

Besprechungen

80 Zenger, Erich, *Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk* (Forschung zur Bibel 3, hrsg. von R. Schnackenburg und J. Schreiner). Gr. 8° (232 S. Text u. 72 S. Anm.) Würzburg 1971. 24.— DM. vhd

Das Werk überrascht mit einer neuen Analyse der Sinaiperikope, die schon deshalb Beachtung verdient, weil sie viel eingehender als üblich begründet wird. Zenger handhabt die rigorose Methode W. Richters, die auf waches Interesse der Exegeten gestoßen ist (vgl. jetzt W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971).

Der *erste Teil* (11—53) ist forschungsgeschichtlicher und methodologischer Natur. In einem ersten Kapitel (12—45) werden die bisherigen Methoden und Ergebnisse von Wellhausen bis Peritt (1969) exemplarisch gesichtet, worauf ein zweites Kapitel (45—53) sich zur eigenen Methode äußert. Der Verf. beanstandet, daß man nicht voraussetzungslos, sondern mit anderswo gewonnenen Vorstellungen an die Perikope herangegangen oder aber zunehmend in den Nebel der Traditionsgeschichte ausgewichen ist. Namentlich lehnt er das exegetische Dogma von der Präsenz der Bundeskategorie in den alten Quellen ab. Der zu untersuchende Stoff wird vernünftigerweise auf Ex 19, 1—21, 1; 23, 10—24, 18; 31, 18—34, 35 beschränkt.

Der *zweite Teil* (54—118) bringt die — nicht mit „Quellenkritik“ gleichzusetzende — „Literarkritik“ im Richterschen Sinn. Es geht um die Ermittlung der sogenannten „Kleinen Einheiten“ und „Fragmente“ und deren erste literarkritische Zuordnung. (Eine „Kleine Einheit“ — die mitunter recht groß sein kann — enthält ein neues Thema oder ein neues Geschehen, das nicht durch Doppelungen und Widersprüche gestört ist und zu einem angestrebten Ziel führt. Einheiten, die diese Bedingungen nicht erfüllen, werden „Fragmente“ genannt.) Die so verstandene Literarkritik erfolgt in zwei methodischen Schritten, die je ein Kapitel ausmachen.

Kapitel I (55—108) horcht den Text Vers um Vers auf Störungen der Einheitlichkeit ab. Es ergeben sich 89 Einheiten, die dann aber (durch Überschreiten einer vorläufigen, nur der Übersichtlichkeit dienenden Gliederung des Stoffes) auf 65 zusammenschmelzen. Davon sind 13 als regelrechte „Kleine Einheiten“ und 52 als „Fragmente“ zu betrachten. Unter den „Kleinen Einheiten“ ragen zwei heraus: die „Theophanie am Sinai“ und die „Theophanie am Berg“ (100—102). Sie werden bei späteren methodischen Schritten mit dem jahwistischen bzw. elohistischen Sinaibericht identifiziert.

Kapitel II (109—118) nimmt an den 65 „Kleinen Einheiten“ und „Fragmenten“ die ersten literarkritischen Zuordnungen vor. Es wird gefragt, wo möglicherweise dieselbe oder notwendigerweise verschiedene Herkunft gegeben ist; ferner wird eine relative Schichtung versucht. Praktisch handelt es sich um die traditionelle Suche nach zusammenhängenden Schichten. Doch werden diese noch nicht namhaft gemacht, und alles steht unter dem Vorbehalt, daß spätere methodische Schritte verändernde Gesichtspunkte einbringen können. Den komplizierten Zusammengehörigkeits- und Abhängigkeitsnachweisen braucht hier nicht im einzelnen nachgegangen zu werden. Entscheidend ist die Feststellung, daß die Einheiten „Theophanie am Sinai“ und „Theophanie am Berg“ (die Anwärter für J und E) primäre Schichten sind, d. h. selbst von keiner anderen abhängig, die Grundlage fast aller anderen Schichten bilden.

Diesen beiden Einheiten wendet sich der *dritte Teil* zu (119—163), um die noch ausstehenden Schritte der Richterschen Methode (form-, gattungs-, traditions- und redaktionsgeschichtliche Analyse) durchzuführen.

