

nicht herunter, sondern sagt klar, daß ihre Schuld groß war; aber er verzichtet auf Rache, weil Gott ihre Schuld in eine felix culpa verwandelt hat" (99). Zu der dem Südreich Juda gegenüber kritischen Tendenz von E bemerkt er: „Juda durfte bei E nicht in Erscheinung treten. Um das zu verhindern, nahm es der Elohist in Kauf, Ruben als Erstgeborenen eine entscheidende Rolle spielen zu lassen, obwohl dieser eigentlich nicht zu den Nordstämmen gehörte . . ." (99f) Zu der nur fragmentarisch erhaltenen JG des P führt Sch. aus: „Er hat offensichtlich alles weggelassen, was die nach Ägypten ziehenden 'Israeliten' in schlechtem Licht erscheinen lassen konnte . . . Die 'Söhne Israels' sind — anscheinend auf einer einzigen Reise — nur aus Hunger und aus keinem anderen Grund nach Ägypten gekommen, wo sich Josef ihnen zu erkennen gibt. Für die Übersiedlung und den längeren Aufenthalt der 'Israeliten' trägt der Pharaon die alleinige Verantwortung" (106).

Auch wer etwa hinsichtlich des Anteils der Penta-teuchquellen an der JG verschieden urteilen und einen größeren J-Bestand dem JHewisten zusprechen sollte, wird die Argumente Sch.s nicht leicht hin beiseite schieben und ihm in vielen Punkten seine Zustimmung nicht versagen können. Alles in allem eine lesenswerte und die Forschung anregende Studie!

An Versehen ist dem Rezensenten nur die Vertauschung der beiden Verfasseramen in Anm. 23 auf S. 23 aufgefallen.

Freiburg im Breisgau

Lothar Ruppert

■ HARTBERGER BIRGIT, „An den Wassern von Babylon . . ." Psalm 137 auf dem Hintergrund von Jeremia 51, der biblischen Edom-Traditionen und babylonischer Originalquellen. (BBB 63). (306). P. Hanstein Verlag, Bonn 1986. Geb. DM 78,—.

Vorliegende Dissertation (bei E. Zenger, Münster 1985) gilt einer Neuanalyse von Ps 137 auf dem Hintergrund der biblischen und außerbiblischen Quellen, insbesondere zu den Adressaten des Psalmes Babel und Edom — unter Distanzierung von der literarkritischen Untersuchung aufgrund ihrer widersprüchlichen Ergebnisse (VL 11–15). Nach einem Blick auf Probleme und „Ergebnisse" in der Forschungsgeschichte (zu Gattung, Datierung, Situation, Einzelfragen) des Ps folgt vorerst eine umfangreiche Analyse des Babelkapitels von Jer 51 (16–133) als einer Einheit sowie seines Verhältnisses zu Jer 50. Die Interpretation erhebt (mit vielfältigen Hinweisen auf mesopotamische Quellen über Babylon) charakteristische Linien einer Komposition im Hinblick auf die von Ps 137 her gestellte Frage nach der Vergeltungstheologie. Babels Vernichtung dient der Wiederherstellung der Gerechtigkeit für dessen Überschreitung seiner Rolle als Werkzeug JHWHs im Sakrileg der Zerstörung des Tempels in Jerusalem und durch seine Gewalttaten. Ähnlich werden auch (134–204) nach einer Sichtung der archäologischen Befunde und der außerbiblischen Quellen die für Ps 137,7 unmittelbar relevanten Edomtraditionen Obd 8–15; Joel 4,19ff; Am 1,11f; Ez 35,1–9 analysiert. In einer Synopse werden weitere zeitgenössische

biblische Edomtexte auf der Grundlage des Obadja-büchleins als wichtigstem Zeugen der Rolle Edoms bei der Zerstörung Jerusalems als Parallelen dargestellt und zeitlich einzuordnen versucht. Ps 137,7 stünde demnach der Zerstörung Jerusalems noch verhältnismäßig nahe (vgl. u. a. auch die Ansätze H.s für Jer 49 als einheitliche Komposition nach Obd; Jes 34 noch vor der Zerstörung Edoms unter Nabonid; Joel 4,18ff vor dem Ägyptenfeldzug Nebukadnezars!).

