

schreiben ist. Man ist daher sehr dankbar, in dem vorliegenden Band eine gründliche Orientierung über den Stand der Forschung zu erhalten, wie es sie zu anderen bibl. Büchern schon gibt (z. B. H. D. Preuss, Deuteronomium; W. H. Schmidt, Exodus; C. Westermann, Genesis u. a.). Da für die Darstellung aber Grenzen gezogen werden mußten, beschränkte sich K. darauf, gerade jene Themen des Jesajabuches herauszugreifen, die als das Besondere der Verkündigung des Propheten angesehen werden: Der Messias (I), der Restgedanke (II), der Zion (III), Jesajas Verkündigung über Assur (IV), sowie Umkehr (V) und Verstockung (VI).

In der Frage, ob Jesaja einen Messias verkündet habe oder nicht (I), geht es vor allem um die Texte Jes 9, 1-6; 11, 1-9 und natürlich auch um Jes 7, 14. Während eine (z. B. von Wildberger [BKAT] vertretene) Maximalinterpretation an der Echtheit dieser Texte im großen und ganzen nicht zweifelt, vertritt K. die Ansicht, daß nur 7, 14 für Jesaja beansprucht werden könne. Die Stelle aber messianisch zu verstehen sei ausgeschlossen, weil hier keine Heilsankündigung, sondern – nach Ausscheidung der Zusätze – vielmehr eine Unheilsansage vorliege. Die andere Frage aber, ob nicht im Namen ‚Immanuel‘ doch eine Heilsverheißung mitschwingt, spielt hinein in den nächsten Themenkreis, dem ‚Heiligen Rest‘ (II), und damit u. a. in die Frage der Deutung des Namens von Jesajas Sohn Schar-Jaschub. Aber auch hier ist die Antwort K.s die, daß der Name keine positive Bedeutung haben könne, weil gerade jene Texte, die doch von einem Rest der Geretteten sprechen, nicht von Jesaja stammen; die authentischen Texte (14, 30; 17, 3.6 und 30, 17) ergeben vielmehr: „Der Rest oder das Übriggebliebene haben bei Jesaja keine Lebenskraft und keine wirkliche Existenzmöglichkeit mehr, sie sind Überbleibsel eines katastrophalen Gerichts“ (28). Wollte man noch 1, 4-9 und 1, 21-26 ins Treffen führen, so ist man nach K. auch hier nicht auf jesajanischem Boden. Nicht viel anders verhält es sich bei der Zions-theologie, die vor allem nach G. v. Rad zur Besonderheit der Botschaft Jesajas gehört. Die Schlüsseltexte, Jes 8, 9f.; 17, 12-14 und 14, 24-27, können nach K. auf Grund der in ihnen enthaltenen Vorstellungen nicht jesajanisch sein. Sind sie es nicht, dann umso weniger auch alle anderen, mehr oder weniger von ihnen abhängigen Stellen in Jes 1-39. Daher gilt, daß von diesen Texten her weder ein hohes Alter der Zionstradition, noch auch ein Einfluß derselben auf die Verkündigung Jesajas nachweisbar ist. Nach K. sind sie alle in die exilisch-nachexilische Zeit zu verweisen. Damit fällt auch eine wichtige Entscheidung in der Frage, ob Jesaja Unheil gegen Assur (IV) gewissagt hat, weil Assur seinen von Jahwe erteilten Züchtigungsauftrag gegenüber Jerusalem überschritten und daher Strafe auf sich gezogen habe. Letztlich würde das nämlich bedeuten, daß ein Umschwung in der Verkündigung Jesajas anzunehmen sei. Nach K. ist auch dafür die Basis zu schmal, so daß er folgert: „Auf Grund dieses Befundes wird man deshalb

