

Gedankengänge dürfte auch das vom Autor zitierte Wort des jüdischen Dichters Fr. Kafka gehören: »Der Geist wird erst frei, wenn er aufhört, Halt zu sein« (63; 186). Dies heisst nicht, der Schöpfung untreu zu werden, sondern gerade Schöpfung *sein* zu wollen. Wenn so »Schöpfung« gesehen ist, dann lohnt sich – über den Dualismus von Diesseits-Jenseits hinaus – eine Selbstbesinnung, zumal wenn Schöpfung und Bund nach jüdisch-christlicher Sicht untrennbar und der Existenzgrund unseres Hoffens auf den Gott der Befreiung sind.

Ludwig Hauser, Mödling

THE NEW TESTAMENT IN MODERN HEBREW. Ins Modernhebräische vollständig übersetzt von *Johannes Bauchet / David Kinneret* (Ed.): Hab-b'rît ha-h'dašah. Targûm l'ibrît h'dašah. Roma 1974. Tipografia P. U. G. 260 Seiten.*

Nach der berühmten Übersetzung des Neuen Testaments ins Hebräische von Franz Delitzsch (1813–1890), die noch heute aufgelegt wird, und der zuletzt 1961 aufgelegten Übersetzung von Isaac Edward Salkinson (1822–1883), der die Fertigstellung der Apostelgeschichte Christian David Ginsburg überlassen musste, ist nach langer Zeit wiederum eine vollständige Übersetzung des NT ins Hebräische erschienen. Der Unterschied zu den genannten besteht darin, dass hier zum ersten Mal eine vollständige Übersetzung ins Neuhebräische vorgelegt wird. Als Textgrundlage diente dafür hauptsächlich R. V. G. Tasker, *The Greek New Testament*. Oxford University Press & Cambridge University Press, 1964.

Jean Bauchet selbst war schon 1948 durch eine verbesserte Ausgabe der Delitzsch-Übersetzung von Matthäus und 1951 durch eine solche von Markus hervorgetreten. Im Jahre 1967 veröffentlichte Joshua Blum sein von Stiassny, Elihai und Semkowsky redigiertes Johannes-Evangelium, im Jahre 1970 das von J. Elihai redigierte Matthäus-Evangelium. Übertroffen werden alle diese Versuche von Robert L. Lindseys 1969 herausgekommener Markus-Übersetzung als griechisch-hebräische Ausgabe.

Die von Bauchet und Kinneret erarbeitete, vom Verlag im schmucklosen Flachdruckverfahren herausgebrachte, unvokalisierte Übersetzung bringt ausser dem Text selbst ein knappes Vorwort, Zeichenerklärungen, einige Berichtigungen und äusserst sparsame Anmerkungen. Der Text – das Markus-Evangelium sei hier herausgegriffen – steht natürlicherweise der neueren Arbeit Lindseys näher als der älteren von Delitzsch. Die Übersetzung ist, wie es in der Würdigung eines ungenannten Hebräisch-Spezialisten aus Jerusalem heisst, »klar und leicht zu lesen und wird einen bedeutenden Platz unter den hebräischen Übersetzungen des Neuen Testaments einnehmen«.

Herbert Dittmann

* Erhältlich: Casa Generalizia FSG, Via Aurelia 475, 00100 Rom.

VILMOS VAJTA: Evangelium als Geschichte. Identität und Wandel in der Weitergabe des Evangeliums (Evangelium und Geschichte 4). Göttingen 1974. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 269 Seiten.

