

Voraussetzungen aus, die G. aus der biologischen Verhaltenslehre und aus der sozialwissenschaftlichen Beschreibung gesellschaftlicher Mechanismen entnimmt, die Eigenart der KE genügend sichtbar wird. Auf einige Widersprüche, die in der Untersuchung selbst begegnen, sei darum hingewiesen.

1) G. beobachtet, dass Bittformulierungen in den KE ständig mit anderen Elementen durchsetzt sind; manchmal kann die Bitte nur schwach ausgeprägt sein oder ganz fehlen; andere Elemente – z. B. die Klage – können ihre Funktion übernehmen. Sollte das nicht ein Hinweis darauf sein, dass mehr über diese Psalmen zu erfahren ist, wenn man auf Abweichungen vom Verhaltensmuster »Bitten« (falls ein solches wirklich festzustellen ist) achtet als auf Übereinstimmungen?

2) Gelegentlich stellt G. Unterschiede von KE und babylonischen Beschwörungstexten fest. – In den Psalmen fehlen die Selbstvorstellung des Beters, Formeln zur Aussendung eines Fürbitters; explizite Schuldbekenntnisse; in den babylonischen Gebeten dagegen Unschuldsbeteuerungen und bis auf wenige Beispiele Klagen. Doch gelten G. nur Übereinstimmungen als relevant; Unterschiede werden abgeschwächt, z. T. recht hypothetisch (z. B.: Das Fehlen der Unschuldsbeteuerungen »kann damit zusammenhängen, dass möglicherweise . . . die Diagnosezeremonie, welche wahrscheinlich dem Bittgebot vorausgeht, . . . Feststellung von Schuld und Unschuld erlaubt« (S. 132)).

3) G. stellt fest, dass dem Leidenden der KE »Menschen der eigenen Gruppe nicht nur entfremdet«, sondern »geradezu Feinde und Urheber des Unglücks« sind; er spricht vom »Verlust des gesellschaftlichen Status und der Sicherheit in der Gemeinschaft« (S. 145, 159). Andererseits versteht er die KE als Texte eines »Familiengottesdienstes«: »In der kleinsten Primärgruppe . . . wird auch das Verantwortungsfühl für den Leidenden wach« (S. 143). Wie soll man sich in einem von Freunden und Verwandten arrangierten Gottesdienst Klagen über Entfremdung von derselben Gruppe vorstellen?

Trotz solcher Bedenken ist zu hoffen, dass diese Untersuchung das verdiente Interesse findet. Die Frage nach dem sozialen Umfeld, in dem Israels Gebete entstanden, kann durch sie vorangetrieben werden; sie macht aufmerksam darauf, wie unzureichend eine bloss literarische Analyse biblischer Texte ist. Annemarie Ohler, Freiburg i. Br.

WALTER GRUNDMANN: Wandlungen im Verständnis des Heils. Drei nachgelassene Aufsätze zur Theologie des Neuen Testaments. Stuttgart 1980. Calwer Verlag. 59 Seiten.

Die drei hier zusammengestellten Aufsätze aus dem Nachlass des 1976 verstorbenen, vor allem durch seine Synoptikerkommentare bekannt gewordenen Neutestamentlers kreisen um Aspekte paulinischer Theologie. Der erste Beitrag befasst sich mit dem Christushymnus Phil 2,6–11 und weist im Vergleich dieses vorpaulinischen Traditionsstücks mit anderen Texten aus der neutestamentlichen Briefliteratur auf eine theologische Konzeption hin, die »unter Verzicht auf die Auferstehungsterminologie vom Weg des Christus auf die Erde und über die Erde in den himmlischen Lichtglanz« handelt und sich deutlich von der Zentralstellung von Kreuz und Auferstehung bei Paulus abhebt. Dabei hebt Grundmann darauf ab, dass für den Philipperhymnus als erstes neutestamentliches Zeugnis für die Präexistenzvorstellung die Präexistenzaussage kein »Satz glaubensverbindlicher Art«, sondern eine »Hilfsaussage von bestimmter funktionaler Bedeutung« sei. Der folgende Aufsatz analysiert die Aussage von Röm 8,2 über das »Gesetz des Geistes« als zentrale Aussage der

