansässige «Volk des Landes», das wohl auch aus Benjaminiten u.a. mit nordisraelitischen Traditionen bestand, in Jerusalem vorhanden gewesen sein. Geistige Strömungen waren sicherlich gruppenübergreifend, wobei einzelne Gruppen, wie z.B. «Priester» — von den Leviten einmal ganz abgesehen — in sich uneinheitlich waren. Ob man von einer «prophetischen Strömung» sprechen kann? Sicherlich gab es später eine eschatologische Strömung, die andere Strömungen rezipieren konnte (z.B. der ingeniöse Deuterojesaja). Eine priesterlich theokratische Strömung konnte durchaus eschatologisch-apokalyptisch werden,

wenn z.B. der Kult empfindlich gestört wurde (vgl. Daniel). Neben der Erarbeitung und Differenzierung von Strömungen ist das Verhältnis von Strömungen und Trägern derselben zu erforschen, wozu St. den Weg gewiesen hat. Nach Gese verschafft sich die Offenbarung «allein in der Traditionsbildung... ihr Organ» (S. 102). Auch die Kanonbildung versteht der Vf. traditionsgeschichtlich: «... es gab vor dem Neuen Testament gar kein abgeschlossenes Altes Testament, und unter der Voraussetzung, dass die neutestamentliche Traditionsbildung nicht grundsätzlich abgewiesen wird, kann überhaupt nur von einem einzigen Traditionsprozess gesprochen werden, an dessen Ende und Ziel das Neue Testament tritt. Eine biblische Einheit ist nicht erst kunstvoll durch die exegetische Inbezugsetzung von Altem und Neuen Testament herzustellen, sondern aufgrund der Traditionsgeschichte von vornherein gegeben... Ein Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament besteht nur insofern, als das Neue Testament das Ziel und Ende, das *Telos* des biblischen Traditionsweges darstellt... Eine prinzipielle Ablehnung der Einheit der biblischen Tradition muss vom nachchristlich-jüdischen Gesichtspunkt aus erfolgen, weil die Legitimität der neutestamentlichen Traditionsbildung zurückgewiesen wird» (S. 106f.). Gese sieht mit Recht, dass «biblische Theologie» (AT und NT erfassend) das Verhältnis von Judentum und Christentum betrifft: «Man müsste anerkennen, dass das Verhältnis nicht ein Nebeneinander, sondern ein Ineinander ist, das Christentum müsste sich als alt-neues Israel erkennen und sich auch mit der alttestamentlichen Erfahrungsgeschichte identifizieren, das Judentum müsste erkennen, dass es seinen Weg nicht am Christentum vorbeigegangen ist, sondern bewusst eine Wartestellung von der messianischen Begegnung bezogen hat» (S. 109). Damit wird deutlich, dass eine christliche gesamtbiblische Theologie einen religionssoziologischen und religionspolitischen Aspekt hat. Diesen hat die christliche Theologie schon immer gehabt; allerdings betrachtete sie sich als Anwältin der «Erfüllung», des «*Telos*» usw., was gegenüber dem Judentum zu einer triumphalistischen Haltung beitrug. Eine Aufgabe gesamtbiblischer Theologie ist zweifellos die, unter Beachtung der Nichtverwerfung und Eigenständigkeit des alt-neuen «Israel» (vgl. Röm 9-11) das Ineinander von AT und NT entsprechend zu erforschen. Ein «kanonischer» Ansatz ist auch damit gegeben, dass die reformatorischen Kirchen den «pharisäischen» Kanon übernommen haben. Gewiss sind Texte nicht auf Grund der Wirkungsgeschichte so oder so auszulegen. Die Nachgeschichte lässt aber Aussagen und Gewichtungen in Texten erkennen, die sonst vielleicht nicht entdeckt werden. Alle, die sich um eine gesamtbiblische Theologie bemühen, sollten sich auch der Gefahren dieses Unternehmens bewusst sein.

Herbert Schmid.

Sven Tengström, DIE HEXATEUCHERZÄHLUNG. EINE LITERATURGESCHICHTLICHE STUDIE. Coniectanea Biblica, Old Testament Series 7. CWK Gleerup, Lund 1976, 187 S.

Diese von Hannelore Zeitler flüssig übersetzte Dissertation (Uppsala 1976) gliedert sich nach der Einleitung in folgende Hauptabschnitte: I. Der Einleitungsabschnitt, Gen 11,27-13,18 (S. 25ff.); II. Sichem in der Erzählung des Hexateuchs (S. 37ff.); III. Sichem und die Stämme Israels (A. Die Josephstämme S. 48ff.; B. Die Rahelstämme S. 58ff.; C. Die zwölf Stämme S. 66ff.); IV. Das literarische Hauptthema: Die Verheissungen an die Väter (S. 102ff.). S. 163-167 wird in einer Übersicht der «Umfang der Grunderzählung» geboten, z.T. mit Übersetzungen aus Ex 14; Dtn 34 und Jos 1f. Literatur-, Abkürzungs- und Bibelstellen verzeichnisse schliessen die Monographie ab. In der «Einleitung» lässt nach einem knappen Forschungsbericht über die literarkritische Quellentheorie und die form- und überlieferungsgeschichtliche Kompilationstheorie der Unterabschnitt» C. Eine literaturgeschichtliche Er-

weiterungstheorie», die Absichten des Verf. erkennen (S. 7-16): T. wendet sich gegen Gunkel, nach dem sich «die alte Zeit» mit «ganz kleinen Schöpfungen» begnügt habe; in Auszug, Wüstenwanderung und Landnahme (Hexateuch!) sieht er vielmehr ein Kontinuum; weiter ist er der Ansicht, dass die Rolle der mündlichen Überlieferung vor allem von skandinavischen Forschern übertrieben wurde; ein literarisches Schaffen ist auch in Israel für die älteste Zeit möglich. Im Anschluss an Eissfeldt unterscheidet er zwischen der kleinsten literarischen und kleinsten stofflichen Einheit und fragt, «ob die stofflich begrenzten Einheiten in erster Linie als Teile von ursprünglichen und bedeutungsvollen literarischen Zusammenhängen zu deuten sind» (S. 9). Im «kleinen Credo» (von Rad) sieht T. eine Zusammenfassung einer grösseren Erzählungstradition. Im Hinblick auf die Teilung Tetrateuch — deuteronomistisches Geschichtswerk entscheidet sich der Vf. dafür, dass der «Hexateuch» als ursprüngliche Einheit anzuerkennen sei. «So ergibt sich die Aufgabe, den Hexateuch — unter Ausschluss der Gesetzestexte — von neuen Gesichtspunkten aus zu untersuchen. Wenn ich die vorliegende Studie als literaturgeschichtlich bezeichne, so bedarf dies einer Erklärung: Die Texte werden nach rein literarischen Gesichtspunkten behandelt...» (S. 12), also nicht überlieferungs- oder traditionsgeschichtlich; auch die neuere Urkundenhypothese will der Vf. ausser acht lassen. Er erschliesst ein episches Werk in Zentralpalästina vor der Zeit der Könige, weil u.a. Verhältnisse der Königszeit keine Rolle spielen, die Rahelstämme im Mittelpunkt stehen, nicht etwa Juda (nur in Gen 38 und Jos 7), die Jakob- und Josepherzählungen, auch die Landnahmeerzählungen mit Zentralpalästina verknüpft sind und schliesslich Sichem das Zentrum der Josephstämme ist. «Wir nehmen daher an, dass eine grosse Israelsage gerade in Sichem oder in dessen Nähe, spätestens zur Zeit kurz vor der Gründung des Königtums, vielleicht in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts entstanden ist» (S. 14).

