

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-

scher Jahweglaube das Märchenhafte der Volksliteratur immer wieder auch zu überwinden suchte; er betont, daß sich das Wirken Jahwes in der geschichtlichen Realität und nicht in einem märchenhaften Traumland vollzieht.

Man ist überrascht über die Aktualität, die das Buch G.s immer noch (und wieder) besitzt. Es ist schön gemacht, hat aber leider einen hohen Preis.

Linz

Josef Janda

■ REVENTLOW HENNING GRAF, *Gebet im Alten Testament*. (334.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1986. Kart. DM 36,—.

Eine Monographie zum Gebet im AT ist trotz der Fülle der Psalmenliteratur ein Desiderat. Der evangelische Bochumer Alttestamentler gibt einleitend einen Überblick zum Gebet in der heutigen Diskussion (9—80): ein Gang durch wichtige Stationen der Geistesgeschichte, beginnend mit Thomas von Aquin, zeigt die enge Verknüpfung von Gebetsverständnis und (philosophischem) Gottesverständnis bis in die Gegenwart, insbesondere die Wurzeln für ein weithin monologisches Gebetsverständnis. Der Hauptteil des Werkes gilt den Formen des Betens im AT (81—294), sind doch in diesem Teil der Bibel die von den verschiedenen Gebetstheorien wenig berücksichtigten gewichtigen Grundlagen für jede Theologie des Gebetes zu finden. Die einzelnen Kapitel (Kurzgebete in der älteren Prosa; das Loben/der Hymnus; das Bitten; das Danken; die Fürbitte; Kunstformen des Gebetes in der Spätzeit) geben jeweils einen informativen Überblick über die einschlägigen atl. Texte oder behandeln bei Lob, Dank und Bitte einzelne Beispiele ausführlicher (so u. a. Ri 5; Ps 33.8.93; 3.73.79; 116.23). Ein besonderes Augenmerk gilt dabei dem Stand der Diskussion zu Fragen der Form und deren institutioneller (kultischer) Verankerung. Hervorhebung verdienen darunter m. E. das in der Wissenschaft derzeit vernachlässigte Kapitel über die Kurzgebete in der älteren Prosa (81—118), mit kritischen Stellungnahmen zur These von ursprünglichen einfachen Kurzformen sowie vom freien Laiengebet im vorexilischen Israel bei Wendel: nach R. wäre keine vom Kult gelöste frühe Gebetsfrömmigkeit im AT sicher nachzuweisen (117). Auch die Behandlung der Fürbitte (228—264) in den Prosatraditionen, in der prophetischen Überlieferung und in der theologischen Betrachtung Gen 18,22b—32 sowie der Blick auf Kunstformen des Gebetes der Spätzeit (bei Ijob; Tempelweihgebet 1 Kön 8,23—53; Gebete bei Esra — Nehemia; Dan 9) und die Aspekte zum redaktionellen Einbau von Psalmen in jüngeren Textzusammenhängen (1 Sam 2,1—10; 22; 23,1—7; Dtn 32; Jonapsalm) seien als dankenswerte Impulse für weitere Forschungen ausdrücklich genannt.

Zusammenfassend formuliert R. als gesellschaftliche und theologische Voraussetzungen des Gebetes im AT (295—309) die Hineinbindung des einzelnen in die Gemeinschaft, den Kult als Brennpunkt und Orientierung aller Lebensäußerungen des Israeliten, das positive Verhältnis von Gebetstradition und Aktualität, vor allem aber die zentrale Bedeutung des Verhältnisses zum offenbaren und verborgenen Gott.

Im letzten Abschnitt werden im Blick auf Einseitigkeiten vieler einleitend dargestellter Gebetstheorien Konsequenzen aus der atl. Gebetspraxis für unser Gebetsverständnis gezogen (310—319): Voraussetzung des atl. Gebetes als Anrede (Lob, Dank, Bitte) ist Gott als personales Gegenüber in Wandelbarkeit aber auch in Freiheit. Gebet ist von daher letztlich nicht anthropologisch, sondern theologisch zu verstehen. Besonders wichtig scheint R. auch die gottesdienstliche Gebundenheit bzw. der „ekklesiologische Bezug“ des Gebetes innerhalb Israels.

Daß man bei einem so weitgespannten Werk auch manche Akzente anders setzen könnte, ist selbstverständlich: so scheint die aus der Auseinandersetzung mit der neuprotestantischen Abwertung des Kultes (vgl. 304.315) zu verstehende starke Gewichtung der Kultgebundenheit atl. Gebets vielleicht von der Redaktionsgeschichte des Psalters her zu differenzieren bzw. zu relativieren. Die stärkere Einbeziehung der Hagiographie mit den großen christlichen Meistern des Gebets hätte einleitend auch andere (positive) Aspekte zur abendländischen Theologie des Gebetes ergeben können (S. 9). Unter dem Gesichtspunkt der Aktualisierung atl. Gebetsstrukturen seien ergänzend mehrfache Anregungen von W. Brueggemann (u. a. *The Message of the Psalms*, 1984) genannt. Die reichlich dokumentierten Ausführungen zu sehr vielen Detailfragen (Text, Literarkritik, Gliederung . . .) sind leider durch keinen Index der Schriftstellen erschlossen.

Insgesamt stellt vorliegende Gesamtdarstellung zum Gebet im AT in einem weiten theologischen Horizont mit ihrer Fülle an Information und Material ein solides Fundament mit vielfältigen Anregungen für weitere Arbeiten dar.

Graz

Johannes Marböck

■ LOHFINK NORBERT, *Das Jüdische am Christentum*. Die verlorene Dimension. (272.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1987. Ppb. DM 29,80.

Der Alttestamentler der Jesuitenhochschule in Frankfurt/Main und gerne eingeladenen Vortragenden biblischer Themen in Europa und Übersee beginnt sein Buch mit der Feststellung, daß die bürgerliche Religion das Christsein auf Innerlichkeit und Jenseitshoffnung reduziert hatte. Das Zweite Vatikanum habe sich zwar entschieden, sich der Welt zuzuwenden. Dann schreibt er: „Mirscheint: Ein Punkt ist erreicht, wo es nicht mehr darum geht, ob der Glaube sich der Welt zuwenden soll oder nicht, sondern wo neu geklärt werden muß, wie und wo er dies originär zu tun hat“ (11).

In zehn Kapiteln, die ursprünglich als Vorträge bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten wurden (und fast alle schon irgendwo veröffentlicht sind), wird das eine Thema eines unmittelbaren Bezuges des christlichen Glaubens zur Welt von immer neuen Seiten angegangen. Eine Ahnung davon sollen die Überschriften der Kapitel mit in Klammern gesetzten Untertiteln geben: Der Glaube und die Form (Ein Gespräch mit neueren Schriften von Peter Handke); Die Vision einer menschlichen Stadt (Ein Gespräch mit Verfechtern der Volkskirche); Das Jüdische am Christentum (Wider die Entscheidung der Christen