

erstehungsvorstellungen; diese in der Folgezeit fortwirkenden Vorstellungen sind bisher noch nie im Zusammenhang, sondern nur von verschiedenen Interessen her untersucht worden. Es ist zu hoffen, dass dieses Buch den Erfolg hat, den es verdient: Anstoss zu neuer Aufarbeitung der vielen offenen Fragen eines biblischen Buches, das uns als eine Auseinandersetzung mit dem Bösen in der Geschichte auch heute angeht.

Annemarie Ohler, Freiburg i. Br.

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

Zur Besprechung der »Theologie der Psalmen« (s. FrRu XXXI/1979, S. 116 f.) schreibt Prof. Dr. H. J. Kraus*:

Der Rezensent behauptet: »Die Darstellung scheint mir in manchem eine Wiederholung der Exkurse, die im Bd. 1 und 2 vor zwanzig Jahren erschienen sind, ohne dass sie neu überarbeitet wären.« Er schreibt tatsächlich: »... scheint mir...« Es wäre fair und notwendig gewesen, wenn der Rezensent sich davon überzeugt hätte: Die Exkurse, auf die er anspielt, sind in der 5. Auflage des Kommentars (1978) *umfassend und tiefgreifend überarbeitet* worden. In der »Theologie der Psalmen« wurde zudem eine *neue Rezeption* dieser überarbeiteten Exkurse im Kontext der theologischen Aufgabe vorgenommen.

Der Rezensent bezieht sich auf S. 48 meines Buches und meint, es werde schwerlich in den von den Psalmen aus der Umwelt Israels übernommenen religiösen Stoffen eine »antagonistisch-polemische und konfessorische Grundintention« überall sich nachweisen lassen... Der Kommentar, und nun auch die »Theologie der Psalmen«, musste allenthalben darauf hinweisen, *daß die alttestamentlichen Texte durch zahllose Fäden mit der Umwelt verbunden sind und überall die Kennzeichen nicht zu verkennender Parallelen und Analogien tragen*. Selbstverständlich hat Israel zahllose Stoffe übernommen, ohne dass diese »spezifisch israelitisch« geworden wären! Doch jenseits dieser Feststellungen fängt die eigentlich theologische Arbeit doch erst an! Und genau an dieser entscheidenden Stelle hat der Rezensent die Intention meines Buches in toto missverstanden. Das Zitat, das ich auf S. 12 bringe, die Religion sei die »Urgefahr des Menschen«, stammt keineswegs von einem dezidierten Religionskritiker, sondern von dem renommierten Religionswissenschaftler K. Kerényi... Er meinte *das Selbständigwerden und Sich-absolut-Setzen der »Zwischensphäre« zwischen Gott und Mensch*. Ich habe auf S. 13 sehr deutlich betont, dass ich mich nicht mit dem Problem »der Religion« auseinanderzusetzen gedenke, sondern dass es mir darauf ankommt, nun gerade in den vom Gottesdienst Israels kündenden Psalmen kritisch nach den Verhältnissen in dieser »Zwischensphäre« zwischen Gott und Volk zu fragen...

* Gekürzt wiedergegeben (Anm. d. Red. d. FrRu).

BURGHARD KRAUSE: *Leiden Gottes – Leiden des Menschen. Eine Untersuchung zur Kirchlichen Dogmatik Karl Barths*. Stuttgart 1980. Calwer Verlag. 391 Seiten. Die Arbeit von Krause – eine Erlanger Dissertation – ist nicht nur für ausgesprochene Barth-Spezialisten von Interesse. Immerhin leistet sie in einer ausführlichen, überlegt gegliederten und sehr differenzierten Interpretation der einschlägigen Gedankengänge der Kirchlichen Dogmatik einen beachtlichen Beitrag zur theologischen Diskussion über das Verhältnis von Gott und Leiden. Im ersten Teil wird der gegenwärtige Kontext der Fragestellung einbezogen; Krause weist dabei auf Aporien hin, wie sie entstehen, wenn Gott mit dem Leiden entweder identifizierend zusammengedacht oder zwischen beidem radi-

kal getrennt wird. Er möchte Barths Position gerade als Ausweg aus solchen Aporien darlegen. Im einzelnen wird in den folgenden Teilen der Arbeit aufgewiesen, wie Barth in der Kirchlichen Dogmatik Gottes Dabeisein im Leiden mit seinem Herrsein über das Leiden verbindet und ebenso, wie er Gottes Nein gegenüber dem Leiden des Menschen gleichermassen als Gottes souveräne Indienstnahme des Leidens für seine Heilsabsichten mit Welt und Geschichte denken kann.

