

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **34 (1978)**

PDF erstellt am: **18.09.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

REZENSIONEN

Georg Fohrer, GESCHICHTE ISRAELS. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Uni-Taschenbücher 708, Verlag Quelle & Meyer, Heidelberg 1977, 290 S., DM 19.80

Ein wesentlicher Vorteil dieser prägnanten « Geschichte Israels » ist der, dass der Verf. nicht nur die Geschichte dieses Volkes und der aus ihr hervorgegangenen Judenheit bis in die neutestamentliche Zeit verfolgt, sondern im letzten Kapitel — zwar übersichtsmässig und dennoch problemgeschichtlich — « bis zur Gegenwart ». Dies wirkt der latent immer noch vorhandenen Substitutionstheorie entgegen, wonach die « Geschichte Israels » nur bis ins Jahr 70 oder 135 nChr reiche, weil die Kirche dann diese Geschichte fortführe. F. handelt die Gesamtgeschichte in folgenden Kapiteln ab: 1. Der Alte Orient in vorisraelitischer Zeit; 2. Frühgeschichte der Israeliten (die Landnahme führt er auf vier Urstämme hypothetisch zurück: Rahel, Lea, Bilha, Silpa; wer waren die Stammväter?); 3. Die Israeliten in Palästina vor der Staatsbildung; 4. Israel unter einheitlichem Königtum; 5. Die israelitischen Staaten bis zur Bedrängnis durch die Aramäer; 6. Die israelitischen Staaten während Assyriens Vordringen nach Westen; 7. Juda während des Niedergangs Assyriens und der Herrschaft Babylons; 8. Von der persischen zur römischen Herrschaft; 9. Die weitere Geschichte des Judentums. Ein allg. Literaturverzeichnis — die einzelnen Abschnitte enthalten jeweils diesbezügliche Verzeichnisse — und Kartenskizzen bis in die herodianische Zeit schliessen das Buch ab. Im einzelnen sei auf folgendes hingewiesen: F. erwähnt im Literaturverzeichnis S. 22 G. Pettinato (BA 39, 1976), konnte aber die spärlich bekannten Funde von Tel Mardikh-Ebla kaum auswerten (cf. S. 31). Originell ist u.a. die Beurteilung Salomos als des « Grossen »... « Aber man nennt ihn nicht so, denn er hat keinen anderen Staat überfallen, keine Beute gemacht und nicht genug Menschen getötet » (S. 119). Worin hat der Jerusalemer Synkretismus seit David-Salomo im einzelnen bestanden (S. 121)? In bezug auf den 'am haaráz (S. 168; 173f.) ist es m.E. wahrscheinlich, dass damit nicht alle freien und vollberechtigten Judäer auf dem Lande gemeint sind, sondern ein handlungsfähiger aristokratischer Verband von landbesitzenden Judäern und Israeliten (vor allem aus Benjamin) in Jerusalem in Frage kommt, der ein Gegengewicht gegen Hof- und Tempelbeamte darstellte, das Zwölfstämmevolk (durch die Pflege der Erzvätertraditionen?) national repräsentierte und im königstreuen Sinn politisch immer wieder aktiv wurde. Der Verf. ist bemüht, die schwer zu erhellende exilisch-nachexilische Zeit differenziert darzustellen (S. 185ff.). Ob die Lostrennung der Samaritaner, die ja den Pentateuch akzeptiert hatten (Esra!), nicht doch in die vorhellenistische Zeit fällt (S. 221)? Das handliche Buch, das in einem vorzüglichen Stil geschrieben ist, ist interessierten Theologen und « Laien » sehr zu empfehlen, nicht zuletzt auch wegen der Darstellung der weiteren Geschichte des Judentums nach der neutestamentlichen Zeit.

Herbert Schmid

Timo Veijola, DIE EWIGE DYNASTIE. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae B* 193, Suomalainen Tiedekatemia, Helsinki 1975, 164 S.

Dem Rezensenten ist dieses Buch erst nach der Besprechung von « Das Königtum in der Beurteilung des deuteronomistischen Historiographie » (Helsinki 1977) desselben Verfassers zugegangen. In beiden Werken setzt Veijola DtrG, DtrP und DtrN nach dem Vorbild von R. Smend (« Das Gesetz und die Völker... », Festschrift G. v. Rad, München 1971, S. 494ff.) und W. Dietrich (« Prophetie und Geschichte... », Göttingen 1972) voraus. « Bei der Eruiierung des dtr Anteils erwies sich die Theorie von der Dreischichtigkeit der dtr Redaktion... als nützlich, denn mit ihrer Hilfe konnten manche literarische Überlagerungen und gedankliche Widersprüche erklärt werden » (S. 127). Nach Vorwort und Einleitung untersucht der Verf. 1 Kön 1-2; 1 Sam 25; 1 Sam 20, 12-17.42b nebst jeweils damit zusammenhängender Texte und 2 Sam 21-24. In « Synthese und Konsequenzen » (S. 127 ff.) fasst er seine Ergebnisse zusammen. Demnach legte wahrscheinlich DtrG dem König David den Titel « Knecht » bei; « Jahwe hatte

nicht Saul und seine Familie, sondern erst David und sein Haus zum beständigen Königtum erwählt (1 Sam 24, 21; 2 Sam 6, 21), denn David war gerechter... als Saul... » (S. 130). Im ganzen erscheint hier David makellos. Die Verheissung der ewigen Dynastie ist vergleichbar der Zusage des (den Erzvätern) gelobten Landes (Dtn 1, 8 u.ö.); Ps 89 und 132 seien von dtr Theologie abhängig (S. 133f.). « Wir sind also zu dem Ergebnis gekommen, dass die Katastrophe von 587 nicht den Untergang, sondern den eigentlichen Anfang der Hoffnungen bedeutete, die sich um das davidische Königtum zu bilden begannen... » (S. 137). « Im Endeffekt läuft es... auf dasselbe hinaus, wenn er (gemeint ist DtrG) feststellt, David habe Recht und Gerechtigkeit geübt, und wenn Jer 23, 5 von dem kommenden Messias verkündet, er werde Recht und Gerechtigkeit üben » (S. 138). Ganz anders sei das Davidbild bei DtrP: ausschliesslich Propheten werden als « Knechte Jahwes » bezeichnet; er habe die « wenig schmeichelhafte Nathan-David-Episode (2 Sam 12, 1-14) » eingefügt (S. 139). DtrP erweist sich in seiner kritischen Einstellung « als ein echter Schüler der Propheten » (S. 140). Eigentliche Legitimationsaussagen für David und seine Dynastie fehlen. Demgegenüber ist das Davidbild des DtrN idealisiert. « David und seine Nachkommenschaft sollen 'für immer' Jahwes Huld geniessen (2 Sam 22, 51)... » (S. 142). Allerdings ist die Gesetzestreue Vorbedingung der Verheissung (z.B. 1 Sam 13, 13f.). Auch Israel soll « für immer » Jahwes Volk sein (2 Sam 5, 12b). V. stellt gegen Schluss seiner Untersuchung fest: « Die Untersuchung der dtr Davidbilder hat offen zutage treten lassen, wie selbst innerhalb der dtr Geschichtsschreibung drei wichtige Komponenten des alttestamentlichen Zeugnisses — Geschichte, Prophetie und Gesetz — an der Gestaltung der David-Überlieferung wirksam gewesen sind und sich in einem nuancierten Gesamtbild gefunden haben » (S. 142). Dazu einige Fragen: Wenn die vorausgesetzten Grössen DtrG und DtrN einerseits und DtrP andererseits so gegensätzlicher Auffassungen sind, worin besteht dann das gemeinsame « Deuteronomistische »? Ist es der Sprachgebrauch einer Epoche oder der Sprachgebrauch von theologisch orientierten Gruppen (Schulen?) aus der gehobenen Bevölkerungsschicht der Exilzeit? Warum waren sie mehr oder weniger « königstreu » bzw. « königskritisch? » Literar- und Redaktionskritik usw. sollten bemüht sein, ihre Ergebnisse, die zwangsläufig einen « literarischen » Charakter haben, in der Geschichte des Volkes zu verankern, soweit dies möglich ist und z.B. von Mettinger (siehe folgende Besprechung) immer wieder versucht wird.

Herbert Schmid

Timo Veijola, DAS KÖNIGTUM IN DER BEURTEILUNG DER DEUTERONOMISTISCHEN HISTORIOGRAPHIE. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung Suomalaisen Tiedekatemian Toimituksia. Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Sarja-Ser. B Nide-Tom 198, Helsinki 1977, 147 S.

