

fungstheologischen Perspektive die Notwendigkeit der Gnade).

Das Buch kann Anstoß zur Reflexion geben, wie die traditionelle Kategorie der Notwendigkeit der Gnade in die heutige Diskussion des Freiheitsbegriffes von der Theologie eingebracht werden kann. Wird von der „konstruktiven Philosophie“ der Freiheitsbegriff im Zusammenhang mit „Vernunft“ und „Gerechtigkeit“ eingeführt, so müßte die Theologie fragen, ob „Vernunft“ nicht im Zusammenhang mit Vertrauen und „Gerechtigkeit“ nicht im Zusammenhang mit der Liebe eingeführt und diskutiert werden muß.

Innsbruck Jozef Niewiadomski

BIBELWISSENSCHAFT, AT, NT

KRAUS HANS-JOACHIM, *Psalmen*, 1. Teilband: Psalmen 1–59 (VII u. 584.); 2. Teilband: Psalmen 60–150 (587.) (Bibl. Kommentar AT, hg. v. Hermann/Wolff, Bd. XV/1 u. 2) 5., grundlegend überarb. u. veränd. Aufl. Neukirchener V., Neukirchen-Vluyn 1978. Ln. DM 188.— (SP 177.—).

Die Neuauflage des reichhaltigen 2-bd. Kommentars weckt die Erwartung, daß 20 Jahre Psalmenforschung (1. Aufl. 1960: vgl. ThPQ 120/1972, 254) in der Bearbeitung ihren Niederschlag finden. Tatsächlich bietet das Werk verschiedene Neuerungen, rein äußerlich ein Anwachsen um fast 180 Seiten sowie die Zusammenstellung der Exkurse in ein eigenes Kap. der Einleitung. Mangels eines Vorworts über Prinzipien und Zielsetzung der Neubearbeitung sind diese dem Studium der Einleitung zu entnehmen. Zweifellos stellt § 6: „Die Formgruppen und ihr Sitz im Leben“ (36–68) das bezeichnendste Kap. der Neuauflage dar.

In seiner Kritik an Grundbegriffen der formgeschichtlichen Arbeiten Gunkels greift K. auf Gattungsbezeichnungen des hebr. Psalters zurück (Lobl., Gebetsl., Königsl., Zionlieder, Lehrdichtungen, Festpsalmen/Liturgien) und versucht zugleich eine Gruppierung nach Themen. Was den Bezug dieser „themenorientierten Formgruppen“ zum kultischen Leben anbelangt, hält er Gunkels Versuch für richtig, den „Weg zu einer behutsamen Korrelation zwischen der formal-literarischen Gestalt der Psalmen und dem möglicherweise zugrundeliegenden Kultus“ zu weisen (42). Ein kultischer „Sitz im Leben“ für alle Pss ist dabei keineswegs ausgemacht. Diese Gesichtspunkte sowie neuere Arbeiten zu Form und institutionellem Hintergrund der Pss (z. B. Crüsemann, Beyerlin, Seybold) finden in der Auslegung der einzelnen Pss jeweils unter Form bzw. Ort Berücksichtigung. Auch Exkurse (vgl. 107f, 115f) sowie der exegetische Teil einzelner Pss sind erweitert. Die Substanz des Kommentares aber ist (bis in die Formulierung) weithin unverändert geblieben (vgl. auch zur Frage der Datierung S. 72 sowie die Textkriti-

katik). Die angekündigte grundlegende Veränderung scheint mir mit K. 6 allein doch kaum gegeben; Konsequenzen für die Auslegung bleiben gering. Neuere literaturwissenschaftliche Ansätze, etwa Arbeiten zur Struktur der Pss, haben noch kaum Berücksichtigung gefunden, wie z. B. die Gliederung der Pss zeigt. Auch eine Diskussion der redaktionsgeschichtlichen Arbeiten von J. Becker (SBS 18, 1966; SBS 78, 1975) steht aus.

