

Das 5. Kapitel, der dritten Szene „auf der anderen Seite des Meeres“ gewidmet (Ex 14, 26–31; S. 115–146), folgt nicht mehr diesem Schema der Auslegung. Es bietet noch den gewohnten Überblick über den Abschnitt in seinem ersten Paragraphen. Der zweite jedoch beschreibt nicht mehr die Feinstruktur, sondern enthält eine ansprechende und anregende Analyse einzelner für den Gesamttext konstitutiver Elemente: der Zeitbestimmungen; des Verbums „gehen“ (hlk); der zwei Wassermauern; der Verben „retten“, „sehen“, „fürchten“ und „glauben“ (S. 122 ff.). Dabei rekurriert Verf. ausgiebig auf die Symbolforschung. Die an dieser Stelle auffällige Inkonsistenz der Erörterung zu der Anlage der vorausgehenden Kapitel wird vom Verf. eigens angemerkt und gerechtfertigt (S. 146).

Wenn sich auch dem Rez. bei der Lektüre der sich stetig verfeinernden Analyse gewisse Ermüdungserscheinungen einstellen, da sich Verf. oft wiederholt, so unterschätzt er keineswegs die erreichten Ergebnisse. Besonders angezeigt seien die Ausführungen über die „Verhärtung des Herzens“. Dieses Thema sieht Verf. eher in dem prophetischen Komplex „Gericht Gottes“ als in der Kriegssprache verankert. Auch das Schlußkapitel, das sich der Etablierung eines „type littéraire“ für Ex 14 annimmt, sei der Aufmerksamkeit der Kollegen seiner Originalität wegen empfohlen (S. 147–175). – Die anregende Studie hat jedoch einen Schönheitsfehler, wenn er denn ein solcher ist und sich nicht doch mehr hinter ihm verbirgt. Der Abschnitt Ex 13, 17–22 wird sehr unausgeglichen behandelt. Eine philologische Bemerkung zu Ex 13, 18 b erscheint auf S. 14–17. Auf sie ist der Leser durch die auf S. 11–13 gegebene Übersetzung nicht gefaßt. Ex 13, 17–22 wird auf S. 33–37 kurz gewürdigt und im Schlußkapitel wieder mit Ex 14 zusammen behandelt (vgl. die Überschrift S. 147). Nach Ansicht des Rez. liegt hinter dieser inkonsistenten Behandlung des Abschnittes durch den Verf. eine methodische Unsicherheit. Sie macht sich besonders an der Erörterung des Einsatzes der Perikope vom Durchzug durch das Meer bemerkbar. Dennoch ist zu sagen: Dem Verf. ist ein noch nicht ausgetretene Wege gehender Beitrag zu dem gewichtigen und deshalb so oft behandelten Text von Ex 14 gelungen.

H.-W. JÜNGLING S.J.

PREUSS, HORST DIETRICH, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (Urban-Taschenbücher 383). Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Kohlhammer 1987. 241 S.

Seit seinem Habilitationsreferat 1969 (Erwägungen zum theologischen Ort alttestamentlicher Weisheitsliteratur, *EvTh* 30 [1970] 393–417) hat der Verf. immer wieder seine Betrachtungsweise und Wertung der Weisheitsbücher des AT vorgetragen, wie z. B. in seinem Beitrag zu den *Journées bibliques* in Leuven 1972 (Alttestamentliche Weisheit in christlicher Theologie? in: *BETHL* 33, Gembloux 1974, 165–181) und in mehreren anderen Aufsätzen. Die Anmerkungen in dem hier zu besprechenden Werk zeigen, wie umfassend er die internationale Diskussion verfolgt hat. Er verfügt über vorzügliche Kenntnisse der alttestamentlichen Texte, der übrigen altorientalischen Weisheitsliteratur und wichtiger neuerer Veröffentlichungen. Doch ist er in der theologischen Wertung seines Gegenstandes bei der von Anfang an sichtbaren ablehnenden Einstellung geblieben. Im Endeffekt legt er in seinem Buch daher weniger eine Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur vor als vielmehr ein ausführliches Plädoyer für seine Auffassung, daß diesen „Texten und Schriften ein legitimer Ort in christlicher Theologie zu verweigern“ sei (193). Im Blick auf viele andere ebenfalls in lutherischer Tradition stehende Exegeten, die sich jedoch nirgends zu solchen Einschätzungen gedrängt zeigen, bezweifelt der Rez., daß sich die früh einsetzende Grundentscheidung des Verf. aus seinem lutherischen Ansatz notwendig ergeben müßte. Wie sehr diese Einstellung den Verf. behindert und zu manchen Fehleinschätzungen hat gelangen lassen, mag im folgenden ein kurzer Durchgang durch das in sieben Paragraphen gegliederte Werk an einigen Punkten beispielhaft zeigen.