paulinischen Botschaft, in der alle Grundlinien der Verkündigung des Völkerapostels zusammenlaufen. Das Gesetz des Geistes habe christologische, soteriologische, ekklesiologische und eschatologische Funktion: »Es offenbart den Christus und befreit und rettet zum Heil, es schafft Gemeinde und wirkt Vollendung als ihr ewiges Sein mit Christus in Gott, den sie, vom Geist getrieben, als Vater anruft.« Der dritte Aufsatz schliesslich, der der Sammlung den Titel gegeben hat, handelt von Wandlungen im Verständnis des Heils zwischen Paulus und Johannes. Zwischenstufen bilden dabei die Theologie des Kolosser- und des Epheserbriefs, in denen der eschatologische Abstand zwischen gegenwärtig durch die Verbindung mit Christus gewirkter Erlösung und ihrer Vollendung gegenüber Paulus zurücktritt. Im Epheserbrief trete an die Stelle der Parusie ein Wachstumsprozess. Das Johannesevangelium tue einen letzten Schritt bei der Entfaltung dieses Heilsverständnisses. Dennoch konstatiert Grundmann in den Wandlungen keine negativ oder positiv zu bewertende Entwicklung, die das paulinische Verständnis hinter sich liesse; vielmehr möchte er die verschiedenen Konzeptionen als situations- und existenzbedingte Ausprägungen des einen neutestamentlichen Heilsverständnisses sehen. Ulrich Ruh, Freiburg i. Br.

W. HAUBECK / M. BACHMANN (Hrsg.): Wort in der Zeit. Neutestamentliche Studien, Festgabe für Karl Heinrich Rengstorff zum 75. Geburtstag. Leiden 1980. E. J. Brill. 293 Seiten.

Viele Freunde, Kollegen, Mitarbeiter und Schüler haben sich zusammengefunden, um K. H. Rengstorff durch diese reiche Aufsatzsammlung zu ehren: »Die Person des Gelehrten steht für gewissenhafte Forschung, insbesondere auf dem Gebiet des Neuen Testaments und seiner Umwelt, die eindrucksvolle Gestalt des Lehrers – und auch des Verkündigers – für die schwierige Aufgabe einer verständlichen und doch treuen Wiedergabe in die Gegenwart hinein . . .« So heisst es im Vorwort.

Eine Fülle von Artikeln aus dem Bereiche des Neuen Testaments werden dem Jubilar dargebracht, wobei die Lukas-Thematik mit fünf Aufsätzen vertreten ist. Zwei Arbeiten gehören zwar auch in das NT, berühren jedoch eng die Thematik des FrRu: J. R. Wilch, Jüdische Schuld am Tode Jesu – Antijudaismus in der Apostelgeschichte? Abschliessend kommt der Verf. zu folgender Feststellung: »Wann immer der Tod Jesu in der Apostelgeschichte erwähnt wird, ist kein Antijudaismus damit verbunden« (S. 249). Das vorliegende Buch wird mit einer Predigt über Röm 9, 14–24 abgeschlossen; sie stammt von H. W. Kuhn (Heidelberg).

Die Festschrift ist eine würdige Gabe für einen verdienten Gelehrten. E. L. Ehrlich

OTHMAR KEEL (Hrsg.): Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt. Luzern 1980. Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk. 193 Seiten.

In unserem Kulturkreis gilt das Bekenntnis zum Monotheismus als wahr, Polytheismus als primitiv. Für die Erforschung des AT hat das zur Folge, dass man Wurzeln des Monotheismus möglichst weit zurückverfolgt, entgegenstehende Tendenzen entschuldigt oder als unerheblich abtut. Diese Selbstverständlichkeiten wurden in letzter Zeit mehrfach in Frage gestellt. (Vgl. ausser dem hier zur Besprechung vorliegenden Sammelband: B. Lang in Theologische Quartalschrift 1980; E. Otto in VT 1980; und früher: N. Lohfink, Gott und die Götter im AT. 1969.) Im folgenden wird versucht, diese Einwände in fünf Thesen zusammenzufassen:

1) Der Polytheismus des Alten Orients war sich im Grun-

de der Einheit des Göttlichen hinter den Göttern bewusst. – »Im Stadtgott hatten sie alles«. (Lohfink, S. 58) Doch war damit der Polytheismus nicht ausser Kraft gesetzt. Ein Hymnus aus Ebla an den »Herrn des Himmels und der Erde« (Pettinato) bezeugt ebenso wie Gebete aus Mesopotamien (Hartmann), dass Menschen den Gott, zu dem sie gerade in Beziehung treten, verehren können, als wäre er der einzige – um bald ebenso zu einem anderen Gott zu sprechen.

