

HANS-JOACHIM KRAUS: Theologie der Psalmen. Bibl. Kommentar, AT Bd. XV/3. 1979, Neukirchen-Vluyn 1979. Neukirchener Verlag. 257 Seiten, Register.

Nachdem im bekannten Biblischen Kommentar (BK) des Neukirchener Verlags schon vor mehreren Jahren der zweibändige Psalmenkommentar aus der Feder desselben Verfassers erschienen ist (*Hans-Joachim Kraus*, Psalmen I und II, BK XV 1/2 [Neukirchen-Vluyn 1961] mit mehreren Neuauflagen), folgt nun als dritter Band (BK XV 3) die Darstellung der Theologie der Psalmen. Die Ausführlichkeit dieser Theologie des Psalters machte einen gesonderten, dritten Band notwendig, denn sie ist so etwas wie eine Theologie des Alten Testaments *in nuce*, wie K. selber sagt (S. 5, 11). Mit dieser Gesamtschau ist der Kommentar zu den Psalmen von *H.-J. Kraus* abgeschlossen. In dieser Besprechung möchte ich den Inhalt dieses dritten und letzten Bandes nicht nur vorstellen (eine bei der Klarheit des Aufbaus einfache Aufgabe), sondern auch kurz diskutieren.

Nach den Prolegomena zu Natur und Aufgabe der biblischen Theologie wird die Theologie der Psalmen mit dem Kapitel über Gott in den Psalmen eingeleitet. Es trägt den pointiert formulierten Titel »Der Gott Israels«. Denn die Emphase auf dem Genetiv »Israels« entspricht einem vordringlichen Anliegen des Verf., vgl. z. B. S. 24 f.: »Dass Jahwe *Israels Gott* ist, das ist das Ereignis ersten Ranges, demgegenüber jede Frage nach dem Dasein oder Sosein dieses Gottes sekundär sein muss.« (Sperrung von K.). In den Unterabschnitten kann man von innen nach aussen fünf konzentrische Kreise erkennen: der Nahme Jahwe und Jahwe Zebaoth, die Epitheta Jahwes, Jahwes Offenbarung und Verborgenheit, seine Vollkommenheiten und die himmlische Sphäre, die zu Jahwe gehört. Kap. 2 gilt Gottes Gegenüber: seinem Volk. Der Bund und das Verhältnis zwischen Geschichtshandeln und Erschaffen Gottes werden breit erörtert. Der Kult ist Gegenstand von Kap. 3; nach einer kurzen Skizzierung des Heiligtums und seines Platzes in Israel folgen eine Darstellung der Zionstheologie, eine Diskussion von *Mowinckels* Thronbesteigungsfest Jahwes und eine Theologie des Gottesdienstes, die auf eine Widerlegung des *Mowinckelschen* Kultverständnisses hinausläuft. Mit dem König in den Psalmen beschäftigt sich das 4. Kap., mit den Feinden das folgende 5. Im 6. Kap. werden die Fragen zum Menschenbild in den Psalmen aufgeworfen, und das ganze Werk wird abgeschlossen durch die Untersuchung der Psalmen-Verwendung bei den Verfassern des NT.

Dr. Katzenbergers Badereise von *Jean Paul* fand statt, weil *Katzenberger* den Rezensenten eines seiner Werke für eine ungünstige Besprechung mit Prügeln bestrafen wollte. Laufe ich diese Gefahr, wenn ich einige Mängel an diesem dritten Band von K.s Kommentar aussetze? Zunächst die Sprache: ist es wirklich notwendig, sich so kompliziert und gespreizt auszudrücken, wie K. es tut? »Entsprechend wird die Theologie . . . ihrem Gegenstand gerecht zu werden sich bemühen müssen« (S. 13), »das Ineinander von akuter Aussprache und . . . überdauernder Lob- und Gebetssprache zum exzeptionellen Gegenstand theologischer Rezeption und Reflexion« (S. 10), »ein Gottesdienst . . . kann nicht als denkbar angenommen werden« (S. 21), »darum wird man nicht . . . Analogien bestätigt wissen sollen« (S. 169), usw. Unnötig sind die vielen lateinischen Ausdrücke: »... musste . . . als ein *Ridiculum* erscheinen« (S. 78), »so deutlich dieses Definitivum ist . . .« (S. 208), die Mitte ist »distinkt« (S. 125), etc.

