

Frage nach der anthropozentrischen Struktur der Weisheit. Nun ist freilich damit zu rechnen, daß der Verf. in zwei weiteren Studien über die Theologie und die Ethik Sirachs auf das Problem eingehen wird. Durfte aber die Darstellung der Frömmigkeitshaltung davon absehen?

Der Verf. scheint schließlich auch den Gesetzesgehorsam als Nota der Gottesfurcht zugunsten von Herzenshingabe, Vertrauen, Gottesliebe und Demut zu minimalisieren. Man findet den Gesetzesgehorsam gerade noch am Schluß als Konkretisierung der Demut unter der Formel „Hingabe an den verfügenden Willen Gottes“ (327–332). Gewiß ist damit die innere Form des Gesetzesgehorsams zutreffend gekennzeichnet, aber wird hier die Gottesfurcht nicht allzu sehr „von innen“ (vgl. dazu 205 f.) gesehen, und werden die greifbaren sprachlichen Gegebenheiten (Gottesfurcht parallel zu Gesetzesgehorsam; vgl. 329 f.) nicht unterbewertet? Zudem rechnet der Verf. hier nicht mit einem bestimmten *semasiologischen* Sachverhalt, nämlich Gottesfurcht als Bezeichnung des Gesetzes (z. B. 211 zu Sir 1,28), wie er in der Arbeit des Rez. (267–269; 271; 239–241), die der Verf. leider nicht mehr verwerten konnte (Vorwort), zur Sprache kommt. Der semantische Schritt Gottesfurcht – Gesetz steht in Ps 19,10 außer Zweifel. Bei Sirach kämen z. B. in Betracht: 6,37 (vom Verf. 60–64 ausführlich erörtert), 28,7 (wo die von Peters zugrunde gelegte Lesart vom Verf. [S. 76] verworfen wird) und 39,1.

Das personale Gottesverhältnis bei Sirach ist also als ganzes im Rahmen der weisheitlichen Lebensbewältigung und einer fortgeschrittenen Gesetzesfrömmigkeit zu bewerten, und es ist methodisch nicht eben günstig, auf eine solche Gesamteinordnung hier zu verzichten und sie auf spätere Untersuchungen zu verschieben. Allzuleicht werden die Ergebnisse der vorliegenden umfangreichen Studie trotz gegenteiliger Hinweise am Anfang und am Schluß (4 f.; 341 f.) als voll abschließende Auskunft über das Thema Gottesfurcht bei Sirach verstanden und übernommen werden.

Einige ergänzende und kritische Hinweise. Bei der textkritischen Erörterung von 9,15 und 16,4 (64 ff.) wäre zu beachten gewesen, daß *jir'at JHWH* „die jahwefürchtige (Frau)“ in Spr 31,30 von der LXX mit *syneté* wiedergegeben wird. An anderer Stelle (93, Anm. 15) wird der Sachverhalt erwähnt. – Von kleineren Beiträgen zum Thema Gottesfurcht hätte in einer Sirach-Studie O. Loretz, *Il meglio della sapienza è il timore di Jahvè* (Prov. 1,7), in: *Bibbia e Oriente* 2 (1960) 210 f. erwähnt werden sollen. – Zur Tendenz der LXX, stärker nomistisch zu interpretieren (262, Anm. 43), vgl. die Arbeit des Rez. 238 ff. – Belege für *hiqdîš* (307) sind vor allem Is 8,13 und 29,23 (vgl. Rez., 44 f.). Zu *paḥad 'al* (307, Anm. 56) vgl. Rez. 7 und 11 (*ḥardat 'ādām* in Spr 29,25). – Der Gebrauch der Pausalform *'ābeb* (die allerdings bei diesem stativischen Verbum ursprünglich ist) anstelle des normalen *'āhab* ist ungewöhnlich (309 f.). – Manche Unausgeglichenheiten und Druckfehler, die jedoch nie sinnstörend sind, hätten vermieden werden können. Der hebräische Text steht ohne festes Kriterium bald in vokalisierter, bald in konsonantischer Transskription; 332, Anm. 29, *krima* in lateinischen Buchstaben; mehrmals (65 ff. und 93) *synetos* statt *synetós*; *praōtes* (314 und 320) findet sich nur 1,27, sonst *praýtes*; XVII, Z. 4 v. u.: *le Stoicisme*; 9, Anm. 21, Z. 4: *choisir*; 15, Z. 9 und 35, Z. 6 v. u.: Trennungsfehler; 67, Z. 5: Akzentfehler (*ergon*); 226, Z. 20: lies *canós*; 251, Anm. 28: *empistewein*; 256, Anm. 36, Z. 6: Akzentfehler (*kleros*); 290, Anm. 24: *pour (le) Dieu*; 326, Anm. 17, Z. 5: *désormais*.

