

wie dieser Mut des Verfassers nämlich nicht nur eine Angelegenheit seiner eigenen Person bleibt, sondern zugunsten der Sache ausschlägt. Und hierum geht es doch zuletzt – oder sollte es wenigstens gehen! Je offener und klarer, eigentlich müßte man sagen, je selbstverständlich-natürlicher der Verfasser die im Hohen Lied nun einmal angesprochene erotische Seite der Liebe beim Namen zu nennen weiß, um so überzeugender kann er auch wiederum über sie hinausgehen: und das sowohl im Hinblick auf das Hohe Lied selbst wie auch auf das Ganze des Alten und Neuen Testaments und der darin umschlossenen menschlichen Erfahrungen des Lebens und des Glaubens (vgl. dazu Krinetzki, Band III, S. 105–107; lediglich als ein Beispiel). Hier wird wieder einmal deutlich, daß das mutige Durchschreiten aller Dimensionen eines Textes – soweit das eben möglich ist – dem Wort der Offenbarung und des Glaubens als Ausdruck des Lebens nicht schaden kann, sondern daß es vielmehr wirbt, anspricht und überzeugt. *Wir danken dem Verfasser, daß auch in derlei schwierigen Bereichen sein Werk so mutige, theologisch weitreichende und zukunftsichere Perspektiven aufzuweisen hat.* O. K.

FRITZ LEIST: Die biblische Sage von Himmel und Erde. Freiburg/Basel/Wien 1967. Verlag Herder. 256 Seiten.

Das Buch will Fortsetzung des Werkes „Nicht der Gott der Philosophen“ sein, das vom gleichen Verfasser stammt. Auch jetzt will er „die Andersartigkeit und Einzigartigkeit der biblischen Gotteserfahrung herausstellen“, und zwar nicht die des ATs für sich, sondern immer im Hinblick auf die Gotteserfahrung Jesu.

Es geht um die ersten drei Kapitel der Genesis, in denen „die biblische Sage von Himmel und Erde“ vorliegt. In fünf Kapiteln wird erörtert: „Sage des Heiligen“ – „Himmel und Erde – Erde und Himmel“ – „Im Anfang“ – „JHWH-Elohim: Die zweite Sage von der Schöpfung“ – Heil- und unheilvolles Menschendasein – „Der Heilige Israels“.

Man muß das Buch sehr genau lesen, wenn man die Intentionen und die Deutung des Verfassers verstehen und ihm gerecht werden will. Die Lektüre wird einem nicht leicht gemacht. Die philosophische Sprache des Verfassers ist eigenwillig, seine philosophischen und theologischen Ausführungen, auf denen das Schwergewicht des ganzen Werkes liegt, verlangen sorgsames Mitdenken und gründliches Überprüfen. Es ist kein Buch für weitere Kreise. Und das ist zu bedauern. Wäre es doch dringend notwendig, den Stoff, den es behandelt, und die Probleme, die es aufwirft, in den Zusammenhängen, in denen sie der Verfasser sieht, recht vielen Suchenden zugänglich zu machen. Den Verkündern des göttlichen Wortes dürfte es schwerfallen, die bedeutsamen Ausführungen in Unterricht, Predigt und Vortrag allgemeinverständlich zu machen.

Es ist unmöglich, die Gedanken des Verfassers hier umfassend darzulegen und Stellung dazu zu nehmen. Einige Hinweise mögen genügen. Grundlage aller Darlegungen ist die Offenbarung des „Namens“ Gottes an Israel und die Entwicklung des Gottesverständnisses Israels. „Wir müssen den Weg der Genesis nachdenken vom einzigartigen Ereignis des Heiligen Namens her“ (S. 25). Die Erzählungen von Gen. 1 bis 3 werden nicht einfach als uralte Überlieferungstoffe behandelt und gewertet, sondern von ihrem geistesgeschichtlichen Standort her