künftig darauf verzichten müssen, eine antiassyrische Prophetie Jesajas zu postulieren und theologisch auszuwerten“ (106). Daß Jesaja das Volk durch seine Gerichtsankündigungen zur Umkehr (V) und zur Entscheidung für Jahwe bewegen wollte, ist ebenfalls eine verbreitete Ansicht. Allerdings ist sie untrennbar damit verbunden, wie man die Aussagen vom ‚Rest‘ interpretiert. Wenn diese nicht positiv sind, kann auch von einem Ruf zur Umkehr nicht die Rede sein. Außerdem hängt diese Frage auch damit zusammen, wie der Verstockungsauftrag (VI) in Jes 6, 9-11 zu verstehen ist. Ist er im wesentlichen eine Rückprojektion, dann ist vorher noch eine Umkehrpredigt denkbar, gehört er aber wesentlich zur Berufung, so bleibt keine Möglichkeit offen, d. h. „durch Jesajas Prophetie wird das Gericht nicht mehr nur angedroht . . . , es beginnt sich in der Verstockung bereits zu verwirklichen, weil Jahwe es so will“ (129). Nach K. ist eine solche Sicht des Verstockungsauftrags auch kein Problem, da die üblicherweise für Jesaja beanspruchte Heilsverkündigung in eine spätere Zeit gehört. Daher gilt für K., daß die Botschaft Jesajas in nichts anderem zu sehen ist als in Unheil und Gericht. „Wenn derzeit noch ein Großteil der Exegeten dem überlieferten Jesajabild verpflichtet ist, vor allem jene, die von der Zionstradition nicht ablassen wollen, so dürfte das lediglich noch eine Frage der Zeit sein. Auf die Dauer kann man sich den hier referierten Argumenten wohl nicht entziehen“ (139). Es mag sein, daß K. in vielem recht behält, doch wird es dann vermehrter Anstrengung bedürfen, den Werdegang des Jesajabuches zu erklären; eine bloß zeitliche Einordnung der behandelten Themen in die exilische oder nachexilische Zeit ist zu wenig. Ob sich dann auch entsprechend plausible historische Situationen und auch geeignete Träger für diese ‚späte Botschaft‘ finden lassen, ist eine andere Frage. Wie immer dem auch sein mag, die Herausforderung zu solcher Arbeit ist durch dieses Buch unüberhörbar gestellt und das ist sehr gut.

Linz

Franz Hubmann

FUCHS OTTMAR, *Die Klage als Gebet*. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22. (372.) Kösel-Verlag, München 1982. Kart.

Die ausführliche Studie ist der erste Band eines fünfteiligen Werkes. Der Verfasser untersucht darin das biblische Klagegebet; es „wird zum Anlaß theologischer und humanwissenschaftlicher Überlegungen sowie historischer Reflexionen und mündet dann in neue und aktuelle Ver-textungen der Klage: als handlungsorientiertes Ergebnis für eine angemessenere Gebetspraxis.“ (S. 17).

Gegliedert ist dieses Projekt in fünf Arbeitsschritte: I. Strukturen und Motive der Klage Israels. – II. Die Klage „im Mund Jesu“. – III. Humanwissenschaftliche Perspektiven des Klageprozesses. – IV. Kirchengeschichtliche Streiflichter zur Spiritualität der Klage. – V. Jü-

disch-christliche Klage heute (Realisationen in Kunst, Literatur und Gebeten).

Der Verfasser erarbeitete im vorliegenden ersten Band seines Unternehmens den Ps 22 mit Hilfe der struktural-semantischen Analyse und legt die Basisstruktur und den Sprechaktprozeß frei. Danach geht er der Bedeutung und Stellung des Psalms und seiner Motive im Alten Testament nach. Ps 22 wird in drei Abschnitte gegliedert: V. 2-11 (Frage, Vertrauen, Geschichte); V. 12-22 (Notschilderung, Feinde, Todesnähe); V. 23-32 (Lob, Gelübde, Universalität).

Die Arbeit schließt mit einem Vergleich der Ergebnisse aus den beiden methodisch unterschiedlichen Forschungsbereichen und einer kurzen Befürwortung einer Wiederbelebung des echten Klagens im Gebet.

Die Gebetsgattung der Klage löst die Fragen des Menschen nicht auf und beantwortet sie auch nicht; der Mensch wartet nicht auf Antwort, sondern die Klage wendet sich vertrauend an Gott, der im Leid und in der an ihn gerichteten Klage Begegnung ermöglicht und dadurch Leid (er)tragen läßt – erträglich macht.

Die Studie ist mit ihren vielen Analysen und Fachausdrücken aus der Sprachwissenschaft schwierig zu lesen. Wer sich die Mühe macht, diese Hürde zu überspringen und die verschiedenen sprachwissenschaftlichen und alttestamentlichen Ausführungen nachzuvollziehen, wird diese anspruchsvolle Studie sicherlich mit Gewinn lesen.

Linz

Roswitha Unfried

VOLKEN LAURENZ, *Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum*. (263.) Patmos, Düsseldorf 1983. Broschur. DM 19,80.