Zu den Literaturangaben (die nur sporadisch bis 1976 reichen) bleiben vom Anspruch einer grundlegenden Überarbeitung her Wünsche offen. Einige Hinweise auf Fehlendes: der Literaturbericht von E. Gerstenberger in Verk. u. Forschung 1974, 22–45, sowie J. Becker, Wege der Psalmenexegese SBS 78, 1975. Die Textausgabe von Pritchard (1969) wird immer noch nach 1954 zitiert. Das bereits 1977 erschienene reichhaltige Werk von O. Keel zur altorientalischen Bildsymbolik der Pss scheint zu fehlen, ebenso J. Assmann, Ägyptische Hymnen u. Gebete (1975), sowie H. Vorländer, Mein Gott. Die Vorstellung vom persönlichen Gott im AO und im AT (1975) zum ao. Hintergrund der Pss.

In der Reihe neuer großer Ps-Kommentare vermißt man Castellino (1955), Dahood (1965 bis 1970), Beaucamp (1976), unter den Monographien u. a. die Studie von Loretz zum Hohenlied u. Ps 45 (1971), von Braulik zu Ps 40 (fzb 18, 1975), von A. Schmitt zu Entrückung, Aufnahme u. Himmelfahrt (zu Ps 49 u. 73) (fzb 10, 1976). — Zitierte Literatur würde man des öfteren gerne verarbeitet und diskutiert sehen (z. B. Beyerlins Studie zu Ps 8 oder Geses Aufsatz zu Ps 50).

Trotz offengebliebener Wünsche ist die Neubearbeitung zu begrüßen, sie bleibt ein Standardwerk der Psalmenauslegung nicht nur für den Fachexegeten, sondern für jeden, der den Weg des Studiums nicht scheut, um von der Quelle der Psalmenfrömmigkeit zu trinken. Der biblische Kommentar läßt ihn nicht leer ausgehen.

Graz Johannes Marböck
DREWERMANN EUGEN, *Strukturen des Bösen*. Teil 2: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht. (XXXIV u. 680); Teil 3: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht. (LXVIII u. 656) (Paderborner Theol. Stud. Bd. 5 u. 6) Schöningh, Paderborn 1977 u. 1978. Kart. lam. je DM 68.—.

Mit Bd. 2 und 3 liegt das Werk (1. Bd in ThPQ 125/1977, 306–308 rez.) vollständig vor. D., von Haus aus Dogmatiker, hat sich erstaunlich gut und kritisch in die wissenschaftliche Exegese der biblischen Urgeschichte, in die Psychoanalyse, in die vergleichende Mythenforschung und in die neuere Philosophie eingearbeitet und dem Exegeten einen Weg gewiesen, wie er seine Auslegung der Bibel für die Menschen unse-

rer Zeit fruchtbar machen kann. Für den Fachexegeten ist es nicht leicht, den Ausführungen bis in alle Verzweigungen der beteiligten Disziplinen hinein zu folgen. Rez. kann nur versuchen, den für den Exegeten bedeutsamen Inhalt von Bd. 2 und 3 darzustellen.