Aus Raumgründen ist es hier unmöglich, den Umfang dieser «Sage» (siehe Übersicht S. 163ff.) zu skizzieren. Statt dessen einige Bermerkungen und Fragen: M. E. wäre es methodisch richtig, «möglichst voraussetzungslos» (wie der Vf. mehrmals schreibt) sowohl vom Gesamtzusammenhang als auch von der kleinsten Einheit an die Texte heranzugehen, am besten beim gleichen Text einmal vom Zusammenhang her, ein andermal von der kleinsten Einheit her. Wichtig ist die Feststellung, dass Jerusalem kaum eine Rolle im Hexateuch spielt. Dennoch ist folgende Aussage m.E. fragwürdig: «Obwohl die Traditionen von Abraham und Isaak ursprünglich mit Südpalästina verknüpft sind, deutet manches darauf hin, dass sie ihre literarische Gestalt in Zentralpalästina erhalten haben» (S. 14). Bei Isaak würde ich auch einen Zusammenhang mit Israel und Joseph annehmen (vgl. Gen 46). Bei Abraham zeigen sich jedoch zwar nicht Jerusalemer (abgesehen von Gen 14), doch judäische Interessen, insofern als er vor Israel, Jakob und Isaak in Sichem, Bethel und Beerseba wirkte. «Judäisch» muss nicht «projerusalemisch» sein, wenn etwa das «Volk des Landes» ein Träger der Abrahamstoffe gewesen sein sollte. Ob das Deboralied keine Auskunft «über die gesamtisraelitische Gemeinschaft als solche» (S. 81) gibt, ist doch sehr fraglich. Vielleicht gab es vor oder neben dem Zwölfersystem zur Bezeichnung der Totalität auch ein Zehnersystem (vgl. Dodekalog und Dekalog), das damals mit der geschichtlichen Gegebenheit sogar übereingestimmt hätte. Beachtlich ist überhaupt im A.T., das Beharren auf dem ursprünglich mit Sichem verbundene «Israel», obgleich diese Stadt (abgesehen von 1Kön 12) in der politischen Geschichte der Königszeit keine besondere Rolle spielte, auch religiös im Nordreich von Bethel in den Schatten gestellt wurde. Darauf macht T. mit Recht wiederum aufmerksam und es ist zu hoffen, dass seine Arbeit entsprechende Beachtung findet, wenn auch sein ganzheitlicher methodischer Ansatz von vielen heute nicht vertreten wird. Als «Gegenprobe» ist diese literaturgeschichtliche Monographie interessant, zumal sich Überlieferungsgeschichte nicht ausschliessen lässt.

Herbert Schmid.

Horst Seebass, GESCHICHTLICHE ZEIT UND THEONOME TRADITION IN DER JOSEPH-ERZÄHLUNG. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1978, 152 S., DM 48,—.

Etwas schwer verständlich ist die Absicht der Studie: «die Joseph-Erzählung der Genesis als das Ergebnis altisraelitischer Geistesgeschichte durchsichtig zu machen, das als Ergebnis theonome Tradition geworden ist» (Vorwort S. 7). Gemeint ist sicherlich, dass die Joseph-Erzählung als Ergebnis altisraelitischer Geistesgeschichte theonome Tradition geworden ist. Der Verf. verfolgt sein Ziel in 8 Kapiteln: § 1 Die literarische Disposition der Joseph-Erzählung (S. 9ff.): § 2 Das Problem der literarischen Sonderstellung (S. 18ff.); §3 Joseph als zweiter Mann Ägyptens (S. 42ff.); § 4 Die Entstehung der vorpriesterlichen Joseph-Erzählung (S. 64ff.); § 5 Rekonstruktion von Jahwist und Elohist (S. 79ff.); § 6 Überlieferungsgeschichte der vorpriesterlichen Joseph-Erzählung (S. 94ff.); § 7 Historische und geistesgeschichtliche Einordnung (S. 114ff.) und § 8 Joseph-Erzählung und Erwählungsglaube (S. 136ff.). Ab S. 143ff. schliessen sich Bibelstellen und andere Register an.

Wie die Übersicht zeigt, vertritt Seebass die in Gen 37ff. im besonderen und heute auch im allgemeinen abgelehnte oder wenigstens umstrittene Urkundenhypothese. Die Auseinandersetzung mit der Marburger Habilitationsschrift von H.-Chr. Schmitt, *Literarkritische Studien zur vorpriesterlichen Josephsgeschichte* (S. 11, Anm. 17), kann nicht gut verfolgt werden, da diese Monographie noch nicht gedruckt vorliegt. Bemerkenswert ist des weiteren, dass S. aus der Josephsgeschichte Gen 38 und 48f. nicht als überlieferungsgeschichtlich oder literarisch sekundär herauslöst, sondern Gen 37-50 als dispositionelle Einheit betrachtet: I. Ouvertüre mit Verwicklung Gen 37; II. Nebenthema Gen 38, Profilierung Judas als selbständige Kraft; III. Bedingung zur Lösung der Verwicklung Gen 39-41... IV. Erster Schritt zur Lösung 42,1-45,24; V. Zweiter Schritt zur Lösung 45,25-47,12, Wiedervereinigung mit dem Erzvater; VI. Vorhalt vor dem Höhepunkt 47,13-26... VII. Höhepunkt 47,27-50,14, Das Erbe des sterbenden Vaters; VIII. Schluss 50,15-26 (S. 12; zum vorpriesterlichen Bestand siehe Übersicht S. 62). Aus der Disposition zieht der Verf. den Schluss, «dass in der Joseph-Erzählung kein Anhängsel zur Vätertradition, sondern ihr wirklicher Abschluss vorliegt, — der freilich in ganz ungewöhnlicher Weise gestaltet ist» (S. 16f.). M. E. ist es gut, die Josephsgeschichte nicht von vorneherein als «Anhängsel» oder bloss als «Brücke» zwischen Väter- und Mosetradition zu werten.

Es ist hier nicht möglich, auch nur die wichtigsten Beobachtungen und Ergebnisse der Studie zusammenzufassen. Beachtlich ist z.B. der Exkurs zur sog. «Hungersnotstele» von der Insel Sehel bei Assuan (S. 26-41). Anerkennenswert ist überhaupt das Bemühen des Verfassers, immer wieder geschichtlichen Boden unter den Füssen zu gewinnen. Dass es dabei nicht ohne Spekulationen abgeht, ist nicht verwunderlich; dies ist in fast allen Disziplinen der alttestamentlichen Wissenschaft, z.B. auch in der Redaktionsgeschichte, der Fall, wie das gegenwärtige *panta rhei* erkennen lässt. Erfreulich ist, wenn sich Aussagen des Verfassers mit eigenen Vermutungen berühren oder decken, wie etwa die Feststellung, dass in Ephraim und Manasse ausser Israel/Jakob auch Joseph als Stammvater verehrt wurde (S. 65, Anm. 5); m.E. standen Israel und Joseph in Beziehung, bevor die Gleichsetzung des ersten mit Jakob vollzogen wurde. In Gen 26,2a ist auffallend, dass Isaak bei einer Hungersnot nicht nach Ägypten ziehen soll; gewöhnlich wird hier — im Gegensatz zu 26,1.15.18 — ein impliziter Bezug auf Abraham (Gen 12,10ff.) angenommen. Dies muss aber nicht so sein. Die Isaaksippe könnte über Beerlachajroi (Ismaelstätte!) Beziehungen nach Ägypten gehabt haben, oder auch dort gewesen sein. Gen 46,1 legt nahe, dass es im Bereich der Rahelstämme einmal eine Genealogie Isaak-Israel-Joseph gegeben hat (zu S. S. 96; 110ff.). Die Bedeutung von Beerseba für das Nordreich wäre dann — abgesehen von einer Abwanderung Simeons aus Sichem nach Beerseba (Gen 34) nicht verwunderlich. Ein Exodus-Erlebnis verschiedener Gruppen wäre eine Voraussetzung zur Rezeption des Exodus

der Mosegruppe durch Jahwe gewesen (vgl. die «Väter» in Ägypten). Im Hinblick auf den «historischen Kern» formuliert S. vorsichtig: «Es ist nicht unglaubwürdig, dass ein ursprünglicher kleiner Teilverband des späteren Hauses Joseph mit dem historischen Joseph im Land Gosen in Berührung kam und nach seinem Tode für eine Grabanlage bei Sichem in Palästina sorgte. Die Tradition dieser Gruppe war demnach von Anfang ein Zyklus, beginnend mit der Einsetzung Josephs durch den Pharao, endend mit der Überführung der Gebeine Josephs durch ‹Verwandte› die Joseph als Hungernde begegnet waren» (S. 115). Manchen mögen diese Sätze zu historiristisch vorkommen. Es wäre aber schade, wenn die überlieferungsgeschichtlich-geschichtlichen Bemühungen von S. nicht die gebührende Beachtung fänden.

