

eine Fülle jüdischer Materialien, sondern die Botschaft des Judentums selbst gegenüberzustellen" (10). Trotz des weiten Spektrums verschiedener Richtungen habe es ein normatives antikes Judentum gegeben. „Das Wesen einer Religion ist nicht auf der dünnen Linie der Periferie zu suchen, die Einzelpunkte miteinander verbindet, sondern in der Lebensmitte aller Erscheinungen" (40). Diese können nicht mit einem „Durchschnitt" allein erschlossen werden, sondern nur aus der ganzen Breite der Aussagen. — Damit hat sich Vf. nicht mehr und nicht weniger vorgenommen, als das *Wesen des antiken Judentums* zu erfassen, um von daher die Einzelfrage des Doppelgebotes zu lösen. Die zugrunde gelegten „Quellen" umfassen demnach, angefangen vom AT, das gesamte altjüdische Schrifttum, das irgendwie aufzuarbeiten schon eine herkulische Arbeit gewesen sein muß.

Was als Lebensmitte des Judentums verstanden wird, kommt in den Titeln der Hauptteile zum Ausdruck: 1. Offenbarung und Erwählung — 2. Gerechtigkeit und Gnade — 3. Die Tora und ihre Gebote. Wir können nicht auf Einzelheiten eingehen, beschränken uns also auf den Tenor der „systematischen Erfassung des Wesens des Judentums". Die angeführten Titel zeigen schon, daß es sich um Leitworte der atl Theologie handelt. Die 1000 und mehr Belege aus der antik-jüdischen Literatur zeigen im Wesentlichen keine Bruchlinie, sondern eine kontinuierliche Weiterentfaltung atl Denkens, das primär um den sich offenbarenden Gott und dessen Auftrag an den Menschen kreist. Wie in der Schöpfung, so durchdringt Gottes Wille auch in Erwählung und Gesetzgebung das gesamte Sein des Menschen. Aufgrund der Tora steht der Mensch bis in die einzelnen Handlungen unter diesem unmittelbaren Willen und Gebot Gottes. Für die Entwicklung einer laisierten Ethik ist hier kein Platz. Im folgenden langen Satz, der auch den pleonastischen Stil des Vf. kennzeichnet, findet der Weg durch das Labyrinth sein Ziel: „Wenn daher Gott der ist, als der er sich am Sinai offenbart hat, wenn Mensch und Welt die sind, als die sein Wirken und Sicherschließen sie voraussetzt und zeigt, und wenn sein Wille abgeschlossen und unwandelbar-unüberbietbar der ist, den die Offenbarung in vollkommen-unmittelbarem Abdruck enthält und erschließt, dann kann kein Gebot um eines anderen willen relativiert oder beseitigt werden dürfen, sondern sind sie alle gleichermaßen zu achten und zu befolgen, weil sie als umgrenzt-erfüllbare allein in ihrer gottgesetzten Summe die Gottgemäßheit in sich schließen" (416).

In einem eigenen Teil behandelt Vf. die Sonderstellung Philo's innerhalb des antiken Judentums (417—502). Den Hauptteil schließt er mit der bereits am Beginn des Werkes an-

geführten Frage: „War Jesus Jude?". Die große Untersuchung führt also damit zum Anfangspunkt zurück und schließt mit einem Bedingungssatz. Soll damit impliziert werden, daß keine Schwierigkeit bestünde, Jesus im Judentum zu beheimaten, da doch die Möglichkeit bestünde, das Doppelgebot als Summe des Gotteswillens zu verstehen? Die Frage hätte sich viel einfacher mit der Zitierung der Vater-Unser-Bitte „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auch auf Erden" beantworten lassen. Dies bedeutete, daß das Doppelgebot nicht aufzulösen, sondern als Ganzes unter den Willen des einen Gottes zu stellen wäre. Damit aber wäre Jesus noch viel stärker im „Judentum" verankert als Vf. direkt ausspricht.

