

Patmos-Verlag, 304 Seiten u. Beilage: Geistliche Schriftlesung des Alten Testamentes, 8 S.

Mit dem Erscheinen des zweiten Teiles des Jeremia-Kommentars von Ernst Haag liegt das Buch Jeremia nun in der bekannten Kommentarreihe Geistliche Schriftlesung vollständig vor. Damit ist dem betrachtenden Leser, an den sich diese Kommentarreihe wendet, eines der Hauptwerke des Alten Bundes in einem vollständigen Kommentar zugänglich. Beide Bände sollen hier miteinander als ein Ganzes besprochen werden (I bezeichnet Teil I, II den Teil II).

Zur Kommentarreihe *Geistliche Schriftlesung* bedarf es keiner Worte mehr. Ihre Zielsetzung ist bekannt. Sie wendet sich an christliche Leser, die in der Heiligen Schrift Weisung für ihr persönliches, geistliches Leben suchen und daher die philologischen, literar- und literaturgeschichtlichen und die historischen Fragen nur soweit vertiefen wollen, als sie für die geistliche Lesung der Schrift von Belang sind. So ist der begründende Anmerkungsapparat auf das Notwendigste reduziert. In dem zu besprechenden Jeremia-Kommentar von E. Haag spürt der mit dem Stoff Vertraute jedoch auf Schritt und Tritt die Verarbeitung der Jeremiaforschung, die nur gelegentlich ausdrücklich erwähnt ist. Neben diesem Vorzug ist auch die oft tiefe und schöne Interpretation von Jeremias Werk und Leben hervorzuheben.

HAAG kommentiert das ganze Jeremiabuch (I enthält Kap. 1–24, II die Kap. 25–52). Die zugrunde gelegte Übersetzung ist die des Alten Testaments, Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, hrsg. von den Bischöfen des deutschsprachigen Raumes, Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 1974 (Jeremia erschien schon gesondert 1971).

Zum Schluss sei es dem Rez. gestattet, auf einige Einzelheiten einzutreten, deren Erörterung auf Möglichkeiten der Interpretation aufmerksam machen könnte, die Haag übergangen hat. Haag fasst den wesentlichsten Konflikt Jeremias in die Sätze (I. S. 11): »... Jeremia (wusste) die Katastrophe seines Volkes mit dem Ratsschluss Jahwes nicht recht zu vereinbaren. Man spürt aus seinen Worten, wie schwer es ihm fiel, in dem Untergang seines Volkes Jahwe am Werk zu sehen, den gleichen Gott, der einst sein Volk Israel aus Ägypten ... geführt hatte.« Für Jeremia ist es jedoch gewiss, dass es JHWH ist, der sein Volk durch den Untergang Judas straft. Der Konflikt besteht m. E. vielmehr darin, dass er vor dem unbegreiflichen Rätsel des Bösen, der radikalen Unfähigkeit zu Bekehrung Judas steht. Das Unverständliche liegt nicht in Gottes Vorgehen gegen sein Volk (vgl. Jer 18!), sondern in der unverständlichen Verhärtung auf Seiten der Menschen, die auch nach den Schlägen Gottes und nach den prophetischen Mahnungen in einer Art Raserei ablehnend bleiben.

In der Definition, die H. vom Propheten gibt (II, S. 15) »das Wesen des Prophetenamtes (ist) die Bezeugung der Gegenwart des Offenbarungsgottes und des Kommens seiner Herrschaft in Gericht und Heil...«, wobei dem einzelnen Propheten die Verpflichtung zufällt, sich mit seiner ganzen Existenz dem Willen Jahwes anzugleichen« fehlt das Element der Fürbitte. H. spricht dann von der Fürbitte Jeremias auf S. 17–19 als von »einer ... selbstverständlichen Regung entsprungen« (S. 17). Diese Trennung zwischen prophetischem »Amt« auf der einen Seite und der Fürbitte auf der andern Seite verkennt den inneren Zusammenhang zwischen prophetischem Charisma und Fürbitte. Beide gehören unlöslich zusammen, und das Verbot der Fürbitte, das Jeremia von Gott empfängt, beleuchtet Jeremias Situation in sei-

nem wahren Paradox: Einerseits ist er zum Propheten berufen und andererseits nimmt ihm derselbe berufende Gott das Instrument der Fürbitte, das wesentlich zum Prophetenauftrag gehört, vgl. Gen 20. 7, aus der Hand. Die Fürbitte Jeremias entspringt nicht seinem Gemüt, sondern seinem Auftrag!

