

Heise

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

197
ohne T.K. 21. Jahrgang

Kim Strübind

„Fides quaerens ecclesiam“ – Glaube sucht Gemeinschaft
Neutestamentliche Anstöße für eine ekklesiologische Besinnung

2-26

Rezensionen

Helge Stadelmann: Epheserbrief (Matthias Ebeling)

27-29

Volker Spangenberg: Herrlichkeit des Neuen Bundes (Dietmar Lütz)

29-31

ISSN 1431-200X

03. MRZ 1997 ZA 4201

„Fides quaerens ecclesiam“ – Glaube sucht Gemeinschaft

Neutestamentliche Anstöße für eine ekklesiologische Besinnung¹

Selten hat die Anfrage einer Einzelgemeinde an den Bundesrat in neuerer Zeit soviel Unruhe und theologische Betriebsamkeit ausgelöst wie der von der Mitgliederversammlung der Gemeinde Hannover-Walderseestraße am 11. März 1992 beschlossene „Antrag an den Bundesrat 1992“.² Darin wurde die Bundesleitung gebeten, einen „Klärungsprozeß“ hinsichtlich des Selbstverständnisses unseres Gemeindebundes (BEFG) einzuleiten und dabei folgende Fragen zu bedenken:

(1) Wie können wir die Identitätsmitte und damit die Einheit unserer Bundesgemeinschaft klarer als bisher benennen?

(2) Wie können Ortsgemeinden und Gemeindeguppen bei unterschiedlichem Gemeinde- und Schriftverständnis in einem gemeinsamen Bund leben?

(3) Halten wir in Zukunft an einem konföderativen oder an einem konfessionellen Verständnis des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland fest?³

Die Bundesleitung antwortete auf diese berechtigten und präzise gestellten Fragen mit ihrer in der Sache sehr deutlichen Stellungnahme vom 11.2.1994,⁴ die das Profil des Gemeindebundes zu stärken suchte. Die dort angeführten Kennzeichen einer freikirchlichen Ekklesiolo-

gie (*notae ecclesiae*) bewegen sich phänomenologisch ganz im Rahmen der traditionellen Vorstellungen einer kongregationalistischen Glaubensgemeinschaft. Danach weist der BEFG folgende allgemeine Merkmale auf:

- Stringente Einhaltung des *ordo salutis* (Bekehrung, „Glaubentaufe“, freiwillige Mitgliedschaft in einer Ortsgemeinde)
- Verbindlichkeit der Bibel in dogmatischen und ethischen Fragen
- allgemeine Missionspflicht
- Forderung von Glaubens- und Gewissensfreiheit
- Trennung von Kirche und Staat
- Autonomie der Ortsgemeinde
- Gemeinde als „Nachfolgegemeinschaft“ (Heiligung)
- demokratische bzw. antihierarchische Gemeindestruktur und Kybernetik (Priestertum aller Glaubenden)

Darüber hinaus war die Bundesleitung mit ihrer Stellungnahme durchaus bemüht, eigene Akzente zu setzen und den Gemeindebund nachdrücklich als eine „konfessionelle“ und damit *theologisch relevante* Größe zu profilieren, um dem Gedanken einer unverbindlichen Zweckgemeinschaft entgegenzutreten. Dies zeigen Art und Umfang der Ausführungen zu den einzelnen *notae*, wobei den eher umstrittenen – und insofern auch interpretationsbedürftigen – Kennzeichen eine ausführliche Begründung an die Seite gestellt wird.⁵ Die Stellungnahme entspricht eher einer normativ-dogmatischen als einer beschreibenden Darstellung. Was hier festgehalten und teilweise eindringlich in Erinnerung gerufen wird, scheint weniger selbstver-

¹ Der Beitrag geht auf zwei Referate zurück, die ich anlässlich der Tagungen des „Theologischen Arbeitskreises der Initiative Einheit zwischen Ost und West“ (ThAK) in Heidelberg (22.4.1994) und Hamburg (16.11.1994) zur Diskussion stellte. Den Mitgliedern des ThAK danke ich für die sich daraus ergebenden anregenden Gespräche. Ihnen sei dieser Beitrag gewidmet. Der Fachtheologe erkennt hinter der lateinischen Überschrift unschwer die sprachliche Anleihe bei Anselm v. Canterbury (gest. 1109 n. Chr.) und dessen fundamentaltheologischem Erkenntnisprinzip einer *fides quaerens intellectum* (= Glaube, der Einsicht sucht). Auch im nachstehenden Beitrag geht es um ein „verstehendes Glauben“, das danach fragt, was die Gemeinde Jesu Christi eigentlich ist.

² Der Antragstext ist abgedruckt in dem vom Bundesmissionshaus in Bad Homburg herausgegebenen Berichtsheft 1992, 37.

³ Ebd.

⁴ Vgl. Berichtsheft 1994, 34–37.

⁵ Während die noch im 19. Jahrhundert mit Nachdruck eingeforderte „Glaubens- und Gewissensfreiheit“ sowie die „Trennung von Kirche und Staat“ in der Stellungnahme der Bundesleitung in einem kurzen Absatz eher beiläufig Erwähnung finden (beide *notae* stehen in einem einzigen – zugleich dem aller kürzesten – Absatz!), wird das Kennzeichen „Unabhängigkeit der Ortsgemeinde“ in aller Breite entfaltet – und vor allem eingegrenzt: „Der freiwillige Zusammenschluß der selbständigen Ortsgemeinden zum Gemeindebund ist mehr als eine lediglich zweckbedingte Dachorganisation, die für ein Mindestmaß an Übereinstimmung und Übereinkunft in praktischen Fragen steht. Vielmehr stellt der Gemeindebund eine verbindende und verbindliche Gemeinschaft von Gemeinden dar, die damit ein klares konfessionelles Profil nach außen zeigt (...) Selbständigkeit meint nicht Autonomie und absolute Unabhängigkeit, sondern geistliche Verantwortung für den je eigenen Bereich und für das Miteinander in Bekenntnis, Sendung und Dienst. Gerade die Zuordnung zu der größeren Gemeinschaft einer Konfessionsfamilie soll der Einheit des Leibes Christi zeichenhaft Ausdruck geben und einer eingeführten Fixierung auf die Ortsgemeinde sowie einer unverantwortlichen Verkürzung und Individualisierung der biblischen Gemeindelehre wehren“ (ebd., 36). Dem kann man nur zustimmen!

ständig als vielmehr ein Desiderat freikirchlicher Essenz zu sein (dies belegt nicht zuletzt die Anfrage aus Hannover). Anfrage und Antwort lassen den Eindruck entstehen, daß die evangelisch-freikirchlichen *notae ecclesiae* von den Gemeinden und ihren Mitgliedern nicht in nötiger Eindeutigkeit auch „ratifiziert“ wurden, d. h. als ihre eigenen und nun wirklich verbindlichen Glaubensüberzeugungen fungieren, als es die offizielle Doktrin nahelegt.⁶

Die von der Bundesleitung vorgelegte Liste von Konfessionsmerkmalen provoziert zunächst Rückfragen nach dem theologischen *Grund* der genannten Kennzeichen, als deren Gewährsträger die höchste Autorität der Gemeinde in Anspruch genommen wird: „Wir sind überzeugt, daß wir das treu zu bewahren haben, was Gott uns als gemeinsames Bekenntnis- und Glaubensgut anvertraut hat“⁷. Andererseits wird in angemessener Bescheidenheit und selbstkritischer Sachlichkeit einleitend festgehalten: „Als Gemeinden ... haben wir die Frage nach der rechten Gestalt und Ordnung nie ein für allemal hinter uns. Vielmehr brauchen wir Freiraum für kritische Anfragen, die uns zu sorgfältigem Bibelstudium und wacher Zeitgenossenschaft nötigen“ (ebd., S. 34).

Dieser Freiraum soll nachstehend in Form eines Gesprächs zwischen der „Gemeinde *im* Neuen Testament“ mit der „Gemeinde *nach* dem Neuen Testament“⁸ genutzt werden. Die adverbiale Bestimmung „nach“ kann dabei in zweierlei Richtungen entfaltet werden:

a) Im *analogischen Sinn* verweist sie auf das Verhältnis des BEFG zur Urgemeinde, wobei trotz der empfundenen historischen Distanz eine ontologische Einheit beider Größen erstrebt wird.

b) Im *temporalen Sinn* drückt es die Nachzeitigkeit der jetzt lebenden Christen gegen-

über der Urgemeinde aus, die in postkanonischer Zeit mit ihren spezifischen Herausforderungen zu ständiger Rechenschaft über ihr Sein genötigt ist.

Das Gespräch zwischen der Gemeinde *im* Neuen Testament und der Gemeinde *nach* dem Neuen Testament beginnt nachfolgend mit einem in thetischer Form verfaßten Hören auf das, was für die Christen des 1. Jahrhunderts n. Chr. im Blick auf ihre Sozialgestalt konstitutiv gewesen ist. Dies wird in zwei Schritten entfaltet: Unter der Überschrift „Von Jesus bis Paulus“ werden die Anfänge einer werdenden Ekklesiologie entfaltet, während der Abschnitt „Ekklesiologie in nachpaulinischer Zeit“ die nachpaulinischen Schriften untersucht. Die Disproportionalität hinsichtlich der deutlich voneinander abweichenden Stoffmenge zwischen den beiden Abschnitten erklärt sich dadurch, daß die Ekklesiologie erst in nachpaulinischer Zeit eigens thematisch und schließlich zu einem festen Topos der christlichen Überlieferung wurde. Die dafür zu benennenden Gründe liegen auf der Hand: Die wachsende „Kirche“ mußte sich durch die Besinnung auf ihr Wesen nicht nur gegen zunehmende häretische Verwilderungen zur Wehr setzen, sondern sah sich durch die (um 70 n. Chr. anzusetzende) definitive Trennung von „Synagoge“ und „Gemeinde“ zu einer eigenen Definition ihres Selbstverständnisses genötigt, das die Ansätze der apostolischen Zeit aufgriff, vertiefte und, wo nötig, ergänzte.

Die nachstehende Untersuchung beschränkt sich dabei auf solche neutestamentlichen Schriften oder Autoren, die einen paradigmatischen Beitrag zur Frage nach dem Wesen der Gemeinde geleistet haben. Aus diesem Grund bleiben das Corpus Johanneum sowie Hebr., Jak und 1. und 2. Petr unberücksichtigt.⁹ Im letzten Hauptabschnitt („Auswertende Überlegungen“) sollen Anstöße aus dem

⁶ Dies kann freilich nur den überraschen, der den faktischen Eklektizismus als „Prinzip“ freikirchlicher Traditionsbildung nicht wahrnimmt. Dazu s. u. Teil III.

⁷ Ebd., 35.

⁸ Dieser Ausdruck formuliert ein populäres Selbstverständnis innerhalb des BEFG. Vgl. dazu U. Dammann, Gemeinde nach dem Neuen Testament – Anmerkungen zu einem baptistischen Selbstverständnis, THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1/1992, 59–61.

⁹ Zur Begründung dieser Auswahl verweise ich auf J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (GNT), NTD.E 10, Göttingen 1993, 268–309. – Im Blick auf das Corpus Johanneum kann man schwerlich von einer expliziten Ekklesiologie sprechen, da die formale Kohäsion der Glaubenden von einer Unmittelbarkeit des einzelnen zu Christus dominiert wird (vgl. Joh 15, 1ff.), die freilich durch den wichtigen Verweis auf die „Bruderliebe“ abgemildert wird. Auf diese Einschränkung hat u. a. W. Popkes in seiner wertvollen ekklesiologischen Studie hingewiesen (Gemeinde – Raum des Vertrauens, Wuppertal/Kassel 1984, 104ff.). – Die in 1. Petr entfaltete Ekklesiologie ist weitgehend traditionell, abgesehen von dem durch die Verfolgungen entstandenen Gedanken der „Fremdlingenschaft“ der Gemeinde. Dieser wird am radikalsten vom Verfasser der Offb in Form eines Dualismus zwischen Gemeinde und Welt entfaltet, die zu einer unüberbrückbaren, ontologischen Differenz geworden ist, die 1. Petr noch nicht kennt (vgl. 1. Petr 2, 18f.; 3, 1–6, 15f.). Für Hebr gilt wohl: „Hebrews does not have a developed theology of the church“ (B. Lindars, The Theology of the Letter to the Hebrews, Cambridge 1981, 127).

NT aufgenommen und mit den ekklesiologischen Selbstprädikationen des BEFG konfrontiert werden.

Der thetisch-knappe Stil läßt die Darstellung teilweise sehr gedrängt und auch etwas apodiktisch erscheinen. Manche Erkenntnisse, die den Stand zeitgenössischer Forschung zu erfassen versuchen, bedürften einer eingehenderen Diskussion, die freilich den Rahmen eines Artikels sprengen würde, der nicht nur einen Querschnitt neutestamentlicher Ekklesiologien präsentieren will, sondern diese mit der gegenwärtigen Gemeindevirklichkeit konfrontiert. Es mußte daher bei diesem protokollartigen Stil bleiben, der den Vorzug eines kleinen „Kompendiums“ um den Preis einer knappen (und möglichst präzisen) Darstellung erkaufte. Die um Vertiefung bemühten Leser und Leserinnen seien darum auf die weiterführende Literatur in den Anmerkungen verwiesen. Wer es besonders eilig hat und sich den exegetischen Parforceritt durch das NT nicht zumuten möchte, kann alles überschlagen und im Abschnitt III zumindest die Auswertung der gewonnenen Erkenntnisse nachlesen.

I. Von Jesus bis Paulus¹⁰

Jesus von Nazareth

1. Für die „Ekklesiologie“ Jesu von Nazareth waren zwei Faktoren bestimmend:
 - a) die eschatologische Restitution Israels bzw. Judas;
 - b) die Verkündigung der Gottesherrschaft als Gesamtrahmen dieser Restitution.
2. Jesus wirkte (fast) ausschließlich unter Juden. Von einer aus Juden und Heiden bestehenden Gemeinde ist bei Jesus zunächst keine Rede. Zuwendungen zu Nichtjuden sind Ausnahmen, die in der synoptischen Tradition als solche vermerkt werden (Mk 7, 24-30; Mt 8, 5-13).
3. Universalistische Züge finden sich gleichwohl in der Verkündigung Jesu (Mt 8, 11f.),

bewegen sich jedoch ganz im Rahmen der (frühnach-)exilischen eschatologischen Heilsprophetie (Jes 2; 11; 19, 19.25; 25, 6-8; 49, 1-6 u. ö.).

4. Johannes der Täufer und Jesus sind durch einen an ganz Israel gerichteten Umkehrruf verbunden (Mt 3, 1-3; 4, 17). Vorausgesetzt ist beide Male, daß sich das zeitgenössische jüdische Volk in einem – *sub specie aeternitatis* – Unheilszustand befindet.
5. Die von Jesus ins Leben gerufene „Jesusbewegung“ (G. Theißen) repräsentierte das „bessere“, aber nicht das „allein wahre“ Israel. Als „Kontrastgesellschaft“ (G. Lohfink) ist man keine *Gegengesellschaft*, denn das empirische Israel sollte nicht ersetzt, sondern erneuert werden. Jesus gründete daher auch keine separatistischen Synagogen oder religiösen Lebensgemeinschaften (vgl. dagegen Qumran oder Pharisäer).
6. Die idealtypische soziologische Kategorie des Kohäsionsbewußtseins der Jesusanhänger ist nicht die *ecclesiola*, sondern die *משפחה* (= Familie, vgl. Mk 3, 34f.). *Pater familias* ist Gott selbst, der deshalb als „Vater“ (Abba) angerufen und verehrt wird (Lk 11, 2 u. ö.). Die gültige Auslegung des Vaterwillens wird durch den Gesandten Gottes Jesus von Nazareth garantiert, der den Vater kennt und vertritt, wobei sich die Gefolgschaft Jesu analog als geschwisterliche Gemeinschaft versteht (vgl. die Anrede: „Brüder“) und als Familienersatz fungieren kann (Mt 10, 34-39 par.; Mk 10, 29f. par.).¹¹
7. Eine weitere soziale Differenzierung ergibt sich durch die zu vermutende Unterscheidung der Anhänger in „radikale Wanderprediger“ und seßhafte „Sympathisanten“ (G. Theißen) in den Orten, die von der Verkündigung Jesu erreicht wurden. Die mitwandernden Jünger zeichneten sich durch ein

¹⁰ Lit.: K. Berger, Art. Kirche II, TRE 18, 1989, 201-216; G. Dellling, Merkmale der Kirche im Neuen Testament, NTS 13 (1966/67), 297-316; M. N. Ebertz, Das Charisma des Gekreuzigten, Tübingen 1987; J. Hainz (Hg.), Kirche im Werden, München u. a. 1976; E. Käsemann, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, EVB I, Göttingen ¹⁹⁷¹, 109-134; K. Kertelge, Die Wirklichkeit der Kirche im NT, in: W. Kern u. a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie 3: Traktat Kirche, Freiburg u. a. 1986; W. Kirchschläger, Die Anfänge der Kirche, Graz u. a. 1990; H.-J. Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, SBS 103, Stuttgart 1981; W. Popkes, Gemeinde – Raum des Vertrauens. Neutestamentliche Beobachtungen und freikirchliche Perspektiven, Wuppertal/Kassel 1984; H. Schlier, Ekklesiologie des Neuen Testaments, MySal 4, 1, 1972, 101-221; R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament, Freiburg ¹⁹⁶³; W. Schneemelcher, Das Urchristentum, Stuttgart u. a., 1982; L. Schenke, Die Urgemeinde. Geschichte und theologische Entwicklung, Stuttgart u. a. 1990; G. Theißen, Soziologie der Jesusbewegung, München ¹⁹⁸⁸; ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen ¹⁹⁸⁹. – Weitere Literatur bei J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (GNT), NTD.E 10, Göttingen 1993, 9f. Zitate mit Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Werk.

¹¹ Zur Familie als Kategorie der frühesten „Ekklesiologie“ der Jesusbewegung vgl. K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel 1994, 28-33; U. Mell, Gehört das Vaterunser zur authentischen Jesus-Tradition? (Mt 6, 9-13; Lk 11, 2-4), BThZ 11, 1994, 162-169.

- höheres Ethos¹² aus, wie einige Logien nahelegen, und galten als Autoritäten der ortsansässigen Sympathisanten.¹³
8. Die um Jesus versammelten Jünger bilden die Gruppe der durch eine Aufforderung zur Nachfolge berufenen Wandercharismatiker mit einer Beauftragung (Mk 1, 17). „Der Jüngerkreis ist demnach *nicht das Ziel des Wirkens Jesu*, sondern dessen durch die Situation der Nähe der Gottesherrschaft bedingtes und auf diese Situation bezogenes *Werkzeug*“ (Roloff, 39).
 9. Davon zu unterscheiden ist die Gruppe der „Zwölf“, die zu den Jüngern zählen. Ihre konkrete Funktion ist keine hierarchische,¹⁴ sondern scheint lediglich darin zu bestehen, „mit Jesus in Erscheinung zu treten“¹⁵ (vgl. Mk 3, 14) und die endzeitliche Sammlung des Gottesvolks anzusagen. Ihre Rolle im Rahmen des Urchristentums wäre dann eine symbolische, aber keine funktionale (vgl. aber Mt 19, 28 par.).¹⁶
 10. Als *konstitutiv* für die Jesusbewegung kann ein konsequentes und unbedingtes Vertrauen gegenüber der Person Jesu gelten, daß sich in seiner Lehre und in seinem heilsamen Handeln am ganzen Gottesvolk die erwartete Gottesherrschaft bereits manifestiert (Mk 8, 38 par.; Mt 11, 5f.). Das Wort Jesu gilt unbedingt oder überhaupt nicht (Mt 8, 21; Lk 9, 62).

Die Urgemeinde(n)¹⁷

1. Die konstitutiven Größen der Urgemeinde sind Geistbesitz (bzw. „Geisterfüllung“), Glaube an den auferweckten Jesus Christus, Taufe, Brotbrechen, Anerkennung der durch die Jerusalemer Autoritäten vermittelten Lehre Jesu (Apg 2, 42) sowie die Teilnahme an regelmäßigen Versammlungen. Nicht zu den

Konstitutiva gehören Demokratie und Unabhängigkeit der Versammlung von Staat und offizieller Religion (Judentum).¹⁸

2. Anders als hinsichtlich der christologischen Eckdaten sprechen die frühen Zeugnisse des Christentums an keiner Stelle von der Gründung einer von Israel getrennten „Kirche“ nach Ostern. Dies kann „als Hinweis darauf gelten, daß die Entwicklung des Kirchenverständnisses nicht nur sachlich, sondern auch zeitlich der Entwicklung der Christologie nachgeordnet war“ (Roloff, 59).
3. Das Selbstverständnis der Jerusalemer Urgemeinde zielte auf Wahrung der Kontinuität zur Jesusbewegung. Man verstand sich ethnisch und theologisch weiterhin als Teil des jüdischen Volkes.¹⁹ Die sich daraus ergebende Ekklesiologie ist eher als konservativ denn als innovativ zu bezeichnen (Apg 2, 37). Das Anknüpfen an die vorösterliche Situation zeigt sich exemplarisch durch die Nachwahl des Matthias zum vorösterlichen Zwölferkreis (Apg 1, 15-26).
4. „Ostern ist nicht der Gründungstermin der Kirche, sondern die *Ermöglichung, Kirche zu entdecken*. Dies vollzog sich in einem allmählichen Klärungs- und Reflexionsprozeß, der, an Ostern einsetzend, während des gesamten im Neuen Testament dokumentierten Zeitraums andauert und der bezeichnenderweise seine größte Breite erst in der dritten christlichen Generation, d. h. in der Zeit zwischen 80 und 110, gewinnt“ (Roloff, 60).
5. Eine differenzierte und autonome Strukturierung des Gemeindelebens ist Folge
 - a) der Weigerung der jüdischen Majorität, das christliche Evangelium anzuerkennen, sowie die Ausgrenzung der Judenchristen aus dem rabbinischen Judentum nach 70 n. Chr.;

¹² Vgl. Theißen, Soziologie, 14-26. Die aus dem Katholizismus stammende ethische Theorie der *consilia evangelica* („evangelische Räte“, die nur besonders berufenen Heiligen gelten) erfährt durch die frühe Jesusbewegung eine m. E. diskutable Stütze.

¹³ Dies gilt mindestens bis zum Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr., wie die Did zeigt. Vgl. Mt 10, 1-17.

¹⁴ Vgl. das völlige Zurücktreten des Zwölferkreises als gemeindeleitendes Organ in der nachösterlichen Urgemeinde!

¹⁵ „Wenn die Zwölf gemeinsam mit Jesus auftraten, so wurde damit zeichenhafte der Wille Jesu, Israel zu sammeln, und zu seiner von Gott gesetzten Vollendung zu bringen, zum Ausdruck gebracht“ (Roloff, 36).

¹⁶ Nach Ostern fällt ihnen die nicht weiter ausgeführte Aufgabe der „Zeugenschaft“ für das Leben Jesu zu (Apg 1, 21f.). Dahinter kann aber die lukianische Redaktion mit ihren legitimatorischen Interessen vermutet werden.

¹⁷ Zeitgenössische Exegeten unterscheiden bisweilen zwei „Urgemeinden“: *Jerusalem* und das für die Entwicklung des Christentums zur Weltreligion weit bedeutsamere *Antiochia* am Orontes (Apg 11, 19ff.). Dahinter steht die interessante These W. Wredes von Paulus als dem „zweiten Stifter des Christentums“.

¹⁸ Die beiden letztgenannten „freikirchlichen“ Elemente sind erst das Produkt späterer Reflexion der paulinischen Charismenlehre (1. Kor 12) bzw. der geschichtlichen Erfahrung einer „antichristlichen Staatsmacht“ (Offb 12; 2. Thess). Vgl. dagegen noch Röm 13, 1-7.

¹⁹ Vgl. L. Schenke, Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart u. a. 1990, 66-88.

- b) der Auseinandersetzung mit der hellenistisch geprägten Gesellschaft (z. B. in Form von Vereinen und Mysterienkulten);
- c) innergemeindlicher Probleme (strukturierter oder amorphe Häresien).
6. Als Anbruch der endzeitlichen Erneuerung Israels deutete man die Geistausgießung zu Pfingsten (Apg 2 – vgl. Joel 3; Hes 37; 39, 29). Empfänger des Geistes sind die Jünger in ihrer Gesamtheit. Zwischen Geistausgießung und Bundeserneuerung besteht ein Zusammenhang.²⁰ Die Geistausgießung wird daher an keiner Stelle als Bruch zwischen christlicher Gemeinde und Israel gedeutet. Gottes Geist hat vielmehr ganz im Sinne der alttestamentlichen Verheißungen die konnektive Funktion, das bestehende Gottesvolk zu erneuern. Es finden sich keine Anzeichen für das – eine überwiegend heidenchristliche Kirche voraussetzende – Interpretament, daß Pfingsten der „Geburtstag“ der Kirche sei.²¹
7. Abgesehen von der Erfahrung der Geistesgegenwart, sind auch Lehrverkündigung und Taufe (Apg 2, 38) sowie das „Brotbrechen“ (Apg 2, 42) Konstitutiva der sich um Hausgemeinschaften herum bildenden christlichen Kommunitäten. Das Haus (οἶκος) ergänzt (und ersetzt später) die Synagogen, die sich ebenfalls hausweise gebildet hatten.²² Dennoch ist an keiner Stelle des Neuen Testaments von einer christlichen Synagoge die Rede.
8. Die in Apg 2, 42 erwähnten Gebete könnten die Segensgebete anlässlich der Abendmahlsfeier bezeichnen (vgl. 1.Kor 10, 16), die auf den jüdischen Kiddusch zurückgehen (vgl. die Bezeichnung „Eucharistie“).
9. Mittelpunkt der wohl täglich (Apg 2, 46)

stattfindenden „gottesdienstlichen Zusammenkünfte“²³ scheint die Mahlfeier gewesen zu sein. Dies entspricht dem Stellenwert, den auch Paulus dem „Herrenmahl“ beimißt (1.Kor 10, 16f.; 11, 17-34). Dieses Mahl ist ebenso ein Beleg für ein frühes binnenchristliches Gemeinschaftsbewußtsein²⁴ der Christen innerhalb des jüdischen Volksverbandes wie die praktizierte Gütergemeinschaft (Apg 2, 44; 4, 32-35). Eine derartige Binnenkohäsion innerhalb der ethnisch und religiös empfundenen „Makrokohäsion“ (Israel) ist keineswegs genuin christlich, sondern innerhalb des pluriformen Judentums vor 70 n. Chr. ein charakteristisches Phänomen.

10. Nicht zu den Konstitutiva der Jerusalemer Urgemeinde zählt ein besonderes Modell von Gemeindeleitung. Vielmehr scheint in dieser Hinsicht experimentelle Freiheit zu bestehen.²⁵ Die Zwölf treten als gemeindeleitendes Gremium nicht in Erscheinung und werden zunächst durch Petrus, dann durch einen weiteren Kreis der Apostel und Ältesten (Apg 15, 2; Gal 1, 17), später durch ein Dreierkollegium²⁶ („Säulen“, vgl. Gal 2, 9) und kurz darauf durch eine Vorform des „frühmonarchischen Bischofsamtes“ ersetzt (Jakobus, vgl. Apg 21, 18ff.; Gal 1, 19). Diese innerhalb von ca. 25 Jahren vollzogenen erheblichen strukturellen Veränderungen sind deutliche – und selbst von der lukanischen Redaktion nicht geglättete – Indizien für die Offenheit in kybernetischen Fragen und ein keineswegs von Anfang an gefestigtes ekklesiologisches Konzept.²⁷
11. In normativer Hinsicht gilt: Konstitutiv ist die *Freiheit* zur organisatorischen Selbst-

²⁰ Die Verbindung von Geist und Bund (2.Kor 3, 6) greift möglicherweise auf alttestamentliche Vorlagen zurück (vgl. Jes 59, 21). Vielleicht ist das Bundesmotiv Interpretament der Geisterfahrung (Jer 31, 31ff.), wobei allerdings die spärliche Verwendung von Jer 31 im NT (Hebr 8, 8-12; evtl. 1.Kor 11, 25 par.) rätselhaft bleibt.

²¹ Die späteren Deduktionen der neutestamentlichen Autoren – besonders des Apostels Paulus – verankern die Ekklesiologie immer in der Christologie, nicht in der Pneumatologie. Für Paulus wäre es sachgemäßer, die Auferweckung Jesu Christi als „Geburtsdatum“ der christlichen Gemeinde anzusehen.

²² In Jerusalem soll es im 1. Jahrhundert n. Chr. etwa 480 Synagogen gegeben haben (vgl. jMeg 73b). Bis heute kennt das Judentum neben den offiziellen Gebetshäusern auch häusliche Synagogen.

²³ Die Bezeichnung „Gottesdienst“ fehlt charakteristischerweise, da er für die kultischen Rituale am Tempel Verwendung fand, an dem die Christen weiterhin teilnahmen (Apg 3, 1 u. 6.). Die Substitution des Tempels durch eine kultische Christologie ist das Ergebnis einer späteren theologischen Reflexion (Sühnethod-Vorstellung; Röm 12, 1: „Gottesdienst im Alltag der Welt“).

²⁴ Der Gemeinschaftsgedanke ist für das Abendmahl konstitutiv.

²⁵ Dies zeigt sich schon durch die von Lukas als karitative Maßnahme dargestellte Einführung des Diakonats in Apg 6, 1-7, das den ersten – wohl gescheiterten (Apg 7f.) – Versuch einer organisierenden Strukturierung der Urgemeinde darstellt.

²⁶ Führer des „Triumvirats“ scheint bereits damals der Herrenbruder Jakobus gewesen zu sein, der schon in Gal 2, 9 vor Kephas und Johannes genannt wird.

²⁷ Vgl. dazu auch die unterschiedlichen Bewertungen des „Apostelkonzils“ (ca. 48 n. Chr.) in Apg 15 und Gal 2.

gestaltung der (Ur-)Gemeinde, sofern sie der Lehre der autorisierten Tradenten des Evangeliums nicht widerspricht. Dabei greift man teilweise auf Bewährtes aus dem Judentum zurück (z. B. das Ältestenamt).

12. Das Selbstverständnis der ersten Christen spiegelt sich in den Bezeichnungen Jünger²⁸, Brüder²⁹, Heilige³⁰ und Versammlung Gottes (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ)³¹ wider.
13. Reflektiert die Bezeichnung Jünger ein „Bewußtsein der Kontinuität zum Kreis der vorösterlichen Jesusnachfolger“³² sowie die Vertikale der Beziehung Christus – Christen, so ist durch das auch in Qumran nachweisbare Prädikat Bruder die Horizontale der gegenseitigen Verbundenheit der Gruppenmitglieder avisiert, das mit einer – allerdings sehr weit verstandenen – verwandtschaftlichen Konnotation verbunden ist (s. o. I, 6). Die Bezeichnung Heilige ist dagegen ein *theologisches* Prädikat und meint göttliche Besitz- und Machtansprüche, von denen das Leben der Gläubigen geprägt ist,³³ die nun „nicht mehr sich selbst gehören“, sondern Gottes Eigentum sind (1.Kor 6, 17.19).³⁴
14. Die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (hebr.: קהל) hat eine überwiegend forensische Konnotation. Im AT ist damit eine Menschengruppe in ihrem Versammelt-Sein zu einem bestimmten Zweck wie Militärdienst, Gerichtsbarkeit oder Gottesdienst bezeichnet (S. Stiegler). Die „Versammlung Gottes“ verweist einerseits auf den Initiator dieser Versammlung sowie – als *nomen actionis* – auf die Tatsache, daß das Sich-Versammeln ein Kriterium der Gemeinde ist (vgl. CA VII). Anders als es eine verengte Deutung der Gemeinde als bloße Versammlung gläubiger Individuen nahelegt („Kirche von unten“), wird Gott im Urchristentum als In-

itiator und „Hausherr“ der gottesdienstlichen Versammlung besonders profiliert, was durch die göttliche (sic!) Setzung der „Ämter“ bzw. Dienste bei Paulus seine Fortsetzung finden wird (1.Kor 12, 28).³⁵

Paulus

1. Der „Kirchenbegriff“ (bzw. das Gemeindeverständnis) des Apostels Paulus ist kein apriorischer, sondern ein genetischer, d. h. eine Folge theologisch notwendig gewordener Klärungsprozesse. Diese „Grundsituation“ teilt Paulus mit den Vertretern der sogenannten Urgemeinde.
2. Sein Kirchenverständnis ist das Produkt *christologischer* Reflexionen. Ausgangspunkt paulinischer Erwägungen ist meist ein ethisches Problem, d. h. ein Fehlverhalten, das mit der „Konvivenz“ (K. Berger) von Christ und Christus unvereinbar ist (vgl. 1.Kor 11, 17 bis 14, 25 u. ö.).
3. Die paulinische Ekklesiologie scheint durch die dialektische Verknüpfung „zweier Brennpunkte“ einer Ellipse geprägt zu sein:
 - a) *Christologisch* als „Miteinander von Menschen, die durch ein besonders qualifiziertes Verhältnis zu Christus bestimmt sind“ (Roloff, 88). Diese Vorstellung erfährt ihre Konkretion im Motiv des σώμα Χριστοῦ (1.Kor 12; Röm 12, 3-8).
 - b) *Heilsgeschichtlich* als „Kontinuität des Handelns Gottes mit seinem Volk Israel in der Geschichte“ (Roloff, 89) und dessen Verhältnis zum σώμα Χριστοῦ.
4. Die Taufe der zum Glauben Gekommenen „auf den Namen Jesu Christi“ oder „auf Christus“ ist dabei die je individuell zu hörende und rituell dargestellte *Heilszusage* (G. Barth) an die Umkehrenden, das diese personal mit dem Geschick Jesu verbindet (Röm 6, 1-6). Dabei dient die Formel „in Christus“ (z. B.

²⁸ Apg 6, 1f.7; 9, 10.19.26; 11, 26 u. ö.

²⁹ Apg 10, 23; 11, 1.12.29 u. ö.; Röm 1, 13; 7, 1; 1.Kor 1, 1.

³⁰ Apg 9, 13.32.41; 26, 10; Röm 1, 7; 1.Kor 1, 2; 2.Kor 1, 1; 8, 4; 9, 1.12.

³¹ Apg 8, 3; 9, 31; 11, 22.26; 12, 1.5; 1.Kor 15, 9.

³² Maßgeblich war nach Roloff in erster Linie nicht „die direkte persönliche Kenntnis Jesu, sondern das Treueverhältnis zu ihm“ (Roloff, 82).

³³ Eine moralisierende Deutung des Attributs „heilig“ beruht auf einem Mißverständnis, da Kult und Ethos zunächst getrennte Bereiche sind. Das theologische Prädikat heilig ist der Sphäre des Kultischen zuzuordnen (vgl. z. B. Lev 11, 44). Freilich können mit der Zugehörigkeit bestimmter Personen zur göttlichen Sphäre des Heiligen ethische Implikationen verbunden sein bzw. aus ihr abgeleitet werden (1.Kor 3, 9-17).

³⁴ Mitzuhören ist bei diesem Prädikat der Aspekt der Erwählung durch JHWH. Vgl. W. Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart u. a. ³1985, 36.

³⁵ Vgl. dazu auch das apostolische Selbstbewußtsein des Heidenapostels demgegenüber der Primat des römischen Papstes eine *quantité négligeable* darstellt (vgl. Gal 1, 1; 1.Kor 4, 15; 5, 3f.; 11, 1; Phlm 8 u. ö.).

- 2.Kor 5, 17) als ekklesiologisches Konzentrat,³⁶ das in der Rede vom $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ seine Entfaltung findet. Der Leib Christi ist für Paulus kein eschatologisches Fernziel oder ein idealer Grenzwert, sondern wird von ihm empirisch verstanden, wofür indikativische und präsentische Verbformen sprechen (Gal 3, 28; 1.Kor 12, 12ff.; 2.Kor 5, 17). Darum gilt der sozialen Wirklichkeit der Gemeinde die besondere Aufmerksamkeit des Apostels.³⁷
5. Der Begriff $\epsilon\kappa\kappa\lambda\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ wird von Paulus im Unterschied zum $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ nicht zur Bezeichnung einer kirchlichen Gesamtgröße, sondern der jeweiligen örtlichen Versammlung verwendet.³⁸ „Die Ortsgemeinden repräsentieren die Ekklesia Gottes, freilich nicht in der Weise, daß sie nur Ausschnitte aus einer übergreifenden empirisch gedachten Größe, einer ‚Gesamtkirche‘, wären, sondern so, daß in ihnen das *Wesen* der pneumatisch-christologischen Größe ‚Ekklesia Gottes‘ gültig zum Ausdruck kommt. Jede einzelne Gemeinde ist in einem vollen Sinn Ekklesia Gottes. Was sie als solche ausweist, ist nicht ihre Anteilhabe an einer ‚Gesamtkirche‘, sondern ihr Sich-Versammeln ‚in Christus‘, d. h. als Bereich des durch den Geist gegenwärtig wirksamen Christus“ (Roloff, 97).³⁹
6. Paulus greift – im Gegensatz zur eschatologischen Deutung der Urgemeinde – bei seinem Verständnis der $\epsilon\kappa\kappa\lambda\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ auf den profanen Sprachgebrauch des Zusammenkommens aller Gläubigen zurück, um die Versammlungen zu profilieren, die sich „in Christus“ (1.Thess 2, 14; Gal 1, 22; 1.Kor 5, 4) vollziehen und keine explizit „demokratische“ Begründung erfahren. Als Versammlung „in Christus“ ist sie gottesdienstliche Versammlung. „Man versammelt sich also, um Versammlung (Ekklesia) zu sein“ (Roloff, 98).
7. Dennoch besteht die Ekklesia auch außerhalb der gottesdienstlichen Versammlung weiter. Indem sie sich versammelt, tritt sie lediglich als Gemeinde in Erscheinung. Daher spricht Paulus von einer „Verachtung der Gemeinde“, wenn die Zusammengehörigkeit der nicht im Gottesdienst präsenten Glieder keine gebührende Beachtung findet (1.Kor 11, 22).⁴⁰
8. Die Einheit und das Zusammenwirken der Glieder sind für die paulinische Ekklesiologie konstitutiv. Ihren sichtbaren Ausdruck und ihre Bekräftigung erfährt dieser Zusammenhalt im „Herrenmahl“ (1.Kor 11, 20).⁴¹ Im Zusammenhang dieses Mahles und vom Charakter dieses Mahles her entwickelt Paulus den Leib-Christi-Gedanken zum ersten

³⁶ „In Christus“ bezeichnet bei Paulus, da, wo es im räumlichen Sinn gebraucht wird, jenen *geschichtlichen Bereich*, in dem Menschen ihre Christusbindung in konkreten Lebensbezügen verwirklichen und der durch das Miteinander von an Christus gebundenen Menschen gestaltet ist“ (Roloff, 94). Daher gilt: „Die Formel ‚in Christus‘ impliziert eine Sozialstruktur“ (W. Klaiber, zit., nach Roloff, ebd.).