Dieses opus durum könnte daher als Entwurf zu einer Summa theologiae judaica gewertet werden; für die spezielle Christologie wirft es wenig ab, da sich das Wesen Jesus von der Ethik allein her kaum aufschlüsseln läßt. In der Ethik geht Jesus konform mit den großen jüdischen Lehrern. Die Jesusfrage wird erst aufregend, wenn man vom messianischen Anspruch ausgeht. Dann aber müßte man den Anfangs- und Schlußsatz dahin abändern: „Jesus war der unjüdischeste Jude", weil er das Judentum transzendierte."

Graz

Claus Schedl

MUSSNER FRANZ, *Der Galaterbrief*. (HThK, Bd. IX) (XXII u. 426.) Herder, Freiburg 1974. Ln. DM 59.—.

10 Jahre nach seinem Kommentar zum Jakobusbrief (*1964, *1967) legt M. einen schon äußerlich gewichtigen Kommentar zum ntl „Gegenstück" des Jakobusbriefes, zum paulinischen Galaterbrief vor. Die Aufgabe eines solchen großen Kommentars ist in erster Linie die, den exegetischen status quaestionis zusammenfassend und ausführlich darzustellen. Dieser Aufgabe hat sich M. mit Souveränität entledigt. Große Aufmerksamkeit ist den sprachlichen Problemen gewidmet. Daß neben den klassischen Grammatiken zum NT auch die Grammatik von E. Mayser (Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit, 2 Bde., 1906—1934) häufig herangezogen wird, ist nachahmenswert. Auffallend ist das Bemühen des Vf., einzelne Termine der Linguistik (Term, Basissätze, Syntagma, semantische Valeur, Diachronie/Synchronie, Kompetenz/Performanz, u.a.m.) in das exegetische Vokabular aufzunehmen. Methodenkritische Überlegungen sind damit (wenn man von dem kleinen Abschnitt S 355 f absieht) nicht verknüpft. Die linguistischen Termini werden in die herkömmliche Gestalt des Kommentars eingefügt, ohne diese Gestalt zu sprengen.

Die einleitungswissenschaftlichen Urteile sind vorsichtig. Vf. vertritt (mit Kautelen) die sog. „Landschaftshypothese", läßt den Gala-

terbrief etwa 55 (oder Herbst 57) wahrscheinlich von Mazedonien aus geschrieben sein, wobei auch die thematische Nähe des Schreibens zum Römerbrief eine gewisse Rolle spielt (9 f). In der Frage nach der Ideologie der Gegner des Apostels ist M. sehr zurückhaltend. Als wesentliche Motive treten heraus: das „gesetzliche“ Evangelium, die Beschneidungsforderung, die Herabsetzung des paulinischen Apostolats, die sog. „Kalenderfrömmigkeit“ (12). Gnostische oder gnostisierende Tendenzen kann M. bei den paulinischen Gegnern keine erkennen, ebenso wenig libertinistische (24 f). Die Gegner erscheinen als „judaisierende Judenchristen“ (25 u. passim). Daß sich Paulus in seiner Polemik gegen Judenchristen (und nicht gegen das Judentum selbst) richtet, spielt dann im Kommentar mit Recht eine gewisse Rolle. Bei der Gliederung des Briefkorpus (Gal 1, 6-6, 10) läßt sich M. von einer Anregung J. Jeremias' leiten (ZNW 49, 1958, 152 f). Danach würde Paulus auf die gegnerischen Vorwürfe, sein Evangelium sei *κατὰ ἀνθρώπων* bzw. *κατὰ ἀνθρώπου* (1, 11f) in chiastischer Reihenfolge antworten: 1, 13-2, 21 widerlegt den letzteren, 3, 1-6, 10 den ersteren Vorwurf.