gesehen, der mit ihrer Einförmigkeit in das Sammelwerk des Jahwisten bzw. der Priesterschrift gegeben ist. Ihrer literarischen Gattung nach werden sie als *Sagen* bezeichnet und behandelt. „Sage“ ist aber dem Verfasser hier mehr als nur eine literarische Gattung, sie ist darüber hinaus ein Geschehen, „Sage des Heiligen“, hervorgehend aus dem Ereignis der Zu-sage des Heiligen Namens an Israel, das so Jahwes Volk wird. „Was im Alten Testament die Sage durchmächtigt und in anderer Weise als sonstwo Sage sein läßt, ist der Heilige und sein Wort“ (S. 19). Gegen Bultmann spricht sich der Verfasser dafür aus, „auch den Mythos in der Bibel zuzulassen und seine Sage in der Weise hören zu lernen, wie er spricht“ (S. 35). Und er betont: „Weder die erste noch die zweite Sage der Schöpfung spricht unabhängig vom Mythos. Gesagt wird die Sage der Schöpfung Himmels und der Erde in einer grundsätzlich anderen Weise, wie sonstige Mythen von den Anfängen sprechen“ (S. 37). Sobald Mythos nicht als Gegensatz zur Wissenschaft gesehen wird, „müssen wir einsehen, die Bibel spricht immer wieder auch mythisch. Dann lautet unser Auftrag, diese mythische Sprache zu hüten und uns zu bemühen, daß ihr Zuspruch wieder sprechen kann ... Nicht den Mythos hinter uns lassen, sondern ihn neu aneignen, heißt die Aufgabe. Der Mythos gewährt kein Wissen, wie die Wissenschaften Kenntnisse vermitteln. Er öffnet den Raum der Sprache, in dem wir menschlich existieren können. Gäbe es nur naturwissenschaftliche Erkenntnisse, wäre die Wirklichkeit nur so, wie diese Wirkliches zeigen, der Mensch müßte ersticken. Immer noch spricht Dichtung, immer noch feiert Kunst das Heilige, immer noch spricht die Sage des Mythos, immer noch wartet das Zeugnis der Bibel. Sie neu hören zu können, scheint sich als Möglichkeit in dieser Weltstunde anzubieten“ (S. 41).

Noch eine Unterscheidung bringt Leist ins Gespräch, um Gen. 1 bis 3 verständlich zu machen, die von Historie und Geschichte. Historie bieten diese Kapitel nicht, wohl aber Geschichte, verstanden als „die Geschichte Jahwes mit Israel, die sich quer durch jegliches Historische hindurch ereignet“ (S. 52). Die zweite Sage von der Schöpfung „sieht den Anfang der Geschichte Israels und darin des menschlichen Geschlechtes in der Vor-Geschichte. Der Gott, der in dieser Vor-Geschichte handelt, ist derselbe, der mit Israel handelt. Diese Vor-Geschichte ereignet sich als Ur-Geschichte. Sie begründet Israels Geschichte mit seinem heiligen Gott“ (S. 52). Daraus folgert Leist: „Wenn wir die Schöpfung mit einem naturhistorischen Vorgang verwechseln, gibt es sie nicht ... Wenn wir das Geschehen vom Garten der Frühe als historische Geschehnisse verstehen, finden wir sie nicht“ (S. 53).

So kommt es, daß der Verfasser sich dagegen wendet, die beiden Schöpfungssagen mit den heutigen naturwissenschaftlichen Kenntnissen zu konfrontieren und sie dadurch als entwertet und überholt aufzugeben oder sie bestenfalls umzudeuten, indem sie nicht wörtlich zu nehmen seien. Er betont, daß die Bibel den Anspruch erhebt, „aus jenem Umgreifenden zu sprechen, an dessen Grenzen die Wissenschaften stranden. Sie spricht von Gott her ... Das biblische Wort spricht aus dem Unbegreiflichen, vermittelt jedoch kein Wissen wie die Wissenschaften. Daher ist das Wort ‚Schöpfungsbericht‘ ungenau ... Die Wissenschaft verwandelt Wirkliches in Begreifbarkeit und Verfügbarkeit. Das Wort der Bibel