Zum Sachlichen: Die Darstellung scheint mir in manchem eine Wiederholung der Exkurse, die in Bd. 1 und 2 vor zwanzig Jahren erschienen sind, ohne dass sie neu überarbeitet worden wären. Die benutzte Literatur bestätigt dies: Z. B. zum Tetragrammaton gibt es neuere Literatur als die angeführte: *R. de Vaux*, *Historie ancienne d'Israël*, EB (Paris 1971) 321–337 (überhaupt ist *de Vaux* nicht ein einziges Mal angeführt, auch nicht bei der Literatur zu den Opfern, obgleich dort *Les sacrifices de l'Ancien Testament* [Cahiers de la Revue Biblique, 1] [Paris 1964] hätte zitiert werden müssen); überdies liegt in *W. Baumgartner*, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum AT* (Leiden 1974) 377 f. ein neuerer Wörterbuchartikel vor als jener von *Köhler-Baumgartner*, den K. zitiert (S. 17). Zur Adoption des Königs wäre der Diskussionsbeitrag von *H. Donner*, *Adoption oder Legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalischen Rechte*, in: *Oriens Antiquus* 8 (1969) 88–119, hilfreich gewesen. Warum fehlt ein so informatives Werk zu den Psalmen wie das meines Kollegen *O. Keel*, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen* (Einsiedeln–Neukirchen 1980)? Die Liste liesse sich unschwer verlängern.

Was in dieser Theologie der Psalmen auffällt, ist die unablässige Betonung der Andersartigkeit der israelitischen Religion im Hinblick auf die religiöse Umwelt Israels. So steht S. 48: »weil jede Rezeption (gemeint ist die Rezeption religiöser Inhalte) aus der Umwelt Israels eine antagonistisch-polemische und konfessorische Grundintention erkennen lässt«. Ich zweifle daran, dass es K. gelingen würde, eine solche »Grundintention« bei jeder Rezeption nachzuweisen, z. B. im Bereiche weisheitlicher Texte oder beim Tempelbau Salomos oder bei Rechts-traditionen. Warum sollte Israel auch nicht etwas mit seinen Nachbarn teilen können, ohne seinen empfangenen Anteil umprägen zu müssen, damit er spezifisch israelitisch werde? Theologisch gesehen ist es nicht erforderlich, dass ein Inhalt des Alten Testaments spezifisch israelitisch ist, damit er als Offenbarung qualifiziert werden kann, siehe dazu z. B. die treffenden Überlegungen von *J. Barr*, *Old and New in Interpretation. A Study of the Two Testaments* (London 1966) 34 ff. (wo auch der bei K. so emphatisch betonte Vorrang der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes einer Prüfung unterworfen wird). Bei K. erscheint »die Religion«, d. h. also auch die religiöse Umwelt Israels gleich als die »Urgefahr des Menschen (*K. Kerényi*)« (S. 12), denn, so definiert K.: »in der Religion hat der Mensch das Göttliche in Besitz genommen und in Betrieb gesetzt« (S. 12). Nachdem die Religion so definiert worden ist, kann sie natürlich nur noch im Widerspruch zur offenbarten Religion stehen. Die beiden schliessen sich aus, und der Weg zu einem sachgerechten Verständnis der nicht-israelitischen wie der israelitischen Religionen ist verschüttet. Denn man muss jetzt ständig mit K. die ausser-israelitischen Religionen als magischen oder mythischen Versuch verstehen, Gott in seine Gewalt zu bekommen und gleichzeitig nachweisen, dass die israelitische Religion von der Umwelt total verschieden ist, obschon sie mit ihnen doch so vieles teilt, bis hinein in das geschichtliche Wirken der Gottheit, vgl. dazu *B. Albrektson*, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel* (Coniectanea Biblica, O. T. Series 1) (Lund 1967). Dieses Korsett beherrscht die ganze Darstellung und bewirkt im Leser fortwährend das ungute Gefühl, dass bei aller

