

auf einschlägige Literatur, an der man sich weiter orientieren könnte. Die Darlegungen über die theologischen Grundlinien einer Ethik entsprechen zwar den atl. Gegebenheiten und sind ausreichend exegetisch zu belegen, es bleibt aber die Frage, ob man das Ganze als „die“ Ethik „der“ Bunderstradition im AT generell bezeichnen kann. So ist, um nur eines zu nennen, das theologische Verhältnis Gnadenanruf Gottes – menschliches, sich verpflichtendes Ja kaum exklusiv dem Bundesangebot eigen, sondern gehört zum durchweg gedanklichen Rhythmus jeder Heilsoffenbarung Gottes überhaupt. Es ist im ganzen also eine gewisse Vorsicht geboten, den hier vorgelegten Entwurf als eine vom gesamten AT einheitlich getragene biblische Grundlage einer Ethik zu übernehmen.

J. Haspecker, S. J.

Herrmann, Siegfried, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament. Ursprung und Gestaltwandel* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. Folge, Heft 5). Gr. 8^o (VIII u. 325 S.) Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1965, Kohlhammer. 36.- DM.

Das Buch bringt in überarbeiteter Form zwei ursprünglich selbständige Arbeiten des Verf.s, die bisher nur in Maschinschrift vorlagen: Die Ursprünge der prophetischen Heilserwartung im Alten Testament, Dissertation Leipzig 1957, und: Der Gestaltwandel der prophetischen Heilserwartung im Alten Testament, Habilitationsschrift Leipzig 1959. Sie machen die beiden Teile des vorliegenden Werkes aus. Der Verf. hat sich bis zur Veröffentlichung im Jahre 1965 nicht veranlaßt gesehen, sein Werk als überholt zu betrachten. Es hat in den letzten Jahren zunehmend Beachtung gefunden.

Der erste Teil (1–154), der vom *Ursprung der prophetischen Heilserwartung* handelt, beginnt mit beherzigenswerten *methodischen Vorfragen* (1–15). Es wird vorurteilslose Beurteilung der literarischen Sachverhalte in Aussicht gestellt, was bei der Frage nach den prophetischen Heilserwartungen nicht ganz selbstverständlich ist. Andererseits liegt es dem Verf. fern, spätere Aktualisierungen sowie die traditionelle Glaubenssicht des Judentums und des Christentums zu diskriminieren. Es wird vorbereitend auf eine Problematik hingewiesen, die sich durch das gesamte Werk hindurchzieht: das Verhältnis der Verkündigung des Propheten zur Aussage des nach ihm benannten Buches.

Der Verf. fährt fort mit einer Untersuchung der *prophetischen Heilserwartungen in der Umwelt Israels*, in Ägypten (16–46) sowie im mesopotamischen, kleinasiatischen und syrischen Raum (46–64). Praktisch wird eine Darstellung des Prophetismus geboten. Dabei kann sich der Verf. in ägyptologischen Fragen auf eigene Forschungsarbeit stützen. Er gelangt zu einer neuen und selbständigen Beurteilung des ägyptischen „Prophetismus“, die man in einem solchen Werk nicht ohne weiteres vermutet und die auch durch *Fr. Nötscher*, Prophetie im Umkreis des alten Israel, in: BZ, NF 10 (1966) 161–197, nicht überholt ist. Mit Bezug auf den Ursprung der prophetischen Heilserwartung in Israel ist das Ergebnis erwartungsgemäß negativ. Nicht einmal das Phänomen des Prophetismus ist in ägyptischen Texten klar bezeugt (was m. E. noch nicht bedeutet, daß es keinen Prophetismus gegeben hat). Wohl ergeben sich — ein origineller Beitrag des Verf.s — interessante formale Vergleichspunkte für das Literaturwerden prophetischer Worte in Israel. Der mesopotamische, kleinasiatische und syrische Raum hingegen kennt einen Prophetismus, der dem israelitischen (als historisches Phänomen betrachtet) vergleichbar ist. Freilich ist auch hier keine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der prophetischen Heilserwartung in Israel zu finden. Dennoch wirft die Behandlung des Prophetismus bei den nördlichen und östlichen Nachbarn Israels für das Gesamtanliegen des Verf.s etwas ab. Sie vermittelt ein Prophetenbild, nach dem wir das Wirken der alten Propheten Israels — und folglich ihre Heilserwartung — historisch getreuer beurteilen lernen. Der Verf. hätte bei der Besprechung der Propheten des 8. Jahrhunderts ausdrücklich darauf zurückkommen sollen.