Kapitel I (120—147) handelt von der Sinaiperikope im Jahwistischen Geschichts-

werk. Den Anteil von J findet Verf. in: 19, 2aγ, 18aa. bα. 20a; 24, 4aγδ. b. 5*; 34, 1aa. 2. 4aβγ. 5aβ. b. 9a. 10a. (Der hebräische Text der rekonstruierten Perikope wird S. 120 in dankenswerter Weise vorausgeschickt.) Die „Formkritik“ erhärtet durch syntaktisch-stilistische Beobachtungen, durch Untersuchung der Struktur und durch Festlegung des Ziels der Einheit deren innere Geschlossenheit; beim Abtasten des „Horizontes“ — immer noch im Rahmen der „Formkritik“ — kommen zum erstenmal Motiv- und Strukturverwandtschaften mit Einheiten außerhalb der Sinaiperikope in den Blick, die einen größeren literarischen Zusammenhang vermuten lassen, ohne daß auf dieser methodischen Stufe schon konkret das Jahwistische Geschichtswerk ins Auge gefaßt würde. Die „Gattungskritik“ — nach Richter streng zu unterscheiden von der „Formkritik“ — bestimmt den Bericht als „theologische Abhandlung“; als Sitz im Leben wird vorläufig und versuchsweise die theologische Reflexion der salomonischen Ära angegeben. Die „Traditionskritik“ (130—136) befaßt sich fast ausschließlich mit einer interessanten Neuigkeit: Hinter dem Motiv des rauchenden Sinai steht nicht die Vorstellung von einem Vulkan (platt historisch oder rein literarisch), sondern eher eine Topik des Gerichts- bzw. Kriegsgottes. Jahwe trägt die Züge einer vorisraelitischen Gottheit Jerusalems, wahrscheinlich vom Typ Rešep (-Nergal-Horon). Der jahwistische Bericht erklärt sich aus dem Vorgang der Jahwesierung eines Felsheiligtums dieses Gottes in Jerusalem. Es kann sich eventuell um den Gott Salem handeln (vgl. S. 260, Anm. 60). Der letzte methodische Schritt, die „Redaktionskritik“, stellt die Perikope schließlich in den Rahmen des Jahwistischen Geschichtswerks, dessen Ausrichtung auf einigen beachtlichen Seiten (138 f.) dargelegt wird. Alle methodischen Schritte führen zu dem erwähnten knappen J-Bericht, dessen hervorstechendstes negatives Charakteristikum das Fehlen der Bundesidee ist.

Kapitel II (148—163) leistet anhand der gleichen methodischen Schritte die Untersuchung der elohistischen Perikope, deren Bestand folgendermaßen rekonstruiert wird: 19, 2b. 3aba. 10*. 11a. 12aa. 13b. 14. 15a. 16. 17. 18bβ. 19a; 20, 20. 21; 33, 18. 21a. 22; 34, 6—8. 29aa. 30*. 31*. Auch dem E-Bericht ist die Bundesidee fremd.

Nachdem die J- und E-Perikopen methodisch vollständig abgehandelt worden sind, bricht der Verf. ab. Was noch aussteht, ist die form-, gattungs-, traditions- und redaktionsgeschichtliche Analyse des recht umfangreichen nicht zu J und E gehörenden Stoffes, der bei den ersten methodischen Schritten (im zweiten Teil) noch berücksichtigt worden war. In Anhang I (164—205) wird jedoch eine Synopse der Sinaiperikope mit einleitender summarischer Kommentierung vorgelegt, aus der die ausgeprägten, ja revolutionierenden Vorstellungen des Verf. gut ablesbar sind. Der Stoff verteilt sich auf folgende Schichten: das in der hiskianischen Epoche als Zusammenarbeit von J und E entstandene *Jehowistische Geschichtswerke* (ausgedehnte Zusätze; eigenes theologisches Programm; ein Vorläufer der dtr Schule), die in der Exilzeit anzusetzende erste *dtr Bearbeitung* (Bundestheologie; Dekalog; Tafeln als Gesetzestafeln; beim Jehowisten soll es sich noch um „Lebenstafeln“ gehandelt haben; vgl. jetzt ein Referat Z.s über „Herkunft und Funktion der Tafeln vom Sinai“, gehalten auf dem VIII. Internationalen Kongreß der Alttestamentler in Uppsala, 1971), die frühnachexilische „*Bundesbuch-Schicht*“ (zweite dtr Bearbeitung), schließlich *Sonderüberlieferungen* und *Zusätze*.

Ein zweiter Anhang (206—231) bringt anhand von Siglen eine tabellarische Übersicht über nicht weniger als achtzehn Analysen, von Wellhausen bis zum Verfasser selbst. Die Zerstrittenheit der Autoren wird gleichsam graphisch dargestellt; vielleicht zu aufwendig, da Tabellen und Siglen nie adäquat informieren können. Ein dritter Anhang (232) enthält ein Druckbild des hebräischen Textes von Ex 20, 2—12, das den kompositionellen Charakter des Dekalogs anhand von Strukturbeobachtungen sichtbar macht. Die Anmerkungen (233—277) stehen in einem getrennten Heft, das durch einen festen Faltschlag mit dem Textteil verbunden ist. Im Anmerkungsenteil sind auch das reichhaltige Literaturverzeichnis (278—292) und ein Stellenverzeichnis in Auswahl (293—303) untergebracht. Auf Autoren- und Sachverzeichnis ist verzichtet worden.