³⁷ Vgl. A. Lindemann, Kirche als Leib. Beobachtungen zur „demokratischen“ Ekklesiologie bei Paulus, ZThK 92, 1995, 140–165. Lindemann will die Leib-Vorstellung jedoch nur als metaphorisches Interpretament verstanden wissen.

³⁸ Vgl. den Nachweis bei Roloff, 96f.

³⁹ Indizien für eine gesamtkirchliche Interpretation finden sich in 1.Kor 6, 4; 10, 32; 11, 22; 12, 28. Nach Roloff handelt es sich dabei jedoch „um generische Aussagen, die *allgemein* für die Ekklesia gelten, d. h. an jedem Ort, an dem sich eine Versammlung von Christen vorfindet“ (ebd.). Den gesamtkirchlichen Singular von Gal 1, 13 und 1.Kor 15, 9 deutet Roloff unter Hinzuziehung von Gal 1, 22 (Plural!) als Anleihe an den urgemeindlichen Sprachgebrauch und bereits sprichwörtliche Wendung, die nicht auf Paulus selbst zurückgehe.

⁴⁰ Auch 1.Kor 8, 12 setzt voraus, daß die Gemeinschaft der Christen mit Christus über den Versammlungstermin hinaus besteht.

⁴¹ Die Deutung der Elemente von Brot und Kelch als bloße Zeichen wird weder dem neutestamentlichen Sprachgebrauch gerecht, noch entspricht sie dem hohen Stellenwert, den das Mahl für den Apostel zweifellos besitzt. Gegen die – moderne – rein signifikatorische Deutung (vgl. Humanismus und Zwingli) spricht schon die von diesem Mahl ausgehende erhebliche Beeinträchtigung des Mahlteilnehmers durch die vom Apostel durchaus *real* (und nicht bloß metaphorisch) verstandene Begegnung mit Christus (1.Kor 10, 16f.). Diese Begegnung kann aufgrund der Präsenz Christi beim Mahl sogar zu einer Gefahr für Leib und Leben werden (1.Kor 11, 29–31). Indem Jesus Christus den Mahlteilnehmern entweder als Richter oder als Retter begegnet, stellt das Herrenmahl bereits die „Vorwegnahme des jüngsten Gerichts“ dar (Käsemann). – Die Marginalisierung der Elemente zu bloßen Zeichen sowie die Nichtbeachtung der Realpräsenz Jesu Christi im Abendmahl (die nicht, wie im Luthertum, auf die somatische Präsenz Christi in den „Elementen“ von Brot und Wein reduziert werden darf, sondern – mit Calvin – die Mahlfeier insgesamt qualifiziert!) stellt eine Reverenz an das Weltbild des Humanismus im 16. Jahrhundert, nicht jedoch der religionsgeschichtlichen Vorstellungswelt des NTs dar. Ein verharmlosendes Verständnis des „unwürdig“ (unsachgemäß) eingenommenen Abendmahls (1.Kor 11, 29) als lediglich falsch interpretierter „Zeichen“ (d. h. als „Hinweisschilder“ auf etwas wesentlich Andersartiges, als es die Zeichen darstellen), würde weder die Gefahren einer unsachgemäßen Teilnahme (1.Kor 11, 27) noch den theologischen Aufwand rechtfertigen, den der Apostel um den angemessenen Vollzug der Mahlfeier bemüht. „Das Herrenmahl, das weder eine substanzhafte Verwandlung noch eine bloß geistige Gemeinschaft bewirkt, stellt in das $\sigma\omega\mu\alpha$ (τοῦ Χριστοῦ), das die Kirche ist“ (W. Schrage, EKK VII/2, Neukirchen-Vluyn 1995, 448).

Mal. Es handelt sich dabei wohl um eine weiterführende Interpretation des In-Christus-Seins (H. Merklein).

9. Die Gemeinschaft von Christen und Christus ist exklusiv und verbindlich. An ihr haben sich alle sozialen Gegebenheiten der Gemeinde zu orientieren oder erfahren von ihr her ihre Kritik (Gal 3, 28; Röm 13, 10).
10. Die bei Paulus begegnende Rede von der Gemeinde als dem im Bau befindlichen „Tempel Gottes“⁴² verweist auf die „Ausschließlichkeit und Unteilbarkeit des Besitzanspruches Gottes ... Sie [= die Kirche] ist allein Gottes Eigentum und Wohnort. Darum ist sie heilig“ (Roloff, 114). Die in diesem Zusammenhang betonte Fundierung des Tempels durch das Werk der Apostel (1. Kor 3, 10), stützt das Theologumenon von der notwendigen *Apostolizität* der Kirche. Die Rede vom wachsenden Tempel ergänzt die eher perfektisch wirkende Rede vom zusammenwirkenden Leib Christi durch ein dynamisch-genetisches Denken, das an einer progressiven Weiterentwicklung der Gemeinde interessiert ist. Der Ort zur Förderung dieses *progressus* ist der Gottesdienst (1. Kor 14, 26-33).
11. Selten – und nur im Zusammenhang von Schriftziten – begegnet bei Paulus der Terminus „Volk Gottes“ als Bezeichnung für die Gemeinde.⁴³ Dies verweist auf die Problematik der im Duktus der paulinischen Lehre entfalteten und keineswegs einheitlichen Aussagen über das Verhältnis von (Heiden-)Christen und Juden (1. Thess 1, 14-16; Phil 3, 2-7; Röm 9-11). Die daraus resultierende Spannung löst sich nur eschatologisch: Das nicht an Jesus Christus glaubende Israel wird, obwohl es auch jetzt zum Glauben kommen *kann* (Röm 10, 14-21), nicht durch missionarische Verkündigung, sondern durch die Parusie Christi für das Evangelium gewonnen werden (Röm 11, 25-32).
12. Die Spannung zwischen dem christologischen und dem heilsgeschichtlichen ekklesiologischen Ansatz bei Paulus löst sich (nach Roloff, 130), dialektisch: „*Heilsge-*

schichtlich gesehen ist die Kirche das Ziel jenes Handelns Gottes, durch das er Israel, sein Volk, ins Dasein rief und mit dem er ihm auf seinem Weg durch die Zeit unbeirrt seine Treue erwies. *Hinsichtlich ihrer aktuellen Entstehung* gesehen, ist die Kirche die Gemeinschaft von Menschen, die durch die Heilsgaben Jesu Christi gesammelt und zu einem von der Gegenwart des Geistes bestimmten Miteinander zusammengeführt werden. Unter *heilsgeschichtlichem* Blickwinkel kann man nach Paulus nicht von einer Entstehung oder Gründung von Kirche sprechen.“

13. Für die Normen kirchlicher Dienste und Funktionen gelten für Paulus theologische Grundsätze, die in ihrer praktischen Ausgestaltung – wie Ämter/Dienste in der Gemeinde – ebenso flexibel gehandhabt werden wie in der Jerusalemer Urgemeinde (s. o. II, 10.). Konstitutiv sind für das Amtsverständnis des Apostels:
 - a) Rückbezug auf das Verhalten Jesu (*diakonia*)⁴⁴
 - b) Orientierung am Evangelium⁴⁵
 - c) Ausrichtung auf die Erbauung der Gemeinde⁴⁶
 - d) Pneumatischer Charakter der Gemeinde⁴⁷.
14. Der charismatische Gemeindeaufbau, der ganz auf das kontingente Wirken des Heiligen Geistes ausgerichtet ist, steht in einem durchaus spannungsvollen Verhältnis zum Gedanken einer verbindlichen Ordnung für Gottesdienst und Leitung. Auch die in Listen zusammengefaßten Charismen (1. Kor 12, 28; Röm 12, 6-8) sind nicht nur spontane Lebensäußerungen eines freien Waltens des Heiligen Geistes, sondern als personenbezogene und -gebundene Dienste auf Permanenz angelegt. So werden mit den Charismen auch deren Träger (Apostel, Propheten und Lehrer) benannt, was zu einer Entwicklung fester Ämter und zwangsläufig rechtlichen Strukturen führte (vgl. Roloff, 139-141).
15. Personenbezogene Ämter sind nicht konstitutiv (vgl. das Fehlen entsprechender Bezeichnungen in dem um gemeindliche Pro-

⁴² Vgl. 1. Kor 3, 5-17; 2. Kor 6, 16; Röm 15, 20.

⁴³ Belege bei Roloff, 119.

⁴⁴ Vgl. Röm 12, 7; 1. Kor 12, 5; 16, 15; 2. Kor 3, 7-9; 4, 1; 5, 18; 6, 3.

⁴⁵ Vgl. Röm 1, 1; 10, 15; 2. Kor 4, 7-18; 12, 9f. 12; 1. Kor 11, 1.

⁴⁶ Vgl. 1. Kor 14.

⁴⁷ Vgl. 1. Kor 12 (Charismenlehre); Röm 12, 3-8; Röm 8.

bleme kreisenden 1.Kor). Sie sind funktional den Erfordernissen der Ortsgemeinde angepaßt und scheuen auch vor profanen Bezeichnungen (episkopos) nicht zurück (Phil 1, 1). Episkopos wird den Leiter einer Hausgemeinde bezeichnet haben. Diakonos, „eine spezifisch christliche Bildung“ (Roloff, 143), meint entweder den für die Vorbereitung des Herrenmahls Verantwortlichen oder faßt alle zentralen kirchlichen Funktionen (wie Missionstätigkeit und Verkündigung) zusammen (2.Kor 5, 18).

II. Ekklesiologie in nachpaulinischer Zeit

Mit den Deuteropaulinen (Kol, Eph) und den Pastoralbriefen (1. und 2.Tim, Tit)⁴⁸ wird die Ekklesiologie einerseits selbständig *thematisch* und zugleich ein *zentraler Topos* der Belehrung. Die hinter dieser Lehrentwicklung stehende „Paulusschule“ entfaltet den Lehrtopos Kirche durchaus divergent:

– kosmologisch-spekulativ (Eph, Kol)

– nüchtern-pragmatisch (1. und 2.Tim, Tit).

Beide Richtungen eint die Rückbindung ihrer Überlegungen auf die herausragende heilsgeschichtliche Rolle des Apostels Paulus für die Entstehung und den Fortbestand der christlichen Ekklesia.

Die Deuteropaulinen

a) Der Kolosserbrief

1. In den Deuteropaulinen nimmt die Ekklesiologie eine zentrale Stellung ein. Das Verhältnis von Kol und Eph zur paulinischen Überlieferung kann *genetisch* als „zweiphasiger Interpretationsprozeß“ (Roloff) aufgefaßt werden: Wie Kol traditionsgeschichtlich auf paulinische Aussagen zurückgreift, ist Eph seinerseits überlieferungs- und literaturgeschichtlich von Kol abhängig, dessen Formulierungen z. T. im Wortlaut übernommen,

an entscheidenden Stellen jedoch neu aufgenommen und damit zugleich korrigiert werden.

2. Die Ekklesiologie des Kol entfaltet zwei gegenüber Paulus neue Gesichtspunkte: 1) Die Rückbindung der Kirche an den Apostel Paulus. 2) Die universale Begründung der Kirchenlehre durch die Weltherrschaft Christi.
3. Die zentrale Stellung der *Person* des Apostels wird durch eine stilisierte permanente Beziehung zwischen Paulus und der ihm persönlich unbekannten Gemeinde (2, 1; 4, 12f.) unterstrichen.⁴⁹ „Paulus ist für sie zu einem Leitbild geworden, durch das sich für sie die Wirkung des Evangeliums konkretisiert ... Die ersten Ansätze zu einer Kanonisierung des Paulus – und zwar nicht nur seiner Schriften, sondern auch des Bildes seines Lebens – zeichnen sich ab“ (Roloff, 224).
4. In Weiterführung der Selbstbezeichnung „Heidenapostel“ (Gal 1, 16; Röm 1, 5) entwickelt Kol das Konzept einer ökumenisch-universalen Bedeutung des Paulus, der zum einzigartigen Offenbarer eines göttlichen Geheimnisses wird, „das verborgen war seit Äonen und Geschlechtern“ (Kol 1, 25f.) und das durch ihn der ganzen Welt und „allen Menschen“ offenbar wird (1, 28). Der heilsgeschichtliche Aspekt der paulinischen Kirchenlehre tritt hinter den universalistischen Aspekt der Deuteropaulinen zurück.⁵⁰
5. Die einzigartige Stellung des Apostels Paulus – faktisch handelt es sich um einen Monapostolat, der sich sonst nur noch in den Pastoralbriefen nachweisen läßt – weist kirchengeschichtlich in die Zeit des frühen nachpaulinischen Heidenchristentums der zweiten bzw. dritten christlichen Generation. Die Heiden werden als exklusives Ziel des göttlichen Heilsplans verstanden. An einer Verhältnisbestimmung der ἐκκλησία zum empirischen Volk Israel zeigt Kol im Gegensatz zu Paulus (und Eph!) kein Interesse.
6. Die einzigartige Stellung des Apostels und

⁴⁸ Die genannten Schriften gelten nach den Erkenntnissen der heutigen exegetischen Wissenschaft als entweder nur teilweise oder gar nicht von Paulus selbst verfaßt Schreiben, die jedoch der Theologie des Apostels noch so nahestehen, daß – *sine ira et studio* – entweder von einer „Paulusschule“ gesprochen oder eine „Sekretärshypothese“ für die Abfassungsverhältnisse angeführt wird. Die Ekklesiologie dieser Schreiben belegt jedenfalls, daß hier eine Weiterbildung traditioneller Vorstellungen erfolgte. Es gilt zu beachten, daß die Frage nach der Verfasserschaft eine *historische* und keine *theologische* ist. Die Geltung des in diesen Schriften Gesagten wird von der Verfasserfrage nicht berührt, zumal die meisten Verfasser biblischer Schriften unbekannt sind.

⁴⁹ Vgl. Kol 1, 9 (beständiges Gebet); Mitteilung persönlicher Belange (4, 7f. – durch das verwendete Verb γυνώριζειν, das bei Paulus für die Verkündigung des Evangeliums gebraucht wird, erhalten auch die persönlichen Annotationen einen „amtlichen“ Charakter, vgl. Gnlika, Kolosserbrief, 234).

⁵⁰ In Kol fehlt jede Erwähnung einer Kontinuität zwischen Kirche und Israel sowie die Motivik vom Gottesvolk.

seine ekklesiologische Relevanz werden durch die im NT singuläre Rede von den stellvertretenden παθήματα und die Christi ergänzenden „Bedrängnisse“ (θλίψεις) des Apostels (1, 24) unterstrichen.⁵¹ Entgegen der paulinischen theologia crucis (Röm 8, 18ff.; 1.Kor 1, 10ff. u. ö.) werden dieses Leiden nicht mehr als allgemeine Signatur gegenwärtiger christlicher Existenz (G. Eichholz) aufgefaßt, sondern von Paulus „stellvertretend“ für die Gemeinde (ὑπὲρ ὑμῶν!) erlitten⁵² (vgl. auch Eph 3, 13). Paulus hat als „Diakon der ἐκκλησία“ (1, 24f.) einen amtlichen Auftrag des göttlichen Heilsplans zu erfüllen. „Die Kirche, die hier ihr Selbstverständnis artikuliert, weiß sich als apostolische Kirche, weil sie paulinische Kirche ist“ (Roloff, 226).

7. Die ekklesiologische Differenz zwischen Kol und Paulus zeigt sich auch in der christologischen Neuinterpretation des Motivs vom σῶμα Χριστοῦ (1, 17f.). War für Paulus das Zusammenwirken der „Glieder“ Interpretament eines wesentlich *anarchischen* (oder demokratischen) Kirchenverständnisses, ist für Kol 1, 17f. durch die kategoriale Unterscheidung von Haupt und Leib die kosmische *Hierarchie Christi* (Christokratie) zentral. Von den Gliedern des Leibes ist dagegen keine Rede mehr.⁵³ Der Schwerpunkt des somatischen Interpretaments liegt auf dem Gedanken, daß in Christus die – ontisch getrennten – Bereiche des Himmlischen und Irdischen in Personalunion verbunden sind.⁵⁴

8. Grundlagen der Zugehörigkeit zum kosmischen Christusleib bleiben der Kreuzestod Jesu Christi (1, 20; 2, 14) sowie Glaube und Taufe, wobei freilich der eschatologische Vorbehalt des Apostels Paulus aufgegeben scheint (vgl. 2, 12; 3, 1; anders Röm 6, 4).⁵⁵ Der „Christusleib ist der *Bereich, innerhalb dessen bereits jetzt auf der Erde die Weltherrschaft Jesu Christi als Wirklichkeit erfahrbar ist*. Die Kirche ist der Ort der gegenwärtigen Herrschaft des Erhöhten“ (Roloff, 228f.).

9. Die bleibende Zugehörigkeit zum im Himmel herrschenden Christus ist jedoch nicht naturhaft-physikalisch, sondern existentiell bedingt. Ihre Voraussetzung bleibt ein kontinuierliches Glauben und Hoffen (vgl. 1, 23; 2, 5.7).

10. Christi Weltherrschaft ist gleichwohl ebenso „verborgen“, wie auch das Auferstehungsleben der Christen, worin sich apokalyptisches Erbe spiegelt (3, 1-3).⁵⁶ Für Kol ist die Eschatologie damit m. E. primär kein *ontologisches*, sondern ein *empirisches* Problem (vgl. dagegen 1.Kor 15, 35-50; 2.Kor 1, 22);⁵⁷ Das hier Behauptete ist durch die Glaubenserfahrung noch nicht eingeholt, sondern bleibt ein Credendum. Im ganzen zeigt sich, daß die Eschatologie der Ekklesiologie untergeordnet wird, wenn anstelle des im frühen Christentum vorausgesetzten finalen (eschatologischen) Gerichts ein expandierender Christusleib tritt (2, 19).⁵⁸

11. Bei Paulus findet sich dagegen kein Hin-

⁵¹ Νῦν χάρις ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ἀναταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία. Zum apokalyptischen Hintergrund vgl. E. Lohse, KEK IX/2, 111-117 (vgl. auch Kol 3, 1-3). Eine andere, weniger einsichtige Interpretation vertritt Roloff (vgl. ebd. 225f.), der die Leiden des Apostels primär unter dem Aspekt der Ergänzung der Christusleiden erfaßt, auch wenn jenen im Unterschied zu diesen keine sühnende Bedeutung zukomme.

⁵² An dieser Stelle läßt sich im Blick auf den Ebed-JHWH der deuterjesajanischen Schule eine m. E. bemerkenswerte alttestamentliche Analogie feststellen. Auch der – ursprünglich kollektiv verstandene – Gottesknecht wird in der postumen Interpretation der „Schüler“ Deuterjesajas individualisiert (Jes 53). Der Prophet wird post mortem zum stellvertretend für das Gottesvolk leidenden Mittler. Zum Sinn dieses Interpretationsvorgangs vgl. B. Janowski, Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung, ZThK 90, 1993, 1-24.

⁵³ In Kol 3, 5 sind menschliche Glieder („Werkzeuge“) gemeint, nicht die Glieder des Leibes Christi.

⁵⁴ Damit soll der in Kolossä grassierende „Engeldienst“ zurückgewiesen werden. Vgl. Kol 2, 8-19.

⁵⁵ Vgl. Kol 2, 12: συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγειραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.

⁵⁶ Vgl. dazu auch Absatz 6 mit Anm. 51.

⁵⁷ Damit ist m. E. phänomenologisch die religionsgeschichtliche Differenz zwischen Apokalyptik und Gnosis markiert. Anders Berger, Theologiegeschichte, 34, der die Zwei-Äonen-Lehre der Apokalyptik im NT entscheidend relativiert sieht: „So ist das Reich Gottes: Am Ende wird der Wirklichkeit nichts hinzugefügt, sondern es wird nur offenbar, was immer schon geschah.“

⁵⁸ „Das frühe Christentum ist eschatologisch ausgerichtet ... abzuzeigen sind an dieser Stelle jedoch schon die Auffassungen von Kol und Eph, nach denen das Große, welches auf die Christen wartet, nicht Gericht und Katastrophe, sondern das Wachstum des Christusleibes sein wird“ (Berger, Theologiegeschichte, 34). – Als reizvoll erwies sich eine komparative wirkungsgeschichtliche Studie der Ekklesiologie von Kol/Eph im Blick auf die liberale Reich-Gottes-Theologie, die evangelikale Missionstheologie sowie die Barthsche Konzeption von „Christengemeinde und Bürgergemeinde“.

weis auf ein „Wachstum des *Leibes Christi*“ (Kol 2, 19). Nach seiner Auffassung „wächst streng genommen nicht er, sondern höchstens die Zahl der in ihn hineingerufenen Menschen“ (E. Schweizer).

12. In nuce kann für Kol formuliert werden: „*Der kosmische Bezug der Ekklesiologie hat bei ihm den heilsgeschichtlichen verdrängt*. Die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zum Kosmos ist an die Stelle der Frage nach ihrem Verhältnis zum Gottesvolk getreten“ (Rolloff, 230). Die im Brief vorausgesetzten intensiven zwischengemeindlichen Kontakte (4, 10-16) offenbaren ein gesamtkirchliches Bewußtsein, das seinen Zusammenhalt noch nicht durch leitende Ämter (Pastoralbriefe), sondern durch den Christus regens garantiert sieht. Die Ekklesia wird nicht mehr allein von der Christusbeziehung einer lokalen Ortsgemeinde her definiert (vgl. die Ekklesia-Vorstellung bei Paulus), sondern als „Kirche von oben“. Dieses Konzept wird in Eph breiter entfaltet.

b) Der Epheserbrief

1. „Der Epheserbrief ist seinem Inhalt nach ein *theologischer Traktat über die Kirche*“, in dem die Kirche Ausgangspunkt für die Interpretation des Christusereignisses wird (Rolloff, 231). Dieses deuteropaulinische und von Kol literarisch und traditionsgeschichtlich abhängige Zirkularschreiben („Hirtenbrief“) lieferte wichtige Schriftgrundlagen für die Verankerung der Kirche im Credo der Christenheit und in der Dogmatik.

2. Dies zeigt sich zunächst darin, daß der Ekklesia-Begriff keine Anwendung auf die Ortsgemeinde hin erfährt, sondern als gesamtkirchliche Größe in den Blick gerät. Historisch könnte dies auf die Zeit zwischen der zweiten und dritten christlichen Generation verweisen, in der das Kohäsionsbewußtseins der Einzelgemeinden durch autonomistische Tendenzen gefährdet schien, denen Eph entgegentritt.

3. Während Eph sich hinsichtlich der Rückbindung der Kirche an den Apostel Paulus und der universalen Christokratie (bis in den Wortlaut hinein) an Kol orientiert⁵⁹ und das paulinische Amt gar eine „kosmische Dimension“ erhält (Eph 3, 10!), modifiziert Eph zugleich die Ekklesiologie von Kol erheblich:

a) Der Monapostolat des Paulus wird abgeschwächt (2, 20; 3, 5) und scheint faktisch auf den Bereich des Heidenchristentums begrenzt (3, 8).⁶⁰

b) Der für die Kirche betende Apostel (1, 15-19) scheint von größerer Bedeutung zu sein, als der für die Kirche leidende Apostel (Kol 1, 24).⁶¹

c) Im Gegensatz zu Kol 1, 27 erscheint nicht die *Heidenkirche* als der Inhalt des göttlichen Geheimnisses, sondern die *eine Kirche* aus Juden und Heiden (Eph 3, 5).

4. Ausgehend von der wachsenden Weltherrschaft Christi und seines „Leibes“⁶² liegt der Ton auf der Aussage, daß bereits die gegenwärtige Kirche von der ganzen Fülle Christi erfüllt ist (1, 23; 3, 19), während von einer „Verborgenheit“ des christlichen Lebens (Kol 3, 3) nicht mehr die Rede ist. Auch ohne empirisch nachweisbare Translokation und die in Kol vorherrschende Einteilung des Kosmos in „oben“ und „unten“ (Kol 3, 1ff.) sind die Christen bereits „mit Christus lebendig gemacht“ und „im Himmel miteingesetzt“ (2, 5f.). „Daß die Anspielung auf paulinische Tauftheologie in 2, 6 das ‚Sterben mit Christus‘ unerwähnt läßt, ist symptomatisch für den vollzogenen Positionswechsel. Die Kirche ist hier ein Stück himmlische Wirklichkeit, das in die bestehende alte Welt verändernd und erneuernd hineinwirkt ... Sie ist ... der ‚eine neue Mensch‘, den Christus geschaffen hat (2, 15), um in ihm Versöhnung zu gewähren und Frieden zu stiften. In ihr ist die neue Schöpfung schon Gegenwart“ (Rolloff, 235).

5. Dieses präsentische Heilsbewußtsein weiß jedoch noch um die Existenz gott- und kir-

⁵⁹ Vgl. Eph 3, 1-13 und Kol 1, 24-29. Zu weiteren Entsprechungen zwischen beiden Schreiben vgl. die Kommentare, z. B. R. Schnackenburg (EKK), J. Gnilka (HThK), F. Mußner (ÖTK 10). Nicht zufällig ist die Kommentarliteratur zu Eph exegetisch eine „katholische“ Domäne, da die römische Ekklesiologie in diesem Brief ihre wichtigste exegetische Stütze findet.

⁶⁰ Der unumschränkten Hochschätzung des Paulus „als Repräsentant des Evangeliums“ (Rolloff) in Eph ist damit kein Abbruch getan. Vgl. die Reminiscenzen in 3, 8.13; 6, 20f.

⁶¹ Eph 3, 13 schwächt Kol 1, 24 entscheidend ab.

⁶² Vgl. Eph 1, 22f.; 2, 21; 3, 9f.

- chenfeindlicher Mächte (3, 10), gegen die es in aller Entschiedenheit zu kämpfen gilt (6, 10-17). Eph betont zudem das Kreuz Christi als tragenden Grund der Kirche (2, 14-16).
6. Wie sehr Eph die Kirche als reale Partnerin Jesu Christi betrachtet, ergibt sich aus 5, 22-33, wo unter Aufnahme von Gen 2, 24 die Einheit von Christus und seiner Ekklesia mit der ehelichen Einheit von Mann und Frau parallelisiert und als „Mysterium“ bezeichnet wird (V 32). Damit ist die eschatologische Tradition von der Heilsgemeinde als „Braut“ insofern verlassen, als Eph eine bereits bestehende Wirklichkeit und kein ideales Eschaton beschreibt.
 7. Ob in Eph die Christologie hinter die Ekklesiologie zurücktritt (E. Käsemann⁶³), ist in der Forschung umstritten. Im Unterschied zu Christus (Eph 1, 3ff.) eignet der Kirche in Eph weder Präexistenz noch eine Gleichrangigkeit mit Christus. Sie ist deutlich „Ertrag seines Erlösungshandelns“ und der Bereich seiner gegenwärtigen Wirksamkeit (Roloff, 236; vgl. Eph 2, 10-22).
 8. Einzigartig ist die Vorstellung des Schreibens, daß die Kirche „zwischen Christus und die Glaubenden tritt“ (Roloff, 237), die dadurch zum räumlichen Heilsbereich wird (vgl. 2, 6.20-22). Die Gefahr eines Verständnisses von Kirche als einer heilsverwaltenden und -vermittelnden Anstalt (Kirche als „Sakrament“) liegt nahe. Der dogmatische Gehalt dieser Aussagen darf jedoch nicht überfrachtet werden, da Eph in weiten Teilen eine hymnische Doxologie der Herrschaft Christi in seiner Kirche und weniger eine ontologische Metaphysik der Kirche darstellt. Eph verfolgt überdies ein pastorales Anliegen (Kirche als reale Gemeinschaft der in Christus Vereinten).
 9. Wenn Eph 2, 19-22 über Kol hinausgehend die ἐκκλησία als „Tempel Gottes“ beschreibt, so wird auf Traditionen zurückgegriffen, die Paulus vertraut sind.⁶⁴ Durch dieses Interpretament schafft Eph ein Korrelat zur Leib-Christi-Vorstellung von Kol. Während in Kol 1, 18 die Subordination des Leibes unter das „Haupt“ eine zentrale Rolle spielt („Kirche von oben“), wechselt in Eph zugleich die Perspektive durch das Bild vom emporwachsenden Tempel („Kirche von unten“). Die ἐκκλησία erscheint als ein von Gott her geordneter Sozialkörper,⁶⁵ der sich durch ein figurativ und numerisch zu verstehendes Wachstum auszeichnet.⁶⁶
 10. In charakteristischer Differenz (und wohl als Korrektur) zu Kol greift Eph die heilsgeschichtliche Frage einer Kontinuität von Israel zur (überwiegend heiden-)christlichen Kirche auf, deren Einheit er – in einer Neuinterpretation des Mysteriengedankens von Kol – als ehemals verborgenes und nun offenbartes „Geheimnis“ deutet. Anders als in der lukanischen und paulinischen Konzeption vom „Hinzukommen“ der Heiden zum alten Gottesvolk, vertritt Eph die Konzeption vom „Ende der Feindschaft“ zwischen Israel und den Heiden, die durch den „Zaun“ (des Gesetzes) bestand.⁶⁷ Durch Christus ist Friede entstanden (vgl. Jes 57, 19), der sich im gemeinsamen Gottesdienst von Judenchristen und Heidenchristen manifestiert, die nunmehr „in einem Geist“ Zugang zum Vater haben (2, 18). So ergibt sich für Heiden- und Judenchristen gleichermaßen eine neue Situation, wenn Eph betont, daß aus *beiden* ein einziger neuer Mensch (= Menschheit) entstanden ist (2, 15f.).
 11. Im Unterschied zu Paulus beschränkt Eph seine Israel-Theologie auf Judenchristen, ohne das nicht christusgläubige Israel in den Blick zu nehmen. Der kosmologische Denkansatz verhindert eine eigenständige Berücksichtigung ganz Israels.
 12. Die Kirche als das schlechthin Neue ist das von Gott gesetzte sichtbare Zeichen der Einheit der Menschheit (F. Mußner). Das christologische Versöhnungsgeschehen erhält damit nicht nur eine vertikale theologische, sondern auch eine horizontale anthropologische Komponente.

⁶³ Vgl. ders., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 178-210.

⁶⁴ Vgl. 1. Kor 3, 9-17.

⁶⁵ Vgl. auch Offb 7, 1-8; 14, 1-4; 21, 2f.

⁶⁶ Dahinter scheint der Gedanke zu stehen: „Wenn die Kirche ganz von der ‚Fülle‘ Christi ‚erfüllt‘ ist (1, 23), wird sie auch missionarisch wirksam der Welt Christus als den bezeugen, der bereits ihr Herrscher ist“ (Roloff, 239).

⁶⁷ Vgl. auch hier die Differenz zu Paulus, der, über Eph hinaus, das Gesetz als Setzung Gottes Kriterium zwischen Gott und menschlicher Sünde sein läßt.

13. Konsequenterweise kann die von Eph entworfene universale und versöhnte Kirche nur *una ecclesia* sein. Dies wird vom Verfasser nachhaltig unterstrichen (4, 3-6), weshalb ἐκκλησία auch an keiner Stelle die Ortsgemeinde meint (s. o.). „Der Ansatz dieses Einheitskonzepts ist christologisch und soteriologisch. In ihrer Einheit entspricht die Kirche der Struktur des Heilsgeschehens, dem sie sich verdankt und das in ihr wirksam ist“ (Roloff, 245). Die *Einheit* gehört also *wesentlich* zur Kirche hinzu. Eine konfessionelle Vielfalt von isolierten christlichen „Konfessionen“ ist mit der ekklesiologischen Konzeption von Eph unvereinbar⁶⁸ und als faktischer Widerspruch gegen die von Gott gestiftete Einheit „Sünde“ (Roloff, 246).
14. Da die Kirche nach Eph primär als transzendente Heilsgröße und nicht als irdische Institution aufgefaßt wird, werden normative Strukturelemente nicht besonders profiliert. Die in 4, 7-16 (bes. V 11ff.) erwähnten Ämter⁶⁹ werden als himmlische gedeutet. Diese Ämter sind als transzendente Heilsgaben für die Kirche konstitutiv – und keineswegs nur ein funktionales Akzidens –, wobei eine dauerhafte personale Bindung von „gesetzter Gabe“ und Amtsträger vorausgesetzt scheint.⁷⁰ Sie sind „für die Kirche verbindliche Stiftungen Christi“ (Roloff, 247).
15. „Apostel und Propheten“ werden auch außerhalb des Ämter spiegels Eph 4, 7ff. paarweise und als Phänomene der kirchlichen Anfangs- oder Gründerzeit, d. h. der kirchlichen *Vergangenheit* genannt (2, 20; 3, 5).⁷¹ Hierin zeigt sich wohl eine bewußte Zurückdrängung der innergemeindlichen Prophetie in nachapostolischer Zeit, die für die zweite und dritte christliche Generation symptomatisch scheint (vgl. Mt und Did).
16. Als Ämter der kirchlichen Gegenwart werden „Evangelisten, Hirten und Lehrer“ genannt, ohne daß eine funktionale Beschreibung ihrer Aufgaben und Befugnisse erfolgte. Aufgrund zeitgleicher Texte kann der „Hirte“ als Gemeindeleiter gedeutet werden (vgl. Apg 20, 28; 1.Petr 2, 25; 5, 2). *Hirten* weisen – analog zur paarweisen Nennung von Aposteln und Propheten (s. o.) – durch die (epexegetisch zu deutende) Kopula καὶ eine starke Affinität zu den *Lehrern* auf.⁷² Die Lehre scheint durchaus Aufgabe des Gemeindeleiters geworden zu sein (vgl. den ἐπίσκοπος der Pastoralbriefe).⁷³ Unklar ist, welches Amt mit εὐαγγελιστής gemeint ist (übergemeindliche Wandermissionare?). Jedenfalls handelt sich um einen *Wort- oder Verkündigungsdienst*, der sowohl für die Ämtertrias (Evangelisten, Hirten, Lehrer) als auch für die zueinander in Beziehung stehenden Ämter „Apostel und Propheten“ charakteristisch ist.
17. Für die Annahme, daß die aktuelle Ämtertrias in einer juridisch gesicherten Sukzession zum apostolisch-prophetischen Ämterdual der Vergangenheit stünden (A. Vögtle), findet sich in Eph kein Anhaltspunkt.
18. Das Postulat einer charismatischen Begabung der einzelnen Gemeindeglieder übernimmt Eph von Paulus, wenngleich der Begriff Charisma fehlt und durch „Gnade“ (χάρις) und „Gaben“ (δόματα) ersetzt wird: Alle Gemeindeglieder haben Anteil an der „Gnade nach dem Maß der Gabe Christi“ (4, 7f.). Die kirchenleitenden Ämter sind in diesem Zusammenhang jedoch besonders hervorgehoben. „Sie geben gleichsam den Rahmen vor, dessen die Charismen der übrigen Gemeindeglieder bedürfen, um ihrerseits sinnvoll zum ‚Aufbau des Leibes Christi‘ eingesetzt werden zu können (4, 12)“ (Roloff, 248).

⁶⁸ Der für uns Baptisten frömmigkeitsgeschichtlich so bedeutsame Text Eph 4, 3-6 kontrastiert eigentümlich mit der Unbekümmtheit freikirchlicher Christen, die sich mit der Parallelexistenz selbständiger Kirchen zufriedengeben. Eine Existenz verschiedener und getrennter (Frei-)Kirchen ist mit Eph 4, 3ff. schwerlich vereinbar.

⁶⁹ Genannt werden: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer.

⁷⁰ Daher ist die Rede von „Ämtern“ in diesem Zusammenhang durchaus angemessen.

⁷¹ Anders noch 1. Kor 12, 28. Dort werden von Paulus Apostel, Propheten und Lehrer in einem engen Zusammenhang genannt, wobei die Charismen funktional auch konvergieren bzw. in Personalunion ausgeübt werden können (wie z. B. bei Paulus).

⁷² Zum philologischen Nachweis vgl. besonders Roloff, 248, Anm. 62. – Die Verbindung zweier Ämter durch eine Kopula ist auffällig, da dies sonst nur für Apostel und Propheten gilt, die dadurch außerhalb des Ämter spiegels in einen engen Zusammenhang gerückt werden (s. o.). Vgl. 2, 20; 3, 5 und 4, 11 (καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους).

⁷³ „Das Prinzip Leitung durch Lehre ist dabei, sich fest zu etablieren“ (Roloff, 248).