In § 1 „Weisheit und Weisheitsliteratur im Alten Testament und im Alten Vorderen Orient“ (10–30) würde sich der Leser über die Fülle wertvoller Informationen und Hinweise ungetrübt freuen, machten ihn nicht die immer wieder eingestreuten abwertenden Urteile allmählich stutzig. Daß es sich weithin um Schul- und Übungsliteratur für

Schreiben- und Lesenlernende handelt, wird zwar vom Verf. gesehen, aber nicht genügend ausgewertet. Der behauptete „gewisse Systemzwang“ (27) erweist sich im Laufe der weiteren Ausführungen als eine „dogmatische Präokkupation“ des Verf. (vgl. schon G. v. Rad, *Weisheit in Israel* [1970], 385 Anm. 19) und nicht als ein durch die altorientalischen oder die alttestamentlichen Texte gestelltes Problem. Mit § 2 „Das Buch der Sprüche (Proverbien)“ (31–68) wendet er sich einer Schrift des AT zu. Nach einem Überblick über die darin enthaltenen Teilsammlungen stellt der Verf. fest, in Sprüchen es „nirgends um Israel als Volk und Gemeinde JHWHs“, weder um die Themen und Probleme des Pentateuch und der geschichtlichen Bücher des AT noch um die Drohungen und Verheißungen der Propheten oder Lob und Klage der Psalmen, sondern um menschliche Mahnung und Rat oder die Sachaussage der Sentenz; sie beanspruchten auch nicht, als Gotteswort zu gelten (34f.). Ohne dies ausdrücklich zu machen, scheint der Verf. hier zu skizzieren, welchen Texten des AT er „einen legitimen Ort in christlicher Theologie“ zugesteht. – Eine der Grundannahmen des Buches, die kaum zählbar häufig wiederholt wird, ist ein Mißverständnis: „Auch für diese Spruchweisheit und für dieses weisheitliche Denken wie für die dahinterstehenden Trägerkreise war das Ordnungsdenken, d. h. der enge und notwendige Zusammenhang von Tun und Ergehen, von Tat und Tatfolge konstitutiv.“ (39). Die dafür aufgeführte „Fülle der Belege“ macht gerade das Gegenteil von dem deutlich, was der Verf. als „eine für das Denken und Glauben dieser Weisheit und der hinter ihr stehenden Träger grundlegende Überzeugung“ hält. Der Charakter der angeführten Sprüche als *Mahnung* oder *Warnung*, als *Motivation* in der *Erziehung* und für die *Ethik* angesichts einer seit Urzeiten wiederholten Erfahrung, daß es nämlich dem Schurken durchaus nicht immer schlecht geht und der Ehrliche häufig den Nachteil hat, wird vom Verf. verkannt. Nicht eine Überzeugung, daß ein „Tun-Ergehen-Zusammenhang“ normalerweise funktioniert, ist konstitutiv für das werbende Reden der Weisen im ganzen Orient (und bis heute!), sondern gerade die oft schmerzlichen Gegenerfahrungen. Entsprechend unbefriedigend sind dann auch die Ausführungen über „JHWH in der älteren Weisheit“, der nach dem Verf. dort „primär und hauptsächlich der Stifter und Erhalter des Tun-Ergehen-Zusammenhanges“ sei (51); JHWHfurcht sei in Sprüchen „nicht das fromme Ergriffensein von der Gottheit JHWHs, nicht das Gefühl des Abstands ihm gegenüber, nicht wirklich Frömmigkeit um Gottes Gottseins willen, sondern dem eigenen weisheitlichen Streben nach gelingendem Leben zugeordnet“ (58).

