

merksam, die »in gemeinsamer Ausrichtung« ebenfalls »auf eine spätprophetische, dem deuteronomisch-deuteronomistischen Denken nicht allzuweit entfernte Situation« hinzuweisen scheinen (S. 52). Im Kapitel über die jahwistische Schicht der Schilfmeerperikope (S. 54–60) geht er davon aus, dass »das stereotype Formelgut der Darstellung des Heiligen Krieges«, das sich hier findet, nicht alt ist, sondern »Niederschlag deuteronomisch-deuteronomistischer Theoriebildung darstellt« (S. 56), und stützt mit zusätzlichen Beobachtungen die Einordnung auch dieser jahwistischen Perikope in den »Umkreis deuteronomisch-deuteronomistischen Denkens« (S. 60). Zu einem ähnlichen Ergebnis führt die Untersuchung einiger jahwistischer Abschnitte aus den Erzählungen über die Wüstenwanderung (S. 61–82). Im Kapitel über die Sinaiperikope (S. 83–118) schliesst sich Sch. weithin an L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen 1969, an. Auch wenn es keinen Konsens darüber gibt, was in Ex 19–24; 32–34 jahwistisch ist, so drängt sich für Sch. doch die Folgerung auf, »dass wohl auch der ›Jahwist‹ der Sinaiperikope – was immer man ihm im einzelnen auch zuweisen mag – jener spätdatierte Jahwist sein dürfte« (S. 105). Damit ist aber auch der jetzt gegebene Gesamtaufbau der Sinaiperikope spät anzusetzen. Sch. kommt hier zu dem Schluss, »dass es eine Sinai-›Perikope‹ nicht gegeben hat, solange es keine deuteronomische Theologie gab...« (S. 118).

Das nächste Kapitel beschäftigt sich mit den Verheissungen an die Erzväter (S. 119–153). Sch. führt eine Reihe von Beobachtungen zu den Verheissungstexten der Vätererzählungen in der Genesis an, die die Entstehung dieser Texte aus einem späteren, eben dem deuteronomisch-deuteronomistischen Denken besser verständlich machen sollen als aus einer frühen, nomadischen oder halbnomadischen Situation. Landverheissung und Mehrungsverheissung erklären sich nach Sch. leichter aus einer Zeit der Gefährdung von Land und Volk als aus einer Zeit nomadisch-halbnomadischen Ausgreifens nach der Existenzweise im Kulturland. Der Segen sei allgemein eher mit der Institution des Königtums verbunden als mit nomadischen Stammvätern, die Segensverheissung für die Patriarchen erkläre sich darum am ehesten als »Übertragung einer ursprünglich auf den König bezogenen Thematik« auf die Erzväter (S. 134). Sch. kommt hier zu folgender Vermutung: »Landbesitz, zahlenmässige Grösse und Segen sind die Elemente, die ein Volk zum Volk machen. Solange sie (in vorexilischer Zeit) gegeben waren, nahm man sie dankbar als Gottes Gabe entgegen und versicherte man sich ihrer in mannigfaltigen Formen. In der Zeit, da sie alle drei in ihre Krise kamen und in der gegenwärtigen Wirklichkeit nicht mehr einfach verifizierbar waren, gab Israel sie nicht preis, sondern hielt sie als auch weiterhin geltende Gaben Jahwes – jetzt in der Form der Verheissung – fest« (S. 143). – Das letzte Kapitel (S. 154–166) weist auf »Schwierigkeiten traditionsgeschichtlicher Art« hin, die »die Frühansetzung des Jahwisten schafft« (S. 154) und die durch die vorgeschlagene Spätdatierung ausgeräumt werden könnten: »...der auffällige Befund..., dass die Sinaitradition« und ebenso die Auszugstradition »in der übrigen vordeuteronomischen Literatur eine nur äusserst geringe Bedeutung zukommt« (S. 154); die Verbindung von Sinai- und Auszugstradition; die Rolle des Mose; das weitgehende Schweigen über die Erzväter in der vordeuteronomischen Literatur; die gesamtisraelitische Idee, die die Trennung von Nordreich und Südreich ignoriert: All dies erkläre sich besser, wenn man den Jahwisten spät, d. h. in die deuteronomisch-deuteronomistische Zeit ansetzt.