Die in dieser Besprechung vorgetragenen Bedenken sollen die Bedeutung der Studie H.s unterstreichen. Sie hat in der Sirach-Forschung Pionierarbeit geleistet und wird dem Fachmann unentbehrlich sein. Der Verf. sollte seine unzähligen Einzelerkenntnisse, die hier nicht gewürdigt werden können, einer kommentierten Übersetzung zugute kommen lassen.

J. Becker, SS. CC.

Haenchen, Ernst, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen* (Sammlung Töpelmann, 2. Reihe, Bd. 6). Gr. 8^o (XV u. 594 S.) Berlin 1966, de Gruyter, 32.– DM.

H.s Unternehmen ist ein lehrreicher Fall: es zeigt, daß es zwischen dem streng

wissenschaftlichen Kommentar und der „nur erbaulichen“ Auslegung der Bibel ein Niemandsland gibt, das noch erobert werden muß. Das vorliegende Werk des durch seinen wissenschaftlichen Kommentar zur Apostelgeschichte berühmt gewordenen Forschers ist ein Versuch, für den ihm Dank gebührt. Den Versuch als „gelingen“ zu bezeichnen, hieße, einen kühnen Vorstoß und Einbruch mit der Eroberung zu verwechseln.

Beispielhaft, um mit dem uns Wichtigsten zu beginnen, ist das konsequent zur Methode gewordene Bemühen, dem Leser das Werden der Evangelien konkret vor Augen zu führen. Jede Auslegung, die von der Genesis der vorliegenden Perikopen abstrahiert, beraubt sich nicht nur eines unerläßlichen Mittels, durch den Vergleich der verschiedenen Überlieferungsschichten die Entwicklung des urchristlichen Kerygmas zu begreifen und den Sinn der jeweiligen Perikope gerade in der Konfrontation mit ihren anderen Ausformungen genauer zu bestimmen, sondern tritt erst gar nicht in den Verständnishorizont ein, in dem das Neue Testament einzig und allein verstanden werden kann: in die heilsgeschichtliche Dimension, in den historischen Prozeß der Selbstoffenbarung Gottes, die in Christus zwar ihren Höhepunkt erreicht hat, dessen Auslegung jedoch weiterhin als Prozeß verstanden werden will. Das wird einem exemplarisch nahegebracht, wenn man, wie H. es tut, die Evangelien zueinander in Beziehung setzt: Nicht nur die Eigenart der Markus-Verkündigung wird deutlich, wenn man die späteren Versionen der Herrenworte und -taten bei Mt, Lk und Joh ins Auge faßt, sondern auch deren Charakter als Schriftsteller und Theologen kommt in den Blick. Zu bedauern ist nur, daß H. dabei nicht systematisch genug vorgegangen ist, sondern sich anscheinend zu sehr von Zufällen und persönlicher Vorliebe hat leiten lassen. Als Beispiel sei der Bericht vom „leeren Grab“ (Mk 16, 1-8) gewählt. Es ist selbstverständlich, daß H. bei der Fülle der Abweichungen bei Mt, Lk und Joh eine Auswahl treffen mußte. Aber dabei die negative Haltung zur „Galiläa-Tradition“ bei Lukas nicht zu erwähnen bzw. positiv seine „Jerusalem-Theologie“ nicht anzudeuten, ist doch ein Zeichen dafür, daß zwischen wesentlichen und unwesentlichen Modifikationen nicht genug unterschieden worden ist. Das ist um so bedauerlicher, als das Buch nicht für Fachleute geschrieben ist, denen die großen Abweichungen zu selbstverständlich sind, als daß sie sie vermisten, und die stattdessen für manche Einzelheit, die man leichter übersieht (und derer H. viele bietet), dankbar sind; der Leser indes, den H. vor Augen hat, erwartet jedoch mit Recht eine gewisse objektive Rangordnung bei der Auswahl des Dargestellten.