Gleich zu Beginn des § 3 über „Das Buch Hiob (Ijob)“ (69–113) – bei dieser Schrift liegt, auch aufgrund früherer Veröffentlichungen des Verf., ein besonderer Schwerpunkt des Buches – stellt er in einem als Zusammenfassung der bisherigen Darlegungen gedachten Abschnitt „Krise der Weisheit“ tatsächlich jedoch die Fehlannahmen zusammen, die ihm selbst einen sympathisierenden und theologisch hochschätzenden Zugang zur Weisheitsliteratur versperren: Die ältere Weisheit Israels sei „durch eine weithin optimistische Welt- und Lebensansicht geprägt“; ihre Träger gehörten nicht nur zu den gebildeten Ständen, sondern auch zu den aristokratischen, wirtschaftlich besser gestellten Gruppen, die ein gelingendes Leben für möglich hielten. „Dieses Denken und Glauben jedoch geriet in eine Krise“ – deren literarischen Ausdruck stellen nach dem Verf. die Bücher Ijob und Koh dar. Daß diese vom Verf. so oft beschworene „Krise“ (er liebt auch Ausdrücke wie „Scheitern“ und „Zerbrechen“ weisheitlichen Denkens) nicht so sehr etwas historisch Einmaliges spiegelt, das sich im nachexilischen Judentum etwa des 4. oder 3. Jh. v. C. ereignet hätte, sondern seit den ältesten Zeiten *konstitutiv* für jede Art von Philosophie/Erfahrungsreflexion/Weisheit(sliteratur) war, wie der Verf. selbst sieht („... weil ein solches Geschick ein immer wieder belegendes ist“ [70]) und in seinen Untersuchungen zur altorientalischen „Ijob-Literatur“ veranschaulicht hat (vgl. auch 93–99), hätte ihn vor dieser die weiteren Ausführungen unnötig belastenden „Krisen“behauptung und allen nicht plausibel zu machenden Schlußfolgerungen daraus bezüglich der literaturgeschichtlichen Stellung von Ijob und Koh bewahren können. Die darauf folgenden literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Erwägungen zum Ijob-Buch geben großenteils einen verbreiteten Konsens wieder. Die inhaltlichen Erörterungen sind dann z. T. wieder unbefriedigend: Die Polyphonie der Problembetrachtungen und -lösungsversuche verdiente statt eiliger Be-

wertung geltenlassende Würdigung; in *allen* Stimmen, die im Ijob-Buch zu Wort kommen, denen der Freunde, des Ijob, des Elihu, der Nachträge, des Rahmens *und* der Gottesreden sprechen ja Weisheitslehrer – was soll dann bedeuten, Schöpfungstheologie habe im Ijob-Buch „bestreitende und weisheitskritische Funktion“ (92), oder „die Theophanierede JHWHs (sprenge) dann diesen weisheitlichen Rahmen bewußt“ (101)? Kleinere Anfragen, z. B. ob es glücklich ist zu formulieren: „Satan ... ist eine personifizierte Funktion Gottes, die sich schrittweise aus der Gottpersönlichkeit herausentwickelt und loslöst“ (106), seien hier nicht weiter verfolgt. – Die ersten Abschnitte des § 4 „Der Prediger Salomo (Qohelet)“ (114–136) behandeln das Problem der Buchüberschrift, die Stellung von Koh im alttestamentlichen Kanon und in der Weisheitstradition (daß das Buch der Weisheit gegen Koh polemisiere [117], bedürfte überzeugenderer Nachweise als Hertzberg sie erbringt), und Datierungsfragen. Bezüglich einer Grobgliederung schließt der Verf. sich N. Lohfink an, lehnt aber dessen Hypothese ab, Koh könne während der Auseinandersetzungen mit den Hellenisierungsbestrebungen in Jerusalem als Schulbuch verwendet worden sein (126.147). Wäre der Verf. von der Beobachtung ausgegangen, daß in Koh die „kritische Auseinandersetzung mit der Weisheitstradition“ *innerhalb* der Weisheitsliteratur geschieht, daß es nicht um Bestreitung eines „Grunddogmas der älteren Weisheit“ (124) oder „Abrechnung mit der Weisheit und ihrem Anspruch“ (125) geht, daß von „der Krise der Weisheit, vom Zerschneiden des weisheitlichen Denkmodells und Lebensideals, vom Zerbrechen auch und gerade des Tun-Ergehen-Zusammenhangs als Glaubenspostulats“ keine Rede ist, sondern daß es sich um eine profilierte Stimme innerhalb eines über Jahrhunderte hin klangvoll konzertierenden Chores handelt, die in gut weisheitlicher Manier Überlieferung und Erfahrung mit den gedanklichen und rhetorischen Mitteln der jeweiligen Zeit und Lehrerpersönlichkeit reflektiert und diskutiert, hätte er sachgemäßer in die Weisheitsliteratur „einführen“ können.