Unsere dürftige Inhaltsangabe vermag kaum mehr zu leisten, als die Fachwelt empfehlend auf die Arbeit Z.s aufmerksam zu machen. Da Methode und Ergebnisse

herausfordernd sind, ist eine kritische Stellungnahme geboten, die freilich nicht das Ausmaß einer regelrechten Gegendarstellung annehmen kann.

Die *Methode* verspricht im Gegensatz zu bisherigen intuitionistischen Arbeitsweise endlich einmal „überprüfbare“ Ergebnisse, sozusagen eine Analyse more geometrico demonstrata. Bei allem Respekt steht zu befürchten, daß uns die sich bereits abzeichnende epigonenhafte Übernahme der Richterschen Methode sterilen Methodizismus bescheren wird. Wichtiger als die Methode ist die Einsicht derer, die eine Methode anwenden. Ergebnisse sind aus der Natur der Sache nicht immer überprüfbar, weil sie die Kongenialität des Überprüfenden voraussetzen. Es kommt — nach einem Wort Wellhausens — nicht so sehr auf die Brille als auf die Augen an. Vielen wird an der Methode mißfallen, daß sie „voraussetzungslos“ in der Froschperspektive („am Text“) beginnt, statt zuvor oder gleichzeitig — im Zirkelverfahren — aus der Adlerperspektive die großen Zusammenhänge zu sehen und die dem jeweiligen Objekt angemessene Methode abzuschätzen. Das dürfte vor allem ökonomischer sein. Wer — wie Z. — die gigantische Arbeit der Väter weiterzuführen und zu korrigieren vermag, erreicht das auch mit herkömmlichen Methoden, die ja wahrlich nicht die Vernachlässigung sachgemäßer Einzelbeobachtung proklamiert haben. Auch bei Z. sind die methodischen Schritte uneingestanden von einem intuitiv erfaßten Fernziel und von anderswo gewonnenen Einsichten gesteuert (Existenz von Quellenwerken und Redaktionen; Geschichte der Bundesidee usw.). Das fällt besonders auf, wenn S. 100—102 die (jahwistische) „Theophanie am Sinai“ und die (elohistische) „Theophanie am Berg“ aus der methodischen Wunderkiste springen. Mit den bis dahin vollzogenen methodischen Schritten ist dieses Ergebnis wohl kaum gewonnen worden. Es soll auf dieser Stufe zwar nur vorläufig sein, wird aber bei späteren Schritten so gut wie gar nicht korrigiert.

Einige *Ergebnisse* (die nur bedingt der Methode zugeschrieben werden können) sind sehr hoch zu veranschlagen. Z. rechnet mit durchgehender (dtr) Redaktion, die sich nicht auf mechanische Kombinatorik der Quellen beschränkt, sondern aus einer neuen Konzeption heraus schöpferisch tätig ist. In der heutigen Forschungssituation ist damit ein neuer Weg gewiesen, nachdem die bisher vorherrschende Auskunft, es handle sich bei den dtr Passagen in Gen-Num um „protodeuteronomistische“ Sprache oder um erratische Zusätze, keine annehmbare Lösung zu bieten vermocht hat. *M. Noth* (Überlieferungsgeschichtliche Studien, S. 13) hat mit seiner Behauptung, die Bücher Gen-Num könnten keine dtr Redaktion, zwar großen Einfluß ausgeübt, aber nicht das letzte Wort gesprochen.

Das konkrete Modell, das Z. für die dtr Redaktion entworfen hat, wird man allerdings nicht unesehen übernehmen. Sind wirklich drei — mehr oder weniger dtr geprägte — Redaktionen erforderlich? Z. ist wohl deshalb geneigt, die Redaktionen zu häufen, weil er J und E zu stark beschnitten hat. Er denkt sich die alten Quellen sozusagen als chemisch reine Berichte. Mit der Möglichkeit, daß sie sperrige Vorstellungen in sich vereinigen, rechnet er nicht. Um alle Unebenheiten zu beseitigen, werden immer wieder die Redaktionen bemüht oder, was noch weniger befriedigt, eine stattliche Zahl von Sonderüberlieferungen und Zusätzen, die dann einfach ungeklärt bleiben. Wenigstens eine der drei Redaktionen dürfte überflüssig sein, und die beiden anderen — falls es eine doppelte Redaktion gegeben hat — lassen sich weder chronologisch noch anteilmäßig so zuversichtlich bestimmen. Es ist z. B. nicht einzusehen, warum 19, 3b—9 zu der von Z. angenommenen Bundesbuchschicht gehören soll. Der angebliche priesterliche Einfluß, der S. 165 angedeutet wird, beruht auf einer Fehlinterpretation von *mamläkät kohⁿim* in 19, 6. Doch bleibt abzuwarten, wie Z. in späteren Beiträgen seine Auffassung näher begründen wird.

