

Literaturangaben gute Dienste. Als Ergänzung dürfte der Beitrag von *J. Audinet* gewertet werden: *L'enseignement „De Ecclesia“ à St. Sulpice sous le premier Empire et les débuts du Gallicanisme modéré* (115—139). Die Hauptsache bildet hier die summarische Zusammenfassung eines „Cours inédit sur l'Église professé par *M. Boyer* à Saint-Sulpice en 1809—1810“, der nicht frei von einem gallikanischen Einschlag ist.

Die deutsche Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts haben nicht weniger als drei Referenten zum Thema gewählt: *J. R. Geiselmann*, *Les variations de la définition de l'Église chez Job. Adam Möhler*, particulièrement en ce qui concerne la relation entre l'Épiscopat et le Primat (141—195); *B. D. Dupuy*, *Schisme et primauté chez J. A. Möhler* (197—231); *W. Bartz* (Trier), *Le Magistère de l'Église d'après Scheeben* (309—327). Die beiden ersten Arbeiten sind in sich recht wertvoll, besonders die von eingehender Sachkenntnis zeugende Geiselmanns, aber es will uns scheinen, als ob sie wegen ihrer speziellen Natur nicht so ganz dem Zweck des Gesamtwerkes entsprechen könnten, wie es bei einer Zusammenschau der Entwicklung Möhlers und in der Tübinger Schule überhaupt der Fall gewesen wäre. Bartz bringt eine übersichtliche Wiedergabe seines Buches (Die lehrende Kirche, Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens, Trierer Theolog. Studien 9, Trier 1959) in verkürzter Form. Trotz aller Anerkennung müssen wir bezweifeln, daß der Einfluß Möhlers auf Scheeben so groß gewesen sein soll wie der seiner römischen Lehrer (320). Congar sagt neustens dazu: „Mais, sans lui retirer le mérite de sa vigoureuse systématisation, Scheeben est ici très proche d'un Franzelin“ (*La Tradition et les traditions, Essai historique*, Paris 1960, 263).

Die englische Theologie ist durch *Newman* vertreten: *H. F. Davis*, *Le rôle et l'apostolat de la hiérarchie et du laïc dans la théologie de l'Église chez Newman* (329—349). Hier wäre wohl dasselbe anzumerken, was wir oben gegenüber Geiselmann und Dupuy herausgestellt haben. Es kommt noch hinzu, daß von einer Einwirkung Perrones auf Newman gar nicht die Rede ist. Man kann das nur bedauern, weil so die verbindenden Querlinien in der Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts weniger hervortreten und damit ein einheitliches Urteil unnötigerweise erschwert wird.

Die restlichen Beiträge sollen wenigstens kurz erwähnt werden: *M. Nédoncelle*, *Avant-propos* (7—10); *A. Latreille*, *La pensée catholique sur l'État depuis les dernières années du XIX^e siècle* (281—295); *J. Lecler*, *Les controverses sur l'Église et l'État au temps de la Restauration* (297—307); *O. Rousseau*, *Les attitudes de pensée concernant l'unité chrétienne au XIX^e siècle* (351—373). Die letzte Arbeit unterstreicht besonders die Bedeutung von Möhlers „Symbolik“ für die Ökumenische Bewegung. Instrukтив ist noch ein „Résumé des discussions“ (375—392). Ein Personenregister am Schluß würde die praktische Verwertung des Werkes erleichtern, findet sich aber nicht vor.

J. Beumer S. J.

Beyerlin, Walter, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinai-traditionen*. gr. 8^o (VIII u. 203 S.) Tübingen 1961, Mohr (Siebeck). 23.80 DM, geb. 27.80 DM.