Herbert Schmid.

Kyösti Hyvärinen, DIE ÜBERSETZUNG VON AQUILA, Coniectanea Biblica, Old Testament Series 10. CWK Gleerup, Lund 1977.

Diese Dissertation aus Uppsala (1977) ist leider in einem oft schlechten bis unverständlichen Deutsch geschrieben, wie das abschliessende Zitat erkennen lässt. Warum wurde sie vor der Drucklegung nicht von Fachleuten sprachlich überarbeitet? Im ersten Teil seiner minutiösen Abhandlungen geht der Vf. auf Zeitgeschichte, Person Aquilas, seine Quellen, die bisherige Forschung und die Zielsetzung der vorliegenden Arbeit ein (S. 9ff). Im zweiten Teil (S. 15ff) bietet er Aquila-Texte in Auswahl (mit parallel abgedrucktem hebräischen Text) und geht dann auf die *nota accusativi*, das Personalpronomen der 1. Person Singular, den Artikel, die *Nomina divina*, pronominale und reziproke Konstruktionen und Übersetzungen von Etymologien ein, auf die eine Zusammenfassung folgt (S. 5 müsste verbessert werden in: «... des zweiten Teiles... 41»). Im umfangreichen dritten Teil (S. 43ff.) werden Präpositionen, Konjunktionen, Substantive, Verben, Infinitivformen, Partizipien, asyndetische Ausdrücke, Kasussyntax der Verben und weitere Pronomina abgehandelt, auf die eine Übersicht über den zweiten und dritten Teil folgt. Im vierten Teil (S. 88ff.) geht es um die LXX-Übersetzung des Ecclesiastes, um 3.Rg. 14,1-20 und um das Verhältnis zum masoretischen Text. Auf eine Gesamtzusammenfassung (S. 111ff.) folgen Literaturverzeichnis und Bibelstellenregister.

Aus der Zusammenfassung sei folgendes referiert: Aquila war Hellene aus höherer gesellschaftlicher Schicht, der während der Bauarbeiten an der Aelia Capitolina = Jerusalem (nach 135 nChr) zum Christentum übertrat. Wegen astrologischer Aspirationen exkommuniziert wurde er jüdischer Proselyt und als solcher von Rabbi Akiba im Hebräischen und in der Exegese unterrichtet (Frage: wie lange war das möglich, wenn Akiba um das Jahr 135 den Märtyrertod starb?). Die Wortwörtlichkeit seiner Übersetzung beleuchten die Widergaben der *nota accusativi*, des Pronomens der 1. Person Singular und die Nichtübersetzung des Tetragrammatons (in althebräischer Schrift aufgeführt). Hebräische Wörter werden immer mit den gleichen griechischen Äquivalenen wiedergegeben; sogar etymologische Verbindungen sollten erhalten bleiben. Dieses Konkordanzprinzip ist jedoch zu nuancieren: in syntaktischer Hinsicht war Aquila nach Möglichkeit um ein gutes Griechisch bemüht, so dass im ganzen der «Anteil des sprachlich guten Stoffes... mehr als früher hervorzuheben ist» (S. 112). Die LXX-Version von Eccl., die in der Regel Aquila zugeschrieben wird, stammt nicht von seiner Hand. Sie ist wohl nach 70nChr geschaffen worden, als palästinische Rabbinen die Lesung des Buches Baruch beim Laubhüttenfest durch die Rolle des Predigers Salomo (Eccl.) ersetzen wollten. Die Aquila zugeschriebenen Hexapla-Fragmente gehen zu einem grossen Teil auf ihn zurück, auch 3.Rg. 14,1-20 (in der Inhaltsübersicht steht 1-10!); die asterisierten Zusätze stammen jedoch aus zwei oder drei anderen Quellen. Die hebräische Grundlage der

Übersetzung Aquilas steht dem *textus receptus,* also dem Masoretischen Text, sehr nahe. Anders verhält es sich bei der Randmasora. Und dazu der letzte Satz des Verfassers in seiner Zusammenfassung: «Die Randnotizen ermöglichen nicht ebenso geradlinige Schlüsse über den Originaltext, aber keine grössere Abweichungen, zur Anzahl oder zur Umfassung, konnte man auch unter ihnen beobachten» (S. 113).

Herbert Schmid.

Ernst Jenni, LEHRBUCH DER HEBRÄISCHEN SPRACHE DES ALTEN TESTAMENTS. Verlag Helbing & Lichtenhahn, Basel und Stuttgart 1978. 392 S.

Dieses Lehrbuch ist der Nachfolger des «Hollenberg». Nach Vorwort, Inhaltsverzeichnis und Einleitung enthält es 30 Lektionen (S. 19-322), auf die Vokabulare Hebräisch-Deutsch und Deutsch-Hebräisch mit allen Vokabeln, die im AT 20mal und häufiger vorkommen (mit Angabe der Lektion) folgen. Daran schliessen sich ein Vokabular der Eigennamen, ein grammatischer Index (S. 370-379) und ein Bibelstellenregister (S. 380ff.) an. Ein Überblick auf S. 8f. lässt die «Verteilung das grammatischen Stoffes auf die Lektionen» im Hinblick auf Schrift- und Lautlehre (Lektion 1-4), auf Verben, Nomina und Syntax erkennen. In jede Lektion sind die drei letztgenannten Elemente integriert. Dem starken Verbum sind die Lektionen 5-14 mit der Repetitions-Lektion 15 gewidmet, den laryngalen Verben die Lektionen 16-19 und den schwachen Verben die Lektionen 20-29 mit der Repetitions-Lektion 30. Abgesehen von den Repetitionen wird der Wortschatz ab Lektion 16 in lexikalischen Sachgruppen wiederholt. Ausser 14 zusammenhängenden Texten aus dem AT kommen in Lektion 28f. die Siloah-Inschrift, das Lachisch-Ostrakon II und IQS 1,1-15 unpunktiert vor; sonst bestehen die Übungstexte — von Namen und Einzelwörtern in Lektionen 1-4 abgesehen — aus Sätzen, z.T. abgekürzten, aus dem AT (mit hilfreichen Fussnoten). Betrachtet man dieses Lehrbuch unter didaktischen Gesichtspunkten, so ist positiv festzustellen, dass vor allem durch das Prinzip der «Häufigkeit im AT» das Lernziel «leichtere bis mittelschwere Texte aus allen Teilen des Alten Testaments lesen und verstehen zu können» (S. 11) erreicht wird. «Was hier nicht erstrebt werden soll, ist einmal die aktive Beherrschung der Sprache mit dem Ziel der Übersetzung aus dem Deutschen ins Hebräische (Übungsaufgaben in diese Richtung dienen nur zur Kontrolle und Befestigung des Er ernten...), sodann die gleichzeitige Aneignung des modernen Hebräischen... Für die Beschäftigung mit einer lebenden Sprache müssten andere Methoden des Sprachunterrichts angewendet werden...» (S. 11). M. E. fragt es sich, ob bei Beibehaltung des Lehrgegenstandes, nämlich des Biblisch-Hebräischen, didaktische Verbesserungen möglich oder notwendig sind. Negativ fällt auf, dass bei den Übungssätzen (von den zusammenhängenden Texten abgesehen) das Prinzip der Ganzheit zu kurz kommt. Der Rezensent muss gestehen, dass er einige stark abgekürzte Einzelsätze nur deswegen auf Anhieb herausgebracht hat, weil ihm der Kontext einfiel. Lernenden kann man nachhelfen, indem man den Zusammenhang als Hintergrund darstellt. J. hätte sicherlich zusammenhängende Texte für die Lektionen 1-14 im AT gefunden, wenn es dafür geeignete gäbe. Infolgedessen meine ich, dass man unter Beachtung des Prinzips «so biblisch wie möglich und so frei wie nötig» zusammenhängende hebräische Übungstexte verfassen sollte, auch wenn ein aus der Totenwelt heraufbeschworener alter Israelit sich vielleicht anders ausdrücken würde. Der Rezensent meint, «Schrift- und Lautlehre» im Unterricht ziemlich rasch dadurch erarbeiten zu können, dass er Anfangskapitel aus einem einsprachigen Ivrit-Lehrbuch verwendet; sicherlich lassen sich gegen diese Kompromisslösung Einwände erheben. Auch gegen folgenden Rat: Schon als Student erfuhr ich, wie unterschiedlich die Aussprache von Philologenhebräisch in verschiedenen Ländern ausfällt. Infolgedessen halte ich eine annähernde Ivrit-Aussprache