Der vierte und letzte Band der Reihe »Evangelium und Geschichte« des Strassburger ökumenischen Forschungsinstituts setzt mit fundamentalen Fragen ein: »Hat die heilige Geschichte Gottes mit den Menschen und die Geschichte der Menschen mit Gott eine universale Bedeutung? Ist sie eine, die ganze profane Geschichte heiligende Geschichte Gottes mit seiner Welt?« (S. 5). Die Fragen werden grundsätzlich bejaht, und die

Autoren des Bandes suchen die Geschichte Gottes bis hin zur Geschichte des mündlichen und geschriebenen Evangeliums im Kontext der Geschichte der Welt zu begründen. R. Prenter analysiert »Werke und Worte Jesu Christi« im Blick auf ihre universale Bedeutung. G. Wingrens Beitrag »Gottes Welt und der Einzelne« hebt hervor, dass das Evangelium sich, wenngleich im Kontext der Schöpfung, grundsätzlich an den Einzelnen wendet. J. Reumann bestimmt exegetisch das Verhältnis von Gottes fortlaufendem Schöpfungswerk zu der in Christus geschehenen neuen Schöpfung für unser heutiges Verständnis. J. Roloff beantwortet die Frage, wie angesichts der von der kritischen Exegese festgestellten Geschichtlichkeit der Schrift weiterhin von der Bezeugung des einen Evangeliums die Rede sein kann. André Benoit arbeitet das dynamische Verhältnis zwischen mündlicher und schriftlicher Weitergabe des Evangeliums in den ersten drei Jahrhunderten heraus. H. Meyer zeigt, wie Neuansätze in der Überlieferungsfrage hoffnungslos scheinende Spaltungen überbrücken helfen. Der abschliessende Beitrag von P. Hefner zeigt, welche Bedeutung die Identität der christlichen Gemeinde durch die Zeiten hindurch für die Wahrheit dogmatischer Aussagen hat.

R. P.

JOHANNES SIJKO VOS: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie. Assen 1973. Verlag Van Gorcum. 151 Seiten.

Aufgrund der Forschungslage stellten sich für die Utrechter Dissertation als zentrale Probleme der paulinischen Pneumatologie »die Fragen, in welchem Sinne Paulus und seine Tradition zu sehen ist« (144). Paulus benutzt ein traditionelles Verkündigungsschema, in dem das Heil sowohl als Werk Christi wie auch als Werk des Geistes dargestellt wird. Die Vorstellungen von der Heilsbedeutung des Geistes lassen sich weitgehend von der alttestamentlich-jüdischen Pneumatradition her begreifen; zwischen palästinensischer und hellenistischer Gemeinde bestand hierzu kein grundsätzlicher Unterschied. Paulus bindet die Pneumatologie grundsätzlich an die Christologie; das Werk des Geistes ist Schöpfung aus dem Nichts, Glaubensgerechtigkeit, universales, auch den Kosmos betreffendes Geschehen. Christus ist durch seine Auferstehung zum lebensschaffenden Pneuma geworden. »Dadurch dass Paulus das Werk des Geistes ebenso grundsätzlich in das des Gekreuzigten einbezieht, qualifiziert er nicht nur das Werk des Geistes in neuer Weise, sondern er ist auch in der Lage, radikaler als seine Tradition die Paradoxie des Kreuzes zu schildern« (146). Die verdienstvolle Untersuchung trägt zur Überwindung unfruchtbarer Alternativen bei der Erfassung der paulinischen Theologie bei.

R. P.

HELGA WEIPPERT: Die Prosareden des Jeremiabuches. Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 132. Berlin 1973. Walter de Gruyter. VIII und 256 Seiten.

Mit den Prosareden des Jeremiabuches und ihrer Relation zu den metrisch geformten Prophetensprüchen und den biographischen Fremdbereichten ist eines der umstrittensten Probleme der Forschung am Jeremiabuch überhaupt angesprochen; das Problem der deuteronomistischen Redaktion des Jeremiabuches. Gerade sie soll in der vorliegenden Untersuchung, einer Basler Dissertation, der Kritik unterzogen werden. Das Ziel der Arbeit ist es, »die Betrachtung der Prosarede frei zu machen von Prämissen, die in der Deuteronomiumforschung des 19. Jahrhunderts ihre Wurzeln haben« (234). In einem ersten