versetzt in den Raum des Mysteriums, das unbegreifbar ist ... Das Wort er-grieft uns, und als Er-griffene beginnen wir zu hören und nachzudenken ... Gäbe es nur jene Wirklichkeit, wie sie die Wissenschaften vorstellend erkennen, so könnte Gott nicht sein. Gäbe es nur jenes vorstellende Denken, das in den Wissenschaften seinen Ort hat, so müßten wir auf die biblischen Aussagen verzichten. Aber darum geht es im Verlaufe eines langen Weges: jene Wirklichkeit, die die Wissenschaften erkennen, ist eine Abstraktion, sie ist das öde Einerlei des Meßbaren. Sie ist ein Ausschnitt aus der Fülle einer reicheren und weiteren Wirklichkeit, deren Grenze wir nie erkennen können. Es geht darum, zu sehen: neben der Exaktheit des wissenschaftlichen, rechnenden Denkens gibt es die Strenge eines andersgearteten Denkens. Dieses begnügt sich nicht mit dem Vorstellbaren und Objektivierbaren. Nicht, weil es maßlos oder zuchtlos wäre, sondern weil es in Dienst genommen ist von einer ‚Wirklichkeit‘, die sich an jener Grenze auftut, an der das Vorfindliche endet. Dieses andere, *wesenhafte Denken* (vom Rez. hervorgehoben) muß ständig geübt werden, wenn wir die biblischen Zeugnisse ursprünglich hören wollen. Darin besteht die eigentliche Schwierigkeit: sie liegt nicht in einer sogenannten Naivität dieser Texte, sondern entsteht aus unserem Abgleiten in das Vorstellbare. Nichts von dem, was die Zeugnisse der Schöpfung bedenken, ist vorstellbar. Dieses Unvorstellbare zu bedenken ist die höchste Anstrengung, die uns zugemutet wird“ (S. 60f.).

Demgemäß wird die Schöpfung als das Ur-ur-Geschehen, als das unausdenkliche Mysterium des schaffenden Gottes dargelegt, „der in seiner Nähe und Verborgenheit näher ist als wir uns selbst“ (S. 62). Niemals ist Gottes Schaffen „identisch mit kosmischen Prozessen und Entwicklungen. Gottes Gottheit ist nicht zu verwechseln mit dem Sein selbst. Die Gleichsetzung göttlichen Handelns mit Naturprozessen macht ihn überflüssig, die Deutung Gottes als ipsum esse läßt den Raum zu, den Schöpfung einräumt ... Somit meint Schöpfung nicht die Dimension des Seins im Unterschied zum Seienden, sondern jenes, was ‚vor‘ dem Sein waltet und Sein wie Seiendes erst ereignen läßt. Dieses ‚Vor‘ ist nicht zeitlich, sondern läßt Sein sich zeitigen, es waltet je und je ... Dieses Waltende heißt die ‚Zeugungen‘. Was aus den ‚Zeugungen‘ hervorgeht, ist ‚Himmel und Erde‘, der ‚Raum‘, innerhalb dessen Gott und Mensch einander begegnen. Dieses Waltende, das die ‚Zeugungen‘ ist, geschieht als Sprache. Der als Name gegenwärtig ist, spricht, und es ward so. Sprache spricht. Der Sprechende ist derselbe, der im Namen nahekommmt. Der im Namen Nahekommende ist der, der spricht, ruft, schafft und segnet“ (S. 62f.).

Aus der Frage nach Jahwe, Israels Gott, entstehen alle Fragen, die die beiden Schöpfungssagen in sich bergen und in denen sie enden. „Sie sind keine handliche Erklärung der ‚Welträtsel‘, sie sind keine Erklärung für die Entstehung des Kosmos“ (S. 65f.), sie bedenken „Gedanken, die alles Denkbare übersteigen und doch nachgedacht werden wollen ... Je sorgfältiger wir die beiden Sagen bedenken, desto fragender werden wir“ (S. 66).