(mit Unterscheidung der verschiedenen *Sch^{e}wa* etwa) für wünschenswert. Noch eine Bitte an den Verfasser: ausser dem (etwas versteckten) Paradigma des starken Verbums (S. 320f.), sollten Gesamtparadigmata der laryngalen und schwachen Verben zur Übersicht geboten werden.

Herbert Schmid.

Rivka Horwitz, BUBER'S WAY TO «I AND THOU». An historical analysis, and the first publication of Buber's lecturers: «Religion als Gegenwart». Lambert Schneider Verlag, Heidelberg 1978. 294 S.

Rivka Horwitz enseigne depuis de nombreuses années la pensée philosophique de Martin Buber et de Franz Rosenzweig à l'Université hébraïque de Jérusalem. Ce livre est le résultat de ses recherches dans les archives Martin Buber, de ses réflexions sur les origines de la pensée dialogale dans les années 1918-1923, et de son enseignement.

Il comporte deux parties.

— La première partie contient 8 conférences de Buber: *«Religion als Gegenwart»* (RaG) éditées pour la première fois, et leur présentation par R. H.

— La deuxième partie est une analyse historique de la genèse de *«Ich und Du»* (IuD) de Martin Buber.

I. Buber a donné ces huit conférences à la «Freies Jüdisches Lehrhaus» de Francfort entre le 15 janvier et le 12 mars 1922 à l'instigation de Rosenzweig. Ce fut là l'élaboration ultime de IuD qu'il était alors en train de composer.

Il commence par analyser les multiples façons de considérer la religion au début de ce siècle et à la fin du siècle dernier, époque où la religion est avant tout considérée comme fonction; que cette fonction soit culturelle, éthique, psychologique ou autre, ce à quoi B. s'oppose avec vigueur:

La religion est présence ou elle n'est pas.

Mais qu'est-ce que cette présence? B. analyse alors les différentes manières de nous comporter avec le milieu qui nous entoure.

On peut établir avec le monde une relation utilitaire; le monde est alors un «cela», sans lequel l'homme ne peut vivre, mais dans lequel il n'est pas pleinement homme.

Mais il y a une autre relation possible avec le monde; c'est la relation désintéressée, celle dans laquelle un Je communique avec un Tu. De telles relations touchent un absolu; aussi sont-elles des moments culminants dans une vie humaine, mais elles ne peuvent durer.

Ces moments éphémères sont déjà le Royaume de Dieu; ils ont valeur rédemptrice. Seul Dieu est le «Tu» qui ne peut jamais devenir un «cela» et vers Lequel convergent toutes les relations Je-Tu réalisées dans le monde.

Or bien souvent les religions ont réduit Dieu à un «cela» lointain, alors qu'Il est Présence, et que de sa relation avec cette Présence l'homme sort différent; il y reçoit cette force nouvelle dont parle Is. 40,31.

B. termine sur une description de la communauté des croyants dont le centre est Dieu et qu'il faut réaliser dans le monde par des relations Je-Tu.

II. Dans la deuxième partie du livre R. H. analyse à partir de l'esquisse de ce qui allait devenir «IuD» le chemin parcouru par Buber. Cette esquisse, (découverte par R. H. dans les archives Buber) date de 1918, période où Buber se consacrait entièrement à l'étude du Hassidisme.

Le titre en est: *«Das Gegenüber und das Dazwischen»*. (La Présence et l'obstacle). Thème hassidique, cet «obstacle» va devenir dans RaG le monde du «cela».

Mais alors que dans RaG la parole, le dialogue, n'ont encore qu'une fonction secondaire, R. H. montre que leur importance devient centrale dans la rédaction ultime de IuD.

La pensée dialogale de Buber ne s'est pas forgée dans l'isolement. A la même époque paraissent en effet plusieurs livres allant dans la même direction:

— en 1919 *«Religion der Vernunft»* de Hermann Cohen;
— en 1921 *«Das Wort und die geistigen Realitäten»* du catholique autrichien Ferdinand Ebner,
— et *«Der Stern der Erlösung»* de Franz Rosenzweig.

Buber toutefois avait peu d'affinité avec Cohen, mais il avait pris connaissance avec intérêt, semble-t-il, d'extraits du livre d'Ebner, car R. H. trouve des traces de son influence dans RaG.

Mais c'est surtout dans un dialogue vivant avec Franz Rosenzweig à partir de décembre 1921 (date à laquelle Buber n'avait pas encore lu *«Der Stern»*) que la pensée de Buber s'affirme dans sa plénitude.

Grâce à des extraits de leur correspondance, R. H. nous montre la rencontre de ces deux grands penseurs juifs, leur discussion à propos du monde du «cela» (qui pour Rosenzweig est loin d'être négatif) ainsi que leur préoccupation commune: le constat de la banqueroute du rationalisme juif du 19e siècle, et leur recherche d'une foi et d'une vie authentiques.

IuD veut être une réponse au cri d'une génération suffoquée par les machines, les institutions et les techniques, et qui cherche désespérément la vraie vie.

Enfin R. H. souligne que le message d'IuD de Buber n'était pas seulement adressé à ses frères juifs, mais aussi au monde chrétien.

En conclusion on peut dire que R. H. nous fait assister avec clarté et conviction au début de ce qu'on a appelé «une nouvelle révolution Copernicienne»: notre relation avec l'Absolu fonde l'absolu de nos relations.

Martine de Morant.

Heinz Kremers, JUDENMISSION HEUTE? Von der Judenmission zur brüderlichen Solidarität und zum ökumenischen Dialog, Neukirchener Verlag, 1979, 80 S. DM 9,80.

