Rezensionen

Zur biblischen Ekklesiologie

Stefan Stiegler: Die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem. Ein Beitrag zu einer alttestamentlichen Ekklesiologie. Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, 1994 (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums; Bd. 34), 176 S., DM 64,-.

In der Nummer 2/93 dieser Zeitschrift wurde auf S. 21 bedauernd darauf hingewiesen, daß die 1987er Hallenser Dissertation von Stefan Stiegler bisher noch nicht im Druck erschienen sei. Dieser Zustand ist nun erfreulicherweise beendet. Der baptistische Autor, nach seinem Studium in der DDR Pastor der evangelisch-freikirchlichen Gemeinde Greifswald, wechselte 1991 als Praktischer Theologe ans Theologische Seminar Hamburg, wo er seit Oktober 1995 Dozent für Altes Testament ist. Die politische und persönliche (Übernahme neuer Arbeitsbereiche) „Wendezeit“ brachte es mit sich, daß er die Dissertationsfassung „weitgehend unverändert“ ließ. Natürlich ist die Forschung in diesen zehn und mehr Jahren weitergegangen, darauf hat Rainer Albertz in seiner Rezension in der „Theologischen Literaturzeitung“ 1/1995, Sp. 31 zu Recht hingewiesen. Trotzdem werden die Leser *dieser* Zeitschrift, die nicht unbedingt auf dem allerneuesten Stand der Forschung sein müssen, auf ihre Kosten kommen. Die Differenz in der Sache, der Gemeindefrage, bleibt m. E. auch nach der Lektüre neuerer Beiträge zur Pentateuch- und Chronikforschung bestehen.

Das hat wohl mit der Tatsache zu tun, daß auch Exegeten – bei allem Streben nach Objektivität – nicht völlig voraussetzungslos an den Text herantreten. Das mit Stieglers Buch angeschlagene Gemeinde-Thema ist ein Paradebeispiel dafür. Wenn die Belege nicht sehr zahlreich und die geschichtlichen Hintergründe schwer zu erhellen sind, wohin wird sich die exegetische Waage eines freikirchlichen und eines volkscirchlichen Auslegers dann wohl neigen? So könnte man den „Verdacht ... daß es vorschnelle Analogien zu heutigen – und dazu noch freikirchlichen – Gemeindestrukturen ... waren, die S. den Blick für einen Teil der historischen Realität verstellten“ (Albertz, a. a. O.,

Sp. 32) auch gegenüber manchen Ausarbeitungen äußern, die ganz selbstverständlich (und unbewußt) volkscirchliche Analogien unterstellen.

Die Zielsetzung

Der Laie könnte staunen und der Fachmann sich wundern, daß im Untertitel einer Monographie zum AT der Begriff Ekklesiologie auftaucht. Ist das nicht eine ausschließlich christliche Gelegenheit: Ekklesia, Kirche, Gemeinde? *Ekklesia* (*tou theou*) war die Selbstbezeichnung der Jerusalemer Urgemeinde, die damit wahrscheinlich den Qumran-Terminus *q'hal el* übersetzte, der das endzeitliche Aufgebot Gottes bedeutete. Dieses Selbstverständnis als endzeitliche Gemeinde Gottes war auch das einigende Band, das Juden- und Heidenchristen zusammenschloß. Es mag sein, daß dabei „ekklesia“ im Kreis der hellenistischen Judenchristen um Stephanus als polemischer Gegenbegriff gegen die (nomistisch verstandene) „synagoge“ gebraucht wurde. Auf jeden Fall ist man heute davon abgekommen, die Wurzel des ntl. Gemeindebegriffs in der LXX zu suchen, die *q'hal JHWH* mit *ekklesia* bzw. *synagoge kyriou* übersetzt.