Der Verf. — Autor der in der gleichen Reihe erschienenen Monographie « Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung » (1975) — geht nach Vorwort und forschungsgeschichtlicher Einleitung ein auf « Die königlose Zeit (Ri 17-21) », « Samuels Philistersieg (1 Sam 7, 2-17) », « Sauls Wahl und Bewährung (1 Sam 10, 17-11, 15) », « Das Volksbegehren », « Sauls Berufung », « Samuels 'Abschiedsrede' (1 Sam 12), « Gideonspruch (Ri 8, 22-23) und Jothamfabel (Ri 9, 7-21) ». Auf S. 100ff. folgt eine Zusammenfassung der Ergebnisse; daran schliessen sich Literatur und andere Verzeichnisse an. Streng genommen bezieht sich die Untersuchung nicht auf das ganze sogenannte « deuteronomistische Geschichtswerk » (nach Noth: Dtn, Jos, Ri, 1-2 Sam, 1-2 Kön), sondern hauptsächlich auf Abschnitte aus den Büchern Ri und 1 Sam. Um die weitgehend formkritischen und redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen verstehen zu können, muss man wissen, dass in der « Deuteronomistik » (zum Ausdruck siehe S. 90) mit — m.E. verblüffender Sicherheit — ausser mit dem « eigentlichen Geschichtsschreiber DtrG » (des « deuteronomistischen Geschichtswerkes »; cf. S. 115), mit einem « DtrP » (d.h. einem « prophetischen Deuteronomisten ») und mit einem « DtrN » (d.h. einem « nomistischen Deuteronomisten ») gerechnet wird (cf. auch W. Dietrich, Prophetie und Geschichte... Göttingen 1972). Dieses absolut gesetzte Koordinatensystem kommt in folgendem Satz (S. 76) zum Tragen: « Der Titel *nagid*, der in (1 Sam) 10, 1 LXX in Anlehnung an den älteren Kontext sowie an 9, 16a für Saul verwendet wird, findet bei DtrG später Gebrauch für David (1 Sam 25, 30; 2 Sam 5, 2; 6, 21; 7, 8) und Salomo (1 Kön 1, 35), sowie in seiner Nachfolge bei dem 'prophetischen Deuteronomisten' für Jerobeam (1 Kön 14, 7) und Baesa (1 Kön 16, 2) und schliesslich noch bei DtrN für David (1 Sam 13, 14) und

Hiskia (2 Kön 20, 5)». Das Hauptergebnis der Untersuchung ist, dass DtrG ein unproblematisches Verhältnis zum Königtum hat, während «seinem späteren Schüler DtrN» das Königtum eine «höchst verdächtige Grösse geworden ist» (S. 115). Diese negative Sicht komme vor allem in 1 Sam 8, 6-22a; 1 Sam 12 (einer Rechtsauseinandersetzung); 13, 13f. zum Ausdruck. Vorlagen seien für DtrN gewesen die Jothambabel mit ihrer historischen Einkleidung (Ri 9, 8-15.16a.19b-21) und das «Recht des Königs» (1 Sam 8, 11-17), das er Samuel in den Mund legte. Der König sei Rivale des gottgesandten Retters (Ri 8, 22-23; cf. 2 Kön 13, 4-5). «Indem DtrN die Existenzberechtigung dieser (königlichen) potestas in Frage stellte, vollbrachte er eine beachtenswerte ideologisch-religiöse Reinigung — eine Aufgabe, zu der auch alle spätere Theologie unter veränderten Verhältnissen verpflichtet ist» (S. 122). Praktisch-theologisch wäre dann nach dem heute gültigen «nomos» als Kriterium zu fragen. Doch seien hier noch einige Anmerkungen zu den Ausführungen des Verf. gemacht: Ein Levit aus Bethlehem-Juda kann sich dort als «Fremdling» aufhalten, wenn er eben grundbesitzloser Schutzbürger (Klient) ist (zu Ri 17, 7, S. 17f.). Wenn Samuel in seiner Heimatstadt Rama einen Jahwealtar gebaut haben soll (1 Sam 7, 17), so kommt damit wohl zum Ausdruck, dass ein dortiger Kult jahwesiert wurde (cf. Gen 12, 7f.; S. 35); im übrigen darf man sich die kultischen Zustände nicht zu zentralistisch vorstellen (S. 26). Ob Saul wusste, dass das Los ihn treffen wird, erscheint zweifelhaft (1 Sam 10, 21ff.; S. 39); eher liegt m.E. ein Sagenmotiv vor (cf. 1 Sam 16, 11). Die Blickrichtung des Gideonspruches (Ri 8, 22f.) auf ein dynastisches Königtum sei «mit beiden Händen zu greifen» (S. 100). Eine Hand dürfte langem, denn ein Übergang vom «grossen» zum «kleinen» Richter-tum (cf. Jephtha) dürfte sich nicht ganz ausschliessen lassen, besonders wenn man von der Zuweisung der Verse an den supponierten DtrN nicht ganz überzeugt ist. Die Untersuchungen V.'s regen zur Weiterarbeit an, vielleicht auch zur Korrektur gegenüber den mit DtrG, DtrN (DtrP) gegebenen Prämissen. Es ist doch etwas sonderbar, dass David nach DtrN «eine ideale Gestalt verkörpert» (S. 119), sonst der «Nomist» aus dem «Deuteronomismus» das menschliche Königtum aber verwerfe.

Herbert Schmid

Trygve N.D. Mettinger, KING AND MESSIAH. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings, Coniectanea Biblica, Old Testament Series, CWK Gleerup Lund, 1976, 342 S.

Die vielseitigen und gründlichen Untersuchungen Mettingers zum Problemfeld «König und Messias» — «Messias» als Titel des historischen und eschatologischen Königs verstanden — erheischen eigentlich eine eingehende Rezension, zumal diese Arbeit zu weiteren Studien anregt. Eine solche umfassende Besprechung ist hier aus Raumgründen nicht möglich. Es können lediglich Inhalt und wichtige Ergebnisse angedeutet und gelegentlich mit kritischen Fragen versehen werden. Auf Vorwort und Einleitung geht der Verf. (mit einer nochmaligen Einleitung) auf die Quellen ein, wie das sog. Deuteronomistische Geschichtswerk, die Thronfolgeschichte, die sog. Aufstiegsgeschichte Davids, die Prophetie Nathans, Sauls Salbung zum Nagid (1 Sam 9, 1-10, 16), die Traditionen betreffs Sauls Königtum (1 Sam 8-12) und — auffallend kurz — die Königspsalmen (S. 19-105). Bemerkenswert ist u.a., dass die Thronfolgeschichte mit 1 Kön 1, 1-40; 2, 5-8.12 endete, in 2 Sam 12 lediglich die Verse 7b-10a (7b-12?) sekundär seien (S. 32). Die sog. Aufstiegsgeschichte — m.E. ist es fraglich, ob man hier überhaupt von einer «Geschichte» reden kann — umfasse die Kapitel 1 Sam 15; 2 Sam 7 (mit einer praedeuteronomistischen Form der Prophetie Nathans die sich in 2 Sam 7, 1a.2-7.12-14a.16 z.T. 17 niedergeschlagen habe; die dynastische Redaktion in den Versen 8-9.11b.14b-15.16 z.T. 18-22a.27-29 sei später (S. 46 und 62). Ob 1 Sam 9, 1-10, 16 eine Eselinnengeschichte vorausgegangen sei, die durch die Salbung Sauls zum Nagid erweitert wurde, erscheint mir zweifelhaft (S. 78f.). Wer redet schon über gesuchte Eselinnen, die von selbst heimgekommen sind? Nach 1 Sam 11, 1-11.15 hält der Verf. 10, 17ff. für früher als 9, 1-10, 16 (S. 96). Der zweite Teil der Studie (S. 107-150) über die zivile Legitimation des Königs bezieht sich auf die Teilnahme der Ältesten und der Versammlung bei der königlichen «Investitur», auf die Akklamation und den königlichen «Bund». Besonders interessant sind die Ausführungen über den am-haarätz (S. 124ff.), in dem ich allerdings mit geschichtlich bedingten Veränderungen nicht nur einen Verband von judäischen, sondern auch (nord)israelitischen (vor allem benjaminitischen) royalistischen Grossgrundbesitzern sehen würde, die im Stadtstaat Jerusalem das «Zwölfstämmevolk» re-

präsentierten. Der dritte Teil behandelt die sakrale Legitimation des Königs (S. 151-297). Bezeichnend ist nach M. der Trend vom « Säkularen » zur « Theologisierung »: So sei der Gebrauch von Nagid in 1 Kön 1, 35 (cf. 1^ehaggid in 1 Kön 1, 20) ursprünglich (S. 182ff.); auch die Salbung vollzogen ursprünglich die Ältesten (2 Sam 2 und 5), dann der Priester Zadok bei Salomo (1 Kön 1); « Soon enough, the priest was conceived of as acting in the name of God » (S. 231; cf. 1 Sam 16, 1-13). Beim Königscharisma lasse sich in bezug auf Saul, David und Salomo eine Bewegung vom « Ausseralltäglichen » zur « Veralltäglichen » und « Versachlichung » (Kategorien von M. Weber) feststellen (S. 233-253). In dem Kapitel über « Göttliche Sohnschaft und davidischen Bund » (S. 254ff.) stellt Mettinger eine Entwicklung von « divine sonship » in Ps 2; 110 und dem salomonischen Kern in 2 Sam 7 (Verse 1a.2-7.12-14a.16 z.T. 17) zur dynastischen Verheissung fest. « I was able to decide with a high degree of probability that in Ps 89 and 132 and in 2 Sam 23, 1-7 we are concerned with lyric echoes of the prophecy of Nathan in its dynastic version » (S. 291). Göttliche Sohnschaft schliesst « filial obedience » ein (2 Sam 7, 14 f.; cf. 2 Kön 16, 7). In den zusammenfassenden « Concluding Remarks » (S. 294-297), auf die noch Exkurse über den Dualismus Israels, über Bund, Vertrag und Berit und über das Problem der kultischen Erneuerung des Königtums folgen, stellt M. eine Untersuchung über den davidischen, den patriarchalen und mosaischen « Covenant » als desideratum heraus. Könnte es sein, dass Träger der Erzväter- und David-Berit der Jerusalemer *amhaarätz* — und Träger der Sinai-Horeb-Berit das königliche Priestertum waren, jeweils in einer unter Umständen kritischen Beziehung zum Königshaus ?