Ist der Sinn von Gottes Fragen an Jeremia in 12, 5 zutreffend gedeutet mit der Erklärung: »Wie will er (sc. der Prophet) die persönliche Last der Anfechtung eines Gotteszeugen tragen, wenn ihn schon die allgemeine Ungerechtigkeit der Welt verwirrt? Wie will er die tödliche Einsamkeit des von seiner engsten Umgebung Verlassenen aushalten, wenn er jetzt schon an der Treulosigkeit der Masse seines Volkes zerbricht?« (I, 148)? Die Fragen Gottes stellen eine Steigerung dar: Jeremia wird sich auf Furchtbareres gefasst machen müssen. Aber ist diese Steigerung die von H. angegebene: von der Furchtbarkeit des allgemeinen Unglücks zur Furchtbarkeit des persönlichen Schicksals des Propheten? Dieser Gegensatz: Allgemeine Welt, Masse des Volkes auf der einen Seite, persönliche Anfechtung, Einsamkeit des Verlassenen auf der andern Seite ist mit Gottes Fragen wohl nicht gemeint; dagegen spricht ja das Baruchkapitel Jer 45. Die Klage über das Einzelschicksal verliert in der Masslosigkeit der allgemeinen Katastrophe ihre Berechtigung. Gott lässt in seinen Fragen offen, worin das noch viel Furchtbarere bestehen wird, auf das Jeremia sich vorbereiten muss. Deshalb sollte auch der Erklärer nicht gleich herbeieilen, um zu erklären, was Gottes Fragen viel unheimlicher unausgesprochen lassen.

Dem Rez. sind weitere Stellen aufgefallen, wo der Kommentar den prophetischen Text nicht mit der nötigen Präzision erfasst. Auch der Sprache fehlt bisweilen die Prägnanz: z. B. I, 206: Gottes »Geduld, die auf die Umkehr des Sünders Wert legt«! »Wert legen« ist ein so blasser, leidenschaftsloser, neutraler Ausdruck, dass er aber auch gar nichts von dem Warten Gottes auf die Umkehr des Sünders durchscheinen lässt; oder I, 200, Z. 8. »recht unprophetisch«: entweder ist es prophetisch oder unprophetisch; das abschwächende »recht unprophetisch« nimmt dem Gedanken jede Kraft und jeden Saft; usw. Der Kommentar wirkt wegen solcher unprägnanter Ausdrucksweise stellenweise prosaisch und salzlos, ganz im Gegensatz zum kommentierten Text des Jeremia!

Zum Schluss noch zwei *Desiderata* des Rez.: Warum wird der Gottesname JHWH nicht entweder als Herr wiedergegeben, wie es in der gesamten Septuaginta und Vulgatatradition und deshalb auch in allen liturgischen und geistlichen Texten der Kirchen üblich war, oder in der vokallösen Form JHWH geschrieben, wie es z. B. M. Buber oder H. U. von Balthasar tun? Dies schiene mir eine ökumenischere, der Tradition besser entsprechende und auch wissenschaftlich gerechtfertigte Lösung, da ja die Vokalisierung Jahwe selbst nicht über jeden Zweifel erhaben ist.

Weiter würde eine ganz kurze, ausgewählte und knapp besprochene Bibliographie zu Jeremia vielleicht manchem Leser willkommen sein.

Adrian Schenker OP, Fribourg

MARTIN HENGEL / RUDOLF REINHARDT (Hrsg.): Heute von Gott reden. München–Mainz 1977. Verlage Chr. Kaiser und Matthias Grünewald. 183 Seiten.