Das Buch, zu dem Erich Zenger ein Geleitwort geschrieben hat, steht der Intention nach Werken wie F. Müllers „Traktat über die Juden“ nahe. Verf., Professor für Systematische Theologie an der Dormitio-Abtei in Jerusalem, skizziert den jüdischen Ursprung des Christentums sowie die historische Entwicklung zu einem jüdenfreien Christentum (Substitutionstheorie: Christen ersetzen die Juden als Volk Gottes). Im zentralen zweiten Teil geht es um das jüdische Messiasverständnis, Jesus als Jude in seinem Verhältnis zur Tora und Jesus als Messias. Der dritte Teil zeigt anhand von Röm 9–11 die bleibende Erwählung Israels, das zusammen mit den Christen das eine Volk Gottes bildet; soferne das Judentum schuldlos Jesus nicht als den Christus erkennt, bleibt ihm die Tora als legitimer Heilsweg. Die tiefen Gemeinsamkeiten mit dem Christentum fordern eine Weg- und Zielgemeinschaft der beiden biblischen Religionen.

Sicher sind so manche Einzelheiten des Buches der Kritik offen, besonders wegen des doch eher historisch unkritischen Umgangs mit NT und rabbinischem Schrifttum. An Details sei erwähnt: Fragwürdig ist die Rückführung der Bezeichnung „Christen“ in Antiochien auf Paulus (64), die Redeweise von der „Synode“ von Jabne

(68 u. ö.), die Annahme, Eliezer ben Hyrkan habe mit einem Jünger Jesu verkehrt (69f.), sowie die Aussage, die Apokalyptik habe mit der Identifikation Messias-Menschensohn dem Christentum vorgearbeitet (115ff., Datierungsproblem der Bilderreden von 1 Hen); wie man genau 166 v. Chr. als Beginn der Entwicklung der rabbinischen Halacha nennen kann, weiß ich nicht (130); in der vorletzten Zeile von S. 52 ist statt „griechisch“ „geschichtlich“ zu lesen, S. 94 *jimmach* mit „ausgelöscht sei“ statt „verflucht sei“ zu übersetzen. Auch ist die Abwehr des jüdischen Einwands gegen die Messianität Jesu aus der Unerlöstheit der Welt doch etwas zu einfach geraten. Doch insgesamt ist das Buch in seiner Intention voll zu bejahen, sind seine großen Linien völlig richtig gezogen. Bietet das Buch auch gegenüber Werken wie dem eingangs genannten Müllers kaum Neues, ist es doch seiner klaren und einfachen Sprache wegen einem breiten Publikum zugänglich und daher besonders zu empfehlen.

Wien

Günter Stemberger

HEILIGE SCHRIFT NT

GNILKA JOACHIM, *Johannesevangelium*. (Die neue Echter-Bibel). (164.) Echter-Verlag, Würzburg 1983. DM 34,-.

Auf knappstem Raum liefert J. Gnilka in schon bekannt solider Art eine Verständnishilfe für das JohEv auf der Textgrundlage der neuen „Einheitsübersetzung“ (EÜ). Diese bestimmt auch die Aufgliederung in Sinnabschnitte, nicht aber Gnilkas Interpretation. Da sich diese nach dem griechischen Text richtet, wird gelegentlich „auf wünschenswerte Präzisierungen der EÜ aufmerksam gemacht“ (S. 11). Auf den Text der EÜ folgt jeweils „eine blockartige Zusammenfassung literar-, form- und traditionsgeschichtlicher Beobachtungen, die zur eigenen Auseinandersetzung mit dem Text anregen wollen“ (ebd.). Daran anschließend gibt Gnilka seine eigentliche, immer auf Zusammenhänge, Struktur des Textes, Hauptaussagen und zentrale Probleme achtende Kurz-Interpretation. Ein mit P gekennzeichnete „Ausblick auf die Wirkungsgeschichte“ beschließt jede größere Einheit und möchte „eine zusätzliche Hilfestellung für die Predigt und Meditation bieten“ (ebd.).

Die ihn leitende Sicht des JohEv beschreibt Gnilka in einer kurzen „Einleitung“ (S. 5–11). Danach rechnet er für die Verfasserschaft mit einer joh. „Schule“, „als deren Haupt der Lieblingsjünger gelten kann“ (S. 8). Zwar sei das JohEv nicht von diesem geschrieben, aber „unter Berufung auf seine Autorität“ veröffentlicht – und später „redaktionellen Überarbeitungen“ unterworfen worden (ebd.) – woraus sich die Unebenheiten, Risse, Zusätze usw. erklären. Hier hätte man sich größere Deutlichkeit gewünscht; denn Gnilka rechnet – wie die neuere Joh-Forschung auf breiter Front – mit verwendeten „Quellen“ (Semeiaquelle (SQ), Passionsbericht (Pb), Logoslied) und erwägt die Möglichkeit, daß die SQ „eine evangelienähnliche Struk-