Zentrales Anliegen ist die Geschichte des Kultes in Israel. Zwei heute offene und für unser Verständnis aller Entwicklungen von Israels Kult entscheidende Fragen werden am Anfang gestellt. 1. Wann und wie wurden die Sinai-tradition und die Exodus-Landnahmetradition miteinander verbunden? G. v. Rad warf diese Frage auf, als er den Hexateuch vom „historischen Credo“ ableitete. Nach ihm sind es voneinander unabhängige Lokaltraditionen der Heiligtümer von Sichern und Gilgal. Erst der Jahwist verknüpfte sie. Nach M. Noth sind es Paralleltraditionen verschiedener Gruppen. Sie wuchsen zusammen im Gefolge des Zusammenschlusses der Stämme zur Amphiktyonie. Wie — wissen wir nicht, aber in G, der Grundlage des Pentateuchs, waren sie vereint. Nach H. J. Kraus verbanden sie sich, als das Zentralheiligtum von Sichern nach Gilgal wanderte. Nach A. Weiser gehörten beide Traditionen von Anfang an gemeinsam zum Bundeskult. 2. Wie lange hafteten sie an ihrem ersten Sitz im Leben, dem Kult? Welche Kräfte bestimmten ihre Geschichte darnach? Als der Jahwist sie aufnahm und zu Literatur machte, waren sie schon von den kultischen Haftpunkten gelöst — so v. Rad. Wenn auch im Ursprung der Kult steht, ist das Zusammenwachsen des Pentateuchs doch eher eine Sache des Erzählens, und die literarischen Gestaltungen spiritualisieren schon — so Noth. Die Vereinigung

der Traditionen zu Gilgal geschah noch innerhalb des Kults, und auch später im Heiligtum von Jerusalem blieben sie kultisch lebendig — so Kraus. Selbst der Pentateuch ist noch kultisch, eine Art Lektionarium — so Weiser. — Seit der Entdeckung des Bundesformulars (vgl. Schol 36 [1961] 419—425) beantworten wir die erste Frage mit ziemlicher Sicherheit gegen v. Rad, Noth und Kraus im Sinne von Weiser. In Kenntnis der Arbeiten G. E. Mendenhalls und noch unabhängig von K. Baltzers Buch (60, Anm. 4) trägt B. in einem gründlichen Kapitel Wesentliches zur Erforschung dieser neuerkannten Gattung bei. Er folgert, beide Traditionen seien schon seit den Anfängen des Jahwebundes in mosaischer Zeit miteinander verknüpft gewesen, und zwar nicht als lokale Heiligtumslegenden, sondern eingesenkt in die Traditionspflege des Jahwekults, ihn im Gang der Geschichte durch alle Wandlungen begleitend. Wir stimmen hier voll zu, während B.s Antwort auf die zweite Frage später ein nuanciertes Urteil erfordert. Auch bei der zweiten Antwort bewegt er sich auf der Linie seines Lehrers A. Weiser.

Neben dem Problem-Programm steht ein Arbeits-Programm. B. stellt sich die Aufgabe, die jahwistischen und elohistischen Texte in Ex 19—34 traditionsgeschichtlich zu untersuchen. S. Mowinkel und G. v. Rad hatten über den kultischen Hintergrund dieser Kapitel Entscheidendes gesagt — aber die gründliche Einzeluntersuchung fehlte noch. Sie liegt in dieser Tübinger Habilitationsschrift nun vor, und wenn die oben entwickelten, stark vom augenblicklichen Forschungsstand geprägten Problemstellungen einmal überholt sein werden, wird das Buch dennoch unentbehrlich bleiben, weil es an der Aufhellung der so dunklen und schwierigen Sinaikapitel des Buches Exodus erfolgreich mitarbeitet.

Der erste Teil (4—32) umgrenzt eigenständig, aber meist im Rahmen des Üblichen, die Anteile der beiden alten Quellen und unterscheidet innerhalb derselben die einzelnen Traditionsstücke bzw. -zusammenhänge. Es ist die Bereitstellung des dann zu untersuchenden Materials, wobei zu beachten ist, daß später manchmal die gleiche Tradition aus beiden Quellenschriften gemeinsam behandelt wird (so 114—129 und 153—164). Die Hauptarbeit leistet der zweite Teil, der Tradition um Tradition traditionsgeschichtlich untersucht (33—164). Da der dritte Teil die Ergebnisse des zweiten Teils in historischer Anordnung zusammenfaßt, kann hier auf einen Überblick über die oft weit ausgreifenden und notwendig verschlungenen Beweisführungen des zweiten Teils verzichtet werden. Wer sich aber mit dem Buch wirklich auseinandersetzen will, muß gerade ihn durcharbeiten.

