

dass es eine andere Sache ist, literarische Hände voneinander und Ursprüngliches von Sekundärem zu scheiden, als unter allen *existierenden* Lesarten eines Textes die primäre Lesart herauszufinden, von der alle andern, bezeugten Lesarten als Korruption ableitbar sind. Das eine betrifft die Vor- und Entstehungsgeschichte eines allmählich definitiv werdenden Textes, das andere ist die Nach- und Überlieferungsgeschichte dieses endgültig fixierten Textes. Bei allen Übergängen von der einen Kritik zur andern bleiben sie doch methodisch voneinander verschieden. Siehe zu dieser grundsätzlichen Unterscheidung von Literar- und Textkritik D. Barthélemy, *Problématique et tâches de la critique textuelle de l'Ancien Testament hébraïque*, in: *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, OBO 21 (Fribourg-Göttingen 1978) 365–381, bes. 370 ff.

Stichproben ergeben übrigens nicht immer das Resultat genauer Arbeit, so z. B. S. 115, wo die Bedeutung von *nasa' panim be* in Mal 2.9 erörtert wird. Dieser Ausdruck bedeute u. a. auch »sein Augenmerk richten auf« (S. 114). Als Beweis dafür werden sowohl Stellen aufgeführt mit *nasa' panim* als auch verwandte Ausdrücke mit *andern* Verben und Konstruktionen. Diese letzteren müssen aber ausscheiden, da es sich ja um die Interpretation der *idiomatischen* Wendung *nasa' panim* handelt! Unter den ersten Stellen findet sich keine einzige echte Parallele zu Mal 2.9, denn in allen angeführten Passagen ist die *Konstruktion* verschieden: in Num 6.26 steht statt *be 'äl*, in Ijob 11.15 *min*. Dies sind somit keine strengen Parallelen zu Mal 2.9! Umgekehrt gibt es Stellen, die der Verf. hätte anführen können, die er aber seltsamerweise nicht herangezogen hat: mit *'äl* findet sich das Idiom neben Num 6.26 noch in 2 Sam 2.22, wo es heisst: jemandem ins Gesicht sehen, d. h. mit ihm in Frieden und gutem Einvernehmen leben (wie in Num 6!), ebenso in Ijob 22.26 (mit derselben Bedeutung), und vor allem 2 Kö 9.32, welches der *einzigste* Beleg ist, wo das Idiom bedeutet: »zu etwas (nämlich zum Fenster) hin- oder hinaufsehen«. Mit *be* jedoch findet sich die Wendung *nur* in Mal 2.9. Warum ist ferner bei der Exegese dieses Verses mit keinem Wort erwähnt, dass das Idiom *nasa' panim* zweimal in derselben Sektion bei Mal (1.8 f.) vorkommt? Die Bedeutung ist dort klar »jemanden mit Huld annehmen oder zulassen«. Ist es nicht die erste Regel der Interpretation, aus dem Sprachgebrauch eines Verfassers, also hier Maleachis selbst, die verschiedenen Stellen zu verstehen? Ist die Bedeutung von 1.8 f. »jemanden huldvoll annehmen« nicht nahe verwandt mit Mal 2.9 »jemanden bevorzugt behandeln in der *tora*« (*tora* als *nomen actionis*: beim Erteilen der *tora*, oder als Sachbezeichnung: in Angelegenheiten der *tora*)?

Die Erörterung einer solchen Einzelheit zeigt, dass die Detailexegese von Mal bei R. nicht überall ganz zu überzeugen vermag.

Der Verf. scheint sich auch mehr für die gattungsgeschichtlichen Fragen zu interessieren. Die zwölf Seiten Schlussergebnisse (SS. 236–248) räumen dem *tora*-Begriff Maleachis selber nur gute zwei Seiten ein, alles andere ist die zusammenfassende Darstellung der Geschichte der *tora*, angefangen von den vorexilischen Propheten bis ans Ende des Alten Testaments (Daniel). Diesen Untersuchungen sind die beiden letzten Kapitel des Buches gewidmet worden. Ich fühle mich nicht kompetent genug, die bei *Begriff* ansetzende form- und gattungsgeschichtliche Diskussion *Renkers* in ihren vielfältigen Verzweigungen überall sachgerecht zu diskutieren. Dem Eindruck