Natürlich ist es hier nicht möglich, auf Einzelfragen der Auslegung einzugehen. Immerhin sei wenigstens exemplarisch auf einige Lösungen des Vf. zu bekannten *crucis* interpretum hingewiesen. *Ἐπειτα μετὰ τρία ἔτη* (1, 18) ist vom zweiten Aufenthalt in Damaskus aus berechnet (93). *Εἰ μὴ* (1, 19 b) ist exklusiv zu verstehen (96). Die Parenthese in 2,6 wird zurückhaltend (und nur hypothetisch) gedeutet (114 f). Die Nennung der Namen in 2,9 bezeichnet keine Rangfolge (120). Der Vergleich von Gal 2, 1—10 und Apg 15 wird mit historischer Kritik geführt: beide Berichte sind in ihrer Art tendenziös (131); das lukanische „Aposteldekret“ stammt wahrscheinlich nicht (wie Lk darstellt) vom Apostelkonvent selbst (130). Die alte *crux* 3,20 wird (hypothetisch) als unvollständiger Syllogismus gefaßt (Obersatz: der Vermittler ist nicht Vermittler eines einzigen; Untersatz: Gott ist ein einziger; daraus dann freilich der unausgesprochene Schlußsatz: folglich ist das Gesetz, das durch einen Vermittler verordnet wurde, der Verheißung unterlegen) (248 ff). Der Rekurs auf gnostische Vorstellungen zur Deutung dieser Stelle wird ausdrücklich abgewiesen (249 f, Anm. 27). *Γενόμενον ὑπὸ νόμου* (4,4) bezieht sich nur auf das Jude-Sein Jesu (ohne daß an die Todesgemeinschaft mit den Unerlösten gedacht wäre: 270, Anm. 120). *ἐκκλῆσαι ὑμᾶς θελοῦσιν* (4, 17) soll heißen: die Gegner wollen die Galater von der Gemeinschaft mit Paulus ausschließen (311). Der ursprüngliche Text von 4,25a soll lauten: *τὸ δὲ Σινῶ ὅρος ἔστιν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* (324: M. verbindet damit eine sorgfältige und m. E. erwägenswerte

Interpretation des ganzen Abschnittes). Das Zitat in 4,30 bezieht sich nicht auf die jüdischen, sondern auf die judenchristlichen Gegner des Paulus (332). *Ἑσταύρωσαν* (5,24) bezieht sich auf die bei der Taufe erfolgte Glaubensentscheidung (390 f u. ebd., Anm. 107), u. s. f.

M. bietet aber nicht nur minutiöse Einzel-exegese, sondern er hat ganz bewußt einen *theologischen* Kommentar geschrieben. Er thematisiert mehrfach die biblisch-theologischen Motive des Briefes. Im Zentrum steht naturgemäß die Explikation der *iustificatio sola fide et sola gratia*, die Interpretation der Antithetik von Gesetzesprinzip und Glaubensprinzip (170 u. passim). Die Quelle des paulinischen Evangeliums ist die Erfahrung vor Damaskus (die, der heutigen *opinio communis* entsprechend, psychologisch nicht hinterfragt werden darf: 82, Anm. 26). Eine Besonderheit des Kommentars ist die permanente Auseinandersetzung mit der jüdischen Theologie (eine besondere Rolle spielt dabei H. J. Schoeps), vgl. 188 ff u. passim. Der Dialog wird vornehm geführt, bestimmt von dem Bemühen, die Argumente des Gesprächspartners ernst zu nehmen und zu verstehen. Aber M. stellt dann völlig zu Recht auch die „unüberschreitbare Grenze“ des Dialogs heraus, „die von beiden Seiten respektiert werden muß“ (197), nämlich (einmal) die paulinische Lehre von der Rechtfertigung am Gesetz vorbei (ebd.) bzw. (zum anderen) die Sohn-Christologie (273 f).