Im Rahmen der 500-Jahr-Feier der Tübinger Universität veranstalteten die Fachbereiche der Theologie eine gemeinsame theologische Woche. Der vorliegende Band ver-

einigt die Referate dieser Woche und die Predigt aus dem abschliessenden ökumenischen Gottesdienst. Aus diesem Grund zeichnen die Dekane der beiden Fachbereiche als Herausgeber. So sind die Verfasser der Referate durchweg Tübinger Theologieprofessoren (W. Kasper, W. Korff, G. Lohfink, J. Moltmann, K. E. Nipkow, H. A. Oberman, P. Stuhlmacher). Philip Potter, der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, und Forschungsdirektor C. F. v. Weizsäcker vom Max-Planck-Institut Starnberg waren als Gäste eingeladen.

Die Referate zeigen die Reichhaltigkeit der Aspekte, unter denen die »Gottesfrage« sich heute stellen – und beantworten – lässt. Die Frage nach Gott ist zur Frage nach dem Menschen geworden – und umgekehrt. Darin überbietet die heutige Fragestellung jene vergangener Zeiten, und das mindestens insofern, als eine moderne Reflexion unter den uns jetzt möglichen Erkenntnissen damals nicht statthaben konnte. Dadurch löst sich aber auch die alte Frontstellung auf: sowohl das Ja des Glaubens wie das Nein eines Nicht-glaubens tragen andere Züge; sie sind, wenn man so sagen darf, in sich und im jeweiligen Gegenüber »versöhnlicher« geworden. Die Beiträge sind hervorragend geeignet, die gegenwärtige Diskussion entscheidend zu vertiefen. Was hier nur angedeutet werden kann, muss in der dringend nötigen, sachlich höchst engagierten und zugleich emotional-leidenschaftslosen theologischen Diskussion weitergeführt werden. Es wäre wichtig, dass die in der vorliegenden Publikation vielfältig anklingenden unterschiedlichen Aspekte ihre Einbringung in das Gespräch erfahren – und nicht traditionellen, systematisierenden oder anderweitig zu sehr vereinfachenden Perspektiven zu- und damit untergeordnet werden.

O. K.

HANS HERMANN HENRIX / MARTIN STÖHR (Hrsg.): Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen. Diskussionsbeiträge für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen, Bd. 8). Aachen 1978. Einhard-Verlag*. 245 Seiten.

In diesem 8. Band der Reihe »Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen« (ABPB) werden insgesamt acht Tagungsreferate jüdischer und christlicher Autoren der Öffentlichkeit vorgestellt. Dadurch erhält erfreulicherweise ein grösserer Interessentenkreis die Möglichkeit, an den inhaltlichen Ergebnissen einer Tagung teilzuhaben, die in gemeinsamer Veranstaltung durch die Evangelische Akademie Arnoldshain und die Bischöfliche Akademie des Bistums Aachen unter dem Thema »Juden und Judentum im christlichen Religionsunterricht – Bilanz der Reformbemühungen« im Februar 1977 in Arnoldshain durchgeführt wurde. Die Tagungsreferate werden ergänzt durch je einen Beitrag von R. Schaeffler und H. H. Henrix sowie ein Bibelstellen-, Sach- und Personenverzeichnis. Sowohl in der Form des Sammelbandes als auch in der Thematik stellt diese Veröffentlichung eine Anknüpfung an W. P. Eckert / H. H. Henrix (Hrsg.): Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum (ABPB, 6, 1976) dar.¹ Dennoch führt diese zweite Veröffentlichung über die erste insofern hinaus, als jetzt nicht mehr eine sich primär als Information verstehende »Handreichung« (vgl. ABPB, 6) beabsichtigt ist, sondern – wie der Untertitel ausweist – Diskussionsbeiträge geboten werden. Nach dem Zugang zum Judentum über Jesu Jude-Sein kann und muss nun der weiter-

führende Dialog beginnen. Offenheit und Freimut eines solchen Dialogs zwischen Juden und Christen sind zwar unerlässliche, aber relativ leicht zu realisierende Voraussetzungen, sein ökumenischer Geist aber – soll er nicht nur verbal beschworen werden – bleibt dabei eine ständige, nicht aus dem Blick zu verlierende Hauptaufgabe. Gerade letzteres wollen die Herausgeber mit dieser Veröffentlichung stützen und fördern.