Die Pastoralbriefe

1. Auch in den Pastoralbriefen ist Kirche das beherrschende Thema. In charakteristischer Differenz zu Eph und Kol wird die Ekklesio-logie dieser „Paulusschule“ von den irdischen Institutionen her entwickelt. Sie ist damit primär eine Kirchenlehre „von unten“, deren Garant das Amt ist.
2. Abgesehen von 1.Tim 3, 15f. und 2.Tim 2, 19-21, gilt das Interesse des Verfassers (bzw. der Verfasser) nicht einer theoretischen, sondern einer *praktischen Kirchenlehre*, d. h. den Verhaltensnormen im Gottesdienst,⁷⁴ den sozialen Ordnungen des Gemeindelebens,⁷⁵ der Gestaltung gemeindlicher Ämter⁷⁶ und disziplinarischer Maßnahmen gegen Häretiker.⁷⁷ Grundlage und Norm der ekklesiologischen Handlungsanweisungen ist für die Pastoralbriefe die „sakrosankte“ paulinisch-apostolische Überlieferung.⁷⁸ Besonders 1.Tim und Tit können als ausgeführte „Kirchenordnungen“ mit brieflicher Rahmung verstanden werden. Der zur „Testamentsliteratur“ zu rechnende 2.Tim verweist schon von seiner literarischen Form her auf die Gravität und Allgemeingültigkeit der in dieser Schriftengruppe vertretenen Anliegen, die einer gnostisierenden Häresie entgegentreten.
3. Ausgehend von der Epiphanie⁷⁹ Christi als dem zentralen Heilseignis (vgl. 1.Tim 1, 15; Tit 3, 4f.), ist die „verlässliche Gegenwart des Evangeliums ... das soteriologische Grundaxiom der Pastoralbriefe“ (Roloff, 253), das öffentlich gültig und allen zugänglich ist (1.Tim 2, 4) und pädagogische Qualitäten aufweist (V 12). Ein Verhältnis der Kirche zu Israel gerät nicht ins Blickfeld der Pastoralbriefe. Die Heidenkirche ist längst der kirchliche Normalfall geworden, weshalb heilsgeschichtliche Konnotationen fehlen.
4. Die zentrale ekklesiologische Metapher ist die Bezeichnung der ἐκκλησία als *Haus Gottes* (1.Tim 3, 15f.), das als weithin sichtbares Zeichen die göttliche Wahrheit ansichtig werden läßt. Die Kirche ist „der geordnete Verband von Menschen, der durch sein Zeugnis in Wort und Verhalten öffentlich den aller Welt geltenden Heilswillen Gottes sichtbar werden läßt“ (Roloff, 254).
5. Die Kirche ist als „Gottes Hauswesen“ kein kultisches Bauwerk, sondern ein gegliedertes und nach bestimmten Regeln gestaltetes soziales Gebilde. Die breit entfaltete *Ämterlehre* ist eine ekklesiologisch transponierte *Ständelehre*, die sich grundlegend an der soziologischen Größe des οἶκος orientiert, wie der „bürgerliche“ Tugendkatalog für Bischöfe (1.Tim 3, 1-13) und die Logik von 1.Tim 3, 4f.12 zeigen: Wer als *pater familias* dem eigenen Hauswesen nicht vorzustehen vermag, ist zugleich für das Amt des episkopalen Gemeindeleiters im Haus Gottes ungeeignet. Der Bischof, dem das besondere Interesse der Pastoralbriefe gilt, muß als geistlicher „Sozialtechniker“⁸⁰ die Regeln des Gemeinwesens verstehen und durchsetzen. Gott, der Hausherr (2.Tim 2, 21: δεσπότης), hat den Bischof (= Aufseher) als „Hausverwalter“ (Tit 1, 7: οἰκονόμος) eingesetzt. „Das Ordnungsgefüge der Gemeinde wird weitgehend durch die Gruppierung ihrer Glieder nach Geschlecht, Lebensalter und Standeszugehörigkeit bestimmt“, „⁸¹ was mit der paulinischen Einsicht schwer zu vermitteln ist, „daß die im gesellschaftlichen Leben trennenden Unterschiede ‚in Christus‘ ihre identitätsbestimmende Kraft verloren haben“ (Roloff, 256 – vgl. auch Gal 3, 28).
6. Diese dramatische ekklesiologische Kehrtwendung ist das Resultat einer im NT beispiellosen *Öffnung der Kirche auf die nicht-christliche Gesellschaft* hin, die nicht schöpfungstheologisch, sondern missionarisch mo-

⁷⁴ Vgl. 1.Tim 2, 1-15.

⁷⁵ Vgl. 1.Tim 5, 1-22; Tit 2, 1-15.

⁷⁶ Vgl. 1.Tim 3, 1-13; 4, 11-16; Tit 1, 5-9.

⁷⁷ Vgl. 2.Tim 2, 14 bis 3, 9; Tit 3, 8-11.

⁷⁸ Vgl. 1.Tim 6, 20f.; 2.Tim 1, 11-14.

⁷⁹ Religionsgeschichtlich meint dieser Begriff das rettende Erscheinen einer Gottheit. In den Pastoralbriefen wird damit auch die Parusie bezeichnet.

⁸⁰ Der Begriff der „Sozialtechnik“ ist K. Popper entlehnt, der diesen Begriff freilich nicht auf das Christentum bezieht, sondern zu einem sozialen Prinzip der von ihm propagierten „offenen Gesellschaft“ und eines „interventionistischen“ Staates macht. Vgl. ders., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. II: *Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*, Tübingen 1992.

⁸¹ Es gibt Regeln für Männer und Frauen (1.Tim 2, 8-15; 5, 1f.; Tit 2, 1-6), alte und junge Menschen (1.Tim 5, 1f.; Tit 2, 1-6), Herren und Sklaven (1.Tim 6, 1f.; Tit 2, 9f.) und Witwen (1.Tim 5, 3-16).

- tiviert ist.⁸² Ihr Grundanliegen ist die „werbende Lebensführung der Christen“ (P. Lippert), ein Anliegen, das von Paulus übernommen (1.Kor 9, 19ff.; 11, 13) und fokussiert wird. Die „christliche Bürgerlichkeit“ der Pastoralbriefe (M. Dibelius), die zu einem „ruhigen und stillen Leben“ vor Gott einlädt (1.Tim 2, 2), erhebt das Urteil der nichtchristlichen Öffentlichkeit zu einer (wenn nicht *der*) maßgeblichen Verhaltensnorm der christlichen Gemeinde (vgl. 1.Tim 3, 7: guter Leumund des Bischofs in der Öffentlichkeit). Dies wird auch daran deutlich, daß man bereit ist, ehrwürdige Traditionen, wie etwa den von den früheren Wanderpredigern herzuleitenden und gesellschaftlich anstößigen (Witwen-)Zölibat zu diskreditieren (1.Tim 2, 15; 5, 14).⁸³
7. Andererseits ist man sich durchaus noch bewußt, daß christliche Existenz trotz aller Offenheit in dieser Welt auf Widerspruch stößt und Leiden provoziert (2.Tim 2, 3.11; 4, 6f.).
 8. Kirche ist wesentlich *Institution*, die als „Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit“ (1.Tim 3, 15) und als „fester Grund Gottes“ (2.Tim 2, 19) in dieser Welt etabliert ist.
 9. Eine weitgehend institutionalisierte Kirche, deren Kennzeichen die Taufe ist (vgl. 2.Tim 2, 19: Versiegelung der Gläubigen), legt den Gedanken einer Kirche als *corpus permixtum* (s. u. Anm. 100) nahe, wie 2.Tim 2, 20-22 deutlich macht. Mit der Vorstellung einer simultanen Existenz von „reinen und unreinen Gefäßen“ innerhalb der Gemeinde korrespondiert die pädagogisch ausgerichtete Gnade (Tit 2, 12). „Die Kirche ist das Haus, das die Aufgabe der Erziehung für das Heil leistet. Ihr wird dabei viel zugetraut; sogar die Erziehung der ‚Irrlehrer‘ gilt als reale Möglichkeit“⁸⁴ (Roloff, 260).
 10. Die gemeindeleitenden Ämter explizieren das Programm einer *Leitung durch Lehre*. Der gemeindeleitende Bischof vollzieht seinen Ordnungsauftrag ausschließlich als Lehrer und Prediger⁸⁵ der tradierten⁸⁶ „gesunden Lehre“⁸⁷. Während das Diakonenamt nicht stärker profiliert wird (außer hinsichtlich seiner ethischen Voraussetzungen),⁸⁸ liegt der Schwerpunkt der Überlegungen auf der Vernetzung der miteinander inkompatiblen palästinischen „Ältesten-“ mit der paulinisch-charismatischen „Diakonenverfassung“.⁸⁹ Die Verfasser sind dabei bemüht, das Ältestenamt – ursprünglich ein repräsentatives *Ehrenamt* – im Sinne der paulinischen Charismenlehre als ein funktionales *Leitungsamt* (mit „Lehrdeputat“) darzustellen. Anders als das Ältestenamt ist das Episkopenamt ursprünglich „von einem bestimmten Auftrag her definiert und es setzt von daher bestimmte Fähigkeiten und Gaben voraus“ (Roloff, 262). Ältesten- bzw. Episkopenverfassung lassen sich nur schwer miteinander harmonisieren, wie die kybernetische Gemeindepraxis zeigt.
 11. Eigentümlich „profan“ wirken nicht nur die Qualifikationsmerkmale für das Episkopenamt – unter ihnen findet sich kein einziges christliches Attribut (nicht einmal der Glaube wir als Voraussetzung genannt!)⁹⁰ –, sondern auch das Verständnis kirchlicher Ämter als „Beruf“, den anzustreben jedem offensteht (1.Tim 3, 1) und von dessen Verrichtung sich folgerichtig Unterhaltsansprüche ableiten lassen (1.Tim 5, 17). Der gemeindeleitende Dienst scheint bereits in

⁸² Im Unterschied zu 1.Clem, der eine Theologie der natürlichen, den Kosmos abbildenden Ordnungen vertritt, fehlt eine entsprechende kosmologische Begründung in den Pastoralbriefen.

⁸³ Diese Konzept steht im Gegensatz zur Theologie der Johannesoffenbarung, die eine radikale Trennung von bürgerlicher und geistlicher Welt fordert (vgl. dort die Hochschätzung des Zölibats in Offb 14, 4). „Für die Pastoralbriefe ist die nichtchristliche Gesellschaft nicht der potentielle Bereich des Aufstands gottfeindlicher Mächte, sondern der aktuelle Bereich der Wirkung des göttlichen Rettungswillens“ (Roloff, 258).

⁸⁴ Vgl. 1.Tim 1, 20; 2.Tim 2, 25.

⁸⁵ Vgl. 1.Tim 1, 3; 4, 11; 6, 2.

⁸⁶ Diese wird als *Paratheke* zur heiligen Hinterlassenschaft des Apostels.

⁸⁷ Vgl. 1.Tim 1, 10; 6, 20 u. ö.

⁸⁸ Die Pastoralbriefe kennen allerdings noch kein festes dreistufiges Amt (Bischof – Ältester – Diakon), wie es erstmals bei Ignatius v. Antiochia literarisch nachweisbar ist und bis heute in den orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche allgemein anerkannt ist.

⁸⁹ Zu diesem Problem vgl. den ausgezeichneten Exkurs bei Roloff, EKK XV, 169ff.

⁹⁰ Einzig die Lehrbefähigung des Bischofs könnte hier eine Ausnahme bilden (1.Tim 3, 2), wenngleich dies auch als allgemeine didaktische Begabung ausgelegt werden kann, zumal das Evangelium eine öffentliche Angelegenheit ist (s. o.), das den Menschen lediglich „vermittelt“ werden muß.

- den Pastoralbriefen zu einem hauptberuflichen Amt geworden zu sein.
12. Dem entspricht, daß das Amt und der dafür nötige Heilige Geist durch eine die Amts-gnade (Charisma) vermittelnde Ordination verliehen wird (1.Tim 4, 14; 2.Tim 1, 6). Wie 1.Tim 4, 14 zeigt (Handauflegung durch Älteste), ist die Ordination (noch) nicht vom Sukzessionsgedanken abhängig, da Paulus in der Darstellung der Pastoralbriefe noch am Leben ist. Verbindlich ist lediglich die Verpflichtung auf das paulinische Erbe, das es bis zur Epiphanie (= Parusie) Jesu Christi zu bewahren gilt (1.Tim 6, 14). Dabei gilt: „Das Amt kommt von Paulus her, der zur Amtsführung erforderliche Geist kommt hingegen von Gott“ (Roloff, 266).

Das Matthäusevangelium

1. „Das Matthäusevangelium ist schon seinem Aufriß nach viel weniger Christologie als *Ekklesiologie*“ (E. Schweizer). Als „postbaptismale Unterweisung“ (W. Schmithals) erzählt Matthäus die Geschichte Jesu, um vor allem sein Gemeindeverständnis zu explizieren, wie der programmatische Abschluß des Matthäusevangeliums zeigt (Mt 28, 19f.).
2. Zwischen der vorösterlichen Jesusbewegung und der nachösterlichen Jüngergemeinde besteht eine Kontinuitäts-Relation. Die Grundstruktur der Kirche bleibt die *Nachfolge* (s. o.) als Gehorsam gegenüber „allem, was er geboten hat“. Die in Mt genannten oder implizierten Weisungen gelten uneingeschränkt fort (anders Lukas, s. u.).
3. Ausgenommen ist das Verhältnis zum empirischen Israel: Wußte sich Jesus nach dem Matthäusevangelium vorösterlich ausschließlich an *dieses* verwiesen (Mt 10, 5f.; 15, 24), so scheint die Trennung der Judenchristen vom Judentum nachösterlich vollzogen und der Weg zur Heidenmission offen zu sein, was sich im Evangelium mittels proleptischer Kontakte zwischen Jesus und den Heiden sowie in den Verheißungen einer missionarischen Integration von Nichtjuden niederschlägt.⁹¹ Dies darf jedoch nicht als Substitu-

- tion oder „Enterbung“ Israels mißverstanden werden.⁹² Eher scheint es angebracht, von einem „Hinzukommen“ der Heiden zum alten Gottesvolk zu sprechen (8, 11). Die judenchristliche Jüngergemeinde belegt, daß es keine völlige Diskontinuität zwischen Kirche und Israel gibt.
4. Leitbild der matthäischen Ekklesiologie ist die auf die vorösterlichen Wanderprediger zurückgehende Jüngergemeinde und deren Ruf in die Nachfolge, der keine einmalige, sondern eine ständig wiederkehrende Aufforderung zu neuem Glauben ist (vgl. Mt 8, 21f.). Garant der Kontinuität ist nicht der „Geist“, der in Mt keine ekklesiologische Bedeutung gewinnt, sondern das dynamische „Mit-Sein“ Jesu (Mt 18, 20; 28, 20), der analog zum alttestamentlichen „Väter-Gott“ der Patriarchen seine Gemeinde auf ihrem geschichtlichen Weg begleitet. Die Unmittelbarkeit zwischen Jesus und seinen Schülern bedarf zur legitimierenden Vergewisserung einzig der Hilfe von Logiensammlungen (vgl. „Q“) und – als deren sinnfällige Ergänzung und Auslegung – des Matthäusevangeliums.
 5. Die matthäischen Jesus-Nachfolger können daher getrost auf menschliche Autoritäten als Garanten der Tradition oder Offenbarungsmittler verzichten: „Einer ist euer Meister, ihr alle seid Brüder“ (23, 8). Die Lehreden Jesu gewinnen eine Autorität, die der mosaischen Thora gleichkommt bzw. diese (ethisch oft radikalisierend) überbietet (vgl. Mt 5-7). Mit geistlichen Autoritäten – diese sind für Mt die prophetischen Wandermissionare und Ekstatiker – hat die Gemeinde schlechte Erfahrungen gemacht, weshalb wohl besonders vor „falschen Propheten“ gewarnt wird (7, 15-23⁹³). Nur der die *vetus lex* (= Thora) mit der *nova lex* (Jesu Predigt) verbindende Schriftgelehrte scheint, in Analogie zu dem die Schrift auslegenden Jesus Christus, in einigem Ansehen zu stehen (13, 52).⁹⁴
 6. Eine Ausnahme bildet Petrus, der zum Urbild des bekennenden Jüngers und zum Prototyp des christlichen Lehrers wird (16, 13-20): In ihm „konkretisiert sich, was für

⁹¹ Vgl. Mt 2, 1-12; 8, 5-13; 21, 33-46; 22, 1-9.

⁹² Mt erwähnt weder einen „neuen Bund“ noch ein „neues Gottesvolk“. Vgl. die ausgewogene Argumentation bei Roloff, 150ff.

⁹³ Vgl. dazu Did 11, 3-7. Die *Didache* scheint formal und inhaltlich dem Matthäusevangelium sehr nahe zu stehen, worauf die Kommentare hinweisen.

⁹⁴ Dieser redaktionelle Zusatz wird von zahlreichen Exegeten als eine Selbstbeschreibung des Verfassers gedeutet – mit einigem Recht!

- Matthäus zur bleibenden Eigenart der Kirche gehören muß: die Bindung an Jesus“ (P. Hoffmann). Insofern ist Petrus der „Grundstein“ der Gemeinde,⁹⁵ wenngleich auch bei Mt gewahrt bleibt, daß Jesus Christus allein der darauf Bauende bleibt (28, 19f.). Petrus bildet als exemplarischer und „anfänglicher“ (Roloff) Jünger den konkreten Ausgangspunkt. Dafür spricht, daß eine konkrete Gestaltung leitender Ämter durch Petrus im Matthäusevangelium ebensowenig in den Blick gerät wie ein Leitungsamt des Petrus,⁹⁶ geschweige denn der Gedanke einer Sukzession.
7. Die Mittlerfunktion der von Jesus Beauftragten beschränkt sich daher auf das Verhältnis der Jünger zum (noch) nicht glaubenden „Volk“ bzw. zu den „Völkern“, wie Mt kompositorisch geschickt darlegt.⁹⁷
 8. Die entscheidende *nota ecclesiae* ist die ethische „Frucht“, die jeder Jünger hervorzubringen hat: Wortzeugnis und Tatzeugnis sind für ihn untrennbar verbunden.⁹⁸ Das Tun des Willens Jesu (Mt 5, 13-20; 7, 12-27) rangiert weit vor ekstatischen „Charismen“ (der Begriff fehlt bei Mt, nicht jedoch das Phänomen, vgl. Mt 7, 12-23). „So zieht sich als Leitmotiv die *Mahnung vor einem falsch verstandenen Christsein*, das sich am Umgang mit dem Wort Jesu genügen läßt, durch das Evangelium“ (Roloff, 158). Daher ist auch das Ausbleiben der Parusie kein theologisches, sondern ein anthropologisches Problem: Die Zwischenzeit ist insofern Gnadenzeit, als sie Chancen zum Tun des Guten eröffnet, das durch die das Gericht mit sich bringende Parusie begrenzt wird (25, 1-13).⁹⁹
 9. Die zahlreichen und sich in Zusätzen und Sondergut niederschlagenden ethischen Vorbehalte des Mt gegenüber den Jüngern (vgl. Mt 22, 14) bedeuten für die matthäische Ekklesiologie: „Die Kirche hat die Berufung im Rücken, aber sie hat das Auserwähltwerden noch vor sich. Sie ist zwar auf die Gottesherrschaft *hingeordnet* ... Aber in ihr ist die Gottesherrschaft noch nicht verwirklicht“ (Roloff, 159).
 10. Dies weist auf eine *Corpus-Permixtum-Struktur*¹⁰⁰ der matthäischen Gemeinde(n), wie das Sondergut belegt: Gott ruft „Böse und Gute“ ohne Vorauswahl in die Ekklesia (22, 10), wie auch durch die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen (13, 24-30) und vom Fischnetz (13, 47-50) nahegelegt wird. Erst am Ende wird Gott die Scheidung vollziehen, was Mt breit entfaltet.¹⁰¹ Dies unterscheidet sich von dem leidenschaftlichen Ringen des Apostels Paulus um die Reinheit des menschlichen „Tempels Gottes“¹⁰², wobei die Ekklesia gehalten war, das Böse aus ihrer Mitte zu entfernen.¹⁰³
 11. Im Unterschied zur Konzeption des Eph ist Kirche für Mt kein in der Transzendenz gegründeter Raum des Heiligen, sondern wie der „gute Same“ mitten in die Welt gesät und nur anhand der bereits sichtbaren „Frucht“ von dieser unterscheidbar.¹⁰⁴ Die Kirche *ist* in der Welt und zugleich *Teil* der Welt. Wahrnehmbar und unterscheidbar wird sie allein durch ihre Vollmacht und ihren Auftrag (U. Luz).
 12. Die Kirche des Matthäusevangeliums zeichnet sich durch eine „lockere Binnenstruktur“ aus. Ihr Selbstverständnis ist eher geprägt von Auftrag und Ziel, während das „was sie gegenwärtig ist, ... demgegenüber eine geringe Rolle“ spielt (Roloff, 165). Dies mag daran liegen, daß die theologisch nach wie vor relevanten Wanderprediger an

⁹⁵ Vgl. dagegen Paulus, für den Jesus Christus, vielleicht in einer polemischen Notiz gegen das Petruswort, das Fundament des Glaubens darstellt, auf dem die Apostel weiterbauen (1. Kor 3, 16).

⁹⁶ Vgl. dagegen Mt 23, 8-12.

⁹⁷ Vgl. die Anordnung des erzählerischen Rahmens der Bergpredigt, der Jünger und Volk konzentrisch um Jesus gruppiert, wobei die Jünger als Hermeneuten der Predigt Jesu fungieren (5, 1; 7, 28f.). Vgl. auch 9, 36 bis 10, 1.

⁹⁸ Vgl. Mt 5, 20; 7, 16 u. ö.

⁹⁹ Dies zeigt sich auch sonst im Matthäusevangelium, vgl. 22, 1-14; 24, 42-51; 25, 14-46.

¹⁰⁰ Diese Bezeichnung ist insofern nicht ganz glücklich, weil sie nach heutigem Sprachgebrauch die Gemeinschaft von Glaubenden und Nichtglaubenden innerhalb der wesenhaft „unsichtbaren Kirche“ (Luther: *ecclesia invisibilis*) meint. Davon kann jedoch bei Mt keine Rede sein, dessen Kirchenbegriff lediglich konsequente und weniger konsequente Nachfolge im Rahmen der bereits an Christus *Glaubenden* unterscheidet und eindringlich auf die radikalen Konsequenzen dieses Glaubens aufmerksam macht.

¹⁰¹ Mt 21, 28-32; 24, 32 bis 25, 46.

¹⁰² 1. Kor 3, 16; 2. Kor 6, 16.

¹⁰³ 1. Kor 5, 13.

¹⁰⁴ Dies erklärt auch, weshalb die matthäischen Christen ihre guten Werke weithin sichtbar machen sollen (Mt 5, 14-16).

Gemeindeordnungen möglicherweise nur ein geringes Interesse hatten.

13. Ein hohes ethisches Ideal ist die gegenseitige geschwisterliche Sorge, die ein menschliches Analogon zu Gottes erbarmender und den Sünder suchenden Liebe darstellt.¹⁰⁵ Gegenseitige Vergebung ist ein Axiom der Kommunikation zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Mensch und Mitmensch. Diesem Zweck dienen selbst die an Qumran erinnernden rigorosen „Kirchenzuchtmaßnahmen“ (18, 15-17), die nicht ethische Vollkommenheit avisieren, sondern den Bruch der christlichen Gemeinschaft im Falle konkreter Bedrohung durch Verfehlungen verhindern wollen. Auch die Kirchenzucht steht jedoch unter der Prärogative der Vergebung, wobei die Exkommunizierung nur die *ultima ratio* darstellt.
14. Die Position des Evangelisten läßt sich theologisch vielleicht als eine Mittelstellung beschreiben: Die Radikalen, denen er innerlich nahesteht, ermahnt er zu geduldiger Bruderliebe, die einer Verachtung der „Kleinen“, „Geringen“ und zu guter Letzt gnädig in den „Weinberg Gottes“ Berufenen zu wehren sucht (20, 1-16). Andererseits möchte er den in ihrem Glauben träge gewordenen Gemeindegliedern ihre Berufung und die damit verbundene Gehorsamsverpflichtung ins Gedächtnis rufen.

Das lukanische Doppelwerk

1. Lukas ist der Theologe, dessen ekklesiologischer Ansatz sich am stärksten um die Darstellung einer heilsgeschichtlichen Kontinuität zwischen dem „alten“ und dem „neuen“ Gottesvolk bemüht. Sein Werk erweckt den Eindruck einer geschlossenen Konzeption, die einerseits chronologisch klar strukturiert, andererseits voller theologischer Nuancen ist. Dieses Werk kann m. E. nur einem hellenistisch geprägten und mit der Septuaginta vertrauten Judenchristen zugeschrieben werden (vgl. G. Lohfink).
2. Der Aufweis einer *Kontinuität* zwischen Israel und Kirche ist „leitmotivisches Thema“

der Vorgeschichte (Lk 1-2). Anders als bei Mt bleibt dem Volk Gottes das Kommen des Retters Jesus nicht verborgen (vgl. Zacharias, Simeon, Hanna).¹⁰⁶ Der Hymnus des Zacharias greift das Motiv der Völkerwallfahrt zum Zion und andere deuterocesajanische Traditionen auf. Die behauptete Heils-Universalität ist eine durch Israel vermittelte Universalität, wenngleich schon zu Beginn des Evangeliums Jesus zugleich als „Krise Israels“ erscheint (2, 34.35a).

3. Mit seiner ausführlichen Einleitung erreicht das Lukasevangelium zweierlei: Einerseits scheint bestätigt, daß ganz Israel von der Botschaft des Evangeliums erreicht wurde. Andererseits hat das ihm zugewandte Heil zu einem Prozeß der Scheidung innerhalb des Gottesvolkes geführt.¹⁰⁷ Bemerkenswert ist, daß – trotz des überraschend negativen Stimmungsumschwungs des jüdischen Volkes¹⁰⁸ gegenüber Jesus innerhalb der Passionsgeschichte – das Evangelium auch nach Ostern zu Israel hin offen bleibt.¹⁰⁹
4. Die vorösterliche Jüngerschaft ist für Lukas, im Gegensatz zur Darstellung des Matthäusevangeliums, keineswegs das ekklesiologische Leitbild. Die Berufung der „Zwölf“ ist ein proleptischer Akt, da erst Tod und Auferweckung die Voraussetzung für die Sammlung des weltweiten Gottesvolks darstellen, das seine Beauftragung bei der Himmelfahrt erfährt (Apg 1, 7f.). Die Gegenwart ist die „Zeit der Kirche“, während die Zeit des irdischen Jesus und der Wandermission von der Zeit der nachösterlichen Mission unterschieden wird (Lk 22, 14-38).
5. Die Pfingstereignisse können in der heilsgeschichtlichen Sicht des Lukas daher keinesfalls als „Geburtstag der Kirche“ bezeichnet werden, wenn man dies als konstitutiven Akt eines völligen Neuanfangs verstehen will. Vielmehr geht es um das „*öffentliche In-Erscheinen-Treten des endzeitlich gesammelten Gottesvolks*“ (Roloff, 199) und die Erfüllung alttestamentlicher Geist-Verheißungen.
6. Die Sammlung des Gottesvolks verläuft in *zwei Phasen*. Im Rahmen der *judenchristli-*

¹⁰⁵ Vgl. Mt 18, 21-35. Nur Mt bietet in seiner Fassung des Kelchwortes einen Hinweis auf Sündenvergebung (26, 28)!

¹⁰⁶ Vgl. Lk 1, 54f.68f.; 2, 4.22-24.30-32.49.

¹⁰⁷ Die Belege dafür, daß Israel Jesus den Glauben in seiner Gesamtheit nicht verweigerte, sind so zahlreich, daß ich nur auf die Auflistung bei Roloff, 196f. verweisen kann.

¹⁰⁸ Das bei Lukas von seinen Führern unterschieden wird (vgl. Apg 3, 17; 4, 1ff.; 13, 27ff.).

¹⁰⁹ Vgl. Apg 2, 38; 3, 19; 5, 31; 10, 43.

- chen *Sammlungsphase* (Apg 2-6) kommt es zu Massenbekehrungen in Jerusalem, die belegen sollen, daß es damals tatsächlich zu der in der Schrift verheißenen Erneuerung Israels gekommen ist,¹¹⁰ auch wenn die Führer des Volkes die Umkehr weiterhin verweigern.¹¹¹
7. Die *zweite Phase* betrifft die Sammlung der Heiden, die mit dem Stephanus-Kreis der „Hellenisten“ ihren Ausgangspunkt nimmt, über die Samaritaner zunächst den Gottesfürchtigen Kornelius, und dann von Antiochia aus das Israel entfremdete Heidentum erreicht.¹¹² Der Übergang von der Juden- zur Heidenmission wird programmatisch in der Jakobusrede anläßlich des sogenannten Apostelkonzils erläutert (Apg 15, 14-18). Die „Aufrichtung der verfallenen Hütte Davids“ wird zur Voraussetzung für das weitergehende Wirken unter den Heiden. „In beidem zusammen aber vollzieht sich das Werden von Kirche nach dem Willen Gottes“ (Roloff, 203). Gemeinsam bilden sie das eine Volk Gottes, dessen Hauptstadt nun nicht mehr Jerusalem, sondern Rom ist.¹¹³
8. Die Gegenwart des Geistes, der jedem Christen in der Regel mit der Taufe zugeeignet wird, ersetzt die leibliche Gegenwart des Geistträgers Jesus. Dabei entwickelt Lukas keine der Theologie des Paulus vergleichbare Charismenlehre. Der Geist dient vorwiegend als „Reiseleiter“ durch die Missionsgeschichte¹¹⁴ und – mittels seiner ekstatischen Selbstbekundungen – als Indikator der Eröffnung neuer Missionsgebiete. Im regulären Gemeindealltag ist von diesen ekstatischen Phänomenen jedoch keine Rede mehr, nicht einmal im Zusammenhang des urchristlichen Gemeindelebens („Liebeskommunismus“).¹¹⁵
9. Der Geist, mit dessen Hilfe die Kirche wächst und auf ihrem Weg durch die Geschichte geleitet wird, gewinnt seine Hauptfunktion im Zusammenhang prophetischer Rede.¹¹⁶
10. Die lukianische Ämterlehre ist von verschiedenen Motiven geprägt: Die „Zwölf“, die allein und von Anfang an „Apostel“ genannt werden, fungieren apologetisch als Garanten der authentischen Jesusüberlieferung (und verweisen damit auf innerkirchliche Spannungen). Sonst offenbaren sie keine spezifisch gemeindeleitenden Funktionen¹¹⁷ und dienen in erster Linie als „Koordinierungsinstanz für die Anfänge der Heidenmission“ (Roloff, 216), die die Einheit der Kirche repräsentieren.¹¹⁸ Prototypisch für alle späteren Amtsträger werden sie von Jesus zu demütiger Selbstbeschränkung ermahnt.¹¹⁹
11. Erhellend für die gemeindlichen Amtsträger der nachpaulinischen Zeit ist die Ältesten-Paränese anläßlich der Abschiedsrede des Paulus (Apg 20, 17-38). Dabei ergibt sich: a) Das geistliche Amt wird durch den Heiligen Geist verliehen (V 28); b) die Amtsträger sind als Hirten Gott unmittelbar verpflichtet. Das Leitungsamt entspricht dem Auftrag Gottes. Es ist damit konstitutiv und nicht in das Belieben der Gemeinde gestellt (vgl. 14, 32); c) das Amt steht im Dienst kirchlicher Einheit (Ekklesia meint in V 28 die gesamte Kirche).
12. Analog zu den Pastoralbriefen unternimmt Lukas den Versuch, die alte palästinische Ältestenverfassung episkopal, d. h. funktional zu interpretieren (s. o.). Deshalb spricht Paulus die Ältesten in Milet als Episkopen (!) an und deutet ihr Amt als einen „Aufseher- und Hirtendienst“ (20, 28). Diakone werden von Lukas nicht erwähnt (Annahme sind die „hellenistischen Sieben“ in Apg 6).

¹¹⁰ Vgl. die 3 000 Bekehrungen an einem Tag (Apg 2, 41), ferner 4, 4; 5, 14; 6, 1.7.

¹¹¹ Vgl. Apg 3, 17; 4, 5f.23; 5, 17.21 u. ö.

¹¹² Auch in dieser Phase der missionarischen Sammlung verliert Lukas das Judentum nie aus dem Blick. Vgl. Apg 9, 19-23; 13, 13-41; 14, 1f.; 17, 1-4; 18, 4-6.

¹¹³ Vgl. die nun überaus negative Konnotation Jerusalems in 21, 10-36, während Rom als von Gott erwähltes Ziel der Mission erscheint (19, 21; 23, 11). Ganz anders das Rombild der Offb (s. u.).

¹¹⁴ Vgl. Apg 8, 29; 10, 19; 11, 12; 13, 2; 14, 27; 16, 6.9f.; 19, 21; 20, 22; 21, 11.

¹¹⁵ Vgl. Apg 2, 42-47; 4, 32-35.

¹¹⁶ Vgl. Apg 2, 3; 4, 8; 5, 32; 6, 3.5; 7, 55; 11, 24; 13, 9.

¹¹⁷ Im Gefolge der synoptischen Tradition sind sie Stammväter des eschatologischen Israel, vgl. Lk 22, 30.

¹¹⁸ Aus diesem Grunde werden sie anläßlich der letzten großen innerkirchlichen Krise (Apg 15) letztmals erwähnt.

¹¹⁹ Vgl. Lk 17, 7-10; 22, 26f.

Die Offenbarung des Johannes

1. Die Offb richtet sich nach Ausweis der „Send-schreiben“ an das traditionell paulinische Kirchen- und Missionsgebiet Kleinasiens in der Umgebung von Ephesus. Der hier vorausgesetzte gemeindliche Kontext ist die nach Ausweis zeitgleicher neutestamentlicher Schriften problematische Lage der dritten christlichen Generation, die durch gesellschaftliche Anfeindungen, Häresie sowie durch ein Nachlassen der pneumatisch-enthusiastischen Frömmigkeit und ethische Indifferenz gefährdet ist.
2. Der Prophet Johannes entwickelt als erster Theologe des NTs eine in sich konsequente Ekklesiologie, die sich als kompromißlose Antithese zum (römischen) Staat ausweist. Im Widerstand gegen staatliche Herrschaft, die *ontisch* irreparabel depraviert ist (auch wenn die „Bosheit“ graduell differiert), weist sich die *ἐκκλησία* als widerständische und darum leidende *ecclesia militans* aus. Der Gegensatz von Christokratie und staatlicher Autonomie ist nach der Offb durch keine neutrale Koexistenz nivellierbar. Nach dem Selbstverständnis der Offb kann es keine „Trennung“ (im Sinne einer Aufgabenteilung), sondern nur einen leidvollen Gegensatz von „Kirche und Staat“ geben.
3. Die Ekklesiologie der Offb wird aus der Christokratie entwickelt, wie bereits aus der Beauftragungs- sowie der Schlußvision ersichtlich wird (Offb 1; 21f.). Die angesprochenen Gemeinden sind *unmittelbar zu Christus* (1, 9ff.), der seine dem römischen Imperator konkurrierend entgegretretende Herrschaft durch das gebietende „Wort“ ausübt, durch das auch die Endereignisse jeweils in Gang gesetzt werden.
4. Das zentrale ekklesiologische Problem ist die Ambivalenz der Christokratie, die im Himmel bereits Wirklichkeit, auf der Erde jedoch (noch) keine empirische Größe ist.¹²⁰ „Die Offenbarung deutet das Christusgeschehen zentral als Antwort auf die Frage, ob und wie Gott seine Herrschaft auch auf der Erde durchzusetzen vermag“ (Roloff, 174). In einer kratologisch geteilten Welt manifestiert sich die Christokratie in der aus Vertretern aller Völker und Nationen zusammengesetzten *ecclesia militans*, deren einzige Waffe das leidende Ausharren ist. Das „Kreuz“ ist daher eine entscheidende *nota ecclesiae* der Offb. Der Gemeinde gilt jedoch die Verheißung, daß Gott sie „bewahren“ werde (12, 1-17).
5. Demgegenüber erscheint die staatliche Herrschaft als dämonische Parodie der Christokratie, wie die im Kaiserkult offenbaren religiösen Insignien und pseudochristlichen Imitationen erkennbar werden lassen.¹²¹ Der das römische Imperium repräsentierende *Kaiserkult* ist, typologisch betrachtet, *Gegenkirche*.
6. Die Kirche als Größe des endzeitlichen Heilsgeschehens ist unbesiegbare. Ihr gilt, im Unterschied zum Geschick der einzelnen Gläubigen, denen die Offb nur wenig Beachtung schenkt,¹²² die ganze Aufmerksamkeit des Verfassers. Jede individuelle Heilswerklichung tritt hinter das soziologische und kosmologische Interesse des Verfassers zurück. Die einzelnen Gläubigen bzw. die gottfeindlichen Mächte sind immer *Repräsentanten* von transzendenten Mächten (*corporate personality*). „Letztlich sind die zeitgeschichtlichen Ereignisse nur die Folie, die für Grundsätzliches und Allgemeines transparent gemacht wird. Solche Transparenz stellt sich ein, wenn das römische Imperium als Paradigma für ein menschliches Gemeinwesen erscheint“ (Roloff, 183).
7. Dieser kratologische Gegensatz zeigt sich auch im Gegenüber der beiden Städte Rom¹²³ („die große Stadt“) und dem „himmlischen“ Jerusalem. Durch den bereits topographisch hervortretenden Antagonismus beider Orte wird einerseits der soziologische Charakter des endzeitlichen Heils und andererseits das harmonische Miteinander der mit Gott versöhnten Menschheit unterstrichen. Das Gegenbild des himmlischen Jerusalems ist die profane Polis, die sich als Karikatur der transzendenten Polis erweist. Die Kirche ist damit nicht zuletzt eine „politische“ Größe!
8. Auffälligerweise werden die in den kleinasiatischen Gemeinden vertrauten Amtsträger nicht erwähnt.¹²⁴ Genannt werden ledig-

¹²⁰ Eine Ausnahme bildet das „Kreuz“ der Verfolgung, an dem die Christen durch staatliche Repressionen partizipieren.

¹²¹ Vgl. Offb 13, 1-18 und die Kennzeichen des seine Herrschaft antretenden „geschlachteten Lammes“ in Offb 5.

¹²² Vgl. die „Vertröstung“ der Märtyrer in Offb 6, 9-11.

¹²³ Zum Teil unter Einschluß der irdischen Jerusalems, Offb 11, 8.

¹²⁴ Vgl. das Matthäusevangelium, dem die Offb auch sonst in vielem nahesteht.

lich Apostel und Propheten. Die *Apostel* werden als Fundamentsteine der Stadtmauer des himmlischen Jerusalems bezeichnet (Offb 21, 14). Sie sind bereits ein Phänomen der Vergangenheit, auf das zurückgeblickt wird. Die Zwölfzahl läßt eine Nähe zur lukianischen Konzeption des Apostolats erkennen (vgl. auch Mt 19, 28).

9. Hinter der Hochschätzung des *Propheten-amtes* verbirgt sich nicht allein die Selbst-einschätzung des Verfassers, der voraussetzen scheint, daß sein Wort auch ohne legitimierende Apologetik Gehör finden wird. Im prophetischen Zeugnis wird vor allem die kirchenleitende Funktion des durch menschliche Mittler medierten Gotteswortes deutlich. Diesem ekklesiologischen Konzept weiß sich der Verfasser der Offb verpflichtet.