Gemäß dem dritten Teil (165—191) bildeten sich die Anfänge des Jahwekults in der Wüstenzeit aus, am ehesten in Kadesch (165 f.). Damals entstand eine Urform des Dekalogs (165 ff.). Der Bundesmittler war Moses (170 — als forschungsgeschichtlichen Hintergrund muß man das Wort M. Noths kennen: „Eine ursprüngliche Beziehung“ zum Sinaithema „hat er [Moses] nach den erhaltenen Überlieferungen nicht gehabt“). Folgende in den Sinaitraktionen bezeugte Einrichtungen stammen schon aus der Wüstenzeit: Proklamation des Jahwenamens, Zelt der Begegnung, Niederschrift der Bundesurkunde, ihre Deponierung in der Jahwelade (bisher sah man darin eine späte, deuteronomische Rationalisierung der Lade!), Ort der Lade im Zelt der Begegnung, regelmäßige kultische Verlesung der Urkunde (und damit feste Formen einer kultischen Tradition überhaupt), ein Opferkult, der Brand- und Schlachtopfer, Opfermahlzeiten und doppelseitige Blutapplikationen kannte (167—171).

Nach der Landnahme wurde unter Josue in Sichem der Zwölfstämmeverband gegründet. Das beschriebene Traditionsgut ging in seinen Festkult ein und hatte dort die beherrschende Stellung (172). Neue geschichtliche Situationen und neue Probleme führten darüber hinaus zu neuen Traditionsbildungen (174). Sollten junge Männer in den Bund aufgenommen werden, so hatten sie einmal den Opferdienst zu versehen (174 f.). Eine Bundesverpflichtungsszene mit dem Motiv des Eigentumsvolkes entstand (175). Die kultische Gegenwart Jahwes fern vom Sinai war ein Problem und führte zur Ausbildung der Angesichtstraditionen (Ex 33), die Lade wurde zur Erscheinungsstätte und erhielt deshalb Kapporet und Keruben; es gab nun einen ständigen Dienst am Heiligtum (175—177). An einigen Heiligtümern verband sich der Jahwekult mit einem Stierbild (177 f.). Die Räucherwolke war Zeichen der Theophanie, rituelle Heiligung bereitete auf die kultische Theophanie vor (177 f.). Man kannte einen Kultakt der Abrenuntiation, zu ihm gehört der Name „Gott Israels“;

es gab den Brauch der Ablieferung des Schmucks (178 f.). Neue Feste, Wallfahrten und Opfersitten bildeten sich in Auseinandersetzung mit kanaanisches Sitten aus; eine neue Urkunde (vgl. Ex 34) entstand daraus wohl zur Zeit, als Silo Zentralheiligtum war, und wurde dort deponiert (179 f.). Man sprach vom „heiligen Volk“, und es gab ein Ältestenkollegium als Volksvertretung (180 f.).

Nachdem in der Königszeit der Tempel in Jerusalem durch die Überführung der Lade Zentralheiligtum war, lebten dort die meisten der bisher erwähnten Einrichtungen weiter (181—184). Das Schopharblasen bei der kulturellen Theophanie, eine fest auf die Ausrufung des Jahwenamens folgende Jahweprädikation und die Bitte um Sündenvergebung sind erst in der Königszeit greifbar (184 f.). Ferner stammt die Polemik gegen den Stierkult und die freundlichere Haltung zu Aaron in Ex 32 aus Jerusalem (185). In welchem Maß gestalteten dann noch die Quellenautoren an den Sinaitraditionen? Der Jahwist ließ offenbar (von einer ihm eigentümlichen Weise der sprachlichen Gestaltung abgesehen) die ihm zugekommenen Sinaitraditionen unangetastet (185). „Auch läßt sich nicht sagen, der Jahwist habe die kultische Verwurzelung der überlieferten Themen in den Hintergrund treten lassen“ — er hat sie sogar „positiv gewertet“ (186). Auch der Elohist war kultisch interessiert; denn auch er will die jetzige Form des Kultes begründen (186). Seine Textgestaltung ist etwas profilierter als die des Jahwisten (188).