Fragezeichen und Untertitel lassen erkennen, worum es Kremers positiv geht. Das Negative kommt auf der letzten Seite zum Ausdruck: «Wir dürfen dieses Wort (= Judenmission) ... nicht mehr als Bezeichnung des christlichen Zeugnisses gegenüber dem jüdischen Volk gebrauchen... Alle Judenmissionsgesellschaften müssen aufgelöst werden, auch diejenigen, die sich nicht mehr so nennen und dennoch neben anderen Aktivitäten (Hilfe für Israel, Belehrung des Christen über das Judentum usw.) Aktivitäten entfalten, deren Intention die Bekehrung von Juden zum Christentum ist.» Diese Forderungen klingen für

einen, der nie HJ-Führer war und sogar der Wehrmacht entgangen ist (vgl. S. 29f.) reichlich apodiktisch, zumal der Verfasser nur einen «Gesprächsbeitrag» liefern will und als geborener «Missionar» selbst «Segen und Fragwürdigkeit der christlichen Judenmission» erlebt hat (S. 28ff.). Dass «Judenmission» ein belasteter und fragwürdiger Begriff ist, ist schon deswegen zuzugeben, weil die seriösen «Missionsgesellschaften» wohl einigen Juden das Evangelium nahebringen wollten, jedoch vor allem auf Grund von Röm 9-11 wussten, dass die Judenheit nicht verworfen ist und neben der Kirche aus Juden und Heiden existiert bis zum endzeitlichen Erbarmen Gottes; sie versuchten, Christen an ihre Wurzel zu erinnern und Verständnis für die Juden als Gottes Volk zu wecken; «Mission» und «Bekehrung» wurden als Aktion Gottes verstanden. Gewiss ist die Zeit pietistischer Judenmission im grossen und ganzen vorbei. Das Gebot der Stunde nach dem Holokaust ist kritische Solidarität und Selbstkritik unter der Fragestellung, ob wir uns nicht von der Wurzel selbst getrennt haben, die uns trägt. Wenn im Judentum die Sicht besteht, dass Christentum und Islam die Missionsaufgabe des Gottesvolkes gegenüber den Völkern übernommen haben, so werden damit die Tochterreligionen funktional anerkannt im Sinne der eigenen eschatologischen Erwartung (vgl. Sach 14,9). Eine ähnliche theologische Würdigung des Judentums unter Anerkennung seines Selbstverständnisses ist der christlichen Theologie nicht gelungen. Kremers vertritt weder den Standpunkt — der der jüdischen Konzeption entspräche —, dass Jesus nur eine Heilsbedeutung für die Völker habe, noch stellt er Kreuz und Auferstehung Christi in Frage, wozu etwa einige Vertreter der Holokaust-Theologie neigen, die dann allerdings die christliche Ökumene verlassen würden. Kremers kann sogar sagen (S. 58): «Nur auf der Basis dieses brüderlichen Zusammenlebens (gedacht ist an Röm 9-11 und Eph 2) haben wir die Vollmacht, gegenüber unseren älteren Brüdern Christus zu bezeugen.» Würde ein seriöser «Judenmissionar» etwas anderes sagen?

Nach dieser Kritik gegenüber Kremers soll betont werden, dass die einzelnen Kapitel im Übereinstimmung oder Ablehung von jedem, dem es um die jüdisch-christliche Beziehung geht, mit Gewinn zu lesen sind: «Horizont und Aktualität der Frage nach der christlichen Judenmission» (S. 7ff.); «Was ist Judenmission?» (S. 10ff.); «Der Ursprung der Frage nach der Berechtigung der christlichen Judenmission und die Fragenden» (S. 12ff.); «Ein ‹Missionar› erlebt Segen und Fragwürdigkeit der christlichen Judenmission» (S. 28ff.); «Unser Gegenüber: Das jüdische Volk im Neuen Testament und heute» (S. 36ff.); «Der Irrweg der christlichen Judenmission» (S. 65ff.) und «An einem neuen Anfang: Von der Judenmission zur brüderlichen Solidarität und zum ökumenischen Dialog» (S. 77ff.). Nur einige bedenkenswerte Äusserungen Kremers sollen hervorgehoben werden: Nach der Verurteilung der Judenchristen als Ketzer sei die Kirche eine heidenchristliche Kirche (S. 10), «... meine von der Judenmission beeinflussten Eltern (haben) mich davor bewahrt, ein Nazi und Antisemit zu werden.» (S. 30). «Wir gehen davon aus, dass Christen von ihrem Herrn den Auftrag haben, das Evangelium allen Menschen — also auch den Juden — zu verkündigen (S. 36). Die Trennung der heidenchristlichen Kirchen von den judenchristlichen Gemeinden «hat das christliche Zeugnis gegenüber dem jüdischen Volk grundlegend verändert, weil Juden jetzt nur noch Christen werden konnten, wenn sie bereit waren, ihr Jude-Sein aufzugeben und Glieder einer heidenchristlichen Kirche zu werden» (S. 65). Judenmission ist im NT noch eine innerjüdische Angelegenheit (S. 72). Wenn Kremers (S. 77) «vor allem» Judenmissionare mit seiner Untersuchung zum Gespräch einlädt, ist es wohl besser, nicht die Auflösung ihrer Gesellschaften zu fordern, sondern mit ihnen in einem voraussichtlich langen kritischen Gespräch zu bleiben, bei dem es nicht nur um die Gemeinschaft mit den Juden, sondern in Verbindung mit der «Wurzel», an die uns das Judentum erinnert, um eine Reform der Kirchen in Theorie und Praxis geht, in der manche «Heidenchristen» allerdings eine «Judaisierung» sähen.

Herbert Schmid.

Heinz Dietrich Löwe, ANTISEMITISMUS UND REAKTIONÄRE UTOPIE. Verlag Hoffmann u. Campe, Hamburg 1978, 304 S. DM 58.—.

Im Russland der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg ist der Antisemitismus zur politischen Waffe geworden, mit der bequem von den Fehlschlägen der eigenen Politik abgelenkt wurde und mit der der angeblich dafür verantwortliche Übeltäter in der Gestalt des Juden als Sündenbock präsentiert werden konnte (S. 170, 172). Die Juden in dieser Weise als Blitzableiter zu missbrauchen war nur möglich, weil die Animosität gegen dieses Volk in Russland damals tief verwurzelt war und bis in die höchsten Spitzen der Gesellschaft und Regierung reichte, ja auch den damaligen Zaren Nikolaus II. und sein Mitarbeiter beherrschte.

Man sah in den Juden eine gegen die damaligen Verhältnisse gerichtete Macht. Der Zar selbst bezeichnete dem deutschen Botschafter gegenüber «das internationale Judentum als das treibende Element der Revolution» (S. 99). Damit wird auch schon ein anderer Ton angeschlagen, der eines der wichtigsten Themen der Judenfeindschaft in dieser Zeit war: die angebliche Weltherrschaft dieses Volkes, die durch Verschwörung und Geld erreicht werden soll. In diese Atmosphäre der Angst vor dem angeblich unheimlichen Feind passt die von der russischen Polizei zusammengestellte Fälschung der *«Protokolle der Weisen von Zion»* gut hinein (S. 64), ein Dokument, das, nebenbei gesagt, bis in unsere Zeit hinein eine schreckliche Wirkung hat. Auch Hitler war von den darin geschilderten Wahngebilden zutiefst überzeugt. Alles Ungute wurde in diesen «Protokollen» der «Verschwörung des allmächtigen Kahal (der jüdischen Gemeinschaft), der geheimnisvollen jüdischen Weltregierung» zugeschoben (S. 64). Es nimmt nicht wunder, dass darum das harte Vorgehen gegen die Juden und die gegen sie ergriffenen Massnahmen als eine Art Selbstverteidigung (S. 144) begründet wurden.

Diese Angst und Feindschaft gegen die Juden fanden ihren Niederschlag in hinterhältigen Anschuldigungen. Die Juden würden die Ausbeutung des Volkes betreiben (S. 34), seien «moderne Wegelagerer» an Börsen und Banken (S. 24), seien «schädlich» (S. 81) und «gefährlich» (S. 52). Neid mischt sich in diese Ablehnung, wenn — alledings in böswilliger Absicht — die Schlauheit der Juden gerühmt wird: «Es ist sinnlos, gegen sie eine Tür zu schliessen; denn sie werden sicher einen Nachschlüssel finden und sie öffnen» (S. 11). Den Gipfel erreichten diese Verdächtigungen mit der Ritualmordlüge (SS. 59, 134, 137). Auch aus dem alten Giftschrank des «christlichen» Antijudaismus wurden schlimme Hetzparolen hervorgeholt, um den Hass gegen die Juden zu vertiefen. Der Vizegouverneur von Bessarabien führte am Grabe der Opfer des berüchtigten Pogroms von Kischinew (1903) folgendes aus: «Das ist für eure Sünden und für die Sünden eurer Kinder. Das — ist von Gott. Gott hat es so gewollt» (S. 64). In Pinsk hiess es: «Brüder, Arbeiter, Rechtgläubige und Katholiken! Christus ist auferstanden! Lasst uns die Juden schlagen!» (S. 65).

