

Staatsstruktur erdenken, die nun in Kult und Politik die Fehler der Jahrhunderte von Salomo (vgl. Dtn 17,16f z. B. mit 1 Kön 10,14—11,8) bis Manasse (vgl. Dtn 18,9—11 mit 2 Kön 21,6) vermied, die zum Untergang der Monarchie geführt hatten?

Wien

Georg Braulik

■ KOCH KLAUS, *Die Profeten I. Assyrische Zeit.* (Urban-TB, Bd. 280). 2. durchgesehene Auflage. (186, 2 Abb.) Kohlhammer, Stuttgart 1987. Kart. DM 20,—.

Absicht der 1978 erstmals veröffentlichten Studie ist es, „in das Denken der Profeten Israels einzuführen“, ihr „geistiges Eigenprofil . . . herauszuarbeiten“. Denn den prophetischen Gestalten, den Schriftpropheten wenigstens, wird der nicht gerecht, der in ihnen bloße Charismatiker, Dichter oder Umkehrprediger sieht. Gewiß sind sie das auch. Weit mehr aber sind sie „eigenständige Denker“, welche die ihnen auf intuitivem Wege zugekommenen Gewißheiten hinsichtlich Bestehendem und Zukünftigem zusammen mit alltäglichen Erfahrungen in „nachlaufender Erkenntnis“ rational zusammenordnen. Entsprechend dem Untertitel „Assyrische Zeit“ stehen Amos, Hosea, Micha und Jesaja im Zentrum der Untersuchung. Ein aus gegenwärtiger Problematik heraus entwickeltes „Vorverständnis“ möchte dem Leser den Einstieg erleichtern. Das dem Hauptteil vorangestellte „Vorspiel“ verankert das israelitische Phänomen Prophetie in der Religionsgeschichte des Alten Orients und schlägt die Brücke zum vorliterarischen Prophetentum. Recht knapp gehalten ist das Schlußkapitel. Es erwähnt Joel, Nahum und Zephania und streift neben dem „Tag Jahwes“ Fragen des Übergangs von der Vorschrift- zur Schriftprophetie sowie der Überlieferung prophetischer Texte. Wie schon in seiner Monographie zu Amos (1976) läßt Koch sich in verstärktem Maße von strukturalformgeschichtlicher Methodik leiten. Ihn interessiert die, seit dem Auftreten der nabi im greifbare Gattung der Prophezeiung, welche mit der ihr eigenen Textgestalt: A „Lagehinweis“, B „Weissagung“ und (selten) C „abschließende Charakteristik“ ein typisches Argumentationsmuster darstellt. Daneben ist es die sorgfältige Behandlung semantischer Fragen, die dem Hamburger Alttestamentler am Herzen liegt und auf die er in seinen Ausführungen immer wieder zu sprechen kommt.

Nicht allein die methodischen Zugänge verleihen dem Buch seine besondere Prägung. Koch hält neue Ergebnisse und Ideen nicht zurück — und er ist ein gar eigenwilliger Theologe, der überdies eine nicht minder eigenwillige Sprachspricht. Nicht immer ist es dem Leser möglich, Gedankengänge mitzuvollziehen, zugrunde liegende Konzeptionen zu durchblicken.

Dies gilt z. B. für die, in den Kapiteln zu Amos und Jesaja breit ausgeführte, von den Propheten insgesamt vorausgesetzte, ontologische Struktur der „Metahistorie“. „Gemeint ist . . . eine Theorie über den Zusammenhang alles Wirklichen als eines umfassenden, aber komplexen Prozesses, bei dem Israel und Jahwe die beiden entscheidenden Pole bilden“ (S. 85). Der Prozeß vollzieht sich, indem „göttliche Wirkungsgrößen“ und „menschliche Tatenhül-

len“ auf verschiedenen Ebenen aufeinandertreffen und in unterschiedlicher Intensität kooperieren.

Auch sonst möchte man gerade dort, wo die Hauptinteressen des Verfassers liegen, mit ihm ins kritische Gespräch treten. So bezüglich seiner Sicht des Verhältnisses von Nabatum und Schriftprophetie, zu Art und Weise des Zusammenhangs von menschlichem Tun und Ergehen, zur semantischen Festlegung von mišpat und s'daqā, oder hinsichtlich der Aufrechterhaltung der Bindung Amos' an kultische Bezüge, welche sich zur Hauptsache auf eine stillschweigend getroffene, nicht rechtfertigende Textkorrektur in Am 3,10 stützt.