Mit fünf Schlußfolgerungen beendet B. seine Untersuchung. a) Alle Stücke und Elemente der Sinaitradition in J und E haben einen einzigen Sitz im Leben: „die Geschichte des sakralen Stämmebunds Israel“ (188). b) Insbesondere sind sie dessen Kult verhaftet und von ihm in ihrem Werdegang bestimmt (188 f.). c) Demgegenüber lassen sie — obwohl J und E einen geschichtlichen Aufriß zu geben versuchen — „ein ausgeprägtes Interesse an der eigentlichen Historie vermissen“ (189). Es ging „nicht so sehr um die Erzählung der Historie als um die Vergegenwärtigung des Geschehenen zum Heil der späteren Geschlechter in Israel“, wobei man „diese Vergegenwärtigung nicht in einer vergeistigenden Aktualisierung, sondern noch immer im kultischen Erlebnis“ suchte (190). d) Jedoch hat die Entstehungsgeschichte der Überlieferung „keinesfalls ihren Ursprung im Kult“. Gottes Handeln in der Geschichte gab den „Anstoß zur Bildung dieser Tradition“ und hat sie „in ihrem Inhalt und Wesen entscheidend bestimmt“. Auch die spätere Ausbildung der Tradition ist durch Impulse bestimmt, „die von geschichtlichen Vorgängen ausgegangen sind (190). e) Mit der Exodusüberlieferung war die Sinaitradition „schon in den frühesten Stadien israelitischer Traditionsbildung“ verknüpft; von Anfang an existierte „die für das Alte Testament charakteristische Verbindung von Geschichte und Gesetz“ (191).

Das Buch ist so reich und anregend, daß man zu außerordentlich vielen Einzelheiten seine Zustimmung anmelden, im Hinblick auf sehr viele andere eine Einzeldiskussion beginnen möchte. Doch sei nur einiges wenige herausgegriffen! Die Verhandlungen zwischen Moses und Jahwe in Ex 33 werden in sehr einleuchtender Weise von einem einzigen Problem her verständlich gemacht: Wie kann der ursprünglich am Sinai kultisch zu verehrende Gott nach der Landnahme auch innerhalb von Kanaan kultisch gegenwärtig werden (114—129)? Bei der Diskussion von Ex 33, 7—11 werden überzeugende Gründe beigebracht, daß Zelt und Lade von Anfang an zusammengehörten (133—138). Es ist auch anzuerkennen, daß B. sich durch seine gute Gattungsanalyse des Dekalogs (59—78) nicht hinreißen läßt, überpräzise Angaben über Alter und Art der Einfügung des Dekalogs zu machen. Über den Dekalog in seiner jetzigen Gestalt ist das letzte Wort wohl noch nicht gesprochen. Doch berührt das nicht die von B. aufgezeigte grundsätzliche Wahrscheinlichkeit des Vorhandenseins einer „Urform des Dekalogs“ in der Wüstenzeit.

Fragen wären wohl im Hinblick auf Ex 34, 10—26 anzumelden. War es berechtigt, die verbreitete Auffassung von Ex 23, 20—33 zu übernehmen (9) und entsprechend von den „offensichtlich später nachgetragenen Versen Ex 34, 11—13 15 f.“ zu reden (100, Anm. 1)? Vielleicht waren diese Texte doch schon (in einer Vorform) von Anfang an mit den Festkalendern Ex 34, 14 17—26 und Ex 23, 14—19 verbunden. Traditionsgeschichtlich würde folgen, daß man die Entstehung des Textes schon beim Prozeß der Landnahme selbst ansetzen könnte, nicht erst in der späten Richterzeit des Zentralheiligtums von Silo. Das Verbot von Bündnissen und Ehen mit Kanaanäern und das Gebot der Beseitigung kanaanischer Kultstätten folgt so unmittelbar