Ist der Ursprung der Heilserwartung in Israel selbst zu suchen, so bieten sich besonders drei Traditionen an: *Kulturlandverheißung* (64–78), *Bundesgedanke* und

Sinaitradition (78–92) und *Davidverheißung* (92–103). Der Verf. sucht in diesen Abschnitten weitere Voraussetzungen zu schaffen für das Verständnis der Heilerwartung bei den Propheten des 8. Jahrhunderts. Die Verkündigung dieser Propheten spiegelt ein Stadium der israelitischen Traditionsbildung wider, das noch nicht die geschlossene, harmonisierende Geschichtsdarstellung des Alten Testaments oder auch der deuteronomistischen Epoche aufweist; sie läßt noch Sondertraditionen von Stämmen und Stammesgruppen erkennen. Eben dieses Bild gewinnt der Verf. in seinen auf anerkannten Forschungsergebnissen (Alt, Noth, v. Rad, Rost) aufbauenden traditionskritischen Erwägungen. Das Thema Kulturlandverheißung ist zwei ursprünglich selbständigen Bereichen mit eigenem geographischem Haftpunkt zuzuordnen, nämlich der Vätertradition und der Auszugstradition. Von beiden ist die (wohl in Sichem beheimatete) Sinaitradition abzuondern, in der die Bundeskategorie eine — sehr vorsichtig zu beurteilende — Rolle spielt. Erst recht ist die relativ junge David- und Siontradition eigenständig. Der Verf. möchte eher von *Davidverheißung* gesprochen wissen, da die Kategorie des *Davidbundes* als exilisches Theologemnon zu betrachten sei. Nach allem wundert man sich, wie der Verf. noch für die heute gängige Frühdatierung der alten Pentateuchquellen eintreten kann.

Die Heilerwartungen der *Propheeten des 8. Jahrhunderts* richten sich nun nach den Vorstellungen der Traditionsbereiche, denen der jeweilige Prophet verpflichtet war. Für *Hosea* (105–118) sind es die Traditionen der Nordstämme (literarisch in E und D aufgefangen), also die in Sichem beheimatete Sinaitradition und die Auszugstradition der Josephstämme. Eine in ferne Zukunft gerichtete, schon gar eine eschatologische Heilerwartung ist nicht festzustellen. Es geht dem Propheten um eine gegenwartsbezogene Wiederherstellung des echten Verhältnisses zu Jahwe. Der Verf. bringt vorsichtig abwägend Aspekte zur Geltung, die die Echtheit mancher Heilstexte des Hoseabuches in Frage stellen, und rechnet mit der Nacharbeit eines hoseanischen Traditionskreises. — Auch der Judäer *Amos* (118–126), dessen Auftreten in Betel bezeugt ist, beschwört die Traditionen der Nordstämme (allerdings nicht den Bundesgedanken) und läßt nach Abstrich unechter Texte ebensowenig wie Hosea eine in ferne Zukunft weisende Heilerwartung erkennen. Mit dem „Tag Jahwes“ (5, 18–20) spielt Amos nicht etwa auf eine eschatologische Größe an (nach Ansicht des Verf.s offenbar auch nicht auf den Tag des *Jahwefestes*), sondern auf eine neutrale Zeit des machtvollen Wirkens Jahwes, das Amos dann entgegen der herrschenden Volksmeinung als Unheilswirken versteht. — Man ist gespannt, wie dem Verf. die Heilerwartung des in der Jerusalemer Tradition stehenden *Jesaja* erscheint (126–144). Der Restgedanke als Heilskategorie tritt bei *Jesaja* — anders als im *Jesajabuch* — nicht sonderlich hervor. Dennoch glaubt der Verf. wenigstens den Namen des Jesajasohnes Schear Jaschub im Sinne des Restgedankens deuten zu können. Die Hoffnung auf das Haus David, die in 8, 23b–9, 6 ausgesprochen ist, scheint er für ein von Schülerhand eingefügtes Element zu halten (136 f.). Eigenartigerweise soll 11, 1–5 dem echten *Jesaja* näherstehen und einen Herrscher der unmittelbaren Zukunft meinen. Dem möchte ich ein strikt gegenwartsbezogenes Verständnis beider Texte, die echt jesajanisch sind, entgegenstellen, so daß das Verhältnis *Jesajas* zum davidischen Königshaus und zum actu regierenden Herrscher an Bedeutsamkeit gewinnt, jedoch nirgends eine Heilerwartung für die Zukunft erscheint (vgl. *J. Becker*, *Isaias* — der Prophet und sein Buch [Stuttgart 1968] 22–29). Die Sionshoffnung soll unabhängig neben der Hoffnung auf das Haus David stehen und in 28, 16.17a klar bezeugt sein. Die Echtheit von 2, 2–4 wird jedoch mit Recht abgelehnt. — *Micha* (144–153) läßt als Prophet des Südreiches jede Anspielung auf Väterüberlieferung, Auszugstradition und Bundestheologie vermissen. Damit stellt sich der Verf. in Gegensatz zu *W. Beyerlin*, *Die Kultrraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha* (Göttingen 1959), mit dem er sich jedoch nicht mehr auseinandersetzen konnte (die Arbeit wird in einem bibliographischen Nachtrag angeführt). Eine Königserwartung des Judäers *Micha* soll im Grundbestand von 5, 1 ff. (Vv. 1 3a 4a 5b) ausgesprochen sein.