Der Autor will nicht Ekklesiologie im christlich-dogmatischen Sinn treiben, sondern „die inneralttestamentliche Fragestellung der Gestalt der nachexilischen JHWH-Gemeinde“ (Vorwort S. 7) verfolgen, und er besteht dabei auf dem „ekklesiologischen Aspekt“, und zwar aus dem einfachen Grund, weil das, was sich da nach dem Exil in Jerusalem um Gott und sein Wort neu sammelt, in der Forschung häufig als „Gemeinde“ bezeichnet wird. Doch auch wenn der inneralttestamentliche Teilaspekt durchgehalten wird, provoziert er ständig gesamtbiblische Gedanken. Hat die Gemeinde Jesu Christi ihre Wurzeln in diesem nachexilischen jüdischen Gemeindegebilde, und wenn ja, worin bestehen sie? S. läßt sich nicht dazu verleiten, solche Fragen zu beantworten, er hält seinen atl. Teilaspekt durch und überläßt es dem Leser, sich seinen (gesamtbiblischen) Teil zu denken.

Der historische und literarische Rahmen

Die historische Startmarke ist 539 v. Chr. (Einnahme Babylons durch Kyros), der Endbereich der Abschluß der Esra-Nehemia-Missionen. In diesem Zeitrahmen des entstehenden Judentums in der relativ unbekanntem Epoche der Perserherrschaft werden folgende Texte besprochen: Esra, Nehemia, Haggai, Sacharja, Maleachi, Je-

saja 56-66, einige Psalmen und in geringem Umfang priesterliche Texte des Pentateuchs. Sie werden nicht chronologisch betrachtet, sondern Sachthemen untergeordnet. Diese werden in drei großen Teilen entfaltet:

1. Die Mitglieder der nachexilischen Jahwegemeinde, 2. Die Bezeichnungen dieser Gemeinde und 3. ihr Wesen und ihre Struktur.

S. spricht sich gegen eine übertrieben kritische Beurteilung der Quellen aus und hegt ihnen gegenüber „kritische Sympathie“, ja ein „positives Vorurteil“ (S. 16). Es hat wahrscheinlich kein chronistisches Geschichtswerk, bestehend aus Esr/Neh/1./2.Chr., gegeben, sondern Esra/Nehemia als Darstellung nachexilischer Geschichte und 1./2. Chronik separat als Deutung vorexilischer Geschichte. Da aber die Chr aus nachexilischer Sicht interpretiert, ist ihre Einbeziehung in den literarischen Deutungsrahmen der Jahwegemeinde unbedingt anzuraten. Das gilt auch dann, wenn man wie der Vf. der *Darstellung* der Geschichte den Vorrang gibt vor ihrer *Interpretation*. Wo im AT ist beides eigentlich voneinander zu trennen?

Terminologisch ist wichtig, daß in dem Buch der Begriff „Chronist“ auf Esr/Neh beschränkt wird. Dieser Chronist hat in Esr 1-6 gutes zeitgenössisches Quellenmaterial, zum Teil in aramäischer Originalsprache, aufgenommen: die reichsaramäischen Urkunden von Esr 4, 6 bis 6, 18; die Einwohnerliste der persischen Provinz Judäa (um 519 v. Chr.) von Esr 2, 1-70 = Neh 7, 6-73; die Tempelgeräteleiste von Esr 1, 8-11 und die in Esr 1, 2-4 hebräisch, 6, 3-5 aramäisch vorliegenden Zusammenfassungen des sogenannten Kyruosedikts zum Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels. Die übrigen Abschnitte in Esr 1-6 stammen vom Chronisten selbst, der auf „mündliche Tradition“ (S. 26) zurückgreife. In der Postulierung dieser vorchronistischen mündlichen Tradition liegt der neuralgische Punkt der Arbeit.

