

des Abstammungsgedankens wäre wohl auch das Prinzip des „omne vivum e vivo“ heranzuziehen gewesen. Im Anschluß daran wäre die Möglichkeit eines hologenesischen Zusammenhangs zu diskutieren (vgl. Ed. May, Zimmermann, Dingler). Der für die abstammungstheoretischen Ableitungen außerordentlich wichtige Begriff der Homologie wird wohl einmal beiläufig (15) genannt, hätte aber doch eine etwas ausführlichere Behandlung verdient. Für die Diskussion der Virenzperioden in der phylogenetischen Entwicklung (48 ff.) hätte der Verf. wohl mit Nutzen die Forschungsergebnisse von Beurlen und vor allem von Schindewolf heranziehen können, die die ganze Frage doch viel tiefer und umfassender gesehen haben als z. B. Heberer. Der Verf. hat mit einem bemerkenswerten naturphilosophischen Bemühen das Problem des finalen Strebens in der lebendigen Natur und im phylogenetischen Prozeß angegangen. Ob man allerdings schon auf den niedersten Stufen dieses Strebens schon von einer „psychischen Instanz“ sprechen kann, will nicht ganz einleuchten. Mir scheint, die aristotelisch-scholastische Lehre vom „appetitus naturalis“ hätte manchen weiterführenden Gedanken darbieten können.

Wir feiern in diesem Jahr das Darwin-Jubiläum. In der Flut von Schriften, die aus diesem Anlaß erscheinen oder schon erschienen sind, dürfte das Buch des Verfassers einen wesentlichen Platz behaupten. Adolf Haas S. J.

Moraldi, L., I. M. C., *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (Analecta Biblica, 5). gr. 8<sup>o</sup> (XXXI u. 304 S.) Roma 1956, Pont. Istituto Biblico. 3600 L.

Das Interesse an den atl Sünd- und Schuldopfern und den ihnen zugrunde liegenden Ideen von Schuldtilgung und Sühne reicht weit über die Theologie des AT hinaus. So wird diese umsichtige und gründliche Studie auch bei Neutestamentlern und Dogmatikern sorgfältige Beachtung erwarten dürfen. Denn sie bringt manche neuen Aspekte und entzieht vielleicht gewohnten theologischen Konzeptionen den Boden.

Weit ausgreifend wird zunächst (1—76) ein Überblick über die Auffassungen von Opfer und Sühne in der Umwelt des AT (Mesopotamien, Hethiter, Kanaanäer, Ägypter) gegeben. Er fußt auf einer umfangreichen Spezialliteratur und hebt die jeweils typischen Züge klar heraus. Sodann wird die bisherige wissenschaftliche Diskussion über Opfer und Sühne in Israel (mit einem besonderen Kapitel über Menschenopfer im Alten Orient und in Israel) in ihren Hauptlinien vorgeführt (77—108) und so die Problemstellung, besonders die hier einschlägige Frage der substitutio vicaria, lebendig erarbeitet. Dann erst beginnt M. mit seiner selbständigen Erforschung des biblischen Materials, dessen Kernstück das Rituale der Sünd- und Schuldopfer in Lv 4—5 ist.

Eine erste literarhistorische Überprüfung des Ganzen (109—132) zeigt, daß es in seiner jetzigen Gestalt in eine recht späte Zeit gehört. Der weit und fest ausgebaute kultische Apparat, den das Ritual voraussetzt, bestätigt das. Nach Ursprung und Alter der beiden Opferarten wird nicht eigens gefragt. Lv 4 ist nach Stil und Gedanken ganz einheitlich, aber Lv 5 enthält recht verschiedenartige Elemente, die nicht leicht zu harmonisieren sind (leider ist die gattungsgeschichtliche Studie von R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift*, Göttingen 1954, von M. hier noch nicht verwertet). Vor allem macht die hier zwischen ḥaṭṭa't und 'ašam wechselnde Terminologie die sichere und saubere Festlegung des Unterschiedes zwischen Sünd- und Schuldopfer schwierig, wenn nicht unmöglich. Gewiß können einzelne Züge herausgestellt werden, in denen sich die beiden unterscheiden oder treffen (181), aber es bleibt offen, ob eine klare begriffliche Unterscheidung von Chattat und Ascham zur Zeit der Redaktion noch nicht vollzogen war oder nicht mehr empfunden wurde.