Herbert Schmid

A.H.J. Gunneweg, VOM VERSTEHEN DES ALTEN TESTAMENTS. Eine Hermeneutik. Grundrisse zum Alten Testament. ATD Ergänzungsreihe 5, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1977, 220 S.

Das Hauptverdienst des Verf. ist darin zu sehen, dass er wichtige christliche Verstehensweisen des Alten Testaments in Geschichte und Gegenwart verständlich und übersichtlich gliedert (mit Zusammenfassungen) darstellt, behutsam eigene Lösungen vorbringt und damit zum Nachdenken anregt. Auf die Problemstellung, die grundsätzlich darauf beruht, dass das israelitisch-jüdische « Alte Testament » erster Teil des christlichen Kanons ist, folgen: II. Kapitel: Das Alte Testament als Erbe; III. Kapitel: Das Alte Testament im Licht der Reformation und im Feuer der historischen Kritik; IV. Kapitel: das Alte Testament als Gesetz und Bundesurkunde; V. Kapitel: Das Alte Testament als Dokument einer Fremdreigion; VI. Kapitel: Das Alte Testament als Geschichtsbuch; VII. Kapitel: Das Alte Testament als Teil des christlichen Kanons; Ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis nebst Sach-, Personen- und Bibelstellenregister schliessen das Werk ab. Des Verf. eigene Lösungsversuche seien durch einige Zitate aus dem VII. Kapitel angedeutet: « Das bedeutet aber, dass über Geltung und Nichtgeltung nur vom Christlichen her, also nur anhand des Neuen Testaments geurteilt und entschieden werden kann »... « Von daher wird noch einmal deutlich, dass die Suche nach einer theologischen Mitte des Alten Testaments nicht nur aussichtslos ist, weil in einer so verschiedenartigen und vielgestaltigen Literatursammlung kaum eine Mitte zu erwarten ist, sondern weil — wenn hier wenigstens theologisch streng im Sinne des Christlich-Theologischen verstanden wird — eine solche Suche theologisch verfehlt ist, am falschen Ende, nämlich beim Alten statt beim Neuen Testament ansetzt... » (S. 185). « Ist das Christusereignis wesentlich ein verkündigtes und immer neu zu verkündigendes Geschehen, ist es also wesentlich auf Sprache angewiesen, und ist Sprache anderes und mehr als nur die verbale Hülle und eine beliebig auswechselbare Form für mitzuteilende Inhalte, so wird der wesentliche und sachliche Zusammenhang der neutestamentlichen Botschaft mit der Sprache des Alten Testaments einsichtig » (S. 188). « Spezifikum des Alten Testaments ist... der konsequente und radikale Monotheismus » (S. 189). « Dieser also konkrete Monotheismus und das mit ihm gesetzte — bildlose — Gottesbild sind zweifellos die Voraussetzungen und Grundlage der christlichen Verkündigung » (S. 190). « Die christliche Verkündigung verstand sich darum auch nie anders als Predigt vom Handeln des einen Gottes, ausser dem kein Gott ist » (S. 191). « Gott der Herr und sein endzeitlicher Heilbringer Jesus Christus als Herr gehören so eng zusammen, dass beide dieselben Hoheitstitel tragen können (vgl. u.a. Mt. 11, 25; Lk. 10, 21; Mt. 9, 38; 1. Tim 6, 15; Apg. 17, 24 und hart daneben Apg. 2, 36; 2, 39!), weil Gott der Herr dem Herrn Christus alle Macht

auf Erden gegeben hat (Mt. 28, 18 ; vgl. 1 Kor. 11, 3 ; 15, 28) ». (S. 192). « ... das Alte Testament verhilft — in Auswahl — dem Kerygma zu seiner Konkretisierung, weil das Alte Testament die Tradition ist, 'in die hinein Christus sich inkarniert' (H.D. Preuss...) » (S. 196). Kritisch und vielleicht zur Weiterführung der hermeneutischen Diskussion sei folgendes geäußert : Man kann das Alte Testament als « Erbe » bezeichnen (II. Kap.), muss sich aber trotz des « Bruches » der Kirche (aus Juden und Heiden) « mit der jüdischen Vergangenheit » (S. 21ff.) darüber im klaren sein, dass die Judenheit als « Erblasser » sehr lebendig weiterexistierte und zwar nach Röm 9-11 in einer gottgewollten Konkurrenz. Die röm.-kath. Kirche und der (westliche) Protestantismus haben nach dem Holocaust und der Gründung des Staates Israel die « Enterbungstheorie » verworfen. Ein hermeneutisches (durch Röm 9-11 begründbares) Postulat ist m.E., dass die christliche Hermeneutik vom jüdischen Schriftverständnis (bei aller Pluralität auf beiden Seiten) Kenntnis nimmt. Hermeneutik hat eine soziologische Komponente : Schriftauslegung will die jeweils eigene Religionsgemeinschaft erbauen, auch in ihrer kritischen Funktion. Solange das Alte Testament die einzige heilige Schrift der frühen Kirche war, war eine christologische Interpretation existenznotwendig. Nach der Entstehung des Neuen Testaments ist sie es eigentlich nicht mehr. Freilich wird in der Kirche der jüdische Kanon mit christlichen Augen gesehen. Dieser Blick wird geweitet und geklärt, wenn sich christliche Hermeneutik vollzieht in der Begegnung mit jüdischer Hermeneutik in Geschichte und Gegenwart, da die Juden sozusagen die natürlichen « Erben » der israelitisch-jüdischen Bibel sind.

Herbert Schmid

Johan Bouman, GOTT UND MENSCH IM KORAN. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad, in : Impulse der Forschung 22, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1977, 256 S., broschiert DM 102 (für Mitglieder DM 58)

In einer Zeit wachsender Bedeutung religionsbewusster muslimischer Völker und eines sich — hoffentlich — anbahnenden Kontakts zwischen arabischen Staaten und Israel legt J. Bouman eine fundierte systematisch gegliederte Theologie und Anthropologie des Koran vor, soweit dies in Anbetracht des an sich untrennbaren theologisch-anthropologischen Zusammenhangs und des unsystematischen Charakters der koranischen Texte möglich ist. Das verständlich geschriebene Buch, das immer wieder alttestamentlich-jüdische und christliche Traditionen berücksichtigt, ist allen Interessierten sehr zu empfehlen, besonders Theologen und Religionspädagogen. Der Verf. hat sein Werk in zwei Teile und einen « Zwischenteil » gegliedert : Nach der Problemstellung handelt der 1. Teil über « Die von Gott hergestellte Relation zum Menschen » (S. 11-88) und über « Die in dem Handeln Gottes hergestellte Relation zum Menschen » (S. 89-97) ; es geht dabei u.a. um Schöpfung, Belehrung, Jesus, Abraham, Offenbarung des Koran. Der « Zwischenteil » (S. 101-180) stellt « Gottes Handeln in der Auseinandersetzung mit dem Menschen » dar, vor allem « Die doppelte Struktur des göttlichen Handelns » in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Der 2. Teil bezieht sich auf den Menschen als von Gott aufgerufen und beauftragt, auf Allah und seinen Apostel Muhammad, auf die Kategorien der Menschheit (Muslim, Schriftbesitzer : Juden und Christen, Ungläubige) und auf die (endzeitliche) Bestimmung des Menschen (S. 183-256). Zu den Ausführungen des Verf. seien wenige kritische Bemerkungen gemacht : In Gen 1, 26 sollte übersetzt werden : « ... lasset uns Menschen machen als unser Bild... » (*b^e essentiae* ; statt « nach unserem Bild), wobei das « Bild » die Repräsentation zum Ausdruck bringt (S. 13) ; damit ergäbe sich eine bessere Verbindung zum khalifa = Stellvertreter (S. 187). Zum « wie ein Menschensohn » in Dan 7, 13f. — im jetzigen Zusammenhang die Verkörperung des « Volkes der Heiligen des Höchsten » (V. 27) —, ist zu sagen, dass diese Gestalt nicht die endgültige Erlösung herbeiführt, auch ist sie nicht « der Vollstrecker des Urteils über die Ungeheuer » (S. 125) ; Gott ist vielmehr der Richter (7, 9ff.), der dem sog. Menschensohn die Herrschaft nach dem Gericht verleiht. Der « Besuch der Engel » (S. 138, Fussnote 128) findet sich in Gen 18 (nicht 17). Bei der Frage « was ist der Mensch (*enosch*), dass du seiner gedenkst, und der *ben adam* (Sohn des Menschen), dass du ihn heimsuchst ? » (Ps 8, 5) kann « *ben adam* » kaum auf den « *adam* » von Gen 2f. bezogen werden, zumal dort « *adam* » kein Eigenname ist. Bei « *zedakah* » (S. 212) könnte ergänzend darauf hingewiesen werden, dass der entsprechende aramäische Begriff « *zidkäh* » in Dan 4, 24 die Bedeutung von « Wohltat » hat. Ein retardierendes