aus dem alten Ausschließlichkeitsanspruch des Jahwekultes (wer einen Vertrag einging, übernahm die Götter des Partners, mindestens rief er sie an), daß man hier schwerlich nur eine späte deuteronomische Geistigkeit sehen kann. Im übrigen setzt Dt 7, das einen Kommentar zu diesen Vorschriften darstellt, sie als alte Ordnungen voraus — und nur die Vorschrift des Banns scheint dort kommentierend und verschärfend hinzugefügt zu sein. Die Idee einer nur friedlichen Einsickerung in Kanaan ist ja heute archäologisch kaum noch haltbar. Ein „Eroberungs-Bundestext“ Ex 34, 10—26 rückt dadurch in den Bereich des Möglichen. Selbst die Ex 33 entsprechenden Überlegungen über die Möglichkeit einer Verlegung des Jahwekults vom Sinai in das Land Kanaan müssen nicht erst stattgefunden haben, als man schon im Lande festsaß. Existierte Ex 34, 10—26 sofort in der vollen Form, dann wird die Hypothese, es habe im jetzigen Kontext den ursprünglich dort stehenden Dekalog verdrängt, noch schwächer, als sie so schon ist. Wie, wenn gerade dieser Text auch zwischen Ex 19 und Ex 24 das erste gewesen wäre? Wenn er dort bei Einfügung des Bundesbuchs zu dessen Schlußstück umgearbeitet worden wäre und wenn bei der Einfügung des Dekalogs in Ex 20 auch in Ex 34, 28 ein Hinweis auf die „Zehn Worte“ angebracht worden wäre? Schon Marti, Bäntsch und Eerdmans vermuteten in den „Zehn Worten“ von Ex 34, 28 eine Glosse. Vielleicht gibt die Zukunft ihnen recht.

Wichtiger als derartige Einzeldiskussionen sind einige mehr grundsätzliche Überlegungen. Wer an der Geschichte der Moseszeit interessiert ist, wird fragen, ob die traditionsgeschichtliche Betrachtung auch für seine Anliegen neue Antworten beisteuert. Zunächst eine forschungsgeschichtliche Erwägung! Bei Wellhausen etwa galt es als Regel, daß die Pentateuchtexte zwar wertvolle Geschichtsquellen sind, aber nicht für die Zeit, die sie schildern, sondern jeweils für die Zeit, in der sie abgefaßt sind. Diese Regel ist, wie das hier besprochene Buch zeigt, heute durchbrochen. Nun können die Sinaiperikopen als Geschichtsquellen für die Entwicklung des Jahwekults von der Frühzeit bis zur Abfassung der einzelnen Quellenschriften hin dienen. Sie unterrichten uns über einen sehr weiten Zeitraum, von den Quellenschriften an rückwärts bis nahe an die geschilderten Ereignisse selbst. Das Wertvolle an dieser forschungsgeschichtlichen Entwicklung darf nicht übersehen werden. Allerdings erschwert nun gerade diese Geschichtsträchtigkeit des Textes den Blick auf den Anfang, die Sinaiereignisse selbst. Sie sind wie übermalt durch den Kult, der sie jahrhundertlang durch die Geschichte trug. Und etwa bei unserem Buch muß man den Eindruck gewinnen, daß die aufgelegten Farben die ursprüngliche Zeichnung so in sich aufgesogen haben, daß, löst man Schicht nach Schicht ab, am Ende fast nur noch der weiße Grund übrigbleibt, von dem wir allerdings wissen, daß er einst eine erste Zeichnung enthielt, nach der sich alle späteren richteten.