In Esr 7 bis Neh 13 sind die historischen Beziehungsprobleme zwischen Esra und Nehemia bis heute ungelöst. Welcher Artaxerxes ist z. B. Esr 7, 7 gemeint, der I. oder der II.? Die Quellen in Esr 1-6 erwähnen Esra nicht. Auch in diesem Fall wird die historische Aussagekraft der Texte auf eine mündliche Überlieferung der Geschichte Esras zurückgeführt. Der Autor entscheidet sich für die historische Reihenfolge Esra vor Nehemia und vermutet, daß beide eine Zeitlang gemeinsam in Jerusalem gewirkt haben, Ne-

hemia als persischer Staatsbeamter, Esra als geistlicher Leiter. Weil das Problem einer vorchronistischen schriftlichen Esratradition nicht geklärt ist, baut der Vf. auf eine mündliche Vorform der Esrageschichte, durch die der jetzige Text historisch gedeckt ist. Immerhin gesteht er zu, daß dieser Text des Chronisten nicht nur von reiner Geschichtsschreibung, sondern auch durch „bestimmte theologische und kompositorische Anliegen“ des Verfassers bestimmt sei. So haben wir es auch in Esr/Neh mit einem theologisch verkündigenden Text zu tun und nicht mit chemisch reiner Historiographie.

Eine historische Skizze (S. 37-43) beschließt die historisch-literarische Analyse. Mit der Einnahme Babylons durch den Perserkönig Kyrus und dessen Edikt zum Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels 539 v. Chr. beginnt die Wende im Leben der jüdischen Exulanten. Nach 525 kehrt ihr Hauptstrom unter Serubbabel in die persische Provinz Judäa zurück. Der Tempelbau beginnt. Die nichtbeteiligten Samaritaner erstatten beim Satrapen der Provinz „Trans-euphrat“, Tattenai, Anzeige, woraufhin dieser (wahrscheinlich Mitte 519) zur Inspektion in Jerusalem erscheint. Ergebnis: Fortführung des Baus und Unterstützung durch die persische Regierung (Esr 6, 3-12). Nach Vollendung des Tempelbaus 515 schweigen die Quellen bis zum Auftreten Esras, der 458 mit einer Gruppe Freiwilliger nach Jerusalem kommt und religiöse Mißstände bekämpft. 12 Jahre nach Esra erscheint Nehemia, der Mundschenk des Perserkönigs, dem die Nachricht von der zerstörten Stadtmauer keine Ruhe ließ, mit der königlichen Vollmacht, die Grabstätten seiner Vorfahren zu sichern. In 52 Tagen ist die Stadtmauer wieder aufgebaut. In zwölfjähriger Statthalter-tätigkeit, in die ihn Artaxerxes I. eingesetzt hatte, konsolidiert er Verwaltung und Verteidigung der Stadt. In Neh 8-10 folgt dann die Verpflichtung der Gemeinde auf die Tora.

Die Entfaltung

1. Der erste Hauptteil (S. 45-104) behandelt die Frage nach der Zusammensetzung der JHWH-Gemeinde. Jüdische Volksgemeinde und religiöse Glaubensgemeinde sind unterschiedliche Größen geworden. Nach Esr 1, 5 war der Impuls für die Rückkehr aus Babylon die Erweckung durch Gottes Geist. Dieser führte zur Glaubensentscheidung (wahrscheinlich von den Familienoberhäuptern getroffen), die jedoch nicht ohne Überzeugungsarbeit entstand (vgl. Esras

Levitenwerbung Esr 8, 15-20). Die so erweckten Heimkehrer taten sich mit denen in Jerusalem zusammen, „die sich von der Unreinheit der Landesvölker abgesondert hatten, um Jahwe zu suchen“ (Esr 6, 21), beide zusammen bilden die „Israeliten“. Die versammelte Gemeinde besteht nach Esr 10, 1; Neh 8, 3 aus Männern, Frauen sowie Kindern und „Verstehenden“. Sind das vier oder drei Gruppen: neben den Männern und Frauen verständige Kinder? Also alles Menschen, die Entscheidungen treffen können.