Die Überschrift im § 5 „Frühjüdische Weisheitsliteratur“ (137–153) müßte um das Adjektiv „Weitere“ ergänzt werden; unter den jetzigen Titel gehören nach den vom Verf. genannten Datierungen auch Ijob und Koh. Es wird nicht recht deutlich, weshalb der Verf. die weder in der christlichen noch in der rabbinischen Tradition jemals auf einer Ebene gesehenen Schriften Sir und Weish (zwei deuterokanonische Bücher) und Pirque Abot (ein Mischna-Traktat) in einem Kapitel zusammenstellt; falls es ihm um das Thema „Weisheit und Tora“ ginge, wäre die Nichterwähnung des Mittelteils des ebenfalls deuterokanonischen Buches Baruch und die Abgrenzung zu einigen Abschnitten des folgenden § 6 „Weisheitliches Denken außerhalb der Weisheitsliteratur“ (154–171) unbegreiflich. Aber selbst für die drei angeführten Schriften gilt kaum, sie hätten „versucht, weisheitliches Denken nach der Krise durch Hiob und Qohelet neu zu etablieren ...“ (137.151.153 u. ö.). Sir, Weish, Bar sind nicht literarische Reaktion auf Ijob oder Koh; zur „Krise“ ist oben das Nötige gesagt (vgl. auch dazu bereits G. v. Rad, Weisheit 148). Allzu knapp, wenig hilfreich und kaum auf dem Stand der internationalen Diskussion wird das Buch der Weisheit behandelt: Mit seinem Plädoyer für eine Herkunft aus Syrien steht D. Georgi allein; eine „dualistische Anthropologie“ kennt Weish allenfalls dort, wo sie auch solche Terminologie einmal in Dienst nimmt; Weish 11–19 ist durchaus nicht eine „Weiterführung von Sir 44–49“ (149); das Urteil, Weish habe „anderes mit (aufgenommen), was den alttestamentlichen Glauben nicht nur bereichert, sondern entstellt und gefährdet“ (151), bedürfte zuverlässigerer Fundierung und eindringenderen Verstehens, als sie der Verf. anbietet, um Vertrauen zu erwecken; welche theologische Leistung darin liegt, ein Schulbuch für eine Minorität in einer ökonomisch, kulturell und religiös erdrückenden Umwelt zu verfassen, um so die Plausibilität der eigenen religiösen Überzeugungen und prophetischen und geschichtlichen Überlieferungen lebendig zu erhalten und der Jugend weiterzugeben, wird nicht gewürdigt; da die präzise erhebare Struktur von Weish nicht erfaßt wurde, werden die aus ihrem Kontext gerissenen Belegtexte z. T. arg verzerrt gedeutet (z. B. „Abwertung des Leiblichen“ [150]). Das dem Verf. nicht zugängliche dreibändige Werk von C. Larcher ist nicht 1986, sondern I 1983, II 1984, III 1985 in Paris erschienen. Einen besonderen Hinweis verdient darin die in Bd. I, 11–52 von M. Gilbert zusammengestellte bis 1982 vollständige Bibliographie; vgl. zur Korrektur und Weiterführung der Darlegung

gen des Verf.: M. Gilbert, *Sagesse de Salomon (ou Livre de la Sagesse)*, DBS (tome XI) fasc. 60, Paris 1986, 58–119. – Im abschließenden § 7 „Zum theologischen Ort der alttestamentlichen Weisheitsliteratur“ (172–198) dürfte für den Verf. Herz und Ziel seines Buches liegen. Die statistische Häufigkeit der Wortgruppe „Ordnungsdanken im Tun-Ergehen-Zusammenhang“ steigt hier sprunghaft. Wer aber darin trotz der häufigen Wiederholung in den vorangegangenen Ausführungen des Verf. keine besonders glückliche und zutreffende Wesensbeschreibung der weisheitlichen Schriften des AT erkennen konnte, wird auch den zu Beginn dieser Besprechung genannten theologischen und kanonkritischen Schlußfolgerungen des Verf. nicht zustimmen, ganz gleich, ob er der konfessionellen Tradition des Verf. oder einer anderen verpflichtet ist.