Ganz wesentlich für ein brauchbares Modell der dtr Redaktion ist die Beurteilung des Deuteronomiums. Es ist m. E. nichts weiter als eine hypertrophisch geratene, allerlei Gesetzesmaterial verwertende Eigenleistung der Redaktion (oder der Redaktionen) eines von Gen 2 bis 2 Kg 25 reichenden deuteronomistischen Geschichtswerks (vgl. schon in dieser Zeitschrift 74 [1969] 570 ff.). Ein außerhalb dieses Geschichtswerks existierendes Deuteronomium (als Mose-Rede!) hat es nie gegeben. Die dtr Redaktion hat an entscheidender Stelle (vor dem Tod des Mose und dem Beginn der Landnahme) als Basis für die Beurteilung alles Folgenden eine Mose-Rede geschaffen. Dabei wußte sie sehr wohl, was sie einige Seiten vorher — nach

Subtraktion von P und Verwandtem ist der Abstand gering — in der Sinaiperikope unter schöpferischer, aber zugleich respektvoller Verwertung von J, E und B zu Papier gebracht hatte. Wir können aus Dt 4—5.9—10 ablesen, wie die Sinaiperikope des vorpriesterlichen deuteronomistischen Geschichtswerks beschaffen war. Das Referat von Dt 4—5.9—10 ist zwar unter paränetischen Gesichtspunkten ausgewählt, verkürzt, erweitert und mit interpretierenden Akzenten versehen, aber gleichwohl im Rahmen desselben Werkes entstanden. Gegen diese Sicht der Dinge lassen sich natürlich offenkundige Schwierigkeiten geltend machen, die sie den meisten unannehmbar erscheinen lassen (vgl. auch Zenger, S. 248, Anm. 96): a) Unstimmigkeiten bezüglich der zweiten Tafeln (nach Dt 10, 4 enthalten sie den Dekalog, nach Ex 34, 27 f. anscheinend den sogenannten kultischen Dekalog von Ex 34; ferner die Frage, wer die Tafeln beschreibt); b) das Fehlen der Lade im Ex-Bericht, während sie im Dt eine betonte Rolle spielt; c) das Dt als scheinbare Konkurrenz des Bundesbuches; d) das Altargesetz von Ex 20, 24 ff. und die deuteronomische Einheit des Kultortes; e) Sinai und Horeb. Auf diese Schwierigkeiten kann hier im einzelnen nicht eingegangen werden. Doch ist allgemein zu beachten, daß zunächst einmal mit Verlusten des dtr Bestandes im Ex zu rechnen ist. Die Notiz über die Lade in Ex 33 (oder 34) ist zugunsten von P ausgebrochen worden. (Ganz greifbare Übermalungen der P-Redaktion finden sich in Ex 20, 11 und 32, 15.) Vor allem aber ist bei der Beurteilung von Spannungen und Gegensätzen verfasserspsychologischen Gesetzen Rechnung zu tragen. Im Ex bindet sich der Dtr weithin an seine Quellen, was zu Ecken und Kanten führt; im Dt spricht er seine Vorstellungen sozusagen im Klartext aus. Es ist auch unbillig, vom Dtr immer und überall bis ins letzte den Stil und das Vokabular des Dt zu erwarten, wo die Atmosphäre einer paränetischen Abschiedsrede eine bestimmte Art des Sprechens bewirkt. (Eine kaum beachtete Einzelheit verdient hier angemerkt zu werden. Im Dt ist für die Beschreibung der Sinaitheophanie das aus dem J-Bericht herausgesponnene Motiv des Feuers kennzeichnend: Dt 4, 11 f. 15. 33. 36; 5, 4 f. 22 ff. 26; 9, 10. 15; 10, 4. Wir finden es auch in dem redaktionellen Zusatz Ex 19, 18aß, der also wohl nicht als jehowistisch — so Z. —, sondern einfachhin als dtr anzusprechen ist.)