III. Auswertende Überlegungen

Eine aktualisierende Auswertung dieses erstaunlich bunten und pluralen Bildes, das im NT von der Gemeinde gezeichnet wird, fällt nicht leicht und mag ein Gefühl der Ratlosigkeit hinterlassen. Im ganzen zeigt sich folgender Befund:

1. *Phänomenologisch* begegnen im NT heilsgeschichtliche, existentielle, kosmologische und soziologische Ekklesiologien, die sich zunächst schwerlich auf einen Nenner bringen lassen, sondern eher unverbunden und alternativ nebeneinander stehen. Es zeigt sich eine Koexistenz von traditionell-biblischen (AT) sowie eher „philosophischen“ (Eph, Kol) und sogar profanen Kategorien zur Beschreibung der Gemeinde (z. B. Pastoralbriefe). Grundkonstante dieser Entwürfe ist m. E. kein ekklesiologisches Leitmodell, sondern die Christologie bzw. Soteriologie, auf deren heilvolle Auswirkungen alle Aussagen über die Gemeinde im NT bezogen bleiben.
2. *Historisch* zeigt sich die überraschende Tat-

sache, daß die Ekklesiologie im NT erst relativ spät thematisch wird. Daraus folgt: Das NT setzt zwar eine die Botschaft des Evangeliums vermittelnde Ekklesia voraus. Die Ekklesiologie als Reflexion über das Sein der Kirche ist jedoch theologiegeschichtlich eine relativ späte Erscheinung.¹²⁵ Man kann sogar außerhalb einer „verfaßten“ Kirche Christ sein (Mt 18, 19f.). *Extra ecclesiam etiam salus*¹²⁶.

3. Die ekklesiologischen Vorstellungen im NT lassen sich durchgängig als *situative Ekklesiologien* bezeichnen. Damit soll der Tatsache Rechnung getragen werden, daß ekklesiologische Vorstellungen im Wechselspiel von Gemeinde und Welt entwickelt werden. Diese Vorstellungen werden nicht nur im Rekurs auf den erhöhten Kyrios entfaltet, sondern spiegeln zugleich die positiv oder negativ erfahrene Umwelt der Gemeinde wider, die damit eine höchst aktive Rolle bei der Entwicklung ekklesiologischer Traditionen übernimmt.¹²⁷

Der pluralistische Befund hinsichtlich des impliziten oder expliziten Gemeindeverständnisses in neutestamentlichen Texten wird diejenigen verlegen machen, die zumindest von der Einheitlichkeit eines „Grundmodells“ von Gemeinde im NT überzeugt waren und das Ideal einer „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ propagieren. Nach der Untersuchung der neutestamentlichen Schriften drängt sich zumindest die Rückfrage auf, *welches* Modell denn nun als das produktivste für uns Nachgeborene zugleich auch das verbindlichste ist.

Innerhalb des BEFG verfährt man in der Regel *eklektisch*, wobei man im wesentlichen das Modell der Pastoralbriefe mit seiner (problematischen) Synthese von Ältesten- und Diakonenverfassung zugrundelegt. Diese ist durch ihre Orientierung an der soziologischen Kategorie des „Hauses“ das wohl profanste,¹²⁸ zu-

¹²⁵ Die Gründe dafür sind u. a., daß sich die werdende Kirche mittels der Selbstreflexion ihres Seins gegen gnostische und andere Häresien zur Wehr setzte sowie auf das definitive Schisma zwischen Juden und Christen nach 70 n. Chr. antwortete. D. h. erst die Heidenkirche bedarf einer expliziten ekklesiologischen Reflexion.

¹²⁶ „Außerhalb der Kirche gibt es auch Heil“. Diese Formulierung hat Volker Spangenberg dankenswerterweise in die Diskussion eingebracht. Damit ist der auf Cyprian v. Karthago (gest. 258 n. Chr.) zurückgehenden Formulierung *extra ecclesiam nulla salus* (außerhalb der [römischen] Kirche gibt es kein Heil) zu widersprechen.

¹²⁷ Dies belegt nicht zuletzt die völlig gegensätzliche Einschätzung des Staates in Röm 13 und Offb 13.

¹²⁸ Die Schwäche des Gemeindeverständnisses evangelisch-freikirchlicher Christen liegt gerade in diesem eher *profanen* Verständnis der (Orts-)Gemeinde, die nicht immer als „Manifestation des Leibes Christi“ verstanden wird. Manche Mitglieder scheinen die Meinung zu vertreten, die Ortsgemeinde sei lediglich ein Verein von Gläubigen, dem man aufgrund eigenen Wollens und Nicht-Wollens angehört und den man bei Bedarf (häufig im Zusammenhang von Konflikten) auch verlassen zu dürfen glaubt, ohne daß dies einen geistlichen Substanzverlust zur Folge hätte.

gleich aber auch das weltoffenste Modell von Gemeinde und damit für eine missionarische Freikirche äußerst attraktiv. Dieses Konzept wird häufig mit dem paulinisch-demokratischen (1.Kor 12, 12ff.) sowie dem allen kirchenleitenden Ämtern gegenüber ablehnenden mathäischen Gemeindeverständnis (Mt 23, 8) oder mit dem auf Jesus von Nazareth zurückgehenden Verständnis der Gemeinde als *familia Dei* kombiniert (Mk 3, 35). Die sich aus diesen und anderen Synthesisierungen ergebenden Spannungen zwischen dem „allgemeinen Priestertum“ und der gestaffelten Hierarchie der Pastoralbriefe sind erheblich und stellen ein latentes Potential von Problemen innerhalb des (freikirchlichen) Gemeindelebens dar. Diese Probleme beruhen hermeneutisch auf einer biblistischen Harmonistik, die einzig in der *Summe* aller oder möglichst vieler biblischer Aussagen die wahre Gemeinde verbürgt sieht. Der biblische Befund zeigt im Unterschied dazu eine Freiheit der Variation, die sich gegen diese Harmonistik sperrt. M. E. wäre aus dem neutestamentlichen Befund das Fazit zu ziehen, die entsprechenden Kirchen-Modelle als durchaus unterschiedliche *situative Möglichkeiten* eines je neu zu bestimmenden ekklesiologischen Selbstverständnisses aufzufassen. Dies kann jedoch nur gelingen, wenn die *Christologie* und die *Soteriologie* als bleibende Mitte bzw. Konstante der Ekklesiologie in unserem Bund gestärkt werden, denn die Ekklesiologie ist nach Paulus nichts anderes als *angewandte Christologie*. „Alle ekklesiologischen Fragen sind unter christologischem Aspekt zu erörtern und allein von da echte wie verbindlich zu beantwortende Fragen.“¹²⁹

Ekklesiologie wird im Baptismus m. E. jedoch gerade nicht im Rahmen der Christologie, sondern primär im Bereich der *Anthropologie* getrieben.¹³⁰ Sie leitet sich von der an sich nicht falschen Vorstellung ab, daß das gläubige Individuum zugleich ein soziales Wesen ist und darum auf ein komplementäres Miteinander von Gleichgesinnten angewiesen bleibt. Gemeinde konstituiert sich nach dieser Vorstellung seltener vom erhöhten Herrn bzw. dem ontologisch vorgängigen, weltumspannenden Christusleib her, sondern gründet häufig in der frommen Gesinnung jeweils einzelner und ihren sozialen *Bedürfnissen*. Wo der Glaube „reichsunmittelbar“ wird, besteht die Gefahr, daß die Gemeinde von einem sozialen, sphärisch verfaßten Heilsbereich Jesu Christi¹³¹ zu einem *donum superadditum* geselliger Bedürfnisse des frommen Gemüts verkommt (die freilich *auch* ein gewisses Recht besitzen!).

So wird z. B. auch das ekklesiologische Kennzeichen „Mission“ nicht als menschliche Teilnahme an der weltweiten Mission Christi, sondern in einseitiger anthropologischer Umkehrung als Forderung an die Christen propagiert und weitgehend diesen selbst überlassen, was meist in einen brachialen missionarischen Aktionismus mündet. In charakteristischer Differenz zum Missionsgedanken des Paulus und der Apg sind Baptisten in missionarischer Hinsicht weniger vom Geist (dem nach der Apg eigentlichen „Missionar“!) „Getriebene“ als vielmehr unter moralischem Druck zur Mission „Anzutreibende“. Gegen ein solches Missionsverständnis sollte uns schon die Tatsache zu denken geben, daß das an Paränesen reiche NT, abgesehen von Mt 28, 18-20, keine aus-

¹²⁹ E. Käsemann, Zur ekklesiologischen Verwendung der Stichworte „Sakrament“ und „Zeichen“ (ZdZ 38), 1984, 144 [= ders. (Hg.), Kirchliche Konflikte, Bd. I, 47].

¹³⁰ Die Belege für diese Annahme sind zahlreich und können darum hier nur angerissen werden. Ekklesiologische Aussagen setzen im Baptismus in der Regel mit der Feststellung des „Priestertums aller Glaubenden“ unter weitestgehendem Verzicht auf christologische Rekurse ein. Die Leib-Christi-Vorstellung wird nach meiner Beobachtung auch nicht kratologisch entfaltet (wie in Eph und Kol), sondern bildet die eher blasse Chiffre für die „irgendwie“ universale Ökumenizität aller Glaubenden. Ein Indiz für meine These ist auch die Beobachtung, daß die in der Kirchengeschichte heftig umstrittenen dogmatischen Distinktionen und Festlegungen (z. B. christologische und trinitarische Streitfragen) unter evangelisch-freikirchlichen Christen so gut wie keine Rolle spielen oder als vermeintlich „irgendwie“ geklärt vorausgesetzt werden. Jedenfalls erfahren diese Aussagen im Unterschied zur evangelischen Dogmatik außerhalb der theologischen Ausbildungsinstitute keine lehrhafte Auslegung und Aktualisierung. Auch Taufe und Abendmahl werden häufig nur anthropologisch entfaltet: Der für neutestamentliche Texte zentrale Gedanke der *communio* wird seiner vertikalen Dimension beraubt oder in seiner rituellen Bedeutung überhaupt nicht mehr verstanden (hier werden die neuprotestantischen Wurzeln freikirchlicher Theologie sichtbar, vgl. auch Anm. 41). – Da unter uns allein der ganzen Heiligen Schrift normative Bedeutung zukommt, herrscht aufs Ganze gesehen in Lehrfragen in den Gemeinden und zwischen den Gemeinden ein *biblischer Pluralismus* von Überzeugungen vor. Dies hat Vorteile (ökumenische Freiheit der Einzelgemeinden) und Nachteile (Nichtverstehen des Glaubens, Anfälligkeit für Spaltungen und Sektierertum).

¹³¹ Im Kraftfeld dieser christokratischen Ekklesiologie gilt durchaus: *extra ecclesiam nulla salus!*

drückliche Missionsparänese kennt.¹³² Denn Mission ist im NT primär die von Gott gewährte Gnade menschlicher Anteilnahme am Versöhnungswerk Christi¹³³ (vgl. Apg 14, 27; 15, 4; 16, 6f. u. ö.) und nicht bloß „Bringschuld“ der Christen, ohne die Gott, nach einem unter uns verbreiteten (Miß-)Verständnis, angeblich nichts tun könne. Wenn in christologischer Umkehrung des verbreiteten anthropozentrischen Missionarismus beachtet würde, daß Christus auch als Erhöhter der Gesandte Gottes bleibt, an dessen Sendung alle Glaubenden partizipieren, dann heißt dies auch: *Christliche Existenz ist als Teilhabe an Christus an sich schon missionarisch!* Jeder Glaubende *ist* (und wird nicht erst nachträglich) Glied der Sendung Jesu Christi, die freilich durch Ungehorsam beeinträchtigt werden kann. Diesen Gedanken müßte eine verantwortliche Missionstheologie entfalten.

Meine eigenen Erfahrungen als Pastor in einer Gemeinde haben mir Mut gemacht, missionarische Verkündigung und Seelsorge nicht als bloße Neuauflage konventioneller Formeln zu betreiben, sondern im Verstehenshorizont der Gegenwart mutig einen immer lohnenden und stets neu herausfordernden Dialog mit der Bibel zu suchen, der Glauben und Verstehen nicht auseinanderreißt. Dies ist m. E. die sachgemäße und auf lange Sicht auch die „erfolgreichste“ missionarische Strategie (menschlich gesprochen). Eine missionarische Kirche – und nur sie ist auch *Kirche* –, die sich dem Gespräch mit den Zeitgenossen und der zeitgenössischen Theologie entziehen zu können glaubt, droht

entweder in Ideologie zu erstarren oder in subjektivistische Willkür abzugleiten.¹³⁴

Die Einschränkung der Missionspflicht hat aber nicht nur theologische Gründe. Denn eine evangelisch-freikirchliche Existenz heißt in Deutschland auch: in ständiger Sorge vor einem gesellschaftlichen Relevanz- bzw. Existenzverlust und latentem „Sektenverdacht“ zu überleben. Diese in einem mangelnden Selbstbewußtsein (oder im Kleinglauben?) gründenden, religionssoziologisch jedoch sehr verständlichen Ängste führen mitunter zu vorschnellen Fraternisierungen mit fragwürdigen Bewegungen sowie zu jenem missionarischen Aktivismus, der sich nicht allein von der Liebe Gottes zu den verlorenen Menschen (B. Hybels), sondern auch von der Sorge um die eigene institutionelle Fortexistenz leiten läßt.¹³⁵ Daß es um der Wahrheit des Evangeliums willen auch eine „kleine Herde“ sein kann, der Jesus zufolge das Reich Gottes zugeeignet wird (Lk 12, 32), widerspricht bloßen Vermehrungsstrategien, denen ein Ansteigen von Mitgliederzahlen wichtiger scheint, als das präzise Hinhören auf die Heilige Schrift,¹³⁶ wobei der Wahrheitsgehalt einer Bewegung von der Zahl ihrer missionarischen Erfolge ableitbar scheint. In dieser theologischen Unernsthaftigkeit besteht gegenwärtig eine eigentümliche *entente cordiale* zwischen den durch Kirchenaustritte geschwächten Landeskirchen und mehreren Freikirchen.

Hervorzuheben ist eine weitere Beobachtung freikirchlicher Ortsbestimmung. Gegenüber einer stringent christologischen Entfaltung der

¹³² Zur Missionspraxis im Urchristentum vgl. die m. E. vorzügliche Studie zur „Mitarbeitermission“ des Apostels Paulus von W.-H. Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zur Theorie und Praxis der paulinischen Mission (WMANT 50), Neukirchen-Vluyn 1979.

¹³³ Diese Gnade kann gleichwohl einen verpflichtenden Charakter haben, vgl. 1. Kor 9, 16.

¹³⁴ Es kann nicht hinweggenommen werden, daß sich Menschen vom Evangelium abwenden, ohne verstanden zu haben, *wovon* sie sich abwenden, weil ihnen die ideologischen (und oft ganz und gar nicht „biblischen“) Barrieren heutiger „Botschafter an Christi Statt“ unüberwindlich scheinen.

¹³⁵ Gegenüber einer einseitig wachstumsorientierten Ekklesiologie, die in ansteigenden Mitglieder- und Taufzahlen „die“ zentrale *nota ecclesiae* verortet, gilt es exegetisch zu bedenken, daß bereits Davids Volkszählung im AT auf schärfste Kritik stieß (2. Sam 24) und daß das Bekenntnis „wir sind viele“ ursprünglich aus dem Munde der Dämonen und nicht der Gemeinde stammt (Mk 5, 9). Weder Jesus noch Paulus waren, verglichen mit zeitgenössischen religiösen Bewegungen, zu Lebzeiten missionarisch besonders „erfolgreich“ (vgl. z. B. Joh 6, 60–66; 2. Tim 1, 15).

¹³⁶ Eine solche Haltung verkennt dabei freilich, daß das eine nicht ohne das andere zu haben ist. Wenn etwa trotz intensiver missionarischer Bemühungen das Evangelium an den Menschen unserer Zeit vorbeiläuft, mag das ausbleibende Verständnis unserer Zeitgenossen durchaus auch daran liegen, daß ein zeitgemäßes Verstehen des Evangeliums längst für uns selbst problematisch geworden scheint. Verstehen *wir* denn eigentlich noch, „was wir lesen“ (Apg 8, 30)? Die hermeneutische Aufgabe als „Kunstlehre des Verstehens“ ist eine der wichtigsten theologischen Fragen. Wer Menschen z. B. taufen will, ist genötigt, ihnen zu erklären, warum sie dies tun sollen und welchen Sinn dieser Vorgang hat (Apg 17, 19f.). Dazu ist *Theologie* vonnöten, wie jeder weiß, der selbst Taufgespräche zu führen hat. Wer das qualifizierte Nachdenken über das Evangelium pragmatisch für entbehrlich hält, erweist sich seinerseits als welt- und evangeliumsfremd. Der Apostel Paulus begegnete jedenfalls gerade den praktischen Gemeindeproblemen mit einer vermehrten *theologischen* Anstrengung (vgl. 1. Kor 1). Auch von Jesus wissen die Evangelisten zu berichten, daß er seine Jünger im Fall von Nachfragen in besonderer Weise belehrte (Mk 9, 10–13; 7, 17ff.; 10, 10f.). Was ist dies anderes als Theologie, die um ein präzises Verstehen des Glaubens ringt?

Ekklesiologie in den neutestamentlichen Schriften, hinterlassen die anfangs genannten baptistischen *notae ecclesiae* einen relativ unverbundenen, um nicht zu sagen unsystematischen Eindruck. Auffallen muß auch, daß die baptistischen Kennzeichen im NT nur partiell eine konstitutive Rolle spielen,¹³⁷ während z. B. das im NT heftig umstrittene Verhältnis der Gemeinde Jesu Christi zu Israel (Röm 9-11) in den baptistischen *notae* keine Erwähnung findet. Zu den problematischen und in den neutestamentlichen Schriften eher marginalen *notae* zählen dagegen die Kennzeichen, die das (seinerzeit berechnete) Freiheitspathos des 19. Jahrhunderts widerspiegeln, wie „Glaubens- und Gewissensfreiheit“, „Trennung von Kirche und Staat“¹³⁸ und „Autonomie der Ortsgemeinde“. Der BEFG wäre gut beraten, neu – und vielleicht auch etwas präziser und selbstkritischer als bisher – auf die biblischen Texte zu hören, um nicht zum Denkmal einer sicher respektablen, aber nun langsam in die Jahre gekommenen, neupietistischen Weltanschauung des 19. Jahrhunderts zu werden, der eine freikirchliche „Orthodoxie“ ihrerseits zu verfallen droht. Freikirchlich ist jedoch gerade nicht die Einstellung, orthodox gewordenen Ansichten und vorgegebenen Normen einer „Glaubensbehörde“ zu folgen. Freikirchliche Christen waren (und sind) Menschen, die traditionelle Maximen jeder Orthodoxie von der *Bibel* her mutig und gläubig in Frage zu stellen wagten.

Dennoch sind die o. g. freikirchlichen *notae ecclesiae* nicht einfach deshalb schon „falsch“, weil sie sich innerbiblisch nicht nachweisen lassen. Die innovative Kraft neutestamentlicher Beschreibungen von Gemeinde sollte uns davor bewahren, gegenwärtige Ekklesiologien vorschnell als „unbiblisch“ zu verwerfen. So ist der im NT eher nebensächliche, aber gut freikirchliche Autonomiegedanke (der Ortsgemeinde) sowie die Glaubens- und Gewissensfreiheit, ferner die kritische Reserve gegenüber jeder Form eines kirchlichen „Amtes“ zwar vom neutestamentlichen Befund her durchaus hin-

terfragbar. Dennoch spiegeln sich in diesen *notae* (vgl. Stellungnahme der Bundesleitung, s. o. Anm. 4) die geschichtlichen Erfahrungen eines Teils der Gemeinde Jesu Christi wider, denen ein repressiver Staat und eine nicht minder repressive „Amtskirche“ das Recht auf biblisch begründetes Glauben und Bekennen – mitunter sogar gewaltsam – streitig machte.

Ebenso wie der Verfasser der Offb mag man aus solchen Erfahrungen durchaus ekklesiologische Konsequenzen ziehen. Das letzte Wort kann hier freilich nicht die Exegese haben. Dieses bleibt vielmehr der dogmatischen Diskussion innerhalb der Gemeinde vorbehalten, die im Rahmen pluraler und situativer Ekklesiologien die richtigen Schlußfolgerungen für die Gegenwart der Gemeinde Jesu Christi zu ziehen hat. Selbstkritisch und in enger Bindung an das neutestamentliche Vorbild hat sie jedoch darauf zu achten, ob die Christologie (bzw. die von ihr abzuleitende Soteriologie) Kriterium jeder Ekklesiologie bleibt. (Frei-)Kirchliche „Stellungnahmen“, die eine ekklesiologische Selbstverständnisse beschreiben, bleiben so lange aporetisch bzw. ein fragmentarisches Sammelsurium, als sie diesem Grundsatz neutestamentlicher Gemeindelehre keinen gebührenden Raum in ihren Überlegungen gewähren.

Dies soll abschließend am Beispiel der im Baptismus ausgeprägten „Autonomie der Ortsgemeinde“ veranschaulicht werden. Das aus dem Kongregationalismus entstandene Autonomiepostulat mag uns als Menschen der Postmoderne aus mancherlei Gründen sympathisch erscheinen. Im NT spielt diese Forderung keine tragende, d. h. keine normative Rolle. Die Vorstellung einer autonomen Gemeinde beruft sich darauf, daß für Paulus jede lokale ἐκκλησία eine „Manifestation des Leibes Christi“ darstellt. Einen Anhaltspunkt wird man auch in den Pastoralbriefen finden, in denen die Gemeinde als Gottes geordnetes Hauswesen verstanden wird (s. o.). Die soziologische Kategorie des „Hauses“ impliziert durchaus die

¹³⁷ Zu den genuinen Vorgaben des NTs können folgende BEFG-*notae* gerechnet werden: Stringente Einhaltung des *ordo salutis* (Bekehrung, Glaubenstaufe), Verbindlichkeit der Bibel in dogmatischen und ethischen Fragen, Gemeinde als „Nachfolgegemeinschaft“ (Heiligung) sowie eine demokratische und antihierarchische Kybernetik (Priestertum aller Glaubenden).

¹³⁸ Es fehlt eine präzise Bestimmung dessen, was unter dieser Trennung gerade im europäischen Kontext heute zu verstehen ist. Die Verflechtungen zwischen den Bürgern und dem (demokratischen) Staat der Gegenwart sind so eng, daß eine Ortsbestimmung dieser *notae* m. E. unerlässlich ist. Im NT spielt die ontologische Trennung nur in der Johannesoffenbarung eine Rolle, d. h. im Rahmen eines antichristlichen Staates, der nicht der unsere ist. Andererseits scheint die Trennung von Staat und Religion nach den geschichtlichen Erfahrungen unaufgebar: Zu oft schon hat ein religiös verbrämter Nationalismus und eine Vergötzung des Staates die Ekklesia daran gehindert, den ihr aufgetragenen Dienst zu verrichten.

relative Geschlossenheit und Selbständigkeit eines Sozialgebildes,¹³⁹ in das freilich, wie die Pastoralbriefe ebenfalls zeigen, durchaus „von außen“ durch die Apostel und Apostelschüler „hineinregiert“ werden kann (was im ganzen Corpus Paulinum auch durchgängig vom Apostel praktiziert wird). Auch können andere Ortsgemeinden der eigenen Gemeinde als Korrektiv dienen (1.Kor 11, 16). Wie theologisch fragwürdig die Autonomie einer Ortsgemeinde sein kann, zeigt schließlich der 3.Joh: Es gelingt dem von außen an die Gemeinde herantretenden Verfasser („der Älteste“ bzw. „Johannes“) nicht, die gebührende Anerkennung des „autonomen“ Gemeindeleiters Diotrefes zu finden, was vom Verfasser des 3.Joh scharf verurteilt wird (V 9-11).¹⁴⁰

Hat die Gesamtgemeinde als $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ eine Prävalenz gegenüber der Ortsgemeinde, so sind die von der Bundesleitung in ihrer Stellungnahme erhobenen Bedenken (s. o. Anm. 4 und 5) gegenüber einer mißverstandenen – und mißverständlichen – Autonomie der Ortsgemeinde durchaus berechtigt. Gerade die autonome Einzelgemeinde hat den „Bund“ aller Gemeinden als eine theologisch bedeutsame, um nicht zu sagen: durch Christus erwählte und durch ihn geheiligte Größe anzuerkennen. Diese Anerkennung gilt nicht etwa einer hierarchischen und, im Blick auf die gesamte Christenheit, lediglich partikularen Kirchen- oder Bundesleitung, sondern dem in ihr wirksamen und im Gesamtbund mit seiner Herrschaft gegenwärtigen Christus. „Die Glieder konstituieren weder den Leib noch seine Einheit, weil dieser Leib seinen Charakter wie seine Einheit allein vom Kyrios empfängt.“¹⁴¹

Freilich gilt es auch, die enormen Vorteile einer dem Staat und der „Amtskirche“ abgetrotzten gemeindlichen Autonomie zu würdigen: Freikirchliche Gemeinden bieten jedem einzelnen meist ein großes Maß an gestalterischer Freiheit und geistlichen Entfaltungsmöglichkeiten. Sie bilden ein ekklesiologisches Korrelat zu einem modernen, demokratischen Staat und unserer „offenen Gesellschaft“ (K. Popper). Die strukturellen freikirchlichen Schwä-

chen auf der Ebene der Kirchen- bzw. Bundesleitung sind zugleich ihre Stärke. Dezentral verfaßte Freikirchen wie der BEFG beinhalten in allen Territorialkirchen überlegenes Potential an Mitbestimmung und Identifikationsmöglichkeiten, das für die Zeitgenossen eine attraktive Form von Glaubensgemeinschaft darstellen könnte. In gewisser Weise ist unser Gemeindebund mit seiner dogmatischen, liturgischen und kybernetischen Vielfalt ein Spiegelbild der ökumenischen Frage. *Vielleicht stellt der BEFG überhaupt die unbewältigte, weil noch nicht genügend reflektierte Ökumene einer „versöhnten Verschiedenheit“ von Gemeinden dar.*¹⁴²

Zu guter Letzt: Diesen Beitrag hat nur verstanden, wer mit diesem Versuch einer kritischen Sichtung unserer Tradition – die schmerzhafteste Selbstkritik ist! – zugleich auch die mir eigene Sympathie für „meine“ Freikirche heraushört. Zu einer kritischen Solidarität ist nur der wahrhaft Liebende fähig und letztlich auch verpflichtet. Folgerichtig schließe ich mit dem aufrichtigen Bekenntnis, daß mir in Deutschland keine (frei-)kirchliche Alternative zu unserem wirklich liebenswerten „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“ vor Augen steht.

Dr. Kim Strübind
Bruggspergerstraße 26
81545 München

¹³⁹ Vgl. H.-J. Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, SBS 103, Stuttgart 1981.

¹⁴⁰ Zur Auslegung dieses hochinteressanten Schreibens vgl. Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin/New York 1978 (Nachdruck 1985), 477-481; H.-J. Klauck, EKK XXII/2, Neukirchen-Vluyn 1992, 106-110.

¹⁴¹ E. Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, EVuB I, Göttingen 1965, 20. Am konsequentesten ist dieser Grundsatz paulinischer Ekklesiologie in Eph entfaltet.

¹⁴² Dies gilt unbeschadet aller latenten Reserven gegenüber einer leider immer wieder aus ideologischen und psychologischen Gründen unter uns perhorreszierten „Ökumene“.

Rezensionen

Helge Stadelmann, Epheserbrief. (Edition C: Bibelkommentare Band 14), Neuhausen-Stuttgart, Hänssler 1993, 290 Seiten, DM 34,80.

Der Autor

Der Autor ist Rektor der Freien Theologischen Akademie in Gießen und Pastor im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Das zweite ist allerdings schon eine Tatsache, die weder im Vorwort noch sonst im Kommentar erwähnt wird. Da baptistische Positionen allerdings in der Auslegung immer wieder klar hervorleuchten, wäre gerade dies für den Leser wichtig zu wissen. Überhaupt sollte man bei theologischer Literatur über den geistlich-theologischen Hintergrund des Autors orientiert sein.

Zum Kommentar

Die Einleitungsfragen werden kurz behandelt, wie es dem Format dieser Auslegungsreihe entspricht (zehn Seiten). Der Autor sieht Epheser-, Kolosser- und Philemonbrief als zusammengehörig an. Er begründet dies durch zahlreiche Parallelen zwischen Epheser und Kolosser sowie mit der Tatsache, daß beide Briefe vom selben Boten überbracht werden und die Grußlisten in Kolosser und Philemon gleiche Namen aufweisen. Ferner setzt Stadelmann die Gefangenschaft in Cäsarea als Abfassungsort und -zeit an. Schließlich sieht er in dem Epheserbrief ein Rundschreiben an die Gemeinden Kleinasiens, was die fehlende persönliche Note des Briefes erklären soll und identifiziert diesen mit dem im Kolosserbrief erwähnten Laodizea-Brief. Anlaß ist eine gesetzlich-asketische Irrlehre, die das Leben dieser Gemeinden bedroht. Selbstverständlich argumentiert Stadelmann für die Echtheit aller drei Briefe, hauptsächlich vom unbestrittenen Philemonbrief her.

Das gelingt ihm auch recht überzeugend, doch vermißt der theologisch geschulte Leser den Hinweis auf die Gegenposition, die nur „die bibelkritische Theologie“ genannt wird. Wer sind die Autoren, wo kann man ihre Position nachlesen, was sind ihre Argumente? – Das wird nicht gesagt. In diesem ganzen Kommentar fehlen Fußnoten und Anmerkungen, was den Eindruck hinterläßt, daß hier nicht diskutiert werden soll. Auch ein Stichwortregister,

Literaturverzeichnis usw. sind nicht zu finden. Doch dazu unten mehr.

Stadelmann teilt den Brief in zwei Hauptteile. Kapitel 1-3 bezeichnet er als *lehrhaften*, Kapitel 4-6 entsprechend als *praktischen* Teil.

Der *lehrhafte* Teil wird unterteilt in Briefeingang, Anbetung, die Gemeinde aus Heiden und Juden als heilsgeschichtliches Ereignis und einen Gebetsbericht des Paulus. Die Thematik, wie durch das Heilshandeln Gottes in der Gemeinde die Feindschaft zwischen Juden und Heiden beseitigt wurde, wird von Stadelmann sehr intensiv behandelt. Er stellt sich hier auch dem Problem, wie denn dieses „Geheimnis“ uns heute etwas sagen kann, wozu ihm gute Anregungen gelingen. Es geht Stadelmann um das Wesen der Gemeinde, wie es vom Epheserbrief her beleuchtet wird. Hier ist seine Auslegung auch sehr bekenntnisthaft. Deutlich betont er immer wieder die Gemeinde der Gläubigen als die einzige nach diesem Brief mögliche Gemeindeform. Nur sie kann lebendiger Organismus unter dem Haupt Christus sein (S. 70).

Das Thema Taufe wird im zweiten Teil entfaltet. Dieser zweite, der *praktische* Teil, erschien mir wesentlich lesenswerter. Er beginnt gleich mit „ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“. In dieser Auslegung zu 4, 1-6 mutet Stadelmann den Lesern baptistische Positionen zu. Immerhin ist es bemerkenswert, daß dies in einem Kommentarwerk geschieht, das bisher vorwiegend von landeskirchlichen Autoren beherrscht wurde und welches ein landeskirchlicher Theologe herausgibt. Man kann Autor, Verlag und Herausgeber nur zu diesem Mut gratulieren, denn der Leserkreis dürfte hauptsächlich im landeskirchlichen Pietismus zu suchen sein. Solche Offenheit, wenn sie häufiger gezeigt würde, könnte den Weg zur Einheit, von der der Epheserbrief redet, erleichtern.

Es schließt sich die Darstellung der Gaben (4, 1-6) an, die der Gemeinde zur Auferbauung gegeben sind. Überzeugend ist die Argumentation gegen eine Fortdauer des Aposteldienstes, interessant die Position zum Prophetendienst. In 2, 20 wurde „Propheten“ auf das Alte Testament bezogen, hier auf die Propheten der neutestamentlichen Gemeinde. Ihr Dienst soll, da sie im Gegensatz zu den AT-Propheten kein autoritatives Gotteswort verkündigen, fortauern. Die Argumentation überzeugt jedoch nicht völlig. Warum soll in 2, 20 nicht auch von Gemeindepropheten die Rede sein? Es wird Anregung zum gabenorientierten Gemeindeaufbau

geboten, wenn auch der Schwerpunkt hier beim inneren Aufbau durch Lehre gesehen wird, was eine Engführung sein könnte (aber die hat ja vor allem der Brief selbst).

War im ersten Teil davon die Rede, daß auch die Heiligung Gottes Werk aus Gnade ist, so wird nun im folgenden entfaltet, wie die Heiligung konkret das Leben verändert. Damit wird natürlich auch gesagt, was die Christen konkret tun sollen und was nicht. Stadelmann löst das Paradoxon vom Aspekt der Berufung her auf. Was wir sein sollen, sind wir schon in Christus. Wir sollen aber jetzt dieser Berufung, in der uns das neue Leben geschenkt wird, würdig leben. Diese „Einleitung zur Ethik“ ist sehr lesenswert. Unter diesem Aspekt wird nun der Rest des Briefes ausgelegt. Auch die Haus- tafeln (ab 5, 22) werden unter diesem Aspekt gesehen. Sehr hilfreich sind dabei die Erläuterungen zum Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe, besonders weil hier einer gegen Patriarchalismus spricht, der nicht im Verdacht steht, biblische Botschaft verkürzen zu wollen. Den eigentlichen Intentionen des Paulus wird gut nachgespürt und die ganze Thematik wird auf dem Hintergrund der damaligen Gesellschaft gesehen. Dieser Abschnitt ist hilfreich für Seelsorger, die in ihrer Gemeinde „Problemfälle“ haben, die sich unreflektiert auf 5, 22 berufen. Ebenso wird am Verhältnis von Sklaven und Herren das Neue herausgehoben. Hier und bei 4, 11 geht Stadelmann übrigens auf die Frage des Lehramtes der Frau in der Gemeinde ein. Auch ansonsten finden sich in der Auslegung immer wieder aktuelle Bezüge.

Die Auslegung der „geistlichen Waffenrüstung“ (6, 10-20) sieht den Zusammenhang mit Gebet und Fürbitte und verzichtet auf allegorische Auslegung, die ja bei diesem Thema sonst sehr verbreitet ist (siehe Larry Lea, „Nicht mit Fleisch und Blut“, WdL Remscheid, 1990 sowie zahlreiche Schriften und Kassetten der sogenannten „Geistlichen Kampfführung“ und der „Fürbitter für Deutschland“). Hier ist die Nüchternheit des Kommentators wohlthuend und seine Ausführung für den Seelsorger hilfreich. Die Auslegung der Grüße beschließt das Werk.

Was bietet der Kommentar dem Benutzer?

Er bietet in der Auslegung vor allem historische Hintergrundinformation, wobei allerdings die Quellen nicht genannt werden. Ferner bietet er dem des Griechischen nicht mächtigen Leser eine genaue Übersetzung, die versucht,

die griechische Satzstruktur genau nachzuzeichnen, was in der Auslegung auch erklärt wird und sogar fruchtbare Aspekte für die eigene Predigtarbeit abwerfen kann. Die Übersetzung scheut auch neue deutsche Wörter nicht (z. B. „positiv“ statt „gutwillig“ in 6, 7). Diese Arbeit am Text, die auch den ungeschulten Leser dem Denken des Paulus näherbringt, gehört ohne Zweifel zu den Stärken des Kommentars. Ebenso die Anleitungen zur Bibelarbeit, die ja das besondere Kennzeichen dieser Auslegungsreihe sind. Zu jedem behandelten Abschnitt wird nach der Auslegung ein Bibelarbeitsvorschlag angeboten. Insgesamt sind es 27, was also für ein gutes halbes Jahr Bibelstunden- oder Predigtthemen bieten würde. Die Länge der behandelten Texte ist jedoch sehr unterschiedlich. In der Tendenz neigen die Vorschläge Stadelmanns mehr dazu, Predigtkonzepte zu sein. Als Leitfäden fürs Gespräch eignen sie sich meiner Ansicht nach weniger.

Was der Kommentar leider nicht bietet, wurde oben schon gesagt, und gerade das macht das Lesen manchmal schwer. Ist die ohnehin schon sehr lang geratene Erörterung des Themas „Heiden – Juden“ schon schwer zu übertragen, so kann man an anderen Stellen das behandelte Problem gar nicht nachvollziehen, weil einem die Informationen fehlen. Dadurch aber entsteht der Eindruck, der Autor schreibt hier nur für sich. So schreibt er zum Beispiel zu 2, 19: „Manche Ausleger meinen, daß mit den Heiligen die Engel gemeint seien.“ Dann werden einige Qumran-Stellen angeführt, die diese Ausleger benutzen, anschließend wird die Ansicht kurz verneint. Wer sind die „Ausleger“? Wie begründen sie ihre Positionen? Warum verwenden sie diese Stellen? Sind ihre Ausführungen plausibel? Wenn sie es nicht sind, ist zu erwarten, daß der „normale“ Bibelleser zu der oben beschriebenen Position kommt? Meiner Ansicht nach nicht und damit ist auch diese Erörterung im Kommentar eigentlich überflüssig. Solange das Problem nicht konkreter benannt wird, wird eine Frage erläutert, die sich sonst niemand gestellt hätte. Das führt mich zum letzten Punkt dieser Rezension:

Braucht man diesen Kommentar?

Er kann dem Prediger eine echte Hilfe sein zur Textmeditation und beim Schreiben des Predigtentwurfs. Manche Hintergrundinformation wird sich auch später als Beispiel in der Verkündigung verwerten lassen. Sie führt den Bi-

belleser in ein tieferes Verständnis des Textes. Trotz der guten Bibelarbeits-hilfen, die eine Besonderheit dieses Werkes sind, komme ich jedoch zu dem Schluß: Wer diesen Kommentar hat, kann getrost auf alle anderen bibel-treuen Auslegungen (von der Wuppertaler Studien-bibel bis zum Dillenburger „Was die Bibel lehrt“) verzichten. Wer aber die anderen schon hat, braucht sich auch nicht mehr unbedingt diesen Kommentar zu kaufen. Das ist jedoch nicht dem Autor anzulasten.

In der Einleitung seines Matthäus-Kommen-tars hat der Herausgeber der Reihe (Gerhard Maier) darauf hingewiesen, daß diese Reihe kein wissenschaftliches Kommentarwerk sein möchte. Schade eigentlich. Helge Stadelmann spürt man auf jeder Seite ab, daß er den Sprung von der Auslegung zum wissenschaftlichen Kommentar machen möchte, aber er darf (lei-der) nicht. Das würde den Rahmen dieser Aus-legungsreihe sprengen.