Der *zweite Teil* (155–308) sucht am *Jeremia*buch, am *Ezechiel*buch und an den deuteromesianischen Texten den *Gestaltwandel der prophetischen Heilerwartungen* zu exemplifizieren. Der Verf. bringt ihn in Verbindung mit dem reflexen, renaiss-

sanceartigen Traditionsbewußtsein des 7. und 6. Jahrhunderts, von dem auch die deuteronomistische Strömung zeugt.

Die Untersuchung des *Jeremiabuches* (159–241) stellt fast eine Abhandlung für sich dar. Es geht in der Hauptsache um die Echtheitsfrage oder, positiver ausgedrückt, um das Verhältnis des Propheten Jeremia zum Jeremiabuch. In Anlehnung an weithin anerkannte Ergebnisse Mowinckels (Quelle C) werden vor allem die deuteronomistischen Partien des Buches herausgestellt, die nicht einfachhin jeremianisch sein können. Dabei geht der Verf. über Mowinckel und dessen Anhänger beträchtlich hinaus. Auf Einzelheiten kann hier jedoch nicht eingegangen werden. Wichtig sind die Konsequenzen, die sich für die Beurteilung der Heilserwartungen ergeben. Klassische Stellen wie der neue Bund in 31, 31–34 (ausführlich 179–184 u. 195–204) und die Königserwartung in 23, 5 f. sind nicht dem Propheten, sondern der deuteronomistischen Entfaltung seiner Botschaft zuzuweisen. Auch Kap. 30 u. 31 sind, was die Endredaktion betrifft, entsprechend zu beurteilen. Die Heilserwartungen der deuteronomistischen Bearbeitung sind nicht eschatologisch, sondern für die bevorstehende geschichtliche Situation (Mitte des 6. Jahrhunderts) gedacht. Die Bearbeitung teilt also durchaus den Realismus des deuteronomistischen Geschichtswerks, dem der Verf. (gegen Noth) mit Recht ein analoges positives Zukunftsprogramm beimißt (176 f., Anm. 24). Was die Jeremiabearbeitung als Prophetie bietet, drückt das Geschichtswerk in historischer Rekapitulation zwar verhaltener, aber nicht weniger real aus. Über die innere, auf Gegenwart und Zukunft ausgerichtete Dynamik der literarischen Gestaltung des deuteronomistischen Geschichtswerks hätte sich freilich Eindringenderes sagen lassen als das S. 177 f. Gebotene. Die Heilserwartung des Propheten selbst ist im Vergleich mit dem systematischen Ausbau der deuteronomistischen Bearbeitung nur ein Ansatz. Es ist schade, daß *Kl. Baltzer*, Das Ende des Staates Juda und die Messias-Frage, in: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen (Festgabe *G. v. Rad* [Neukirchen 1961]) 33–43, nicht berücksichtigt werden konnte. Dieser Beitrag hätte für die negative Beurteilung der Königserwartung Jeremias weitere konkrete Beobachtungen an die Hand gegeben.