Diese „Einführung“ ist als Schulbuch angelegt. Als solches ist sie dennoch kaum zu empfehlen, da sie durch ihren Duktus für Studenten den behandelten Teil der Heiligen Schrift in seiner Relevanz für die christliche Theologie und auch für die Predigt gerade nicht erschließt. Der Fachmann, der schnelle Information sucht, wird dagegen für die zahlreichen bibliographischen Hinweise in den „Anmerkungen und Literaturangaben“ (199–223) dankbar sein. Am Schluß folgt noch ein ausführliches „Register der Bibelstellen“ (224–241).

H. ENGEL S. J.

PALABRA Y VIDA. Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños. Hrsg. *Antonio Vargas-Machuca, Gregorio Ruiz* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, Serie I. Estudios 28. Teología I, 15). Madrid: UPCM 1984. 455 S.

Ihrem langjährigen Lehrer und Kollegen widmen die Exegeten an der Päpstlichen Universität Comillas in Madrid diese Festschrift. Ein Porträtfoto des Geehrten steht der Würdigung seines exegetischen Lebenswerks mit einem *curriculum vitae* (9–12) und einer Bibliographie José Alonso Díaz [1950–1983] mit 803 Nummern, zusammengestellt von *A. Vargas-Machuca* (13–43), voran. Die 37 Beiträge der (bis auf einen in Kuba gebürtigen) ausschließlich spanischen Autoren sind in vier Abteilungen geordnet: I. AT (45–129), II. NT (131–248), III. Biblische Theologie (249–330), IV. Judentum und Christentum (331–438). Ein Verzeichnis der Abkürzungen (439–442), Erläuterung des Umschriftsystems (443) und Bio-bibliographische Kurzporträts der Verfasser der Beiträge (445–455) beschließen die Festschrift. Im folgenden sollen nur die behandelten Themen und Inhalte der recht verschiedenartigen Artikel (von streng wissenschaftlichen bis zu locker essayistischen), sofern sie nicht bereits aus den Überschriften erkennbar sind, genannt werden.

*Francisco Marín*, Auslegung und theologische Bedeutung von Ex 19,5 (47–54) möchte das *kî* in Ex 19,5 nicht kausal, sondern konzessiv deuten: Die Erwählung Israels durch JHWH habe in neutestamentlicher Erschließung inklusiven, nicht exklusiven Sinn. – *Andrés Ibáñez-Arana*, Der Deuteronomismus der Rahmenstücke im Richterbuch (55–65) überprüft die Nähe einzelner Wendungen dieser Texte zum dtst Sprachgebrauch. – *Jacinto Núñez Regodón*, Der Universalismus der JHWH-Knechts-Lieder (67–76) untersucht Jes 42,1–4 und Jes 49,1–4 und beobachtet die Vorstellung einer durch die Rettung und Zeugenfunktion Israels den anderen Völkern ermöglichten Begegnung mit JHWH und ihnen so vermittelten Heils. – *José María Bernal Giménez*, Der Knecht als Verheißung von *mišpāt*. Untersuchung des Ausdrucks *mišpāt* in Jes 42,1–4 (77–85). – *Gregorio Ruiz*, Ambivalenz der Präpositionen in Jes 40–66 (87–99): Der im August 1986 tragisch verunglückte Madrider Alttestamentler legt hier eine präzise Bedeutungsstudie vor. – *José Luis Sicre*, Die Stellungnahme des Propheten Hosea gegenüber der Monarchie und dem Messianismus (101–110) unterscheidet Worte des Propheten, der nicht nur einzelner Fehlverhalten der Könige, sondern der Institution des Königtums überhaupt gegenüber sich kritisch bis ablehnend äußerte (vielleicht innerhalb der auch sonst im AT beobachtbaren antiköniglichen theologischen Strömungen), von einer Redaktion seines Buches, die ausgesprochen davidisch-messianische Hoffnungen formuliert. – *José María Abrego*, Die Macht des Guten. Zu Nah 3 (111–119) kommt mit Hilfe von Fragen nach der Oberflächlichen- und Tiefenstruktur des Textes zu anregenden Beobachtungen. – *José Ramón Busto Saiz*, Struktur und Inhalt von Baruch 3,9–4,4 (121–129): In Bar steht zwischen einem Volksklagelied 1,1–3,8