Nun zu den unter Aufbietung aller Möglichkeiten der Richterschen Methode erarbeiteten J- und E-Perikopen. Beginnen wir bei E. Bis Ex 20, 21 halte ich die Analyse Z.s im großen und ganzen für zutreffend. Dann aber folgen nur noch einige Verse aus den Kapiteln 33 und 34. Man fühlt sich an Horaz erinnert: Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus. Die gewaltigen Vorbereitungen und die Theophanie lassen eher einen Vorgang wie Gesetzesverkündung und Bundesschluß erwarten, zumal die Gesetzesverkündung in 20, 19 in Aussicht gestellt wird. Z. ist gezwungen, 20, 19 von den elohistischen Versen 20, 20 f. zu trennen und zur Bundesbuch-Schicht zu schlagen (S. 66 f.). Als Begründung wird angeführt, daß 20, 20 keine Antwort auf die Bitte von 20, 19 sei. Das trifft nur zu unter der Voraussetzung, daß E keine Gesetzesverkündung gekannt hat. Ist das aber wohl der Fall, wirkt die in sich unvollständige Antwort befriedigend, weil der Erzählungsablauf die Antwort darstellt. Ein ganz unbrauchbares Argument ist der Wechsel von ^alohîm (20, 19) und bā^alohîm (20, 20). Der Grund dafür ist im hebräischen Stilempfinden zu suchen. Zur Widerlegung genügt es, sicher elohistische Stellen wie Gen 20, 3. 6. 11. 13. 17 und 22, 1. 3. 8. 12 nachzulesen. Die Gebotsverkündung von E braucht bekanntlich nicht unbedingt der Dekalog zu sein. Außerdem scheint sie im Rahmen von E erst nach 20, 18—21 gestanden zu haben. Der entscheidende Grund, warum Z. dem Elohisten Gebotsverkündung und Bundesschluß abspricht, ist wohl ideengeschichtlicher Art. Z. steht unter dem Eindruck der — im wesentlichen zutreffenden — Sicht Perlitts, derzufolge die Bundeskategorie eine Angelegenheit der dtr Epoche ist. E liegt aber zeitlich früher. Dieses Argument hat nur insofern Gültigkeit, als E nicht die alles beherrschende typisch dtr Bundesvorstellung aufweist. Daß es für die dtr Bundestheologie keine Anknüpfungspunkte in älteren Epochen geben soll, ist eine verzeihliche Übertreibung Perlitts (vgl. D. J. McCarthy in Bibl 53 [1972] 110—121). Die Frage nach der Möglichkeit von Gebotsverkündung und Bundesschluß bei E (und J) stellt sich noch einmal ganz anders, wenn die „alten“ Quellen wesentlich später anzusetzen sind, als der Konsens wahr haben will.

Sonstige Beobachtungen zur Analyse von E: Bei 19, 15b handelt es sich m. E. nicht um einen dem Elohisten fremden Zusatz. Die „Heiligung“ (19, 10, 14) hat nach Ausweis des AT und der Religionsgeschichte überwiegend mit Kleider- und Sexualvorschriften zu tun. Daß der sexuelle Aspekt in 19, 10, 14 nicht explizit wird, ist verständlich. Er wurde ohne weiteres herausgehört, und 19, 15b trägt ihn als Verdeutlichung des Mose wirkungsvoll nach. — Der Satz 19, 18b β ist zwar elohistisch inspiriert (vgl. 19, 16b), aber für den Elohisten selbst kaum zu retten. Die dafür erforderliche Lesart *hā'am* ist gegenüber *hābār* zu schwach, da *hābār* eine typische Entgleisung des Redaktors ist; er hat den Wortlaut von 19, 16b aufgegriffen und auf Grund des Kontextes eine Aussage über den Berg daraus gemacht. Das von Z. (S. 150) erstellte Strukturbild, das die Ursprünglichkeit von 19, 18b β beweisen soll, ist zu gekünstelt. — *har hā'alahim* scheint eine — wenn nicht die — typisch elohistische Bezeichnung des Berges zu sein (Ex 3, 1; 4, 27; 18, 5; 24, 13; vielleicht noch Num 10, 33 — mit JHWH — und sogar 1 Kg 19, 8). Ob der Elohist auch den Namen Horeb gebraucht hat, mag auf sich beruhen; die in Frage kommenden Stellen (Ex 3, 1; 17, 6; 33, 6; 1 Kg 19, 8) können dtr übermalt sein. Nach Z. ist aber Ex 24, 13 nicht elohistisch, sondern ein Zusatz unbekannter Herkunft. — Die Selbstproklamation Jahwes in 34, 6–7 soll elohistisch sein und hat für Z. eine wesentliche Funktion im Rahmen des E-Berichtes. Aber schon auf Grund von 20, 5–6 steht sie unter dem dringenden Verdacht, dtr zu sein. Sie steht im Dienst der von Perlitt großartig dargelegten dtr Theologie der Barmherzigkeit Jahwes, die jene quellenverwertende Komposition von Ex 32–34 bestimmt hat. Man findet den Verdacht im engeren Kontext von 34, 6–7 bestätigt. Der von Z. mit Recht als jahwistisch erkannte Versteil 34, 5a β („und er stellte sich dort zu ihm und rief den Namen Jahwe“) ist durch Voranstellung des teils von J und teils von E inspirierten, tatsächlich aber von dtr Redaktion stammenden Versteiles 34, 5a α („und es stieg Jahwe in der Wolke herab“) uminterpretiert worden. Nicht mehr Mose (wie bei J), sondern Jahwe ist jetzt Subjekt von 34, 5. Daß Jahwe selbst ruft, ist denn auch prompt die Auffassung der ganz vom Dtr stammenden Verse 34, 6–7. Derselbe Dtr hat bereits in 33, 19 das Rufen Jahwes angekündigt. (Auch Z. hält 34, 5a α und 33, 19 für dtr.) — Der Versuch, 33 18.22 (*kābōd*) zu 19, 16 E (*'anān kābed*) in Beziehung zu setzen und dadurch als elohistisch zu erweisen (S. 102; vgl. S. 161), ist als mißlungen zu bezeichnen.