Wie soll man einen solchen Text charakterisieren? Man kann ihn wohl trotz allem noch in einem echten Sinn historisch nennen — allerdings in einem viel komplizierteren Sinn, als andere Texte es sind. Er spricht tatsächlich von den Ereignissen, die den Jahwebund stifteten, von jenen Ereignissen irgendwann in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends vor Christus. Aber er meint sie nicht nur als die Ereignisse, die damals stattfanden, sondern zugleich in all dem Aktualitätsgehalt und der Sinnfülle, die sie durch die ständige kultische Vergegenwärtigung in Israel erhielten. Beides ist geschichtlich: das stiftende Ereignis und die gestifteten Kultereignisse. Beides nimmt diese Art von „Geschichtsschreibung“ auf, schiebt es ineinander und erfaßt es erst im Wort, wenn es zu einer ununterscheidbaren Einheit geworden ist. Man könnte von teleskopischer Geschichtsschreibung reden. Uns interessiert an den Sinaiereignissen das Einmalige, den alten Darsteller das Wiederholbare. Uns interessieren sie als Glied in einer Kausalkette von Vorgängen, verursacht durch Früheres und selbst wieder Späteres verursachend; den alten Darsteller reizten sie als „exemplar“, als Urbild, das in je neuen kultischen Vollzügen sich immer wieder abbildet. Noch schärfer: den modernen Forscher interessiert der ungedeutete Vorgang, den alten Schriftsteller gerade der gedeutete. Doch so scharf diese Antinomien scheinen: sie stehen noch innerhalb des gleichen Raums der Frage nach dem, was damals geschah. Auch die Einstellung des alten Schriftstellers ist noch in einem echten Sinn historisch, wenn auch nicht in einem neuzeitlichen Sinn. Dem modernen Forscher, der mit der ihm und uns eigenen Fragestellung kommt, mag es bis zu einem gewissen Grad gelingen, die eigentliche Inten-

tion des Textes zu umgehen und an den Zwischengliedern vorbei doch noch einiges vom „Ereignis an sich“ zu erfassen. Aber dann liest er den Text gegen den Strich. Er benimmt sich dem Verfasser gegenüber ein wenig so, als sei dieser der Einbrecher, der sorgfältig seine Spuren verwischt hat, und er der Detektiv, der ihm dann dennoch auf die Spur kommt. Aber irgendwann wird er dann doch ans Ende seiner Weisheit gelangen. Es ist dann das beste, das auch einzugestehen. Und so soll man es keiner ehrlichen traditionsgeschichtlichen Analyse der Sinaikapitel des Buches Exodus verargen, wenn sie zwar recht viel über die Geschichte von Israels Kult, sogar noch erstaunlich viel über die Geschichte von Israels Kult in der Moseszeit, aber doch herzlich wenig über das diesen Kult begründende Ereignis selbst aussagen kann. Hier stößt die der ursprünglichen Intention des Textes inadäquate Problemstellung an ihre Grenzen. Wir dürfen zwar nicht darauf verzichten, an den alten Text heute auch unsere modernen Fragen zu stellen. Aber daneben sollten wir uns auch darin üben, die Texte in der Einstellung zu lesen, die ihre Verfasser voraussetzten: keine Absicht der Unterscheidung, Vertrauen, daß die kultische Deutung, in die die Urereignisse eingebettet sind, diese nicht verfälscht, sondern auf ihre Weise gerade deutlicher macht. In einem gewissen Umfang kann uns schon der redliche Historiker zu solchem Vertrauen ermahnen, noch angebrachter ist es unter Voraussetzung der Inspiration der Bibel.