Im Schlussabschnitt seiner Arbeit (S. 167–183) fasst Sch. das Ergebnis folgendermassen zusammen: »Die vorliegende Arbeit weist nach, dass das in der Forschung mit dem Stichwort ›Jahwist‹ bezeichnete Geschichtswerk mit seiner umfassenden theologischen Redaktion und Interpretation der Pentateuchstoffe nicht der salomonischen Zeit entstammen kann, sondern die vorexilische Prophetie bereits voraussetzte und in die Nähe der deuteronomisch-deuteronomistischen Traditionsbildung und literarischen Arbeit gehört« (S. 167). Dabei möchte Sch. unter der Chiffre »Jahwist« nicht einen einzelnen Sammler, Schriftsteller und Theologen, sondern eher einen innerjahwistischen Redaktions- und Interpretationsprozess verstehen (vgl. S. 167).

Zum Schluss nennt Sch. selbst einige Probleme, die sich bei der von ihm vorgeschlagenen Datierung des jahwistischen Materials neu stellen und die zuerst einigermassen befriedigend gelöst werden müssen, damit aus der von Sch. skizzierten Möglichkeit eine tragfähige Hypothese werden kann: 1. Wenn der geistige Boden für den Jahwisten und den Deuteronomisten nahezu derselbe ist, stellt sich die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis dieser zwei parallelen, in Anliegen und Zielsetzung weithin identischen Traditionskomplexe. Dasselbe gilt von der Frage nach dem Verhältnis des Jahwisten zum Elohisten. 2. Offen ist, wie sich die jahwistischen Texte der sogenannten Urgeschichte, die man ja herkömmlich in engem Zusammenhang mit Verheissungstexten der Erzvätererzählungen zu verstehen sucht, in das von Sch. skizzierte Bild des Jahwisten einfügen. Ähnliches gilt von der Josefsnovelle. 3. Wenn man unter dem Jahwisten ebenso wie unter dem Deuteronomisten eher einen Traditionsprozess verstehen muss, der in beiden Fällen von derselben theologischen Problematik in Gang gesetzt wird, stellt sich mit aller Schärfe von neuem die Frage, wie die beiden schon bisher konkurrierenden Gesichtspunkte: den von durchlaufenden Quellen oder Quellschichten des Pentateuch und den von in sich selbständigen und voneinander abgesetzten Pentateuchthemen, miteinander zu versöhnen sind. 4. Schliesslich muss man die Frage stellen, ob nicht die herkömmliche Literarkritik auseinanderreisst, was von der Form her eine Einheit darstellt, und dass u. U. die exzessiv aufgefächerte Literarkritik von formgeschichtlichen Gesichtspunkten her in Schranken gewiesen werden muss. Alles in allem: Die Arbeit von Sch. ist lediglich eine versucherische Skizze und will auch nur ebendies sein. Aber gerade als solche ist sie ausserordentlich anregend, nicht nur in dem, was positiv dargelegt und begründet wird, sondern auch und eigentlich noch viel mehr in den neuen Fragen, die sie aufwirft, ohne sie beantworten zu wollen.

Rudolf Mosis, Eichstätt

RAYMUND SCHWAGER: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. München 1978. Kösel-Verlag. 298 Seiten.

Von diesem wichtigen Buch sollte man zuerst den Schluss lesen, »*Perspektiven*« überschrieben. Wobei sich der Leser dann wünschen wird, dass der Verfasser nach der Niederschrift dieses grossartigen Schlussworts sein Buch noch einmal neu geschrieben hätte. Denn hier – leider erst hier – ist klar zum Ausdruck gebracht, um was *Raymund Schwager*, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Innsbruck, vorher nur immer wieder ringt, wenn er die biblischen Schriften nach ihrer Auffassung der Gewalt und hier gewiesenen Erlösung von der Gewalt durchmustert.