T. 2 bringt die einzelnen Abschnitte der bibl. Urgeschichte, soweit sie dem Jahuwisten (= J) zugeschrieben wird, in einer Querschnitts- und einer Längsschnittanalyse. Die erste (15–539) unterwirft jeden einzelnen Zug der jahwistischen Urgeschichte einer psychoanalytischen „Durchleuchtung“ und vergleicht ihn mit religionsgeschichtlichen Parallelen. Dabei ergibt sich, daß den Einzelzähungen Urbilder sowohl für die phyletische wie auch für die ontogenetische Entwicklung des Menschen zugrunde liegen, die stark sexuell geprägt sind. So soll hinter der Paradieserzählung von Gen 2 einerseits die Geborgenheit der ersten Lebewesen im Wasser und andererseits die Geborgenheit des menschlichen Fötus im Mutterleib stecken, in Gen 3 aber der Übergang vom Leben im Urwasser zum Leben auf dem Land bzw. die Lösung des Säuglings vom Mutterschoß zugrunde liegen, Vorgänge, die mit großen Gefahren und mit Angstgefühlen verbunden sind. Die weitere Urgeschichte hat ihre Analogie in der Entwicklung des Menschen vom Säuglingsalter bis zur Geschlechtsreife. Diese Entwicklung ist zwar naturgemäß und darum grundsätzlich ethisch neutral; der Übergang von einem Reifestadium ins andere ist aber mit Krisen, mit Ängsten und mit Konflikten verbunden, die unverarbeitet die Entwicklung stören und zur Neurose führen, aus der der Mensch ohne fremde Hilfe nicht mehr herausfinden kann. Dem entspricht die Entwicklung der Menschheit nach Gen 3–11: Der Mensch ist in der Entwicklung zur geistigen Reife, die ganz selbstverständlich mit einer gewissen Loslösung von seinem Ursprung, nämlich Gott, verbunden ist. Wie in der Entwicklung des Kindes zum reifen Menschen die Angst zum Oedipuskomplex, zum Masochismus und anderen Komplexen (die alle mit Schuldgefühlen gekoppelt sind) führen kann, so führt analog die Angst vor Gott zur Schuld und zu Versuchen, sich nun ein Leben ohne Gott aufzubauen. Die Längsschnittanalyse (540 bis 615) sammelt die gemachten Beobachtungen, um sie dann in „Zusammenfassung, Fragen und Entwürfe“ (616–623) übersichtlich zusammenzustellen.

Aus der Zusammenfassung seien hier folgende Ergebnisse herausgehoben: 1) Im Licht der Psychoanalyse ist Gen 2–11 „ein Prozeß von Krankheitswert“ analog der Fehlentwicklung eines Menschen zur Neurose, aus der es keine Selbstbefreiung gibt. 2) Wie der Neurotiker sich selbst zu befreien bemüht, aber dabei nur immer tiefer in Angst und Unfreiheit gerät, so versucht der gefallene

Mensch der bibl. Urgeschichte, sich vergeblich ein neues Paradies zu schaffen und gerät dabei immer tiefer in Ängste und Zwänge hinein. Ungelöst bleiben aber einige Probleme: 1) Für die Psychoanalyse ist die Entwicklung zur Neurose eine nur wenige Menschen treffende Fehlentwicklung; für den J. ist die Schuld ein Phänomen, das alle Menschen ohne Unterschied betrifft. Wie können alle Menschen von einer solchen Fehlentwicklung getroffen werden? 2) Für die Psychoanalyse gibt es zwar Schuldkomplexe, doch sind diese nicht wirkliche Schuld; für den J. ist der Versuch der Loslösung von Gott aus Angst wirkliche Schuld. Wie kann man dann das Problem der Freiheit lösen, wenn die Sünde für den Menschen unentzinnbar ist?

In T. 3 versucht D., diese Fragen mit Hilfe von Denkmodellen der neueren Phil. zu beantworten und untersucht mit Blick auf Gen 2–11 A) „Das Problem von Freiheit und Notwendigkeit und der Gegensatz von Sinnlichkeit und Sittlichkeit in der Philosophie Kants“ (1–59); B) „Die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Sünde in der Philosophie Hegels“ (60–197); C) „Die Phänomenologie des Fürsichseins und die Theorie der Entfremdung in der Philosophie und Dichtung Sartres“ (198–435); D) „Angst, Verzweiflung und Glaube – die Kierkegaard'sche Trias“ (436–562); E) „Rückschau und Thesen“ (564–587) faßt die Ergebnisse der ganzen Untersuchung zusammen.

