

zipsationsmodells. Es bleibt dem Rezensenten also gar nichts anderes übrig, als mit der Bitte zu schließen: Sehr verehrter, lieber Eugen Biser, schreiben Sie uns noch einen dritten, wirklich therapeutischen, wirklich praktischen Band, ein exemplarisches, operationales Werk, sozusagen ein unverkorkstes theologisches Lehr- und Lesebuch!

München

Winfried Blasig

BIBELWISSENSCHAFT AT/NT

SEEBASS HORST, *Der Gott der ganzen Bibel*. Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben. (256.) Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1982. Ln.

Der nun in Mainz wirkende evangelische Alttestamentler versucht einen ernsthaften, nicht wissenschaftlichen, aber von einem Wissenschaftler geschriebenen Versuch einer biblischen Theologie zu schreiben. Er will bewußt die Bibel als theologische Einheit verstehen (was bekanntlich in bestimmter protestantischer Tradition viel weniger selbstverständlich ist als bei uns Katholiken, wobei freilich die weitgehende praktische Ignorierung des Alten Testaments bei uns Katholiken zu einem analogen, wenn nicht noch schlechteren Resultat führt!). Mit einer solchen Bedenkung hofft S., nun dem Glauben heutiger Christen wesentliche Impulse geben zu können. Als Alttestamentler versucht er gerade, das Erbe der israelitisch-jüdischen Glaubensgeschichte für den christlichen Glauben ins Bewußtsein zu heben. Gewisse „apologetische“ Elemente der Behandlung alttestamentlicher Inhalte gegenüber der typischen wissenschaftlichen vulgären Mißachtung bestimmter alttestamentlicher Gegebenheiten sind nicht zu übersehen. Ein weiterer Sitz im Leben dieses Buches sind „Einsichten als Folgen des sogenannten Holocaust“. Leitlinie seines Programms ist, „Gott war in Christus“ (2 Kor 5, 19).

Konkret wird zu zeigen versucht, wie der Christ fundamental des Alten Testaments bedarf, wenn er wirklich verstehen will, daß *Gott* in Christus war. Dann wird gezeigt, wie die älteste uns bekannte christliche Theologie, nämlich die des Apostels Paulus, „selber sozusagen biblische Theologie treibt und wie das geschieht“ (wie die folgenden Zitate S. 12). Dann geht es um den jüdischen bzw. christlichen Messianismus samt der dazugehörenden Auferstehungshoffnung, die im Licht des Weltgerichtes Christi „hinführend zur radikalen Selbstkritik des Johannes-evangeliums gedeutet wird“. Bestimmte „stimulierende Aspekte von Rechtsstaat, Gesellschaft, von Tora einerseits und Tora-Interpretation Jesu andererseits für die Christenheit“ werden ferner behandelt. Schließlich geht es um die „Motive der Schöpfung . . . und die der schroffen Anklage gegen Gott wegen Nichteingreifens“.

Das Anliegen und weite Teile der Durchführung verdienen hohen Respekt. Das Buch zeigt gerade dem Nicht-Fachmann, wie Biblische Theologie unmittelbar christliches Leben betrifft und nur mit höchstem Interesse betrieben bzw. zur Kenntnis genommen werden kann. Die Entwick-

lung einer solchen Biblischen Theologie aus dem Gottesverständnis Israels bzw. des christlichen Anfangs ist wohlthuend. Die vorgelegte Orientierung ist „sehr wohl konfessorisch, aber nicht konfessionell gemeint“ (S. 9). Man darf hinzufügen, daß die konfessionelle Gebundenheit von S. natürlich bisweilen deutlich durchschlägt. Das braucht hier nicht weiter diskutiert zu werden. Zu solchen konfessionellen Gegebenheiten gehört zum Beispiel die meines Erachtens unjesuanische Relativierung der Qualität des von Gott „Beschlagnahmten, Betroffenen“ (S. 54). Der Stachel der von K. Rahner formulierten systematischen Einrede bedarf gründlicherer Aufarbeitung (zu Anm. 29, S. 229f.). Die Problematik einer möglichen jüdischen Todesstrafe durch Kreuzigung verdiente wegen der Qumranfunde wenigstens eine Anmerkung (S. 63). Die übliche Polemik gegen die Pharisäer, die „auf das nicht nach seinen Regeln lebende Volk wie auf Vieh herabblicken“, ist ein offenbar unausrottbarer wissenschaftlicher Mythos (S. 66). Die rechtliche Beurteilung des Vorgehens der Tamar in Gen 38 ist meines Erachtens selbst durch den alttestamentlichen Text gerade umgekehrt als in der Argumentation von Seebass (S. 82). Den Eunuchspruch Mt 19, 12 wörtlich zu verstehen, ist das Verkennen der gewählten Sprachebene (S. 172). Solche Einwände aber sind vom Rezensenten eher als Beleg der aufmerksam und interessierten Lektüre gemeint.