Deswegen muß ich fragen: Brauchen wir die-ses Kommentarwerk? Ich kann das Nein nur für mich persönlich geben. Aber wir brauchen drin-gend etwas anderes, und dazu scheint der Au-tor dieses Kommentars durchaus in der Lage. Und andere sind es sicher auch. Wir brauchen einen historisch-biblischen Kommentar deut-scher Exegeten (keine weiteren Übersetzungen der Marke „Hänsler“) auf wissenschaftlichem Niveau, der sich mit den Ergebnissen der bibel-kritischen Forschung offen auseinandersetzt. Dazu gehört die faire Darstellung dieser Er-gebnisse und ihre ausführliche Widerlegung mit der eigenen Methode. Diese Arbeit ist aber nicht schon geleistet, wenn man bibeltreue Po-sitionen nur fleißig behauptet und hier und da eine Argumentationshilfe beisteuert. Diese Ar-beit aber wäre es, die um der Sache des Wortes Gottes Willen geleistet werden müßte. Auf sol-che Kommentare warte ich als Pastor!

Matthias Ebeling
Erich-Mühsam-Straße 21
16225 Eberswalde

**Spangenberg, Volker, Herrlichkeit des Neu-
en Bundes. Die Bestimmung des biblischen
Begriffs der „Herrlichkeit“ bei Hans Urs
von Balthasar. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen, 1993. Hrsg. in „Wissenschaftli-
che Untersuchungen zum Neuen Testament,
Reihe 2; 55“, VII + 280 Seiten, DM 98,00.**

Hans Urs von Balthasar (1905-1988) gehört nicht zu den Theologen dieses Jahrhunderts, die sich in eine der „Schubladen“ unserer über-sichtshungrigen Lehr-Theologie einordnen lie-ßen. Abgesehen davon, daß er – unter Prote-stanten – nicht eben heftig studiert wird, bietet sich auch sein Werk der kursorischen Lektüre nicht gerade an. Seine Gedanken wie auch seine Sprache widersetzen sich dem, der in *rebus theologicis* vor allem eines will: Auskunft. Hier verweigert sich v. Balthasar dem Leser. Er will meditiert werden, in kontemplativer Exe-gese. Sein Hauptwerk, die theologische Trilo-gie, umfaßt 15 gewichtige Bände in drei Grup-pen: Herrlichkeit (I-III, 7 Bände, Theodramatik (I-IV, 5 Bände), Theologik (I-III, 3 Bände) und einen Epilog. Die Dreiteilung folgt damit anti-kem Vorbild: philosophischer Behandlung des „Schönen“, „Guten“ und „Wahren“. Eindeutig hat hierbei die theologische Ästhetik das Über-gewicht, und so ist denn auch Hans Urs v. Bal-thasar als Theologe der „Herrlichkeit“ welt-weit berühmt geworden.

Es erstaunt nun, daß gerade von protestanti-scher Seite und hier ausgerechnet von einem freikirchlichen Theologen, Volker Spangenberg, die Herausforderung, die das Werk allein an Intellekt und Geduld stellt, angenommen wur-de. Der Autor, Jahrgang 1955, langjähriger As-sistent Eberhard Jüngels in Tübingen, und heu-te Pastor der evangelisch-freikirchlichen Ge-meinde in Heidelberg, legt hiermit seine Dok-tordissertation vor, die 1991 von der Ev.- Theol. Fakultät, Tübingen, angenommen worden war.

Ist es die exegetische „bibelfühlige“ Traditi-on eines Freikirchlers, die meint, daß bisherige v. Balthasar-Exegeten „die Frage, wie v. Bal-thasar den biblischen Begriff der ‚Herrlichkeit‘ bestimmt“ (2) hätte, „zu unrecht“ marginali-siert haben? Spangenberg meint nun, diese Fra-gestellung sei jedoch besonders geeignet, „die Grundstruktur des Werkes ‚Herrlichkeit‘ her-vortreten zu lassen“ (ebd.). Dazu wird eine „Konzentration auf die beiden exegetischen Bände der Theologischen Ästhetik notwendig“ (ebd.), mit besonderer Betonung des zweiten,

dem Neuen Testament gewidmeten. In großer Bescheidenheit will Spangenberg's Arbeit nicht mehr sein „als eine kritische Paraphrase dieses Bandes auf dem Hintergrund der gesamten Triologie“ (ebd.). Recht hat er, und doch ist es maßlos untertrieben. Vielmehr drängt sich dem Leser der Eindruck auf, Spangenberg sei nicht weniger gelungen, als in der „Sache“ der „Herrlichkeit“ den eigentlichen Schlüssel zu finden zu v. Balthasars Gesamtwerk.¹ In minutiöser Kleinarbeit verfolgt er v. Balthasars exegetisches Verfahren, das „verwirrend“, „komplex“ und „unorthodox“ zu nennen er sich nicht scheut. Dennoch erliegt er nicht dem Urteil zahlreicher bisheriger Ausleger, daß „v. Balthasar durch theologische Argumente versucht, alle exegetischen Probleme zu umgehen“ (ebd. Anm. 7). Andererseits ist Spangenberg's Untersuchung auch keine exegetische Apologie der Theologie v. Balthasars.² Mit großer Akribie schaut Spangenberg seinem Meister „auf die Finger“. Dabei macht dieser es ihm nicht leicht. Die Sprache v. Balthasars ist voll sperriger „Neologismen“: „Überglaupe“ (12), „Rückauswortung“ (99), „Gezweiung“ (103), „wortend“ (109), „Befreiung der endlichen Freiheit“ (123), „rückausgewortet“ (165), „Anwuchtung“ (254) sind nur einige der v. Balthasarschen Eigentümlichkeiten, die verstanden und interpretiert sein wollen! Darum liest sich diese Dissertation wie der Reisebericht eines, der aus fremdem Land zurückgekehrt ist, staunend und nicht ohne Bewunderung, aber auch ohne zu verhehlen, daß er sich dort nicht recht heimisch gefühlt hat. Man spürt dem Autor die konzentrierte Spannung ab: referieren, erklären, referieren, erklären – stetig, fast gefühllos. Nur gelegentlich läßt er sich hinreißen zu eigenen Urteilen: „reichlich spekulativ“ (121), „ein krimineller Vorgang“ (122), „krude ist denn auch das Fazit“ (127), „nicht anders als phantastisch zu nennendes Lehrstück“ (153).³ Auf den zweiten Blick merkt man aber, daß es sich in (fast) allen diesen Fällen um exegetische „Höhenflüge“ v. Balthasars handelte, die irgendwie unter dem Einfluß Adrienne v. Speyers entstanden

waren. Es ist Spangenberg zu danken, daß er solchen „Entgleisungen“ nicht durch Ausführungen über die Rolle Adrienne v. Speyers nachgespielt ist. Darum wollen wir dem auch hier nicht weiter nachgehen.

Spangenberg's Arbeit liefert im Verfolgen der Spuren v. Balthasars – quasi nebenbei – ein solides Stück *theologischer* Exegese. Das ist zukunftsweisend. Vielleicht ist es an der Zeit, daß die Exegese ihren „Kittel“ an den Nagel hängt und neben den Begriffen auch die Sache selbst exegesiert. Kein Wunder darum, daß Spangenberg die Hälfte seines Haupttextes (immerhin 111 Seiten!) nicht dem neutestamentlich-konkordanzmäßigen Exegisieren des Begriffes „Herrlichkeit“ widmet, sondern (nach zwei einleitenden Abschnitten) im dritten Kapitel „Die Gestalt, die der Sache nach Herrlichkeit ist“ thematisiert. Im 4. Kapitel folgt dann auf 43 Seiten eine Exposition dessen, wie v. Balthasar den neutestamentlichen Begriff „Herrlichkeit“ gebraucht und füllt. Im 5. Kapitel fragt Spangenberg dann kurz auf 16 Seiten „Was heißt *doxazein*?“, und nach dem zehnteiligen 6. Kapitel über die „Gestalt der Kirche zwischen Gegenwart und Zukunft des Eschaton“ (237) beschließt ein knappes, zweiseitiges „Fazit“ die Untersuchung.

Die Arbeit ist so engmaschig gestrickt, daß man nirgends „einfach so“ anknüpfen könnte. Dennoch empfehle ich hier ein kurzes Stück zum „Kosten“: Abschnitt 3.5.1 über die *Apokatastasis panton* und das *Purgatorium* (158–164). Hier wird auf kleinstem Raum deutlich, was v. Balthasar will und tut und was Spangenberg dazu anzumerken hat. Schön und gekonnt. Wer mehr Zeit erübrigen kann, lese unter allen Umständen die Darstellung der v. Balthasarschen Auslegungen von *doxa* unter dem Begriff „Wucht“ (51ff.). Darin finden sich auch ungemein erhellende und wegweisende Ausführungen zum Zeitbewußtsein Jesu, z. B.: „Für den inkarnierten Sohn heißt Zeit Empfänglichkeit für den Willen des Vaters, Offenheit zur Entgegennahme seiner Sendung. Indem er das, was der Vater will und verfügt hat, nicht vor-

¹ In einem Brief teilte V. Spangenberg mir mit, daß der Leitstern seiner Untersuchung eines der Fragmente von Blaise Pascal gewesen sei: „Jeder Autor hat etwas im Sinn, in dem alle sich widersprechenden Stellen zusammenstimmen, oder er hat gar nichts im Sinn“ (Frgt. 684). Diesen „Leitstern“ des gesamten Werkes v. Balthasars in dem Begriff und in der Sache der „Herrlichkeit“ gefunden zu haben, scheint mir Spangenberg überzeugend darzustellen.

² Sehr zu recht wurde darum diese systematische Dissertation in die renommierte Reihe der WUNT aufgenommen.

³ Nur selten wird der Ton so scharf wie in der folgenden Fußnote: „Das Urteil zeugt von einer merkwürdigen, bei v. Balthasar leider häufig anzutreffenden Undifferenziertheit und polemischen Borniertheit in (bestimmten) kontrovertheologischen Fragen“ (11, Anm. 10).

wegnimmt, *hat Jesus Zeit*“ (91). Spangenberg's referierende Art läßt oft Zustimmung unterstellen, doch weit gefehlt. Er bleibt kritischer Leser v. Balthasars, ohne allerdings sich an diesem „Größeren“ zu vermessen: „Bei v. Balthasar aber verschränken sich die historische und die dogmatische Ebene, so daß die paradox anmutende Bemerkung kaum noch überrascht, es sei ‚also keineswegs so, daß alle Worte über die nach Jesu Hinaufnahme (Lk 9, 51) verbleibende Kirchenzeit oder Zwischenzeit ihm abzusprechen wären‘ ... Offensichtlich soll (pseudohistorisch) das, was sich aufgrund des exegetischen Befundes eingestandenermaßen nicht erweisen läßt, auf dem Wege eines ‚theologischen Postulates‘ für ‚möglich und notwendig‘ erklärt werden. Die Frage, ob und in welchem Umfang Jesus (oder erst die Gemeinde) auf eine Zeit *post mortem* Jesu bezogene Aussagen gemacht hat, wird damit zu einer letztlich zweitrangigen Frage, ein Vorgang, der freilich im Lichte der v. Balthasarschen Überlassungs- und Rückauswertungslehre nicht weiter verwundern kann“ (95).

So bleibt bei aller Zurückhaltung der Kritik doch der Eindruck bestehen: Von Balthasar übersteigt die Grenzen erlaubter „dogmatischer Exegese“, zeigt damit eine „Tendenz zum ‚Überstieg‘ über das Wort“ (255), mit der „Folge, daß die *doxa*, die nach Auskunft des Neuen Testaments ein Prädikat Gottes bzw. des erhöhten Christus ist, unversehens zum Prädikat der Kirche zu werden droht“ (ebd.). Damit aber ist der v. Balthasarschen Theologie die „Gefahr einer Identifikation der Kirche ... mit Jesus Christus“ (ebd.) inhärent. Es bleibt am Schluß der Zweifel, „daß eine Theologie, die die Mitte des Wortes im ‚Nichtwort‘ lokalisiert, wirklich plausibel zu machen vermag, was das Schlußwort der ‚Theologischen Ästhetik‘ bekundet ...: Die Kirche ist ‚Widerschein, nicht die Herrlichkeit selbst ... Was sie widerstrahlt in der Nacht ist das Licht der Hoffnung für die Welt‘“ (ebd.).

Dr. Dietmar Lütz
Rue J. M. Maridor 6
13405 Berlin

Buchtip

Stuttgarter BIBEL- STUDIEN

168

Wiard Popkes

Paränese und
Neues Testament



Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH

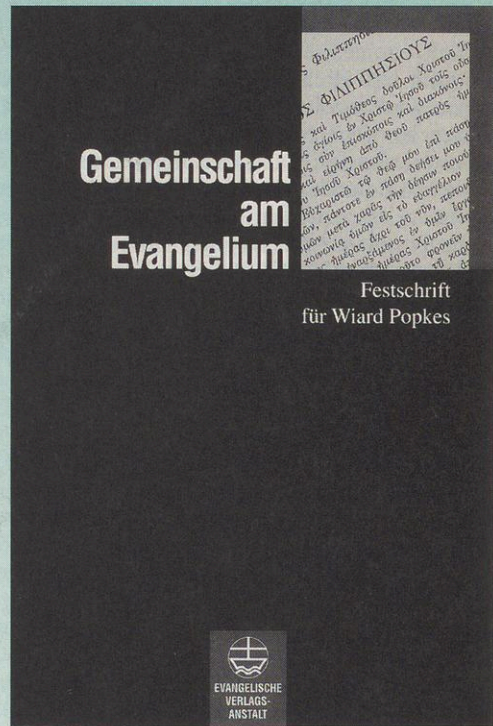
Zum Thema: Paränese steht für Ermahnung, Anweisung, Ratgeben usw. Die Forschungsgeschichte fördert jedoch einiges an Uneinheitlichkeit und Unklarheit bei der Verwendung zutage. Eine Aufarbeitung der Geschichte bietet sich somit an, um Kriterien für eine Präzisierung zu gewinnen. In der Sache berührt sich Paränese vor allem mit der Ethik. Für das Neue Testament steht die Beziehung zur Einweisung und Weiterführung neugewonnener Christen, die Konversions-, Neophyten- bzw. Tauf-Paränese im Mittelpunkt. Von dieser Warte her ergeben sich für viele Schriften und Texte des Neuen Testaments überraschende Aufschlüsse über ihre pragmatische Zielsetzung. Schließlich werden die theologischen Zusammenhänge betrachtet: zur Ekklesiologie und Eschatologie, aber auch zur anthropologischen Zielperspektive der frühchristlichen Unterweisung

208 Seiten, DM 59,-

Festschrift für Wiard Popkes: Gemeinschaft am Evangelium

Diese Festschrift widmen Freunde und Kollegen Dr. theol. habil. Wiard Popkes, Dozent für Neues Testament am Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Hamburg und am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg, zu seinem 60. Geburtstag. Die 21 Aufsätze lassen etwas von der GEMEINSCHAFT AM EVANGELIUM deutlich werden: Sie charakterisiert Berufung und Lebenswerk von Wiard Popkes und verbindet die Autoren mit dem Jubilar.

Herausgegeben von Edwin Brandt, Paul S. Fiddes und Joachim Molthagen, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 1996, 408 Seiten, DM 39,80.



THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1/1997

Verantwortliche Redakteure: Dr. Uwe Swarat und Günter Balders unter Mitarbeit von Dr. Wiard Popkes und Dr. Stefan Stiegler.

Redaktionsanschrift: Rennbahnstraße 115, 22111 Hamburg, Telefon: (0 40) 6 55 85-0. THEOLOGISCHES GESPRÄCH ist Teil der MITARBEITERZEITSCHRIFT.

Diese besteht aus den selbstständig zu abonnierenden Teilen: BLICKPUNKT GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, THEOLOGISCHES GESPRÄCH, VON B BIS Y, TREFFPUNKT BIBEL (GEMEINDE-BIBELSCHULE).

Gesamtredaktion: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag.

Erscheinungsweise: halbjährlich.

Bezugspreis DM 5,20 pro Heft, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten.

21. Jahrgang

ISSN 1431-200X

Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 15. November, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.

Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Verlags gestattet.

Verlag: J. G. Oncken Nachf. GmbH
Geschäftsführer Hermann Jörgensen
Postfach 20 01 52
34080 Kassel
Telefon: (05 61) 5 20 05-0.

Satz und Drucklegung: KNOTH-Design, Bettenhäuser Weg 47, 34260 Kaufungen

Titelgestaltung:
Herybert Kassühlke, Hüttenberg.

Gedruckt auf Recyclingpapier.

Aufsätze

Jean Marcel Vincent

Atem im Alten Testament

2-6

Ulrich Wendel

Fürchte dich nicht - ich bin.

Jesus und das priesterlich-prophetische Heilsorakel

6-16

Rezensionen

Zur biblischen Ekklesiologie

Stefan Stiegler: Die nachexilische JHWH-Gemeinde
in Jerusalem (Christian Wolf)

17-22

Paul D. Hanson: Das berufene Volk.

Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel
(Stefan Stiegler)

23-27

Jürgen Roloff: Die Kirche im Neuen Testament
(Wiard Popkes)

27-28

Zur Homiletik

Eberhard Wagner: Rhetorik in der christlichen Gemeinde
(Klaus Fuhrmann)

28-31

Atem im Alten Testament

Einleitung

Im Alten Testament hat „Atem“ unmittelbar mit „Leben“ zu tun. Der biblische Gott ist ein lebendiger, leidenschaftlicher Gott, der einen Atem hat, und ein lebensschaffender Gott, der Atem gibt. „Der Odem des Allmächtigen gibt mir Leben“, lesen wir im Hiobbuch (33, 4). Wir haben also mit einem wichtigen, lebenswichtigen Thema zu tun.

Geist und Atem sind teilweise Synonymen. Atem und Wort sind eng verbunden.² Eine wichtige Funktion der Atmung ist die Erzeugung von Ton, das Artikulieren und Sprechen. Präzis physiologisch: „Der bewegte Luftstrom der Expiration versetzt die Stimmbänder des Kehlkopfes in Schwingung und erzeugt den Ton“.³ Sowohl das gesprochene Wort (als Expiration) als auch das geschriebene Wort (man spricht nicht umsonst von der Inspiration der Schrift) haben also mit Atem – mit dem Atem Gottes und der Menschen – zu tun.

Wir finden in der Bibel (ich beschränke mich auf die hebräische Bibel) eine durchaus differenzierte Sprache, um verschiedene Aspekte und Phänomene der Atmung zu beschreiben.⁴ Doch begegnen uns zwei typische Verständigungsprobleme.

• **Erstens das Problem der Wiedergabe** fremdsprachiger Ausdrücke ins Deutsche. Die Bedeutungsbreite der Wörter einer fremden Sprache, ihr Klang, ihre Konnotationen decken sich selten mit den Wörtern, die für ihre Wiedergabe gewählt werden. Ich nehme als Beispiel das Wort נֶפֶשׁ, das je nach Zusammenhang/Kontext mit „Kehle“ (etwa als Sitz des Atems), „Hals“,

„Begehren“, „Seele“, „Leben“, „Person“ oder mit einem Pronomen („ich, du, er ...“) wiedergegeben werden kann.

• **Zweites Verständigungsproblem:** die kulturell-geschichtliche Distanz und das, was man die Eigenart des Weltentwurfs nennt. Im Ivrut oder Neuhebräischen gibt es selbstverständlich Fachbücher der Physiologie, die die Atmung als „Phänomen des Gasaustausches zwischen Atemgas und Lungenblut, wobei Sauerstoff ins Blut und Kohlensäure ins Atemgas diffundiert wird“, ausdrücken. Eine solche Definition setzt aber eine Fragestellung, eine Perspektive, eine Anthropologie voraus, die der hebräischen Bibel fremd ist. Von unserer heutigen Fragestellung aus erscheint das Althebräische als undifferenziert oder unscharf. Wir finden keinen klaren Begriff für Luft (im Sinne von Atmosphäre) oder für Lunge.⁵ Luft- und Speiseröhre werden nicht unterschieden. Die uns wichtig erscheinende Frage, ob es bei dem Atem um den Atem/Geist Gottes geht oder um den eigenständigen Atem im Menschen, setzt eine Alternative voraus, die anscheinend in diesen Texten nicht relevant ist. Wie schon zitiert: „Der Odem des Allmächtigen gibt mir Leben“ (Hiob 33, 4).

Auch der Unterschied zwischen Mensch und Tier ist nach unseren Kategorien unscharf: Die Menschen und alle lebenden Wesen gehören in einen einzigen, allumfassenden Lebenszusammenhang, weil sie alle an demselben Atem/Geist (רוּחַ) Gottes Anteil haben. Auch Fragen, die uns sehr berühren, wie die Frage nach dem Schicksal des Individuums nach seinem Tod: Was wird aus seinem „Atem“ oder „Geist“?, werden nicht eigens thematisiert. Allgemein kann gesagt werden, daß in der Bibel der Mensch nicht isoliert und in seinen Bestandteilen, sondern ganzheitlich und in seinen Beziehungen betrachtet wird.

¹ Referat am Missionsseminar Hermannsburg/Niedersachsen am 12. Dezember 1995 anlässlich eines dreitägigen Seminars über „Atem und Stimme“ mit Atem- und Sprechübungen.

² Dieses Referat über „Atem“ ging ein Referat über „Geist“ voraus. Es folgte ein Referat über „Wort“.

³ Martin K. Glück, Art. Atmung, in: Metzler, Lexikon Sprache, Stuttgart & Weimar 1993, S. 63f.

⁴ Vgl. bes. Daniel Lys, Le souffle de Dieu dans l'Ancien Testament, EHRP 56, Paris 1962; Rainer Albertz & Claus Westermann, Art. רוּחַ – Geist, in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (= THAT), II, München & Zürich 1976, Sp. 726-753; Henri Cazelles u. a., Art. Saint Esprit I. Ancien Testament et Judaïsme, in: Dictionnaire de la Bible Supplément, XI, Paris 1987, Sp. 126-172; H. Lamberty-Zielinski, Art. נֶפֶשׁ in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (= ThWAT), V, Stuttgart u. a. 1986, Sp. 669-673; P. Maiberger, Art. נֶפֶשׁ, in: ebenda, Sp. 519-521; Horst Seebass, Art. נֶפֶשׁ, in: ebenda, Sp. 531-555; Sven Tengström, Art. רוּחַ, in: ThWAT VII, Stuttgart u. a. 1993, Sp. 385-418; Claus Westermann, Art. נֶפֶשׁ – Seele, in: THAT II, München & Zürich 1976, Sp. 71-96; Hans Walther Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973, 1974, passim. Zu neueren Arbeiten über J – Geist (bes. von Robert Koch und Helen Schüngel-Straumann) vgl. Henning Graf Reventlow, Ein immer wieder aktuelles Thema. Neue Veröffentlichungen über den Gebrauch von ruah im Alten Testament, in: Theologische Revue 89, 1993, Sp. 453-458.

⁵ Vgl. aber 1.Kön 17, 21: „in sein Inneres“ – בְּקִרְבָּן = Sach 12, 1; oder = חֲדָרֵי-בֶטֶן „die Dunkelkammer des Leibes, das Körperinnere“ in Prov 20, 27?

1. Rhythmus des Atmens

Einen ersten Zugang zum Thema „Atem“ in der Bibel finde ich auf dem Umweg über den Sprachrhythmus in ihrer Dichtung. Nur ein vertrautes Beispiel aus dem Psalter sei erwähnt – auch in einer Übersetzung läßt sich das bewegte Atmen des Sprechers nachempfinden:

Meine Seele dürstet nach Gott, / dem lebendigen Gott. Wann werde ich kommen und schauen / Gottes Angesicht? Meine Tränen sind meine Speise / Tag und Nacht, weil man täglich zu mir sagt: / Wo ist dein Gott? Ps 42,3f.

Wir beobachten eine Alternanz von drei und zwei Hebungen: „Meine-Seele ²dürstet ³nach-Gott, / ¹dem-lebendigen ²Gott“. Während die erste Zeilenhälfte („Meine Seele dürstet nach Gott“) die leidenschaftliche Schilderung des Gefühlszustands des Beters zu seinem Gott bringt, unterstreicht die zweite Zeilenhälfte („dem lebendigen Gott“) die Lebensbeziehung des Beters zu Gott. Die zweite Hälfte wirkt wie ein Echo zur ersten. Ich erlebe hier eine stark emotionale Atembewegung, die für die Klage typisch ist – insbesondere für die sog. Leichen- oder Trauerklage.⁶

Ähnlich verhält es sich mit dem sog. Herzensgebet, wie ich es in Hermannsburg gelernt habe: Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes, [einatmen] erbarme dich meiner! [ausatmen]

Liegt hier nicht – mittels des Gebetes – eine geheimnisvolle Entsprechung zwischen „dem Odem des Allmächtigen, der Leben/Atem gibt“, und dem Leben/Atem des Beters vor?

2. Begriffe für Atem/Atmen

a) Vorbemerkung

Der Zusammenhang zwischen dem Odem des Allmächtigen und dem Atem des Menschen läßt sich präzisieren, wenn wir auf die Aktivität des Anhauchens Gottes schauen. Zwei zentrale Stellen sind berühmt. Nach dem Schöpfungsbericht in 1.Mose 2 formt Gott (JHWH Elohim) Adam aus Lehm und bläst ihm dann in die Nase Lebensodem (חַיַּת נְשָׁמָה *nischmat chajjîm* – V 7).

In diesem Bild der körperlichen Berührung drückt sich die geheimnisvolle, lebensbejahende Nähe Gottes zu seinen Geschöpfen aus.⁷

Die zweite Stelle ist die sehr anschauliche Vision der toten Gebeine in Hes 37: „So spricht Gott der HERR: Odem, komm herzu von den vier Winden und blase die Getöteten an, daß sie wieder lebendig werden!“ (Luther '84 – V 9b – der Schweizer Komponist Artur Honegger hat diesen Text sehr eindrucksvoll in einem Oratorium vertont).⁸ Ohne das belebende Anhauchen des göttlichen Odems ist und bleibt der Mensch tot. Das hebräische Zeitwort ist in diesen Texten נָפַח (*náfach*) – „blasen, atmen, keuchen, schwer atmen“.

b) נְשָׁמָה (*neschâmâh*)

Der Begriff, der unserem Terminus der vegetativen Physiologie „Atem“ am nächsten steht, ist נְשָׁמָה – „Atem“, poetisch „Odem“. Zweimal ist er uns schon begegnet: als „Odem des Allmächtigen“ (Hiob 33, 4) und als „Lebensodem“, den Gott in die Nase des Menschen eingeblasen hat. Der hebräische Ausdruck für „Odem des Lebens“ ist etwas doppelt gemoppelt, wie man im Deutschen sagt, da Odem (נְשָׁמָה) schon an sich Lebensodem bedeutet. Mit der Formel „Lebensodem des Lebens“ wird aber der Charakter des lebenspendenden Atems unterstrichen. נְשָׁמָה ist also die den Menschen belebende Macht. Ohne נְשָׁמָה ist der Mensch tot. Als Lebewesen sind die Menschen Atemwesen.

נְשָׁמָה kann aber auch, wie gesagt, den Atem Gottes (Hiob 4, 9), Gottes Hauch (Hiob 37, 10), den Hauch des Allmächtigen (Hiob 38, 3; 33, 4) bezeichnen.⁹ Alles Leben in der Welt beruht auf dem Anhauch Gottes (Jes 42, 5: „Der HERR hat die Erde gemacht und alles, was auf ihr wächst, er verleiht den Menschen auf der Erde נְשָׁמָה (Atem).“

Als Verbalform erscheint נָשָׁם [*nâscham*] (nur in Jes 42, 14: „Der HERR schnaubt wie eine Gebärende“ (Luther übersetzt weniger anschaulich „schreit“).

In diesen Stellen wird die Verbindung zu Gott, die Abhängigkeit von Gott durch dessen Einblasen des Lebensodems, deutlich. Doch ist der Atem nicht etwas Göttliches. Es ist ein kreatür-

⁶ Zur Veranschaulichung denke man an die Trauerzüge mit den schreienden Klageweibern im mittleren Orient.

⁷ Von diesem alttestamentlichen Hintergrund her kann sich Paulus die Zeile eines griechischen Dichters zu eigen machen: „Fürwahr, er ist nicht ferne von einem jeden unter uns. „Denn in ihm leben, weben und sind wir““ (Apg 17, 27f. – Luther '84).

⁸ In 1.Kö 17, 17ff. scheint die LXX auch das Verbum „anhauchen“ in seiner hebräischen Vorlage gelesen zu haben – V 21 LXX καὶ ἐνεφύθησεν).

⁹ Vom Atemhauch (נְשָׁמָה) JHWHs ist auch in Jes 30, 33 die Rede. Vgl. ferner Ps 18, 16 (par. 2.Sam 22, 16).

licher Atem, wenn auch als ein von Gott ausgehender belebender Hauch. Ähnlich wird die Belebung der Tiere durch den נִשְׁמָה beschrieben.¹⁰

c) רוּחַ (rûach)

Der meist gebrauchte Ausdruck für Atem ist רוּחַ. Das Wort רוּחַ hat in etwa die Bedeutungsbreite: „Wind, Atem, Geist, Gemüt, Lebenskraft“.¹¹ Grundsätzlich heißt רוּחַ „bewegte Luft“. Möglicherweise ist es ein lautmachendes Wort, eine Onomatopöie.

רוּחַ ist oft genau synonym (gleichbedeutend) mit נִשְׁמָה (Atem). Großartig ist die Stelle Jes 42, 5:

... Er [der HERR] hat die Erde gemacht und alles, was auf ihr wächst, er verleiht den Menschen auf der Erde נִשְׁמָה [Atem] und allen, die auf ihr leben, רוּחַ [Hauch].¹²

Das Begriffspaar „Atem“/„bewegte Luft“ erscheint noch eindrucksvoll etwa in Hiob 27, 3: Solange noch mein Odem [נִשְׁמָה] in mir und Gottes Hauch [רוּחַ] in meiner Nase ist, wird kein Unrecht von meinen Lippen kommen.

Hiob 33, 4:

Der Geist [רוּחַ] Gottes hat mich gemacht und der Odem [נִשְׁמָה] Schaddais belebt mich.

Und Hiob 34, 14f.:

Wenn er seinen Hauch/seine Luft [רוּחַ] zu sich holte und seinen Odem [נִשְׁמָה] an sich zöge, dann würde alles Fleisch verschwinden, zum Staube kehrte auch der Mensch zurück.

Letztgenannte Stelle erinnert an den Ps 104, den wir oft in der Liturgie hören und singen (V 29f.):

Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie; nimmst du weg ihren Odem [רוּחַ], so vergehen

sie und werden wieder Staub. Du sendest deinen Odem [רוּחַ], so werden sie geschaffen, und du machst neu die Gestalt der Erde.

Statt des Wortpaares נִשְׁמָה/רוּחַ steht hier zweimal רוּחַ. Dasein und Leben werden in ihrer Gesamtheit von Gottes רוּחַ erneuert und erhalten.

Läßt sich bei diesen Stellen ein Bedeutungsunterschied zwischen נִשְׁמָה und רוּחַ feststellen? Manche Ausleger sehen in רוּחַ „den besonderen Atemvorgang, in dem sich die dynamische Vitalität des Menschen äußert“; נִשְׁמָה dagegen wäre der Atem, der das Lebendig-Sein vom Tot-Sein unterscheidet, bezeichne also eine kreatürliche Grundgegebenheit mit mehr stetigem Charakter.¹³ Diese Nuance ist nicht immer wahrnehmbar. Noch zwei Beispiele:

1. Mose 2, 7 spricht vom Lebensatem (נִשְׁמָה), den Gott in die Nase des Menschen bläst. Wenn Gott den Entschluß faßt (1. Mose 6, 3), die Lebenszeit der Menschen zu verkürzen, steht: „Meine רוּחַ soll nicht immerdar im Menschen walten.“ In der schon erwähnten Vision der toten Gebeine (Hes 37) wird der רוּחַ befohlen, auf die toten Körper, in denen keine רוּחַ (kein Lebensatem) ist, zu blasen, damit sie leben (V 9).

Wie נִשְׁמָה ist also רוּחַ ein Terminus der Relation. Er bezeichnet die dynamische Gottesbezogenheit des Menschen – seine ursächliche Abhängigkeit und seine Würde:

Die רוּחַ Gottes hat mich (lebendig) gemacht, und die נִשְׁמָה des Allmächtigen gibt mir Leben (Hiob 33, 4).¹⁴

d) נָפֶשׁ (năfəsch)

Ein letzter wichtiger Begriff zur Beleuchtung der Atmung ist נָפֶשׁ.¹⁵ Ich habe schon die er-

¹⁰ Vgl. ferner Hiob 34, 14: „Wenn er (Gott) seinen Geist (רוּחַ) und seinen Atem (נִשְׁמָה) zurückzieht.“ In der berühmteren Parallelstelle Ps 104, 29f. steht zweimal רוּחַ. Die Begegnung mit der überirdischen Welt in einer Vision hat Daniel so betäubt, daß sein Atem (נִשְׁמָה) stockte (Dan 10, 17). Die Deutung der Stelle Sprüche 20, 27 ist umstritten: „Eine Leuchte JHWHs ist die נִשְׁמָה des Menschen; sie durchforscht alle Kammern des Leibes.“

¹¹ Nach Henri Cazelles (vgl. oben Anm. 4) heißt רוּחַ ursprünglich „Luftraum“. Erst sekundär nimmt es die Bedeutung „bewegter Luftraum“, „Wind“ an. Dagegen vgl. Tengström (vgl. oben Anm. 4). Die Etymologie ist umstritten. Es könnte aus einer Wurzel „weit sein“ (GesB, Cazelles), oder aus einer Wurzel „luftig sein“, dann weiträumig gemeint, (Daniel Lys) kommen. Wahrscheinlicher ist die räumliche Bedeutung durch Assoziation mit dem Durchatmen und dem damit verbundenen Gefühl der Erleichterung und Erweiterung entstanden. Verbal – unpersönlich konstruiert im qal: „Er bekommt Luft, es wird ihm weit, er fühlt sich erleichtert“ – begegnet רוּחַ nur in 1. Sam 16, 23 und Hiob 22, 20.

¹² Vgl. auch Jes 57, 16; Hiob 4, 9; 32, 8.

¹³ So Albertz/Westermann (vgl. oben Anm. 4), S. 734. Dagegen skeptisch Tengström (vgl. oben Anm. 4). Die Unterscheidung zwischen Jahwisten und Priesterschrift, die רוּחַ vorziehen würde, ist literarkritisch nicht unproblematisch.

¹⁴ Ein weiterer interessanter Text ist z. B. Hiob 19, 17: „Mein Odem ist zuwider meiner Frau, / und den Söhnen meiner Mutter eckelt's vor mir“ – hier Atemgeruch! Die Wendung רוּחַ שׁוֹב רוּחַ heißt „wieder zum Atmen kommen“. So etwa in Richter 15, 19: Simson drohte zu verdursten, dann trank er: „Da kehrte seine רוּחַ zurück.“ Vgl. ferner Wolff (oben Anm. 4) S. 63/64: „Mit dem Wehen des Atems ist die Bewegung des Gemüts zusammenzusehen. Als die Königin von Saba die Weisheit Salomos sah, den Palast, die Speisen, die Beamten, deren Kleidung, die Brandopfer im Tempel (1. Kön 10, 5), da war in ihr keine רוּחַ mehr.“

staunliche Bedeutungsbreite dieses Ausdrucks erwähnt: von Kehle, Schlund, Rachen bis hin zu Person und Seele. Wiederholt zitiert wurde 1.Mose 2, 7: „Der HERR Elohim blies Lebensatem (נִשְׁמָה) in seine Nase. Und so ward der Mensch zum lebendigen Wesen חַי נֶפֶשׁ“.

Die Lebendigkeit des Menschen wird im Rhythmus des Ein- und Ausatmens wahrgenommen. Relativ selten muß נֶפֶשׁ mit „Atem“ bzw. mit „Kehle“ als Organ des Atmens übersetzt werden. Der realistische oder konkrete Bezug zu „Kehle“ als Sitz der elementaren Bedürfnisse des Menschen (Essen, Trinken und Atmen) steht jedoch meistens noch im Hintergrund von נֶפֶשׁ – auch wenn die Übersetzung „Seele“ sich empfiehlt. נֶפֶשׁ bezeichnet eben den Menschen in seiner Bedürftigkeit, wobei Bedürftigkeit durchaus positiv wahrzunehmen ist. Einige Belege zu dieser Bedeutung von נֶפֶשׁ als Atem oder als Organ des Atmens. Jer 2, 24: Die Kamelstute „schnappt nach Luft (רִיחַ) in der Gier ihrer נֶפֶשׁ“. ¹⁶ Sehr anschaulich für unsere Thematik ist die Erzählung 1.Kön 17, 21f.: Das Kind der Witwe von Zarpad hatte keinen Atem (נִשְׁמָה) mehr in sich. Dank des Gebets Elias kehrt aber der Atem (נֶפֶשׁ) in das Kind zurück, und es wurde wieder lebendig.

Dreimal ist die Wurzel נָפַח verbal im Sinne von „atmen, sich erholen, aufatmen“ verwendet: 2.Mose 23, 12 (Sklaven und Fremdlinge sollen am Sabbat aufatmen); 31, 17 (nach den sechs Schöpfungstagen atmete der HERR auf!); 2.Sam 16, 14 (David kann nach anstrengender Flucht vor Saul am Jordan aufatmen).

Der Tod kann als Aushauchen der נֶפֶשׁ (des Atems) bezeichnet werden (z. B. Hiob 11, 20). Von der sterbenden Rahel wird gesagt, daß ihre נֶפֶשׁ, d. h. ihr Atem ausging (Gen 35, 18). ¹⁷

e) נָחַם (‘af)

Eine Anmerkung noch zu einem Wort, das mir auch wichtig erscheint: die Nase. Ich habe keine Stelle gefunden, die die Lunge oder die Brust im Zusammenhang mit Atem nennt. Dafür ist נָחַם „die Nase“ (bzw. „die Nasenlöcher“), der Ort, wo das Atmen sichtbar wird. Gott bläst den Lebensatem in die Nase. Das heftige, erregte Atmen, das Schnauben, der Zorn zeigt sich an der Bewegung der Nase, so daß נָחַם „Nase“ auch

zu Recht mit „Zorn“ übersetzt wird (Beispiel: Hiob 4, 9). Der Lebenshauch heißt in Klagelieder 4, 20 wörtlich „die bewegte Luft (רִיחַ) unserer Nasenlöcher (נִיחָיוֹ)“. „Geduld“, „Langatmigkeit“ (griechisch μακροθυμία α) heißt im Hebräischen ganz anschaulich: נִיחָיוֹ, „lang der Nase“ oder „Nasenlöcher“, „langnasig, lang-atmig, langsam-zornig“ (Spr 14, 29; 15, 18 usw.). Man begegnet dann in der Bibel merkwürdigen Wendungen, die z. B. „Lebensatem“ mit „bewegte Luft“ und „Nase“ bzw. „Zorn“ kombinieren: etwa das „Schnauben des zornigen Atems“ – נִשְׁמַת אִפּוֹ (2.Sam 22, 16 par.; Ps 18, 16).