Auf der anderen Seite hätte man sich gerade bei einem für ein größeres Publikum gedachten Werk mehr Zurückhaltung bei der Auslegung kontroverser Texte gewünscht. „Johannes hat in keinem Menschen, und mochte der auch Wunder tun, den ‚Kommenden‘ gesehen. Er hat auch in Jesus von Nazareth nicht jenen vermutet, den er in seinen großen apokalyptischen Bildern malte. Die christliche Überlieferung hat sich bemüht, diesen vermeintlichen Mangel zu beseitigen“ (44). Ein solches Pauschalurteil über den Täufer und ähnliche apodiktische Urteile, eingebettet in eine Vielzahl technisch-exegetisch richtiger Feststellungen, lassen es für den Nichtfachmann nicht genügend erkennen, auf wie schwachen Füßen sie stehen, daß sie hypothetischen Charakter haben. Es fällt auch mehrmals auf, daß H. methodisch unzulässig vorgeht, indem er auf Grund einer hypothetischen Annahme, die durchaus zweifelhaft ist, mit großer Selbstverständlichkeit die innere Unmöglichkeit des Berichteten schlußfolgert. Z. B. bei der Heilung des Gelähmten Mk 2, 1-12 wird zuerst die anfechtbare These vertreten, „daß der Evangelist sich Jesus nicht auf der Türschwelle sitzend vorstellt, sondern drinnen in dem (vermutlich aus einem einzigen Raum bestehenden) Hause“. Nun ist es ein leichtes, sich mit D. F. Strauß über die Unmöglichkeit des Berichteten zu mokieren: „Man muß sich die Szene einmal wirklich vorstellen. . . Der Raum innen, wo Jesus spricht, ist dicht gedrängt voll. Plötzlich hört man oben Schritte, es wird geklopft und gehämmert, dann beginnt es zu rieseln, Lehmstücke, kleinere und größere, fallen herunter, Balken werden weggeschoben, der Himmel wird sichtbar. Aber die Arbeit geht weiter: es braucht nicht wenig Raum, um auch nur eine schmale Bahre hinabzulassen! Und bei alledem redet Jesus ruhig fort, die

Menschen hören zu, ohne sich einen Augenblick ablenken zu lassen. Der Besitzer des Hauses denkt gar nicht daran, daß man ihm sein Haus demoliert; sie sind alle so fasziniert trotz Lehmbrocken usw., daß sie erst aufschauen, als die Bahre mit dem Gelähmten herunterschwebt! – Nur die leidige Angewohnheit, biblische Geschichten gedankenlos hinzunehmen, einfach deshalb, weil sie in der Bibel stehen, hat es verhindert, daß man die Unmöglichkeit dieses Zuges der Erzählung eingestand“ (100). Wir müssen gestehen, daß uns diese Art und Weise, ein breiteres Publikum zur kritischen Bibellesung zu erziehen, fragwürdig erscheint, zumindest eines Autors wie H. unwürdig.