Moment in der bereits ausgesprochenen Empfehlung des Werkes — sozusagen der Fehler des Buches — ist der Preis. Darf man hoffen, dass derselbe nach der obligatorischen Anschaffung für entsprechende Bibliotheken gesenkt wird ?

Herbert Schmid

Markus Barth, Josef Blank, Jochanan Bloch, Franz Mussner, R.J. Zwi Werblowski, PAULUS — APOSTAT ODER APOSTEL ? Jüdische und christliche Antworten. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1977, 176 S. DM 15.80

Nachdem im jüdisch-christlichen Dialog schon lange ernsthaft über Jesus von Nazareth gesprochen und von jüdischer Seite da und dort eine « Heimholung Jesu ins Judentum » ausgesprochen wird (S. 54), bilden Person und Werk des Paulus zwischen Juden und Christen ein noch wenig angegangenes Problem. Dieser Frage stellen sich die Autoren dieses Buches mit verschiedenen Beiträgen.

Von jüdischer Seite aus wird versucht, die Begrifflichkeit des Paulus in die Ausdrucksweise Jesu zurückzuübersetzen, so dass etwa « der Glaube an Gottes Vergebung und Gnade » auf das « Tun des Willens Gottes » hinausläuft (S. 27). Doch wird auf der anderen Seite « Paulus nicht als jüdisches Problem » gesehen ; « denn er (Paulus) redet einfach am Judentum vorbei » (S. 140). Mehr noch : da « das Maximum göttlicher Liebe die Gnadengabe der Thora » (S. 103) ist, wird gefragt, ob denn mit der Polemik des Paulus gegen das Gesetz nicht « ein Angriff auf die Existenzberechtigung des 'Israel nach dem Fleisch' erfolge, dessen « Rolle vollendet, erfüllt, das heisst ausgespielt sei » (S. 145). Die von daher mögliche Spiritualisierung des Judentums im Sinne einer blossen Religionsgemeinschaft ruft eine verständliche, deutliche Reaktion im Sinne eines Plädoyers für die Unterstreichung der Existenz Israels als Volk hervor: « Es sind die Attentäter am Judentum, — von der Französischen Revolution bis zu den Antizionisten von heute —, welche ihm grosszügig den Status einer Konfession oder Kirchengemeinschaft einräumen, ihm jedoch sein Selbstverständnis und sein Selbstbestimmungsrecht — nämlich ein Volk zu sein und als solches zu leben — absprechen... Israel lebt in einer Welt, in der auch für Christen der Nationalismus von Mali, Mauritius und Angola sozusagen 'koscher' ist ; nur das Volksein Israels ist verwerflich » (S. 146).

Von christlicher Seite ist die Abwertung Israels als Volk keine zwingende Konsequenz aus den Gedankengängen des Paulus. « Um des Juden Jesu Christi willen und weil das Heil aus den Juden kommt, kann ein Christ nur ein überzeugtes Ja zum Staat Israel sagen und diesen Staat, allen seinen Problemen zum Trotz, vor seinen ideologischen und politischen Feinden in Schutz nehmen. Dieser Staat ist ein Prüfstein auf dem Wege aller, die nach einer greifbaren Gestalt des Volkes Gottes fragen und suchen » (S. 131).

Warum ist die sichtbare Existenz der Juden als Glaubens- und Volksgemeinschaft so wichtig ? Einmal tut sich darin die unwandelbare Treue Gottes zu seinem Volke kund. « Nur weil Gott treu ist, haben die Heidenchristen Grund, sich auf ihn zu verlassen. » Oder, negativ gewendet : « Wäre Gott seinem vor Zeiten erwählten Volk nicht treu, so hätten die in dasselbe Volk eingepflanzten Heidenchristen keinen Grund zu glauben, dass Gottes Erwählung von wechselnder Laune verschieden ist... » (S. 75). An dieser Treue hängt unsere Gewissheit.

Dies hat zur Folge, dass « das Erbarmen Gottes als Schlusswort am Ende der Geschichte » (S. 44) nicht bedeuten kann, « dass die Völker ohne Israel oder auf seine Kosten gerettet werden könnten » (S. 80). Im Gegenteil ! « Die Kirche bildet mit den Juden eine Gemeinschaft der Wartenden und Hoffenden » (S. 114). Denn nach dem Zeugnis des Paulus ist die endgültige Erlösung der Welt durch Jesus Christus mit dem Schicksal der Juden verknüpft. « Es genügt nicht, zu sagen, das Heil *kam* von den Juden, es *kommt* von den Juden » (S. 102). Nur in dieser Erwartung wird der jüdische Einwand überwunden, « das messianische Zeitalter könne deshalb noch nicht angebrochen sein, weil die Welt als ganze noch unerlöst sei » (S. 155).

Der Sinn des Handelns Gottes mit seinem ganzen Volk besteht in der « Sammlung ganz Israels und aller Völker im Hause und Dienste Gottes » (S. 96). Darum muss dem « Skandal der Zersplitterung » (S. 115) gewehrt werden, der seine tiefe Wurzel in dem Urschisma des Auseinandergehens von jüdischem Volk und christlicher Kirche hat. Deshalb kommt es im Raume der Ökumene darauf an, das paulinische Zeugnis von dieser vorgegebenen Einheit mehr zu berücksichtigen (Röm. 9) (S. 116).

Wer sich der durch die Existenz Israels an uns Christen sich richtenden Herausforderung stellen will, um besser die Konturen des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung zu Gesicht zu bekommen, kann an diesem inhaltsreichen und wertvollen Buch nicht vorbeigehen. Man sollte sich dabei Zeit zu gründlichem Lesen und Studieren nehmen.

Rudolf Pfisterer

SWIAT ARABSKI (Die arabische Welt). Warszawa : Krajowa Agencja Wydawnicza 1977. 351 S. 300.- zł.

Der von einem Autorenkollektiv verfasste und in der Reihe «Kontynenty» erschienene, grossformatige, dreispaltig gedruckte Band will ein Handbuch sein, das für einen grossen Leserkreis bestimmt ist. Es will vor allem in gebotener Konzentration und Kürze den interessierten Nichtfachmann in die gegenwärtigen politischen, ideologischen und ökonomischen Probleme der arabischen Welt einführen. Um freilich die Gegenwart verstehen zu können, muss man auch in die Vergangenheit schauen. Folgerichtig enthält der Band daher nicht nur Beiträge zu aktuellem Geschehen. Berücksichtigung findet die (politische) Geschichte (ihr widmet sich Witold Skuratowicz «Die Araber. Von den ältesten Zeiten bis zum Untergang des Osmanischen Reiches», (S. 58-135) ebenso wie die kulturelle Entwicklung (in ihren Grundzügen zeichnet sie Krystyna Skarzyńska-Bocheńska «Die Literatur als Erscheinungsform der arabischen Kultur», S. 240-277). Anhand von statistischem Material beschreibt Marcin Rosciszewski «Die natürlichen und demographischen Gegebenheiten» der arabischen Länder heute (S. 4-57). Über die gegenwärtige wirtschaftliche Situation, über das Geschäft und die Politik mit dem Erdöl sowie über die Möglichkeiten und Chancen der industriellen Entwicklung informiert Boguslaw Jasiński «Die Wirtschaft der arabischen Welt» (S. 278-351), wobei er sich zumeist auf Daten aus UNO-Quellen stützt. Mit den Ländern des sog. schwarzen Islam und ihren spezifischen Problemen beschäftigt sich Genowefa Czekala «Zwischen zwei Welten» (S. 218-239). Die verbleibenden beiden Beiträge stammen von Tadeusz Iwiński und Tadeusz Fryzel. Sie sind der neuesten Geschichte — natürlich vom Standpunkt marxistischer Historiographie aus betrachtet — sowie ideologischen Fragen gewidmet. Iwińskis Beitrag «Die arabische Welt und ihre Rolle in der internationalen Politik» (S. 136-169) umfasst die Geschichte vom 1. Weltkrieg bis zum Frühjahr 1976. Dass darin der Nahost-Konflikt breiten Raum einnimmt, ist nur verständlich. Unter der Überschrift «Die Entstehung Israels und seine Rolle in den Planungen der imperialistischen Mächte» (S. 148ff.) geht I. auch auf dessen Vorgeschichte ein. Zwar wird dem Leser zu keinen neuen Einsichten oder Erkenntnissen verholfen, indessen lässt die Deutlichkeit, mit der hier — einseitig — Partei ergriffen wird, keine Wünsche offen. Wenngleich der Autor auch auf die wesentlichsten Daten und Fakten eingeht, geht die Parteilichkeit in der Darstellung jedoch zuweilen zu Lasten einer sachlichen Information (z.B. S. 149f.160.167). Wesentlich instruktiver hingegen ist der Beitrag von Fryzel «Die arabische Integration : Ideologie, Politik, Wirklichkeit» (S. 170-217) zu nennen. In übersichtlicher Form präsentiert F. die wesentlichsten ideologischen und politischen Strömungen und Tendenzen innerhalb der Arabischen Liga, angefangen vom Nasserismus bis zu den südjemenitischen Befreiungsorganisationen. Besondere Beachtung verdient die verhältnismässig breite Darstellung der «nationalen palästinensischen Befreiungsbewegung» (S. 185-190).