Diese schmale Textbasis für die Hypothese einer Gemeinde, die auf persönlicher Glaubensentscheidung beruht, wird durch eine Untersuchung der zehn Listen in Esr/Neh erweitert. Am wichtigsten ist die dreifach (Esr 2; Neh 7, 3; Esr 5) überlieferte Liste der am Tempelbau Beschäftigten. Es handelt sich weder um eine vom Kriterium der Abstammung bestimmte Bevölkerungsliste noch um ein Geschlechtsregister der Heimkehrer, da auch Nichtdeportierte aufgezählt werden (Esr 2, 21-35 = Neh 7, 25-38), sondern um ein „Gemeindeverzeichnis“ (S. 68). Dieses wurde erstellt, um dem persischen Statthalter die Gemeinde der Rückkehrer, zu der nun auch Daheimgebliebene gehören, als Trägerin des durch das Kyrusedikt legitimierten Tempelbaus auszuweisen. Dabei zeigt sich, daß die Trennungslinie in der Bevölkerung nicht zwischen Exiljuden und Altjudäern verläuft, sondern „religiös bedingt“ zwischen Jahwe-Treuen und Synkretisten, zwischen Tempeljuden und nicht am Tempel Interessierten.

Die 60 Jahre jüngere Liste der Karawane Eras (Esr 8, 1-14) enthält die „Familienhäupter und die bei ihnen Eingetragenen“ (8, 1a). Ihre detaillierteren Angaben weisen auf ein stärkeres Interesse am einzelnen hin, das in der Liste der Geschiedenen (Esr 10, 20-43) deutlich zum Ausdruck kommt: mehr als 100 Personennamen aus den sozial höherstehenden Schichten (war die Verführung zur Mischehe dort stärker?). In der Unterschriftenliste Neh 10, die Priester, Leviten und Häupter der Laienfamilien als Unterzeichnende registriert, sieht S. „das Leitungsgremium der nachexilischen JHWH-Gemeinde“ erfaßt (S. 73), die Vorstufe des späteren Synedrums. Neben den Unterschriften der Leitung wird per Akklamation die Zustimmung „jedes, der versteht, Einsicht zu haben“ (10, 29b), verlangt. Die Bauliste Neh 3 erfaßt die am Bau Beteiligten nach ihren Berufen: Einzelpersonen, Ortsverbände, Handwerkergruppen, Kultperso-

nal, sogar Frauen (V 12). Der Nachweis der Abstammung spielt offenbar keine Rolle. Der Wille zur Mitarbeit ist das Kriterium der Liste. Die übrigen Listen sind Sachlisten und deshalb für das Thema nicht relevant. Über die Personenliste Neh 11 gibt es keine befriedigende exegetische Auskunft. Ist sie später hinzugefügt worden? Ihre militärischen Bezeichnungen jedenfalls sind auch für die Zeit Nehemias möglich.

Für die Mitgliedschaft in der JHWH-Gemeinde können den untersuchten Listen folgende Merkmale entnommen werden: Interesse an der Einzelperson; Ordnungskategorie ist der Geschlechterverband bzw. das Vaterhaus, nicht der Stamm; das Gewicht verlagert sich vom Geschlechterverband auf die Familie, ja auf den einzelnen. Die weitreichende Schlußfolgerung auf S. 80 kann man als Kernaussage des ganzen Buches bezeichnen: „Nicht das ganze Volk als große Masse bildet die nachexilische JHWH-Gemeinde, sondern einzelne Personen, die eine persönliche Entscheidung getroffen haben, werden zur Gemeinde gezählt.“ Die persönliche Entscheidung besteht praktisch im Entschluß, aus Babylonien nach Juda umzuziehen, die landesübliche Religion Palästinas aufzugeben, (allein) Jahwe zu verehren und die Bundesverpflichtung von Neh 10 zu unterschreiben. Dabei „(gehören) Frauen und Kinder zu ihren Männern“ (S. 81) – auch was die persönliche Entscheidung betrifft? Die Rolle der Familie ist gegenüber der individuellen Entscheidungsmöglichkeit in der nachexilischen JHWH-Gemeinde vielleicht doch stärker, als der Vf. annimmt.