jedoch, dass die Hauptthese R.s gezwungen ist, kann ich mich nicht ganz erwehren. Diese behauptet, Inhalt der priesterlichen *tora* seien mindestens seit Hosea (dem »Kronzeugen«, S. 234) neben den eigentlichen Bescheiden oder Handlungsanweisungen die *magnalia dei*, welche die Priester lehrten, wenn sie *tora* erteilten. Die *tora* bestehe somit »grundsätzlich« aus einer *argumentativen* und aus einer *appellativen* Seite (ebd.), d. h. jene vermittele das Wissen von JHWHs Wirken in Israels Geschichte, während diese die sich daraus ergebenden Handlungsweisen formuliere.

Ich zweifle nicht daran, dass *tora* an manchen Stellen die *magnalia dei* meint oder bezeichnet, aber ich bin nicht sicher, ob der *Begriff* *tora* Gottes Handeln bedeutet. M. a. W. scheint mir in der *Wortbedeutung* von *tora* an den meisten Stellen vor allem der Wille, die Anweisung, die Direktive, die Anordnung zu liegen, viel mehr als die Schilderung oder Aufzählung der grossen mächtigen Taten JHWHs. Wenn die Priester *tora* lehrten, trafen sie Entscheide, die sie wohl begründeten und ableiteten, aber immer im Hinblick auf *die Entscheidung*. Dass diese Entscheide nicht nur sakral-rechtliche, sondern auch ethische Belange betrafen, scheint mir nicht zweifelhaft. Dies auszuführen würde eine lange Diskussion nicht nur mit R., sondern auch mit den von ihm ausgiebig angeführten Autoren erheischen. Es wird, so hoffe ich, mindestens deutlich, wie anregend das Buch ist und wie viele lohnende Fragen es zu dem zentralen Thema der *tora* in der Bibel stellt. Selbst wer nicht alle Ergebnisse dieser Untersuchung übernimmt, darf ihrem Verf. um so dankbarer sein, als dieser unter schwierigen Arbeitsbedingungen eine reiche Literatur verarbeitet und damit dem Leser einen grossen Dienst erwiesen hat.

Adrian Schenker OP, Fribourg

KONRAD RUPPRECHT: *Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?* Berlin 1977. W. de Gruyter. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Bd. 144.) 109 Seiten.

Die 1974 eingereichte und für die Publikation überarbeitete Dissertation geht der Frage nach, ob der Tempel in Jerusalem als Neugründung Salomos zu gelten hat oder ob ein bereits jebusitisches Heiligtum Kernstück des israelitischen Tempels bildete.

Der Verfasser gliedert seine Arbeit sehr übersichtlich und führt den Leser durch seine überlieferungsgeschichtliche Analyse von der Fragestellung in der Einleitung (S. 1–4) zu 2 Sam 24, wo er eine jebusitische Tradition aufspürt (S. 5–17). Die Texte über die Bautätigkeit Salomos am Tempel (S. 18–40) zwingen nicht zur Annahme, der König habe ein völlig neues Heiligtum erbaut. Nach Ansicht des Verfassers lässt die deuteronomistische Geschichtsschreibung die Annahme eines jebusitischen Heiligtums zu (S. 41–50). Da auch die Erzählungen von Davids Zeit für die Bundeslade, denen der Autor eine breite Studie widmet (S. 51–99), keine historisch verlässliche Darstellung für Davids Zeit erbringen, hält der Verfasser im Schlussteil (S. 100–105) fest, Salomos Bautätigkeit brauche nicht eine Gründung des Heiligtums zu fordern, vielmehr sei es durchaus denkbar, dass auf Araunas Tenne bereits ein jebusitisches Heiligtum bestanden habe, das in zwei Etappen unter David und Salomo zum israelitischen Heiligtum wurde. Ein Autoren- und Bibelstellenregister (S. 106–109) erschliesst den Zugang, wobei auch eine Zusammenstellung der Literatur dem Leser wertvolle Hilfe geboten hätte.

