

allem konfessionelle Schulprojekte vorgestellt werden. Nach diesem Einblick in eine Unterrichtspraxis, die dem Schüler als einem menschlichen Wesen mit Kopf, Herz und Hand gerecht werden will, blättere ich zurück zur Theorie: „Prinzipien der Erziehung“. Die Lektüre muß wohl anregend sein, denn ich bekomme sogar Lust auf die „Zusammenhänge zwischen Sport und Emotion“ und auf den Beitrag der trinitarischen Metaphysik zum „Problem der Möglichkeit“.

Als ich das Buch wieder schließe, ist es spät geworden. Entgegen aller anfänglichen Skepsis gegen Festschriften im allgemeinen und Festschriften ohne Leitthema im besonderen kann ich festhalten: Ich habe ein lesenswertes Buch gelesen, dessen eigentümlicher Reiz darin liegt, daß die Herausgeber klug genug waren, der Vielseitigkeit des Gefeierten Raum zu geben.

Gallneukirchen

Christian Schacherreiter

HEILIGE SCHRIFT

■ LOHFINK NORBERT, *Der niemals gekündigte Bund*. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog. (120). Herder, Freiburg 1989. Kart. DM 15,80.

Die exegetische Studie zur Verwendung und zum Verständnis der Chiffre „Bund“ im jüdisch-christlichen Dialog befragt die Aussagen vom „neuen Bund“ und damit zusammenhängende Texte auf das rechte Verständnis, da das christliche Populärkonzept des „neuen Bundes“ immer noch eine bittere antijüdische Wirkungsgeschichte fortsetzt.

Lohfink formuliert 12 Thesen zur Klärung schwieriger Stellen bzw. als Stellungnahme zur gegenwärtigen Diskussion. Mit dem Begriff „alter Bund“ von 2 Kor 3,14, den es in der hebräischen Bibel nicht gibt, soll kein Gegensatz bzw. ein Ende des „alten“ beim Kommen des „neuen“ festgeschrieben werden. Im Text von 2 Kor 3,6–18 geht es um Überbietung, Enthüllung und Aufleuchten der Herrlichkeit des alten Bundes im neuen. So hält es L. auch für möglich, selbst den Gegensatz zwischen den zwei „Bünden“ im Hebräerbrief (Hebr 8,13), ebenfalls vom Überbietungsdenken von 2 Kor 3 her zu verstehen, auch wenn solche Stellen die Wurzel für das Grundgefühl christlicher Rede vom alten Bund darstellen. Der zentrale Text im Hintergrund der neutestamentlichen Aussagen über den neuen Bund Jer 31,31–34, ist nicht als reine Entgegensetzung bzw. schlechthinige Überholung des Früheren, sondern als vollere und dauerhaftere Verwirklichung des Altgegebenen zu verstehen (63): Gott wird den von Israel gebrochenen Bund mit dem gleichen Inhalt neu stiften. Erste Erfüllung von Jer 31,31–34 war bereits die Heimkehr aus dem Exil als Zeichen der Vergebung; die Tiefendimension der Verheißung wird erst in den folgenden Jahrhunderten offenbar, bis hin zur definitiven Erfüllung der ins Herz eingeschriebenen Tora und Gotteserkenntnis in Jesus (68–74). Innerhalb von Röm 9–11, der wichtigste neutestamentliche Text über die Juden, spricht Paulus in 11,26 von einem „neuen Bund“, der auch auf das Israel wartet,

das sich Christus nicht angeschlossen hat. Vielleicht müßten heute die Juden die Christen „eifersüchtig“ machen, die ihre Berufung vergessen haben, reflektiert L. über die Spannung zwischen den im nachexilischen „neuen Bund“ lebenden Juden und den in der eschatologischen Erfüllung lebenden Christen (95–103). Er schlägt vor, nur von dem „einen“ Bund zu sprechen, der Juden und Christen heute in verschiedener Weise umgreift. Die Formulierung von einem „doppelten Heilsweg“ ist dramatisch zu verstehen, d. h. im Sinn einer schuldbeladenen Geschichte auf Veränderung hin, wenn Gottes Heil in der Geschichte ernst genommen werden soll. Für das christlich-jüdische Gespräch sollte beim Blick auf Jer 31 im Wort Tora mehr die auch für Christen maßgebende Lebensordnung, die gesellschaftliche Gestalt des Heiles im Auge behalten werden als der Begriff des Bundes (117–120).

Die Thesen mit ihrer gedrängten Erläuterung sind von hoher Aktualität. Sie sind nicht bloß Herausforderung, die Aussagen des Neuen Testaments zum alten bzw. neuen Bund neu zu sehen, sie verweisen auf einen neuen und wie mir scheint verheißungsvollen Ansatzpunkt für den Dialog. Das Bändchen ist für die Exegese wie für Dialog und Verkündigung in gleicher Weise anregend.