Trotz der — offenbar durch tagespolitische Belange bedingten — Einseitigkeiten in der Darstellung ist der Band durchaus eine ansprechende Informationsquelle. Dem, der des Polnischen nicht mächtig ist, vermag dennoch das beigegebene, überaus reichhaltige photographische — grossenteils farbige — Bildmaterial einen optischen Eindruck von der Vielgestaltigkeit des sozialen Lebens, der Kultur etc. der arabischen Welt zu vermitteln.

Stefan Schreiner

Boleslaw Reiner, WYZNANIA I ZWIĄZKI RELIGIJNE W WOJEWODZTWIE ŚLĄSKIM 1922-1939 (Bekenntnisse und Religionsgemeinschaften in der Wojewodschaft Schlesien 1922-1939). Opole : Instytut Śląski 1977. 292 S. 60.— zł.

Polen gehört zweifellos zu den Ländern Europas, die im Laufe der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, nicht zuletzt durch den Zweiten Weltkrieg und dessen Folgen, die grössten Veränderungen in demographischer Hinsicht erlebt haben. Während man heute davon ausgeht,

dass rund 96 % der Bevölkerung der römisch-katholischen Kirche angehört, und die verbleibenden 4 % sich auf etwa 30 Konfessionen bzw. Religionsgemeinschaften sowie Atheisten verteilen, lagen die Verhältnisse im Zwischenkriegspolen, der Zweiten Republik, nach den offiziellen Statistiken, die 1921 und 1931 nach Volkszählungen aufgestellt worden sind, doch erheblich anders. Damals betrug der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung rund 75 % ; die zweitgrösste Religionsgemeinschaft bildeten mit rund 10 % die Juden. Nun ist interessant, dass religiöses Bekenntnis und nationale Zugehörigkeit keineswegs — wie die Statistik ausweist — als identisch miteinander deklariert wurden, auch nicht von den Juden ; denn nach den Daten von 1921 bezeichneten sich nur 7,8 % auch der Nationalität nach als Juden, während in derselben Zählung sich immerhin 10,5 % zum — wie die Statistiker ihn nannten — « mosaischen Glauben » bekannten.

Auf dem Hintergrund dieser das ganze damalige Polen betreffenden Daten analysiert B. Reiner in seinem Buch nun ausführlich die entsprechenden Verhältnisse in Schlesien — wobei freilich die Unterschiede zwischen Oberschlesien und dem Teschener Schlesien genau beachtet werden —, die sich infolge seiner Geschichte völlig anders gestalten. Der Autor beschränkt sich dabei nicht nur auf eine exakte Auswertung statistischen Materials, sondern berücksichtigt ebenso den jeweiligen geschichtlichen Kontext sowie die politischen und « kirchenpolitischen » Belange ; ja selbst die Politik des Vatikans gegenüber Schlesien wird erörtert (S. 130-133). Eingehend befasst sich der Verf. darüberhinaus mit den vielfältigen juristischen Aspekten seines Themas, mit dem rechtlichen Status der einzelnen Religionsgemeinschaften, ihren Organisationsformen etc. Den Abschluss des Bandes bildet der Abdruck zweier Dokumente : a) Die Polnisch-deutsche Konvention über Oberschlesien vom 15.5.1922, b) Statut der Evangelischen Kirche der Union im polnischen Oberschlesien ; wobei letzteres einer bis ins einzelne gehenden Erörterung unterzogen wird.

Wenngleich die Arbeit nicht alle Wünsche des Lesers befriedigt — einige Desiderate hat bereits A. Tokarczyk in seiner Rezension in : *Nowe Ksiazki* 1977/21, S. 47.50, aufgeführt —, ist sie dennoch sehr geeignet, demjenigen, der an der neuesten Geschichte Schlesiens interessiert ist, ausführliches Dokumentationsmaterial an die Hand zugeben, und zwar zu einem Problem, das bis heute nichts an Aktualität verloren hat.

S. S.

Pinchas Lapide, AUFERSTEHUNG. Ein jüdisches Glaubensbekenntnis. Calwer/Kösel-Verlag 1977, 93 S.

und : IST DAS NICHT JOSEPHS SOHN ? Jesus im heutigen Judentum, Calwer/Kösel-Verlag 1976, 167 S.

Pinchas Lapide ist zweifellos ein sehr eifriger Bücherschreiber. Man hat ihm das auch schon vorgeworfen : er schreibe zu viel, und so komme es zu Ungenauigkeiten beim Vermitteln von Fakten, die zu vermeiden wären.

Sein neuestes Buch-« Auferstehung »- ist aber sicher sehr bemerkens- und lesenswert, und mir scheint, man könne nur dankbar sein, dass er es geschrieben hat. Vor allem sollten die Christen ihm dafür danken. Wer unter ihnen bis jetzt geglaubt hat — und es sind ihrer bestimmt nicht wenige ! — gerade der Auferstehungsglaube sei etwas, was Juden und Christen trenne, wird hier kräftig und überzeugend eines Besseren belehrt. Laue, verunsicherte, ihren eigenen Glauben mit allen möglichen und unmöglichen Fragezeichen versehende Christen vor allem sollten, zu ihrem eigenen Gewinn, « Auferstehung » lesen.

Das Büchlein macht einmal mehr deutlich, wie sehr das Christentum seine Wurzeln im Judentum hat, und wie gut und notwendig es wäre, wenn wir uns dieser Tatsache viel stärker bewusst würden.

Auch in « Ist das nicht Josephs Sohn ? » wird das wiederum sehr deutlich. Das Buch gliedert sich in drei Teile : 1. Jesus in der hebräischen Literatur, 2. Jesus in israelischen Schulbüchern, 3. Rabbinen über Jesus (vom Talmud bis zur Gegenwart). Es ist ein Aufruf zu einem gemeinsamen christlich-jüdischen Fragen nach Jesus von Nazareth. Wenn die Christen ihre jüdischen Wurzeln erkennen und akzeptieren müssen, so sollen die Juden ganz neu beginnen, sich mit Jesus zu beschäftigen. Zu beidem fordert Lapide hier auf mit folgenden

Worten : « Lasst uns beide, die wir fast 2000 Jahre gegeneinander gelebt und gebetet haben, miteinander den irdischen Jesus erforschen und erlernen ».

L. S.

Ingmar Bergman, DAS SCHLANGENEI. Hoffmann und Campe-Verlag, 1977, 173 S.

Das Textbuch zu einem Bergman-Film, seinem neuesten. Ich habe ihn nicht gesehen und nach der Lektüre dieses Textbuches ist mir dazu jegliche Lust vergangen. Was offensichtlich ergreifen sollte, schockiert bloss und stösst ab. Das ist kein « Totentanz im Berlin der zwanziger Jahre », sondern einfach eine groteske Aneinanderreihung undelikatere Szenen. Im einzelnen darauf einzugehen, wäre zu viel der Ehre.

L. S.

E.-M. Lapperousaz, QOUMRAN. L'ÉTABLISSEMENT ESSENIEN DES BORDS DE LA MER MORTE. A. & J. Picard, Paris 1976, 257 p.