Damit haben wir den Konsequenzen aus diesen Anfeindungen, den grausamen Tätlichkeiten, schon ein wenig vorgegriffen; im Russland dieser Zeit wird für die üble Sache ein eigener Ausdruck geprägt — das Pogrom: Juden werden dem aufgehetzten, plündernden und mordenen Mob schutzlos preisgegeben. Diese entsetzlichen Ausschreitungen konnten sich nur in diesem unvorstellbaren Ausmass austoben — 1906 wurden z.B. allein bei einem solchen Anlass in Bialystok 76 Juden ermordet (S. 101) —, weil die an solchen Exzessen Beteiligten der Überzeugung sein konnten, ein derartiges Treiben werde von den verantwortlichen politischen Stellen stillschweigend gutgeheissen. Sie hatten damit nicht unrecht; der Generalgouverneur von Odessa sprach für viele andere, als er erklärte, dass «wir im Innern mit dem Pogrom sympathisieren (S. 94). Darum war auch vonseiten der für die Aufrechterhaltung der Ordnung verantwortlichen Instanz meistens keine Hilfe zur rechten Zeit zu erwarten. In den Kreisen eines Ministeriums hiess es, man «könne unmöglich die Soldaten zum Schutze der Juden auf Christen schiessen lassen» (S. 62).

Die Juden waren aber nicht nur Zielscheibe solcher Pöbelausschreitungen, sondern auch Opfer einer diskriminierenden Gesetzgebung. Ob es um ihre Niederlassungsfreiheit ging — es war ihnen nur ein bestimmter «Ansiedlungsrayon» zugestanden, ihre Festsetzung auf dem flachen Land aber verboten —, ob es um den Handel an christlichen Feiertagen ging (S. 32), ob es sich um die Versperrung des Zugangs zu öffentlichen Schulen, Gymnasien (S. 32) oder Hochschulen (S. 33) handelte — immer und überall waren die Juden «Bürger zweiter Klasse» (S. 155), denen die Gleichberechtigung versagt blieb. Das Ausbleiben der längst fälligen Aufhebung dieser Einschränkungen wurde damit begründet, dass sie «ein ganz anderes Benehmen an den Tag legen müssten wie bisher» (S. 83). Wie sollte dies aber geschehen, wenn man ihnen im Blick auf Ausbildung, Berufe und Bewegungsfreiheit die Chance dazu ständig verweigerte?

Bemühungen für eine Reform aus politischen Nützlichkeitserwägungen waren da und dort vorhanden. Minister Vitte äusserte: «Nein, wir können nicht alle Juden im Schwarzen Meer versenken! Und da sie nun einmal einen Teil der Bevölkerung des russischen Imperiums darstellen und zu den russischen Untertanen gehören, sind alle Beschränkungen, die keinerlei praktischen Resultate gebracht haben, schädlich...» (S. 84). Prompt wurde Graf Vitte in der hässlichsten Weise beschimpft, «ein Helfer der Juden zu sein» und der grösste Feind Russlands (S. 85). Jeder auch noch so zaghafte Vorschlag für eine rechtliche Verbesserung der Existenz der Juden wurde sofort unter den Beschuss solch schweren Geschützes genommen — ein Zeichen dafür, wie sehr der Hass gegen die Juden eine nicht zu überwindende Schranke darstellte. Daran scheiterten letzlich alle Reformen — nicht nur in diesem Bereich —, was schliesslich auch für den Bestand des Zarenreiches zum Verhängnis wurde.

Dieses flüssig geschriebene Buch vermittelt einen guten Einblick in den Mechanismus einer Staatsideologie, bei der der Antisemitismus entscheidende Impulse für den zu bekämpfenden Feind liefert, um damit gleichzeitig eine Konsolidierung im Innern des Staates zu erreichen. Dies war zum Scheitern verurteilt, weil sich eine vernünftige Politik nicht durch ideologische Ablenkungsmanöver ersetzen lässt. Sich auf den Antisemitismus einzulassen ist ein Spiel mit dem Feuer, dessen Brand auch den vermeintlich geschickt manövrierenden Initiator erfasst.

Man darf dankbar sein, dass dieses auf gründlicher Quellenforschung beruhende solide Buch vorliegt. Im deutschen Sprachraum füllt es ein Lücke. Für den Geschichtsunterricht der Zeit von 1890-1917 ist es unentbehrlich.

Rudolf Pfisterer.

Schalom Ben-Chorin, DIE TAFELN DES BUNDES. Das Zehnwort vom Sinai. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1979. 191 S. DM 28.—.

Wie es der Vf. im Vorwort zum Ausdruck bringt, ist dieser Band in einer Weise die notwendige Fortsetzung seines Buches *Jüdischer Glaube* (Tübingen 1975), ist doch «die Erfüllung des Gesetzes im Judentum die Verwirklichung des Glaubens» (S. 5). Dabei auf die Zehn Gebote und ihr Verständnis im Judentum zurückzugreifen lag nahe. B.-Ch. ist es gelungen, einem am Judentum interessierten nichtjüdischen Publikum eine gute Einführung in das jüdische Gesetzesverständnis zu geben, wobei er mit Recht darauf hinweist, dass es im Judentum unzulässig ist, eine verschiedene Wertskala an die Zehn Gebote und die übrigen Vorschriften der Torah anzulegen: *alle* göttlichen Gebote ohne Unterschied sind normativer Ausdruck des göttlichen Willens.

Was die Darstellungsweise angeht, wollen wir am besten den Vf. selbst zu Wort kommen lassen (S. 7/8):

Wie in der Darstellung des jüdischen Glaubens wird auch in der Darstellung des Gesetzes immer wieder die Konfrontation mit Elementen des Christentums und des zeitgenössischen Denkens versucht. Damit will diese Auslegung des Dekalogs ein weiterer Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog sein, der zu einem zentralen Anliegen meines Lebens geworden ist. Am Verständnis des Dekalogs erweist sich abermals Gemeinsames und Trennendes in den beiden Glaubensweisen...

K. H.

Gerhard Wehr, DER CHASSIDISMUS. Mysterium und spirituelle Lebenspraxis. Aurum Verlag, Freiburg i. Br. 1978. 119 S.

Es ist ein Wagnis, auf so beschränktem Raum eine nicht deformierende Darstellung eines spirituellen Phänomens wie des Chassidismus geben zu wollen, das ja, um überhaupt verständlich zu sein, auf dem Boden der esoterischen Tradition des Judentums und besonders der lurjanischen Mystik gesehen werden muss. Die lurjanische Kabbala wird kurz erwähnt (S. 62ff.), doch fehlt der für die chassidische Gesamtkonzeption unbedingt notwendige ausführlichere Hinweis sowohl auf den *Tiqqûn* (der Begriff wird wohl erwähnt: S. 62), die lurjanische Erlösungslehre, in deren Mittelpunkt die spirituelle Intensität des Menschen steht, als auch auf den *Mussar ha-Ari,* die lurjanische Aszetik, die durch zwei Jahrhunderte praktisch die gesamte jüdische Welt in ihren Bann schlug und die dann auch den geistigen Nährboden für den Chassidismus abgab, der sie ihres strengen, ernsten Charakters entkleidete, indem er in den Mittelpunkt seiner Botschaft das Psalmwort stellte (Ps 100,2): «Dienet dem Herrn in Freude!»

Auch was über den Zaddik, die geistige Führergestalt des Chassidismus, gesagt wird (S. 83-85), ist etwas mager ausgefallen, wenn man bedenkt, welchen Platz er z.B. im grundlegenden chassidischen Werk des «heiligen Toldot», R. Jakob Josef ha-Kohen von Polonnoje *(Toldot Ja'aqov Jossef,* Koretz 1782), einnimmt. (Vgl. auch das — in der Bibliógraphie angeführte — ausgezeichnete Buch von Samuel H. Dresner, *The Zaddik. An inspired study of the mystical spiritual leader of eighteenth-century hasidisme.* Abelard-Schuman, London-New-York-Toronto 1960).

