

527–536. – Unter *zabzabgû* (1502 a: „eine Glasur“) verweist AHW – mit Fragezeichen – auf hebr. *spsg*, allerdings ohne anzugeben, daß dieses Wort nur als Konjekturen in Spr 26,23 existiert (vgl. dazu – ablehnend – M. Dietrich u. a., UF 8, 1976, 37–40). Auch „Lücken“ im AHW sind eine Informationsquelle: So ignoriert das AHW das im 1926 erschienenen Glossar von Bezold (261b) angegebene *šēlu* („Fürst, Herrscher“), das oft zur Emendation von Gen 49,10 herangezogen wurde, sich aber inzwischen als „ghostword“ entpuppt hat (so J. Becker, Messiaserwartung im AT, 1977, 30 Anm. 9; vgl. bes. W. Moran Bib 39, 1958, 405–425). Ein weiteres Beispiel: Für die Deutung „fuchsröt“ von hebr. *šrq* in Sach 1,8 beruft sich R. Gradwohl (Die Farben im AT, BZAW 83, 1963, 21 Anm. 142) – gefolgt von weiteren Exegeten – u. a. auf ein akk. *šarqu*, das „hellrotes Blut“ bedeuten soll. Bezold (Glossar 286 a) las allerdings *šarku*, und dieses Wort steht nach AHW 1187 a für „Eiter“ . . . – 3. Anders als bei den etymologischen Parallelen, die das AHW genau vermerkt, werden bloß funktional bzw. semantisch äquivalente Wörter anderer Sprachen verständlicherweise nicht erfaßt. Dennoch liegt hier noch ein weites Feld nicht nur für die Wortforschung, sondern z. B. auch für rechtsvergleichende Studien. Einige Hinweise: *zēru* „nicht mögen, ablehnen, hassen“ (1522a) // hebr. *šnʿ* – *zakû* I „rein, klar, gereinigt (von Ansprüchen usw.)“ (1505b) // hebr. *nqj* – *subāru* „Knabe, Jüngling, junger Mann; Diener, Angestellter“ (1109a) // hebr. *nāar* (entsprechend fem. *šubartu* 1108 b // *nāʿrā*): vgl. dazu H.-P. Stähli, Knabe – Jüngling – Knecht, Bern – Frankfurt a. M. 1978, bes. 249–274; J. Macdonald JNES 35, 1976, 147–170 (zu Israel), JAOS 96, 1976, 57–68 (zu Mari) und – gemeinsam mit B. Cutler – UF 8, 1976, 27–35 (zu Ugarit). – *šasû* „schreien . . . ; (aus-, an)rufen“ (1195 a) // hebr. *zʿq/sʿq* (vgl. u. a. H. J. Boecker, Redeformen des Rechtslebens im AT, 1970, 61–66). – In altorientalischer Vertragsterminologie kann „den Finger/die Hand ausstrecken“ (*ubāna tarāsu bzw. qāta wabālu*, vgl. AHW 1326 a bzw. 1451 a // hebr. *šljđ*) soviel wie „Ränke schmieden, sich verschwören“ bedeuten: so H. Tawil CBQ 42, 1980, 32–37.

C. Locher S.J.

Feneberg, Rupert/Feneberg, Wolfgang, *Das Leben Jesu im Evangelium*. Mit einem Geleitwort von Karl Rahner (Quaestiones Disputatae 88). Freiburg i. Br.: Herder 1980. 295 S.

Das Werk versucht die Leben-Jesu-Frage neu aufzugreifen. Es besteht aus zwei Teilen, für die jeweils einer der beiden Brüder verantwortlich ist.