Ce livre, extrêmement dense et documenté, est un excellent manuel de qoumrânologie tant pour ceux qui se destinent à l'archéologie de ce lieu que pour ceux qui veulent étudier les questions posées par les manuscrits eux-mêmes. En effet, l'auteur, à l'aide des rapports de fouilles et de ses propres observations sur le terrain, établit une chronologie des occupations du site en utilisant les témoignages interne et externe des manuscrits eux-mêmes pour corroborer ses thèses ; inversement, il cerne la datation de la rédaction de certains manuscrits ou de certains événements relatés par ces manuscrits (tel l'exil à Damas) grâce aux données archéologiques. C'est dire l'intérêt de ce livre qui donne un inventaire de tout ce qui a été trouvé à Qoumrân et propose des hypothèses vraisemblables sur la signification du site et de ce qu'il contient.

L'ouvrage de L. se compose de trois parties inégales en volume, la première d'une quinzaine de pages et chacune des deux autres parties d'une centaine de pages. Cette petite première partie donne un compte-rendu chronologique des fouilles effectuées dans les grottes et sur le terrain du 15 février 1949 — rappelons que c'est au début de 1947 que la première grotte à manuscrits fut découverte par un jeune berger bédouin — au 21 mars 1958.

La seconde partie, « Archéologie du site de Qoumrân-Feshkha » est consacrée aux interprétations des résultats obtenus au cours des campagnes de fouilles. Si l'accord des archéologues se fait en général sur le nombre de ces périodes, il se fait rarement sur leur datation. Très scrupuleusement L. expose les théories et les arguments, quelquefois successifs et contradictoires, des différents auteurs ; il donne aussi, et justifie, ses propres options. Toute cette discussion ne peut être résumée ici, nous indiquons seulement les résultats retenus par l'auteur. Tout d'abord, en ce qui concerne Qoumrân, une occupation à l'époque israélite (un fortin), puis les Périodes Ia hellénistique, et Ib, qui se termineraient en 67-63 av. J.C. Ensuite la Période IIa qui aurait commencé pendant le règne d'Hérode le Grand et se serait terminée par un abandon provisoire en 6 ap. J.C. ; la Période IIb, « marquée par une destruction violente », se terminerait à la fin de juin 68. Puis une Période III, les Romains occupant le site, jusqu'à la prise de Massada en 73. Enfin une dernière occupation probable pendant la Seconde Révolte juive.

L. fait pour les vestiges archéologiques situés entre l'oued de Qoumrân et Khirbet Feshkha, ainsi que pour Khirbet Feshkha, la même analyse que pour Qoumrân. Les datations sont les mêmes mais s'y ajoute une occupation à l'époque byzantine (peut-être par des moines). Feshkha est considérée comme une dépendance de Qoumrân.

Dans les *appendices à la IIe Partie* l'auteur aborde quelques points particuliers : d'abord à propos de l'abandon du site de Qoumrân entre les Périodes Ib et IIa, il s'interroge sur la valeur symbolique de l'expression « exil au pays de Damas » et opte pour le sens géographique réel. Ensuite, cherchant à déterminer l'importance numérique de la communauté, il utilise deux méthodes. La première consiste à mettre en regard le nombre des tombes des cimetières et le taux probable de mortalité de l'époque ; la seconde, tenant compte de l'importance du « système d'eau » dégagé à Qoumrân, permet — en connaissant la consommation moyenne en eau des membres de la communauté — d'avoir une idée approximative de l'importance numérique des Qoumrâniens. Enfin l'auteur décrit le dégagement d'autres établissements au sud de Khirbet Feshkha.

La III^e partie est consacrée à « la description des objets découverts sur le site de Qoumrân-Feshkha ». Dans un premier chapitre L. dénombre une liste de 600 manuscrits environ « représentés par des fragments plus ou moins importants » qui se répartissent en $\frac{1}{4}$ de livres bibliques et $\frac{3}{4}$ de livres sectaires. L'auteur note très justement l'importance pour les biblistes d'avoir à présent un texte hébreu pré-massorétique, même incomplet. Il consacre ensuite tout un chapitre aux rouleaux de cuivre de la grotte 3Q, rouleaux sur lesquels est gravé une liste de « trésors ». S'agit-il d'une liste imaginaire ou de dépôts réels ? L. énumère avec complaisance les différentes hypothèses à ce sujet : Trésor du Temple caché entre 66-70 (Ch. Rabin, K.-G. Kuhn, K.-H. Rengstorf), Trésor du Temple dissimulé par les Zélotes (Allegro), trésor essénien (A. Dupont-Sommer), trésor populaire caché vers 100 (Milik), trésor de Bar Kokhba (Laperrousaz). Dans les chapitres III et IV, « les monnaies découvertes parmi les ruines » et « la poterie et les autres objets provenant des grottes et des ruines », l'auteur fait un inventaire extrêmement précis et, comme les autres savants cités, en tire des arguments pour la chronologie du site.

Au chapitre III, après avoir noté que pas une seule monnaie n'a été découverte dans les grottes à manuscrits, il dénombre à Qoumrân même des monnaies séleucides, asmonéennes, hérodiennes, de la 1^{ère} et de la 2^{ème} révolte juive ainsi que des monnaies non-juives. Dans le chapitre IV, L. étudie d'abord la poterie (jarres, couvercles de jarres, bols, gobelets, marmites, cruches, assiettes, entonnoirs, lampes, etc.) provenant des grottes et des ruines. Il fait un inventaire extrêmement précis de toutes les pièces de poterie et, comme dans le reste de l'ouvrage, cite abondamment les savants qui ont daté ces pièces (appartenant aux différentes périodes d'occupation de Qoumrân) et qui non seulement sont rarement d'accord entre eux mais corrigent souvent leurs propres datations. En conclusion de cette étude : une fabrication originale de céramique à Qoumrân mais aussi d'autres types de céramiques juives hellénistiques et romaines. Les autres objets énumérés par l'auteur consistent en lambeaux d'étoffe, étuis à phylactères, fragments de meuble, fragments d'armes, quelques outils, anneau de bronze, etc.

La question des « ossements d'animaux dégagés dans les espaces libres de l'établissement de Qoumrân » fait l'objet du chapitre suivant. Là aussi les différentes interprétations de la nature de ces dépôts sont fidèlement rapportées ; L., pour sa part, y voit les restes d'un repas de fête chômée, interrompu brutalement à deux époques différentes, en 63 av. J.-C. et en 68 de notre ère. Le chapitre VI décrit les méthodes ayant servi à la datation des objets provenant de Qoumrân et en donne les résultats. La méthode du carbone 14 détermine une période allant de 168 avant notre ère à 233 après ; celle du chauffage progressif des parchemins donne une chronologie relative des manuscrits les uns par rapport aux autres ; enfin la paléographie donne aussi des résultats appréciables.

Dans sa conclusion l'auteur regroupe les quatre thèses qui constituent son apport personnel dans les questions qoumrâniennes, soit le sens de l'expression « *infra hos Engadda* », la datation de l'abandon de Qoumrân de la fin de la Période Ib au début de la Période IIa, l'origine des dépôts d'ossements, celle des rouleaux de cuivre. L'« engagement » personnel de L. sur des questions très discutées font de ce livre, qui est déjà un excellent manuel de Qoumranologie, un ouvrage vivant et parfois passionné. Des cartes, des plans, des photographies complètent utilement un texte parfois sévère pour les non-archéologues.

Madeleine Petit

C.K. Barrett, THE GOSPEL OF JOHN AND JUDAISME. Fortress Press, Philadelphia 1975 (= Franz Delitzsch Lecturers 1967 in Münster).

Annie Jaubert, APPROCHE DE L'ÉVANGILE DE JEAN. Editions du Seuil, Paris 1976.

Die beiden vorliegenden Arbeiten, die sich manchmal überschneiden, die sich aber dennoch durch ihre Motivierung, ihre Struktur und ihren Stil sehr stark voneinander unterscheiden, ergänzen sich gegenseitig und bieten einen seriösen Überblick über die vom Johannesevangelium aufgeworfenen Fragen. Die Verfasser, beide aus dem Universitätslehramt kommend, sind Spezialisten auf dem Gebiet der neutestamentlichen Studien, Barrett in England, Jaubert in Frankreich und arbeiten seit langen Jahren über die — biblische so gut wie nichtbiblische — Verwurzelung des Neuen Testaments. (Es soll dazu gesagt werden, dass keiner der beiden Vf. die Arbeit des andern gekannt hat : B. aus leicht ersichtlichen chronologischen Gründen, J. weil

es ihr die Umstände nicht erlaubten, B.'s Buch zu lesen.) Sie benützen dasselbe Material, greifen oft dieselben Fragen auf, jedoch in einer völlig verschiedenen Perspektive: das wesentliche Interesse B.'s sind die Beziehungen zwischen dem 4. Evangelium und dem Judentum, während A.J. mehr das innere Verständnis der johanneischen Botschaft ins Auge fasst, (die sich in ihrer Perspektive nicht von der Kenntnis des Judentums trennen lässt).