Auf einige wichtige Orientierungen, die der Verfasser gibt, sei noch hingewiesen. Die beiden Schöpfungssagen bieten nicht ein Weltbild, „das biblische Weltbild“, und man darf nicht, was als zeitgebunden und überholt anzusehen ist, einfach übergehen und die biblische Botschaft,

die sie enthalten, herauslösen. „Welt“ ist nach biblischer Auffassung nicht das All, sondern „die Geschichtlichkeit, aus der heraus die Griechen dachten und handelten, aus der heraus biblisches Denken entsteht“ (S. 69). Wir unterliegen fortdauernd dem Mißverständnis, „daß die Grundbegriffe der frühen Texte denselben Inhalt wie unsere Begriffe haben“ (S. 70). Das biblische Denken ist ein anderes als „das rechnende-technische der Naturwissenschaften, das auch weithin Philosophie und Theologie durchstimmt ... Die Bibel denkt grundsätzlich, nicht zufällig anders. Sie denkt auch nicht anders, weil sie einer anderen Zeit entstammt oder hebräisches und nicht griechisches Denken ist. Sie denkt aus ihrer Erfahrung, sie denkt ursprunghaft und wesenhaft“ (S. 73). Es ist die Grunderfahrung mit Jahwe und die biblische „Welt“-Erfahrung. Letztere hat mit dem griechischen Kosmos nichts zu tun. Man muß sie gegenüber der neuplatonischen Metaphysik abgrenzen und ihre Identifizierung mit dem ptolemäischen Weltbild ablehnen, ganz zu schweigen davon, daß man das biblische „Weltbild“ nicht naiv und kindlich nennen darf.

Wir müssen uns versagen, die Deutung der Sagen von Himmel und Erde im einzelnen zu verfolgen, wie etwa die Ausführungen über das Urwasser und seine Zeichenhaftigkeit für das Wesen Jahwes, über den „Anfang“, der aus Gottes Tun hervorgeht (S. 99ff.), über die Finsternis über den Abgründen, den Braus Gottes über den Wassern („versuchen wir einen Gedanken zu denken, der wesenhaft undenkbar ist ... Wir denken Gedanken, die wegbrechen unter den Händen, wenn wir nachzudenken beginnen“ S. 110f.), über das Sprechen Gottes, das „nicht Mitteilung, sondern unvergleichliches und unableitbares Ereignis ist“ (S. 116), über das Sprechen, Sehen, Scheiden und Rufen Gottes – darunter ist kein Nacheinander zu verstehen, sondern der schöpferische Gott – über sein Sechstageswerk, wobei es immer „um den Menschen in seiner Geschichte zu Gott“ geht, „um jenen Grund, worin er gründet“ (S. 124). Zur Erschaffung des Menschen, wie sie die Priesterschrift erwähnt, bemerkt der Verfasser, daß man bei der Deutung jede Unterscheidung von Leib und Seele fernhalten müsse, da im Text davon nichts stehe (S. 140), und daß die Ausdeutung des Menschen als des Ebenbildes Gottes nicht in der Weise erfolgen dürfe, daß der Mensch seiner Seele nach Gott, seinem Leibe nach aber dem Tiere ähnlich sei (S. 147). Das gilt nach dem Verfasser auch für die jahwistische Schöpfungssage. In beiden Sagen sei nur von der Erschaffung des Menschen als Menschen die Rede (S. 147). Und die Grundweise seines Daseins sei ebenfalls nach beiden Überlieferungen die Existenz als Mann und Frau (S. 151). „Die vielfältige Betonung, daß es gut ist, und die Heraushebung nach der Schöpfung des Menschen, alles sei sehr gut“, könnte Antwort sein „auf die Zweifel und Fragen, die Zahllose bedrängt haben und in Zukunft bedrängen werden“ (S. 153), vielleicht aber auch gar keine Antwort. sondern eine bloße Behauptung, da gar nicht alles gut ist auf Erden, nie gut war und niemals gut werden wird (S. 153).