Graz

Johannes Marböck

■ POHLMANN KARL-FRIEDRICH, *Die Ferne Gottes — Studien zum Jeremiabuch*. Beiträge zu den „Konfessionen“ im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition (BZAW 179). (X/232). Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin—New York 1989. Ln. DM 88,—.

Es ist keine Frage, daß die Zeit, in welcher der Prophet Jeremia wirkte, eine Umbruchsituation sondergleichen war. Wer immer sich daher mit dem Buch dieses Propheten beschäftigt, wird danach fragen, was die eigentliche Botschaft dieses Mannes war und wie er unter den gegebenen Umständen seine prophetische Aufgabe durchhalten konnte. Auch für das vorliegende Buch, ein Ergebnis verschiedener Vorlesungen des Verf., bilden diese Fragen den roten Faden; daher ist es folgerichtig, daß sich der erste Teil mit jenen Texten auseinandersetzt, die vielfach als die wichtigsten Zeugnisse der prophetischen Existenz Jeremias angesehen werden, nämlich die sogenannten „Konfessionen“. Eingesetzt wird bei dem alten Problem, wie diese als Gebete gestalteten scheinbar privaten Texte in das Prophetenbuch, das als Sammlung der Verkündigung zu gelten hat, gelangen konnten. Da Verf. in der bisherigen Forschung keine einleuchtende Erklärung für diesen Tatbestand finden kann, plädiert er dafür, die jeremianische Herkunft der Texte aufzugeben und sie besser als Äußerungen einer bestimmten Gruppe zu verstehen, die ihr Problem der „Ferne Gottes“ angesichts von Anfeindungen mit Hilfe einer „retrospektiven Orientierung“ (104) an Jeremia zu lösen versucht. Welcher Art diese Gruppe ist, was ihre Erwartungen sind und inwiefern sich diese so sehr von der Position der Gegner unterscheiden, daß keine Versöhnung mehr möglich ist, versucht Verf. so zu

erheben, daß er die einschlägigen Passagen aus den Konfessionen sorgfältig untersucht und das so gewonnene Bild mit Hilfe von vergleichbaren Texten aus anderen, hauptsächlich späten Schriften des AT ergänzt. Im einzelnen ergibt sich bei dieser Betrachtungsweise, daß hinter den Konfessionen Kreise von Frommen stehen, die im Gegensatz zu den einflußreichen Gegnern das endgültige Läuterungsgericht Jahwes erst erwarten, welches die klare Scheidung zwischen Gerechten und Gottlosen bringen wird. Da sich dieses Gericht jedoch immer wieder verzögert, werden die Erwartungen dieser Gruppe so sehr in Frage gestellt, daß sie die entstehende Glaubenskrisen nur im Rückgriff auf Jeremia zu meistern vermögen. Als Entstehungszeit kommt — nicht zuletzt aufgrund der scheinbaren Parallelen — nur die spätnachexilische Zeit in Frage.

Eine solche Sicht der Konfessionen ist nicht neu, aber dadurch, daß Verf. die Texte konsequent und entgegen offenkundiger Unebenheiten synchron deutet und sie sehr pointiert mit der Problematik einer Gruppe in Beziehung setzt, erreicht er gewiß sein Ziel, die „Diskussion zu verschärfen“ (VII). Der Widerspruch wird nicht ausbleiben, denn das Problem der Form der Texte ist nicht so einfach dadurch zu lösen, daß man sich in der Frage der Herleitung anders entscheidet. Außerdem bleibt immer noch zu klären, wie diese Texte einer Randgruppe in das Buch (und gerade dieses!) kommen konnten und warum sie durch 20,14–18 — diesen Text klammert Verf. vorsorglich aus! — fortgeschrieben wurden. Schließlich ist auch zu fragen, ob nicht der primäre Interpretationsrahmen für diese Texte das Jeremia-buch ist, damit man nicht Gefahr läuft, Bezüge herzustellen, die als solche nicht mehr begründbar sind. Der zweite Teil geht der Frage nach, was unter dem überlieferten Material, insbesondere innerhalb der traditionell zur Frühverkündigung gerechneten Kap 2–6 tatsächlich von Jeremia herkommen könnte. Bei diesen Überlegungen spielen wieder einige Grundentscheidungen des Verf. eine ziemliche Rolle. Zu diesen gehört, daß Verf. nicht mit der im Buch vorausgesetzten langen Wirkungszeit des Propheten rechnet, sondern offenbar mit einer wesentlich kürzeren. Das hat zur Folge, daß die Möglichkeit, Jeremia könnte im Laufe seiner Wirkungszeit seine Position geändert, also etwa im Zusammenhang mit der Reform Joschijas die Bewohner des ehemaligen Nordreiches zur Umkehr aufgefordert haben und erst später zum Unheilspropheten für Juda/Jerusalem geworden sein, von vornherein ausscheidet. Für jeremianische Herkunft kommen daher nur Texte in Frage, die Unheil ankündigen. Innerhalb dieser lassen sich jedoch bedeutsame Unterschiede feststellen: Es gibt auf der einen Seite Texte, die bloß die schreckliche Ahnung eines hereinbrechenden Unheils ansprechen (z. B. 6,1; 6,22f; 4,7; 4,15.19–21 u. a.), oder über das Unheil klagen (z. B. 8,18–23; 9,16–21 u. a.), aber weder eine Begründung dafür geben, noch auch Jahwe damit in Verbindung bringen, während andere Texte (z. B. 1,14–16; 5,14.15–17; 6,6f u. a.) darauf besonderen Wert legen.