Das 1. und 2. Kapitel B.'s, das heisst die Hälfte der Arbeit, sind den allgemeinen Problemen des 4. Evangeliums gewidmet. Im 1. Kapitel, betitelt: « Die Umgebung und die Absicht des 4. Evangeliums », untersucht der Vf. die verschiedenen Thesen des 20. Jahrhunderts über das Ursprungsmilieu, die Menschen, an die es sich wendet, und das Ziel des Evangelisten.

Die älteste These, die in diesem Evangelium ein ausschliesslich in der jüdisch-palästinensischen Welt verwurzelt Werk sieht, von einem Juden für Juden geschrieben, — vertreten von B.F. Westcott (1881 u. 1903), gefolgt von J. Drummond (1903) u. W. Sanday (1905), — ist zu monolithisch, um später in ihrer ursprünglichen Form wieder aufgenommen zu werden: Gelehrte wie E.C. Hoskyns (1940) und R.H. Lightfoot (1956) unterstreichen wohl ebenfalls die biblische und jüdische Verwurzelung, sind jedoch der Ansicht, die Elemente des johanneischen Evangeliums stammten auch aus der jungen christlichen Tradition, ohne Beziehung zum Hellenismus.

Die zweite grosse These, die der « Hellenisierung » von Johannes, geht in mehrere Richtungen. Eine davon, vertreten durch J. Moffat (1911) und A. Schweitzer (1931), betrachtet die Elemente des 4. Evangeliums nicht nur als « Hellenismus », sondern als « Paulinismus ». Eine andere wichtige Tendenz im Sinne der Hellenisierung des Evangeliums weist auf den Einfluss der jüdisch-alexandrinischen Philosophie und des Stoizismus hin und stellt darüber hinaus, wie C.H. Dodd (1953), hermetische, gnostische und mandäische Einflüsse fest.

Ein dritter grosser Forschungszweig, der die Johannesfrage nicht auf die vorstehende Alternative beschränkt (jüdisch oder griechisch), schlägt eine gnostische Aufhellung vor. R. Bultmann (1950) erklärt, dass « die johanneische Literatur und Theologie weder griechisch noch jüdisch sondern gnostisch sind ». Diese Richtung erhielt einen bedeutenden Auftrieb durch die Entdeckung der Qûmran-Rollen, denn vorher gab es über die gnostischen Quellen des Johannes nur Dokumente, die jünger sind als das Evangelium dieses Namens. Das versetzt die modernen Autoren in die Lage, die Frage der Verwurzelung des Johannesevangeliums und seiner Empfänger — so W. Michaelis (1961), W.C. van Unnik (1959), J.A.T. Robinson (1960) — aufgrund palästinensischer Dokumente wieder aufzunehmen, die von einer geschichtlich belegten palästinensischen Sekte stammen, welche ihrerseits bereits fremde Elemente aufgenommen hat (O. Cullmann, 1955). Und wenn die Frage der Empfänger des Evangeliums noch diskutiert wird (handelt es sich um Juden oder Christen?), so steht es gänzlich anders mit der Frage nach der jüdischen Herkunft, und zwar aufgrund vorchristlicher Dokumente, die uns ein von dem bislang bekannten sehr verschiedenes Judentum zeichnen. C.K. Barrett stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage: « An welche Art von Judentum schliesst sich das Johannesevangelium an ? »

Bevor der Vf. richtig auf diese Frage eingeht, schlägt er im 2. Kapitel — « Sprache und Herkunft des 4. Evangeliums » als ursprüngliche Sprache des Dokuments (er stützt sich dabei hauptsächlich auf die Forschungsergebnisse von Schuyler Brown, 1964) das Griechische vor. B. weist einerseits besonders darauf hin, dass die Einfachheit der Sprache kein Argument gegen den hellenistischen Ursprung des Johannesevangeliums darstellt, denn denselben Charakter trägt auch das sprachliche Gewand der religiösen, magischen und anderen Papyri dieser Art. Andererseits gibt es in vor nicht allzulanger Zeit entdeckten Texten Parallelen zu einzelnen Ausdrücken, die bislang als ungriechisch angesehen wurden. Was den Prolog des 4. Evangeliums anbetrifft, so zeigt eine genaue Analyse des Wortschatzes einen nichtbiblischen Einfluss bei Johannes, der Worte des Septuaginta in einem neuen Sinn benützt (z.B. *charis* und *alétheia*). B. ist der Ansicht, dass der Verfasser des Prologs jüdisches und gnostisches Material heranzieht, das bereits vor seiner Zeit ausgearbeitet wurde. Andererseits erlauben die neuesten archäologischen Erkenntnisse den Schluss, dass die Lokalisierung von Ereignissen keine « allegorischen Hinweise » sind, sondern echten topographischen Präzisionen entsprechen, welche die jüdische Verwurzelung des Evangeliums verstärken.

Das 3. Kapitel ist zur Gänze dem Judentum der Zeit der Abfassung des 4. Evangeliums gewidmet (der Vf. nimmt dafür als wahrscheinlichste Arbeitshypothese das Ende des 1. Jahrhunderts an). Es handelt sich um ein Judentum, das sich infolge der unglücklichen Zeitem-

stände wandeln muss. Seit der Zerstörung des Tempels durch Titus ersetzt Jochanan b. Sakkai den Tempeldienst durch die Erfüllung der Gebote. Es ist das eine Zeit, wo die christliche Gemeinde, obwohl sie noch die Verbindung mit dem Judentum wahrte, zu einer nichtjüdischen Organisation wird. Der Vf. hat auch den Eindruck, dass andererseits die antichristliche Haltung der Juden im Interesse der Differenzierung der beiden religiösen Gemeinschaften ebenfalls zu verschiedenen Veränderungen im synagogalen Gottesdienst führt (so rezitiert man z.B. jetzt die Zehn Gebote nicht mehr) und gewisse Gebräuche beeinflusst (z.B. den Nachdruck, den die Pessach-Haggada auf die Einheit Gottes legt und die Ablehnung der griechischen Sprache). Auf der anderen Seite machen die Christen, trotz immer häufigerer Zusammenstöße, neue Anleihen an eine spezifische Form der jüdischen Literatur, nämlich die Apokalyptik; sie interpolieren die bereits vorhandenen Apokalypsen, und nach dem Fall Jerusalems und des Tempels — die von ihnen als die Erfüllung einer Prophezeiung Jesu angesehen werden — lebt die Apokalyptik unter ihnen neu auf. Doch reagiert Johannes in einer Weise, die den Juden nähersteht als den Christen. Die Qûmrangemeinde, die um 70 n. Chr. zu bestehen aufgehört hat, hat keinen direkten Einfluss auf die Abfassung des 4. Evangeliums ausgeübt, doch hängt die Bedeutung, die bei Johannes manchen Ideen, wie der Erkenntnis und dem Gegensatz zwischen Licht und Finsternis, zukommt, mit dieser (der Gnosis nahestehenden) Richtung im Judentum zusammen. Zum Abschluss seiner Untersuchung über das Judentum in der letzten Dekade des 1. nachchristlichen Jahrhunderts hebt B. hervor, dass die gnostischen Ideen bereits vor 70 ins Judentum eingedrungen sind, und dass die Gnostizierung des Judentums weitergeht. Auf der anderen Seite beginnt nach der Zerstörung des Tempels eine neue institutionelle Entwicklung, die nicht mit dem Tempel in Verbindung steht und deren Bestreben dahin geht, sich gegen Häresie und Zerfall abzuschirmen.

Im 4. und letzten Kapitel, «Das 4. Evangelium und das Judentum», fasst der Autor die Summe seiner Beobachtungen und seiner Kritiken gegen die verschiedenen von ihm aufgestellten Thesen zusammen und zieht die nachfolgenden Schlussfolgerungen über das Johannes-evangelium: Es ist ein griechisches Buch mit semitischem Nachhall (Gebrauch des A.T., jüdische Terminologie, semitische Ausdrücke, rabbinische Exegese, Ortsnamen, Parallelen mit Qûmrantexten). Es ist gleichzeitig ein jüdisches, ein nichtjüdisches (siehe 2. Kapitel) und ein antijüdisches Buch (Joh. 5:16; 10:31, 34; 15:25; 18:36; 19:7; siehe auch 5:18; 8:41, 48; 19:7). Schliesslich spiegelt es ein Stadium wieder, das noch nicht das des Beginns des Christentums aber auch noch nicht das der festgelegten Formen ist; es ist die Antwort auf eine neue theologische Situation, parallel zu der, in der die Juden dieser Zeitepoche lebten. Wie man sieht, unternimmt der Vf. keine originelle Lektüre des 4. Evangeliums, sondern gibt eine konstruktive Kritik der bereits aufgestellten Thesen, indem er neue, hauptsächlich von der Papyrologie und der Archäologie beigebrachte Erkenntnisse verwertet. Es ist ein gutes Buch zur Einführung in die johannäische Problematik.