Mit analoger Fragestellung wird die Problematik der Heilserwartungen *Ezechiels* und des *Ezechielbuches* aufgerollt (241–291). Der Verf. spricht sich für eine palästinensische Redaktion aus, die sowohl die Darstellungsform der Entwürkungs-erlebnisse bedingt hat (283 f.) als auch die gelegentliche thematische Verwandtschaft mit dem Jeremiabuch (bezeichnenderweise immer mit den redaktionellen Partien!) erklärt (284 f.). Die beiden Redaktionskreise standen einander räumlich und zeitlich nahe. Beim Ezechielbuch stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Prophet und Buch verschärfter und schwieriger. Das Buch ist in stärkerem Maße von der Redaktion überformt, und es bestehen nur geringe Chancen, „Echtes“ und „Uechtes“ zu scheiden. Zwischen Prophet und Buch soll eine fortführende und verschmelzende Predigtstätigkeit liegen. Der Verf. führt das Johannesevangelium als formale Parallele an (280–283). Man wundert sich, daß die Skandinavien und ihre Deutungsprinzipien (mündliche Überlieferung in Tradentenkreisen) im Falle des Ezechielbuches nicht wenigstens erwähnt werden. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Verf. die Frage nach der Heilserwartung Ezechiels selbst für nicht beantwortbar hält. Doch fragt es sich, ob der historische Ezechiel nicht – im Gegensatz zu Jeremia – auf die Person Jojachins gesetzt hat. Das entspräche den Aspirationen der Exilierten, und 17, 22–24 könnte so verstanden werden. Der Verf. deutet diese Stelle theokratisch auf Israel und den Tempel unter Ausschluß einer besonderen Königserwartung (258 f. u. 277). Es sei noch angemerkt, daß auf die Phantastik etwa des Völkersturms (Kap. 38 u. 39) und der Tempelquelle (47, 1–12) nicht weiter eingegangen wird, obwohl sie der real-historischen Situierung der Heilserwartung des Ezechielbuches doch wenigstens scheinbar im Wege steht.

Die Erörterung der *deuterocesajanischen Heilserwartung* (291–305) fällt gegenüber den magistralen Abhandlungen über Jeremiabuch und Ezechielbuch etwas ab. Deuterocesaja soll eine exilische Version der Heilserwartung darstellen. Das scheint mir nicht zuzutreffen. Die Möglichkeit, daß die deuterocesajanischen Texte Redaktion des Jesajabuches sind, wird nicht ins Auge gefaßt. Der Verf. erklärt

mit Recht, daß auch die deuterojesajanische Heilserwartung nicht eschatologisch im strengen (oder strengsten) Sinne ist (301–303). Sie hat in der Tat, wenn man die phantastische Darstellung recht würdigt, einen ähnlich real-historischen Hintergrund wie die Redaktion des Jeremia- und Ezechielbuches.

Die Darlegungen des Verf.s sind immer fundiert, vorsichtig abwägend, ideenreich und geistreich. Vielleicht wäre eine etwas straffere Darstellung wünschenswert. Das Werk will ganz gelesen werden und bringt selten Zusammenfassungen. Autoren- und Literaturverzeichnis fehlen. Zu einzelnen Fragen wäre natürlich manches an Literatur der vergangenen vier Jahre nachzutragen. Für die vorausgehenden Jahre wird S. 310–316 ein Literaturnachtrag mit Seitenverweisen geboten.