Erfreulicherweise lässt der Verfasser den hypothetischen Charakter seiner Lösung erkennen – allerdings am

Schluss weniger deutlich als im Laufe der Untersuchung. So ist es wohl verzeihlich, wenn dem Leser Fragen bleiben, von denen einige hier erwähnt werden sollen: Weshalb bietet die Erwähnung eines *bet JHWH* in 2 Sam 12, 20 Stütze für ein festes Heiligtum, wo sonst der Unterscheidung zwischen Haus und Zelt keine verbindliche Bedeutung zugemessen wird (z. B. S. 61; 83)? Ist es nicht zu einfach, eine prophetische Antwort als nicht-situationsbezogen zu disqualifizieren, weil sie in anderer Situation auch passt, zumal Israel als orientalisches Volk eine Vorliebe für Redeformeln bezeugt (S. 73). Bei der Leichtigkeit, mit der 2 Sam 7, 1–7 aus der Thronfolgeerzählung ausgeschlossen wird, erstaunt es nicht, dass das davidische Zelt in dieser Erzählung nicht als bekannte Grösse angenommen und jede Erwähnung (z. B. 1 Kön 1, 39) anders interpretiert wird; aber nicht jeden Leser wird dieses Vorgehen überzeugen. Wenn David den Tempel aus jebusitischer Zeit als Standort für die Bundeslade gewählt hat und dieser vorisraelitische Tempel den Grundbestand des späteren Heiligtums entsprechend ein Allerheiligstes aufwies, stellt sich die Frage: Von wo musste dann die Bundeslade in das erweiterte Heiligtum Salomos übertragen werden – ein Vorgang, der wohl kaum mit Überlieferungsgeschichtlichen Kriterien aus der Geschichte Israels wegoperiert werden kann? Trotz solcher Fragen, die bleiben, bietet der Verfasser wertvolle Anregungen, auch von den literarischen Quellen her die Vorgeschichte des Jerusalemer Tempels neu zu überdenken.

Rudolf Schmid, Luzern

EDWARD SCHILLEBEECKX: Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis. Aus dem Niederländischen (Gerechtigkeid en Liefde. Genade en Bevrijding) übertragen von Hugo Zulauf. Freiburg 1977. Verlag Herder. 896 Seiten.

Nachdem 1974 »Jesus – Die Geschichte von einem Lebenden«, ein 650 Seiten starker Band, erschienen war, veröffentlichte Schillebeeckx nun drei Jahre später »Christus und die Christen«, ein monumentales Werk von 900 Seiten, das die vorangehende Arbeit ergänzen möchte. Der Verf. will die neutestamentliche Theologie von der Gnade und vom Heil neu vermitteln. Dieses Ziel wird in den vier Teilen seines Werkes angestrebt. Der erste Teil erörtert die erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Grundlagen der Erfahrungstheologie und des Neuen Testaments im allgemeinen. Der zweite, zentrale Teil analysiert die neutestamentliche Theologie der Grunderfahrung. Mit über 500 Seiten macht dieser Teil fast zwei Drittel der ganzen Arbeit aus, er bildet denn auch den eigentlichen Schwerpunkt der Arbeit. In ihm wird das Bedeutungsfeld von Gnade im Sprachgebrauch der Bibel näher bestimmt. Zentral werden vor allem die theologische Gnadentheorie des Paulus und speziell des »Johanneismus« untersucht. Aber auch die Grunderfahrungen und Interpretationen der anderen neutestamentlichen Schriften (ausser Synoptiker und Apostelgeschichte) werden eingehend erörtert. Der 3. Teil erarbeitet Strukturelemente der neutestamentlichen Theologie, indem die Ergebnisse der neutestamentlichen Gnadentheologie auf ihre bibeltheologischen Zusammenhänge hin reflektiert werden. Der 4. Teil schliesslich stellt Gottes Ehre und das wahre Menschsein dar. Unter diesem Thema lässt Schillebeeckx nun wieder ein Grundanliegen seines theologischen Denkens einfließen: Es geht ihm um die Einbeziehung der Ideen und Probleme unserer Zeit und um die Neuverkündigung der christlichen Botschaft. Die Geschichte des Neuen Testaments und dessen Inspiration konfrontiert er mit den modernen Bestrebungen und Erforder-