3. Religionsgeschichtlicher Vergleich

Eine interessante Perspektive liefert ein religionsgeschichtlicher Vergleich. In den Religionen des fruchtbaren Halbmondes ist die Luft eine unentbehrliche Gottheit. Sie heißt Enlil, Herr der Luft – Gott des Windes und der Atmosphäre – bei den Sumerern. In Mesopotamien übernimmt Marduk die Rolle des zwischen Erde und Himmel waltenden Luftgottes. In Ugarit ist Ba'al-Hadad der atmosphärische Windgott. In Ägypten ist Schu der Gott der (trockenen) Luft und zugleich das Prinzip des Lebens.

Schu wird als der Himmelsträger dargestellt. Schu ist identisch mit dem mit Luft und Licht gefüllten Raum zwischen Erde (Geb) und Himmel (Nut). Als kosmischer Gott ist er der Herr der vier Winde. In vielen ägyptischen Texten sind Luft und Winde kosmische Lebensäußerungen, das Atmen der Götter, das den Menschen das Leben bringt. Schu kann mit einem Paviankopf dargestellt werden. Der Pavian ist Symbol für Thot, den Gott der Schreibkunst und der Wissenschaft.

Im Alten Testament gibt es selbstverständlich keine Luftgottheit. Die ganze Schöpfung ist das Werk seiner Hände (Ps 102, 26) bzw. seiner Finger (Ps 8, 1). Texte könnten aber angeführt werden, die Gottes lebensschaffendes, mächtiges Wort oder Weisung eng mit Gottes Atem verbinden. Die belebende Kraft des Kosmos ist seine Weisung, seine Tora. ¹⁸ Im berühmten Ps 33 heißt es (V 6):

Der Himmel ist durch das Wort der HERRN

¹⁵ Akk. napasu „blasen, atmen“ dann „weit werden“. Im Ugaritischen: KTU 1.4, VII, S. 48 jqr' mit bnpschh „Mot brüllt mit seinem Schlund“; KTU 1.16, I, S. 35 ts't npschh „was ihrer (scil. 'Anats) Kehle an Geschrei entströmt“.

¹⁶ Vgl. die Textkritik zu dieser Stelle in den Kommentaren. Luther '84: Brunst. Besser doch: Kehle als Atmungsorgan.

¹⁷ Ein weiterer interessanter Text ist 11 QPs^a 19, 8: „Es brüllt meine נֶפֶשׁ, um zu loben deinen Namen.“

gemacht und all sein Heer durch den Hauch (רוח) seines Mundes.

Schluß

Ich schließe mit einer Beobachtung. Das Buch der Psalmen ist mit der Beschreibung eines Beters eingeleitet, der murmelnd die Weisung Gottes liest, um so sein Leben im Einklang mit dem Rhythmus des Atems Gottes zu führen (Ps 1, 2). Am Schluß des Psalters ist die ganze belebte Welt aufgefordert, mit Musikinstrumenten Gott zu loben (Ps 150).

Die Liste der Musikinstrumente ist beachtenswert. Zunächst ist die professionelle Tempelmusik erwähnt (V 3b): „mit Psalter und Harfen“. Dann kommt die Musik der Frauen im Frauenhof (V 4a): „mit Pauken und Reigen“. Weiter – den Horizont immer mehr ausweitend – sind die wandernden Musikspieler, die Balladensänger (V 4b) genannt: „mit Saiten und Pfeifen“. Dann das lärmende Instrument der Laien: „mit hellen und klingenden Zimbeln“ (V 5). Und schließlich: „Alles, was Odem hat (alles, was atmet – auch die Tiere mit ihrem Geschrei), lobe den HERRN!“ (V 6).

Der Odem des Allmächtigen gibt also allen Lebewesen, allen Atemwesen Leben – zum Loben!

Der Titel eines Bestsellers aus den sechziger Jahren lautet: *Die Unfähigkeit zu trauern*.¹⁹ Es gibt auch eine Unfähigkeit zu loben. Die Blockaden und Verspannungen, die wir bei den Atemübungen verspüren, haben sie nicht irgendwo etwas mit unserem gestörten Verhältnis zum allmächtigen und barmherzigen Gott zu tun – mit unserer Unfähigkeit zu loben?

Dr. Jean Marcel Vincent
Missionsstraße 3-5
29320 Hermannsburg

Fürchte dich nicht – ich bin

Jesus und das priesterlich-prophe- tische Heilsorakel

„Fürchtet euch nicht, ich bin's“; „seid getrost, ich habe ...“ Mehrmals hören wir von Jesus solche Sätze, die einen Zuspruch verbinden mit einem Hinweis auf seine Person. Formal liegt ein Trostwort mit einer sog. Selbstprädikation vor. Zur Erklärung und Herleitung dieser Sätze Jesu sind verschiedene Versuche unternommen worden. Der vorliegende Aufsatz möchte dazu einen Beitrag leisten und den Hintergrund dieser Redeform präzisieren bestimmen. Gelingt dieser Versuch, so lassen sich einige allgemeingültige Schlußfolgerungen für Methode und Inhalt der Exegese ziehen.

1. Zur Forschungslage

1.1 Die religionsgeschichtliche Erklärung

Wenn Jesus dazu auffordert, getrost zu sein, dann verwenden die Evangelisten das Verb $\thetaαρσεω$ (tharséo) (Mk 6, 50 par.; Joh 16, 33). Die Erklärung W. Grundmanns nimmt dieses Verb zum Ausgangspunkt und versteht es auf dem Hintergrund einer hellenistischen Analogie.¹ Ein uns überlieferter Mysterienspruch fordert mit demselben Verb zur Zuversicht auf (Firmicus Maternus, Err Prof Rel 22): „Seid getrost, ihr Eingeweihten!“ Grundmann folgert, daß auch der biblische Text – hier Joh 16, 33 – Mysteriencharakter trage. Nur die Antwort unterscheide sich natürlich von den Mysterienreligionen: Statt auf den mystischen Vorgang wird auf die Person Christi verwiesen. Ist diese religionsgeschichtliche Analogie richtig erkannt, dann müßten auch andere entsprechende ntl. Texte, die vom $\thetaαρσειν$ (thársein) sprechen, einen solchen Charakter haben. In der Tat ordnet Grundmann den Vers Mt 9, 2 „dem griechisch-hellenistischen Bereich“ zu,² während er die Mk-Parallele (6, 50) im entsprechenden, frü-

¹⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang Dtn 11, 18: „Schreibt euch diese meine Worte ins Herz und in die Seele.“

¹⁹ Ein Buch von Alexander und Margarete Mitscherlich mit dem Untertitel: Grundlage kollektiven Verhaltens, München 1968.

¹ W. Grundmann, Art. $\thetaαρσεω$; in ThWNT III, S. 25-27.

² W. Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus. ThHK 1, Berlin 1986, S. 267. (Erstbearbeitung: 1968).

her erschienenen Kommentar noch vom AT her gedeutet hatte.³ Reicht aber diese Erklärung aus? Läßt also Johannes – oder Jesus selbst – die Welt der Mysterienreligionen bewußt anklingen?

Zwei Einwände sprechen dagegen. Zunächst liegt eine Verengung auf das Verb *θάρσειν* (tharsein) vor. Die Selbstprädikation, die in Joh 16, 33 und Mk 6, 50 steht (allerdings nicht in Mt 9, 2), bleibt unberücksichtigt. Zum anderen schreibt der Apologet Firmicus Maternus, der uns den Mysterienspruch überliefert hat, im 4. Jhdt. n. Chr.⁴ Es ist also völlig unklar, ob man den Spruch bereits für die Zeit der Abfassung des NT voraussetzen darf.

1.2 Erklärung über die „Ich bin“-Formel

Andere Erklärungsversuche gehen umgekehrt von der Selbstprädikation aus, also von der „Ich bin“-Bemerkung, die sich in Mk 6, 50 par. findet. Auch diese Formel wurde übrigens früher aus dem Hellenismus zu erklären versucht⁵, aber die Herleitung vom AT hat sich mittlerweile durchgesetzt.⁶ Also diskutiert man für Mk 6, 50 etwa den Bezug auf die Offenbarung von Ex 3, 14⁷ oder interpretiert auf dem Hintergrund der atl. Offenbarungsformel allgemein.⁸ Aber auch dies wird der besonderen Eigenart der fraglichen Sätze nicht gerecht, denn hier bleibt der Zuspruch „Seid getrost“ ohne Berücksichtigung – zumindest aber ohne sachlichen Bezug zur „Ich bin“-Formel. Im Übrigen fällt Joh 16, 33 aus diesem Ansatz völlig heraus – trotz der Übereinstimmungen, die eingangs beobachtet wurden.

1.3 Formkritische Erklärung

R. Pesch bietet für Mk 6, 50 neben der Herleitung über die atl. „Ich bin“-Offenbarungsformel eine solche Berücksichtigung des Zuspruchs

Jesu.⁹ Er beobachtet, daß neben dem *θαρσεῖτε* (tharseite) noch die Aufforderung *μὴ φοβεῖσθε* (mæ phobeísthe), „fürchtet euch nicht“ steht. Beides unterscheidet er formal – sieht darin eine typische Stilistik, die zum Formular des Wunders gehöre. Demzufolge wäre der Zuspruch also aus Gründen der literarischen Konvention mit der Selbstprädikation verbunden. Was das aber inhaltlich, theologisch bedeutet, wird durch diese formkritische Erklärung nicht deutlich. Jesus und seine Evangelisten wollten ja mehr, als einem Formular genüge tun, das wir heutige Leser nachträglich aus den Texten ableiten.

Weiter ist zu fragen, ob das entsprechende „Wunder-Formular“ wirklich ein Schlüssel zum Verständnis der fraglichen Texte ist. Für ein solches Schema lassen sich griechisch-hellenistische Parallelen beibringen.¹⁰ Philostratus in seiner „Vita Apollonii“, Lukian, die Hymne des Isyllos: All diese Autoren und Werke versehen Wunderschilderungen mit dem Zuspruch *θαρσεῖτε* (tharseite). Dabei ist aber nur der letztgenannte Text zeitlich als Voraussetzung des NT anzusehen; die beiden anderen Autoren sind später.¹¹ Das, für sich genommen, heißt noch nicht, daß z. B. Lukian und das NT keine gemeinsamen Einflüsse aufweisen können. Zu zahlreich sind aber die Unterschiede zwischen diesen griechisch-hellenistischen Wunderschilderungen und den hier untersuchten ntl. Texten. Erstens ist der „Zuspruch“ der hellenistischen Texte verbal begründet, während Mk 6, 50 par. nominal formuliert. Zweitens ist die Begründung des „Zuspruchs“ in den von Theißen beigebrachten Texten zukünftig, im NT aber präsensisch bzw. perfektisch. Diesen Unterschied muß auch Theißen zugestehen.¹² Daß gerade die präsensische bzw. perfektische Redeweise wichtig für die ntl. Texte ist, wird noch deutlich wer-

³ Ders., Das Evangelium nach Markus, ThHK 2, Berlin ¹⁰1989, S. 186. (Erstbearbeitung: 1959).

⁴ Vgl. K. Ziegler, Art. Firmicus Maternus, in RGG³ 2, S. 966; W. Mundle, Art. *ἐγὼ εἶμι*, in TBLNT, Studienausgabe, ²1979, 2, Sp. 1235.

⁵ Siehe die Darstellung bei H. Zimmermann, Das absolute : *ἐγὼ εἶμι* als neutestamentliche Offenbarungsformel; BZ (NF) 4 (1960), S. 54-69.265-276, hier S. 55f.

⁶ Vgl. Zimmermann, a. a. O. (vgl. Anm. 5), S. 60-69.270-276.

⁷ Vgl. D. Lührmann, Das Markus-Evangelium, HNT 3, Tübingen 1987, S. 122.

⁸ J. Gnllka, Das Evangelium nach Markus, 1. Teilband. EKK II/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn ³1989, S. 270.

⁹ R. Pesch, Das Markusevangelium. Einleitung und Kommentar zu Kap 1, 1 bis 8, 26. HerderK II/1, Freiburg ⁴1991, S. 361; vgl. zum „Zuspruch“ ebd. S. 155; zu „Zuspruch“ und „Trostformel“ ebd. S. 306f.

¹⁰ G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der Evangelien. StNT 8. Gütersloh 1974, S. 68f. Vgl. Pesch, a. a. O. (Anm. 9), S. 155.

¹¹ Isylloshymne: ca. 300 v. Chr.; Lukian: 120 bis nach 180, Vita Apollonii: nach 217 geschrieben.

¹² „Während der Zuspruch im NT sehr allgemein ist und vor allem zum Glauben aufruft, liegt hier jeweils eine konkrete Verheißung vor.“ (Theißen, a. a. O. [vgl. Anm. 10], S. 68). „Verheißung“ aber bedeutet ja: Zukunft.

den (vgl. Abschnitt 3.2). Drittens schließlich sind die vorgeschlagenen Analogien eben Wunderberichte. Ein Text wie Joh 16, 33, der – wie beobachtet – auffallende Übereinstimmungen zu Mk 6, 50 par. aufweist, kann so nicht erfaßt werden. Dieser Text belegt eindrücklich, daß der vermeintliche Wunder-Formular-Bestandteil „Zuspruch“ eben nicht auf Wundertexte beschränkt ist.

1.4 Erklärung beider Elemente aus dem AT

Weiter als die bisherigen Vorschläge führt die Beobachtung, daß nicht nur jeweils der tröstliche Zuspruch und die „Ich bin“-Formel aus dem AT stammen¹³, sondern daß die *Kombination* beider Elemente bereits vom AT vorgegeben ist. Diese Beobachtung macht A. Pohl, und zwar nicht zu einer Belegstelle aus den Evangelien, sondern zu Offb 1, 17, wo ebenfalls Trostformel und Selbstprädikation verbunden sind.¹⁴ Auch U. Luz verweist zu Mt 14, 27 auf entsprechende atl. Texte, die beides enthalten.¹⁵ Dieser Ansatz zeichnet den richtigen Weg der Erklärung vor, aber er ist aus zwei Gründen unpräzise. Zum einen öffnet sich ein weites Feld an atl. Texten, die als Hintergrund in Frage kämen. Dieses weite Feld müßte stärker differenziert werden. Zum anderen wird zu fragen sein, ob für Mt 14, 27 und Offb 1, 17 die richtigen atl. Referenztexte genannt werden, oder ob andere Zusammenhänge überzeugender wären. Diese Frage kann erst nach der Differenzierung der atl. Texte beantwortet werden (vgl. unten Abschnitt 4).

2. Das priesterlich-prophetische Heilsorakel im AT

Gehen wir davon aus, daß die fraglichen Stellen (Mk 6,50; Mt 14, 27; Joh 16, 33) das Verb $\theta\alpha\rho\sigma\epsilon\omega$ (tharséo) enthalten. Die LXX gibt mit diesem Wort eine ganze Reihe von Ermunterungen wieder. Einige davon heben sich durch eine Gemeinsamkeit heraus: Sie gehören zur Gat-

tung des Heilsorakels. Die meisten dieser Heilsorakel übersetzt die LXX mit $\mu\eta\ \phi\omicron\beta\omicron\upsilon\ / \mu\eta\ \phi\omicron\beta\epsilon\iota\sigma\theta\epsilon$ (mæ phoboû / mæ phobeîsthe), aber einige eben auch mit $\theta\alpha\rho\sigma\epsilon\iota\tau\epsilon$ (tharseîte). Mindestens einer dieser Texte verbindet diese Trostformel mit der Selbstprädikation „Ich bin“, die in den Worten Jesu auffiel (Hag 2, 4f.).

Was ist ein Heilsorakel? Diese Textform wurde zuerst von J. Begrich entdeckt und beschrieben.¹⁶ Er suchte nach einer Begründung für den oft plötzlichen Stimmungsumschwung in Klagepsalmen, der die Frage weckt, warum der Beter denn auf einmal Gewißheit der Erhörung und Trost hat. Offenbar wurden Klage und Bitten in einem Gottesdienst vorgetragen und dann von einem Priester in der Form einer Gottesrede „beantwortet“. Im Psalter sind nun zumeist die Klagen „übriggeblieben“, aber für die priesterliche Antwort finden sich Spuren immerhin in Ps 35, 3 und Klg 3, 57. Eine Fülle anderer Texte jedoch belegen die Form des priesterlichen Heilsorakels. Einzelne Propheten nämlich bedienten sich dieser alten Redeform, aktualisierten sie und stellten sie in den Dienst ihrer Botschaft. An erster Stelle ist hier Deuterijosaja zu nennen, dann aber auch Joel, Zephania, Sacharja und eben Haggai.

Wie sieht nun das Heilsorakel aus, wenn ein Prophet es in den Mund nimmt? C. Westermann, der die Textgrundlage bei DtJes gegenüber Begrich eingeschränkt und präzisiert hat, kann folgendes Schema herausstellen:¹⁷

- I ANREDE (mit Erweiterungen)
- II HEILSZUSPRUCH: Fürchte dich nicht
- III BEGRÜNDUNG:
 - a) nominal (Ich bin mit dir, ich bin dein Gott)
 - b) verbal (Ich festige dich, ich helfe dir)
- IV FOLGE (futurisch) für den Flehenden und gegen seine Feinde
- V ZIEL

Dieses Schema trifft so nur für DtJes zu. Es darf aber nicht irritieren, daß Westermann sich auf diese Texte konzentriert. Das Heilsorakel als

¹³ Grundmann, Markusevangelium, a. a. O. (vgl. Anm. 3), S. 286; A. Pohl, Das Evangelium des Markus, WStb. Ergänzungsband, Wuppertal 1986, S. 273.

¹⁴ A. Pohl, Die Offenbarung des Johannes, 1. Teil. WStb., Wuppertal 1983, S. 95.

¹⁵ U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband. EKK I/2. Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, S. 408, Anm. 39.

¹⁶ J. Begrich, Das priesterliche Heilsorakel, in ders., Gesammelte Studien zum AT, ThB 21, München 1964, S. 217-231 (= ZAW 52 (1934), S. 81-92). Die Arbeit Begrichs ist bis zum heutigen Stand der Forschung anerkannt: Vgl. H.-P. Stähli, Art. jr', in THAT I, S. 772-774.

¹⁷ C. Westermann, Das Heilswort bei Deuterijosaja, in EvTh 24 (1964), S. 355-373; hier S. 357. Westermann läßt folgende Texte als Heilsorakel gelten: Jes 41, 8-13.14-16; 43, 1-4.5-7; 44, 1-5; (54, 4-6) (ebd. S. 359).

¹⁸ Vgl. für Hag 2, 5: W. Rudolph, Haggai – Sacharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi. KAT XIII/4, Gütersloh 1976, S. 42 („der alte priesterliche Heilspruch“); für Sach 8, 14f.: A. Deissler, Zwölf Propheten III. NEB 21, Würzburg 1988, S. 290f.; für Zeph 3,

Redeform ist auch bei anderen Propheten von der Exegese akzeptiert.¹⁸ Vergleicht man das DtJes-Schema mit den entsprechenden Texten bei den „Kleinen Propheten“, dann schälen sich folgende Gemeinsamkeiten heraus, die als Definition des priesterlich-prophetischen Heilsorakels gelten können:

1 Anknüpfung an eine bestimmte Notsituation.

2 Die Trostformel: „Fürchte dich nicht“.

3 Die Selbstprädikation: „Ich bin“ oder: „Ich tue“ als Begründung.

Die einzelnen Elemente müssen dabei nicht notwendig in dieser Reihenfolge vorkommen. Als Textbeispiel sei die Stelle Hag 2, 2-5 angeführt, die den ntl. Texten terminologisch nahesteht (θαρσέω/tharséo):¹⁹

Sage doch zu Serubbabel [...] und zu dem Überrest des Volkes und sprich: Wer ist unter euch [noch] übriggeblieben, der dieses Haus in seiner früheren Herrlichkeit gesehen hat?

1 Und wie seht ihr es jetzt? Ist es nicht wie nichts in euren Augen? Und nun sei stark, Serubbabel! spricht der HERR. Und sei stark Jeschua, Sohn des Jozadak, du Hoherpriester, und seid stark, alles Volk des Landes, spricht der HERR, und arbeitet!

3 Denn ich bin mit euch, spricht der HERR der Heerscharen. Das Wort, das ich mit euch vereinbart habe, als ihr aus Ägypten zogt, und mein Geist bleiben in eurer Mitte bestehen:

2 Fürchtet euch nicht!

Der erste Punkt, die Anknüpfung an eine bestimmte Notsituation, ist dabei zunächst von der priesterlichen Grundform vorgegeben: Hier war das Orakel ja Antwort auf die im Gottesdienst vorgetragene Klage. Die Propheten beantworteten mit ihren Worten natürlich kaum eine direkt zuvor ergangene menschliche Äußerung. Aber auch bei ihnen liegt *inhaltlich* und vom tieferen Redeanlaß her eine solche Anknüpfung vor (vgl. etwa Joel 2, 19f.; Zeph 3, 11-15; Hag 2, 3; Sach 8, 10f.; vgl. bei DtJes die Trostbedürftigkeit im Exil).

Die Selbstprädikation ist nicht bei allen Kleinen Propheten ausdrücklich mit „Ich bin“ formuliert. In Joel 2, 21b und Sach 8, 13f. ist auf Gottes *Handeln* verwiesen; das entspricht Westermanns Element III b) bei DtJes und ist damit

gattungsgemäß. In Zeph 3, 17 ist nominal, aber in der 3. Person formuliert, so daß an die Stelle des „ich bin“ ein „er ist“ tritt. Hag 2, 4f. bietet die nominale Begründung in der ersten Person, also das „ich bin“, wie es Jes 41, 10.13; 43, 1-3.5; Jer 30, 10f.; 46, 28 entspricht.

Der Vollständigkeit halber: Auch auf nicht-prophetische Texte trifft die angegebene Definition zu, so auf Ex 14, 13. Dieser Text ist formal ein Kriegerorakel, welches man als Nebenform des priesterlichen Heilsorakels ansehen kann.²⁰ Von den Propheten wurde der Spezialfall des Kriegerorakels nicht aufgegriffen (erst wieder in Qumran). Zu den Texten, denen Element 1 fehlt, s. u. Abschnitt 4.

3. Anklänge im NT

3.1 Markus 6 und Johannes 16

Mit den hier herausgestellten atl. Texten ist ein Hintergrund für die eingangs erwähnten Worte Jesu gefunden, dem diese sich vollständig einfügen. Nicht nur die atl. Offenbarungsformel *an sich* hat Jesus also auf sich angewandt und damit zur ntl. Offenbarungsformel gemacht.²¹ Sondern so wie die Propheten sich einer vorgeprägten priesterlichen Redeform bedient hatten, so greift Jesus auf diese – nun prophetisch gewordene – Redeform zurück und stellt sich damit in prophetische Tradition. Die Definitionskriterien des priesterlich-prophetischen Heilsorakels treffen dabei zwanglos auf die Jesusworte zu:

Mk 6, 49f.:

1 Sie aber sahen ihn auf dem See einhergehen und meinten, es sei ein Gespenst und schrien auf; denn alle sahen ihn und wurden bestürzt. Er aber redet sogleich mit ihnen und spricht zu ihnen:

2 Seid guten Mutes! Fürchtet euch nicht!

3 Ich bin's.

Joh 16, 33:

Dies habe ich zu euch geredet, damit ihr in mir Frieden habt.

1 In der Welt habt ihr Drangsal;

2 aber seid guten Mutes,

3 ich habe die Welt überwunden.

16f. und Joel 2, 21: ebd., S. 251; für Jer 30, 10f.; 46, 27f.: Stähli, a. a. O. (vgl. Anm. 16), S. 772., J. Schreiner, Jeremia II. NEB 9, Würzburg 1984, S. 176f.

¹⁹ Die Übersetzungen sind hier und im folgenden nach der revidierten Elberfelder zitiert.

²⁰ Stähli, a. a. O. (vgl. Anm. 16), S. 773.

²¹ Zimmermann, a. a. O. (vgl. Anm. 5), S. 70f.; vgl. ebd. Anm. 13.

Die beiden Stellen variieren also genau wie die Propheten zwischen der nominalen und der verbalen Begründung für die Heilszusage, also zwischen Verweis auf Jesu *Sein* und auf sein *Tun*. An dieser Stelle erweist sich, daß die Konzentration auf die „Ich bin“-Formel Joh 16, 33 nicht gerecht wird (vgl. Abschnitt 1.2) und den Zusammenhang zu Mk 6, 50 par. nicht herausstellen kann. Das priesterlich-prophetische Heilsorakel ist der sachgemäße Hintergrund für Jesu Worte für Mk 6, 50 und Joh 16, 33; es ist den anderen (in Abschnitt 1 genannten) Ableitungen entschieden vorzuziehen.²²

Gehen wir beiläufig auf einen möglichen Einwand ein. Trifft es wirklich zu, daß Mk 6, 50 nicht von der Offenbarungsformel: $\epsilon\gamma\omega \epsilon\iota\mu\iota$ (egó eimi) her zu verstehen ist, sondern vom prophetischen Heilsorakel? Immerhin verwendet Markus doch das *absolute*: $\epsilon\gamma\omega \epsilon\iota\mu\iota$ (egó eimi), also ohne die Näherbestimmung „Ich bin mit euch“ oder „Ich bin euer Herr/Meister (ihr kennt mich doch)“. Gerade dieses absolute: $\epsilon\gamma\omega \epsilon\iota\mu\iota$ (egó eimi) ist doch die besondere atl. Offenbarungsformel, die nicht auf das prophetische Heilsorakel beschränkt ist!²³ Und genau dieses absolute „Ich bin“ hatte ja dazu geführt, den Bezug von Mk 6, 50 etwa mit Ex 3, 14 – kein Heilsorakel! – zu diskutieren (vgl. Anm. 7).

Wenn das prophetische Heilsorakel nun aber auch kein *absolute*: $\epsilon\gamma\omega \epsilon\iota\mu\iota$ (egó eimi) enthält, so aber immerhin doch ein „Ich bin“, das mit einer Näherbestimmung verbunden ist. Ein solches „Ich bin“ mit Näherbestimmung – d. h. also eine solche nicht-absolute Selbstprädikation – steht *inhaltlich* näher bei Mk 6, 50 als das absolute „Ich bin“, das sich außerhalb des Heilsorakels findet.

Sq ist es bei DtJes zu sehen. Die absolute Formel: $\epsilon\gamma\omega \epsilon\iota\mu\iota$ (egó eimi) taucht in der Nähe der Heilsorakel, aber nicht in ihnen auf.²⁴ Diese absolute Formel bezeichnet dabei Gottes einzigartiges Sein, während die Selbstprädikation der Heilsorakel (bei DtJes fehlt dort das $\epsilon\iota\mu\iota$ [eimi], statt dessen liegt ein Nominalsatz vor) Gottes zugewandtes „Für-Sein“ beschreibt. Genau dieses „Für-Sein“ bringt aber Jesus in Mk 6, 50 zum Ausdruck. Er will ja nicht seinen einzigartigen christologischen Anspruch geltend machen – „Ich bin's, und außer mir ist kein κύριος [kyrios]“ (vgl. Jes 43, 10: *absolute*: $\epsilon\gamma\omega \epsilon\iota\mu\iota$ [egó eimi] in der LXX) –, sondern seine schützende Gegenwart: „Ich

bin es – ich tue euch nichts“ (vgl. etwa Jes 43, 5: Heilsorakel!).

Also: Auch wenn der absolute Gebrauch des „Ich bin“ in Mk 6, 50 zunächst eher auf DtJes-Texte außerhalb des Heilsorakels verweist, und auch wenn im DtJes-Heilsorakel das $\epsilon\iota\mu\iota$ (eimi) fehlt (Nominalsatz), so spricht doch die Funktion des „Ich bin“ deutlich für den Heilsorakel-Zusammenhang.

Das Fehlen des $\epsilon\iota\mu\iota$ (eimi) im DtJes-Heilsorakel sollte im Übrigen nicht allzusehr irritieren. In den Heilsorakeln der Kleinen Propheten steht nämlich kein Nominalsatz, sondern eben das vollständige: $\epsilon\gamma\omega \epsilon\iota\mu\iota$ (egó eimi) (mit Ergänzung: $\mu\epsilon\tau' \ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu$ (meth' hymôn), also „Ich bin mit euch“; vgl. Hag 2, 4 LXX). Die absolute Formulierung von Mk 6, 50 ist also sprachlich völlig deckungsgleich mit der (nicht-absoluten) von Hag 2, 4 LXX. Auch an dieser Beobachtung erweist sich, daß die jesuanischen Heilsorakel-Anklänge eher mit den Kleinen Propheten als mit DtJes verwandt sind. Gleiches wird ja an der griechischen Wortwahl deutlich: DtJes: $\mu\eta \ \phi\omicron\beta\omicron\upsilon$ (mæ phobô); Kleine Propheten und Jesus: $\theta\alpha\rho\sigma\epsilon\iota\tau\epsilon$ (tharseíte) (s. u. Abschnitt 3.3 und 4.).

3.2 Matthäus 9

Ist das priesterlich-prophetische Heilsorakel als atl. Hintergrund für diese beiden Stellen als wahrscheinlich erwiesen – und die Übereinstimmung aller drei Definitionskriterien spricht dafür –, so kann man über zwei weitere Matthäusestellen nachdenken, an denen Jesus ebenfalls zur Zuversicht auffordert. Beide Male drückt der Evangelist das wieder mit dem Verb $\theta\alpha\rho\sigma\epsilon\omega$ (tharséo) aus (so wie er ganz entsprechend in 14, 27 den Vers Mk 6, 50 wiedergegeben hat).

In Mt 9, 2 reagiert Jesus mit der Trostformel: „Sei getrost“ auf die Not eines Gelähmten und den Glauben seiner Freunde. Element 1 und 2 der Definition liegen also vor. Nur besteht die Begründung jetzt nicht in Jesu Person oder Tun, sondern in der Vergebung der Sünden. Diese beruht zwar darauf, daß Jesus sie gewährt, aber der Formulierung fehlt doch das: $\epsilon\gamma\omega$ (egó), das in Mk 6, 50 und Joh 16, 33 markant war.

Ganz analog spricht Jesus in Mt 9, 22 zur sogenannten „blutflüssigen Frau“ (aus der ein Schriftsetzer, offenbar nicht mit den biblischen

²² Vgl. U. Wendel, Art. $\theta\alpha\rho\sigma\epsilon\omega$, in: TBLNT 1 (NA), Wuppertal/Neukirchen 1997, S. 379. – Der vorliegende Aufsatz versteht sich als ausführlichere Grundlegung der These im genannten Artikel.

²³ Vgl. Zimmermann, a. a. O. (vgl. Anm. 5), passim und S. 60–69.

²⁴ Belege bei Zimmermann, a. a. O. (vgl. Anm. 5), S. 65.

²⁵ A. Weiser, Die Apostelgeschichte. Kapitel 1–12. ÖTK 5/1, Gütersloh 1981, S. 147.

Texten vertraut, kurioserweise schon einmal eine „blutfüßige“ Frau machen kann ...²⁵). Jesus beantwortet ihre Not mit dem Trostzuspruch und begründet diesen mit ihrem Glauben: „Sei guten Mutes, Tochter; dein Glaube hat dich geheilt.“

Obwohl es also Abweichungen bei Element 3 gibt, klingt m. E. auch an diesen Stellen das priesterlich-prophetische Heilsorakel an – die Beweislast für diese Redeform müssen die Stellen aus Mt 9 ja nicht tragen, nachdem die Orakel-Reminiszenz von anderen Belegen her plausibel zu machen war (Abschnitt 3.1). Für den Heilsorakel-Anklang spricht zweierlei: Zum einen die charakteristische beantwortende Anknüpfung an eine Notsituation. Daß gerade sie konstitutiv für die Gattung Heilsorakel ist, wird noch deutlich werden (vgl. Abschnitt 4). Zum anderen fällt auf, daß die Begründung in den beiden Stellen in der Gegenwart (9, 2) oder im Perfekt (9, 22) steht. Jesus verweist also auf einen Sachverhalt, der bereits eingetroffen ist: Die Sünden werden gerade vergeben, der Glaube hat geheilt. Das entspricht in ganz eindrücklicher Art der Redeweise des priesterlichen Heilsorakels: „Jahwe sichert dem Betenden zu, daß er ihn erhört *hat*, daß die Entscheidung seines Anliegens gefallen *ist*. Das ist das Wichtige. Von da aus erklärt sich, daß nun der Beter, das Wort des Orakels aufnehmend, in der Gewißheit der Erhörung selbst im Perfekt sprechen kann [...]“²⁶

Was sich in den Psalmen spiegelt, gilt auch für die prophetische Adaption des Heilsorakels: Der Prophet verspricht nicht, daß „JHWH mit dir sein wird“, sondern, daß er „mit dir *ist*“. Ganz entsprechend fällt Jesu Antwort an die Notleidenden in Mt 9 aus.

Sind diese Übereinstimmungen richtig bewertet, dann hat sich Jesus bis zu viermal in Prophetenweise des Heilsorakels bedient. Kann man aber so unmittelbar auf Jesus zurückschließen? Ist es nicht denkbar, daß die Evangelisten, geschult in Form und Sprache des AT, Worte Jesu dem prophetischem Vorbild nachempfunden haben?

Wenn dies so wäre, dann hätten Markus und Johannes „zufällig“ exakt dasselbe getan, ohne voneinander zu wissen. Mk 6, 50 und Joh 16, 33 sind ja voneinander unabhängig. Auch die Zurückführung beider Stellen auf eine gemeinsame, vielleicht mündlich tradierte Grundform ist nicht anzunehmen: dazu sind die beiden Worte

wieder zu unterschiedlich (Anlaß und Inhalt der Trostrede, verbale bzw. nominale Form der Begründung). Der gemeinsame Nenner der beiden Worte wird nicht auf die Evangelisten, sondern auf Jesus selbst zurückzuführen sein. (Allenfalls eine gewisse *sprachliche* Gestaltung kann man diskutieren: s. u. Abschnitt 3.3.)

Allein von Matthäus könnte man annehmen, daß er in Mk 6, 50 erkannt hatte, welchen Hintergrund Jesus hier zum Klingen bringt, und dieses Wissen in Mt 9, 2.22 eingebracht hatte. Die Markusvorlage von Mt 9, 2 bietet kein „Sei getrost“, auch nicht die Lukasparallele. Entweder hat Matthäus irgendwoher eine Sonderinformation, daß Jesus auch hier so spricht, wie er anderswo gesprochen hat. Oder es liegt eine bewußte theologische Gestaltung des ersten Evangelisten vor. Ähnliches muß man über 9, 22 sagen. Hier ist der Trostzuspruch zwar nicht völlig ohne erkennbaren Anhalt in die Markusvorlage eingebracht worden. Auch bei Markus spricht Jesus sein „Fürchte dich nicht“, dort aber in der unmittelbar folgenden Erzählung zum Synagogenvorsteher und nicht zur blutflüssigen Frau (Mk 5, 36 par.; Lk 8, 50). Die Trostformel bei Markus ist aber nicht als Heilsorakel-Reminiszenz anzusehen, denn es folgt keine Begründung, sondern ein Imperativ („glaube nur“). In Mt 9, 22 ist nun die Trostformel mit der Begründung verbunden, die in Mk 5, 34 ohne die Trostformel steht („dein Glaube hat dich geheilt“). Diese Verschiebung ergibt eine Entsprechung zum Heilsorakel, die bei Markus nicht vorlag. Unterstützt wird diese Entsprechung dadurch, daß Matthäus das $\mu\eta$ φοβού (*mæ phobou*) aus Mk 5, 36 in ein $\theta\alpha\rho\sigma\epsilon\iota$ (*tharsei*) umsetzt. $\theta\alpha\rho\sigma\epsilon\iota\nu$ (*tharsein*) muß nämlich im NT als der eindeutiger Heilsorakel-Terminus gelten, während das $\mu\eta$ φοβού (*mæ phobou*) auch in anderen Zusammenhängen auftreten kann (vgl. Abschnitt 4). Wie auch immer: Mk 6, 50 und Joh 16, 33 werden von diesen Erwägungen nicht berührt. Wenn Matthäus gestaltend eingreift, dann nicht so, daß er Jesus etwas Fremdes in den Mund legt.

3.3 „Sei getrost“ oder „Fürchte dich nicht“?

Der „klassische“ Trostzuspruch im AT heißt: „Fürchte dich nicht“. In unseren Bibeln finden wir dagegen Joh 16, 33 und Mt 9, 2.22 mit: „Sei getrost“ o. ä. übersetzt. Warum diese Abweichung?

Die Ursache liegt in Mk 6, 50 par.; Mt 14, 27. Hier liegt ja ein doppelter Zuspruch vor: $\theta\alpha\rho\sigma\epsilon\iota\tau\epsilon$, $\mu\eta$ φοβεῖσθε (*tharseite*, *mæ phobeis-the*). Letzteres ist natürlich wörtlich mit: „Fürch-

²⁶ Begriff, a. a. O. (vgl. Anm. 16), S. 221 (Hervorhebungen im Original).

tet euch nicht“ wiederzugeben. Für den ersten Zuspruch bietet sich um der Variation willen die wörtliche Übersetzung: „Habt Mut!“ an. Eine solche doppelte Ermunterung ist übrigens durchaus nichts Ungewöhnliches. DtJes verbindet „al-tira“ (Fürchte dich nicht) z. B. mit „al-tisch-ta“ (Schau nicht angstvoll umher, Jes 41, 10), oder mit „al-tiklami“ (Sei nicht beschämt, Jes 54, 4; vgl. auch Jer 30, 10; 46, 27). Die LXX gibt dabei das „al-tira“ mit μη φοβῶν (mæ phobōn) wieder und die zweite Ermunterung mit einem jeweiligen Äquivalent. In Mk 6, 50 scheint also das θαρσεῖτε (tharseîte) die Funktion des zweiten Zuspruchs zu haben.