Teil setzt sich die Verf. durch eine exemplarische Behandlung von vier (repräsentativen) Prosareden mit einigen seit dem Jeremiakommentar von Duhm (1901) üblich gewordenen Charakterisierungen der Prosareden auseinander, wobei jeweils ein anderer Aspekt im Vordergrund steht: Jer 7, 1–15 die Frage der Spätdatierung, 18, 1–12 inhaltliche Probleme, 21, 1–7 der monotone und weitschweifige Stil und 34, 8–22 Fragen zur Gliederung der Prosareden. In allen vier Fällen ist das Ergebnis negativ: Für die (untersuchten) Prosareden ist die (oft postulierte) deuteronomistische Verfasserschaft auszuschliessen; in ihnen ist vielmehr umgekehrt eine Tradition zu sehen, die Jeremia nähersteht als die Fremdb Berichte, ja sogar als jeremianische Tradition angesehen werden muss. Der zweite Teil der Arbeit enthält eine kritische Überprüfung der mit Hilfe der von der sprachstatistischen Methode aufgefundenen Beziehungen zwischen dem Jeremiabuch und der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur. An die Stelle des Vergleichs isolierter Sprachelemente tritt dabei die Untersuchung des jeweils spezifischen Kontextes einer Formel innerhalb und ausserhalb des Jeremiabuches. Das Ergebnis dieser sprachlichen Untersuchungen, die hier nicht im einzelnen besprochen werden können, vermag die im ersten Teil gemachten Beobachtungen zu stützen. Die Beziehungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Sprache sind nur schwach und gehen nicht über das bei zeitlich nahestehenden Schriften übliche Mass hinaus. Das Gesamtergebnis der Arbeit ist negativ: »Die Prosareden stammen nicht von der Hand eines Redaktors« (234). Aber um eine (positive) Theorie zur Entstehung des Buches geht es hier auch nicht. Wichtig ist allein der Versuch, die Betrachtung der Prosareden des Jeremiabuches von ungeprüft übernommenen und unbrauchbaren Prämissen zu befreien, womit zugleich Wege zu einem neuen und besseren Verständnis der Redestücke, ja des ganzen Jeremiabuches eröffnet werden. In der weiteren Diskussion um das Jeremiabuch wird man diese sauber gearbeitete und viele neue Aspekte aufdeckende Untersuchung sorgfältig beachten müssen. Peter Weimar

ARTHUR WEISER (Hrsg.): Der Prophet Jesaja, Kapitel 13–39. Übersetzt und erklärt von Otto Kaiser. (Reihe: Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Teilband 18.) Göttingen 1973. Vandenhoeck & Ruprecht. 327 Seiten.

Im Jahre 1960 erschien der erste Teil des Kommentars zu Jesaja (Kap. 1–12). Mit dem Erscheinen des zweiten Teiles (Kap. 13–39) ist nun der Kommentar zu Jesaja vollständig. Den dritten Teil (Kap. 40–66) besorgte C. Westermann (1966).

Die bisherige Exegese pflegte die Kapitel 1–39 in der Hauptsache dem historischen Propheten Jesaja ben Amos, zumindest aber der Arbeit seiner Schüler zuzuschreiben. Man sah eine, wenn auch nach Themen nicht straff geordnete Sammlung jesajanischer Reden und Worte. So schreibt V. d. Leeuw: »Die meisten Orakel von Teil I gehen auf Isaias zurück, wie sich aus der Verquickung mit dem syro-ephraimitischen Kriegsgeschehen ergibt« (V. d. Leeuw, Art. Isaias, in: Bibellexikon, Hrsg. H. Haag, Einsiedeln, 1968, Sp. 783).

Eine solche Sicht wird sich nach Rücksichtnahme auf den hier vorliegenden Kommentarband nicht mehr vertreten lassen. Kaiser geht von der Tatsache aus, dass bis in das hellenistische Zeitalter hinein an der Jesajarolle gearbeitet wurde, und versucht, dem Propheten alles abzusprechen, was aus einer späteren Zeit erklärt werden kann (4). Dadurch erreicht er einen Minimalbestand echter

Jesajatexte und verändert damit das bisher bekannte Bild des Propheten erheblich, das verhängnisvollen Verzeichnungen unterlag (41). Das Prophetenamt ist nicht Hellscherei, sondern Sprechen von Jahwe vor der Gemeinde. Es handelt sich um realistische Schau der Gegenwart: Israel steht im Gericht. So bescheinigt Kaiser Jesaja eine kühle politische Beobachtungsgabe (226), der sich im Angesichte Jahwes nicht auf Aussenpolitik verlassen will (228). Kaiser sieht die Schwierigkeit sehr realistisch, in die man sich begibt, wenn man einzelne Texte dem Propheten Jesaja zuschreibt, welche in die Eschatologie oder in die Apokalyptik gehören: Jesaja würde zum Vater jüdischer Eschatologie und Apokalyptik (71).