»Die Christen, die den Mechanismus der Gewalt hätten durchschauen sollen, bauten einen neuen Sündenbock

auf. Der Antisemitismus diene dazu, die Wahrheit über sich selbst zu verbergen.« Und: »Entsprechend interpretierte man biblische Texte und vor allem die Paradieserzählung in dem Sinne, dass durch die alleinige Schuld Adams der Tod über die ganze Menschheit gekommen sei. Auf ihn schob man die Verantwortung für all das viele Todesleid ab...«

Gerade so wie die Christen die Verantwortung für das von ihnen sogar teilweise selber gewollte Leiden, mit demjenigen Jesu angefangen, auf noch einen Sündenbock abgeschoben haben und abschieben: Judas! Wodurch, mit Schwager gesprochen, der Judas nur zweimal beiläufig und konventionell anführt: *Wodurch der jüdische Sündenbock einmal mehr »aufgebaut« wurde und wird.* Denn der »Verräter Judas« des griechisch abgefassten Evangeliums ist seinem Ursprung nach – der aus einem sprachlichen Missverständnis hervorging, das allerdings auch psychologische Gründe hatte – der »verräterische Jude« der aramäischen Umgangssprache, dessen Anprangerung dazu diene und dient, sich die Wahrheit über sich selbst zu verbergen. Als die Wahrheit nämlich, bittere Wahrheit des eigenen Verrats am Judentum und den Juden durch diejenigen, die damals und seitdem immer wieder aus dem Judentum hervorgegangen sind, innerhalb wie ausserhalb des Christentums.

»Brauchen wir einen Sündenbock?« Selbstverständlich nicht! Weil die Menschheit der Neuzeit diesen Versuch, sich die Wahrheit über sich selbst zu verbergen, endlich durchschaut. *»Im Unterschied zu den »primitiven« Gesellschaften gibt es heute jedoch keine Sündenböcke mehr, die in genügendem Masse zur Entladung der aufgestauten Aggressionen herhalten könnten... Ist der Sündenbockmechanismus aufgedeckt, verliert er seine mögliche positive Wirkung. Er erweist sich nur noch als ein Zusammenrotten von Übeltätern und bewirkt reine Zerstörung.«*

Aber da lesen wir bei Schwager nun doch Sätze wie: »Im alttestamentlichen Buch Hiob ergiesst sich der Groll ins Leere... die neutestamentlichen Schriften hingegen (!) zeigen, wie die Gewalt zwar im Zentrum des menschlichen Herzens verwurzelt ist, aber dennoch nicht zu seinem Wesen gehört.« Und, im Anschluss an die Gottesknecht-Kündigung Jesajas: »Diese Aussagen über das universale und stellvertretende Leiden blieben während Jahrhunderten wie ein erratischer Block unverstanden (!) liegen. Kein einziger biblischer Autor oder jüdischer Schriftsteller hat sie ausdrücklich aufgegriffen« – *was für ein absurder Irrtum!*

In dem Bann dieses nur schwer zu verzeihenden Irrtums als der Folge einer seit Urzeiten eingefleischten Vernachlässigung des nachbiblischen jüdischen Schrifttums vertritt Schwager – und trotz seiner eigenen Aufdeckung des Sündenbockmechanismus – die Ansicht, dass ein »eigentliches Zentrum« zur angemessenen Deutung der Aussagen des biblischen Judentums höchstens dann gefunden werden könne, »wenn alle Schriften im Licht des Geschicks Jesu nochmals neu gedeutet werden.«

Was aber für das Christentum diese ihm angemessene christologische Deutung ist, war und bleibt auf der Seite des nachbiblischen Judentums seine fortdauernde eigene Religiosität und Geistesarbeit als dazu noch weiterhin geschichtsmächtige Bewährung der biblischen Botschaft. Dieses nur allzu leibhaftige Zeugnis für die Wahrheit universalen und stellvertretenden Gottesknechtleidens durch das – im Sinne der jüdischen Deutung – Volk Israel während unzähliger Verfolgungen bis hin zu

Auschwitz. Sündenbock dabei vor allem des Christentums immer wieder, und noch immer!