So vermögen also die schönsten Ausführungen über die innere Geschlossenheit und Zielstrebigkeit der neuen E-Perikope nicht zu überzeugen. Es stellt sich heraus, daß auch die nach überprüfbaren Ergebnissen strebende Methode recht willfährig ist. Der Gegenvorschlag des Rezensenten lautet: 19, 2b. 3a. 10. 11a. 12a α . 13b. 14–17. 19; 20, 18*. 19–21; hier die elohistische Gebotsverkündigung: der Dekalog (ohne dtr Erweiterungen) oder eine andere Reihe; 24, 3–8* (dtr durchsetzt?); 24, 12–15a. 18b; 31, 18b; 32, 1–6. 15–24. (25–29.) 30–35; 33, 5–11 (dtr Spuren; Textverluste durch die P-Redaktion).

Auch der J-Bericht leidet an Blutarmut. Es ist durchaus kein Vorurteil, daß bei J — in weitgehender Parallelität zu E — die Theophanie der Vorbereitung eines Ereignisses wie Gebotsverkündigung und Bundesschluß dient. Nach Z. steigt Mose auf den Berg, um die Zusicherung der Hilfe Jahwes entgegenzunehmen. Leider ist gerade der für diese Ausdeutung entscheidende Vers 34, 10a suspekt (wie zugestandenermaßen 34, 10b); der Verf. hätte das in 34, 10a vorkommende Verbum *bārā'* als problematisch empfunden und eventuell Num 16, 30 (J?) ins Feld führen sollen. Die Ansichten Kutschs über *b^orit*, die für Z.s Verständnis von 34, 10a unentbehrlich sind, dürften zum mindesten sehr einseitig sein (vgl. W. Zimmerli zu Ex 19–34, in: Wort-Gebot-Glaube, Festschrift Eichrodt, Zürich 1970, 171–190).

Was die Entstehungszeit von J betrifft, ist Z. auf die davidisch-salomonische Ära angewiesen, da seine Ausdeutung der Perikope sonst hinfällig ist, insbesondere die Jahwesierung des Rešep-Kultes. Persönlich halte ich die Frühdatierung von J für ausgeschlossen und zudem für einen verhängnisvollen Irrtum, der mehr Fehlbeurteilungen verschuldet, als alle Methoden gutmachen können. J ist das Produkt relativ später Reflexion und bietet eine vollendete Synthese aller israelitischen Traditionen, die so gar nicht zum Bild der Traditionen bei den Schriftpropheten paßt. Zu dieser Frage ist eine Arbeit im Stile Perlitts längst fällig.

Die Analyse von J wird davon ausgehen müssen, daß sich die *disiecta membra* auf Ex 19 und 33–34 verteilen. In Ex 19 dienen ein paar Sätze der Ausstaffierung des dort führenden E-Berichtes, der Rest liefert in Ex 33–34 Material für die dtr Komposition von der Barmherzigkeit Jahwes. Als Gegenvorschlag folgender Versuch: 19, 2aβ. 20a. 18. 20b. 21; 34, 2–3 (die Überleitung fehlt; 34, 2–3 ist so originell daß es einer Quelle entstammen muß als Parallele zu den elohistischen Vorbereitungsverordnungen); 19, 25; 34, 4aαb' („und Mose stand am Morgen auf...“); 34, 5aβb; 33, 18. 20–23 (vgl. den Lokalisierungshinweis in 33, 21); 34, 6aα. 8; 34, 9–10* (stark dtr gefärbt); die jahwistische Gebotsverkündigung ist in den dtr ergänzten Versen 34, 11–26 zu suchen; 34, 27–28 (dtr übermalt); die Tatsache, daß im Gegensatz zu 34, 1 und Dt 10, 4 in 34, 27 nicht Jahwe, sondern Mose die Worte aufschreibt, ist ein Indiz für vordeuteronomistischen Bestand; von Tafeln ist erst in 34, 28 die Rede; sie können, da 34, 1 u. 4 eine dtr Kreation sind, auch in 34, 28 vom Dtr in den J-Bericht eingebracht sein, der also vielleicht keine Tafeln gekannt hat (wohl aber Verkündigung und Niederschrift); mit hoher Wahrscheinlichkeit ist die sonst nur noch in Dt 4, 13 und 10, 4 vorkommende Wendung „die zehn Worte“ in 34, 28 dtr Ursprungs; die Bundeterminologie von 34, 27 braucht man J nicht unbedingt abzusprechen; in 34, 29–32 (P) ist möglicherweise jahwistisches Gut enthalten; jedenfalls hat J etwas über das Herabsteigen vom Berg gesagt, und das Strahlen des Angesichts wäre durch die Schau der Herrlichkeit gut motiviert (so auch Z., nur daß er mit E rechnet); es folgt die Aufforderung zum Abzug in 33, 1a (geht in dtr Sprache über); 33, 4. 12–17 (eine Notiz über die Lade ist der P-Redaktion zum Opfer gefallen; Spuren eines jahwistischen Berichtes über das Zelt sind möglicherweise in 34, 33–35 enthalten, so daß sich eine Parallele zu 33, 7–11 ergäbe).