In den Prophetentexten gilt für Jes 56, 1-8 eine neue Auffassung von Gemeindezugehörigkeit. Voraussetzung dafür ist die persönliche Treue zu Jahwe und seinem Bund, die in der Sabbatheiligung konkret wird. Ehemals aufgrund ihrer Nationalität vom Volk Gottes Ausgeschlossene, können nun aufgenommen werden, wenn sie die Kondition des Heils, die Sabbatheiligung, annehmen. In Sach 2, 5-9 wird die „offene Stadt“ Jerusalem als Symbol der nachexilischen Gemeinde verstanden, die allen Menschen zugänglich ist. Ein neues, universales Bild von Gemeinde Gottes meldet sich an. Wichtiger sind die „Jahwefürchtigen“ in Maleachi und den Psalmen. Sie, die mit dem Glauben ernst machen, sind die Erwählten, die Gott in sein Buch schreibt. Nicht der Eintrag in einem Geschlechtsregister entscheidet über die Zugehörigkeit. In den Psalmen geht die Ten-

denz vom „gottesfürchtigen Volk“ zum einzelnen Jahwetreuen. Die Jahwefürchtigen sind in einzelnen Psalmen als besondere Gruppen zu erkennen. Es ist richtig, daß die Jahwezugehörigkeit nicht formal verstanden wird und nicht von Abstammung und Herkunft abhängt, sondern die meint, „die den Willen Gottes tun“ (Ps 15), doch ist es zweifelhaft, ob damit schon eine individuelle „Bekehrungstheologie“ (S. 100) gemeint ist.

2. Nach dem eher spröden Stoff der Listen führt uns der zweite Hauptteil (S. 103-135) in eine vielseitige theologische Begriffswelt: die Bezeichnungen für die JHWH-Gemeinde. Daß in der Forschung in bezug auf die nachexilische Gemeinde Begriffsunsicherheit herrscht, ist die direkte Folge der variablen Terminologie des AT in dieser Angelegenheit. Untersucht werden *golah*, *qahal*, *'am*, *jisrael* und *'edah*, letzteres in einem Exkurs.

Der Begriff *golah*, ursprünglich „Exil“ bedeutend, ist nun zum Ausdruck für den „Rest“ Israels geworden, mit dem Gott nach dem Exil neu angefangen hat und der aus den heimgekehrten Exulanten mit ihren Nachkommen und den im Land gebliebenen Altjudäern besteht. Sie verstehen sich selbst als Gottes Neuschöpfung der durch das Gericht hindurch Geretteten. Diese Selbstbezeichnung der neuen Gemeinde Jahwes ist von eminent theologischer Tiefe.

Hat *golah* bereits eingrenzenden Charakter, so tritt dieser im Begriff *qahal* noch deutlicher hervor. Ursprünglich die (zu religiösen Zwecken) zusammengerufene und sich versammelnde Menschenmenge, ist die *qahal* JHWH in der deuteronomistischen Sprache die kultisch abgegrenzte Tempelgemeinde (Dtn 23, 2-9). Zwischen Dtn 23 und Jes 56, der für alle offenen Gemeinde, steht Num 19, 20 mit der kultisch-rituellen Reinheit als dem alleinigen Zugehörigkeitskriterium. In der persischen Zeit nimmt die theologische Bedeutung von *qahal* zu und wird in Chr/Esr/Neh zum Hauptbegriff. Die elf Belegstellen in Esr/Neh werden näher untersucht. Es stellt sich heraus, daß *qahal* Bezeichnung für die sich in Jerusalem neu konstituierende Gemeinde Jahwes ist, eine feste, allerdings nicht politische, Institution, in die man aufgenommen wird und aus der man ausgeschlossen werden

kann. Sie beruft ad hoc Zusammenkünfte ein, in der das „Verstehen“ ein wichtiger Maßstab quasi-demokratischer Spielregeln ist.

In dieser verkürzenden Zusammenfassung ergibt sich ein sehr modern anmutendes Bild dieser Gemeinde. Es möge in seiner Zuspitzung Anlaß sein für weiterführende konstruktive Kritik.