Hier seien folgende Kernsätze herausgehoben: 1. Die Psychoanalyse meint, daß „die Schuldgefühle notwendig aus der Ambivalenz der menschlichen Triebanlagen und bestimmten äußeren Faktoren entstehen“. Im Licht der Phil. Kants und seines Begriffs der Freiheit kann diese psychoanalytische These „nur den Wert einer Analyse von Erscheinungsformen der Sünde“ haben. Aber „der Gedanke der Freiheit und die j. Ansicht von der Allgemeinheit der Schuld, die zum Menschsein gehören, schien einander auszuschließen“ (568). 2. „Eine Vermittlung in dieser Problemstellung schien die phil. These Hegels und die psychologische Ansicht C. G. Jungs zu ermöglichen, die Schuld des Menschen sei mit dem Auftreten seiner Freiheit bzw. seines Bewußtseins identisch.“ Dann ist der Sündenfall des Menschen nichts anderes als „das Erwachen des menschlichen Bewußtseins gegenüber der unbewußten Natur innerhalb und außerhalb des Menschen“ und „beschreibt die jahwistische Urgeschichte lediglich den kulturellen Aufstieg des Menschen in seinen wesentlichen Etappen“ (569f). Aber das eigentliche Problem stellt nicht die Bewußtwerdung des Menschen, sondern die Bewußtwerdung „im Felde der Angst“ dar (570). 3. Angst und Ekel sind die Kategorien Sartres, die er im menschlichen Bewußtsein vorherrschen sieht. Die Angst und der Ekel vor dem eigenen Nichts zwingen nach Sartre (und das in Übereinstimmung mit J.)

den Menschen, „sein eigenes Nichts zu füllen und sich selbst zum Grund seiner selbst zu machen, d. h. wie Gott zu werden“ (571). 4. Kierkegaard aber verdanken wir die Erkenntnis, daß Angst und Ekel nicht notwendig zum Menschsein gehören, wie Sartre meint, sondern „der Glaube zeigt, daß es nicht notwendig ist, im Strudel der Angst umzukommen und der Verzweiflung anheimzufallen... Der Glaube ist es daher, der den Menschen schuldig spricht; er ist es aber auch, der den Menschen erlöst, indem er die Verzweiflung der Selbsterlösung beendet und die Rechtfertigung der eigenen Existenz allein von Gott erwartet“ (575). 5. Wenn aber die Angst nicht notwendig ist und der Glaube den Menschen befreien kann, wieso hat dann die Sünde doch die ganze Menschheit ergripen? Darauf antwortet nur der J.: Weil die Sünde vom Menschen selbst „nicht mehr rückgängig gemacht werden kann“ und „daß erst von Abraham her das scheinbar notwendige Sünderschein des Menschen als nicht notwendig, also als Schuld, zu verstehen ist, ... daß erst von der Gnade Gottes her die Sünde des Menschen erkennbar ist“ (579). Nach J. ist die erste Sünde in voller Freiheit geschehen, sie ist aber dann ohne Gottes Gnade nicht mehr aufhebbar.

Obwohl auch so noch viele theolog. Fragen offenbleiben, die D. zwar anschneidet, aber nicht befriedigend löst, wie das Problem der Erbsünde, so gewinnt der Leser doch zumindest neue Einsichten in die Probleme, die die j. Urgeschichte aufwirft, und einen neuen Horizont, innerhalb dessen der Exeget Gen 2–11 bzw. 12 auszulegen versuchen muß. Der Exeget, der die Urgeschichte auszulegen hat, sollte sich durch manche Ausführungen (vor allem im Teil 2), die ihm zu weit hergeholt scheinen und denen er keine Bedeutung für die Auslegung des Textes beizumessen bereit sein mag, nicht vom sorgfältigen Studium dieser Arbeit abschrecken lassen. Auslegen heißt nun einmal auch, die bibl. Texte mit modernen Auffassungen über das Wesen des Menschen konfrontieren und in die Sprache unserer Zeit übersetzen. Das ist nur möglich, wenn man auch auf die Fragestellungen unserer Zeit eingeht und darauf von der Bibel her Antworten sucht. Dazu wollte D. anregen und dafür lohnt sich auch die Mühe, die er für diese Arbeit aufgewendet hat und die der Exeget für das Studium dieser Arbeit aufwenden muß. So verdient D. den Dank der Exegeten ebenso wie den der Systematiker.

