

Besprechungen

Becker, Jürgen, *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament* (Studien zur Umwelt des NT, 3). gr. 8^o (301 S.) Göttingen 1964, Vandenhoeck & Ruprecht. 32.— DM.

Die vorliegende Untersuchung ist die vollständig durchgesehene und vor allem im letzten Teil erweiterte und überarbeitete Inauguraldissertation des Verfassers, die 1961 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg angenommen worden war. Der Verf. möchte „anhand einer Begriffsbestimmung der Leitbegriffe, die in der Qumranliteratur bei Heils- und Unheilsaussagen auftreten, die Struktur dieser Begriffe und der zu ihnen gehörenden Vorstellungskreise erörtern, um dann einzelne Begriffe und die zu ihnen gehörenden Vorstellungskreise mit ausgewählten neutestamentlichen Schriften vergleichen zu können“ (11). Er ist der Ansicht, daß man bisher den Tatbeständen in der Qumranliteratur insofern nicht gerecht geworden ist, als man einerseits nicht genügend beachtet hat, daß die einzelnen Texte in sich keine literarisch einheitliche Größe bilden und infolgedessen die literarischen Einheiten nicht je für sich behandelt hat und daß man andererseits vielfach zu früh und oft auch kurzschlüssig auf Grund von formalen Kriterien Parallelen zum NT herausstellen wollte, dabei aber Struktur und Vorstellungsgehalt der Begriffe vernachlässigte (11 f.).

In einer Voruntersuchung, die vor allem auf den Arbeiten von K. Fahlgren, Sedaka nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im AT, Uppsala 1932, und K. Koch, *sdk* im AT, Dissertation, Heidelberg 1953; Zur Geschichte der Erwählungsvorstellungen in Israel: *ZAtWiss* 67 (1955) 205 ff.; Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?: *ZThK* 52 (1952) 1 ff., fußt, gibt B. einen Überblick über die wesentlichen Grundzüge der Heilsaussagen im AT und im Judentum, abgesehen von Qumran (13—36). Grundlegend für die atl. Heilsaussagen ist nach ihm die „synthetische Lebensauffassung“, d. h., Tat und Folge sind nicht getrennt voneinander, sondern die Tat ist selbst Ursache, die Wirkung nicht abtrennbare Folge dieser Tat. So gibt es in diesem Lebenskreis nicht Lohn und Strafe für eine gute oder böse Tat, sondern die Tat enthält in sich je nach ihrer Art die entsprechende Folge. Gott vergibt demnach nicht in Form eines zweiten, initiatorisch gehaltenen Aktes, sondern läßt nur die Tat auf den Urheber zurückschlagen. Er kann aber auch kraft seines Herrseins über die Schöpfung die konsequent ablaufende Unheilsphäre aufheben und dadurch neue Lebens- und Heilmöglichkeiten eröffnen. Gott bedeckt die Sünde, d. h. er verhindert, daß sich die Unheilsphäre, die durch die Tat ins Leben gerufen wurde, auswirkt (13 f.). Der Verf. macht sich damit die Auffassung von Koch zu eigen; aber wer unvoreingenommen das AT liest, kommt an der Annahme von Lohn und Strafe als personale Akte Gottes nicht vorbei. Es handelt sich nicht bloß um eine konsequente Auswirkung der menschlichen Tat. Wenn Israel sich über Gottes Gebot hinwegsetzt, überläßt Gott es zur Strafe seinen Feinden. Dasselbe legt der Bundesgedanke nahe. Wenn Israel den Bund hält, wird Gott es segnen, wenn es den Bund bricht, wird er es für seine Untreue strafen.