Auch die beiden folgenden Kapitel, die sich im einzelnen mit Sünd- und Schuldopfer befassen (133—158, 159—181) bringen darüber keine Klärung. Es wird hier jeweils zunächst die Wortdeutung von ḥaṭṭa't und 'ašam auf breiter Grundlage ermittelt und dann das atl Material über diese Opferarten selbst ausgewertet. Es zeigt sich: das Sündopfer wird dargebracht nur für unbeabsichtigte Vergehen (pecca-

tum materiale, non formale, 158) und levitische Unreinheiten. Sein Sinn ist nicht, Gott zu versöhnen im Sinn von „gnädig stimmen“ noch eine Sühneleistung im juristischen Sinn, sondern „togliere quanto separa da Jahveh e santificare ricongiungendo a Lui“ (158). Schuldopfer könnte man besser als Opfer (bei der Wiedergutmachung (180) bezeichnen. Der klassische Fall ist bei einem Verstoß gegen die Sachrechte des Nächsten oder auch des Tempels gegeben. Da muß das Gut wiedererstattet werden mit einem Strafaufschlag von 20 Prozent (das geschieht außerhalb des Opfervorgangs), und außerdem muß dann bzw. kann *dann erst* ein Schuldopfer dargebracht werden. Es hat denselben Sinn und Effekt der Reinigung als Vorbereitung der göttlichen Verzeihung wie das Sündopfer, hat aber z. T. andere rituelle Vorschriften und als Veranlassung außer peccata materialia auch peccata formalia (leichtere?).

In beiden Opferarten wird der typische Akt bzw. auch Effekt mit dem gleichen Wort „kipper“ bezeichnet. Die exakte Bedeutung dieses Wortes im religiösen Bereich ist deshalb entscheidend wichtig zum rechten und vertieften Verständnis dieser Opfer. Die umfangreiche Untersuchung darüber (182—221) kommt zu folgendem Ergebnis. Im religiös-kultischen Bereich hat das Wort keinerlei Beziehung zu „zudecken“ (coprire), auch nicht, wenigstens nicht direkt, zu „besänftigen, gnädig stimmen“ (placare, propiziare), sondern es bedeutet das Tilgen, Auslöschen, Reinigen von negativen Qualitäten, von etwas Bösem, das als Schranke zwischen Mensch und Gott getreten ist (togliere, cancellare, detergere le qualità inibitorie di una persona o di un oggetto, 220, 266). Daher ist Objekt des Verbs nie Gott, sondern Mensch, Volk, oder die Dinge, in und an denen sich deren Gottesgemeinschaft vollzieht (Altar, Tempel) und die durch die Fehler des Menschen befleckt sind. Durch die Reinigung von allem, was der Heiligkeit Gottes entgegengesetzt ist, wird dann zugleich die Gemeinschaft mit Gott durch eine Art neuer Konsekration wiederhergestellt. Von dieser Bedeutung des Wortes „kipper“ her muß der strafrechtliche Begriff der Sühne für den religiös-kultischen Bereich abgelehnt werden.

Dieser durch „kipper“ umschriebene Reinigungs- und Heiligungsvorgang wird wesentlich durch einen Blutritus vollzogen. Daher wird weiter nach der Bedeutung des Blutes in diesem Zusammenhang gefragt (221—252). Es ist, wenigstens bei den Sühnopfern und -riten, keine Gabe des Menschen an die Gottheit, sondern es hat lediglich eine reinigende und einende Qualität, nicht in sich, sondern insofern es das Leben enthält (non nella sua materialità, ma in quanto è vita, 252). Blut als Leben ist an sich absolutes Eigentum Gottes, es ist dem Menschen nur zu diesem Reinigungs- und Heiligungszweck freigegeben, wie es Lv 17, 11 präzise umschreibt. — Zum inneren Verständnis dieser Reinigung durch Blut und Opfer wird man zwei Vorstellungen Israels sich gegenwärtig halten müssen, die uns etwas fremd sind. Einmal besteht ein innerer, fast seinsmäßiger Zusammenhang zwischen Volk, Land und Tempel (Altar). So macht jedes menschliche Vergehen auch und gerade Tempel und Altar unrein, so daß sich die göttliche Segenskraft nicht mehr über sie in das Volk ergießen kann. Ebenso wirkt sich aber auch der am Tempel und Altar vollzogene Reinigungsritus direkt auf den Menschen aus. Sodann besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Leben und Gnade wie zwischen Sünde und Tod. So kann das an den Altar usw. gebrachte Blut als Leben die Schuld entfernen und den Segenskontakt zwischen Gott und Mensch wiederherstellen. (Al contatto della „vita“ [sangue], la morte [peccato] scompare, 243.)

Wenn diese Sicht richtig ist, dann ist im Blutausgießen und vorgängig wohl auch im Schlachten des Opfertieres kaum eine für den Opfernden stellvertretende Sühnehandlung oder Sühnegabe enthalten. Damit ist die Frage der substitutio vicaria poenalis gestellt. Die Theorie stützt sich vor allem auf die in den Opferritualen oft genannte Handauflegung auf den Kopf des Opfertieres, die dann als Ritus der Übertragung der Unreinheit und Sünde auf das Tier verstanden wird. M. erweist diese Deutung in seiner Untersuchung der Šemikâh (253—264) als falsch. Handauflegung findet sich in den Ritualen des Brandopfers, Friedopfers, Weiheopfers und Sündopfers, nicht aber des Schuldopfers (das überhaupt wohl nicht die Gegenwart des Opfernden erforderte); außerdem bei der Zeremonie des