Der dritte Begriff, *'am*, ursprünglich Verwandtschaftsbezeichnung (Bruder des Vaters), dann „Volk“, vor allem das Volk Gottes, hat nach dem Exil den profanen Sinn „Leute“. In ihm drückt sich nicht mehr die Identität der Gemeinde Gottes aus. Die nachexilische Prophetie hat zwar den Begriff des Volkes Gottes ins Eschatologische geweitet, doch dahinter verbirgt sich auch der Anspruch auf das Volk Gottes in der Gegenwart. „Gerade die Vision vom idealen ‘Gottesvolk’, von einem wirklichen Friedensreich JHWHs (Jes¹ 65, 20ff.) ermöglicht es, schon jetzt *'am* JHWH² zu sein. So ist es folgerichtig, daß sich die nachexilische JHWH-Gemeinde als legitimes *'am* JHWH³ betrachtet und die Verheißungen ihres Gottes für sich in Anspruch nimmt“ (S. 122). Ein kleiner Durchgang durch die Geschichte des Begriffs ergibt, daß die Heimführung aus dem Exil eine neue Wirklichkeit für das „Volk Gottes“ gesetzt hat. Der Begriff selbst wird profan verstanden, die Gemeinde Gottes durch andere Bezeichnungen qualifiziert.

Der Name *jisrael* findet in der nachexilischen Zeit keine eindeutige Verwendung. Die politische und ethnische Komponente tritt zurück, *jisrael* meint vor allem die Glaubensgemeinschaft, die allein durch die Beziehung Jahwes zu ihr konstituiert wird.

Hinter dem Begriff der *'edah* (Versammlung) schließlich verbirgt sich ein „eklesiologischer Neuentwurf“ der Priesterschrift für die Israel-Gemeinde der Nachexilszeit, die ein „Idealbild“ (H. Ringgren) von ihr zeichnet. Für die Weiterarbeit am Thema wäre es notwendig, die Anfänge der JHWH-Gemeinde in Esr/Neh zu diesem priesterlichen Entwurf in Beziehung zu setzen.

3. Aus der Text- und Begriffsanalyse setzt der Vf. im dritten Hauptteil (S. 136-166) sein Gesamtbild von der nachexilischen JHWH-Gemeinde in Jerusalem zusammen. Es kann aller-

¹ Im Original ausgelassen.

² Original in hebräischen Buchstaben.

³ Siehe Anm. 2.

dings kein Vollgemälde sein, nur eine Architekturskizze. Die bruchstückhaften historischen und textlichen Sicherheiten lassen nur so etwas wie eine gestrichelte Linie zu. Sie zu einer zusammenhängenden Struktur auszuziehen, ist legitim und riskant zugleich.

Die Gemeinde der Babylon-Heimkehrer ist eine erweckte Gemeinde (Esr 1, 5). Der Kyroserlaß oder gar wirtschaftliche Gründe reichen als Motivation nicht aus. Die Erweckung der Gemeinde drückt sich in einem Individualisierungsprozeß des Jahweglaubens aus. Das heißt nach der Zerstörung der staatlich verankerten Religion der Vorexilszeit kann der Glaube nur noch durch den einzelnen, die Familie und die Gemeinde verantwortet werden. Die biblische Textgrundlage, die dieser Entwicklung zugrundeliegt, läuft für den Vf. von Dtn 6 über Hes 18 zu den genannten nachexilischen Belegen. Der von Gott in die Entscheidung gerufene Einzelmensch ist in Israel nichts Neues, er wurde in den Jahrhunderten staatlicher Religion nur überdeckt vom offiziellen Kult. Der einzelne wurde jedoch immer „in die Gemeinschaft der JHWH-Gläubigen“ gerufen (S. 143). Deren soziale Rahmenbedingungen änderten sich zwar (Sippe, Stamm, Staat, Familienverband, Gemeinde), doch der individuelle Glaube hatte in Israel immer seine Bedeutung.