Richtigkeit im einzelnen das Gesamtbild verzeichnet ist, weil eine dogmatische Konzeption alles in eine nicht überall sachgemässe Perspektive rückt. Es sei wenigstens ein Beispiel genannt. Im 6. Kapitel trägt der 4. Unterabschnitt den Titel »Der Glaube des Gerechten«. Schon die Definition der Gerechtigkeit ist tendenziös: denn zuerst wird gesagt, Gerechtigkeit werde im Alten Testament »weder als Norm noch als absolute Idee aufgefasst« (S. 193). Das ist auch in unseren modernen Sprachen nicht der Fall! Wenn man von einem Lehrer sagt, er sei gerecht, meint man, er sei unparteiisch und behandle alle so, wie sie es verdienen, weder zu streng noch zu weich, und niemandem käme es in den Sinn, zu meinen, er sei gerecht, weil er einer Norm oder einer absoluten Idee von Gerechtigkeit entspreche. Heute wie im Alten Testament bedeutet »gerecht« soviel wie das richtige, den Personen und den Situationen entsprechende Verhalten. Auf S. 194 lesen wir dann: »gerecht ist der Mensch, dessen Unschuld erwiesen wird, indem Jahwe durch *Freispruch* alle Anklagen niederschlägt...«. Das trifft auf manche Psalmenstellen zu, aber wie passt ein solches allgemeines Urteil z. B. auf Ps 17.1–5; 26? Hier ist der Beter gleich eingangs unschuldig und gerecht, *vor* dem richterlich-rettenden Eingreifen des Herrn; diese Unschuld ist ja gerade das Argument, das der Bittende zu seinem Hilferufen berechtigt. Hier fühlt sich der Beter nicht als Sünder, sondern als Gerechter, dessen Gerechtigkeit ein Anspruch auf Gottes Hilfe ist. Druckfehler sind nur wenige vorhanden: S. 18, letzte Z. (Lade-Heiligtum); S. 25 Mitte (hebr. 'aliyan, nicht 'alayin); S. 97 Mitte ('en umm); im Register (S. 270), Stichwort »Gelübde«, ist die Seitenzahl des Verweises falsch.

Ich breche die Besprechung hier ab und gestehe, dass ich leider meine Erwartungen nicht ganz erfüllt sehe, die ich diesem Buch entgegenbrachte, und die der anspruchsvolle Titel Theologie der Psalmen geweckt hatte.

Adrian Schenker OP, Fribourg

JAMES A. LOADER: *Polar Structures in the Book of Qohelet* (BZAW 152). Berlin-New York 1979. Verlag de Gruyter. XII und 138 Seiten.

J. A. Loader, Professor für Semitische Sprachen an der University of Pretoria, legt uns seine literarische Analyse der Spannungen im Buch Kohelet vor. – Das 1. Kapitel (1–3) umreißt Ziel und Methodologie der Arbeit. Loader hofft, über die umfassende Beobachtung von polaren Strukturen (»patterns of tension created by the counterposition of two elements to one another«) zu einer adäquaten literarischen Beurteilung von Koh zu gelangen. Auszugehen sei von text-immanenten Kriterien, nicht von historischen Perspektiven. Folgende Untersuchungsschritte wurden gemacht: 1. Abgrenzung von Perikopen. 2. Formuntersuchung (a. äussere Form: Stilfiguren, Metrum, ornamentale Techniken; b. innere Form: Beziehungen von »statement units« innerhalb von Perikopen). 3. Gattungsbestimmung. 4. Interpretation des Inhalts. 5. Darstellung der Gesamtkomposition. 6. Erwägung der historischen Perspektiven. Die Darstellung der Untersuchungsergebnisse erfolgt in anderer Ordnung (Schritte 5.2a.3.4.1.2b.6). – In Kapitel 2 (4–28) wird zunächst diskutiert, ob es sich in Koh um eine Sammlung loser Sprüche oder um eine kompositionelle Einheit mit logischer Abfolge handelt. Nach Loader haben wir es mit kunstvollen Einzelperikopen zu tun, die durch die Grundidee von Koh (»conviction of emptiness«) verbunden sind. Es folgt eine Aufzählung der Stilfiguren