Noch bedenklicher sind die handgreiflichen Vorurteile, die H. in manchen Fällen daran hindern, den Text genügend objektiv abzuhören und in seiner Aussage stehen zu lassen, auch wenn es nicht ins eigene „Christentum“ hineinpaßt. Der anti-„asketische“ Affekt z. B. ist unverkennbar, wobei schon zu fragen ist, ob der Begriff „Askese“ überhaupt trifft, was etwa im Gleichnispaar vom Schatz im Acker und der Perle oder bei der Forderung an den reichen Jüngling gemeint ist. Es ist eine fragwürdige Exegese, diese Texte zuerst auf „Entwertung“ des irdischen Lebens hin zu interpretieren und dann dem entgegensetzen: „Diese asketische Tendenz ist nicht sofort im Jüngerkreis entstanden und hat sicherlich nicht in der Jüngerschar Jesu gelebt. Ein Asket war Johannes der Täufer gewesen, aber nicht Jesus, den sie einen Fresser und Weinsäufer genannt haben. Jesus hat gesehen, wie schön die Welt ist, die Gott geschaffen hat und in der selbst das Unkraut herrlich blühen darf – wir mögen bei uns an Klatschmohn und Kornblumen denken“ (355, vgl. auch 179)! Besonders verhängnisvoll wirkt sich dieser Dogmatismus gegenüber den Wunderberichten und vor allem gegenüber der Auferstehung Christi aus. So ansprechend in vielem der Exkurs über die Wunder ist (198–204), es läßt sich nicht verschweigen, daß er in der Substanz weder dem gegenwärtigen Stand der philosophischen Reflexion entspricht noch dem einer undogmatischen Exegese. „Damit (daß eine spätere Zeit sie so ausgestaltet hat, wie wir sie nun vorfinden) wird uns die Geschichte (von der Stillung des Sturms) in dieser Form zu einem unannehmbaren Stück Aberglauben, statt zu einem Zeugnis für das wirkliche Vertrauen Jesu und dessen Kraft“: das ist eine Formulierung, die weder der komplizierten Frage nach der Faktizität des Berichteten gerecht wird noch einer genuin christlichen Auffassung von dem Wahrheitswert des im Neuen Testament Berichteten (202). In bezug auf die Auferstehungsberichte zu behaupten, „man hat sich sein (Christi) Auferstehen später nicht mehr von dem eines Lazarus verschieden vorgestellt, die Art, wie Lk den Auferstandenen 24, 39 ff. schildert, zeigt das deutlich: Er hat Fleisch und Knochen – er ist kein körperloses Gespenst – und ißt irdische Speise – Dörrfisch wie die andern auch, wie ein normaler Mensch“ (212), zeugt von einer bedauerlichen Mißachtung der Aussagetendenzen, die allen Osterberichten gemeinsam sind und erst als solche zusammengekommen repräsentativ für die urchristliche Auffassung sein können, zugunsten tendenziöser Auswahl und isolierter Interpretation von Details. So richtig es ist, daß die Osterberichte in der Abwehr doketischer und spiritualistischer Interpretationen der Leiblichkeit des Auferstandenen bewußt „materialisieren“, so ist doch bei gutem Willen nicht zu übersehen, daß sie auch das Bultmannsche Mißverständnis ausschließen wollen: als sei die Auferstehung eine Rückkehr in das irdische Leben. Um es überspitzt zu sagen: H. ist an der Auferstehung, wie sie die Evangelien berichten und interpretieren, nicht sonderlich interessiert, er ist darüber hinaus. Das aber ist keine exegetische, sondern eine dogmatische Position. Weil wir der Meinung sind, daß sich an der Auferstehungsfrage die Christlichkeit eines „Christen“ entscheidet und somit für einen Exegeten auch die Frage nach dem existentiellen Zugang zu dem entscheidendsten neutestamentlichen Auslegungsprinzip, sei der Passus, der H.s Position andeutet, wiedergegeben: „Die christliche Kirche der Gegenwart zeigt keine Neigung, sich von der Auferstehungsvorstellung der Evangelien zu trennen. Das ist begreiflich, aber es ist kein Zeichen des Mutes, der Freiheit und tiefer Einsicht. Man lehrt die Auferstehung des Fleisches – in der schwedischen Fassung des Apostolikums heißt es: ‚die Auferstehung der Toten! – und hält es für ein Zeichen der Rechtgläubigkeit, wenn man von den massiven Anschauungen von Lk 24 nicht abweicht. Wenn ein

angesehener Theologe sich dabei auf ein dictum beruft ‚Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes‘, so ist daran zu erinnern, daß Männer wie Oetinger in diesem Punkte keine Autorität sind, sondern lediglich Privatmeinungen ausgesprochen haben. Wir sollten ehrlich und mutig genug sein zuzugeben, daß wir über das ‚Jenseits des Todes‘ keine Aussagen machen können, daß vielmehr alle solche Aussagen Bilder sind, die der Glaube entworfen hat. Die wahre christliche Gewißheit wird dadurch nicht betroffen: wir sind im Rätsel des Lebens wie im Rätsel des Todes in gleicher Weise in Gottes Hand. Schon das unvereinbare Vielerlei der ntl. Aussagen sollte uns darüber belehren, daß es hier um menschliche Bilder geht, die im Grunde nur das feste und völlige Vertrauen auf Gott aussprechen, in dessen Todesgeheimnis hinein wir sterben“ (212/213).