Zum Schluß bleibt noch eine Frage zu stellen, die mehr die Gesamtkonzeption des Werkes betrifft. Der Verf. unterscheidet zwei Phasen, die sich auf Grund des Gestaltwandels der prophetischen Heilserwartungen voneinander abheben sollen. Der ersten Phase werden Hosea, Amos, Jesaja und Micha, also die Propheten des 8. Jahrhunderts, zugerechnet, der zweiten Phase Jeremia und Jeremiabuch, Ezechiel und Ezechielbuch sowie die deuterojesajanischen Texte. Aber der Gestaltwandel, der in der traditionsverarbeitenden Systematik liegen soll, kommt bei dieser Unterscheidung nicht überzeugend heraus. Die eigentliche Trennungslinie verläuft doch wohl zwischen den Prophetengestalten insgesamt (einschließlich Jeremia und Ezechiel) und den Prophetenbüchern insgesamt. Ein gewisser Wandel zwischen Amos und Ezechiel braucht nicht gelegnet zu werden, aber es handelt sich nicht um jenen Gestaltwandel. Jeremia und Ezechiel sind als historische Prophetengestalten Hosea und Amos an die Seite zu stellen. (Es ist übrigens damit zu rechnen, daß die traditionsverarbeitende Tätigkeit des oder der Deuteronomisten nichts mit der josianischen Epoche zu tun hat, sondern ausschließlich in die Exilszeit, also in die Zeit nach Jeremia und Ezechiel, fällt.) Andererseits ist die Redaktion des Hosea- und des Amosbuches ebenso eine Angelegenheit exilischer Redaktionskreise wie die des Jeremia- und Ezechielbuches. Zum Amosbuch ist jetzt vor allem *W. H. Schmidt*, Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches. Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler, in: ZAW 77 (1965) 168–193, sowie – mit Vorbehalten – *H. W. Wolff*, Amos, in: BK XIV, 6, 129–138, zu vergleichen. Das Amosbuch ist mit deuteronomistischen Elementen durchsetzt, und ich stehe nicht an, auch die verhaltene, den Landbesitz ansprechende Heilswissagung von Am 9, 9–15 derselben Redaktion zuzuweisen. Im Hoseabuch gehören nicht nur die Juda-Interpretation, sondern auch die heilsgeschichtlichen Rekapitulationen der exilischen Redaktion an. Sie entstammen also nicht einem vagen, vorexilischen hoseanischen Traditionskreis, der sich vor dem „Gestaltwandel“ unterbringen läßt. Auch das Jesajabuch (einschließlich Kap. 40–66) ist unter dem Gesichtspunkt der Redaktion zu betrachten. Wie denkt der Verf. z. B. über die Heiltexte in Jes 1–35, die den deuterojesajanischen vergleichbar sind? Wo bleibt die exilische Redaktion des Michabuches? Auch das Zefanjabuch und die Heiltexte des Scharjabuches wären einzuordnen. Die richtige und deutlich aufzeigbare Sicht scheint mir nach allem die zu sein, daß wir die Prophetengestalten und die jeweils verschieden gefärbte Redaktion ihrer Bücher unterscheiden. Die Bücher Hosea, Amos und Jeremia sind „deuteronomistisch“ redigiert, während das Ezechielbuch priesterlich, das Jesaja- und Michabuch „theokratisch“ geprägt sind. Wir konstatieren eine gewisse Variationsbreite der im Grunde situationsgleichen Heilsbotschaft. Interessanterweise paßt die Redaktion trotz aller Aktualisierung und Neuinterpretation zu der jeweils hinter dem Buch stehenden Prophetengestalt. Der Grad der redaktionellen „Einschmelzung“ ist verschieden. Er reicht von der fast völligen Einschmelzung im Ezechielbuch bis zum relativ losen Nebeneinander im Jesajabuch. Manche Bücher lieben es, die redaktionellen Partien als geschlossenen Block anzuhängen und einzuschieben (z. B. Jesaja), andere verflechten sie bis zur Unerkennbarkeit mit den echten Prophetenworten (z. B. Hosea).

Was der Verf. in gültiger Weise für das Jeremia- und Ezechielbuch aufgezeigt hat, bleibt unter Zugrundelegung einer anderen Auffassung vom Gestaltwandel der prophetischen Heilserwartungen für die anderen Bücher noch zu leisten. Viele wertvolle Einzelbeobachtungen im ersten Teil des Werkes ließen sich dabei verwerten.

J. Becker, SS. CC.