R. Feneberg (19–183) möchte die Methode der Leben-Jesu-Forschung durch eine neue Betrachtung des „Sitzes im Leben“ weiterführen, nämlich durch die Anwendung dieses „formgeschichtlichen“ Methodenschrittes nicht bloß auf die „kleinen Einheiten“ der Einzelüberlieferungen (Perikopen), sondern auf die „Form des Evangeliums als Ganzen“. In einem 1. großen Abschnitt untersucht R. F. die letzten 200 Jahre der deutschsprachigen Exegese unter dieser Rücksicht. Er findet, die „Formgeschichte“ sei nicht konsequent nach ihren eigenen Prinzipien vorgegangen und habe über unnötige und falsch verlaufende Seitenwege zum historischen Jesus vorzudringen versucht. In einem 2. Abschnitt bringt R. F. in verkürzter Form Grundgedanken seiner Dissertation „Christliche Passafeier und Abendmahl“ (StANT 27; Kösel: München 1971). Auch in diesem Buch hatte er sehr ausführlich über methodische Fehler der Forschung referiert. Dann gab er kürzer seine eigene Meinung an. Er votierte für einen kultischen Sitz im Leben der Abendmahltexte, die Passafeier. Nun schlägt R. F. vor – sein Bruder schließt sich dem an –, von dieser These her die „Gesamtform des Evangeliums“ zu sehen. Die ganze „Form des Evangeliums“ könne man als einen „theologischen“ Rahmen für ein Leben Jesu verwenden. Die christlichen Evangelien sähen die Worte und Taten Jesu von Kreuz und Auferstehung her in ihrem Zusammenhang. Entsprechend habe bereits Jesus sein Leben „im eschatologischen Horizont unter eschatologischer Deutung“ erfahren und bewältigt. Die Form des Evangeliums sei daraus erwachsen. Konsequent nach Bultmanns ursprünglichem Ansatz könne von der „Form des Evangeliums als Ganzen“ auf die Form des Lebens Jesu geschlossen werden. „Dabei erklärt der Sitz im Leben die Form und die Form den Sitz im Leben“ (sic, 65, u. ö. dem Sinne nach, ohne daß allerdings erklärt wird, wie diese zusammenfassende Formulierung keinen Zirkelschluß enthält).



W. Feneberg (185–285) hebt besonders den gesamtheologischen, hermeneutischen Aspekt der Leben-Jesu-Frage hervor. Er folgt dabei Karl Rahner (und nennt auch W. Pannenberg). Die Jesusfrage müsse „im Horizont der Frage und Suche nach dem im Geist immer tätigen Gott“ (201) angegangen werden. Statt der von der formgeschichtlichen Methodik postulierten „Urgemeinde“ will W. F. von der nachösterlichen Jesusanhängerschaft noch innerhalb der Gemeinschaft des jüdischen Volkes ausgehen. Zusammenfassend skizziert er Entwürfe solcher „Urgemeinden“ in der exegetischen Forschung von Wrede bis Bultmann (203–216), um sie darauf kritisch zu prüfen (217–230). Er räumt der „konsequenten Eschatologie“ Albert Schweitzers eine Sonderstellung ein (231–254), weil Schweitzer „mit historischer Kritik den Versuch unternommen hat, die Entwicklung Jesu als dogmatisch bestimmte zu erfassen“ (250). W. F. versucht dann (ab 255), Jesus selbst auch im theologischen Sinn historisch als Juden zu zeichnen. Zu diesem Zweck stellt er Fragen, die ihn anregen, die Entwicklung des Bewußtseins Jesu in einem möglichen „jüdischen“ Rahmen damals nachvollziehen, z. B.: „Was für eine Aufgabe stellte sich für Jesus in seinem Bewußtsein, Messias zu sein, in bezug auf die Tora?“ (256 ff.) oder: „Wie mußte sich Jesus als Messias die Aufgabe darstellen, das auserwählte Volk, oder einen Rest desselben, für die hereinbrechende Gottesherrschaft vorzubereiten?“ (258 ff.). Der Interpretationsrahmen, das Koordinatensystem, in dem W. F. diese Fragen aufeinander bezieht, ist also ein von ihm hypothetisch entworfener Kreis der Umgebung Jesu zu dessen Lebzeiten unter den frühen, dann auch nachösterlichen Anhängern. Diesen Horizont von Deutungsmöglichkeiten sieht der Vf. durch einen Rekurs auf die „Form des Evangeliums als Ganzes“ theologisch und historisch gerechtfertigt. Jesus zeige sich seiner Umgebung, Anhängern und Gegnern, als der „Andersartige“ und „Fremde“, welcher als „Messias im Wissen um die mit seiner Existenz gegebene Nähe der hereinbrechenden Gottesherrschaft“ die innerjüdischen Theologumena anders verstehe (255).