Ob der „Weg Jesu“ wirklich so beschrieben worden ist (wie es im Klappentext heißt), „daß er dem Theologiestudenten, Pfarrer und Religionslehrer ebenso sichtbar wird wie dem interessierten ‚Laien‘“, müssen wir bezweifeln. H.s Werk wirft viel Licht auf diesen Weg, stellt aber das Ziel dieses Weges in einen Schatten, der nicht neutestamentlich ist, sondern im schlechten Sinne „modern“ und deshalb überholt.

G. Schiwy, S. J.

Kehl, Nikolaus, *Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1, 12–20* (Stuttgarter Biblische Monographien, 1). Gr. 8° (180 S.) Stuttgart 1967, Katholisches Bibelwerk. 22.– DM.

Diese sorgfältige Studie des Innsbrucker Exegeten, die die neue Reihe „Stuttgarter Biblische Monographien“ eröffnet, unternimmt den Versuch, die verschiedenen Christusprädikationen in Kol 1 von einer einheitlichen Überlieferung her zu erklären, „die im jüdisch-hellenistischen Raum und nicht im hellenistischen Christentum oder gar außerhalb der biblischen Tradition zu suchen ist“ (124).

Die Einleitung (*Der Christushymnus im Widersreit der Theologie: 11–27*) bietet zunächst einen kurzen Abriß der christlichen Auslegungsgeschichte des Hymnus: die Deutung des „Erstgeborenen“ als ewiges Wort Gottes in der Trinitätsspekulation der frühen Väterzeit; die Diskussion über Kol 1, 16 im Streit um Arius, die zu der Auffassung führte, daß als Subjekt des Hymnus Christus (nicht der Logos) gemeint sei; die spätere Rolle der christologischen Aussagen des Kolosserbriefs im skotistisch-thomistischen Schulstreit um das Motiv des Universalprimats Christi sowie deren neueste Interpretation in der Naturchristologie J. A. Sittlers und in Teilhard de Chardins Versuch einer – gerade mit Berufung auf Kol 1, 15–20 unternommenen – Synthese von Naturwissenschaft und Christusgeheimnis.

Das 1. Kap. befaßt sich zunächst mit der Frage der Abgrenzung und *Struktur des Hymnus* (28–51). Mit anderen Exegeten stellt K. zwei hinsichtlich Silbenzahl und Sprechrhythmus parallele Grundstrophen fest. Eine erste Erweiterung liege in V. 17 und 18a vor; spätere Erweiterungen seien V. 16bcd („im Himmel . . . das Sichtbare . . . Gewalten“) und 20c („Frieden stiftend durch das Blut seines Kreuzes“). Das Mittelstück des Hymnus bilde der Satz „und er selbst ist vor allen, und alles hat in ihm Bestand, und er ist das Haupt des Leibes der Kirche“. Das Proömium gehöre zum Ganzen, da es das Beziehungswort „des Sohnes“ liefere.

Das 2. Kap. (*Christus als Bild Gottes: 52–81*) ist der Untersuchung des Eikon-Titels Kol 1, 15 gewidmet. Das von Paulus benutzte Bildmotiv, zeigt K. im einzelnen auf, sei nicht von 1 Kor 15, 45 ff. (Exegese von Gen 1, 26) oder Kol 3, 10 her zu verstehen, sondern auf dem Hintergrund von 2 Kor 4, 4, wo Christus als Lichtempfänger und Licht ausstrahlend, d. h. als Offenbarungsmittler gesehen wird: die zum Heile führende Weisheit ist in Christus anschaulich geworden. Die an dieser Stelle verwendeten Begriffe $\delta\delta\zeta\alpha$, $\piνε\upsilon\mu\alpha$, $\phi\acute{\omega}\varsigma$ und $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ hätten ihren Ursprung nicht in der griechischen Philosophie, sondern in der jüdischen Weisheitsliteratur (vgl. Wh 7, 22. 25 f. und Spr 8, 22), wo die Weisheit zugleich als Schöpfungs- und Offenbarungsmittlerin, als Gottes Gegenwart im Kosmos und Ausstrahlung seiner Herrlichkeit aufgefaßt werde. Bei Plato dagegen sei der sichtbare Kosmos nur schattenhaftes Abbild der Ideenwelt und der Eikon-Begriff der Stoa – selbst der philonische Terminus $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu\iota\sigma\mu\alpha$ – beschränke sich lediglich auf ontologische Zusammenhänge.

Im 3. Kap. (*Der Erstgeborene: 82–98*) kommt K. einleitend zunächst auf die