Kaiser unterscheidet daher, neben jesajanischen, zwischen eschatologischen, protoapokalyptischen und apokalyptischen Texten (2). Er versucht durchweg die »verschiedenen in den Dunkelheiten der Dichtung selbst begründete Interpretationsmöglichkeiten aufzuzeigen und dabei die theologische Konzeption zu erkennen, die von den Bearbeitern vertreten wird« (55). Es wird gut sein, wenn wir uns in groben Zügen einen Überblick über die Kapitel 13–39 entwerfen.

1. Die Fremdvölkersprüche: Kap. 13–23. Zusammenfassend können wir festhalten: Die Fremdvölkerorakel erweisen sich durchweg als spätere Dichtungen. Wahrscheinlich sind sie erst gegen Ende des 4. Jahrh. oder zu Beginn des 3. Jahrh. zusammengestellt und gleichzeitig oder später mit Überschriften versehen worden (8). Eines wird dabei klar, dass es nicht primär um Geschichte als historische Faktensammlung gehen kann, sondern um Heilsgeschichte, d. h., es ist nicht historische Zuverlässigkeit gefragt, sondern theologische Aussagen. Jesajanisch sieht Kaiser folgende Texte: 17, 10–11 könnte ein versprengtes jesajanisches Wort sein (68). Ebenso liegt in 22, 1b–4. 12–14 ein jesajanischer Grundtext vor (114). Auch 22, 15–18 dürfte von Jesaja stammen (121).

2. Die Jesaja-Apokalypse: Kap. 24–27. Es ist in der Exegese schon lange erkannt worden, dass die Jesaja-Apokalypse nicht vom Propheten des 8. Jahrhunderts stammen kann. Kaiser datiert die Entstehung in die spätnachexilische oder gar erst hellenistische Zeit (141). Auch sie ist in mehreren Stufen gewachsen (144 f.). Die Kap. 24–27 spiegeln den Übergang von der Prophetie zur schriftgelehrten Apokalyptik. Interessant ist der Hinweis, dass auch diese Apokalypse nie vom Messias, dem König der Heilszeit redet (158).

3. Die Kapitel 28–32: Kaiser nimmt einen Grundbestand von Jesajaworten an, der aus der Zeit des jüdischen, antiassyrischen Aufstandes der Jahre 703–701 stammt (187). Diesen Kapiteln lassen sich daher nach Kaiser am meisten Elemente über die Person des Propheten entnehmen. Zu dieser Sammlung von Jesajaworten gehören: 28, 7–12; 28, 14–18; 29, 9–10; 29, 13–14; 29, 15–16; 30, 1–5; 30, 6–7.8; 30, (8) 9–17; und 31, 1–3.

4. Der Anbruch des Reiches: Kap. 33. Eine kleine Apokalypse mit schriftgelehrtem Charakter aus der hellenistischen Zeit (271).

5. Das Ende Edoms und die Erlösung Zions: Kap. 34 bis 35. Wie man auf die Fremdvölkersprüche in den Kapiteln 13–23 die grosse Apokalypse (Kap. 24–27) einschob, so hat hier ein späterer Bearbeiter auf die Kapitel 28–32 diese kleine Apokalypse folgen lassen. Kaiser sieht also darin eine Parallele zur 1. Jesaja-Apokalypse. Diese zweite Apokalypse ist nun jüngeren Datums (285), zeigt Anzeichen deuteromesjanischer Abhängigkeit und stammt aus spätexilischer Zeit (280).