Den Autoren dieses Buches wird man zustimmen, daß ein Unbehagen mit den Einführungen und „Aporien“ der herkömmlichen Formgeschichte um sich greift. Auch die Forderung nach bewußter Einbettung der Exegese in eine gesamtheologische Hermeneutik ist sehr berechtigt. Ebenso ist der Ansatz der Vf. begrüßenswert, „Jesus als Juden“ ernst zu nehmen und nicht nur in der exegetischen sondern auch in der sonstigen, theologischen Arbeit entsprechend zu berücksichtigen (vgl. das Geleitwort von Karl Rahner). – Doch seien auch Fragen an diese *Quaestio disputata* gestellt und Schwierigkeiten angemeldet. Ein erstes Bedenken bezieht sich auf die Sprache. Besonders im ersten Teil des Buches sind wichtige Fachausdrücke der Exegese (z. B. kleine Einheit, Form, Gattung, Sitz im Leben, soziologische Tatsache, Ebene . . ., Bild [einer Persönlichkeit], Kleinliteratur u. v. a.) in verschiedenem Sinn und doppeldeutig verwendet. Dadurch wird das Buch an wichtigen Stellen schwer verständlich (wenn nicht mißverständlich). Für schwerwiegend muß man halten, daß im ersten Abschnitt des Beitrags von *Rupert Feneberg* in der entscheidenden methodischen Begründung ein Zirkelschluß vorzuliegen scheint, der sich im ganzen Buch als *petitio principii* auswirkt. Die „Beziehung“ zwischen der „Form“ und dem „Sitz im Leben“ ist zu global und undifferenziert ausgedrückt (vgl. oben den letzten Satz der Zusammenfassung). Dies soll im Anschluß an Rudolf Bultmann geschehen. Nun wird aber m. E. in der auf Bultmann folgenden „Generation der Bultmannschüler“ und in der sich anschließenden Methodendiskussion versucht, auch die Fehl- und Zirkelschlüsse Bultmanns zu vermeiden. R. F. schiebt diesen ganzen Vorgang (einige Namen sind stellvertretend hervorgehoben) als nicht „konsequente“ Formgeschichte oder als „Abweichung“ beiseite. Das hier in Frage stehende Problem ist aber gerade die genauere Differenzierung der „Beziehung“ zwischen einer Gattung und ihrem Sitz im Leben. Schon bei kurzen Texten, die sich in ein größeres Werk eingebettet finden, ist diese Beziehung vielfältig. So sind sich wichtige, konvergierende Untersuchungen darin einig, daß der Stoff der Evangelien gewöhnlich eine mehrschichtige Traditionsgeschichte durchlief. Die „Gattung“ bestimmt niemals allein, was dabei zur Historizität, zur Entstehung und Entwicklung sowie zu den Trägerkreisen und Anlässen der Überlieferung gesagt werden kann. Dies gilt erst recht, wenn von einer Makrogattung, hier von der Gattung „Evangelium“ die Rede ist. Wenn man sie kennt, hat man keineswegs die Unterabschnitte des Textes, ihre Beziehungen zueinander, vor allem nicht das, was dem Text vorausliegt, im Griff. „Theologische“ und „historische“ Schlußfolgerungen aus den Evangelientexten auf „Jesus“ wären in ihrer Bedeutung für ein zu schreibendes „Leben Jesu“ oder ein „Jesusbuch“ genau zu er-



klären. De facto wird im vorliegenden Buch „historisch“ geschlossen. Es wird z. B. das Bewußtsein Jesu in seiner Entwicklung ansatzweise ausgemalt.