Bei der näheren Behandlung der zweiten Schöpfungssage (S. 158 ff.) wendet sich der Verfasser nochmals deutlich gegen alle Versuche, die Leib-Seele-Lehre der griechischen Philosophie in die biblische Schöpfungssage hineinzulesen. „Beide Sagen der Schöpfung denken nicht in den Bahnen der griechischen Metaphysik. Sie kennen nicht die griechische Unterscheidung von Leib

und Seele, geschweige denn den Riß, der seit Plato den Menschen in Unten und Oben zerreißt“ (S. 165), ein ganz anderes Oben-Unten, als die Bibel es kennt (S. 175). Vom Paradies (dies Wort lehnt der Verfasser ab, weil es in Gefahr ist, als Insel der Seligen oder Schlaraffenland mißverstanden zu werden) sagt der Verfasser: „Wir gebrauchen das farblosere ‚Garten‘ ... Diesen Garten ‚gibt‘ es in der Weise, wie Gott sich dem Menschen gibt und ihm die Stätte seiner Geschichte stiftet und bereitet. Wenn wir das Wort Garten lesen oder hören, ergeht durch die Sage der Anspruch an uns, ins völlig Unvorstellbare und Unausdenkbare hineinzudenken ... Dieser Garten ist dem Menschen jeder Zeit unerreichbar, er liegt irgendwo fern im Osten, dort wo die Sonne aufgeht, also dort, von woher uns täglich das neue Licht gespendet wird“ (S. 181). Erst durch den Garten gibt es die Möglichkeit heilen Menschendaseins (S. 182). Hinsichtlich der Paradiesesbäume läßt der Verfasser in der Schwebe, ob es sich in der Sage um einen oder um zwei Bäume handelt. Doch liegt das Schwergewicht der Erklärung auf der des Lebensbaumes (S. 229 ff.). Die Glosse über die vier Paradiesesströme will nicht Geographie sein. Vielmehr ist der Entwurf des Gartens, seines Quellstromes und seiner vier Ströme, die als Bild „von der Mitte und der Vierung“ zu verstehen sind, „die Verdichtung der Bahnen von Heil und Unheil. Die Erde ist es, die als bewohnbare aus den Wassern des Gartens lebt, die Erde und die Bahnung, wie Heil zu den Menschen strömt“ (S. 187).

Was in der Sage das Verbot, von den Früchten des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, zu bedeuten hat, auf welche Prüfung es zielt, wird leider kaum berührt. Dagegen folgen geistvolle Ausführungen über den Tod, der in diesem Zusammenhang zum ersten Mal in der Bibel genannt werde. Aus der Mentalität der Menschen in den Tagen Davids und Salomons sei diese Sage geboren. „Sie lebten nicht mehr in der Ursprünglichkeit jener Menschen in der Frühzeit Israels“, sie seien „reflektierter, nachdenklicher geworden“, sie hätten „nach dem Sinn des vergänglich-sterblichen Menschendaseins auf dieser Erde gefragt“ (S. 190).

Die jahwistische Sage erwähnt weiter die Erschaffung der Tiere. „Wohl stammen die Tiere wie Adam von der Erde. Sofern wir dieses Ereignis des Anfangs im Unausdenklichen belassen, geraten wir zu dem, was die Wissenschaft erforscht, in keinen Widerspruch“, bemerkt der Verfasser (S. 193). Adam ruft und benennt die Tiere. Die Sprache wird wieder als Ereignis sichtbar. „In der Sprache zu existieren ist jenes Geschehen, in dem der Mensch als Mensch ist und sich vom Tier unterscheidet“ (S. 197), und darum ist unter ihnen auch keine Hilfe, ihm Gegenpart, zu finden (S. 198). So folgt in der jahwistischen Sage die Erschaffung des Weibes. Der Verfasser wendet sich entschieden dagegen, in dieser Schilderung Gott gleichsam als Chirurgen tätig zu sehen. „Solange wir nach derartigen Vorstellungen greifen, suchen wir im Unbegreiflichen nach einem Greifbaren, ziehen wir das Unausdenkliche ins Anschauliche“ (S. 199). Es zeigt sich gerade hier, „wie schwer es ist, das biblische Denken durchzuhalten und nachzuvollziehen, ohne unbemerkt in Metaphysik hinüberzuwechseln ... Entscheidend ist, ob wir die Unausdenkbarkeit dessen wahren, was die Sage als das undurchdringliche Geheimnis zusagt“ (S. 200). Erst mit der Erschaffung der Frau ist die Schöpfung vollendet. Und nun „bricht in der Schöpfung auf, was bisher nie war, das Kostbarste und Zerbrechlichste hebt an –

die Liebe“ (S. 200). Mann und Frau miteinander „sollen die Herrschaft Gottes anerkennen. Beide miteinander sind sie gerufen in die Geschichte mit Gott“ (S. 201).