Naturgemäß bleiben gerade im Bereich der biblisch-theologischen Abschnitte des Kommentars viele offene Fragen. So streicht M. mehrfach (bes. eindrücklich und lehrreich 231 ff) die Rolle der Vorstellung von der stellvertretenden Sühne im Rahmen der paulinischen Soteriologie heraus; man vermißt schmerzlich eine *sachkritische* Analyse dieser Vorstellungen. Oder: ob man wirklich die paulinische Rechtfertigungslehre mit Jak 2, 14—26 in der Weise vermitteln kann, wie M. es schon in seinem Jakobuskommentar getan hat und jetzt mutatis mutandis wiederholt (288 ff u. ö.), scheint mir sehr fraglich. Nicht ganz überzeugt haben mich auch die Ausführungen im Exkurs „Heilsgeschichte“ oder *ἡραφή?* (334 ff). Und schließlich: in dem Exkurs „Gesetz und Evangelium nach dem Galaterbrief“ (277 ff) formuliert M. eine Reihe von Sätzen, die heute mehr oder weniger herrschende Lehre geworden sind (vor allem was das Verhältnis von Evangelium und Paränese bzw. von Indikativ und Imperativ betrifft). Indessen sehe ich gerade dort das Problem der paulinischen Paränese entstehen, wo M. abbricht: in der Tat, nicht die Indikativ-Imperativ-Relation als solche ist problematisch (der Imperativ setzt den Indikativ voraus; der Imperativ dient lediglich dazu, das geschenkte neue Sein sichtbar werden zu lassen); wohl aber entsteht ein

Problem daraus, daß die Paränese unausweichlich zu konkreter Normen-Ethik werden muß! Aber wie kann die (historisch bedingte!) Normen-Ethik (die an der jeweiligen historischen Entfremdung partizipieren wird) mit der eschatologischen Freiheit verbunden werden? Das ist das Grundproblem der paulinischen „Ethik“, von dem ich meine, daß es Paulus selbst noch nicht thematisiert hat, so daß hier eine sachkritische Interpretation nötig wäre, von der aus sich auch das Problem des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium noch einmal stellen würde.

Corrigenda: 92, Anm. 66: muß es heißen: Frucht (statt Furcht). 125, Anm. 126: Arm (statt arm) 288, Zl. 23: 2, 14–26 (statt 2, 14–28). 301, Zl. 9 ist nach Limbeck die Klammer ausgefallen. 350, Zl. 19 muß es heißen: 5, 5 (statt 5, 6). Schließlich: der Verfasser überschreibt (243) den Abschnitt 3, 19–4,7 mit: „Die wahre Heilsfunktion des Gesetzes“ (ebenso VIII). Sollte es nicht besser heißen: „Die heilsgeschichtliche Funktion des Gesetzes?“ vgl. nur die Ausführungen 244!

Wien

Kurt Niederwimmer

DANTINE WILHELM, *Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion*. (Gütersloher Taschenbücher Nr. 85) (126.) Mohn, Gütersloh 1974. Brosch. DM 6.80.

Vf. informiert eingehend über die in den letzten acht bis zehn Jahren erschienene Jesus-Literatur meist außerkirchlicher Autoren. So gewinnt der Leser einen guten Ein- und Überblick über die heute gängigen Auffassungen über Jesus Christus. Ein Bild von großer Variationsbreite bietet sich dar. Die Frage Jesu: „Für wen haltet ihr mich?“ wird von den Autoren so beantwortet: Jesus ist ein „politisch-sozialer Revolutionär“ (Carmichael und Lehmann); Jesus ist bedeutungslos für die Menschheit (Augstein); Jesus ist das „Beispiel maximalen Anspruchs an sich selbst“ (Machovec); Jesus ist von der kirchlichen Institution eingeschlossen „wie eine Mücke im Bernstein“ (Carmichael) und muß darum „entkirchlicht“ und „entreligionisiert“ werden; Jesus ein Pharisäer (Ben Chorin); Jesus ein „Außenseiter“ (Holl), dessen Außenseiterrolle die kirchliche Christologie durch einen „Vergottungsprozeß“ (Holl) in die metaphysische Transzendenz verlagert hat. . . . Nur die eindeutige Antwort: „Du bist der Sohn Gottes“ findet sich nicht in diesem Bändchen!