Nun fällt aber in den Heilsorakeln Joel 2, 21; Zeph 3, 16; Hag 2, 5; Sach 8, 13 auf, daß die LXX das „al-tir‘i“ bzw. „al-tir‘u“ mit θαρσει (tharsei) bzw. θαρσεῖτε (tharseîte) wiedergibt. Eine eventuell vorhandene zweite Ermunterung, etwa „tæhæzaqna jedekæm“ (stärkt eure Hände, Sach 8, 13) übersetzt die LXX z. B. mit dem Verb κατισχύειν (katischyein). Daraus ergibt sich: Dem μη φοβῶν (mæ phobōn) in DtJes LXX entspricht das θαρσεῖτε (tharseîte) in den Kleinen Propheten nach der LXX. Wenn wir nun einen Heilsorakel-Anklang lesen, der nur mit θαρσει (tharsei) formuliert – so in Mt 9, 2.22; Joh 16, 33 –, dann hat dieses θαρσει (tharsei) nicht die Funktion der zweiten Ermunterung (wie in DtJes), sondern der ersten (wie in Haggai, Sacharja etc.). In Mt 9, 2.22 liegt also eine ganz regelgerechte Reminiszenz an das Heilsorakel vor, und das Fehlen eines μη φοβῶν (mæ phobōn) widerspricht dem nicht. Zugleich wird erneut deutlich, daß die Heilsorakel-Anklänge der Evangelien näher bei den Kleinen Propheten stehen als bei DtJes (vgl. Abschnitt 3.1).

Wenn man also nach einer möglichen hebräischen Entsprechung etwa für Joh 16, 33 fragt, dann muß man auf die regelmäßige Grundform des prophetischen Heilsorakels schließen und mit „al-tir‘i“ formulieren, so wie es dem hebräischen Text von Hag 2, 5 entspricht. Das θαρσεῖτε (tharseîte) sollte nicht dazu verleiten, etwa mit ‘ms zu übersetzen; ebenso ist in Mt 9, 2.22 ein hqz weniger angebracht.²⁷ Diese Äquivalente sind wohl aus Stellen abgeleitet, in denen das θαρσέω (tharséo) die zweite Ermunterung bildete und daher nicht auf ein „al-tira“ zurückging. In Joh

16, 33 und Mt 9, 2.22 aber ist das θαρσέω (tharséo) ja erste und einzige Trostformel wie in Hag 2, 5.

Fazit dieser Erwägung ist: In Joh 16, 33 und Mt 9, 2.22 wäre die wörtliche Übersetzung aus dem Griechischen tatsächlich: „Sei(d) getrost“, so wie das in den Bibelübersetzungen auch zu lesen ist. Will man aber den „Geist“, die atl. Aufladung dieser Stellen zur Geltung bringen, so übersetzt man besser mit: „Fürchte dich nicht“ „Fürchtet euch nicht“. Dann wird der Bezug zum priesterlich-prophetischen Heilsorakel deutlicher.

Nun läßt sich weiter fragen: Warum greifen denn die Evangelisten zum θαρσέω (tharséo) und nicht zum gebräuchlicheren μη φοβῶν (mæ phobōn)? Diese Tendenz geht ja quer durch die Evangelien: Entweder wird das θαρσέω (tharséo) zum μη φοβῶν (mæ phobōn) (Mk 6, 50; Mt 14, 27) hinzugenommen, oder es ersetzt dieses ganz (Joh 16, 33; Mt 9, 2.22).

Eine erste Antwort: θαρσέω (tharséo) ist ein eindeutiges Heilsorakel-Wort, μη φοβῶν (mæ phobōn) nicht. Die Kombination von θαρσέω (tharséo) und einer (göttlichen) Selbstprädikation findet sich nur in prophetischen Heilsorakeln,²⁸ während die Selbstprädikation, verbunden mit μη φοβῶν (mæ phobōn), auch sonst vorkommt (vgl. Abschnitt 4.). Die Wahl des Verbs θαρσέω (tharséo) war also dazu geeignet, den Bezug zum Heilsorakel herauszustellen.

Eine weitere Antwort: Die Anklänge an das Heilsorakel bei Jesus sind ja viel knapper gehalten als die prophetischen Heilsorakel. Sie bestehen aus nur einem Satz. Dem „Fürchte dich nicht“ folgt nicht mehr viel, keinesfalls jedoch eine ausführliche Rede. Diese Eigenart der betreffenden ntl. Verse weicht vom normalen Schema des prophetischen Heilsorakels ab; dort eröffnet die Trostformel in der Regel die ausführlichere Heilszusage. Zwei atl. Heilsorakel gibt es jedoch, die ihrerseits vom normalen Schema abweichen und mit der Trostformel die Rede abschließen.²⁹ Diese beiden Ausnahmen sind Hag 2, 5 und Sach 8, 13-15, also beides Texte, die in der LXX mit θαρσέω (tharséo) formulieren. Möglicherweise empfanden die ntl. Autoren, daß Jesu Worte eher diesen abweichenden atl. Texten entsprachen als den regelmäßigen prophetischen Heilsorakeln.

Diese Überlegungen setzen nun voraus, daß alle Evangelisten, welche mit θαρσέω (tharséo) arbeiten, die Entsprechung zum prophetischen Heilsorakel erkannt haben. Dabei haben wir doch festgestellt, daß

²⁷ So übersetzt Delitzsch die ntl. Texte ins Hebräische. Das hqz mag dabei von Sach 8, 13 beeinflusst sein (tæhæzaqna).

²⁸ Allenfalls menschliche Selbstprädikationen werden noch mit θαρσέω (tharséo) kombiniert: Tob 8, 21; Jdt 11, 1; Est 5, 1f. (alle LXX).

²⁹ Vgl. Stähli, a. a. O. (vgl. Anm. 16), S. 772. Der dritte bei Stähli angegebene Beleg (Dan 10, 19) enthält zwar die Trostformel, ist aber kein priesterlich-prophetisches Heilsorakel, sondern ein Visionsbericht (es fehlt auch die Selbstprädikation).

Markus und Johannes das „jesuanische Heilsorakel“ nicht erfunden haben können (vgl. Abschnitt 3.2)! Wie ist diese Spannung zu erklären?

Zunächst ist auf Matthäus zu verweisen. Bei ihm ist es ja ganz deutlich, daß er die Heilsorakel-Reminiszenz nicht einfach aus der Luft gegriffen und Jesus in den Mund gelegt hat. Mt 14, 27 geht auf Mk 6, 50 zurück. Dennoch ist es wahrscheinlich, daß er erkannt hat, was Jesus da zum Klingen bringt: Daher hat er möglicherweise Mt 9, 2.22 entsprechend gestaltet. Wir stoßen also auf den Sachverhalt, daß ein ntl. Autor die Anklänge an das Heilsorakel erkannt hat, daß diese Erkenntnis möglicherweise seine Texte beeinflusst hat, daß er aber diese Anklänge nicht komplett aus eigener Produktion hat entspringen lassen.

Ähnliches könnte man vermutungsweise auf Markus und Johannes übertragen. Es ist nicht auszuschließen, daß auch sie erkannt haben, welcher Redeform sich Jesus bedient, und daß sie diese Redeform in der *sprachlichen* Gestaltung ihrer Texte zur Geltung gebracht hat. Dabei ist nochmals ausdrücklich festzuhalten, daß auch Markus und Johannes die Redeform an sich nicht für Jesus erfunden haben. Sie hätten allzu gleichartig und dabei doch allzu verschieden erfinden müssen.

Machen wir den Umkehrschluß: *Hätten* Markus und Johannes – oder einer von ihnen – die Heilsorakel-Reminiszenz gänzlich von sich aus in die Worte Jesu hineinkonstruiert, dann würde man ja erwarten, daß sie sich auf den Normalfall des atl. prophetischen Heilsorakels bezögen, also auf DtJes, um glaubhaft zu sein. Dies ist um so wahrscheinlicher, weil gerade die im Kontext befindlichen Gottesknechtslieder ja wohl früh eine Rolle in der urchristlichen Christologie gespielt haben. Gerade daß sich die ntl. Schreiber *nicht* auf DtJes bezogen, gerade die größere Nähe der ntl. Texte zu Haggai und Sacharja, ferner zu Zephanja und Joel, gerade ihre Ausnahmestellung und ihr Formulieren mit $\theta\alpha\rho\sigma\epsilon\omega$ (tharséo) – all das deutet darauf hin, daß *keine* Schreibtischproduktion der Evangelisten vorliegt, sondern ein gemeinsamer Bezug auf etwas, was Jesus selbst so gesagt hatte. Sie mußten nicht mehr etwas *glaubhaft machen*, was sie Jesus in den Mund legen wollten, sondern konnten etwas Vorgegebenes *interpretieren* und dabei eher auf den atl. „Normalfall“, nämlich DtJes, verzichten.

Kann man diesen Überlegungen bis hierher folgen und kann man nachvollziehen, daß Markus sich in seinen Texten der Heilsorakel-Anklänge möglicherweise bewußt war, dann öffnet sich das Feld für einen weiteren Text:

3.4 Markus 10, 49

Im Markusevangelium findet sich ein Vers, der

wieder alle charakteristischen Kennzeichen aufweist: Anknüpfung an eine Notlage, Trostzuspruch, Verweis auf Jesu Person. Nur spricht jetzt nicht Jesus so, sondern die ihn umgebenden Leute (Mk 10, 49). Wie ist dieser Sachverhalt zu deuten?

Setzt man voraus, daß Markus die Heilsorakel-Anklänge *Jesu* bewußt niederschrieb (vgl. oben Abschnitt 3.3), dann kann dasselbe theologische Bewußtsein auch diesen Text geprägt haben, allerdings mit einigen Verschiebungen. Bisher umgab Jesus seine Worte mit der Sphäre des Prophetischen, wenn er im Modus des Heilsorakels sprach. Nun aber fällt ihm nicht der prophetische Part zu, sondern Jesus wird vollständig zum Inhalt des Trostzuspruchs. So wie der Priester des vorexilischen Gottesdienstes und wie der Prophet auf Gott verwiesen, so verweisen die Leute um Jesus auf ihn, Jesus. Er rückt damit – an die Stelle Gottes, und das, auch ohne die atl. Offenbarungsformel „Ich bin“ auf sich zu beziehen. Auf diese Weise bringt Markus Christologie zur Sprache.

Diese Veränderung gegenüber der normalen jesuanischen Heilsorakel-Reminiszenz war – wenn die Interpretation stimmt – wohl nur noch für Markus selbst nachvollziehbar. Matthäus folgt ihm darin nicht (Lukas sowieso nicht: in seinem Evangelium haben wir ja überhaupt keinen entsprechenden atl. Anklang gelesen).

4. Die Erwählungs-Erscheinung

Fassen wir die These zusammen, wie sie sich bisher ergeben hat: Wenn Jesus sein: „Fürchte dich nicht – ich bin“ spricht und dabei an eine Notsituation helfend anknüpft, dann bedient er sich einer prophetischen Redeform. Die entsprechenden ntl. Texte, die diesen Kriterien entsprechen, sollten auf dem entsprechenden atl. Hintergrund interpretiert werden.

Fragen wir nun noch einmal genauer nach. Gehen alle ntl. Texte, in denen wir die Formulierung der Überschrift dieses Aufsatzes wiedererkennen, auf das priesterlich-prophetische Heilsorakel zurück?

Nein. Es gibt eine Gruppe von Texten, die durchaus mit den Heilsorakel-Reminiszenzen verwechselt werden können, die aber zu unterscheiden sind. „Fürchte dich nicht – ich bin“ bekommt man auch gesagt, wenn man eine Vision, eine Erscheinung hat. Dabei ist die Trostformel: „Fürchte dich nicht“ konstitutiv; das:

„Ich bin“ kann hinzutreten, muß aber nicht. Solche Erscheinungen haben eine Erwählung oder eine Beauftragung zum Inhalt.

Das NT kennt eine Reihe solcher Erwählungs-Erscheinungen. Der erklärte Jesus auf dem Berge, der Engel nach der Auferstehung und bei den weihnachtlichen Hirten, der Auferstandene und der erhöhte Herr – wer auch immer solche Begegnungen erlebt, die ihn beauftragen, bedarf der Zusicherung: „Fürchte dich nicht“.³⁰

Der Unterschied der Erwählungs-Erscheinung zur Heilsorakel-Reminiszenz liegt in der Frage der Anknüpfung. Während das Heilsorakel ja von einer Notsituation ausgeht, bricht die Erscheinung unvermittelt herein, und „Not“ ergibt sich dann erst, nämlich durch die ausgelöste Furcht.

Daneben läßt sich noch ein terminologischer Unterschied beobachten: Während die ntl. Heilsorakel-Reminiszenz unter anderem oder nur mit $\theta\alpha\rho\sigma\epsilon\omega$ (tharséo) arbeitet, steht in der Erwählungs-Erscheinung $\mu\eta\ \phi\omicron\beta\omicron\upsilon$ (mæ phobou).

Einzige Ausnahme ist Apg 23, 11, ein Vers, der auf die Selbstprädikation Jesu verzichtet. Diese Ausnahme ist schnell erklärt: Da Lukas keinerlei Interesse an den Heilsorakel-Anklängen beim irdischen Jesus zeigt, hat er auch die Terminologie nicht reflektiert und kann frei zwischen $\mu\eta\ \phi\omicron\beta\omicron\upsilon$ (mæ phobou) (Lk 2, 10; Apg 18, 9) und $\theta\alpha\rho\sigma\epsilon\iota$ (tharsei) (Apg 23, 11) wählen. Das Überwiegen des $\mu\eta\ \phi\omicron\beta\omicron\upsilon$ (mæ phobou) rührt wohl aus der LXX her (s. u.).

Auch die Erwählungs-Erscheinung hat ihre atl. Vorbilder. Die Unterscheidungskriterien der ntl. Texte gelten dabei genauso für das AT. Entsprechende Texte sind z. B. die Bundeserwählung Abrams, Isaaks und Jakobs sowie die Berufung Jeremias.³¹

Im Gegensatz zum NT hat das AT auch nicht-visionäre Texte, die Beauftragung und Trostformel verbinden. Der Verweis auf die Person Gottes steht in der dritten Person, so daß kein „Ich bin“ zu erwarten ist. Auch für diese Texte gilt, daß sie nicht an eine Notsi-

tuation anknüpfen. Eine Verwechslungsmöglichkeit mit dem atl. Heilsorakel ist also nicht gegeben.³² Im NT finden sich durchgängig nur visionäre Texte mit der Trostformel und der Beauftragung.

Wenn man also für die ntl. Trostformel den richtigen atl. Hintergrund ermitteln will, so muß man auf die genaue Textgruppe achten. Erwählungs-Erscheinungen gehen nicht auf atl. Heilsorakel zurück. Offb 1, 17 – die Stelle, anhand der uns A. Pohl auf die richtige Spur geführt hat (vgl. Abschnitt 1.4) – erklärt sich besser als „stilgemäß[e]“ „Entsprechung zu sonstigen Visionsdarstellungen“.³³ Ebenso wären bei Apg 18, 9 nur die atl. Berufungstexte, nicht die Heilsorakel des DtJes heranzuziehen.³⁴ Dagegen sollte man etwa bei Mk 6, 50 nicht auf atl. Berufungstexte zurückgreifen³⁵ und für Mt 14, 27 nicht die Genesis-Texte (vgl. Anm. 31) den DtJes-Belegen gleichstellen:³⁶ hier gilt der Heilsorakel-Bezug.

Übrigens fällt auch bei der ntl. Erwählungs-Erscheinung eine erstaunliche Übereinstimmung ganz heterogener, voneinander unabhängiger Texte auf.

Die Kennzeichen der Erwählungs-Erscheinung lassen sich so skizzieren:

- A) Visionsbeschreibung
- B) Trostformel: „Fürchte dich nicht“
- C) Selbstprädikation: „Ich bin“
- D) Beauftragung

Ganz analog fügen sich nun etwa die nächtliche Berufung des Paulus zu längerem Aufenthalt in Korinth und die Beauftragung des Sehers Johannes zur Niederschrift der Sendschreiben ein.

Apg 18, 10f.:

A) Der Herr aber sprach durch eine Erscheinung in der Nacht zu Paulus:

B) Fürchte dich nicht, (D) sondern rede, und schweige nicht!

C) Denn ich bin (egó eimi) mit dir, und niemand soll dich angreifen, dir Böses zu tun; denn ich habe ein großes Volk in dieser Stadt.

³⁰ Die Belegstellen: Mt 17, 7; 28, 5.10; Lk 2, 10; Apg 18, 9f.; 23, 11; Offb 1, 17.

³¹ Die Belege: Gen 15, 1; 26, 24; 46, 2f.; Jer 1, 8. Gen 46, 2f. stellt dabei den Sonderfall des Erwählungsgesprächs dar. Vgl. dazu G. Lohfink, Eine alttestamentliche Darstellungsform für Gotteserscheinungen in den Damaskusberichten, in: ders., Studien zum Neuen Testament. SBAB 5, S. 199-211 (= BZ 9 [1965], S. 246-257).

³² Die Belege: Dtn 7, 21 (die Beauftragung steht in 7, 2.5); Dtn 31, 6.8; Jos 1, 9; 1. Chr 28, 20. In Spr 3, 25f. liegt die „Beauftragung“ in der ethischen Verpflichtung (3, 21).

³³ U. B. Müller, Die Offenbarung des Johannes. ÖTK 19, Gütersloh/Würzburg 1984, S. 85.

³⁴ Beide Textgruppen führen an: J. Roloff, Die Apostelgeschichte. NTD 5, Göttingen 1981, S. 272; R. Pesch, Die Apostelgeschichte. 2. Teilband. EKK V/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986, S. 149. Pesch faßt immerhin Jes 41, 10-13 als Berufungstexte des Gottesknechts auf.

³⁵ Grundmann, Markus, a. a. O. (vgl. Anm. 3), S. 186 nennt neben Jes 43, 11.13 auch Ex 3, 14 (wobei dies aber nicht einmal eine „richtige“ Erwählungs-Erscheinung mit der Trostformel ist).

³⁶ Vgl. U. Luz, a. a. O. (vgl. Anm. 15).

D) ... rede, und schweige nicht ... – Und er hielt sich ein Jahr und sechs Monate auf und lehrte unter ihnen das Wort Gottes.

Offb 1, 12.17f.:

A) Und ich wandte mich um, die Stimme zu sehen, die mit mir redete, und als ich mich umwandte, sah ich sieben goldene Leuchter [...] Und als ich ihn sah, fiel ich zu seinen Füßen wie tot.

B) Und er legte seine Rechte auf mich und sprach: Fürchte dich nicht!

C) Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige, und ich war tot, und siehe, ich bin lebendig in alle Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und des Hades.

D) Schreibe nun, was du gesehen hast und was ist und was nach diesem geschehen wird!

Hier mag der traditionsgeschichtliche Hintergrund – die atl. Erwählungs-Erscheinung – auf die Textgestaltung jeweils eingewirkt haben. Dennoch überrascht die gleichartige Schematik der ntl. Texte. So sollte erwogen werden, ob nicht auch hier der gemeinsame Nenner bereits „vor“ den ntl. Autoren liegt; d. h. in diesem Fall – im erhöhten Christus als dem Sprecher dieser Worte!

Eine Erklärung jedenfalls muß ausscheiden: Daß sich die ntl. Schreiber auf ein im frühen Christentum geläufiges „Pattern“ bezogen haben, nach dem man üblicherweise Visionsdarstellungen gestaltete. Denn die Tradierung einer Gattung erfordert ja einen entsprechenden Sitz im Leben – welcher sollte der aber für das Schema einer Berufungsvision sein?

5. Ergebnisse

5.1 Zur Methodik

Es hat sich gezeigt, daß der religionsgeschichtliche Erklärungsversuch über den Hellenismus (vgl. Abschnitt 1.1; 1.3) bei weitem nicht so nah an die ntl. Texte heranreicht, als der Hintergrund des AT. An den untersuchten Texten erweist sich, daß man nicht zu schnell auf weitherge-

holte Textvergleiche zurückgreifen sollte, wenn das AT viel bessere Analogien bietet. „[...] grundsätzlich ist das Alte Testament ein viel sicherer Boden als manche vermutete nicht-christliche Quelle, da es die Bibel Jesu und der neutestamentlichen Autoren war.“³⁷ Ein solcher methodischer Leitsatz will auf das Verständnis biblischer Texte einwirken, aber er muß – immer wieder – auch gestützt sein durch diese Texte, die auf ihn einwirken. Der Vergleich zwischen dem priesterlich-prophetischen Heilsorakel und dessen ntl. Anklängen kann eine solche stützende Funktion haben.

5.2 Jesus – ein Prophet ...

Der Titel „Prophet“ wird Jesus am häufigsten von Lukas verliehen – von dem Lukas, bei dem wir keinerlei Interesse am priesterlich-prophetischen Heilswort im Munde Jesu beobachten konnten.³⁸ Auch diese Redeform bringt aber eine entsprechende Christologie zum Ausdruck. Jesus stellt sich in die Tradition der atl. Heilsprophetie und wird möglicherweise auch von seinen Evangelisten bewußt in diese Tradition gestellt.

Das prophetische Moment bei Jesus ist eben nicht nur auf das Lukaswerk beschränkt – wie ja auch andere Texte deutlich erkennen lassen (vgl. nur Mt 21, 11). Dieses Moment kommt auch nicht nur durch den Prophetentitel zum Ausdruck. Wenn man bei Gleichnissen wie dem von den bösen Weingärtnern (Mk 12, 1-12) darüber nachdenkt, inwiefern Jesus sich mit dem in prophetischer Tradition stehenden letzten Gesandten identifiziert³⁹, dann unterstützen die Texte, die im vorliegenden Aufsatz untersucht wurden, eine solche Identifikation. Andererseits geht das Prophet-Sein Jesu nicht im Aspekt der Gerichtspropheten auf, wie das Gleichnis nahelegen könnte.

Insofern der Rückgriff Jesu auf das priesterlich-prophetische Heilsorakel nicht bloß ein literarisches Arrangement der Evangelisten ist (vgl. Abschnitt 3.2), sondern zum Grundbestand der Überlieferung gehören dürfte, stoßen wir durch zum Selbstverständnis Jesu: Er verstand

³⁷ O. Betz, Die traditionsgeschichtliche Exegese als Beitrag zur theologischen Toleranz, in: ders., Jesus, Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II., WUNT 52, Tübingen 1990, S. 416.

³⁸ Lk 7, 16.39; 13, 33; 24, 19. „[...] bei Lk begegnet er [der christologische Titel ‚Prophet‘] am häufigsten [...]“ (C. H. Peisker, Art. Prophet in TBLNT, Studienausgabe Bd. 2, Wuppertal ²1971, Sp. 1021). Vgl. G. Nebe, Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas, BWANT 127, Stuttgart 1979; passim.

³⁹ Umstritten ist nicht der heilsgeschichtlich-christologische Sinn des Gleichnisses, so wie es uns vorliegt, sondern die Frage, ob dieser Sinn nicht erst von der christlichen Gemeinde beigebracht wurde. Vgl. A. Pohl, Markus, a. a. O. (vgl. Anm. 13), S. 425f.; J. Gnllka, Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband. EKK II/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1979, S. 143f.148f.; I. H. Marshall, The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text. NIGTC, Grand Rapids, Michigan 1978, S. 727.

sich – u. a. auch – als Prophet, und zwar nicht nur als Gerichtsprphet (Mt 23, 37f. par.), sondern als Heilsprphet.

5.3 ... und mehr als ein Prophet

Dennoch ist Jesus auch im Horizont des priesterlich-prophetischen Heilsorakels „mehr als ein Prophet“. Denn er durchbricht in bezeichnender Weise das Antwortschema, mehr als eigentlich zu erwarten wäre.

J. Begrich hat darauf hingewiesen, daß einem bestimmten Anliegen des Beters vermutlich eine genau entsprechende Antwort Gottes durch den Priester korrespondierte. „Der überaus häufigen Bitte: ‚Hilf mir‘, Sei mir ein Helfer‘ entspricht die zusagende Antwort: ‚Ich habe dir geholfen‘, ‚Ich bin’s, der dir hilft‘, ‚Ich bin deine Hilfe‘.“⁴⁰

Für viele andere Bitten und Antworten lassen sich ähnliche Beispiele anführen. Dieses Entsprechungsverhältnis gilt nicht nur für das priesterliche Orakel, sondern auch für dessen prophetische Adaption. Anrede und Antwort etwa in Jes 41, 14; 54, 7 lassen auf entsprechende Klagen im angeredeten Volk schließen.⁴¹

Auch Jesus beantwortet ganz entsprechend die Furcht der Jünger mit dem Zuspruch: „Fürchtet euch nicht“ (Mk 6, 50 par.; Joh 16, 33). An anderer Stelle durchbricht er aber souverän diese Schematik. Dem Gelähmten spricht er nicht Heilung, sondern Sündenvergebung zu (Mt 9, 2; anders 9, 22). Damit ist Jesus nicht mehr Prophet, sondern ordnet sich dem zu, der Auftraggeber und Inhalt der Prophetenworte ist: Gott.

Dieselbe Zuordnung liegt in Mk 10, 49 vor (vgl. Abschnitt 3.4): Wie sonst das: „Fürchte dich nicht“ begründend auf Gott verweist, so verweisen die Leute mit der Trostformel auf Jesus. Die christologische Auffassung des Markus leuchtet auf.

In diesen Abweichungen vom Normalen des priesterlich-prophetischen Heilswortes kommt also dieselbe Christologie zur Sprache, die sich sonst mit den *absoluten* „Ich-bin“-Worten bei Jesus (außerhalb des Heilsorakels) verbindet: Eine atl. Gottesprädikation bezieht Jesus auf sich. Diese Anwendung des „Ich bin“ auf seine Person kommt in den „normalen“ Heilsorakel-Reminiszenzen nicht in solcher Deutlichkeit zum Ausdruck. Jesus bewegt sich ja zunächst innerhalb der prophetischen Redeweise, die das

„Ich bin“ ebenfalls in der ersten Person aussprach (der Prophet als Mund Gottes). Freilich meint Jesus sich, während die atl. Propheten Gott meinten. Ganz deutlich ans Licht tritt dies nun in den gerade genannten Abweichungen vom Heilsorakel-Schema: Mt 9, 2; Mk 10, 49.

5.4 Gott schweigt nicht

Neben der christologischen Ebene wäre abschließend noch eine heilsgeschichtliche Seite zur Geltung zu bringen.

Das priesterliche Heilswort wie dessen prophetische Aktualisierung ist eine zutiefst dialogische Angelegenheit. Der Gott des ersten Testaments entzieht sich nicht der Not seines Volkes – im Einzelnen wie im Gesamten. Jesus setzt diese Linie durch sein Wirken und seine Worte fort. Obwohl er vom Gericht zu sprechen weiß und auch gerade darin sich in prophetischer Tradition sieht (Mt 23, 37f. par., s. o.), ist doch seine Sendung zunächst als Fortsetzung des Dialoges zwischen Gott und seinem Volk zu verstehen. Was der Asaph-Psalms im Gerichtskontext sagt, macht Jesus in heilvollem Zusammenhang geltend: „Er kommt, unser Gott, und er wird nicht schweigen.“⁴² Indem Jesus zur Redeform des priesterlich-prophetischen Heilswortes greift, bezeugt er – und bezeugen seine Evangelisten – den antwortenden Gott.

Dr. Ulrich Wendel

Sonnenhang 8b

21335 Lüneburg

⁴⁰ Begrich, a. a. O. (vgl. Anm. 16), S. 227.

⁴¹ Begrich, a. a. O. (vgl. Anm. 16), S. 225f.

⁴² Ps 50, 3a; Übersetzung: H. Lamparter, Das Buch der Psalmen I., BAT 14, Stuttgart 1988, S. 253.

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 volkskirchlichen 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) volkskirchliche 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 Angelegenheit: 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 unbekannten 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 Kyruusedikts 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 Esras (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 anfangen 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 *q'hal* 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 JHWH*‘ zu sein. So ist es folgerichtig, daß sich die nachexilische JHWH-Gemeinde als legitimes *'am JHWH*² 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 „ekklesiologischer 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 Sumers, 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 umstritten 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 Ekklesiologie 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

Paul D. Hanson,: **Das berufene Volk. Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel** [aus dem Amerikanischen übersetzt von Maria Fischer], Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1993, 561 Seiten [Originaltitel: **The People called. The Growth of Community in the Bible**, Harper & Row Publishers, San Francisco 1986], DM 88,-.

Hansons beeindruckendes Buch ist ein theologischer Neuentwurf, der zwei Themen miteinander verbindet, die in den letzten Jahren vielfach bedacht und diskutiert worden sind: „Gemeindeaufbau“ und „Biblische Theologie“. Im Geleitwort von Bernd Janowski und Michael Welker heißt es: „Das Buch ist aber nicht nur hilfreich und spannend, weil es diese beiden Themen verbindet. Es führt vor allem darin weiter, daß es im Blick auf die biblischen Überlieferungen eine Fülle verschiedener Gestalten der Geschichte sowie des Wachsens von Gemeinde aufzeigt. Das ‚berufene Volk‘ wird dabei als eine Wirklichkeit erkennbar, die in verschiedenen geschichtlichen und politischen Zusammenhängen verschiedene Gestalt gewinnt und dennoch in Treue zu Gott und zu sich selbst inmitten dieser Veränderungen seine Kontinuität bewahrt.“

Das Thema „Gemeinde“ ist der Leitfaden für die Behandlung aller biblischen Schriften, zu denen Hanson auch diejenigen zählt, die nicht zum protestantischen Kanon gehören. Im amerikanischen Original steht für „Gemeinde“ *community* und nicht *church*. Dadurch kommt die gesellschaftliche und politische Dimension der „Gemeinde“ – oder sollte man im Deutschen besser „Gemeinschaft“ übersetzen? – sofort mit in den Blick, ohne daß die geistliche Dimension ausgeklammert wäre. Die Studie „konzentriert sich auf ein Grundthema des Menschen, auf die subtile Kunst des Miteinanderlebens in Gemeinschaft“ (S. 1). Diese Gemeinschaft, durch die Herausführung aus Ägypten ins Leben gerufen, war von Anfang an eine gemischte Gesellschaft, zu deren Wesen es gehört, unterwegs zu sein.

Methodisch geht Hanson nicht lexikographisch vor. Er untersucht nicht einzelne Begriffe, sondern er will „die gemeindebildende Kraft erkennen, die entsteht, wenn Glaubende auf Gottes Gegenwart in ihrer Welt treffen“ (S. 8). Dabei versteht er den biblischen Glauben im strengen Sinn historisch, d. h. er bemüht sich um eine Rekonstruktion der historischen Glaubensgemeinschaften jeder einzelnen Epoche der Geschichte Israels und der Geschichte der Kirche(n). So

werden nach der „Geburt der Gemeindevorstellungen des Jahweglaubens (Gen 12-39 und Exodus 1-15)“ und der „Entstehung einer triadischen Gemeindevorstellung (Exodus 19-23; Josua und Richter)“ die jeweiligen Erscheinungsweisen der „Gemeinde“ in den verschiedenen geschichtlichen Epochen dargestellt:

Kap. IV – Prüfung und Weiterentwicklung der Gemeindevorstellung: die Zeit der Könige und Propheten;

Kap. V – Wachstum durch Not: Prophetentum und Königtum im Nordreich;

Kap. VI – Ein abwechslungsreiches Bild: der Beitrag der Könige, Propheten und Weisen im Südreich zur Gemeindevorstellung des Jahweglaubens;

Kap. VII – Das Exil: Krise und Neubestimmung;

Kap. VIII – Rückkehr aus dem Exil und Versuche, die Gemeinde neu zu gründen;

Kap. IX – Die Gemeinde konsolidiert sich um die Tora;

Kap. X – Zeugnisse einer alternativen Vision;

Kap. XI – Das Volk der Tora: von Esra bis zum Aufstand der Makkabäer;

Kap. XII: – Unterschiedliche Gemeindevorstellungen in den letzten zwei Jahrhunderten vor Christus;

Kap. XIII – Gemeinde in der Lehre Jesu;

Kap. XIV – Die Entstehung der Kirche als Antwort auf Gottes neue Initiative.

In einem Anhang gibt Hanson Rechenschaft über „Voraussetzung und Methode“ seiner Untersuchung (S. 523-552); ein Stellenregister (Auswahl) schließt den Band.

Herzstück der Studie ist die These von der triadischen Gemeindevorstellung. Die JHWH-Gemeinde existiert nach Hanson in dem Beziehungsgeflecht von Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Gottesdienst, das er „Triade“ nennt. Ausgangspunkt ist dabei die Begegnung mit dem Rettergott JHWH, der Israel aus der ägyptischen Knechtschaft befreite. Diese Tat Gottes wird zum Anstoß für eine neue Lebens- und Gemeindeordnung, die als Antwort auf dieses Retterhandeln JHWHs entsteht. „Als Sklaven auf Gottes Befreierrat antworteten, entstand die biblische Vorstellung von Gemeinde“ (S. 27).

Diese Antwort geschah zuallererst im Gottesdienst: „Gottesdienst erkennt und anerkennt den Ursprung und den Mittelpunkt des Lebens und der Freiheit und verweist alle andere Wirklichkeit auf ihren in angemessener Relation zu diesem Ursprung und Mittelpunkt stehenden Ort“

(S. 27). Hanson zieht das Mirjamlied (Ex 15, 21) und die „sehr alte liturgische Komposition“ in Ex 19, 3-8 und Ex 24, 3-8, die eine „Bundesfeier beschreiben, die sich wahrscheinlich aus dem mit dem Gilgal-Heiligtum verbundenen Exodus-Landnahme-Bekenntnis entwickelte“ heran, um den Gottesdienst Israel näher zu beschreiben: Nach der Erinnerung an die Rettung aus Ägypten folgen die Bedingungen und die Verheißung (Ex 19, 5,6), die mit einem Opfer- und Blutritual besiegelt werden. Der Dekalog wird zur „Charta“ dieser Bundesgemeinde, denn im „Dekalog findet ... die Vorstellung ihren klassischen Ausdruck, die Israel im innersten Herzen das Gefühl gab, eine Glaubensgemeinde zu sein: die Vorstellung von göttlicher Initiative und Antwort des Menschen. Die Befolgung der Gebote wurde nicht als drückende Last betrachtet, sondern als angemessene Antwort derer, die erkannten und anerkannten, daß ihr gemeinsames Leben – von Anfang an und fortwährend – aus göttlicher Gnade kam“ (S. 65).

Die Feier des Passa wird zur jährlich wiedererlebten Geburt der Gemeinde aus göttlicher Gnade. In JHWH entdeckte Israel die einzige und verlässliche Grundlage menschlicher Gemeinschaft. Die Hingabe an diesen heiligen JHWH, der Israel als Rettergott begegnet war, ist das die Gemeinde im Innersten Einigende. „Das alte Israel gab zukünftigen Generationen das erste Gebot und das *sch'ma jisrael* ... (Höre, Israel ...) als unvergängliche Zeugnisse seiner Gemeindevorstellung, denn Israel hatte begriffen, daß Gottesdienst als Antwort auf Gottes zuvorkommende Gnade die Mitte des Lebens für die in die Bundesgemeinschaft Gerufenen bildete“ (S. 71). Es ist eine der Stärken dieses Buches, daß immer wieder allgemeine Überlegungen einfließen, die Brücken zur Gemeinde von heute darstellen, z. B. wenn hier angefügt wird: „Hat Hingabe kein Ziel, das über die Eigeninteressen des Menschen hinausgeht, bleibt menschliches Bemühen, Differenzen zu schlichten, erfolglos“ (ebd.).

Die sich so konstituierende Gemeinschaft ist ihrem Wesen nach eine Gesellschaft Gleichberechtigter: In dem von Gott berufenen Volk, in dieser Gemeinde freigewordener Sklaven, ist eine abgestufte Gesellschaftspyramide wie in Ägypten, die bestimmten Klassen ein leichtes Leben, anderen jedoch erbarmungslos Leiden und Entbehrungen zuweist, für immer verboten. Das kommt im Prozeß der Landverteilung im Buch Josua sehr klar zum Ausdruck: Sie ge-

schieht unparteiisch, durch das Los, denn die Nutzung des Landes mußte allen in gleicher Weise möglich sein; kein weltlicher Herr war ermächtigt, Eigentumsrechte zu erwerben oder zu behaupten. Und das findet seinen Niederschlag im Bundesbuch und später im Heiligkeitsgesetz, wo die Forderung nach gerechten Maßen und Gewichten mit JHWHs Rettertat aus Ägypten begründet wird (Lev 19, 35f.). „Gerechtigkeit war eine zu wesentliche Qualität des Lebens, als das irgendein Bereich ihrem Einfluß entzogen werden durfte, wenn Eintracht herrschen sollte“ (S. 73).

Aber wie gelingt es, Gerechtigkeit zu leben, ohne in Gesetzhlichkeit abzugleiten? Indem der Maßstab für die Gerechtigkeit mit der Barmherzigkeit Gottes verbunden wurde. Ohne die Notwendigkeit einer Ordnung zu leugnen, rief die Barmherzigkeit JHWHs die Tatsache ins Bewußtsein, daß Ordnung für sich selbst genommen tyrannisch sein kann. Die Gerechtigkeit muß von Erbarmen durchdrungen sein. Dieses Erbarmen Gottes kommt am klarsten in den verschiedenen Formeln der Selbstvorstellung JHWHs zum Ausdruck (Ex 34, 6f.: JHWH, JHWH, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Güte und Treue ...).

Wie aber kann solche Barmherzigkeit gerecht bleiben? Oder anders gefragt: Wie kann Gerechtigkeit bleibend mit Barmherzigkeit verbunden werden? Hanson antwortet: „In Israel war dies möglich, weil beide in dem Gott vereint und wirklich waren, der um seines Sklavenvolkes willen in die Geschichte eingegriffen hatte und den dieses Volk daher kannte als ‚Jahwe, der euch aus der Knechtschaft befreite‘“ (S. 75).