Hier empfiehlt sich noch ein Hinweis: Die Einstellung, mit der die Verfasser der Sinaierzählung ans Werk gegangen sind, ist nicht unnatürlich oder gar anormal. Es ist nur die besondere Form eines Wissens um das eigene Handwerk, das jeder „Geschichtsschreiber“ haben müßte und auch irgendwie hat. Niemand kann in absoluter Weise zu den Vorgängen an sich vorstoßen. Wer sich das zum Ideal macht, übersieht seine eigene Geschichtlichkeit. Jeder muß auswählen, darstellen und interpretieren. Auch ist jeder von Quellen abhängig, die wiederum selbst auswählten, darstellten und interpretierten. Auch die klassischen Werke eines L. v. Ranke und eines T. Mommsen informieren den Kenner nicht nur über den Gegenstand, sondern auch über Zeit, Persönlichkeit und Tendenz der Verfasser. Hier offenbart sich eine Grundstruktur der Welt und des menschlichen Geistes. Nach der Inspirationslehre werden solche Grundstrukturen von Gott in der Schrift nicht außer Kraft gesetzt, sondern werkzeuglich benutzt. Die Lehre von der Irrtumslosigkeit fordert nicht, daß die Aussagen keine menschlichen Aussagen mehr sind, sondern daß die mit der Natur des Menschen gegebenen Erkenntnis- und Aussagestrukturen richtig funktionieren. Daß eine solche Grundstruktur im alten Orient und speziell im alten Israel in anderer konkreter Ausprägung erscheinen kann als in unserem Jahrhundert in Europa, ist für einen im historischen Denken geübten Betrachter selbstverständlich. In welcher Gestalt sie in einem konkreten Text, etwa in den Sinaierzählungen, erscheint, läßt sich nicht a priori definieren, sondern muß a posteriori aus dem Text erhoben werden. Wenn in unserem Fall die geschichtlichen Ereignisse gerade durch den Kult vermittelt auftreten, dann mag das für den Theologen sogar begrüßenswert sein. Von seinem Anliegen her wäre es ja viel unangenehmer, wenn sich irgendein profanes, religiös inadäquates Medium zwischen ihn und den Gegenstand seines Interesses schöbe.

Diese mehr grundsätzlichen Überlegungen wollten dem Einwand begegnen, ein Buch mit solchen Ergebnissen könne vielleicht aus theologischen Gründen unannehmbar sein. Nun muß allerdings im Hinblick auf B.s Buch sofort noch etwas hinzugefügt werden. Das dort erstellte Bild kann durch die kommende Forschung wohl noch manche Korrektur erfahren, und zwar nicht nur in Einzelheiten (darauf wurde weiter oben schon hingewiesen), sondern auch in den Grundproportionen. Es wird B.s Verdienst bleiben, die eminente Rolle des Kults in der Weitergabe und Ausformung der Sinaitraktionen im einzelnen gut begründet und die Vorstellung lokaler Heiligtumstraditionen zurückgedrängt zu haben. Aber vielleicht werden die Sinaivorgänge selbst doch noch ein wenig aus dem kultischen Schatten heraustreten, in dem sie bei B. noch stehen. Ist z. B. der Berg Sinai bzw. Horeb nicht doch so sehr in der Tradition verankert, daß er als Ort der Kultbegründung etwas mehr beachtet werden müßte? Gab es nicht vielleicht doch auch schon am Anfang Auseinandersetzungen über die Form des Jahwekults, wenn auch die Tradition darüber später im Hinblick auf die Stierbildverehrung der Richter- und Königszeit erst langsam die jetzige Gestalt von Ex 32 erreichte? Beim jetzigen Stand der Forschung

können das nur Fragen sein. Aber man darf sie vielleicht stellen, ohne unsachgemäß zu werden.