Sündenbocks am Versöhnungstag (Lv 16). Diese letztere pflegt gerade Ausgangspunkt der genannten Deutung zu sein. Doch zu Unrecht, wie sich zeigt. Beim Sündenbock werden beide Hände aufgelegt; nur hier wird der Ritus mit dem Bekenntnis aller Sünden verkoppelt; der Sündenbock ist danach nicht Opfertier, sondern höchst unrein, so daß er nicht einmal im Lager bleiben, geschweige denn an den Altar kommen darf, sondern in die Wüste, den Ort der Dämonen, getrieben wird; bei der Zeremonie des Sündenbocks ist die Entsühnung des Volkes bereits vollzogen, so daß eine reale Übertragung der Sünden nicht mehr statthaben kann. Der ganze Vorgang ist deshalb nicht als ein Kultakt, sondern als ein Volksbrauch zu verstehen, der nicht in der Jahwereligion, sondern in der heidnischen Umwelt seine Wurzel hat. Die Rituale sprechen vom Aufstemmen *einer* Hand (vielleicht ursprünglich nur der Anfangsakt der Schlachtung, mit der es stets direkt verbunden wird); sie verkoppeln damit nicht ein Sündenbekenntnis; das Tier ist nach der Handauflegung Opfermaterie und so hochheilig, daß auch die nicht auf den Altar gebrachten Teile des Sündopfers an einem reinen Ort verbrannt werden müssen. Diese Handauflegung kann also nicht die Belastung des Tieres mit der Sünde, Unreinheit und Strafwürdigkeit des Opfernden bedeuten oder vollziehen, sondern ist Geste der Darbietung dieses Tieres an Jahwe, deren genauerer Sinn je von der intendierten Opferart bestimmt wird. Zugleich wird eine gewisse Gemeinschaft und Solidarität mit dem Opfertier ausgedrückt, durch die die Heiligkeit des Opfertieres auf den Opfernden zurückwirkt.

J. H a s p e c k e r S. J.

Grässer, E., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 22). gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 234 S.) Berlin 1957, Töpelmann. 34.—DM.

Die Konzeption dieser Marburger Erstlingsarbeit ist denkbar einfach: Jesus hat das Ende dieses Äons in unmittelbarer Nähe erwartet. Seine Predigt war ganz endzeitlich-zukünftig ausgerichtet. Weil sich aber seine Erwartung nicht erfüllte, war das Problem der Parusieverzögerung von Anfang an gegeben. Es muß also auch in der synoptischen Tradition deutliche Spuren hinterlassen haben. So einfach wie dieses Schema ist die Anlage der Untersuchung: Der 1. Teil behandelt die Eschatologie Jesu (3—75). Gegenüber den Versuchen, die eschatologische Erwartung Jesu in verschiedene Stufen aufzulösen (erfüllte E., Nächst-, Nah- und Fernerwartung), sie zu eliminieren (realised Eschatology) oder sie zu verharmlosen (Delling, Cullmann), stellt der Verf. fest, „daß (Jesus) das Ende in großer Nähe wußte. Diese Naherwartung hat als einzige Form seiner eschatologischen Hoffnung zu gelten“ (16). Auch die Frage, ob Jesus eine Zwischenzeit zwischen seinem Tod und der Parusie des Menschensohnes vorausgesagt und bewußt in Rechnung gestellt hat, wird negativ beantwortet. Zumindest sei es nicht möglich, in diesem Punkte zwischen der Verkündigung Jesu und der der Urgemeinde klar zu unterscheiden (56 ff.). Anschließend werden die Einwände diskutiert, die gegen eine Naherwartung Jesu zu sprechen scheinen (Wachstumsgleichnisse, Kirchengründung, ethische Verkündigung). Der Verf. kommt auch hier zum Ergebnis, daß Jesus für die Zeit nach seinem Tode keine Entwicklung ins Auge gefaßt und dafür Vorsorge getroffen hat (59—75). — Ganz anders verhält es sich nun, wie der 2. Teil zeigen will, mit der synoptischen Tradition und der Apostelgeschichte (76—215). Hier erscheint das Problem der Parusieverzögerung in den verschiedensten Formen, „erst zögernd, dann immer deutlicher“ (216). Die einzelnen Stufen der Entwicklung werden folgendermaßen beschrieben: zuerst die Auskunft der Ungewißheit des Endes (Mk 13, 32); dann die sich daraus ergebende Wachsamkeitsforderung (Mk 13, 33—36; Lk 12, 35 und entsprechende Gleichnisse); ferner die Bitte um das Reich (Vaterunser: „... Gebet der Christenheit, die in einer sich dehnen- den Zeit um das verheißene Ende bittet“, 112); schließlich das direkte Eingeständnis: „Der Herr verzieht die Verheißung“ (Mt 24, 45—51; 25, 1—13). Charakteristisch für diese frühe Stufe der Auseinandersetzung mit dem Parusieproblem ist das unbeirrte Festhalten an der Erwartung trotz des Ausbleibens der Wieder-