Welchem Leserkreis kann man das Buch empfehlen? Sein Autor läßt die Frage offen. Wer mit dem Wunsch, eine „Einführung“ zu lesen, danach greift, wird sicher eine Menge lernen über Auftreten, Botschaft und Werk der Propheten. Und er wird nicht zuletzt eine wertvolle Ahnung von der Vielschichtigkeit und Unsicherheit, welche mit exegetischen Fragestellungen einhergeht, von der Lektüre mitnehmen. Ständige Bereitschaft, mitzudenken (nicht zuletzt auch, was die zahlreichen, zwar transkribierten, aber nicht immer mitübersetzten hebräischen Worte betrifft), ist unabdingbare Voraussetzung.

Linz

Borghild Baldauf

■ SCHREINER JOSEF (Hg.), *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen.* (Quaestiones disputatae, Bd. 110). (200.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1987. Kart. DM 46,—.

Der Sammelband enthält nach einer Einführung des Herausgebers (7—10), in der als Grundfrage formuliert ist: „Was läuft vom Alten Testament her auf (die) Kirche zu?“, sechs Referate einer Tagung der deutschsprachigen katholischen Alttestamentler vom 2. bis 6. September 1985 in Würzburg. Entsprechend dem Niveau einer solchen Tagung richten sich die Beiträge zunächst an theologische Fachleute (möglichst mit Hebräischkenntnissen).

Der einleitende Aufsatz des Dogmatikers W. Breuning, „Wie ‚definiert‘ sich Kirche heute?“ (11—32), versteht sich als Anfrage an die Alttestamentler, ob nicht doch die Kirche als „inkarnatorisch vermittelte Unmittelbarkeit zu Gott“ (21) und vom Geist Jesu und des Vaters durchwirkte Gemeinschaft über alttestamentliche Vorstellung von „Kirche“ und „Volk Gottes“ hinausgehe, und wie eine Kontinuität zwischen alttestamentlichem und neutestamentlichem Bundesvolk und Kirche als „Grundsakrament“ erkennbar sei.

N. Lohfink untersucht in „Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen“ (33—86) die Vorstellung vom Königtum Jahwes. Er befragt die Texte, ob und seit wann Jahwe in Kult und Theologie als „König“ bezeichnet wurde. Als Bezugsgröße dieser Vorstellung dienen die gesellschaftlichen Ordnungen der drei Hauptepochen der israelitischen Geschichte: Frühzeit, Königtum, Exil mit nachexilischer Zeit der Jerusalemer Tempelgemeinde. Jede Epoche „legitimierte sich durch den Hinweis auf den Gott Jahwe und dessen gesellschaftlichen Willen“ (42f), doch nur in der Zeit des Königtums und in der exilisch-nachexilischen Zeit geschah dies mit Blick



auf den „König Jahwe“. Die Vorstellung diene einerseits der Staatserhaltung, andererseits als Ansatz für Kritik an Fehlleistungen des Staates. Die Vorstellung vom universalen Königtum Jahwes im Daniel-Buch wurde von Jesus aufgegriffen und neu interpretiert. Aufgrund des Ansatzes „Königtum Jahwes — gesellschaftliche Ordnung“ ergibt sich für N. Lohfink, daß das Gottesreich keine „rein religiöse“, sondern eine „gesellschaftliche Größe“ ist (80).

W. Groß zeigt in „Israels Hoffnung auf die Erneuerung des Staates“ (87—122), daß die exilische priesterschriftliche Grundschrift (Pg) und nachexilische Texte im Jeremia- und Ezechiel-Buch für Israel als „heilvolle Existenz“ eine Existenz im eigenen Land mit staatlicher Verfaßtheit (Königtum) erhofften.

F.-L. Hossfeld konzentriert sich in „Volk Gottes als Versammlung“ (123—142) „auf den Übergang von Israel als Volk Gottes und Staat zu Israel als Volk Gottes und Kirchenversammlung“ (123), der während des Exils im 6. Jh. geschehen ist. Er sieht die ekklesiologisch relevante Begrifflichkeit erst ab Dtn/Dtr und Pg vorliegen. Während die spätdtr. Ekklesiologie Israel ohne König, als sozial gleichgestellte und unter dem Gesetz stehende Gemeinde betrachtet, will Pg Israel einerseits als Kultgemeinde („Kirche“), geleitet vom Priesteramt und einem unpolitischen Führungsamt, andererseits (in ferner Zukunft?) anhand der Völker-Könige-Verheißungen der Patriarchenerzählungen staatsorientiert und restaurativ verstehen.

H. F. Fuhs untersucht die Wendung „Heiliges Volk Gottes“ (143—167) in den wenigen in Frage kommenden Texten (Ex 19,3b—8; Dtn 7,6; 14,2.21; 26—19 — der älteste Text —; 28, 9; Lev 17—26/H) und erkennt sie als Ausdruck für die besondere Beziehung Israels zu Gott, begründet in der Erwählung und verbunden mit bestimmten Forderungen.

Th. Seidl stellt in „Volk Gottes und seine Zukunft nach Aussagen des Buches Daniel“ (168—200) Israels unterschiedliche Rolle und Funktion im Gottesreich nach Aussage der drei Schichten des Daniel-Buches dar (mit eingehender Analyse von Dan 9).