Was die Sage von der Verführung durch die Schlange erzählt, sieht der Verfasser auf dem Hintergrund jener Gefahr, die die kanaänischen Kulte ständig für Israel bedeuteten. „Greift der Mensch nicht in diesen kulturellen Begehungen nach dem unerreichbaren Gott? Jedenfalls diese Religion und ihre Bräuche, Israels Versuchung und Anfechtung stellen den Umkreis dar, aus dem die Sage spricht. Sie ist die verhaltene, schweigsame Überwindung dieser Versuchung, der ‚Vergöttlichung‘ des Geschlechtes zu verfallen. In der Umwelt Israels war die Schlange ein mächtiges Zeichen. Sie wurde im Kult geehrt“ (S. 207). Erst in späteren biblischen Texten wird sie mit dem Teufel identifiziert. Aus der Nähe zum Heiligen Namen muß die Sage verstanden werden. „Das sagt sie uns zu, wer Israels Gott von Anbeginn ist und wie der Mensch vor ihm steht als jener, der seinen Gott übermächtigen möchte, an seinem Versuch scheitert und vor ihm flieht“ (S. 212).

Der Verfasser wendet sich dagegen, daß die Nacktheit, deren sich die beiden Menschen bewußt werden, und die Scham, die sie empfinden, rein geschlechtlich gedeutet werden, als ob der Mensch jetzt in Sinnlichkeit und Geistigkeit zerrissen sei und sich dessen schäme. Er sieht in dieser Deutung griechische Metaphysik. Geist-Fleisch ist in der Bibel gleich Gott-Mensch. „In der Hüllenlosigkeit erfährt der Mensch ... die Armseligkeit des Sterbenmüssens ... Scham bezieht sich auf unser bedrohtes und unheimliches Menschsein, das in vielerlei Weisen von Unstimmigkeit gerät“ (S. 116f.).

Mit dem Garten der Frühe sollte sich *ein* einziger Raum auftun, in dem Gott und Mensch zueinander hin existieren. Der Garten war die heile Erde. Diese heile Erde wird durch die Sünde dem Menschen entzogen. Dies vollzieht sich im Dialog der Menschen mit Jahwe-Elohim (S. 222ff.). „Über die Schlange wird ein Fluch gesprochen, nicht jedoch über das Weib und den Mann“ (S. 224). Doch wird der Lebensweg des Weibes nun schmerzreicher sein, und dem Mann wird der Acker verflucht, so daß auf der Stätte seines Lebens nunmehr für immer das Unheil lastet. Die Not des Bauern in Kanaan und die des Beduinen in der Steppe oder am Rande der Wüste spiegelt sich in diesem Gottesspruch wider, in dem also zwei Überlieferungen miteinander verbunden sind. „Nicht die Arbeit wird verflucht, sondern was Arbeit trotz aller Mühsal so vergeblich macht“ (S. 227). Mensch und Tier sind in Zukunft dem Tod verfallen, aber allein der Mensch weiß darum. „Jeden Augenblick seiner Gegenwart und Vergangenheit durchstimmt die Zukunft des Todes unsere Zeitlichkeit ... Der Mensch stirbt zeit seines Lebens“ (S. 228). Und doch nennt der Mensch den Namen seines Weibes Chawwa = Leben! „Über den Tod hinaus trägt sie und jedes Weib das Leben. Dazu kommt die Fürsorge Jahwes, den Menschen zu kleiden.“ In dieser verhaltenen Geste wird zurückhaltend versprochen, daß Jahwe trotz allem mit dem Menschen sein wird (S. 229). Die Hand nach unvergänglichem Leben auszustrecken, wird dem Menschen jedoch versagt; der Weg zum Baum des Lebens wird ihm versperrt (S. 229ff.). Mit dem Hinweis auf „das Lodern des kreisenden Schwertes“ wird jener Akt aufgezeigt, der den Menschen in seine jetzige heil-unheilvolle Geschichte reißt (S. 233). Damit ist verkündet: der