Die Hintergründe dieser Abwälzung eigener Schuld auf Unschuldige, die sich heute »nur noch als ein Zusammenrotten von Übeltätern erweist und reine Zerstörung bewirkt«, hat Schwager jetzt wenigstens klargestellt und sogar auch als hier christliches Verbergen der Wahrheit über sich selbst. Möge dieser aufgedeckte Sündenbockmechanismus seine Wirkung, die sich bei Schwager selbst noch immer auswirkt, endlich einmal doch und wirklich verlieren!

Hermann Levin Goldschmidt, Zürich

BERNHARD SPRINGER: Die Landverheissung im deuteronomistischen Geschichtswerk. Seraphicon. Dissertationes ad Lauream 67. Rom 1976. 54 Seiten.

In dieser Teilveröffentlichung einer umfassenden Untersuchung zu den Landverheissungen im Alten Testament wird die Bedeutung der Landverheissung im deuteronomistischen Geschichtswerk dargestellt. Nach einer allgemeinen Orientierung zur literarischen und theologischen Eigenart des deuteronomistischen Geschichtswerkes wird die vor-dtr. Landnahmeerzählung in Jos 2-11, ihre Rezeption im dtr. Landnahmebericht des Josua-Buches, die territoriale Vorstellung von DtrG (Westjordanland/ »Gross-Israel«), das Verhältnis von Landverheissung und Nathan-Verheissung sowie das Problem des Verlustes des Landes untersucht. Als Charakteristikum von Dtr wird dabei eine eigenartig tiefe Einheit von Gesetz und Verheissung gesehen. »Die Geschichte Israels wird als konsequente Verwirklichung in ihr ergangener göttlicher Verheissungsworte dargestellt, in denen Zusagen stets mit Forderungen verbunden sind... Die Verheissung enthält die Forderung – die Forderung ist zugleich Verheissung.« Unter diesem generellen Aspekt sind auch die deuteronomistischen Aussagen über das Land zu sehen. – Die Arbeit, die stärker an den theologischen Strukturen der Landverheissungstradition des deuteronomistischen Geschichtswerkes interessiert ist, enthält eine Reihe wertvoller Einzelaspekte, ist aber doch wohl zu global angelegt. Vor allem berücksichtigt sie viel zu wenig die Wandlungen der Konzeption der Landverheissungstradition innerhalb des deuteronomistischen Geschichtswerkes selbst, bei dem sich mindestens drei literarische Schichten voneinander unterscheiden lassen. Peter Weimar, Münster

THEOLOGISCHES BEGRIFFSLEXIKON ZUM NEUEN TESTAMENT. Wuppertal 1977. L. Coenen / E. Beyreuther / H. Bietenhard (Hrsg.): Theologischer Verlag R. Brockhaus. Studienausgabe. 4. Aufl. der Gesamtausgabe 1977. 2 Bde.

In verdankenswerter Weise haben sich die Herausgeber und der Verlag entschlossen, das bewährte »Theologische Begriffslexikon zum Neuen Testament« in 4. Auflage als Studienausgabe herauszugeben, so dass das Lexikon nun einen noch grösseren Kreis von Benützern finden kann. Die einzelnen Artikel des Lexikons sind einheitlich gegliedert: Der Abschnitt I handelt von der Grundbedeutung des Wortes und vom Wortgebrauch im griechisch-hellenistischen Raum, der Abschnitt II von der Verwendung des Wortes im Alten Testament, wobei das besondere Augenmerk auf den Gebrauch in der Septuaginta gelegt wird, und im Frühjudentum, der Abschnitt III von Vorkommen, Bedeutung und spezieller Tendenz des Begriffs in den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments. Bei wichtigen Artikeln gibt ein zusätzlicher Abschnitt »Zur Verkündigung« Überlegungen und Hinweise für die Übertragung der in den biblischen Begrif-