Die eigentliche, spannende Frage ist nun die, ob die nachexilische Gemeinde eine „Gemeinde der Gläubigen“ gewesen ist. S. bejaht sie. Das entscheidende Kriterium für den Neuaufbau der Gemeinde in Jerusalem war das persönliche Bekenntnis des Glaubens, nicht mehr die Volkszugehörigkeit. Die Mitgliedschaft wird grundsätzlich für Nichtisraeliten geöffnet, da sie vom Bekenntnis zu Jahwe abhängt und dieses speziell am Halten des Sabbats erkannt wird. „Jeder *nkrj*⁴, der bereit ist, ein *gr*⁴ zu werden⁵, d. h. der sich der Tora JHWHs unterstellt und somit die Verfassung der nachexilischen JHWH-Gemeinde anerkennt, kann zu ihr gehören. Damit ist die ethnische Begrenzung aufgehoben und die israelitische Religion in die Lage versetzt, Weltreligion zu werden“ (S. 150). Der Offenheit dieser Bekenntnisgemeinde korrespondiert ihre Abgrenzung in der Mischehenfrage. Die Scheidung gemischtreligiöser Ehen war für Esra keine Frage des Blutes, sondern des Glaubens. Es sollte einer synkretistischen Verfäl-

schung des Glaubens der jungen Gemeinde vorgebeugt werden. Die soziale Grundstruktur der JHWH-Gemeinde war das *bjt* 'abot, ein Familienverband, aus Kleinfamilien bestehend, dessen Größenordnung „zwischen der Kleinfamilie und der Gesamtgemeinde“ (S. 160) lag. Solche Verbände existierten unter Priester-, Leviten- und Laienfamilien. Ihre Leiter bildeten das Führungsgremium der Gemeinde. Das religiöse Leben hatte sich vom Tempelkult „zum Leben gemäß der Tora und zur Gemeinde hin“ (S. 163) verschoben. Die Gemeindeversammlung (Esr 10; Neh 8) war der Ausdruck dafür. „Aus ihr erwächst das, was später Synagoge genannt wird“ (S. 164). S. nennt das Ganze eine „theokratische Demokratie“: demokratisch im Sinne der „primitive democracy“ des alten Sumner, theokratisch, weil die letzte Instanz und ihr eigentlicher Grund JHWH, ihr Herr selbst ist. Dies war dem Ziel Gottes mit Israel angemessener als die Staatsreligion in der vorübergegangenen und von Anfang an in Israel umstrittenen gewesenen Monarchie.

Ein Fazit

Über Subjektivität und Objektivität des Unterfangens, dem AT eine Ekklesiologie zu entlocken, wurde anfangs gesprochen. Dem besprochenen Buch ist Mut zu attestieren, und zwar deshalb, weil bisher kaum jemand gewagt hat, die tatsächlich – historisch wie literarisch – vorhandenen Hinweise auf die Neuartigkeit der israelitischen Gemeinde nach dem Exil zu einem Gesamtbild zusammenzufassen. Erweckung durch den Geist Gottes, persönliche Glaubensentscheidung, konfessorischer Charakter und „demokratische“ Struktur gehören zu ihren Säulen. Die Schwierigkeit liegt einmal im Charakter der Texte, vor allem der Listen. Ihre fragmentarischen Aussagen fordern – jenseits von historischem Ort und Zweck – zu kräftiger Interpretation heraus. So ist z. B. die Schlußfolgerung, daß das Verbindende der am Tempel Bauenden der Glaube ist, möglich, aber nicht zwingend. Es ist mit den Listen wie mit den Fossilien: Man findet Knochen, wenn man Glück hat, ein fast vollständiges Skelett, aber es ist schwer, auf den ganzen lebendigen Menschen von damals zu schließen. Aber noch einmal: Warum soll bei solchem Interpretationszwang nicht auch der Mut legitim sein, die exegetischen Bruch-

⁴ Siehe Anm. 2.

⁵ D. h. jeder Ausländer (*nkrj*), der ein unter Israeliten lebender Nichtisraelit (*gr*) wird (d. Vf.).

stücke zu einer Linie zusammenzuführen, die auf eine freikirchlich anmutende Ekklesologie hinführt? So viele Male ist es anders gemacht worden, aus derselben Deutungsverlegenheit heraus und mit ähnlichen historischen und Textbefunden, aber ganz selbstverständlich unter den Prämissen jahrhundertlang unangefochtener Kirchenlehre. Wenn Exegese nicht nur archäologisches Graben bedeutet, in deren Ergebnis man auf den alten Ruinen sitzenbleibt, dann gehört Stieglers Buch zu denen, die geeignet sind, frischen Wind in die Auslegung des AT zu bringen.