Bei aufmerksamem Durcharbeiten des Werkes hat der Rezensent natürlich an manchen Einzelheiten Anstoß genommen, von denen folgende angemerkt zu werden verdienen. Die Wendung *taḥat hāhār* in 24, 4 und 32, 19 (m. E. beide E) hat immer starke Beachtung gefunden. Z. weist aber 24, 4 dem Jahwisten und 32, 19 dem Jehowisten zu. Dagegen ist dem Unterschied zwischen 19, 17 E (*b' taḥūt hāhār*) und 24, 4 (*taḥat hāhār*) (vgl. S. 112) kein besonderes Gewicht beizumessen. Die beiden Wendungen besagen übrigens nicht dasselbe („auf dem unteren Teil des Berges“ und „unterhalb des Berges“). – Die Übersetzung „Stell das Volk ringsum auf“ in 19, 12aα ist kaum zu billigen (vgl. S. 60, 63, 113 und 168). *gebūl* bedeutet „Grenze“, und auch das *verbum denominativum* entfernt sich nicht von dieser Bedeutung. Es muß heißen „Grenze das Volk ringsum ab“. Dasselbe ist in 19, 23 gemeint, wo sich freilich der Redaktor verrät, der vom Abgrenzen des Berges spricht (von Sam in 19, 12 übernommen). – Die Aussagen über die Priester in den redaktionellen Versen 19, 22 u. 24 sind durchaus verträglich (S. 63 f.). In V 22 ist *niggāšim* nicht so zu verstehen, daß sich die Priester in diesem konkreten Fall Jahwe nahen dürfen (was sich mit V 24 stößt), sondern so, daß sie sich normalerweise Jahwe nahen dürfen, was jetzt eben nicht gelten soll. Der Wechsel zwischen der Langform *bāhām* (V 22) und der Kurzform *bām* (V 24) hat keinerlei literarkritische Bedeutung; er ist vom sprachrhythmischen Gefühl diktiert. (Im Textbild der Synopse sind S. 173 die Priester von 19, 24 versehentlich ausgelassen worden; sie gehören nach der Analyse Z.s in die Kolumne rechts außen.) – Die übliche Übersetzung von *kibšān* „Schmelzofen“ wird von J. Koenig, *Rev. d'histoire et de philosophie religieuses* 43 (1963) 16 f., beanstandet, der – u. a. auf Grund des Traditionswissens der Mischna – für „Töpferofen“ plädiert. Der „Schmelzofen“ ist im AT an *keūr* vergeben; der gewöhnliche Backofen heißt *tannūr*.

Außer einigen harmlosen Druckfehlern sind folgende störende Versehen aufgefunden: S. 86, Z. 8 v. u. ist *lefanājkā* nicht abgedruckt worden; S. 112, Z. 10 v. o. lies: 24, 4aγδ. b. 5*; S. 148, Z. 3 v. o. lies: 20, 20. 21; ebd. Z. 8 v. o. lies: *w^higbaltā*; dieses Versehen wirkt sich S. 154, Z. 15 v. o. aus, wo wiederum versehentlich *w^hagbel* geschrieben steht; bei der richtigen Textform *w^higbaltā* ist die Erklärung „Imperativ + Imperativ“ (ebd.) unzutreffend; S. 237, Z. 9 v. u. lies: ThB 32 (statt 22); S. 284 vermißt man den Beitrag von Kutsch in ZAW 79 (1967) 18–35; ebd. Z. 14 v. o. lies: Berlin 1967 (statt 1957).

Als abschließende Würdigung: ein origineller, mit Einzelbeobachtungen vollgepackter, in mancher Hinsicht sogar richtungweisender Beitrag, den niemand über-

gehen darf. Die Galerie der Lösungen eines schier unlösbaren Problems ist um ein Stück reicher geworden.

J. Becker, ss. cc.

Dewart, Leslie, *Die Grundlagen des Glaubens*. Bd. 2: *Systematische Synthese*. 8° (293 S.) Zürich — Einsiedeln — Köln 1971, Benziger. Geb. 23.80 DM. — Ders., *The Foundations of Belief*. 8° (526 S.) London 1969, Burns & Oates / Herder and Herder.