Auf Anmerkungen unter dem Text ist verzichtet worden, weil die Auseinandersetzung mit der Literatur im Text selbst erfolgt. Die umfangreiche benützte Literatur ist am Schluß eines jeden Bd. verzeichnet. Dort finden sich auch nützliche Autoren-, Namen-, Sach- und Bibelstellenregister.

München

Josef Scharbert

ROSE MARTIN, *Jahwe. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen.* (ThSt [B] 122) (44.) Theol. V., Zürich 1978. Kart. sfr/DM 6.—.

Zuerst behandelt R. den Gottesnamen in der patristischen Literatur und kommt zur Überzeugung, daß Iao „entweder in den Bereich der Etymologie von Personennamen mit dem theophoren Element JHW oder aber ... in synkretistisch-gnostische Kreise“ (16) gehört. „Jahwe“ dagegen war für die offizielle christliche Aussprache. Dann geht er auf die Verwendung des Gottesnamens in der jüdischen Militärkolonie von Elephantine ein, die es ca. seit dem 7. Jh. v. C. bis in die persische Zeit gegeben hatte. Die Israeliten dieser Nilinsel in Oberägypten bei Assuan haben die Form JHW für den Gottesnamen verwendet statt des Tetragramms JHWH, was sich vermutlich auf eine alte vordeuteronomistische, vorjosianische Tradition zurückführen lässt. Im 3. T. will R. JHW als die älteste Form des atl Gottesnamens nachweisen, es sei keine Verkürzung von JHWH, sondern die ursprüngliche Form, die sich in Personennamen erhalten hat und auch epigraphisch vor dem Tetragramm JHWH nachweisbar ist. Daß die Meschastele (Zeile 18) das Tetragramm j-h-w-h haben sollte, hält R. für unrichtig, da das Schluß-H als Possessivsuffix verstanden werden muß.

Der 4. T. bringt die Etymologie des Gottesnamens. Sieht man eine Verbindung zwischen JHW und anderen vergleichbaren atl Gottesnamen wie Ya(w) (Ebla 3. Jt. v. C.) oder Jao (Byblos 2. Jt. v. C.) u. a., dann ist eine Ableitung vom Verbum „hwh/hjh“ (sich erweisen, sein...) nicht möglich. Die Form JHWH dagegen, die in altbabylonischen Quellen im Zusammenhang mit Personennamen, wie z. B. Jahwi-Adad u. a., belegt ist, kann vom Verb hwh/hjh abgeleitet werden. „Jahwi-Adad“ wäre demnach zu übersetzen, „es erweist sich (als Helfer) Adad“. Beim atl Gottesnamen wäre der Personename weggefallen, so daß JHWH stehenblieb. JHWH ist daher kein Name, sondern eine Aussage über Gott. Letztlich wird die Frage nach der Ableitung des atl Gottesnamens von R. offengelassen. Eine Verbindung zu Ya(w), Jao u. a. sollte nicht ausgeschlossen werden. Die Bibel selber (Ex 3, 14) hat den Gottesnamen vom Verb hwh/hjh zu erklären versucht. Wir haben darin eine späte theolog. Reflexion zu sehen, die den altbabylonischen Gedanken vom helfenden Sich-Erweisen der Gottheit aufnimmt.

Zuletzt will R. darlegen, daß bei der Kultusreform des Joschija der Wechsel von JHW auf JHWH vorgenommen wurde, um u. a. JHW-Gottheiten gegenüber dem Gott Israels abzugrenzen. Vielleicht könnte man von diesem Hintergrund her auch die Volksetymologie von Ex 3, 14 verstehen. Zu erwägen ist, ob hier nicht sogar bewußt eine philologisch falsche Etymologie gegeben wurde, die letzt-