Nach B. findet sich schon im AT, so Jes 25, 8; 26, 19; Dan 12, 2, unter dem Einfluß der aus der iranischen Religion übernommenen Vorstellung von der Totenauferstehung und dem damit verbundenen Endgericht eine Kritik an der früheren „synthetischen Lebensauffassung“, die nur für das hiesige Leben galt. Vor allem aber habe die LXX unter dem Einfluß der griechischen Denk- und Vorstellungswelt daraus eine Vergeltungslehre geformt und die Begriffe in moralische und juristische Terminologie umgesetzt. Dasselbe gelte von dem palästinischen Judentum der tannaitischen Zeit (18—21). — Nach dem vorhin Gesagten war diese Vorstellungswelt im AT schon vor der LXX da. — Die Auffassung des Judentums

vom Abschluß des atl. Kanons bis zur Zeit der Tannaiten ist nach B. nicht gradlinig verlaufen. Hier kommen vor allem drei große Phänomene in Frage: die jüdische Apokalypthik, die essenische Bewegung und die durch Jesus von Nazareth eingeleitete Entstehung der christlichen Gemeinde. Als typische Beispiele für diesen Zeitabschnitt des Judentums läßt der Verf. das Buch der Jubiläen, die Psalmen Salomos und die Paränese am Ende des äthiopischen Henoch zu Wort kommen (21—36).

Im ersten Hauptteil behandelt B. die Heilsaussagen beim Stamme sđk und bei verwandten Begriffen in der Qumranliteratur unter Berücksichtigung der Unheilsaussagen (37—189). Als Texte werden berücksichtigt: pescher Habakuk (pH), die Sektenregel (S), die Kriegsrolle (M = Milhama), die Psalmenrolle (H = Hodajoth), die Damaskusschrift (CD). Nach methodischen Erwägungen anhand der Literarkritik und Gattungsgeschichte dieser Texte (37—58) werden die einzelnen in ihren Heilsaussagen untersucht. In denjenigen Psalmen, die den Lehrer der Gerechtigkeit zum Verfasser haben, stehen die Aussagen, was Terminologie und Denkvorsetzungen anbetrifft, noch insofern im Rahmen der allgemein jüdischen Aussagen, als dualistische und prädestinarianische Aussagen fehlen (74). In M wird der von Gott festgesetzte endzeitliche Vernichtungskampf betont. Die Heilsaussagen um den Stamm sđk treten gegenüber den dualistischen Kampfaussagen zurück (74—83).

In der Sektenregel (S) wird nach B. 3, 13 — 4, 26 ein kosmischer Dualismus auf Grund einer göttlichen Prädestination vertreten. Alles Handeln ist nur eine Ausführung des festliegenden unabänderlichen göttlichen Planes. Nach diesem Plan versorgt Gott die Welt mit allem, was sie braucht, hat den Menschen zur Beherrschung der Erde eingesetzt und hat den Menschen den Geist der Wahrheit und den Geist des Frevels (Licht/Wahrheit und Finsternis/Frevel) gesetzt, in ihnen bis zum Termin der Heimsuchung zu wandeln (83—103). Es ist also nicht in dem Sinne ein Dualismus, als wenn der Geist des Frevels neben Gott gestellt würde.

Im abschließenden Teil von S (10, 9 — 11, 22) finden sich die prägnantesten Aussagen über den Stamm sđk. Auch hier wird die doppelte Prädestination vertreten, der Dualismus aber nicht mehr in die beiden Geistergruppen, sondern in den Menschen selbst verlagert, insofern das „Fleisch“ die Ursache des Sündigens ist, die Macht, die zur Sünde führt. Alle Menschen sind Sünder, weil sie Fleisch sind. Nur Gott allein kann aus der Sünderexistenz retten. Durch die Menge seiner Güte deckt er meine Freveltaten zu. Durch seine Gerechtigkeit reinigt er mich von der Unreinheit der Menschen und der Sünde der Menschenkinder. „Vergeben“ ist also kein geistiger oder juristischer Vorgang, sondern Gott entfernt oder bedeckt die Sünde, die eine Dinghaftigkeit an sich hat, am Menschen haftet. Man vergleiche damit etwa die katholische Auffassung vom peccatum habituale oder vom peccatum originale als einem ontischen Defekt. — Der Mensch soll täglich in den Bund Gottes eintreten, d. h. sein Leben gehorsam nach der Tora als dem unverrückbaren Willen Gottes ausrichten. Das kann er aber nur, wenn Gott ihn dazu prädestiniert hat, so daß die Gerechtigkeit nicht durch das Gesetz vermittelt, sondern neben dem Gesetz als Gabe Gottes bewirkt wird (103—126). Eine ähnliche Auffassung findet sich nach B. auch in den Gemeindepсалmen von H, die ihren „Sitz im Leben“ im Kult, genauer in den täglichen Gebetszeiten und Gottesdiensten der Gemeinde haben, die ihr Lob Gottes als vergeistigtes Opfer verstand (126 bis 168). Richtig ist gesehen, daß die Gerechtigkeit nicht durch das Gesetz vermittelt, sondern von Gott denen mitgeteilt wird, die das Gesetz beobachten, aber das ist nicht sola gratia, sondern abhängig vom Tun der Menschen.