Diesen letztgültigen Bezugspunkt für Israel verehrt die Bundesgemeinde im Gottesdienst: „Im Gottesdienst tat Israel den heiligen Namen Gottes kund, zählte seine glorreichen Taten auf und blieb sich so in seinem Leben bewußt, daß nach göttlichem Beispiel Gerechtigkeit und Barmherzigkeit verbunden sein mußten. Im Gottesdienst verwandelte sich daher die latent zur Trennung voneinander neigende Spannung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in eine fruchtbare Kraft, die ein Volk zum Werkzeug für die Verwirklichung des göttlichen Plans in der Welt machen konnte“ (ebd.).

Die Gemeindevorstellung des frühen JHWH-Glaubens war nach Hanson geprägt von drei Charaktermerkmalen, die in einer dynamischen Wechselbeziehung stehen: Die Gerechtigkeit JHWHs war der universale Rechtsmaßstab, der

das Leben ordnete und den Raum bestimmte, in dem JHWHs *Schalom* erfahren werden konnte; seine Barmherzigkeit prägte das Verhalten innerhalb dieses Raumes. Die Verehrung JHWHs im Gottesdienst erinnerte die Gemeinde dabei an ihre Herkunft und an die Grundlage ihrer Existenz: die Errettung aus Ägypten, dem Sklavenhaus.

Hanson zeigt in den folgenden Kapiteln, wie sich die Gemeindevorstellung in den verschiedenen Epochen der Geschichte des Gottesvolkes entwickelt und gewandelt hat. Er beschreibt dabei sowohl die Kräfte, die die Grundvorstellung von Gemeinde ins Wanken brachten, wie auch die Gestalten und Bewegungen, die Israel immer und immer wieder zurückzurufen versuchten zu ihrem Wesen und damit letztlich zu ihrem Rettergott JHWH. So hat z. B. die Entwicklung des Königtums von Saul zu Salomo einen entscheidenden Wandel mit sich gebracht, der sich negativ auswirkt: Der Einfluß der Ältesten und der Volksversammlung (= Gemeinde als Gemeinschaft Gleichberechtigter) wurde immer mehr zugunsten des Einflusses des Königs und seiner ihm per Eid verpflichteten Beamten zurückgedrängt (Skizze S. 553) mit dem Ergebnis, daß sich schließlich das Volk Gottes als kleiner Rest verstand, Gottes Reich als eine eschatologische Herrschaft verstanden wurde und der König zum eschatologischen Messias wurde (S. 128).

Trotz des Einspruchs der Propheten wird erst die Krise des babylonischen Exils der Auslöser einer Neubestimmung, die in der Botschaft Deuteronomias am deutlichsten zum Ausdruck kommt: „In der Finsternis des Exils entstand eine großartige Botschaft von der Rettung und Neubildung einer Gemeinde, die ihr Dasein allein der göttlichen Gnade verdanken sollte“ (S. 239). Diese Gemeinde existierte aber nicht mehr nur um ihrer selbst willen, sondern: „Israels Sendung als Volk im Dienst Gottes erlangte einen Horizont, der alle Völkerfamilien der Erde umfaßte“ (S. 249).

Die Programme Esras und Nehemias, nach der Rückkehr die Gemeinde neu zu gründen, scheinen eine Verengung dieser universalen Vision Dñs zu sein; müssen aber als Versuche gewürdigt werden, dieser Vision eine irdische Gestalt gegeben zu haben. So stehen bereits hier pragmatische Kräfte, die unter der Führung zadokidischer Priester in der Wiedererrichtung des Tempels die zentrale Frage des Gemeindeaufbaus sahen, opponierenden, „apokalyptischen“

Kräften gegenüber, die an der Verpflichtung festhalten wollten, den Völkern die Tora zu bringen und die im kommenden Gottesreich die Verwirklichung der wahren Gestalt von Gemeinde erwarteten. Die Tora wird schließlich der neue Kristallisationspunkt für die Gemeinde, da nach Meinung der persischen Regierung die Annahme der Tora des Mose zum Bürgerstatus in der wahren Gemeinde Israels berechtigte. Auf dem Fundament dieser Tora konnte Gottes Gerechtigkeit wieder zum zuverlässigen Maßstab des Lebens werden.

Hanson zeigt allerdings auf, daß die Reformen Esras und Nehemias nicht der einzige Versuch waren, nach dem Exil Gemeinde neu zu bestimmen. In den Erzählungen von Rut und Jona sieht er „Dissidentenstimmen“, die die biblische Überlieferung glücklicherweise bewahrt hat. Denn: „Im Buch Jona kommt die alternative Vision von Jahwe als einem Gott, dessen Erbarmen keine Grenzen kennt, sondern alle Völker umfassen will, mit noch größeren Nachdruck und größerer Deutlichkeit zum Ausdruck als im Buch Rut“ (S. 316).

In der Begegnung der Tora-Gemeinde mit dem Hellenismus ergaben sich neue Wandlungen des Gemeindeverständnisses. Hier wiederholte sich eine Situation aus der früheren Geschichte, daß nämlich pragmatisch denkende Führer den Anspruch erhoben, mit ihrer Regierung den Willen Gottes für das Volk zu erfüllen, andere Menschen im Volk aber an einer Vision von Gottes Willen festhielten, der den herrschenden politischen und gesellschaftlichen Strukturen widersprach. Die Entwicklung endete in einer dreifachen Spaltung in Sadduzäer, Pharisäer und Essener. Hanson beschreibt die drei Gruppierungen, wobei er betont, daß es die pharisäische Bewegung war, „die sich unter den verschiedenen jüdischen Gruppierungen der hellenistischen und römischen Zeit als Brücke zwischen der biblischen Religion und dem Judentum zukünftiger Zeiten erweisen sollte“ (S.349). Ihre Stärke bestand darin, daß sie fest in der Schrift verankert blieben, aber gleichzeitig die Überlieferung dynamisch verstanden und in einer unglaublichen Freiheit Zentrallaussagen neu interpretierten. So definierten sie den Sühneritus neu (S. 357: Jochanan ben Zakkai auf die Klage seines Schülers Jehoschua über den zerstörten Tempel 70 n. Chr.: „Mein Sohn, sei nicht bekümmert. Wir haben ein anderes Mittel der Sühne, so wirksam wie dieses. Und was ist das? Es sind die Werke der Liebe und der Güte,

wie geschrieben steht, Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer.“) Ihre wahre Identität fanden die Pharisäer in ihren geschlossenen Bruderschaften (*chaburot*). „Dort studierten sie die Tora ... und genossen vor allem die rituell reine Tischgemeinschaft ...“ (S. 535), eine Gemeinschaft der wahrhaft Gleichberechtigten.

Anders die Essener-Gemeinde in Qumran, die geprägt von strenger Gesetzlichkeit und einem apokalyptischen Weltverständnis den Himmel als ihre wahre Heimat ansah und sich von der in ihren Augen nicht mehr zu erlösenden, gefallenen Welt abgekehrt hatte, um den Zustand heiliger Vollkommenheit zu erreichen.

Hanson macht deutlich, daß in jeder dieser Entwicklungen Linien liegen, die auch heute als Versuchungen und Chancen der Gemeindeentwicklung gegenwärtig sind. Allerdings sollte es zu denken geben, daß weder die Hasmonäer noch die Sadduzäer „in irgendeiner Weise für die spätere Entwicklung der Gemeindevorstellung in Israel bedeutsam (waren), denn beide Gruppen überlebten den Zusammenbruch der weltlichen Strukturen nicht, in die sie sich verwickelt hatten“ (S. 375). Es waren die beiden Gruppen, die aus der chassidischen Bewegung hervorgingen, Pharisäer und Essener, die die dynamische Vorstellung des Jahweglaubens bewahren und weiterentwickeln konnten. „Es steht außer Frage, daß das pharisäische Judentum wesentliche Merkmale der Gemeindevorstellungen des klassischen Jahweglaubens übernahm und weiterentwickelte“ (S. 379).

In Kapitel XIII, Gemeinde in der Lehre Jesu, ist ebenso von „Kontinuität und Wandel“ die Rede. Hanson zeigt die Linien auf, die vom pharisäischen Judentum zum Gemeindeverständnis des frühen Christentums führen; macht aber ebenso deutlich, daß mit dem Bekenntnis, der Messias müsse nicht mehr erwartet werden, sondern sei bereits gekommen, eine Neubestimmung der Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinde gegeben ist, „nach der eine reumütige Haltung wichtiger war als eine enge, auf Herkunft sich gründende und durch Reinheitsgesetze gesicherte Zusammengehörigkeit“ (S. 393). Jesu Verkündigung des Gottesreiches und sein Ruf in die Nachfolge wurden zu den Urgeschehnissen der Entstehung der Kirche. „Jesu Antwort auf die uralte Frage: ‚Wer gehört zum Volk Gottes?‘ muß als eine der revolutionärsten Aussagen seiner Lehre betrachtet werden ... Ein einziges Kriterium war ausschlaggebend: ob ein Mensch

seine Sünden bereute und Gottes Gnade annahm“ (S. 401 und 403). Indem Jesus die Gemeinde von den normalen gesellschaftlichen Vereinigungen abhob und sie in einen direkten eschatologischen Zusammenhang von göttlicher Einladung und menschlicher Antwort darauf stellte, griff er auf das ursprüngliche Muster des frühen Jahweglaubens zurück. Indem er eine unlösliche Verbindung zwischen Gottes- und Bruderliebe konstatierte, ließ er das Muster des frühen Jahweglaubens von göttlicher Initiative und menschlicher Antwort neu entstehen, erneuerte er die klassische triadische Gemeindevorstellung: Die Gerechtigkeit Gottes machte das eigentliche Wesen seines Lebens aus und das, was Barmherzigkeit bedeutet, wird vertieft und erweitert durch seine eigene Passion. Sein ganzes Leben war ungeteilter Gottesdienst.

Im Schlußkapitel, das die „Folgerungen für unsere Zeit“ entfaltet, verweist Hanson zunächst erneut darauf, daß die Glaubensgemeinde der Bibel eine berufene Gemeinschaft ist, berufen aus den verschiedenen Formen der Knechtschaft durch die alleinige Initiative Gottes zu einer doppelten Aufgabe: „zum Gottesdienst und zur Teilnahme am Schöpfungs- und Erlösungsplan, der alle Geschichte eint und darauf ausgerichtet ist, die ganze Schöpfung wieder zu heilen und in die universale Ordnung des *Schalom* einzu-beziehen“ (S. 469). Indem Menschen auf den Ruf Gottes antworteten und diese Aufgabe annahmen, entstand Gemeinde. Diese Identität wiederzuentdecken könnte bereits eine wichtige Quelle der Erneuerung sein. Denn die eigentliche Aufgabe besteht darin, in der jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Situation nach Gemeindestrukturen zu suchen, die es der Gemeinde ermöglichen, ihrer Berufung treu zu sein und Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes in allen Lebensbereichen zu verwirklichen. Die Glaubensgemeinde ist niemals in der Geschichte irdischen Institutionen oder Ideologien verpflichtet gewesen; ihre Vision hat immer den universalen Plan Gottes mit seiner gesamten Schöpfung im Blick behalten, in dem die Gleichheit aller ihrer Glieder eine entscheidende Rolle spielte. In der Dynamik, die aus der Wechselwirkung von Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gottesdienst entsteht, erwächst die treibende Kraft der Gemeindeentwicklung, die heute nach möglichen Formen und Strukturen ihrer Existenz suchen muß. Dabei weiß die wahre Glaubensgemeinde, daß sie ein „Volk auf der Pilgerschaft“ ist, „das seine Formen und Strukturen

als provisorisch ansieht in einer aus dem Zustand der Gebrochenheit in den der Unversehrtheit übergehenden Welt ...“ (S. 496). Sie ist keiner staatlichen Autorität verpflichtet, weil Gott ihre letzte und höchste Autorität ist.

„Die biblische Vision von Gemeinde kann ... über jede Tragödie und jede drohende Zerstörung hinausweisen, weil sie den wahren Grund des menschlichen Dilemmas und den einzig möglichen Ausweg daraus aufzeigt ... durch das Handeln eines gnädigen Gottes, der die Menschheit zu befreien, zu heilen, wiederherzustellen und zu versöhnen sucht – die Menschen untereinander und sie alle mit ihrem Gott“ (S. 503). So kann Gemeinde zur Leben spendenden Gemeinschaft und heilenden Kraft in der Welt werden.

Wenn auch an der einen oder anderen Stelle des Buches biblische Texte zu stark unter einem einseitigen theologischen Blickwinkel – unter dem der Gemeinde – gelesen werden und manches in zu weit ausladender Redundanz erörtert wird, so ist doch gerade das Hansons Verdienst, daß er die ganze heilige Schrift befragt und seine Gemeindelehre nicht nur aus ausgewählten Texten gewinnt. Die aufgezeigte Dynamik der Entwicklung der Gemeindevorstellungen der Bibel, die in allem Wandel orientiert geblieben ist an der Triade von Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gottesdienst, sollte jede gegenwärtige Reformbewegung innerhalb (und außerhalb) der Kirchen einerseits zu den Wurzeln zurückrufen und andererseits die Möglichkeiten eröffnen helfen, die für die gegenwärtige Zeit notwendigen Strukturveränderungen wahrzunehmen.

Paul D. Hansons Vorwort schließt mit den bemerkenswerten Sätzen: „Dieses Buch, das die biblischen Wurzeln wahrer, Leben erhaltender Gemeinde zu verstehen sucht, ist zum Teil das Produkt der Gemeinde, die mich getragen hat. Ich kenne nichts Segensreicheres als den engvertrauten Kreis von Menschen, der Sensibilität und Wachstum in meinem Leben möglich gemacht und gefördert hat. Den drei zu diesem Kreis gehörenden jüngeren Menschen, von denen ich in so tiefgründiger Weise gelernt habe, was Liebe und gemeinsames Leben zum Lob Gottes bedeutet, ... widme ich dieses Buch.“ Ich kann es nur wärmstens zur Lektüre empfehlen.

Dr. Stefan Stiegler
Achtern Diek 81
22955 Hoisdorf-Ahrensburg

Jürgen Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch, Ergänzungsreihe, Band 10) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993, 344 Seiten, DM 58,-.

Jürgen Roloff, Ordinarius für Neues Testament an der Universität Erlangen und einer der führenden lutherischen Theologen, legt ein umfangreiches, gründlich und solide gearbeitetes und umfassendes Werk zur Ekklesiologie des NTs vor. Das detaillierte Inhaltsverzeichnis informiert ausführlich über Aufbau und Einzelheiten; hilfreich sind auch die Register zu den behandelten Stellen innerhalb und außerhalb der Bibel sowie zu Stichwörtern. Die Literatur wird zumeist blockhaft am Anfang der einzelnen Abschnitte zusammengestellt. Das Buch beeindruckt durch seine große Materialfülle und durch seinen Informationsreichtum.

Das Werk beschränkt sich nicht im engeren Sinne auf die Ekklesiologie; es ist vielmehr geradezu eine NT-Theologie aus der Perspektive der Ekklesiologie. Das wird etwa in II erkennbar, wo die Frage von Kontinuität und Neuheit zwischen Jesus und der frühen Gemeinde grundlegend erörtert wird. Roloff folgt der Methode, wie sie auch sonst bei heutigen NT-Theologien üblich ist, nämlich einer geschichtlichen und literarischen, also auf einzelne Abschnitte und Autoren des NTs bezogenen Darstellung. Der geschichtliche Ort der Aussagen ist wichtig (so z. B. S. 231f. zu Eph).

Das Buch ist in 12 Hauptteile gegliedert; deren Überschriften sind sorgfältig formuliert und geben dem Leser sogleich Aufschluß über die Konzeption. So ist etwa I überschrieben: „Israels Sammlung zum Volk der Gottesherrschaft: der vorösterliche Jesus“. II befaßt sich mit den frühen, nachösterlichen Ansätzen des Kirchenverständnisses. Es folgen dann neun Abschnitte, die sich auf bestimmte Schriftgruppen im NT beziehen. Zunächst in III Paulus (S. 86-143: das „in Christus“ gesammelte und erneuerte Volk Gottes). Nach IV Matthäus (Jüngergemeinde in der Nachfolge) kommt dann gleich (s. die Begründung S. 169f.) in V die Johannes-Offenbarung (die Kirche als Zeugin der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes). Es schließen sich an: VI Lukas-Apostelgeschichte (das Gottesvolk auf seinem Weg durch die Geschichte), VII Kolosser- und Epheser-Brief (die apostolische Kirche als Heilsbereich), VIII die Pastoralbriefe

(Gottes geordnetes Hauswesen), IX der erste Petrusbrief (erwählte Gemeinschaft von Außen-seitern), X Hebräer-Brief (das Gottesvolk unterwegs zum himmlischen Ruheort) und XI die johanneischen Schriften (die Gemeinschaft der Freunde Jesu). Der letzte Abschnitt widmet sich der „Vielfalt und Einheit des neutestamentlichen Kirchenverständnisses“. Nicht eigens behandelt sind also Markus und einige Briefe, darunter auch Jakobus. Innerhalb der Abschnitte finden sich immer wieder auch weiterführende Themen; so etwa in VI.5 die Tradition und die „zwölf Apostel“; oder in XI.3 der Lieblingsjünger und XI.5 die „Juden“ und die „Welt“.

Roloff informiert den Leser in umfassender Weise. Selbstverständlich treten manche Themen deutlicher hervor als andere. So wird immer wieder auf die Fragen von Struktur, Ämtern, Ordnung, Dienst, Organisation, Verfassung oder Normen hingewiesen. Zugleich aber wird der Bezug zur Soteriologie ebenfalls klar, also das Verhältnis der Ekklesiologie zum Heil, zur Heilsgeschichte, Heilserfahrung usw. Zu verschiedenen Themen gibt das Register Aufschluß. So zeigt sich etwa, daß die Taufe mehrfach behandelt wird. Von freikirchlicher Sicht her verspürt man hingegen ein gewisses Defizit etwa bei folgenden Themen: Das „Priestertum aller Gläubigen“ findet sich nur einmal (1.Petr). Die Mission wird kurz jeweils nur einmal bei Paulus, Kolosser und den Pastoralbriefen erwähnt, ausführlicher dagegen bei Lk-Apg; ein Eintrag „Evangelisation“ fehlt. Gewisse Grundvorstellungen zum Thema Kirche kommen insofern zum Ausdruck.

Alles in allem kann man das Werk Roloffs nur wärmstens empfehlen, eben weil es sorgfältig, kenntnisreich, informativ und auch benutzerfreundlich gearbeitet ist.

Dr. Wiard Popkes
Oberförsterkoppel 10
21521 Aumühle

Zur Homiletik

Eberhard Wagner, Rhetorik in der christlichen Gemeinde, Christliches Verlagshaus, Stuttgart, 1992, 368 Seiten, Pb. DM 39, –

Was Eberhard Wagner, Jahrgang 1935, Geschäftsmann und langjähriger Dozent an der Bibelschule Seeheim, von der Kirchenzugehörigkeit her Methodist, hier vorlegt, ist für die neuere Zeit einmalig: Eine Rhetorik für den Bereich der christlichen Gemeinde und das heißt überwiegend für die Predigt.

Bisher gab es seit der radikalen Ablehnung aller derartiger Bemühungen für die christliche Predigt durch Eduard Thurneysen¹ und Karl Barth² im Protestantismus des deutschen Sprachraums verschiedene Versuche, sich der Rhetorik wieder zu nähern. Diese reichen von der Behandlung diesbezüglicher Probleme am Rande³ bis zum Entwurf einer ganzen Homiletik von rhetorischen Grundsätzen aus⁴. Dazu kommen Einzeluntersuchungen zur Predigt unter kommunikationswissenschaftlichem⁵ oder zur Rhetorik unter pneumatologischem Aspekt⁶.

In jüngster Zeit gewinnen homiletisch-rhetorische Anleitungen für möglichst kommunikatives Predigen an Raum⁷, die nicht zufällig aus dem katholischen Lager kommen. Dort tat man sich auch früher schon nicht so schwer mit der Rhetorik⁸.

Das Werk Eberhard Wagners schließlich könnte man einerseits als eine solche Übungsanleitung - diesmal mit freikirchlichem Hintergrund - verstehen, andererseits aber wegen der Vielzahl und Ausführlichkeit der behandelten

1 Thurneysen, Die Aufgabe der Predigt, Aufsatz 1921.

2 Barth, Homiletik, 1966 (überarbeitete Protokolle von 1932/33).

3 Fendt, Trillhaas, Mildnerberger u. a.; stark reflektierend Bohren. Bei amerikanischen Autoren (z. B. Brodus, J. W. Cox) gehört ein ausführlicher rhetorischer Teil dazu, so wie bei den deutschsprachigen des vorigen Jahrhunderts (Vinet, Christlieb, Rauschenbusch u. a.) und neuerdings wieder (Stadelmann).

4 Otto, Predigt als Rede, 1976.

5 Altmann, Die Predigt als Kontaktgeschehen, 1963.

6 Rothermund, Der Heilige Geist und die Rhetorik, 1984.

7 Zerfaß, Grundkurs Predigt 1. Spruchpredigt, 1987; Damblon, Frei predigen. Ein Lehr- und Übungsbuch, 1991.

8 Schweinsberg, Stimmliche Ausdrucksgestaltung im Dienst der Kirche, 1946. (Seine kritische Einschätzung der Predigtlehre Karl Barths und der dialektischen Theologie, S. 349).

Themen als das, was es erklärtermaßen sein soll, als eine „Rhetorik“.

In dieser Hinsicht besteht eher eine Ähnlichkeit mit Rhetoriken aus dem nichtchristlichen Bereich⁹. Um nicht mit diesen verwechselt zu werden, setzt Wagner eine „gemeindliche Rhetorik“ hinsichtlich ihrer Zielsetzung, Gesinnung und Voraussetzungen deutlich von „weltlicher Rhetorik“ ab: „Gemeindliches Reden“ setzt, „wo es biblisch ausgerichtet ist, auf die Ehre Gottes, auf Wahrheit und Liebe ... Die christliche Gemeinde ... verrichtet ihre Zeugnisarbeit ... im Vertrauen auf göttliche Weisheit und Kraft. Der Heilige Geist begabt, erinnert, ermutigt und stärkt die Diener Gottes“ (S. 28). Auf der Basis dieser Grundeinstellung ist der Verfasser dann in der Lage, Tips zu geben, um die Rede „verständlicher, treffender, bewegter, farbiger und auch freundlicher“ gestalten zu können (S. 119). Er weiß Rat bei Lampenfieber (S. 238), wenn ein Dänenjäger während der Rede das Haus überfliegt, wenn die Hörer auf die Uhr schauen, hin- und herrutschen, gähnen und tuscheln (S. 243), für den Umgang mit Mikrofon (u. a. S. 316f.) und für viele andere Probleme.

Bei allen Ausführungen hat er die unterschiedlichsten Redeanlässe von der Tischrede über die Grabrede bis zur Predigt, ja sogar das öffentliche Gebet und zwar „in Landes- und Freikirchen sowie den Versammlungen der Landeskirchlichen Gemeinschaften“ im Blick (S. 253). Wagner richtet sein Buch an alle, die in der christlichen Gemeinde reden, aber „überwiegend an Prediger des Evangeliums“ (S. 164) und nicht zuletzt an die Schüler seiner Fachschule (S. 342). Er tut das sehr persönlich, indem er sich einerseits mit der direkten Anrede, d. h. mit „Sie“ an seine Leserinnen und Leser wendet und sich andererseits nicht scheut, von seinen Meinungen und Erfahrungen in der Ich-Form zu sprechen. Überhaupt spielen seine Erfahrungen, besonders die mit Predigten, eine große Rolle. Sie sind eines seiner Reservoirs, aus denen er seine negativen und positiven Beispiele schöpft. Andere Quellen sind die politische Rede, die Werbung, die Massenmedien, die Welt des Schlagers usw. Dabei kennt er kein Tabu. Er erwähnt oder zitiert u. a. Konrad Adenauer, Franz Josef Strauß, Karl Marx, Adolf Hitler, Michail Gorbatschow; Harald Juhnke und Dalia Lavi kommen vor; natürlich auch

Karl Barth, Helmut Thielicke, Dietrich Bonhoeffer und viele andere Theologen. Literaturverzeichnis und Register am Schluß des Buches geben über die Vielzahl der Beziehungen, in denen Rhetorik hier gesehen wird, Auskunft.

Ist das nicht zu viel und ein wenig zu bunt, wenn man dazu noch die Fülle der sachlichen Bereiche bedenkt, die behandelt werden?

In diesem Buch sind sieben Hauptteile zusammengestellt:

1. Zu diesem Buch und zur Geschichte der Rhetorik (S. 17-28)
2. Zum Aufbau der Rede (S. 29-89)
3. Zu den Illustrationen (S. 90-117)
4. Zur Sprache (S. 118-232)
5. Zum Umfeld des Redens (S. 233-308)
6. Zum Vortragen der Rede (S. 309-340)
7. Die Korrektive (S. 341-352)

Einige dieser Hauptteile haben wiederum eine große Zahl von Teilen mit zahlreichen Unterteilen, die teilweise noch weiter untergliedert sind. Nimmt man dann wahr, was alles in den einzelnen Gliederungspunkten untergebracht ist, bleibt - wenigstens streckenweise - eine gewisse Verwirrung nicht aus.

Bischof Klaibers Geleitwort (S. 13) trifft den Sachverhalt: „Beim Blick ins Inhaltsverzeichnis oder beim flüchtigen Durchblättern mag man den Eindruck bekommen, daß fast zuviel an Details oder an Selbstverständlichem behandelt werden.“ Aber auch seiner weiterführenden Einschätzung ist zuzustimmen: „... beim genauen Durchlesen wird man entdecken, welcher Reichtum an Erfahrung gerade in den Details steckt ...“ Wer ein straffes Lehrbuch erwartet, das kurz informiert und anleitet, wird enttäuscht sein, wer dagegen bereit ist, sich in die erwähnten Details zu vertiefen, seine eigene Redepraxis damit zu vergleichen, auf die Erfahrungen eines Lehrers zuhören und sich mit dessen Meinungen - oft sehr persönlichen - auseinanderzusetzen, für den ist das Buch von Eberhard Wagner das richtige.

Einige Kostproben, die zum weiteren Lesen anregen könnten:

„... fordern Sie von Ihren Hörern niemals etwas, wovon Sie ihnen nicht genau sagen können, wie sie es machen oder wie sie dahin kommen können“ (S. 88).

„Es ist eine Täuschung zu meinen, eine Hörschaft, die überwiegend aus sogenannten Ge-

⁹ Ebeling, Das große Buch der Rhetorik, 1981; Hofmeister, Handbuch der Redekunst, 1990 (beide von Wagner als Quelle angegeben und häufig zitiert).

bildeten bestehe, ziehe eine abstrakte Darstellung vor“ (S. 91).

„Ein Buch oder ein Brief im Sprechstil läßt sich zehnmal leichter ertragen als eine Rede im Schreibstil“ (S. 119).

„Die Botschaft ist wichtiger als die Rhetorik“ (S. 212).

„Es wird in Deutschland nicht zu lang gepredigt, sondern zu schlecht. Reden Sie interessant, und Sie können länger reden“ (S. 234).

„Sprechen Sie vor einer größeren Gruppe und besonders in einem Gottesdienst niemals mit einem anderen Tonfall oder Stil als im normalen Leben!“ (S. 314)

Ähnlich direkt sind auch manche der Überschriften:

„Spreche ist nicht Schreibe!“ (S. 118)

„Reden Sie überdeutlich und konturenscharf!“ (S. 137)

„Sprechen Sie zeitgemäß, profan und trotzdem seriös!“ (S. 147)

„Reden Sie konkret, treffend, bildhaft, warm und freundlich!“ (S. 167)

„Reden Sie hörerbefriedigt!“ (S. 194)

„Ihre Sprache muß verraten daß Sie für Ihre Hörer offen sind!“ (S. 197)

Neben allem, was sonst noch positiv zu erwähnen wäre: etwa die Zeichnungen zum Redeaufbau (S. 35ff.), die starke Rücksichtnahme auf die Predigthörer (besonders S. 194ff.) oder die Empfehlungen für die Anfertigung des Konzepts (S. 298ff.), muß doch auch Sachkritik angemeldet werden. An dieser Stelle sollen nur zwei Bereiche erwähnt werden.

Der Verfasser bemerkt die Beliebtheit tieferer Stimmlagen und bemüht sich zu zeigen, wie man sie erreicht, nämlich durch leises Sprechen mit einem guten Mikrophon. Er stellt fest, „daß eine Stimme mit der Lautstärke höher wird. Das bedeutet gleichzeitig, daß Sie tiefer sprechen, wenn Sie leiser werden“ (S. 314). Das stimmt nur für sprecherzieherisch ungeschulte Stimmen. Eine Stimme wird nämlich höher durch stärkere Anspannung der Stimmbänder und tiefer durch deren Entspannung. Wageners Beobachtung trifft nur zu, wenn die Lautstärke in der Kehle, nicht aber wenn Sie mit kräftiger Zwerchfellatmung erzeugt wird. Es kann und darf nicht darum gehen, daß jeder so tief wie

möglich spricht, sondern, daß jeder und jede, die nur ihm/ihr eigene „natürliche Sprechstimmlage“ benutzt. Dies ist bestimmt durch die Länge, genauer durch die Masse der Stimmbänder und kann festgestellt werden. Von dieser Lage ausgehend erhebt sich die „Sprechmelodie“, um in der Regel am Schluß einer jeden Sinneinheit zur „Lösungstiefe“ abzusinken. Es ist wichtig, die für das Stimmorgan schädliche und für den Hörvorgang ungünstige Überhöhung der Stimme zu vermeiden¹⁰. Von Versuchen, noch unterhalb der natürlichen Sprechstimmlage zu sprechen, ist - falls es physiologisch überhaupt möglich ist - abzuraten. Die Empfehlung „fachliche Beratung bei Stimmproblemen“ in Anspruch zu nehmen oder wenn jemand „eingefleischte schlechte Angewohnheiten“ (S. 330) hat, reicht nicht aus. Für einen Sprechberuf ist das Fach Sprecherziehung obligatorisch. Da werden diese und ähnliche Fertigkeiten gelernt.

Ein Weiteres: Wichtig ist, was zur Redegeschwindigkeit gesagt wird. Es stimmt auch: „Leider wird das starke Mittel der Pause so selten genutzt“ (S. 320). Bei dem Übungsspiel jedoch werden verschiedene Arten (Staupausen und Lösungspausen) vermischt. Die unterschiedlichen Arten von Pausen haben wiederum mit der Sprechmelodie sowie mit Spannung, Lösung und Atmung zu tun¹¹.

Kritische Anmerkungen wären auch zur Charakterisierung der „pädagogisch zugespitzten Rede“ bzw. des „lernpsychologischen Modells“ als „deduktiv“ (S. 41), zur angeblich erforderlichen Mundöffnung bei Konsonanten am Ende des einen und am Anfang des folgenden Wortes (S. 322) zu machen.

In einer so ausführlichen Rhetorik müßten auch die Grundlagen des öffentlichen Sprechens, nämlich Anspannung-Entspannung im Zusammenhang mit Körperhaltung und Atmung fundiert dargestellt werden. Es gibt hier und da Andeutungen und über Atmung eine halbe Seite mit einigen wichtigen Empfehlungen (S. 321).

Abgesehen von diesen Kritikpunkten hatte ich Gewinn von der Lektüre und erhielt Anregungen für den eigenen Unterricht auf diesem Gebiet. Ich wünschte, daß jeder Verkündiger und jede Verkündigerin des Evangeliums neben dem Was der Predigt auch das Wie bedenkt und

10 Die Sache wird in der Fachliteratur unter verschiedenen Ausdrücken, oft aber unter „Indifferenzlage“ abgehandelt. Zum Beispiel Hirsch, Sprech-Training, 1989, S. 29f. oder gründlicher: Fiukowski, Sprecherzieherisches Elementarbuch, 1978, S. 71ff.

11 Harth, Deutsch, 1976 S. 110f.

übt. Dabei kann er oder sie sich getrost von Eberhard Wagner „als einem persönlichen Partner“ (S. 17) beraten lassen.

Darüber hinaus darf man schon auf das auf S. 15 angekündigte „Homiletik-Buch“ gespannt sein und wie der Verfasser das Verhältnis zwischen diesem und der vorliegenden Rhetorik gestalten wird.

Noch eine formale Kritik, wahrscheinlich eher an die Adresse des Verlages. Das Buch von Wagner wird im Katalog Herbst '93 als „2. überarbeitete Auflage“ angeboten. Gespannt haben ich nach Unterschieden zur ersten Auflage gesucht und als erstes festgestellt, daß es im Buch selbst überhaupt keinen Hinweis darauf gibt, daß es sich um die „2. überarbeitete Auflage“ von 1993 handelt.

Ansonsten fand ich drei Änderungen, die meine Erwartungen an eine Überarbeitungen nicht erfüllen:

1. Die handschriftlichen Notizen vom Beiblatt sind auf S. 300-304 eingefügt. Dabei wurde versäumt, auf dem Beiblatt die Aufforderung an den Leser zu tilgen, die Eintragung selbst vorzunehmen.
2. Im Anhang wurde ein Zitat in die richtige Reihenfolge gebracht (S. 356f.).
3. Das Personen- und Sachregister wurde erweitert.

Letzteres verlängert sich dadurch bis auf die nächste Seite, was im Inhaltsverzeichnis zu einem Fehler führte (S. 12). Ansonsten sind falsche Seiten- und Bibelangaben in den Registern unverändert geblieben. Die Wiederholung einer Zeile ist im Zuge der Erarbeitung im Übergang von S. 354 dazugekommen.

Die Chance für eine echte Überarbeitung könnte vor allem in einer Straffung des Stoffes liegen.

Klaus Fuhrmann
Am Seddinsee 47
12527 Berlin

Noch lieferbar!

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliches Beiträge zur Theologie
32 Seiten, von 5,20 DM pro Heft

1/97 Aufsatz:

Kim Strübind: „Fides quaerens ecclesiam“ – Glaube sucht Gemeinschaft. Neutestamentliche Anstöße für eine ekklesiologische Besinnung

Rezensionen

Helge Stadelmann: Epheserbrief (Matthias Ebeling); Volker Spangenberg: Herrlichkeit des Neuen Bundes (Dietmar Lütz)

2/96 Berichte und Kommentare zu theologischer Literatur

Allgemeines

Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Band III (Martin Kruse)

Zur Missionswissenschaft

Klaus Fiedler, Ganz auf Vertrauen (Klaus Brinkmann); Rolf Hille, Das Ringen um den säkularen Menschen (Norbert Groß)

Zur Dogmatik

Jürgen Wüst, Reizworte des Glaubens (Horst Afflerbach); Zankapfel Bibel, hrsg. von Ulrich Luz (Uwe Swarat); Eckhard Schnabel, Das Reich Gottes als Wirklichkeit und Hoffnung (Roland Fleischer)

Zum Täuferum

Mira Baumgartner, Die Täufer und Zwingli (Manfred Bärenfänger)

Zum Neuen Testament

E. Earle Ellis: The Old Testament in Early Christianity (Eckhard Schnabel); Adolf Pohl: Der Brief des Paulus an die Galater (Traugott Holtz)

1/96 Aufsätze

Tönu Lehtsaar: Die zwei Seiten des Alleinseins, Überlegungen zu einem seelsorgerlichen Problem Bernhard Popkes: Freiheit durch Wahrheit

Rezensionen

Literatur zum Alten Testament

Festschrift für Martin Metzger, Biblische Welten, hrsg. von Wolfgang Zwickel (Christian Wolf); Jean Marcel Vincent, Leben und Werk des frühen Eduard Reuss (Kim Strübind); Jürgen van Oorschot, Von Babel zum Zion (Jean Marcel Vincent); Hans-Christoph Großmann/Wolfgang Schneider, Alles Qatal – oder was? (Stefan Stiegler)

Literatur zur Missionswissenschaft

Jürgen Günther, Mission im kolonialen Kontext (Klaus Fiedler)

Literatur zum Neuen Testament

Theodor Zahn, Einleitung ins Neue Testament (Uwe Swarat)

**Johannes Hanselmann/
Uwe Swarat (Hrsg.)
Fachwörterbuch Theologie
224 Seiten, kartoniert,
DM/SFr 19,90/öS 145,-
R. Brockhaus Verlag, Wuppertal
Best.-Nr. 220 720**

Häufig begegnet der interessierte Leser theologischer und kirchlicher Veröffentlichungen einer Reihe Fremdwörter und Fachbegriffe, die sich dem theologischen Laien nicht ohne weiteres erschließen.

Das Fachwörterbuch Theologie schafft hier Abhilfe. Über 3.500 Stichworte erklären in leicht verständlicher Sprache, was sich hinter dem theologischen „Fachchinesisch“ verbirgt. Es umfaßt die Bereiche der exegetischen, historischen, systematischen und praktischen Theologie sowie Konfessionskunde, Philosophie und Religionswissenschaft. Daneben berücksichtigt es auch den katholischen Sprachgebrauch. Die Fremdwörter werden nach ihrer Herkunft bezeichnet, verdeutscht und knapp und präzise erklärt.

**Buch und CD-Rom: Best.-Nr. 220 722
DM/SFr 38,-**

RBaschenbuch

J. Hanselmann / U. Swarat

Fachwörterbuch Theologie

R. Brockhaus



THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2/1997

Verantwortliche Redakteure: Dr. Uwe Swarat und Günter Balders unter Mitarbeit von Dr. Wiard Popkes und Dr. Stefan Stiegler.

Redaktionsanschrift: Rennbahnstraße 115, 22111 Hamburg, Telefon: (0 40) 6 55 85-0. THEOLOGISCHES GESPRÄCH ist Teil der MITARBEITERZEITSCHRIFT.

Diese besteht aus den selbstständig zu abonnierenden Teilen: BLICKPUNKT GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, THEOLOGISCHES GESPRÄCH, VON B BIS Y, TREFFPUNKT BIBEL (GEMEINDE-BIBELSCHULE).

Gesamtredaktion: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag.

Erscheinungsweise: halbjährlich.

Bezugspreis DM 5,20 pro Heft, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten.

21. Jahrgang

ISSN 1431-200X

Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 15. November, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.

Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Verlags gestattet.

*Verlag: J. G. Oncken Nachf. GmbH
Geschäftsführer Hermann Jörgensen
Postfach 20 01 52
34080 Kassel
Telefon: (05 61) 5 20 05-0.*

*Satz und Drucklegung: KNOTH-Design,
Bettenhäuser Weg 47, 34260 Kaufungen*

*Titelgestaltung:
Herybert Kassühlke, Hüttenberg.*

Gedruckt auf Recyclingpapier.