(Parallelismus – Chiasmus: diese Kleinform entspricht der inhaltlichen polaren Spannung – Paronomasie – Anapher – Reim), die Diskussion des Metrums und eine Aufzählung der »Gattungen« (royal fiction – Wahrspruch – maxim – *ṭōb*-saying – Vergleich – Metapher – Parabel – Allegorie – observation – Selbstgespräch – Wehspruch und Segen – Antilogion – rhetorische Frage – Mahnspruch). Loader versteht unter Gattungen »typical forms« (sie gehören auf die Ebene der langue, während die konkreten Einzelausformungen oder structures der parole zugerechnet werden). Nach Loader entlehnt Koh seine »Gattungen« der Weisheit, wandelt sie aber zum Teil ab, meist anti-weisheitlich. – Das ausführliche 3. Kapitel (29–116) bringt die Diskussion der Inhalte, verbunden mit Hinweisen auf die Perikopenabgrenzung und die innere Form (versteckt finden sich auch textkritische Entscheidungen). Die Perikopen werden nach Themen geordnet (z. B. life – death, risk – assurance, talk – silence). »There is a basic similarity in all these patterns: *Their contents are structured as pole A :: pole B – where God always works in such a way that a negative, unfavourable tension results (hebel)*« (105). Diese Zusammenfassung gilt nicht für die Thematik »toil – joy«. Freude ist keine Antithese zur *hebel*-Spannung, sondern eine Konsequenz daraus. »Therefore we can call the *carpe diem* a conclusion« (111). Das Ergebnis des 3. Kapitels: »The tension in the contents of the book and between the contents and formal aspects testify to the tension between the views of Qohelet and those of the general *hokma*« (116). – Kapitel 4 (117–123) ortet die Stellung Kohelets innerhalb der altorientalischen Weisheit. Die alttestamentliche Weisheit ist (wie vorher schon die Weisheit Ägyptens und Mesopotamiens) nach einer Periode der Systematisierung/Dogmatisierung in die Krise geraten, vor allem aus Protest gegen die Vergeltungslehre. Anders aber als etwa in Ijob und altorientalischen Vergleichstexten wird in Koh die Spannung bis zum Ende durchgehalten. – Kapitel 5 (124–131) betrachtet die Spannung in Koh auf dem religionsgeschichtlichen Hintergrund. Die Betonung der Transzendenz Gottes führte im nachexilischen Judentum zu einem Vakuum, das durch Mittlergestalten (Angelologie) und Hypostasierungen von Weisheit, Geist, Name Gottes usw. aufgefüllt wurde. Auch Koh sieht Gott als den Fernen an (so kann Gottes Tun *mīqrē* genannt werden), er füllt jedoch das Vakuum nicht auf. Die Spannung Gott :: *hebel* wird ausgehalten, formal gestützt durch die (polemische) Abwandlung weisheitlicher Gattungen. – Kapitel 6 (132–133) bringt eine Zusammenfassung mit dem Hinweis, Koh enthalte (abgesehen vom sekundären Epilog 12,9–14) keine Widersprüche, sondern intendierte polare Strukturen. – Bibliographie, Abkürzungsverzeichnis und Transliterationstabelle beschliessen den (leider sehr teuren) Band. Im folgenden sei eine Kritik von innen her versucht. Begrüssenswert ist der methodische Ansatz und der Vorsatz zur umfassenden Behandlung des Phänomens Spannung. Aber gerade vom literaturwissenschaftlichen Ansatz her wäre zunächst eine umfassende Beschreibung und Deutung aller literarischen Phänomene in Koh zu erwarten. Die Analyse der Form läuft bei Loader doch zu sehr neben der des Inhalts her. Die Kategorisierung der Inhaltsseite ist ziemlich abstrakt, manchmal paraphrasenhaft (der Angriff auf R. Braun, S. 114 Anm. 95: »only a summary of data concerning the contents«, kann in manchen Punkten auf Loader zurückgedreht werden); eine vollständigere Behandlung der Form würde da zu manchen Differenzierungen und auch Modifizierungen führen,