Was die Kritik an der Buber'schen Chassidismus-Deutung anbetrifft (S. 103ff.), so kommt der Vf. zum Schluss, dass Buber in seiner Darstellung der geistig-religiösen Erfahrung des Chassidismus gerecht geworden ist. Dieser Meinung muss man sich wohl im Hinblick auf die Vermittlung der spirituellen Botschaft des Chassidismus anschliessen.

Alles in allem: ein ansprechendes und nützliches Büchlein, das auf knappem Raum eine Fülle wertvoller Informationen vermittelt.

K. H.

Roland Gradwohl, DIE WORTE AUS DEM FEUER. Wie die Gebote das Leben erfüllen. Mit einem Geleitwort von Franz Mussner. 2. Auflage. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1978. 178 S. 19.80 DM.

Solange das Bild des Judentums im christlichen Bereich grossteils von — zumeist unrichtigen und entstellenden — Klischees geprägt ist, sind Zusammenfassungen der echten Grundlagen des jüdischen Lebens, wie sie Rabbiner Dr. G. in diesem handlichen und flüssig geschriebenen Buch gibt, eine willkommene Hilfe für ein besseres und weniger oberflächlicheres Verständnis des Judentums. Der Vf. versteht es ausgezeichnet, dem Leser die wahren Motivierungen des «Lebens mit den Geboten der Torah» auch dort näherzubringen, wo es dem Nichtjuden meist an Einfühlungsvermögen fehlt, wie z.B. auf dem Gebiete der Speisegesetze. G. äussert sich dazu folgendermassen (S. 63):

«Das Judentum fordert nicht die Auslöschung des Triebs, sondern etwas viel Schwereres: Dass der Mensch seinen Trieb beherrsche und nicht der Trieb über ihn herrsche» (Aaron Barth, *Mitzwot lama nitnu?* — Wozu wurden die Gebote gegeben? —, 1954, S. 9) ... Nach Maimonides erziehen uns die Speisegeetze dazu, «unsere Lust zu meistern. Sie gewöhnen uns daran, das Wachsen unserer Begierden einzudämmen, die Vergnügungssucht zu mildern und die Neigungen zu bezwingen, Essen und Trinken als Lebenszweck anzusehen.»

Prof. Mussner aus Regensburg bemerkt sehr richtig im Vorwort (S. 6):

Zum andern kann der Christ nicht weiter selbst bestimmen wollen, was Judentum ist oder sein darf. Wenn der Christ den Juden und seine religiöse Tradition verstehen will, muss er zur Kenntnis nehmen, wie der Jude sich selbst versteht.

K. H.

Gad Hugo Sella, DIE JUDEN TIROLS. Ihr Leben und ihr Schicksal. Im Selbstverlag des Verfassers. Japhet Press, Tel-Aviv 1979. 166 S. Zu beziehen bei: Gad H. Sella, 43, Moskowitz Street, Rehovot (Israel).

Um es gleich vorwegzunehmen: dieses Buch will nicht das Standardwerk von Rabbiner Dr. A. Tänzer ergänzen: *Geschichte der Juden in Tirol und Vorarlberg* (Meran 1905). Der Vf., der selbst 1912 in Innsbruck geboren ist, flüchtete von dort im März 1938 wenige Tage nach dem «Anschluss», kam als illegaler Einwanderer in das damalige Palästina und war zuletzt, vor seiner Pensionierung, israelischer Botschaftsattaché in Bonn. Er hat sich die Aufgabe gestellt, dem Schicksal der jüdischen Menschen, die vor der Nazizeit in Innsbruck ansässig waren, nachzugehen. Die ganze schreckliche Zeit des nationalsozialistischen Gewaltregimes wird damit an einer Art Mikrokosmos neuerdings lebendig. Was die damalige Haltung der nichtjüdischen Bevölkerung zu den verfolgten Juden angeht, so gibt es dabei viel Schatten, aber auch einige Lichtblicke.

S. bemerkt (S. 30): «Nicht nur die Nazis waren Antisemiten, auch viele Nichtnazis waren es!» Dazu gibt er folgende Erklärung, die absolut berücksichtigungswert ist (S. 19/20):

Bei dieser Gelegenheit möchte ich feststellen, dass der Antisemitismus in Tirol in erster Linie ein religiöser, kein «rassischer» war. Er wurde durch die Jahrhunderte in vorderster Linie von den Kanzeln und Kirchen in den Städten und Dörfern gepredigt. Wohl an keinem Sonntag und Feiertag vergass der Prediger auf der Kanzel, seine gläubigen Schäflein daran zu erinnern, dass die Juden ihren Herrn Jesus, Gottes Sohn, gekreuzigt haben. Einzelheiten der Kreuzigung wurden wohl nicht erwähnt, denn die JUDEN sollte man hassen, nicht die Römer.

Nordtirol hat ja auch im «Anderl von Rinn» seinen «Ritualmordmärtyrer». S. sagt dazu (S. 19):

Ich selbst erinnere mich, als kleiner Junge einer solchen Aufführung (des «Passionsspiels» von Rinn) beigewohnt zu haben... Der Eindruck auf mich war entsetzlich und hinterliess tiefe und anhaltende seelische Spuren.

Warum der Vf. dieses Buch geschrieben hat? Lassen wir ihn wiederum selbst zu Wort kommen (S. 152):

Nichts in Tirol ist von diesen Juden übriggeblieben. Ausser auf dem Friedhof erinnert keine Gedenktafel, kein Firmenschild, keine Inschrift im Kaiserjäger-Gedenkbuch am Berg Isel, keine Zeile in den Lehrbüchern der Schulen an sie.

So soll dieses Buch ein schüchterner Versuch sein, unsere Namen und die unserer Lieben zu verewigen.

Das Buch enthält Geleitworte des verstorbenen Bundeskanzlers Dr. Kurt v. Schuschnigg, des Präsidenten des Tiroler Landtags und Bürgermeisters von Innsbruck Dr. Alois Lugger und des Innsbrucker Vizebürgermeisters Arthur Haidl.

K. H.

Zacheusz Pawlak, ICH HABE ÜBERLEBT. Ein Häftling berichtet über Majdanek. Vorwort von Gerhard Manz. Hoffmann & Campe, Hamburg 1979, 271 S.

Erleben wir gegenwärtig, wie das in der französischen Presse jüngst vermerkt wurde, eine «Inflation der Holocaust-Literatur», mit allen negativen Begleiterscheinungen, die das fatalerweise nach sich zieht, von der Übersättigung des Publikums angefangen bis zu einer Abwehrreaktion? Man muss dabei wohl reinlich zwischen den verschiedenen Literaturgattungen, die sich mit diesem Thema beschäftigen, unterscheiden.

Der vorliegende Bericht, verfasst von einem nichtjüdischen Polen, hält sich an die nackten und grausamen Tatsachen des täglichen Lebens — man würde besser sagen «des Dahinvegtierens unter unmenschlichen Bedingungen» — im Konzentrationslager Majdanek, ohne Beschönigung und ohne Übertreibung. Auch jüdische Häftlinge, die hofften, durch erhöhte Brutalität gegen Mitgefangene ihre eigenen Überlebenschancen zu erhöhen, werden nicht geschont. Auf der anderen Seite wird der Einsatz eines jüdischen Arztes aus der Slowakei gebührend hervorgehoben. Interessant ist die Schilderung einer bedeutenden Verbesserung der Lebensbedingungen im Lager unter einem Kommandanten, in dem noch nicht alle menschlichen Regungen erstorben waren. Man ersieht daraus, dass die bei Lagerprozessen immer wieder vorgebrachte Verteidigung, dass «System» hätte äusserste Brutalität gefordert, berichtigungsbedürftig ist. Es kam auch dort sehr auf die Person an.