2) Der Polytheismus hilft, Sinn für Menschenleben und Welt zu erkennen. – Differenzierte Strukturen wurden in der Vielzahl der Götter so erfasst, dass bewusster Umgang mit der Welt möglich war. Eindrucksvolle denkerische, theologische Leistungen im ägyptischen Polytheismus weist Hornung (S. 84 ff.) nach. Entsprechend den sich überschneidenden Strukturen der Welt erkannte man in einem Phänomen die Anwesenheit mehrerer Götter; entsprechend der Tatsache, dass in äusserlich verschiedenen Phänomenen die gleiche Struktur vorliegen kann, gab man einem Gott viele Namen. Die ungezählten Möglichkeiten theologischer Kombination, die sich so ergeben, spiegeln das differenzierte Weltverständnis einer hochstehenden Kultur.

3) Monotheismus dagegen kann aus der Denkweise einer frühen, einfachen Kultur hervorgehen. – Einen monotheistisch geprägten, frühkulturellen Mythos meint H.-P. Müller in der jahwistischen Urgeschichte nachweisen zu können: Eine mythische Erzählung wird möglich, weil an die Stelle des Götterstreits der Konflikt eines nicht souveränen Gottes mit dem Menschen tritt. Fragwürdige Deutungen einzelner Elemente beeinträchtigen diese These: M. sieht z. B. in der Vertreibung aus Eden einen Hinweis auf den kulturellen Übergang vom Oasengärtner zum Bauern im palästinensischen Bergland – waren Israels Vorfahren Oasengärtner? Nach M. bringe »der Regenfeldbau die volle Herrschaft des Mannes. (3, 16) Der aber hat auch noch einen anderen Vorteil (sic!); er braucht den Boden nur noch zu bearbeiten (3, 24), nicht mehr zu bewachen, d. h. zu verteidigen (2, 15).« (S. 108) In Gen 3, 16 ist aber die Herrschaft des Mannes nicht ein Vorteil, sondern gehört zum Fluch über die Frau; in Gen 2, 15b meint šmr wie auch sonst »hüten, bewahren, erhalten«, nicht »verteidigen«; zudem mussten auch Bauern im Bergland ihre Felder verteidigen (vgl. Ri 6).

4) Die Religion der Väter Israels stimmt mit Vorstellungen der Umwelt überein. – A. Alt hatte 1929 den ortsgebundenen El-Gottheiten des Kulturlandes den personen gebundenen und ausschliessliche Verehrung der Seinen fordernden »Gott des Vaters« gegenübergestellt. Alts Ansatz wird auf so verschiedene Weise korrigiert, dass anscheinend alle Fragen noch offenstehen. Nach Stolz sollte man den Unterschied von Polytheismus und Väterreligion nicht überschätzen; im Zuge des Weidewechsels seien die Vorfahren Israels auch an ortsfeste Heiligtümer gekommen, hätten lokale Götter verehrt. Doch nach Müller sei die Väterreligion als Religion einer »einfachen Kultur« wesentlich bestimmt durch »emotional affektive Ausrichtung auf einen Gott«. Dieser Gott aber sei nur eine »sippengebundene Individuation« Els gewesen. Argumente für diesen »altbeduinischen El« findet M. in der Stadt Ugarit – aber ist die Gottesbezeichnung »El ilib« (El, Gott des Vaters) nicht eher ein Hinweis auf das in der Stadtkultur des Alten Orients verbreitete Phänomen des persönlichen Gottes? Nur einer Gottheit fühlte man sich auf die Dauer persönlich verbunden; diese trat helfend vor anderen Göttern für ihren Verehrer ein (vgl. die Interpretation von Siegelbildern durch Hartmann, S. 69 ff.; ferner Stolz S. 150). War der »Gott des Vaters« eine solche Gottheit? – (Vgl. auch die Stellungnahme Kochs zum

»Schrecken Isaaks« in der Festschrift für Westermann 1980, besprochen in dieser Zeitschrift.) Lang schliesslich tut alle Überlegungen zur Verehrung eines Gottes durch die Väter als »exegetische Wüstenromantik« ab.