Mensch hat seine Berufung verfehlt (S. 236). Aber es ist „nicht zum Verzweifeln, sondern zum Hoffen gesagt“ (S. 236). Die Erde war dazu erwählt, Garten der Wonne, nicht der Tränen zu werden. Die Sage macht dies klar im Hinblick auf die kanaänischen Kulte, die unter heiligen Bäumen stattfanden und von vielen Israeliten mitvollzogen wurden. „Deshalb ist es so dringend, daß wir das Wort der Sage erneut hören lernen, die wir zu einem kindertümlichen Märchen gemacht haben. Die Erde ist nicht dazu da, daß sie zur Hölle der Qual wird. Der Mensch verspielt seinen Auftrag, wenn er sich zum Henker des anderen erniedrigt“ (S. 237). Die Erde ist nicht verloren, wenn auch der Garten der Frühe verloren ist. Der Mensch ist gerufen, statt ihr zu entfliehen, ihr ‚treu zu bleiben‘ (Nietzsche). „Wie der Mensch heil-unheilvoll existiert, ist auch die Erde heil-unheilvoll zugleich“ (S. 237).

Zusammenfassend und abschließend kommt der Verfasser auf den Ausgangs- und Leitgedanken seiner Ausführungen zurück: Das Wort der Bibel „ist der Heilige Israels“. Beide Schöpfungssagen verkünden: als Israels Gott ist er der Schöpfer (S. 238). Vor allem die Psalmen zeigen den Weg von der Erfahrung, Bezeugung und Botschaft des NAMENS, den die beiden Sagen uns als Ereignis nahebringen. Gerade gegenüber dem Schöpfungszeugnis wirkt sich die Vergessenheit gegenüber dem Namen unheilvoll aus (S. 241). Nicht von Gott schlechthin, sondern von Israels Gott ist in ihnen die Rede. „Aus der Erfahrung Jahwes, der der Schöpfer ist, entsteht die Anrufung ‚Vater‘“, an 15 Stellen des ATs ist sie zu lesen (S. 242). „Die Bibel ist das eine und einzige Gedicht. Sie ist Sage des Heiligen, insofern ihr Wort der Heilige Israels ist“ (S. 244).

Mit diesem Satz schließt der Verfasser seine Ausführungen. Damit wird nochmals deutlich, was das Besondere an dem Buch Leists ist. Die ersten drei Kapitel der Genesis werden nicht isoliert betrachtet, sondern in den großen Zusammenhang der Gottesoffenbarung im AT und der Gotteserfahrung Israels im Laufe seiner Geschichte hineingestellt und in ihrem Zusammenhang mit religiösen Fragen und Irrungen der Zeit, in der sie literarisch fixiert wurden, gesehen. Auch das ist ein Verdienst dieses Buches, daß es überzeugend dartut, daß die biblischen Aussagen über Schöpfung, Paradies und Sündenfall keine Konfliktstoffe enthalten gegenüber der Naturwissenschaft. Zudem wird die Eigenart biblischen Denkens und bestimmter biblischer Begriffe scharf abgehoben von denen griechischen und modernen Denkens, die zu gerne in die biblischen Texte hineingelesen werden. Eine Weiterarbeit in dieser Richtung ist bitter notwendig, wenn nicht dauernd Bibelworte mißverstanden und mißbraucht werden sollen.

Dr. Karl Krämer

JOHANNES OESTERREICHER: Der Baum und die Wurzel, Israels Erbe Anspruch an die Christen. Freiburg 1968. Herder-Verlag. 197 Seiten.