Bultmann selbst beachtete, daß er eine Arbeitshypothese über einen bestimmten Sitz im Leben durch genaue Textanalysen sowie durch literaturgeschichtliche und religionswissenschaftliche Vergleiche stützen mußte. Er führte solche Arbeitsschritte selbst durch oder er übernahm sie von anderen. Freunde und Gegner haben aufgewiesen, wo er sich dabei irrte oder wo er verkürzt schloß. Doch Bultmann entging so der Gefahr, methodisch eine *petitio principii* bewußt zuzulassen. Ich würde nun gern aus dem vorliegenden Buche Beispiele herausgreifen, an denen R. F. am Text und mit Hilfe der zu erwartenden Vergleiche vorstellt, wie sich die Großform des Evangeliums als Ganzen in Einzelfällen auswirkt. Leider finden sich nur Hinweise und methodisch-kritische oder sonst eher allgemeine Überlegungen, auch gerade dort, wo die eigene Lösung vorgetragen wird. Es bleibt also der dringende Wunsch, daß der Ansatz der Lösung, die Pessachfeier als Sitz im Leben der Abendmahlstexte, genauer belegt werde. Die in der Dissertation vorgetragenen Überlegungen weisen auf eine Hypothese zu *einer* möglichen Schicht in der offensichtlich langen und komplizierten Traditionsgeschichte dieser Texte. Erst recht wird man darauf warten, daß nun durch weitere Untersuchungen erhärtet und plausibel gemacht wird, wie die Entwicklung zum Sitz im Leben (und welchem) des „ganzen Evangeliums“ vor sich ging, wie die Entstehung der Evangelien erklärt wird, usw. – An *Wolfgang Feneberg's* Beitrag werden die oben genannten Mängel deutlich bei der Rekonstruktion des fiktiven, aus „jüdischen“ Kategorien erschlossenen Bewußtseins Jesu mit Entwicklungsstufen. Die „soziologische Tatsache“ der Gemeinschaft, die um Jesus herum unter Juden entworfen wird, bleibt m. E. undeutlich und sehr hypothetisch. Die Geschichtswissenschaft und die „Wissenschaft vom Judentum“ zeigen, wie vielfältig das „Judentum“ zur Zeit Jesu war. So erhebt sich die Frage, nach welcher Logik, nach welcher jüdisch-theologischen Konzeption oder nach welcher historischen Psychologie das Denken Jesu und seine Entwicklung konstruiert wurden. Von Mischna, Talmud und Midraschen, sowie von der pseudepigraphischen und „apokalyptischen“ Literatur kann nur sehr vorsichtig in die Zeit und Situation Jesu rückgeschlossen werden. Die Einzelschritte und die Gesamtmethode wären zu rechtfertigen und an Beispielen zu belegen. Es sollte ja gerade nicht eine „Biographie“ ausgestaltet werden. Die Feststellung der historischen Zuverlässigkeit der Evangelien „als Ganze“ kann m. E. nur nach den bekannten, sich ständig entwickelnden Prinzipien der Literaturgeschichte und der Geschichtswissenschaft geschehen. Es geht doch wohl nicht ohne die (im vorliegenden Buch abgelehnten) „Kriterien“ der historischen Beurteilung, die nichts anderes sein wollen als Arbeitsanweisungen an den Exegeten (damit natürlich an jeden Theologen) aufgrund von Information aus allen hier einschlägigen Wissenschaften.

Von da aus erhebt sich überhaupt die Frage nach dem Sinn der in diesem Buch entworfenen „Jesussschicht“. Wenn sie in der Exegese als methodisch nicht sauber erarbeitet gelten müßte, welche Funktion könnte sie dann auf einem anderen Gebiet der Theologie ausüben? Für einen Dialog etwa mit jüdischen Forschern wäre die Durchsichtigkeit der Methoden, nach denen das zu diskutierende „Jesusbild“ erstellt wurde, ebenfalls Voraussetzung. Dies gilt erst recht für den christlichen Unterricht und die Verkündigung. Gewiß mag auf den ersten Blick der in diesem Buch so „fremdartig“ und „anders“ gezeichnete „jüdische“ Jesus manchen Betrachter zum Weiterdenken anregen. Eine erzählerisch und ausmalend verdeutlichte „Jesussschicht“ mit dieser „jüdischen“ Akzentsetzung könnte aber in der christlichen Glaubensverkündigung ihrem Wesen nach nur kurze Durchgangsstufe sein. Besteht nicht die Gefahr, dabei zu verweilen oder dabei stehen zu bleiben? Müßte nicht aus der Methode selbst die Weiterführung zwingend folgen? Die wissenschaftliche Exegese bezieht alle Einzelauslegung von Textstücken, wie die Gesamtauslegung, auf ein ganzes literarisches Werk, nämlich auf ein Evangelium, oder auf alle Evangelien, und auf die nachfolgende Wirkungsgeschichte. So handelt auch die Kirche bei der Verkündigung; im Beten, Glauben und Leben schaut sie so auf Jesus als ihren Herrn zurück. – Die Autoren des vorliegenden Buches wollen offensichtlich diese „Rückfrage“ mit anregen. Das neue Buch bietet in diesem Sinne jedenfalls Stoff zum Nachdenken für alle, die sich um eine Weiterführung der exegetischen Methoden und um die rechte Hermeneutik mühen.

F. Lentzen-Deis S.J.