5) Die Entwicklung des Monotheismus in Israel beginnt erst mit der Königszeit. – Auch hier ist noch längst kein Konsens erreicht. Nach Lang ist die Stellung Jahwes als Staats- und Volksgott Voraussetzung für die Entstehung einer zunächst toleranten Monolatrie in Israel. Nach Otto war entscheidend für die Entwicklung des Monotheismus, dass in Jerusalem der kanaänische Glaube an den universalen Schöpfergott auf den bisher partikularen Gott Jahwe übertragen wurde. Auch nach Müller ist Polemik gegen andere Götter erst denkbar, sobald der einfache Raum der Familie verlassen wird und die Völkerwelt in den Blick kommt, d. h. im Israel der Königszeit. Stolz dagegen ist der Auffassung, dass in der Davidszeit »planmässiger Synkretismus« notwendig wurde: Je differenzierter Israel die Welt sah, um so mehr kennzeichnete Synkretismus seine religiöse Geschichte – am Ende stehe der Tempel von Elefantine, wo Jahwe u. a. auch eine Göttin zugeordnet wurde. Den Rahmen dieser Entwicklung konnten nur revolutionär-monotheistische Bewegungen sprengen. Im Krieg gegen die Götter der kanaänischen Städte habe Jahwe seine einzigartige Stellung gewonnen. Stolz verbindet mit »Monotheismus« Worte wie Ungleichgewicht, Auseinandersetzung, Diskontinuität, Radikalität. Er findet Unterstützung in Hornungs Darstellung des Monotheismus eines Echnaton (S. 84 ff.), verweist zudem auf den Radikalismus Mohammeds, die Revolution durch Zarathustra – erwähnt aber den nicht revolutionären Monotheismus griechischer Philosophen nur in einer Anmerkung (S. 183). Elija und die Propheten des 8. Jahrhunderts seien revolutionäre Neuerer.

Die widersprüchlichen Ergebnisse und Hypothesen zeigen, wie viele Fragen noch offenstehen. Das Bekenntnis zum einen Gott stand für das Judentum der Zeitenwende und das in seiner Mitte entstehende Christentum fraglos an zentraler Stelle. Untersuchungen wie die hier vorgestellten lehren, dass diese Selbstverständlichkeit weder den Blick für differenzierte historische Entwicklungen noch für mögliche Schwächen des Monotheismus trüben sollte.

Annemarie Ohler, Freiburg i. Br.

BERTOLD KLAPPERT / HELMUT STARCK (Hrsg.): Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980. »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«. Neukirchen/Vluyn 1980. Neukirchener Verlag. 296 Seiten.

Selten hat ein so konstitutives Organ wie die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland (immerhin die grösste evangelische Landeskirche in der Bundesrepublik Deutschland) eine so weitgehende Erklärung zur Erneuerung der Beziehungen zwischen Juden und Christen beschlossen. Sie hat entscheidend dazu beigetragen, dass eine lebhafte Debatte nicht bloss in den Kirchenleitungen, sondern auch auf der Ebene der Gemeinde erneut in Gang gekommen ist. Durch eine intensive theologische Diskussion in Gemeinden und Kirchenkreisen vorbereitet und durch eine überwältigende Mehrheit der Synode verabschiedet, wird mit dieser Resolution ein radikaler Neuanfang gesetzt. Die Studie der EKD »Christen und Juden« (1975)¹ soll von dem Rheinischen Synodalbeschluss weitergeführt werden. Nach Klappert (S. 25 ff.) war die Studie an drei Stellen korrekturbedürftig: Die »Einschränkungsvorstellung« dominiert anstelle des Substitutionsmodells, ist aber ungenügend; die Schuld der Chri-

¹ Vgl. FrRu XXXI/1979, S. 15 ff.