Die Absicht Annie Jauberts, der kein Aspekt dieser Problematik unbekannt ist und die alle Gegebenheiten der zeitgenössischen Wissenschaft zu Hilfe nimmt, um an die vom Johannes-evangelium aufgeworfenen Fragen heranzugehen, ist es, der Bedeutung der johanneischen Botschaft nachzugehen. Eine solche Untersuchung basiert notwendigerweise auf der Ausarbeitungsgeschichte des Evangeliums — daher rühren manche Überschneidungen mit der Arbeit B.'s — und auf der Prüfung der in ihm formulierten Lehrsätze. In der Darstellung, welche die Verfasserin selbst von ihrem Buch gibt, fasst sie die vier Kapitel, aus denen es besteht, zusammen. Im 1. Kapitel untersucht sie die Entwicklung der «Katechese des 4. Evangeliums», während die drei anderen «dem progressiven Charakter der johanneischen Unterweisung, den Anliegen der Hörer und der Kenntnis der religiösen Traditionen, innerhalb derer sich die Predigt des 4. Evangeliums bewegt» gewidmet sind. Um die Gedankengänge des Johannes besser abzugrenzen ist es — obwohl sie einen soliden wissenschaftlichen Apparat benützt um manche Tatsachen ins Licht zu rücken und glaubwürdige Hypothesen aufzustellen — keineswegs A.J.'s Absicht, ein «Handbuch johanneischer Studien» zu verfassen. Mit Hilfe exakter Untersuchungen des Wortschatzes, der Struktur und des Symbolismus, und dank dem kraftvollen und bilderreichen Stil, den man von ihren anderen Veröffentlichungen her kennt, schlägt sie statt dessen vor, einen Führer durch die johanneische Spiritualität zu bieten. Selbst im 1. Kapitel, das von der «langen Entwicklungsgeschichte» des Evangeliums handelt und es in seinen historischen und kulturellen Rahmen stellt — was an sich eine didaktische Darstellungsweise nahelegt —

beginnt A.J. ihre spirituelle und theologische Untersuchung des Johannes — und Jesu — mit Beispielen, die dazu angetan sind, ihre Haltung angesichts verschiedener Fragen (Todesdatum Jesu, « Lamm Gottes », Johannes an der Brust Jesu u.s.w.) ins Licht zu rücken, indem sie sie auf dem Hintergrund des religiösen und kulturellen Milieus betrachtet (Vertrautheit des Johannes mit dem A.T., mit der Weisheitsliteratur, mit dem rabbinischen Schrifttum, mit Qûmran und mit dem Judentum der Diaspora). Gleichzeitig unterstreicht sie die spezifischen Eigenheiten des Johannes im symbolischen Gebrauch von Elementen, die bei den Synoptikern einen rein beschreibenden Charakter tragen.

Gleich zu Beginn des 2. Kapitels erinnert A.J. daran, dass Johannes zur Bezeichnung der Wunder Jesu den Ausdruck *sêmeion* (Zeichen) gebraucht, anstelle von *dynamis*, wie es die anderen Evangelisten tun. Alles ist für Johannes « Zeichen » und « Symbol », so gut die landläufigen Vorgänge seiner Zeit (symbolischer Wert der Zahlen, Wortspiele, Verwechslungen) wie die grossen Berichte vom Leben Jesu. A.J. analysiert drei in symbolischer Hinsicht besonders reiche Beispiele: die Episode mit der Samariterin, das Erscheinen Jesu vor Pilatus und die Szene auf Kalvaria. Hinsichtlich jeder dieser Szenen zählt sie die symbolischen Elemente auf und weist auf die verschiedenen Stufen von Symbolismus hin, die sich gegenseitig voraussetzen, ineinander verschachtelt sind, sich gegenseitig aufhellen und deren Brennpunkt selbstverständlich Jesus ist. Derselbe Begriff kann verschiedene, ja gegensätzliche symbolische Bedeutungen annehmen (z.B. das Wasser, das gleichzeitig die alte Heilsökonomie in Kana, Geist in 7:38 und Taufe in 19:34 bedeutet. A.J. kommt im 3. Exkurs auf die Bedeutung des Wassers zurück).

Die beiden ersten Kapitel erscheinen als eine Vorbereitung des dritten, « Das Paradoxon des Glaubens » (die Verfasserin unterstreicht die Bedeutung des dynamischen Wortausdrucks, den der Evangelist anstelle des statischen Terminus « Glaube » gebraucht), das nicht nur eine Untersuchung des Johannesevangeliums ist, sondern eine Studie über die Aufnahme der johanneischen Botschaft durch die Gläubigen; es ist der Übergang vom Objektiven zum Subjektiven, von der Geschichte zum Glauben. A.J. richtet dieses Kapitel übrigens eher auf den Ungläubigen aus, auf das Nicht-Glauben, mit der johanneischen Identifizierung des Nicht-Glaubens mit den Juden (« wenige Autoren haben mit derartiger Intensität vom tragischen Unvermögen der Juden angesichts des Glaubens gesprochen: 'sie konnten nicht glauben': 12:39 »). Die Verfasserin bemerkt, dass der Ausdruck « Jude » hier nicht im rassischen, sondern im typischen Sinn zu verstehen ist (S. 94), denn « über die jüdische Ungläubigkeit hinaus ist der Unglaube aller avisiert » (S. 95). Doch auf diese Weise betrifft der jüdische Unglaube die Botschaft Jesu, seine Person, den Ursprung seiner Handlungen und seiner Wunder, die so satanisch erscheinen: daraus leiten die Christen dann ab, dass der Jude nicht imstande ist, das Zeugnis Gottes « aufzunehmen », das zugunsten Jesu abgelegt wird. A.J. sieht in der Unmöglichkeit zu glauben, welche die damaligen Juden angesichts Jesu empfinden, das Bild der « angeborenen Schwierigkeit des Menschen, das Zeugnis Gottes zu empfangen » (S. 98). Der Evangelist glaubt, dass, wenn der Vater und der Sohn die Welt bekehren können, es der Hl. Geist sein wird, dem « die Verwandlung und Erleuchtung der Herzen zukommt » (S. 103). Dieses Kapitel beginnt demnach mit dem Drama der Ungläubigkeit und endet mit der Hoffnung auf Bekehrung.

Es handelt sich selbstverständlich um die Bekehrung zu Jesus, von woher sich auch die Überschrift des letzten Kapitels ableitet, (das in Wirklichkeit eine Ergänzung des vorhergehenden ist): « Der Sohn in der Welt ». Johannes stellt Jesus als das Ende der Geschichte Israels hin, und als die Referenz aller grossen alten und neueren jüdischen Symbole; doch vor allem anderen kündigt er ihn, im Einklang mit Jesu eigener Aussage und mit dem Bekenntnis der Jünger, als Sohn Gottes an. Das ist der Skandal, so gut für die Juden wie für die Welt. A.J. zählt die Skandale auf, die sich aus diesem Bekenntnis der Gottheit Jesu ergeben, nicht nur für die Juden, sondern für den modernen Menschen: für letzteren liegt der Skandal darin, dass der Vater zum Henker des Sohnes wird. Die Antwort auf diese Anschuldigung liegt nach A.J. in der Ordnung der Liebe, der *agapé*, und nicht « in einer Dialektik von Beherrschung oder Alienation ». A.J. schliesst ihre Ausführungen mit einigen Seiten über das Verständnis oder Nichtverständnis dieser *agapé* in der jungen christlichen Gemeinde, und über die Ratschläge des Johannes an die Jünger angesichts ihrer Kommunion mit der göttlichen Einheit, Abbild der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn.

Das in bewusster Graduierung aufgebaute Buch A.J.'s geht von der Schale zum Kern des Johannesevangeliums und von den alten Fragen zur zeitgenössischen Unruhe. Es ist so

wirklich ein Führer johanneischer Spiritualität, der aber deshalb den in jeder Hinsicht polemischen Charakter des 4. Evangeliums nicht verschweigt. Anscheinend um den zusammenhängenden Charakter des Buches nicht zu stören, hat A.J. am Schluss sechs Abhandlungen hinzugefügt, welche in thematischer Anordnung die verstreuten Elemente behandeln, die im Text selbst nicht berücksichtigt wurden. Diese in gedrängter Form redigierten und gut dokumentierten Abhandlungen tragen einen weniger persönlichen Charakter als die Untersuchung selbst. Sie sind von grosser Vielfalt an Hinweisen auf Ideen und originelle Hypothesen über zahlreiche Fragen. Sie handeln nacheinander vom « Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt », von « den Bildern vom lebendigen Wasser im zeitgenössischen Judentum », von « Geist, Wasser und Blut », vom « Titel Sohn Gottes », vom « Gottesnamen » und von « philonischen Ausblicken ».

Madeleine Petit

(Deutsch von K.H.)