Im pH wird der Text, daß der Frevler endlich durch seine Schandtaten zugrunde geht, der Gerechte aber durch seine gegenteilige Haltung, die sich gerade in der Bedrängnis bewährt, gerettet wird, auf die Situation zur Zeit des Lehrers der Gerechtigkeit umgedeutet. Während die Gegner, die dem, was sie vom Lehrer der Gerechtigkeit hörten, nicht vertrauen, dem endgültigen Vernichtungsgericht ausgeliefert werden, werden die Täter der Tora, d. h. die, die die Gesetzesauslegungen des Lehrers der Gerechtigkeit befolgen, um ihrer Mühsal willen und um ihrer Treue zum Lehrer der Gerechtigkeit willen, aus dem Gerichtshause errettet (178). — Die Damaskusschrift (CD) unterscheidet sich nach B. dadurch, daß prädestinarianische Akzente fehlen, dafür der ganz im alttestamentlich-geschichtlichen Sinn verstandene

Bundesgedanke zum Tragen kommt und daß auch der Dualismus entschärft ist (181). Abschließend meint der Verf., im Gegensatz zum AT komme vor allem in M, S und in den Gemeindepsalmen von H eine dualistische und prädestinatianische Grundstruktur zur Geltung. Hier begegnen uns nach ihm ausführliche und prägnante Aussagen, die in strenger Antithese von göttlichem Heil und menschlicher Sündenknedschaft Formulierungen bis zu einem *sola gratia* unter dem Gesetz bieten (189). Ob damit der Sinn der Texte wirklich getroffen ist, dürfte fraglich sein, da doch auch die Beobachtung der Tora nachdrücklich betont wird. Mag auch diese Beobachtung der Tora ohne die göttliche Gnade nicht möglich sein, so heißt das doch nicht, daß die Gnade nicht eine Mitwirkung des Menschen fordert, so daß von der *sola gratia* nicht die Rede sein kann.

Im 2. Hauptteil behandelt der Verf. die ntl. Heilsaussagen in ihrem Verhältnis zu den Vorstellungen der Qumranliteratur. Drei große Aussagekreise werden zum Vergleich herangezogen: 1. die Verkündigung Jesu von der Herrschaft Gottes, 2. die johanneischen Aussagen zu *ἀλιθεία* und ihre Stellung innerhalb des johanneischen Dualismus und 3. der Begriff der *δικαιοσύνη* innerhalb der paulinischen Theologie.

Nach B. treten in der Verkündigung Jesu die mit *δικαιοσύνη* verwandten Begriffe fast ganz zurück; wo sie bei Mt häufiger vorkommen, werden sie — ob immer mit Recht? — dem Evangelisten zugeschrieben. Dafür steht der Begriff der Herrschaft Gottes in der Mitte der Botschaft Jesu, und zwar so, daß er in seiner Predigt und in seinem Handeln die zukünftige Herrschaft Gottes in die Gegenwart hineinbringt. Es bestehe also zwischen Jesu Wirken jetzt und dem zu erkämpfenden Ziel ein kontinuierlicher Zusammenhang, weil die Gottesherrschaft ein dynamisch-eschatologischer Begriff sei (205). Jesus ist der durch Gott Bevollmächtigte und Beauftragte, der die Satansherrschaft angreifen und bekämpfen soll, damit an der Stelle Satans Gott selbst herrscht (210). Es ist nach B. kaum ein Zweifel, daß Jesus traditionsgerichtet mit seiner Vorstellung zweier sich bekämpfender Machtblöcke große Nähe zu den Qumrantexten und dualistisch orientierten Pseudepigraphen aufweist. Aber damit werde Jesus noch nicht zum Essener. Der Verf. zählt neun Punkte auf, in denen Jesus sich von den Qumranern wesentlich unterscheidet (216 f.).