Das verhältnismäßig kurze Kapitel zu Ps 137 selber (207–228) diskutiert Textprobleme und formalen Aufbau und interpretiert die Aussagen des Psalmes stark situationsbezogen auf dem Hintergrund der herangezogenen Quellen zu Geschichte und Kultur Babylons in der Exilszeit. Der Wunsch nach Vergeltung für Edoms Verhalten gegenüber Jerusalem und der Makarismus für den, der der götzendienerischen Tochter Babels, der „verdorbenen" (nach Jer 4,30f?), vergilt, rufen nach Gottes ausgleichender Gerechtigkeit als totaler Vergeltung. — Eine stärkere Betonung der rhetorischen bzw. poetisch-lyrischen Dimension des Textes ließe vielleicht auf psychologisierende Formulierungen wie der „fortwährend in Tränen stehenden" (221) depressiven Exulanten (vgl. auch 219,226f) verzichten. Das Hauptgewicht der Arbeit stellen zweifellos die umfang- und materialreichen Kapitel zu Jer 51 und den Edomtraditionen dar. Die Anmerkungen zu den Edomtexten bieten z. T. geradezu Exkurse mit interessanten Diskussionen u. a. zu Joel 4,18ff (257–260), Obadja (263ff) und Ps 60 (268ff). Gerade im Sinn des methodischen Ansatzes der Autorin sei jedoch gefragt, ob man z. B. Texte wie Joel 4,18ff ohne Diskussion des Gesamtverständnisses des ganzen Buches einfach isoliert auf eine historische Situation fixieren darf, wenn das Buch etwa von vornherein das Werk eines gelehrten Schreibers wäre, der mit vielfältigen literarischen Traditionen umgeht? (Vgl. bereits Fr. Mohr, Untersuchungen zum Buch Joel, Diss. Innsbruck 1985, 385f und neuerdings S. Bergler, Joel als Schriftinterpret, Frankfurt 1988). — Das Verdienst der Arbeit von H. liegt darum neben einer Fülle an Information auch in einem neuen Anstoß zur Reflexion über das Zueinander der exegetischen Methodenschritte.

Graz

Johannes Marböck

■ PREUSS HORST DIETRICH, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*. (Urban TB 383). (242). Kohlhammer, Stuttgart 1987. Kart. DM 24,—.

Der durch zahlreiche Beiträge zur Weisheitsliteratur ausgewiesene Verf. möchte mit dieser Einführung zur „eigenständigen Lektüre der alttestamentlichen und frühjüdischen Weisheitsliteratur" ermuntern (9). Nach der Klärung von Weisheit und Weisheitsliteratur im Alten Testament und im Alten Vorderen Orient (10–30) werden die einzelnen Schriften (Aufbau, Textsorten, Entstehung, Anliegen und Probleme) dargestellt: das Buch der Sprüche (31–68), Hiob (69–113), der Prediger Salomo (Qohelet) (114–136), die frühjüdische Weisheit (Jesus Sirach, Weisheit Salomos, Sprüche der Väter (137–153) sowie das weisheitliche Denken außerhalb der Weis-

heitsliteratur (154–171). Das Schlußkapitel (172–198) versucht eine Antwort auf die diskutierte Frage nach der Wertung und Geltung der atl. Weisheit.

Weisheit ist nach P. die Weltanschauung einer Gebildeten-schicht, die kein volles Verhältnis zu den eigentlichen Inhalten des JHWH-Glaubens hat (vgl. 43. 60. 68). JHWH ist wie in der Umwelt Israels „Urhebergott“, Setzer und Garant der Weltordnung, vor allem des Tun-Ergehen-Zusammenhangs der älteren Weisheit (Spr 10–22,16; 25–27/29). Hiob und Qohelet bezeugen nach dieser Darstellung auf je sehr persönliche Weise Krise und Scheitern dieses Denkens (vgl. auch 175. 190ff): es gibt keine dem Menschen erkennbare Ordnung der Schöpfung. Die frühjüdische Weisheit versucht nach dieser Krise eine Neuetablierung durch Annäherung an die Traditionen des JHWH-Glaubens (Gesetz, Geschichte). So warnt P. den christlichen Prediger abschließend davor, zu Menschen durch die Predigt weisheitlicher Texte vom Postulat eines verstehbaren Lebens und eines ebensolchen Gottes zu sprechen (vgl. 186–190. 198).

Der kritische Leser wird fragen, ob das vor allem in 50ff gezeichnete Bild der älteren Weisheit den Texten gerecht wird: gegenüber der einseitigen Charakterisierung als Weltanschauung einer gehobenen Schicht ist sehr ernstlich auch mit Existenz und spezifischer sozialer Funktion von Volkssprichwörtern zu rechnen (Golka); Vanoni hat zudem in einer eingehenden Fallstudie zu Spr 15,16 die Verankerung der JHWH-Sprüche im spezifisch israelischen Ethos aufgezeigt (BN 35/1986, 73–108). Ist schließlich der Tun-Ergehen-Zusammenhang der Wertung der Weisheit S. 192f römisch-katholischen Theologen „ein unkritischeres Verhältnis zur Weisheit und der Art ihrer Rede von Gott“ im Zusammenhang ihres Sprechens von Natur und Gnade zuschreibt, hat er damit auch das konfessionell bestimmte Vorverständnis seiner Annäherung an die Weisheitsliteratur sowie an Erkenntnis und Bedeutung einer Schöpfungsordnung offengelegt. Über diese Voraussetzungen wird anhand von Texten weiter zu diskutieren sein.