Zuletzt einige, willkürlich herausgegriffene, Fragen, die nicht zerstörend, sondern weiterführend wirken möchten. Hat innerhalb von 60 Jahren die größere Einheit des Geschlechterverbands gegenüber dem Familienverband tatsächlich so an Bedeutung verloren? Die lapidaren Aussagen der Listen lassen das so erscheinen, aber soziologisch betrachtet, ist wohl mit größeren Zeiträumen und komplizierteren Entwicklungen zu rechnen. Ist die Nichtnennung von Geschlechtern (z. B. bei den Bauarbeitern Neh 3) evtl. auch durch die Funktion der Liste bedingt, also nicht gleich als Erschütterung der Geschlechterordnung und Prozeß der Individualisierung zu deuten? Die Namenslisten werden wohl nicht nur Bedeutung für die einzelnen, sondern auch amtlich-öffentlichen Charakter gehabt haben (auch für die Schuldigen in Esr 10, 18ff., vgl. heute die Listen von Kriegsverbrechern oder Stasi-Mitarbeitern). Wie ist das Verhältnis der Laiengemeinde zur Kultgemeinde des zweiten Tempels, Esras zum Hohenpriester? Ist es angemessen, die nachexilische Gemeinde JHWH-Gemeinde zu nennen, wenn gleichzeitig die Verwendung des Jahwenamens zurückgeht und schließlich ganz vermieden wird? Verstand sich die Jerusalemer Gemeinde unter diesen Umständen selbst als JHWH-Gemeinde (oder evtl. als Tora-Gemeinde)? Unser Dilemma besteht darin, daß wir Entwicklungen dieser und anderer Art nicht genau nach Anfang und Dauer bestimmen können. Es wird aber möglicherweise zu weiteren Erkenntnissen kommen (z. B. hinsichtlich der Beschneidung als Unterscheidungsmerkmal), wenn der Quellentextbasis des Buches die Chronik und die einschlägigen Passagen der Priesterschrift hinzugefügt werden.

Es gehört zum exegetischen Mut, Begriffe wie „Gemeindeverzeichnis“, „Gemeinschaft von Bekehrten“, Ab-, Um- und Heimkehr als Aus-

druck der persönlichen Form von Bekehrung zu verwenden. Sie sind zulässig, auch wenn sie an moderne Formen des Christseins erinnern. Hüten muß man sich, moderne Formen des Glaubens in die alten Texte einzutragen. So ist die „persönliche Frömmigkeit“ im AT nicht einfach moderner Entscheidungsfrömmigkeit gleichzusetzen. Hier fühlt sich Albertz zu Recht von S. mißverstanden. Die Sozialform „privater Frömmigkeit“, die A. von der offiziellen Staatsreligion absetzt, ist die Religion kleiner, geschlossener Gruppen (Großfamilie, Familienverband), aber nicht im neuzeitlichen Sinn Religion als „Privatsache“. Man täte aber Stieglers Arbeit Unrecht mit der Behauptung, sie würde die persönliche Glaubensentscheidung zum einzigen Kriterium der nachexilischen Gemeinde machen. Es ist die Neuheit dieses Kriteriums, die herausfordert. Die Entdeckung individueller Entscheidung und Verantwortung im Glauben steht neben der Betonung jahrhundertlang gewachsener kollektiver Glaubensstrukturen. Das ist der Kern dieses alttestamentlich-ekklesiologischen Versuchs. Es wäre schön, wenn er das Gespräch über die Wende von einer traditions- und machtbestimmten Religion zu einem in persönlicher Biographie und Gesellschaft verantworteten Glauben voranbringen würde.

Christian Wolf D. D.
Gazerstraße 11
21075 Hamburg