Gegenüber der u. a. von R. Bultmann vertretenen Ansicht, das johanneische Schrifttum (Evangelium und drei Briefe) sei durch Umprägung aus der Gnosis entstanden, insofern es den Substanzdualismus in Existenzkategorien umgedeutet und in Abhängigkeit von der alttestamentlich-jüdischen Tradition am Gedanken der Schöpfung des Alls durch den einen Gott festgehalten habe (220), kommt B. zu dem Ergebnis, daß der Begriff der Wahrheit bei Johannes nach Struktur und Inhalt, abgesehen von der Christologie, dem Wahrheitsbegriff in den Qumrantexten entspricht (236 f.). Bei verschiedener Terminologie zeigt die johanneische Auffassung auch eine sachliche Übereinstimmung mit der Verkündigung Jesu in den dualistischen Gegensätzen Wahrheit - Lüge bzw. Licht - Finsternis und Herrschaft Gottes - Satansmacht (237).

Zahlreiche Entsprechungen findet B. endlich zwischen den essenischen Auffassungen in den Qumrantexten und der paulinischen Theologie bezüglich der Begriffe: Taufe, Erwählte Gottes und Heilige, Sünde und Fleisch. Aber Paulus redet nach ihm zwar die Sprache seiner Zeit, gestaltet aber zugleich auch neu, so daß er unter „Fleisch“ auch das Leben unter dem Gesetz, also den jüdischen Heilsweg versteht (250). Der zentrale Ausdruck bei Paulus, der weder in der Verkündigung Jesu noch bei Johannes eine Parallele hat, ist nach B. „Gerechtigkeit“ oder „Gerechtigkeit Gottes“. Sie ist im alttestamentlich-jüdischen Sinne „ein Verhältnisbegriff auf Grund eines forensisch-eschatologischen Urteils, durch das der zu richtende Mensch vor Gott, seinem Richter, Geltung erhält“. Diese Geltung, die der Spruch, vor Gott gerecht zu sein, zum Ausdruck bringt, ist die Voraussetzung des Heilsempfanges als des ewigen Lebens bei Gott, ja diese Gerechtigkeit ist schon selbst Heilsgut (252).

Wenn B. die Rechtfertigung bei Paulus im Sinne der protestantischen Auffassung von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein ohne die Werke versteht, trägt er offenbar in die Worte des Apostels etwas hinein, was dieser nicht sagen

wollte. Übrigens erwähnt B. selbst eine Reihe von Texten (Röm 2, 29; 14, 10—12; 1 Kor 3, 8 13 f.; 4, 5; 15, 58; 2 Kor 5, 10; 1 Thess 2, 19 f.; 4, 6), nach denen Gott bzw. Christus in einem forensisch-eschatologischen Urteil jedem einzelnen nach seinen Taten den entsprechenden Lohn zuerkennen wird (254). B. versteht die „Gerechtigkeit Gottes“ bei Paulus weder im Sinne des genitivus subjectivus noch des genitivus objectivus, sondern richtig als genitivus auctoris, d. h. als die von Gott gewirkte Gerechtigkeit (257). Das offizielle Judentum hat dafür nach B. keine Parallelen, wohl aber verstehen S 11 und die Gemeindep salmen in H die Gerechtigkeit Gottes als Gabe Gottes an die Sünder (258). Der Verf. kommt hier der katholischen Auffassung von der Rechtfertigung sehr nahe, wenn er unter Berufung auf Röm 8, 10 sagt, das Handeln Gottes am Menschen in der Rechtfertigung involviere ein total neues Sein: Er ist nun ἐν Χριστῷ. So sei die Rechtfertigung für Paulus kein nur deklarativer Spruch, kein Urteil Gottes ohne ontische Folgen, sondern Realität schaffende Tat Gottes (263).