Beide Textgruppen können nach Meinung des Verf.

nicht aus dem Mund ein und desselben Sprechers stammen (vgl. 138ff); daher wird man für Jeremia nur die ersteren beanspruchen können, während die begründenden, das Unheil mit Jahwe in Verbindung bringenden Texte „späteren theologischen Denkbemühungen“ (141) entspringen. Damit kommt der Verf. dazu, die These, daß die vorexilischen Propheten entweder aus einer „Zukunftsgewißheit“ oder aus einer Gegenwartsanalyse ein globales Gericht abgeleitet oder begründet haben könnten, grundsätzlich in Frage zu stellen und statt dessen zu betonen, daß erst die Katastrophe und die damit gegebene Notwendigkeit, „die Frage nach Jahwe und seinem Verhältnis zur Welt neu zu stellen und zu durchdenken“, auch „die Ursprungssituation alttestamentlicher Eschatologie und der entsprechenden Konzeptionen und Geschichtsentwürfe (ist)“ (211). Damit spricht der Verf. ein wichtiges Problem der Prophetenforschung an, seine Rekonstruktion der ältesten, von Jeremia stammenden Texte ist als Stütze für die These zumindest problematisch. Wenn Jeremia nur „gleichsam fatalistisch“ vom „Daß“ einer katastrophalen Entwicklung“ geredet haben kann und „deswegen nicht auf Jahwe zu verweisen oder in seinem Namen zu sprechen“ gewagt habe, „weil für ihn der bisherige theologische Ordnungshorizont gesprengt ist und für das, was sich jetzt anbahnt, kein zureichendes Erklärungsmuster anbietet“ (183), dann fragt man sich, ob hier nicht um des Prinzips willen ein „Minimal-Jeremia“ konstruiert wurde, der als solcher weder mit der Tradition zu vereinbaren noch auch im tatsächlichen Geschichtsverlauf unterzubringen ist. Die Katastrophe von 587 ist doch nach den Vorgängen von 597 kein so plötzlich vom Himmel fallendes Ereignis, daß es kein Hindenken gab und Jeremia nur von „Ahnungen“ ohne theologische Nachgedanken leben mußte. In welcher Weise ist er denn überhaupt noch Prophet zu nennen, wenn er keinen theologischen Vorsprung hat, sondern erst spätere „Theologen“ ihn zu jenen „Propheten“ machen, durch den Jahwe „das Unheil rechtzeitig vorausgesagt hatte“ (192)? Man könnte noch weitere Fragen stellen, aber es dürfte schon zu erkennen sein, daß die oben angeführten Grundentscheidungen des Verf. am Ende zu einem Bild vom „Propheten“ und von der Entstehung seines Buches führen, das doch in vieler Hinsicht zu eng sein dürfte.

Linz

Franz Hubmann

■ KOCH KLAUS, *Die Propheten II*. Babylonisch-persische Zeit. (Urban-TB, Bd. 281). (216). Kohlhammer, Stuttgart 1988. Kart. DM 22,—.

Seit 1988 ist nun auch der zweite Teilband der Prophetendarstellung K. Kochs in Neuauflage erhältlich (1. Aufl. 1980; zu Bd. I sowie den für beide Bde. geltenden Auslegungsprinzipien vgl. ThPQ 136 [1988] 282). Dabei wurden nicht bloß die Literaturhinweise (S. 208f) geringfügig erweitert, sondern dem Buch eine Einleitung mit dem Titel „Prophetenforschung heute“ (S. 5–8) vorangestellt. In ihr distanziert sich der Verf., der im übrigen „den Ertrag exegetischer Forschung zur israelitischen Prophetie zusammenfassen“ möchte, von zwei in der deutschsprachigen