Salzburg

Wolfgang Beilner

KRINETZKI GÜNTER, *Kommentar zum Hohenlied*. Bildsprache und theologische Botschaft. (BET 16). Lang, Frankfurt 1981.

Mit diesem Buch möchte der Autor, wie er sagt, seine „langjährigen Hoheliedstudien zu einem gewissen Abschluß bringen“ – schon mehr als zwei Jahrzehnte setzt sich Kr. in Kommentaren und Artikeln damit auseinander, zuletzt in der Neuen Echter-Bibel. Was die Auslegung notwendig und reizvoll zu machen verspricht, ist die tiefenpsychologisch orientierte Motیفorschung, die „unersetzliche Dienste“ leistet, zumal sie auch dem „einfachen, literaturwissenschaftlich nicht vorgebildeten Menschen“ den Weg durch die eigene Psyche eröffne.

Formal besteht nach Kr. das Hl. aus 52 verschiedenen Kunstliedern, deren gemeinsamer Inhalt die erotische Liebe zwischen Jüngling und Mädchen, meist ohne Bezug auf Brautchaft und Hochzeit sei (gegen Krinetzki, 1964). Die Lieder verschiedener Gattung und Herkunft sind in persisch-hellenistischer Zeit von einem Schlußredaktor in sechs Liedgruppen gefaßt worden. Dieses „Hohelied“, das als solches auch in den Kanon kam, wendet sich gegen Formen der Verächtlichmachung der erotischen Liebe durch platonisch-jüdische Spiritualisten und Legalisten (z. B. Buch Tobit). Profanes und Religiöses sind eine untrennbare Einheit, im Hohenlied wird „der Glaube an Jahwe als den Schöpfer der Natur und den Herrn des Landes . . . transparent“. Die wörtliche Auslegung des Hl. ist älter als die

allegorische. – Die sechs von Kr. herausgestellten Liedgruppen werden wohl unversehens zu einem psychologischen Schauspiel, das von Sehnsucht und Erfüllung, von den Störungen der Liebe durch unerwünschte Kavalier wie den eigenen und auferlegten Zwangsvorstellungen, der großen, guten und der fressenden Mutter, dem Individuationsprozeß zur vollen sexuellen Partnerschaft im Animus-Anima-Bild u. a. m. handelt. Bei aller Gründlichkeit des Autors sind diese Gedankengänge schwer überprüfbar. Sein Anliegen scheint darin zu bestehen, im Hl. die Macht der erotisch-sexuellen Liebe wieder zu betonen, die Partnerschaft und Gleichwertigkeit von Mann und Frau, die Freude der gegenseitigen Erfüllung in der sexuellen Liebe, ohne daß die eheliche Verbindung als einzig mögliche Form der Liebe herausgehoben wird. Entscheidend ist die selbstlose Liebe und Hingabe. Das Hl. erinnert an die Geduld und Gelassenheit Gottes mit den Menschen. Konzipiert ist das Hl. in seiner Endfassung als weisheitliches Schulbuch, das nach Kr. auch in unserer heutigen Zeit im „Religionsunterricht älterer Jugendlicher“, in der wissenschaftlichen Theologie, bes. der katholischen Moraltheologie, Bedeutung gewinnen sollte.

Gewiß ist das Grundanliegen Kr. hoch zu bewerten, steckt viel Sachwissen und Erfahrung der Auslegung des Hl. in diesem Buch. Doch mag man einmal bedenken, daß das Vokabular der Tiefenpsychologie nicht so leicht verständlich ist, zum anderen der seelische Erlebnisbericht einer erotischen Psychologie nicht einfach gleichzusetzen ist mit einem biblischen Buch mit all seiner wohlthuenden, zeitlichen und sachlichen Distanz. Ferner sollte wohl auch der altorientalische Hintergrund gegenüber dem rein „palästinensischen“ Milieu herausgehoben werden (O. Keel). Bei allen guten Einzelbeobachtungen, etwa stilistisch-phonetischer Art, auch wirklich schöner Stellen der Auslegung, wundert man sich über manche Banalitäten der Phonetik, über die recht apologetisch-lehrhaft vorgetragene sexuelle Befreiung mit teils schmachtenden, teils beklemmenden Passagen. Ob das Anliegen Kr. mit diesem Buch erreicht wird, ist zu fragen. Jedenfalls scheint das Hl. selbst um vieles schöner, reicher und zarter zu sein.