Im ersten Beitrag stellt der katholische Religionspädagoge H. Jochum »Eine religionspädagogische Grundsatzerflexion als Versuch einer Zwischenbilanz« an. Als Kriterienraster seiner Bilanzierung dienen ihm die im Wortlaut aufgeführten »10 Seelisberger Thesen«. Ob schon der Autor einräumt, dass der »christliche Religionsunterricht den Forderungen der Seelisberger Thesen weitgehend entsprochen« hat, sieht er »die eigentlichen Probleme mit all diesen positiv zu wertenden Versuchen zur sachgerechten Darstellung des Judentums erst gekommen«. Weder genüge zur Dialogdisposition von seiten der Christen der Abbau alter antisemitischer Vorurteile und Einstellungen noch auch eine sachgerechtere historische und theologische Würdigung des jüdischen Glaubens und des Judentums. Denn gerade dabei und dadurch werde die christliche Identität unter der Hand selbst zum Problem, dessen Lösung nicht auf Kosten einer nunmehr indirekten und meist auch ungewollten theologischen Abwertung des jüdischen Glaubens nach dem vereinfachten Schema von Verheissung und Erfüllung gehen dürfe. Die Lösung sei vielmehr von der Zuordnung von Judentum und Christentum her anzugehen.

Der von Jochum dargestellte Ist-Stand wesentlich von Abgrenzungstendenzen bestimmter Zuordnungsmodelle ist in der Tat wenig ermutigend. Seine Postulate zur Veränderung dieser Situation sind in den Detailforderungen weitgehend notwendig, sehr anregend und sicher bedenkenswert. Der Praktiker in Schule und Erwachsenenbildung wäre jedoch vermutlich noch dankbarer, wenn er zu den hier aufgezeigten mittel- und langfristigen Perspektiven schon erste Konkretionen an die Hand bekommen hätte.

»Konkret« in diesem Sinne und dabei durchaus theologisch fundiert ist m. E. der zweite Beitrag des Sammelbandes von Rabbiner Albert H. Friedlander: »Die Exodus-Tradition. Geschichte und Heilsgeschichte aus jüdischer Sicht«. Konkret deshalb, weil hier ein Beispiel rabbinischer Schrift- bzw. Traditionsauslegung vorgeführt wird, das als sprechender Gegenbeweis steht gegen die oft von Christen eifertig, unsachlich und abwertend als »spitzfindig« charakterisierte rabbinische Schriftgelehrsamkeit. Friedlander behauptet nicht nur, dass der Exodus »ein(en) Teil jüdischer Existenz« ausmacht. Seine Auslegung der Exodus-Tradition ist – nicht zuletzt durch mannigfaltige Reflexe auf moderne jüdische und andere Autoren – ein beredtes Zeugnis dafür, welche aktuellen Impulse Juden zu ihrem Existenz- und Weltverständnis aus ihrer zentralen heilsgeschichtlichen Tradition dadurch zu erhalten vermögen, dass für sie Tradition nicht statisch abgeschlossen, nicht Vergangenheit ist, sondern als Prozess verstanden und erfahren wird, der aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft fortschreitet zur Hoffnung, die deshalb auch über den Tag hinausführt, auch und gerade zur Hoffnung, dass Juden und Christen zu immer besserem gegenseitigen Kennen und Anerkennen gelangen. Denn so sehr auch diese Auslegung »aus jüdischer Sicht« dargeboten wird – man spürt, wie sich das Herz des gläubigen Juden für das Urbekenntnis Israels erwärmt und wie er darin und davon lebt –, nirgends ist Friedlan-

* Der Band ist nur erhältlich über: Bischöfliche Akademie des Bistums Aachen, Leonhardstr. 18–20, 5100 Aachen.

¹ S. FR XXVII/1975, S. 135 ff.