Als erste Einführung in die atl. Weisheitsschriften kann das kenntnisreiche Bändchen mit zahlreichen Literaturverweisen darum nur mit den genannten Vorbehalten empfohlen werden.

Graz

Johannes Marböck

■ ALTHAUS HEINZ (Hg.), *Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte.* (142). Herder, Freiburg i. Br. 1987. Kart. DM 19,80.

Vorliegende Sammlung von Vorträgen einer Tagung (1985) gilt einer höchst zeitgemäßen Thematik. H. Merkley bietet eine gedrängte Skizze zur Eschatologie im Neuen Testament (11–42) in chronologischer Abfolge. Die verschiedenen Entwürfe werden — nicht exklusiv — auf zwei Typen zurückgeführt, auf eine apokalyptisch-zeitlich bestimmte Eschatologie mit dem Heil in der Zukunft und auf eine transzendent-räumliche mit dem Heil „oben“, im Himmel. Durchhaltende Konstante ist die Christologie.

Besonders hervorzuheben unter den hermeneutischen Überlegungen (33ff) — gegenüber einer Reduzierung von Eschatologie auf Christologie als Ruf zur Glaubensentscheidung — ist das Plädoyer für ein Festhalten apokalyptischer Metaphern und Bilder, weil nur so das geschehene Heil in Christus und das Schon der christlichen Existenz in die Zukunft hinein durchgehalten und für die Zukunft der Menschheit und der Schöpfung insgesamt entfaltet werden können. Der Judaist J. Maier übt berechtigte Kritik an tradierten Denkschemata über Apokalyptik. Nach einer Information zur Problematik der Begriffsbestimmung und der Schlüsse auf apokalyptische „Gruppen“ als Entstehungsorte von Apokalypsen bestimmt er die jüdische Apokalyptik als ein Krisensymptom, das auftritt, sobald auf der Basis des deuteronomistisch-eschatologischen Geschichtsbildes die Überzeugung Platz greift, die eigene Gegenwart sei die entscheidende Phase, in der die Wende zur Periode des endgültigen Heiles einsetzt (vgl. 46,49). In einige Thesen zur frühjüdischen Apokalyptik (50–54) versucht M. eine hypothetische Nachzeichnung von Stadien der Anwendung der Form „Offenbarungsschrift“ hin zu Daniel und stellt allgemeingültige Merkmale von Apokalypsen zusammen, die durchaus verschiedene Funktionen haben können (gelehrte Offenbarung, revolutionäre Flugblätter, Trösterliteratur). In der Beschreibung scheinen die problematischen Züge von Apokalyptik zu dominieren. Interessant die Darstellung der Stellung des talmudisch-rabbinischen Judentums und der Durchblick vom Mittelalter bis in die Gegenwart, der nicht nur die Lebendigkeit der jüdischen Apokalyptik erweist, sondern auch eine Geschichte des Judentums tiefer verstehen läßt. — Von den zwei systematischen Beiträgen stellt R. Schaeffler, *Vollendung der Welt oder Weltgericht* — Zwei Vorstellungen vom Ziel der Geschichte in Religion und Philosophie (73–104), eine bedenkenwerte differenzierende Reflexion dar: die aus der jüdisch-christlichen Apokalyptik erwachsende Spannung zwischen Weltgericht und Weltvollendung kann vermittelt werden durch Gottes Treue zur Heilsabsicht mit seiner Schöpfung, der der Glaubende sich und die Welt auch im Bewußtsein des göttlichen Gerichtes anvertrauen kann (102f). P. Hünermann, *Reich Gottes — Sinn und Ziel der Geschichte* (105–142), stellt nach einer begrifflichen Fassung des ntl. Befundes in einem Gang durch die Theologiegeschichte unterschiedliche Weisen und Gestalten dar, Reich Gottes in Kirche und Kultur zu verstehen und zu leben. Dabei erweist sich Reich Gottes als Dynamik und inneres Ziel der Geschichte, Kirche aber als offener Prozeß, in dem sie in die jeweilige(n) Kultur(en) die Dimension des göttlichen Heiles einzutragen hat.

Die anspruchsvollen Beiträge sind nicht bloß gediegene Information, sondern z. T. auch weiterführende Impulse zu Fragen, deren Bedeutung noch wachsen wird.

Graz

Johannes Marböck