Die neueste Literatur fehlt seit 1973 weitgehend, selbst der große Kommentar von M. H. Pope aus der Anchor Bible 1977. Druckfehler habe ich an die 40 gezählt.

Graz

Helmuth Madl

BEYERLEIN WALTER, *Der 52. Psalm*. Studien zu seiner Einordnung. (BWANT 6. Folge, Heft 11). (157.) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Kart. DM 49.–.

B. will Ps 52 von einem neuen Gesichtspunkt aus bearbeiten. Ein kurzer Abriss über die jüngere Auslegungsgeschichte stellt die sich widerstrebenden Thesen gegenüber. Eine neue Vorgangsweise soll Klarheit schaffen: „Der Inhalt des fraglichen Psalms, seine ihn konstituieren-

den Bedeutungssynonyme, seine Themen und Züge, seine Motive und bedeutsamen Wendungen, . . . auch unter Beachtung der Wortwahl, sind so präzise wie möglich zu fassen“ (20). Als Zwischenergebnis läßt sich angeben, daß Ps 52 sich „nicht nur sporadisch, sondern allenthalben beständig, von V 3 angefangen bis hin zu V 10, von geprägten Bedeutungssyndromen aus dem Fundus sapientialer Überlieferung bestimmen und leiten“ (36) läßt. Die Gegenüberstellung mit Ps 34, den man gewöhnlich zu den Weisheitspsalmen rechnet, und Ps 107 bestätigt seine Ausführungen.

Gestärkt durch dieses Resultat behandelt B. textkritische Fragen. Im Rahmen der literarkritischen Analyse hält B. fest, daß die VV. 1–2 nachträglich zugefügt wurden. Weiters beschäftigt er sich mit dem Problem der Setzung des in manchen Psalmen belegten, in seiner Funktion bis jetzt noch nicht vollständig geklärten Wortes *sela*. Vermutlich handelt es sich um eine technische Instruktion, die vor 300 v. Chr. eingefügt wurde. Somit hat man auch einen Hinweis auf die unterste Möglichkeit der Entstehung gefunden. In weiterer Folge wird V 6 als redaktionelle Einfügung erwiesen. Die Verwendung von Elohim anstelle von JHWH zeigt sich auch als nachträglicher Eingriff.

Während der form- und gattungskritischen Behandlung unternimmt B. zuerst eine vorsichtige rhythmische Strukturierung. Als Stilfiguren werden das Leitwort und die Antithese besonders hervorgehoben. Die Gattungskritik schließt einmal aus, daß es sich um ein individuelles Klagelied (77) handelt. Vielmehr ist „Ps 52 . . . ein Weisheitsgedicht, das paränetisch-didaktisch um rechtes Vertrauen auf Jahwe wirbt, in charismatischer Vollmacht vor falschem Vertrauen warnt und, dieses Bemühen stützend, Heilshoffnung zu wecken und aufrechtzuerhalten sucht“ (87). Um die weisheitliche Dimension zu untermauern, werden noch Fragen bezüglich des „Ich“, das im Psalm spricht, und seiner Gegner behandelt. Wieder weisen die Untersuchungen auf den gleichen Kontext. – Der Versuch der zeitlichen Ansetzung geht davon aus, daß die Ersetzung von JHWH durch Elohim vor dem Ende des 4. Jh.s v. Chr. geschah, und unterstreicht das Argument mit der *sela*-Setzung (92f). Nach dieser untersten Grenze interessiert die oberste. Hier werden die nachexilischen Enttäuschungen der eschatologischen Hoffnung als Hintergrund wahrscheinlich gemacht. Die Argumente sprechen dafür, daß die Zeit ab der Mitte des 5. Jhdts. v. Chr. anzunehmen ist. Die Frage nach dem Sitz im Leben führt die Abhandlung in den institutionellen Rahmen des Kultes (102). In diesem Zusammenhang will der Psalm zur Überwindung des Vertrauensschwundes dienen, dem in Ps 73 Einhalt geboten scheint (104, 108). Sonach ergibt sich, daß der „nach seiner Substanz eindeutig sapientiale . . . Psalm . . . ziemlich sicher einen (tempel)kultischen Sitz im Leben“ hatte (111; vgl. 140). Die weitere Verwendung des Psalms, die neuen „Sitze im Leben“ der Tradition behandelt der re-