Das ist ein höchst nützliches Buch, Christen in das Alte Testament einzuführen, vielleicht könnte dieses Buch als eine Art Laientheologie bezeichnet werden, ein Buch, das so einsichtig und klar geschrieben ist, daß es auch einem Nichttheologen ohne weiteres verständlich ist. Der Verf. behandelt im 1. Kap. Gott-Schöpfung und Mensch, im 2. Kap. Sünde-Vergebung-Erlösung, im 3. Kap. Bund-Gnade-Gottesvolk, schließlich eine Reihe

von Problemen, die besonders für den katholischen Leser wesentlich sind, eingedenk des Titels des Buches: Israel als Wurzel des Christentums. In diesem Zusammenhang werden die Opfer und Beschneidung, das Passamahl in seinem Zusammenhang mit dem christlichen Abendmahl behandelt, schließlich Tod und Auferstehung und der Tag JHWH's. Die vom Verf. mit diesem Buch verfolgte Absicht tritt vielfach deutlich hervor: „Dieses Buch soll in großen Zügen auf die Verwandtschaft hinweisen, die zwischen der Alten und der Neuen Heilordnung besteht ...“ (S. 23).

E. L. Ehrlich

GERT OTTO: Grundwissen zur Theologie, in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Dörger, Andreas Hauptmann, Jürgen Lott, Gert Petzke zusammengestellt und herausgegeben. Hamburg 1968. Furche-Verlag. 285 Seiten, 4 farbige Tafeln.

Der Mainzer Religionspädagoge möchte mit dem kleinen, handlichen Kompendium den theologischen Kenntnissen der Nichttheologen, die meist mangelhaft seien, ja erheblich unter dem Bildungsniveau lägen, aufhelfen. Die Hilfe wird in reichhaltigen, stichwortartigen Informationen zu Bibelkunde, Entstehung des Alten Testaments in der Geschichte Israels, Entstehung und theologische Eigenart der Schriften des Neuen Testaments, Methoden der Auslegung, die Kirche in der Geschichte, Gottesdienstformen der Geschichte u. a. angeboten. Freilich wird das kleine Buch nur dann seinen Sinn erfüllen, wenn es zur Repetition benutzt wird oder wenn es zum Studium ausführlicherer Darstellungen anreizt. Grundwissen zur Theologie läßt sich nicht mit Stichworten eintrichtern, sofern etwa nicht die Bibel selbst neben dem anregenden, am gegenwärtigen Forschungsstand orientierten Buch liegt. Am problematischsten dürfte in dieser Hinsicht der kirchengeschichtliche Abriß sein. Gelungen scheinen die Einführungen zu den Evangelien und der Apostelgeschichte (doch liegt S. 145 ein böser Lapsus vor, Lukas zeichnet Petrus und Paulus vielleicht als *theioi andres*, als „göttliche Menschen“, doch nicht als Gottmenschen, wie irreführend geschrieben ist).

R. P.

WIARD POPKES: Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament (ATANT 49). Zürich 1967. Zwingli-Verlag. 317 Seiten. Die Zürcher, bei Eduard Schweizer gefertigte Dissertation ist eine exegetisch wie theologisch gleich bedeutende Untersuchung einer dem Neuen Testament für den Tod Jesu wesentlichen Aussageform. Im ersten Teil der Arbeit („Vorgeschichte“ S. 11–130) wird der Sprachgebrauch (*übergeben* in seinen reichen Nuancen) im Alten Testament, den alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, der rabbinischen Literatur, der Qumran-Literatur, in Griechentum und Hellenismus, bei Philo und Josephus, im gnostischen Schrifttum und in frühkatholischen Schriften untersucht und ausgewertet. Der zweite Teil (S. 131–296), der mit einer theologischen Analyse abschließt, ist der „Dahingabe im Neuen Testament“ gewidmet. Die Aussagen über die Dahingabe des Täufers und der Nachfolger Jesu sind von denen über Jesus selbst abkünftig; bei den Aussagen über Jesus sind die profanen, auf den Prozeß Jesu bezogenen Dahingabebelege (samt denen über die Judas-Tat) von den theologischen, wohl zuerst im Milieu der Leidensvorstellungen des Spätjudentums (Motiv vom leidenden Gerechten)