Jeder der Aufsätze ist durch Zwischenüberschriften gut gegliedert. Eine Auseinandersetzung zwischen den Autoren über die manchmal unterschiedlichen Ansichten zu gleichen Textkomplexen findet kaum statt. Nicht jeder der Aufsätze (W. Groß, F.-L. Hossfeld, Th. Seidl) macht das „Unterwegs zur Kirche“ explizit deutlich. Dogmatiker, Neutestamentler usw. müssen selbst entscheiden, inwieweit ihnen die einzelnen Beiträge hilfreich sein können.

Bochum

Werner Berg

■ GUNKEL HERMANN, *Das Märchen im Alten Testament*. (252.) Athenäum, Frankfurt a. M. 1987. Geb. DM 58,—.

Der Alttestamentler H. Gunkel († 1931) hat sein Buch über das Märchen im AT, das hier in einer praktisch unveränderten Neuauflage vorliegt, 1921 geschrieben. Er hat an zahlreichen Beispielen herausgearbeitet, daß sich unter den biblischen Texten poetische Erzählungen finden, die Elemente des Märchens in sich tragen und in denen die Volksweisheit zum Ausdruck kommt. G. geht dabei von der

Hypothese aus, die unter anderem von W. Wundt vertreten wurde, daß das Märchen das Ursprüngliche ist und die später entstandenen Mythen und Sagen Märchenmotive übernommen haben.

G. verwendet den Begriff des Märchens in einem ungenauen und weiten Sinn. Es geht ihm weniger um die Literaturgattung Märchen, sondern um die phantastischen und märchenhafte Züge, die in den Wünschen und Träumen der Menschen beheimatet sind und die sich — wie in den Erzählungen anderer Völker — auch in den biblischen Geschichten finden. H. J. Hermisson weist in seinem Nachwort darauf hin, daß der Begriff des Märchens, wie ihn G. faßte, der heutigen Märchenforschung nicht mehr entspricht. Von den terminologischen Fragen abgesehen sieht er jedoch das Buch als „eine wahre Fundgrube für die mannigfaltigen Erzählmotive der Volksliteratur“ des alten Israel (201).

In den letzten Jahren sind die Märchen und das Erzählen von Geschichten neu entdeckt worden. Man versucht, ihre bildhafte Sprache zu decodieren und die verborgenen Inhalte zu entschlüsseln. Dabei verwendet man vielfach das Instrumentarium der Tiefenpsychologie, das zur Zeit G.s noch kaum zur Verfügung stand. Je genauer das Werkzeug wird, umso größer ist aber auch die Gefahr, daß die in einer poetischen Erzählung enthaltene Lebens- und Glaubensweisheit auf eine bestimmte Verstehensweise eingeengt wird. Damit aber wäre die Fülle, die einer Erzählung eigen ist, verloren.

Viel Menschheits- und Menschenerfahrung findet ihren Ausdruck in Geschichten. Lebensweisheit und Glaubensüberzeugung sind gleichsam die Seele, die in Geschichten ihre leibhaftige Gestalt bekommen. Die Wahrheit der Geschichten, die in ihnen enthaltene „Offenbarung“, wird aber nicht dadurch gehoben, daß man die Geschichten analysiert und daß man so ihren Inhalt kennenlernt. Geschichten leben vom Erzählen, und ihre Botschaften erreichen den Zuhörer, indem sie durch Erzählen immer wieder neu zum Leben erweckt werden.

Die Zeiten, da man die Wahrheit der Bibel dadurch zu retten suchte, daß man ihre Geschichten als geschichtlich verteidigte und alles Geschichtenhafte und Märchenhafte ausschloß, sind weitgehend vorüber. Man hat zu unterscheiden gelernt zwischen geschichtlichen Ereignissen und zwischen Erzählungen, die Glaubenswahrheiten beinhalten. Die Gefahr liegt gegenwärtig eher darin, daß man — fasziniert von den interkulturellen Bildern und Aussagen der Geschichten — nach deren ursprünglicher und archetypischer Bedeutung fahndet. Dabei aber kann die Botschaft abhanden kommen, die die Bibel mit diesen Geschichten vermitteln will und die immer wieder auch gegen ein „ursprüngliches“ Empfinden und Wollen gesagt ist.

Den Geschichtencharakter und das Märchenhafte in biblischen Geschichten zu entdecken, kann zu einem besseren Verständnis der Texte und zu einem befreienden Umgang mit ihnen beitragen. Bei G. kann man allerdings auch lernen, wie sehr ein derartiges Verstehen Studium und Wissen voraussetzt und nichts mit einer oberflächlichen Stimmigkeit zu tun hat. Weiters darf nach G. nicht übersehen werden, daß bibli-