Darüber hinaus bleiben an den Referenten Dantine u.a. einige Fragen zu richten: Erfreut sich die These vom „Pharisäer“ Jesus wirklich einer gewissen Beliebtheit unter katholischen Gelehrten? (33)? Der Hinweis auf ein Vorwort Fr. Heers scheint uns kein durchschlagender Beweis! Weiters: Wird es wirklich von den „meisten Forschern als eher unwahrscheinlich bezeichnet, daß Jesus

von Nazareth so etwas wie eine Kirchen-gründung selbst schon ins Auge gefaßt habe“ (59)? Daß „mit dem rituellen Opfer auch das sakrale Priestertum verschwindet“ (70) und es in den „frühen christlichen Gemeinden keine priesterlichen Ämter gibt“ (70)? Nach Dantine „kann es keinen Christus mehr geben, in dem neben dem menschlichen Bilde des Jesus von Nazareth doch wieder auch Züge einer spekulativ konstruierten ‚Gott-heit‘ gezeichnet werden dürften“ (118) . . . Der Wert des Bändchens liegt in seiner Information.

Schwaz

Josef Steindl

ZEILINGER FRANZ, *Der Erstgeborene der Schöpfung*. Untersuchungen zur Formalstruktur und Theologie des Kolosserbriefes (215.) Herder, Wien 1974. Brosch. S 135.—.

Für den Druck stark gekürzte Fassung der 1971 abgeschlossenen Habilitationsschrift des Vf. Seither erschienene Literatur konnte leider nicht mehr eingearbeitet werden. Die Arbeit stellt sich zur Aufgabe, „der Aussage, dem Denkhorizont und dem christologisch-soteriologischen Konzept des Kolosserbriefautors nachzuspüren, um seinen Brief zu verstehen“.

Die sehr gründliche Arbeit untersucht den Gesamtzusammenhang des Kolosserbriefes, um die äußerst umstrittene Bedeutung der Beziehung Christi zur Schöpfung im Hymnus 1, 15–20 einer Lösung näherzuführen. Z. entscheidet sich nach einer Untersuchung der Struktur und der wesentlichen theologischen Aussagen des Briefes (die apostolischen Leiden, die Verkündigung des Geheimnisses, Stellungnahme und Polemik: II. Teil Theologie der Verkündigung; das neue Leben, der neue Mensch, die neue Gemeinschaft, die neue Weltmacht: III. Teil Tauftheologie) dafür, daß sich die umstrittenen Aussagen im Sinne des Verfassers des Kolosserbriefes (nicht auch des Hymnikers!) direkt auf die Funktion Christi bezüglich der Neuschöpfung, damit erst indirekt auf die Schöpfung als solche bezögen. Dabei erweist sich für Z. als formaler und inhaltlicher Drehpunkt des Christushymnus die Zwischenstrophe 1, 17–18b. So erhalten die Aussagen des Hymnus eschatologisch-ekklesiologisches Gewicht. Damit hat allerdings der Vf. die „weltumspannenden Universal Aussagen des Hymnus nicht eliminiert“. Es scheint wesentlich zu sein, „daß der Vf. mit V 20b den Hymnus im Sinne der Kreuzestheologie weiterführt“ (beide Zitate 204). Christus ist für den Hymnus als Erstgeborener der Neuschöpfung auch Erstgeborener des Universums, „nicht umgekehrt!“ (205).

In einem V. Teil „Zur theologischen Konzeption des Kolosserbriefes“ wird zusammengefaßt (207–210): Eschatologie (dem ntl Gemeingut werden präsentisch bestimmte Akzente aufgesetzt); Christologie (Christus als