Dementsprechend liegt der erste Schwerpunkt der Arbeit in der Interpretation der Barthschen Christologie und der ihr vorausgehenden Erwählungslehre im Blick auf das Verhältnis von Gott und Leiden. Krause zeigt dabei unter anderem, wie Barth das traditionelle Axiom über die Leidensunfähigkeit Gottes einerseits christologisch kritisiert, gleichzeitig aber in seiner Funktion, die göttliche Souveränität zu sichern, bestätigt. Vorzüge und Grenzen von Barths Ansatz zeigen sich noch deutlicher beim zweiten Schwerpunkt, der Deutung dessen, was in der Kirchlichen Dogmatik über das Leiden des Menschen in seinem Verhältnis zum Christusereignis gesagt wird. Einerseits muss die leidende Welt auf den Bund als die Leidensüberwindung durch Gott hin gesehen werden, zum anderen als vom Bund als dem stellvertretenden Leiden Gottes her. Dabei kommt allerdings der ersten Perspektive der Vorrang zu: »Die zielgerichtete Herrschaft des Auferstandenen verleiht der kreuzestheologisch-bundestheologischen Sinndeutung der passio hominum ihre Vorläufigkeit« (S. 219). Erwähnenswert ist auch, dass Krause Barths Deutung der Geschichte Israels sowohl beim ersten wie beim zweiten Schwerpunkt der Arbeit miteinbezieht: Für Barth stehe das Leiden Gottes auf Golgotha in einer bundestheologisch verankerten Kontinuität zur göttlichen Leidensgeschichte im Alten Testament. Die vorliegende Arbeit bleibt bewusst Barth-immanent und stellt den offebarungstheologisch-christologischen Grundansatz nicht nochmals kritisch in Frage. So bleibt noch zu fragen, wie sich die wertvollen Einsichten Barths, die hier so subtil herausgearbeitet werden, auch in einem anderen theologischen Ansatz fruchtbar machen lassen.

Ulrich Ruh, Freiburg i. Br.

FRANZ LAUB: *Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief* (Biblische Untersuchungen Bd. 15). Regensburg 1980. Verlag F. Pustet. VIII, 310 Seiten.

Lag der Hebräerbrief einige Jahrzehnte abseits der Hauptinteressen deutscher neutestamentlicher Exegese, so wurde er im letzten Jahrzehnt wieder Gegenstand umfangreicher Untersuchungen (z. B. O. Hofius, *Katapausis*, 1970; P.-G. Müller, *Archegos*, 1973; H. Zimmermann, *Das Bekenntnis der Hoffnung*, 1977). In der Tat hat der Hebräerbrief bis heute sein eigenes Rätsel um Autor, Adressatenschaft, Milieu, Entstehungsgrund, Anlass und literarischen Charakter nicht freigegeben; er bleibt ein Unikum im Neuen Testament; und er reizt geradezu zur Ergründung und Zuordnung seines Einmaligen im Kontext der neutestamentlichen Theologie. Daher wählte sich F. Laub für seine Münchener Habilitationsschrift vom Sommersemester 1978 (Erstgutachter Prof. Dr. J. Nilka, Zweitgutachter Prof. Dr. J. Hainz) das aktuelle und brisante Thema, den hermeneutischen Ansatz und Standort der Hebräerbriefexegese neu zu überprüfen und mit einer profilierten eigenen These zur Verfasserintention des Hebräerbriefs und zur »paränetischen Funktion der Christologie im Hebräerbrief« die Diskussion um die Hebräerbriefexegese voranzutreiben. Dabei geht V. vor allem immer wieder auf die wichtige Frage ein, ob die Vorstellungswelt und Theologiesprache des Hebräerbriefs mehr

der jüdisch-rabbinischen Predigt oder mehr der alexandrinisch-philonischen Philosophie verpflichtet ist und legt sich selbst auf eine mittlere Linie fest, die beide Richtungen in ausgewogener Mischung berücksichtigt.