Was die Berechtigung und, darüber hinaus, die Notwendigkeit solch ungeschminkter Erlebnisberichte anbetrifft, kann man sich nur den Ausführungen des Vorwortes anschliessen (S. 7):

... wir sprechen oft davon, dass einmal mit der Vergangenheit ein Ende sein müsse. Die Gegenwart ist die Vergangenheit. Der Mann, der dieses Buch schrieb, hat das erfahren müssen, indem er überlebte, und er lebt damit. Es wird mit keinem Wind verwehen, was geschehen ist. Wir können mit der Vergangenheit kein Ende machen, ohne uns in dem, was wir so gern für nichts als die Gegenwart halten, aufzugeben und zu zerstören.

K. H.

Michel Tardieu, TROIS MYTHES GNOSTIQUES. Adam, Eros et les animaux d'Egypte dans un écrit de Nag Hammadi (II,5). Etudes Augustiniennes, Paris 1974 (Collection du Centre d'études des religions du Livre).

Le propos de l'A. est de montrer que les mythes choisis dans l'*Ecrit sans Titre* (abr. : *EsT*), cinquième traité (145,24-175,17) du Codex II de Nag Hammadi, ont non seulement une signification au niveau du mythe mais aussi au niveau des structures logiques de la pensée, et que ces deux niveaux doivent être replacés dans un ensemble relationnel. Les qualités d'analyse et de synthèse de M. T. s'expriment dans de nombreux tableaux qui — à l'issue d'études particulières très fouillées de chaque élément du mythe, puis du mythe dans son ensemble et enfin des équivalences gnostiques — présentent avec clarté l'aboutissement du chemin labyrinthique que l'A. a dû suivre à la fois pour épouser la pensée du rédacteur d'*EsT* et pour ne laisser perdre aucune de ses allusions. Et comme, d'autre part, M. T. n'hésite pas à prendre parti sur des points obscurs et controversés (composition, provenance, genre de l'ouvrage, datation, influences, etc.) son travail érudit, fouillé, bien construit, a l'agrément d'un ouvrage vivant et personnel.

Le texte d'*EsT* est si dense et d'aspects si variés que la multiplicité des interprétations concernant tous les sujets n'est guère surprenante mais que rendre compte de chacune des opinions et de chacune des polémiques qui en découlent serait trop long. Il faut savoir que ces dernières existent et renvoyer aux ouvrages de A. Böhling, J. Doresse, R. Kasser, M. Krause, P. Labib, H.-C. Puech, etc. pour avoir les démonstrations complètes des auteurs (M. T. donne, à chaque fois, l'essentiel des arguments et des raisonnements de ceux qui ont pris position). Nous nous tiendrons ici aux suggestions et aux conclusions de l'A.

Les deux premiers chapitres servent d'introduction générale à l'écrit car le premier situe l'ouvrage du point de vue littéraire et chronologique et le second donne le plan global de l'*EsT*. L'*EsT* est la traduction en sahidique, dans une langue très proche de l'*Apokryphon Johannis,* d'un ouvrage rédigé en grec de la *koiné.* Certainement écrit en Egypte, il est probablement issu d'une communauté fortement hellénisée mais imprégnée de spéculations juives ou judéo-chrétiennes. Proche du genre littéraire du *pésher,* il est en même temps assez didactique ; on peut le dater des environs de 340. M. T. présente l'ouvrage comme «l'exposé didactique d'un système du monde complet, comportant à la fois une théo-cosmo-anthropogonie, une sotériologie et une eschatologie» (p. 49). Selon la tripartition gnostique du temps, l'A. analyse l'argument dans le cadre du temps cosmogonique (théogonie et anthropogonie), du temps intermédiaire et du temps eschatologique.

Le cycle d'Adam constitue le premier des «mythes gnostiques» étudiés. A partir de quelques pages du traité (156,2-157,1 ; 160,10-25 ; 161,12-162,24 ; 162,24-165,28 ; 165,28-166,2), M. T. reprend toutes les spéculations gnostiques sur les trois Adam, c'est-à-dire l'Adam pneumatique (ou Adam-lumière), l'Adam psychique et l'Adam terrestre. Il les situe dans l'ordre de la création du monde et dans celui de leur propre création mais aussi dans leurs fonctions respectives et signifiantes ; il montre l'enrichissement apporté par les valeurs mythiques attachées à une représentation païenne (dieu ou entité), et appliquées, par le jeu des équivalences, à l'Adam considéré.

Inversement l'A., dans l'étude du mythe gnostique d'Eros (157,1-159,28), souligne — et le titre donné à son chapitre «Eros et le paradis» annonce son propos — les parallèles juifs et chrétiens sans négliger toutefois l'enracinement païen lié au nom, aux caractéristiques et aux fonctions du dieu. Le syncrétisme du personnage d'Eros s'exprime particulièrement bien dans la présentation de ses deux jardins, l'Eden juif et le jardin grec.

Dans le troisième mythe gnostique, les animaux d'Egypte, l'élément égyptien s'affirme et les significations et symbolismes chrétiens prennent plus d'importance dans le texte (169,35-171,2). L'A. montre que les animaux «racontés» sont les deux taureaux, le phénix et les hydries d'eau (c'est-à-dire les loutres) et qu'«ils expriment les trois aspects de l'anthropologie et de la sotériologie gnostiques. Ces animaux étant typiquement égyptiens, l'A. en conclut que si l'Egypte est le lieu de l'exemplarité sotériologique, elle est le paradis de Dieu (p. 269) — ce qui ne s'accorde ni avec le symbolisme juif ni avec le symbolisme chrétien de l'Egypte.

Adam, Eros, les animaux d'Egypte: les dénominations des trois mythes gnostiques recouvrent un substrat culturel et religieux tellement riche et divers qu'elles apparaissent fallacieuses quant à leur objet traditionnel et dérisoires quant à leur contenu réel. C'est cette richesse qui a probablement obligé l'A. à se limiter à la dissection de l'*EsT* et l'a empêché de regrouper certains thèmes gnostiques fondamentaux signalés et commentés à propos de chaque mythe, tel, par exemple, celui de l'androgynie qui apparaît pour le deuxième Adam (p. 105), pour Eros (p. 144) et pour l'oiseau-phénix (p. 249-252). On souhaite qu'en un deuxième temps, M. T. s'attache à écrire un ouvrage d'ensemble sur la Gnose.

Note. — M. T., à la fin du volume, donne sa traduction de l'*Hypostase des Archontes* et de l'*Ecrit sans Titre.*

Madeleine Petit.

KURZ-BIBLIOGRAPHIE

Zusammengestellt von Dipl. Theol. Bernd Feininger M. A., Freiburg i. Br.

TEXTAUSGABEN / ÜBERSETZUNGEN (auch AUSWAHLEN)

Die *Mischna,* VI/7: Nidda. Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang von Benyamin Z. *Barslai.* Berlin 1979. X, 193 S., kart. DM 98.—.

Nissim, Ben Jacob Ibn Shahin (Nordafrikanischer Talmudgelehrter des 11. Jhdt.): An elegant composition concerning relief after adversity; translated from the Arabic (with introduction and notes) by W. M. *Brinner.* New Haven, London: Yale University Press 1977; XXXIII, 196 S. £ 9.—.

Peshitta: A scriptural commentary based on the Aramaic of the Ancient Peshitta text by George M. *Lamsa.* Philadelphia, A. J. Holman + Co. 1978. 976 S. $ 13.95.

Targum du Pentateuque, T. I: Genèse. Trad. des deux recensions palestiniennes complètes, avec introd., parallèles, notes et index, par R. *Le Deaut* et J. *Robert.* Paris 1978. 472 S. FF 200.— (broschiert).

Dass.—, T. II: Exode et Lévitique. Paris 1979 (Cerf). 540 S. FF 245.—.