nissen (Erlösungs- und Befreiungsfrage). In erstaunlicher Weise hat Schillebeeckx es fertiggebracht, die grundlegenden Erkenntnisse und Ergebnisse der neueren Exegese, der Religionsgeschichte, der Philosophie und der wichtigsten Humanwissenschaften einzubringen und in den Verstehenshorizont der christlichen Heilsbotschaft hineinzustellen. Damit ist dem flämischen Theologen ein theologischer Wurf gelungen, der für die moderne Gnadentheologie und ihre Weiterentwicklung richtunggebend ist. Das Werk endet mit einem homiletisch-liturgischen Epilog, der nochmals zeigt, wie die Theologie des Verfassers mit dem Leben und der Praxis Verbindung halten will, indem er christliche und menschliche Gemeinschaft miteinander verbunden sieht und erfährt.

Dirk Kinet, Augsburg

HELGA.SORGE / SIEGFRIED VIERZIG: Handbuch Religion I. Sekundarstufe II – Studium. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1979. Kohlhammer Taschenbücher band 1032. W. Kohlhammer Verlag. 300 Seiten.

Der vorliegende Band erscheint in der Taschenbuchreihe »Thema Religion«, die sich als Hilfe für Unterricht, Studium und Erwachsenenbildung versteht. Zu zwei Handbüchern sollen insgesamt 16 Einzelbände erscheinen, die themenbezogen sind (Gott, Jesus, Tod, Frieden u. a.). Vorliegendes erstes Handbuch wendet sich an Studenten der Religionspädagogik und an Lehrer der Sekundarstufe II. Siegfried Vierzig, Professor in Oldenburg, ist seit länger als einem Jahrzehnt als engagierter Religionspädagoge bekannt. Er hat an der Entwicklung des heutigen Religionsunterrichts massgeblichen Anteil, wenn auch sein Konzept umstritten ist und kaum von Kirche und Staat, schon eher von vielen Religionslehrern selbst, rezipiert wurde. Sollte man sein Verständnis von Religionsunterricht kurz und gewiss auch etwas vereinfacht zusammenfassen, so könnte man es als den Versuch beschreiben, den Religionsunterricht von der Alleinherrschaft der kirchlichen Theologie zu befreien, seine emanzipatorische Kraft zu entwickeln und ihm im Gesamtcurriculum der Schule einen Platz zu sichern, wobei er die Aufgabe hätte, die Sinn- und Normfrage zu stellen und kritisch mit Traditionen umzugehen. Von diesem Konzept her ist auch das vorliegende Handbuch in seinen Wertungen bestimmt. Es bietet u. a. Kapitel zu folgenden Themen: Lehrer – Schüler – Schule – Didaktik – Methoden – Leistungsbewertung im Unterricht und im Abitur. Es ist somit ein Handbuch, das eine ganz bestimmte religionspädagogische Richtung in der Bundesrepublik repräsentiert.

Das Judentum kommt in diesem Band nur in Spurenelementen vor, und da, wo es erscheint, werden leider die üblichen Klischees eher zementiert als aufgelöst, z. B. wenn in einem Unterrichtsvorschlag die Zehn Gebote mit der Bergpredigt verglichen werden. Die Kontrastanalyse ergibt dann für das AT »Spätjüdisches (sic!) Gesetzesverständnis« (S. 172). Als Lernergebnis wird für die Schüler freudig registriert: »Dann hat die gängige bürgerlich-christliche Moral, wie sie in unserer Gesellschaft z. B. in Ehe- und Sexualverhalten praktiziert wird, eher mit jüdischer Gesetzmässigkeit als mit der Bergpredigt zu tun« (ebda). Man fragt sich wirklich, wie lange es noch dauern soll, bis auch die Religionspädagogik endlich einmal die elementaren Ergebnisse der Judaistik und des christlich-jüdischen Dialogs zur Kenntnis nimmt.

Ein paar andere kritische Bemerkungen seien noch angeschlossen. Die Bibel wird einseitig in den Dienst gesellschaftskritischer Neuerung gestellt, ihre theologische