Die Untersuchung ist in drei Teilen aufgebaut. Ausgehend von der seit Bornkamm 1942 und Kuss 1958 vorherrschenden Auffassung, dass der Hebräerbrief im Grunde eine seelsorgliche Neuauslegung des alten Christusbekenntnisses der Urkirche für eine glaubensmüde und durch Verfolgung erschöpfte Gemeinde des ausgehenden ersten Jahrhunderts ist, wird zunächst die christologische *ὁμολογία* des Hebräerbriefs in ihrem Kernbestand der Sohn-Gottes- und der Hohepriester-Christologie nachgezeichnet, wobei alle christologischen Würdenamen, auch die wichtige und alte Archegos-Prädikation, kurz erörtert werden (S. 9–50). Dabei wird überzeugend deutlich, dass die christologische Homologie im Hebräerbrief die Funktion erfüllt, die angeredete Gemeinde in ihrem Glaubensstand zu festigen und die althergebrachte Tradition für die Gegenwart der Gemeinde neu auszulegen.

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt im zweiten Teil (S. 51–165), in dem die Hohepriesterchristologie des Hebräerbriefs aus dem Erniedrigungs-Erhöhungsschema der alttestamentlich-jüdischen Tradition (Ps 8 in Hebr 2, 5–9; Ps 2, 7 und 110, 4 in Hebr 5, 4–10) abgeleitet und die Zentrierung der Paränese auf den exemplarischen Leidensgehorsam des irdischen Jesus dargestellt wird. Durch die christologischen Niedrigkeitsaussagen soll die Solidarität des »Anführers und Vollenders des Glaubens« (12, 2) mit den Glaubenden aktualisiert werden, damit sie so im Blick auf den irdischen Jesus die eigene Glaubenskrise in *ὑπακοή* und *ὑπομονή* (Glaubensgehorsam und Ausdauer) bewältigen können.

Der dritte Teil untersucht die Rolle der »kultchristologischen« Terminologie und der heilsgeschichtlich-apokalyptischen sowie metaphysisch-dualistischen Kategorien alexandrinisch-hellenistischer Schule für die Beschreibung christlich-eschatologischer Glaubensexistenz nach dem Hebräerbrief. Die tragenden Motive des *εἰσερχεαι* (hineingehen), *καταπέτασμα* (Vorhang), *σκηνή* (Zelt), *ἁγία* (Heiligtum) werden als räumlich-kultische Kategorien der Hohepriestersoteriologie analysiert und die Diastase »Irdisch-Himmlich« als Grundstruktur der Eschatologie des Hebr aufgewiesen, wie sie anhand der Bilder von der *κατάπαυσις* (Ruhe), *βασιλεία ἀσάλευτος* (unerschütterliches Reich 12, 28), *πόλις* (himmlische Stadt) und *πατρίς* (himmlisches Vaterland) zum Ausdruck kommt. Wichtige Exkurse über das Verhältnis von Christologie und *πίστις*-Begriff im Hebr (161–165), über die theologische Bedeutung des Kreuzestodes Jesu und den Opferbegriff im Hebr (207–220) und über den kirchen- und theologiegeschichtlichen Standort des Hebräerbrief-Verfassers (261–265) ergänzen die Ausführungen. Das reiche Literaturverzeichnis (273–294), das bis 1977 erschienene Literatur berücksichtigt, Stellen- und Autorenregister schliessen den Band ab. Im ungewöhnlich starken Anmerkungsenteil wird durchgehend eine lebhaft Auseinandersetzung mit anderen Autoren und Auffassungen betrieben, wobei die kritische Belesenheit des V. ebenso angenehm auffällt wie sein Mass der Mitte in der Abwägung konträrer religionsgeschichtlicher Ableitungshypothesen oder methodologischer Verfahrensfragen.