Nach B. zeigt sich bei Paulus Gottes Gerechtigkeit nirgends als Strafgerechtigkeit; sie war vielmehr immer positiv als Heilsbegriff bestimmt. Der forensische Zuspruch der Gerechtigkeit auf Grund des göttlichen Heilshandelns in Christus ergreift den Menschen als eine Macht, die sein Leben durch die durch Christus neugeschaffene Heilsituation bestimmt. Dieses neue Leben hat zur Folge die ζωή und σωτηρία. Auch dieses Ziel kann Paulus durch „Gerechtigkeit“ umschreiben (275). Paulus stimmt hier bei verschiedener Terminologie ganz mit der Verkündigung Jesu überein (276).

Im Verhältnis zu den Qumrantexten stellt der Verf. fest, daß Paulus dort, wo er von der Gerechtigkeit als Lebensmacht spricht, den Begriff strukturgleich mit dem essenischen Schrifttum verwendet. Dieser Tatbestand stehe mit dem Ergebnis der Untersuchung zu ἀμαρτία und σάρξ im Einklang, so daß Paulus hier zumindest auf indirektem Wege von essenischem Denken beeinflusst sei. Ferner verstehe sowohl Paulus wie die Qumranschriften „Gerechtigkeit Gottes“ als genitivus auctoris (276). Aber daneben finden sich eine Reihe Unterschiede, die durch die Christologie und die aus ihr gezogenen Konsequenzen bedingt sind, denn Paulus denkt vom Heil in Christus her und lehnt deshalb das Gesetz als Heilsweg ab (277 ff.).

Die gründliche und ruhig abwägende Untersuchung ist trotz einiger im Vorstehenden gemachten Vorbehalte eine wirkliche Bereicherung der neutestamentlichen Zeitgeschichte. Sie zeigt vor allem, daß manches, was man bisher bei Johannes und Paulus durch gnostischen Einfluß erklären wollte, eine näherliegende Erklärung durch die Abhängigkeit vom AT, der jüdischen Tradition und vor allem den Anschauungen von Qumran findet, es sei denn, man wolle schon dort einen frühgnostischen Einfluß annehmen, daß aber andererseits ein wesentlicher Unterschied zu diesen Anschauungen bedingt ist durch die Christologie.

B. Brinkmann S. J.

Grillmeier, Alois, S. J., *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Translated by J. S. Bowden. gr. 8^o (xxIII u. 528 S.) London 1965, A. R. Mowbray & Co. Limited. 75.— sh.

Das hier vorliegende Werk ist eine Ersterscheinung: in englischer Übersetzung, beim anglikanischen Verlag A. R. Mowbray & Co. Limited. Ihm liegt der Artikel des Verf., Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon, in: A. Grillmeier — H. Bacht, Das Konzil von Chalcedon I (Würzburg 1951; ²1959; ³1962) 5—202, zugrunde. Dabei handelt es sich aber keineswegs um eine bloße Übersetzung. Ein Vergleich zeigt, daß aus dem ursprünglichen Artikel ein neues Werk geworden ist.

Im 1. Teil (*Die Entstehung der Christologie*) ist das 1. Kapitel (Die biblische Grundlage) stark überarbeitet. Das 2. Kapitel (Das erste Wachsen. Die Christologie des 2. Jahrhunderts) und das 3. Kapitel (Von Hippolyt bis Origenes: Die Begründung der Christologie als spekulative Theologie und das Auftreten des Hellenismus) sind zum größten Teil neu. — Der 2. Teil (*Die ersten theologischen Interpretationen der Person Christi*) ist in der Darstellung der Logos-Sarx- und