Am entgegengesetzten Ende der kultischen Tradition liegen die Phasen der literarischen Fixierung durch Quellenschriften und Pentateuchredaktion. Das sind schon Randbereiche von B.s Aufmerksamkeit, und so mag auch hier manche seiner Aussagen noch der Weiterführung bedürfen. Er beginnt seine Untersuchung ja mit einer kleinen literarkritischen Analyse. Im Grunde ist sie recht frisch-fröhlich und kommt zu sehr präzisen Ergebnissen. Es gibt zu denken, daß M. Noths neuer Exoduskommentar (Göttingen 1959) in den Sinaikapiteln innerhalb von JE etwas behutsamer vorangeht und mehr Dinge in der Schwebe läßt. Auch andere Zeichen weisen darauf hin, daß hier vielleicht eine tiefergreifende Neuanalyse gefordert wäre. B. kennt noch nicht das Buch von E. Galbiati, *La struttura letteraria dell'Esodo*, Alba (Cuneo) 1956. Es mag in vielen seiner Ergebnisse etwas voreilig sein, weil es zu einseitig mit einer einzigen Methode arbeitet — aber es hat mindestens in massiver Weise gezeigt, daß im Exodus die Stil- und Strukturanalyse mehr als bisher angewendet werden muß. K. Baltzer hat nachgewiesen, daß die Folge „Bundesschluß — Bundesbruch — Bundeserneuerung“ im Bereich der Bundesinstitution „sachgemäß“ ist (Das Bundesformular, Neukirchen 1961, 48—51). Er enthält sich (wie oft in seinem Buch) jeder literarkritischen Folgerung. Aber muß man von dieser neuen Voraussetzung aus nicht die Argumente der klassischen Quellenscheidung, die dazu dienen, in der Sinaierzählung die Quellenschriften nicht parallel laufen zu lassen, sondern Ex 20—24 zu E und Ex 34 zu J zu schlagen, überprüfen? Ist nicht J. Wellhausen selbst erst nach längerem Schwanken zu dieser Annahme gekommen? Gerät hier etwas in Bewegung, dann kann ein ganzer Bergrutsch folgen. Es sei betont, daß die traditionsgeschichtliche Hauptuntersuchung B.s davon kaum berührt würde. Das Ergebnis einer neuen literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Untersuchung ist heute noch nicht vorzusehen. Deshalb ist es vielleicht klüger, vorerst noch offenzulassen, ob auch der literarische Werdegang der Sinaierzählungen noch unter dem Einfluß des Kults gestanden hat oder ob hier dann andere Gestaltungskräfte wirksam wurden.

Während B. also die erste der von ihm am Anfang seines Buches gestellten Fragen glatt im Sinne der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Sinai- und Exodustradition beantwortet hat, möchten wir hinsichtlich seiner zweiten Frage differenzieren. Er hat zwar nachgewiesen, daß lange Zeit hindurch der Bundeskult Israels der Mutterboden der Sinaitraditionen war; für die Zeiten der Quellenschriften und der verschiedenen redaktionellen Vorgänge muß das Urteil jedoch noch in der Schwebe bleiben. Ein abschließender Hinweis: die traditionsgeschichtlichen Analysen des Buchs ziehen oft viele andere Bibelstellen heran; deshalb bedauern wir es eigentlich ein wenig, daß dem Buch nicht ein Schriftstellenverzeichnis beigegeben ist.

N. Lohfink S. J.

Trilling, Wolfgang, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums* (Erfurter theologische Studien, 7). gr. 8^o (XX u. 210 S.) Leipzig 1959, St.-Benno-Verlag.

Der Verf. legt hier den größeren Teil seiner Münchener-Dissertation „Die Theologie des Matthäusevangeliums“ vor. Der Titel „Das wahre Israel“ ist von ihm nur als ein „heuristisch fruchtbarer Sammelbegriff“ gedacht, der die behandelten Einzelthemen, die für sich kleine Beiträge zur Theologie des Matthäusevangeliums darstellen, in ihrer relativen Selbständigkeit und Geschlossenheit beläßt. Er soll nur die zentrale Bedeutung des Kirchenbewußtseins und des Kirchenbildes im ersten Evangelium hervorheben. T. geht von der grundlegenden Erkenntnis aus, daß hinter diesem Evangelium eine Kirche steht, und zwar in dem doppelten Sinne: als Mutterboden, aus dem die Formungen und Gestalten des Stoffes weithin gewachsen sind, und als Raum der Verkündigung und Lehre, in den hinein das Evangelium sprechen soll.

Im Anschluß an die Unterscheidung von Joachim Jeremias zwischen einem ersten „Sitz im Leben“ (Jesu) und einem zweiten „Sitz im Leben“ (der Kirche) unterscheidet der Verf. drei Schichten im Gestaltungsprozeß des Evangeliums: die „historische“