Mit dieser gründlichen Untersuchung von Laub dürfte die von Käsemann 1950 und Grässer 1965 begünstigte These, die Christologie des Hebr sei auf dem Hintergrund des Anthropos-Mythos des Gnostizismus zu interpretieren, endgültig als unhaltbar erwiesen sein, wie es schon Hofius und P.-G. Müller 1972 vertraten. Die alte Position der früheren religionsgeschichtlichen Schule ist insofern heute

zu korrigieren, als in allen neutestamentlichen Entwicklungsphasen die Wurzeln der Christologie im alttestamentlich-jüdisch-rabbinischen und apokalyptisch-hellenistischen, hier speziell alexandrinisch-philonischen Entstehungsmilieu zu suchen sind und die Gnosis mit ihrem Erhöhungsmythos für die Bildung der neutestamentlichen Christologie doch nicht die Rolle spielte, wie manche meinten und teils noch heute behaupten. Allerdings korrigiert V. völlig zu Recht auch das einseitige Insistieren H. M. Schenkes auf der jüdischen Merkaba-Mystik. F. J. Schiessers Hebräerbriefdeutung von 1955 mit ihrer Betonung des alexandrinisch-hellenistischen Hintergrunds der platonischen Ideenwelt erweist sich auch dreissig Jahre später noch als Markstein der Hebräerbriefdeutung, auf deren Orientierung sich mehr und mehr die neuere Forschung rückbesinnt, wenn auch viele Akzente heute anders zu setzen sind. Dass die glaubensermutigende Paränese zum Durchhalten in Verfolgung, Krise und Abfalldrohung und zur Bewährung im Festhalten an der traditionellen *ὁμολογία* der Glaubensväter den hauptsächlich Blickwinkel des Hebr bestimmt, erkennt V. richtig und baut darauf seine gesamte Analyse der christologischen Homologie und deren unauflöslicher Verklammerung mit der Christologie auf. Hebr will »Wort der Mahnung« (13, 22), lebendiges »Wort Gottes« (4, 12) und »Wort des Glaubensgehorsams« (4, 2) sein, muss also primär in seiner paränetischen Verkündigungsfunktion ausgelegt werden, wobei dem Anfang der Verkündigung der *σωτηρία* durch den Kyrios (2, 3) besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird (S. 47 Anm. 140). Der Herleitung der Melchisedek-Hohepriesterchristologie aus Qumran (11 QMelch) steht V. mit Recht skeptisch gegenüber (37–41). Die christologische Archegos-Prädikation (Hebr 2, 10; 12, 2) leitet V. im Anschluss an P.-G. Müller *XPICTOS APXHΓOS* 1973, vom alttestamentlich-jüdischen Führungsmotiv ab (S. 75 Anm. 90), womit die von Käsemann betonte Nähe zur gnostischen *συγγένεια*-Lehre abgelehnt wird (S. 67 Anm. 60; S. 100 Anm. 170; S. 101 f.).

V. sieht im Hebr kein Enteschatologisierungsprogramm durchgeführt, das die urchristlich-apokalyptische Zukunftsorientierung christlicher Hoffnung schrittweise in eine vertröstende Jenseitsbejahung umfunktionieren möchte, sondern die heilsgeschichtlich-apokalyptische Struktur der urchristlichen Verkündigung wird auch im Hebr, freilich in modifizierter Erschliessungsform und unter Anwendung neuer Sprachmöglichkeiten des hellenistischen Denkens, bewahrt (S. 263 ff.). Diesen Perspektiven des V. bei seiner Hebr-Auslegung ist voll zuzustimmen, so dass dieses neue Werk von Laub zur Hebräerbriefexegese als zuverlässige Information über ein zeitgemässes und methodisch verantwortetes Verstehen des schwierigen Hebräerbrieftextes empfohlen werden kann. Wer den Hebr so lesen und studieren will, dass sich ihm der Text als Dokument gelebter frühchristlicher Glaubensexistenz erschliesst und so zum Appell für gegenwärtige Glaubenshoffnung wird, dem kann Laubs Untersuchung eine ausgezeichnete Begleithilfe sein. Die methodisch sorgfältig und in ihren Denkschritten konsequent reflektierte und daher nachvollziehbare Untersuchung von Laub bereichert unser exegetisches Verstehen eines Kronzeugentextes im neutestamentlichen Kanon, den Theologie und Kirche zu vernachlässigen nicht befugt sind. Im Dialog der Kirche mit dem Judentum wird dieser Hebräerbrief noch eine ganz besondere Rolle spielen, da sich sprachliche, denkerische und mystische Elemente im Hebr finden, die geeignet sind, jüdischer Hoffnung das Jesusphänomen vielleicht eher zugänglich zu machen.

Paul-Gerhard Müller, Stuttgart