Auf den „destruktiven“ Teil der Enthellenisierung des Glaubens im 1. Bd. (vgl. Besprechung in dieser Zeitschrift 47 [1972] 135—139) folgt im 2. Bd. der Versuch einer „konstruktiven“ Synthese (9). Das Schwergewicht der Gedankenführung in den verbleibenden drei Kapiteln liegt im I. Kap. (= engl. Orig.: 4. Kap.) „Erneuerung der Grundlagen des Glaubens“ (11—129). Es schließen sich an das II. Kap. „Der Wiederaufbau des Gottesglaubens“ (131—241) und ein kleines III. Kap. „Die Bedeutung des religiösen Glaubens“ (243—259). Das Buch schließt mit zwei Anhängen. Der I. Anhang faßt in knapper Form die „meta-metaphysischen Begriffe von Essenz (Wesenheit), Existenz, Sein, Realität, Mensch und Gott“ zusammen und kann sehr gut als Einstieg und Überblick zuerst gelesen werden, da man mit den erarbeiteten Begriffen gleichsam die roten Fäden in der Hand hält, die die langwierigen und manchmal weitschweifigen Ausführungen durchziehen (261—267). Der II. Anhang setzt das Ergebnis der Arbeit vergleichend in Bezug zum sog. „Transzendentalthomismus“ (268—293). In ihm sind vor allem K. Rahner, B. Lonergan und E. Coreth ausdrücklich angesprochen. Von ihnen und ihren Schülern wäre daher auch am ehesten die Auseinandersetzung mit D.s Einsprüchen gegen die abendländische Seinsphilosophie und eine auf deren Grundlagen konzipierte und formulierte Dogmatik zu führen. Im folgenden seien die verschiedenen Schritte D.s, wie sie sich vor allem im I. und II. Kap. finden, vorgestellt. Das III. Kap. ist mit seinen Ausführungen zu Heil und Rettung, zur Gottesverehrung (Gebet!) und zum entsprechenden Kirchenverständnis — das Original spricht von „The Style of the Church“ — insofern von Interesse, als ja die „Früchte“ der Neukonzeption, die hier sichtbar werden, die Wertung der Konzeption selbst erleichtern helfen.

Das I. Kap. kreist um die Begriffe Erkenntnis, Sein und Wahrheit. D. geht davon aus, „daß jede epistemologische Untersuchung eine reflektierende Analyse von Erfahrung ist. Aber nicht jede epistemologische Analyse erfolgt in dem Bewußtsein, daß sie reflexive Analyse von Erfahrung ist: Das hierbei gesponnene philosophische Garn ist fünfundzwanzig Jahrhunderte lang“ (17). Die Problematik des mangelnden Bewußtseins dieser „reflexiven Analyse von Erfahrung“ durch die Geschichte von Plato zu Aristoteles, zu Thomas und weiterhin über Descartes zu Kant und Hegel bis hin zur philosophischen Tradition der letzten hundert Jahre, die sich genötigt sah, „von neuem die Bedeutung der Erfahrungstatsache zu durchdenken, daß Bewußtsein sich-selbst-voraussetzen ist; daß, mögen extramentale Dinge existieren oder nicht, der menschliche Geist sich nicht anders erkennen kann als existierend, und das Bewußtsein sich daher unmöglich unter Abstraktion von seiner Subjektivität oder unter Abstraktion von seinem Selbst bestimmen läßt, das *in ihm* und *ihm* gegeben ist“ (21), bildet den Ausgangspunkt der Überlegung. Die empirische Grundlage des klassischen Erkenntnisbegriffs „ist der unaufhebbare Gegensatz zwischen dem Seienden, das der Mensch, der *Erkennende*, selbst ist, und dem Seienden, das nicht der Mensch selbst ist: dem *Erkannten*“ (23): „Die gesamte Welt, die uns die Erkenntnis enthüllt, steht unter dem Prinzip der Geschiedenheit von Selbst und Welt“ (24). Aus ihr ergeben sich drei weitere Grundsätze: 1. „die Anschauung, daß Selbst-Bewußtsein nicht mit (Ander-)Bewußtsein zusammenfällt und daß Selbst-Bewußtsein daher seinem Wesen nach reflexiv ist (das heißt, daß es sich auf sich selbst zurückwenden muß, um sich zu erkennen)“ (25); 2. „daß das Selbst nicht allein das ist, was der Erfahrung durch die empirischen Tatsachen enthüllt wird“ (29), was dahin führt, „daß dieser Argumentation entsprechend das Subjekt in Wirklichkeit Objekt ist, ehe es Subjekt ist, und daß sein akzidenteller Subjektcharakter zu seinem substantiellen und ursprünglichen Objektcharakter hinzugekommen ist“ (31); 3. daß jede klassische Erkenntnislehre eine dualistische Anthropologie impliziert (vgl. 32 ff.). Die Grundlagen des klassischen Erkenntnisbegriffs