Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 33 (1977)
Heft: 4

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Rezensionen

Joachim Ritter (†) & Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* 4. I.-K. Basel, Schwabe, 1976. VI + 752 S. Fr./DM 160.–.

Mit gemischter Freude sieht der Leser, dass der 4. Band wie der 3. auch nur zwei Buchstaben umfasst, also die angekündigten Straffungsmassnahmen noch nicht gegriffen haben. Bei den über 400 begriffsgeschichtlichen Artikeln hätte sich bei stärkerem redaktionellem Eingreifen gewiss manches komprimieren lassen. So wird etwa über Fichte unter dem Stichwort «Idealismus» und «kritischer Idealismus» ausführlich geschrieben. Bei der Fülle des Gebotenen möchte ich mich auf die Stichworte aus den Gebieten der Ethik und der Theologie beschränken. Zu den Begriffen aus dem Gebiet der Ethik gehören «Ich-Du-Verhältnis», wo M. Theunissen die Geschichte der neuzeitlichen Dialogik in Philosophie und Theologie (Gogarten, Brunner, Barth) abhandelt, dann «Imperative», wo vor allem die im deutschen Idealismus angestellten Erwägungen, aber auch die der Lebensphilosophie, des Utilitarismus und der dialogischen Logik dargestellt werden. R. Hauser untersucht den Gebrauch des Begriffs «Individualethik» in katholischer und evangelischer Moraltheologie, U. Klein den Begriff «Kardinaltugenden» von Ambrosius bis N. Hartmann. Hauser hat weiter die Stichworte «Kasuistik» und «Keuschheit» übernommen. Zum Gebiet der Ethik gehören weiter die Stichworte Klugheit, Kompromiss, Konkupiszenz und Krieg, wobei unter letzterem Stichwort in drei Abschnitten die klassische Lehre vom gerechten Krieg, die Theorie von Clausewitz und die durch den Atomkrieg erreichte Dysfunktionalität des Krieges behandelt wird.

Die aus dem Gebiet der Theologie stammenden Stichworte lassen sich in solche einteilen, die rein theologisch sind, und in solche, bei denen ein Bezug zur Philosophie besteht. Zu den rein theologischen gehören «Infralapsarismus», wo sachgemäss über die Entscheidungen der Synode von Dordrecht informiert wird. Ein gründliches Kapitel Theologiegeschichte ist der Artikel «Inkarnation», wo die Darstellung von der altkirchlichen Lehre bis zu Bultmann und Barth durchgeführt wird. Bei den Stichworten «Inspiration, Kanon, Katholisch, Katholizität» werden nicht nur die Aspekte abendländisch-westlicher Theologie berücksichtigt, sondern auch die Ostkirche und die russische Religionsphilosophie. Zu den rein theologisch abgehandelten Stichworten gehören auch «Koaeternität» als Begriff der Trinitätstheologie und «Kontemplation», worunter nur die Begriffsentwicklung in der mittelalterlichen Scholastik behandelt wird, ohne dass auch das Faktum in der östlichen Philosophie beachtet worden wäre. Von besonderem Interesse sind auch die im einzelnen verschieden angelegten Abhandlungen über die grossen Religionen Islam, Jainismus, Judentum und Konfuzianismus. Während der Islam so abgehandelt wird, dass sein Lehrgebäude und dessen historische Differenzierungen aufgezeigt wird, behandelt der Autor des Artikels Judentum nur den seit Beginn des 19. Jahrhunderts geführten wissenschaftlichen Disput über Angemessenheit bzw. Unangemessenheit des Begriffs «Wesen des Judentums».

So reich viele Artikel an Inhalten und Bezügen sind, so sehr fehlt es bei manchen anderen. Der Autor des Stichworts «Immoralismus» kennt nur Nietzsche als Vertreter dieser Richtung, ohne auf den vor allem in der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts bis hin zu André Gide bemerkbaren Trend zu verweisen.[1] Warum ist überhaupt dieses Stichwort nicht mit «Jenseits von Gut und Böse» zusammengefasst worden? – Gibt es «Imponiergehabe» wirklich nur bei Tieren, wie der kurze Artikel von W. Wickler im Anschluss an den Verhaltensforscher Eibl-Eibesfeldt andeutet, nicht auch bei Menschen? – Wenn schon so viele theologische Begriffe behandelt werden, die kaum einen wesentlichen Bezug zur Philosophie haben, warum dann nicht auch «Kreuz», wo doch Hegel in der Rechtsphilosophie sagen kann, es gehe darum, «die Vernunft als die Rose im Kreuz der Gegenwart zu erkennen» oder E. Rosenstock-Huessy vom «Kreuz der Wirklichkeit» spricht? – Dass der Begriff «Kosmodizee» auch in der Sophiologie Bulgakows vorkommt, ist dem Verfasser dieses Stichworts entgangen, der sich nur auf Nietzsche beschränkt hat. – Beim Artikel «Klar und deutlich» hat G. Gabriel übersehen, dass sich auch der Pragmatismus mit diesem Problem beschäftigt hat.[2]

Trotz aller kritischen Bemerkungen ist hier wieder ein Baustein zu dem grossen Werk geliefert worden, das in seiner Gesamtheit so etwas wie ein babylonischer Turm menschlicher Weisheit wird. *Heinz-Horst Schrey,* Heidelberg

Helmut Wenz, *Theologie des Reiches Gottes. Hat Jesus sich geirrt?* = Evangelische Zeitstimmen, 73. Hamburg, H. Reich, 1975. 103 S.

Das Büchlein präsentiert sich einerseits als Programmschrift: Es will die Predigt des Reiches Gottes wieder zur Mitte von Theologie und Kirche machen, obwohl diese Mitte eigentlich eine «Ellipse» mit zwei Brennpunkten ist: Basileia und Christus (S. 13). Die Durchführung des Programmes wirft dann allerdings mehr Probleme auf, als sie löst. So, wenn die Unterstreichung der zentralen Bedeutung der Basileia-Predigt im Neuen Testament und ihre zweifellos berechtigte Nicht-Identifizierung mit der Christuspredigt nun Gefahr bringt, dass die Christuspredigt von der Reichspredigt aufgesogen wird. Dann das geschieht, wenn beispielsweise 2. Kor. 5, 17 gedeutet wird: «Ist jemand in Christus, so ist er im Reiche Gottes» (S. 28), und wenn dies dann u. a. als Beweis dafür gilt, dass das Reich Gottes «vor wie nach Ostern das gleiche» geblieben sei (S. 27). Bei solchen Formulierungen rächt sich, dass der Verfasser beim Durchgang durch das neutestamentliche Basileia-Material die traditionsgeschichtliche Fragestellung und die geschichtliche Interpretation weitgehend ausser acht lässt. Dabei wird dann nicht nur die ursprüngliche zukünftig-eschatologische Form des Reiches zugunsten einer zeitlos gültigen verspielt: «Das Reich Gottes schien nicht nur damals, zu Lebzeiten Jesu, den Menschen nahe zu sein, sondern es ist zu allen Zeiten dem Menschen nahe, der die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe am höchsten einschätzt und auch praktiziert» (S. 52), sondern es wird auch seine Operationalisierbarkeit behauptet: Menschen, die im Geiste Jesu miteinander leben, verwirklichen das Reich Gottes (S. 74). Solche Sicht entspricht wohl dem derzeitigen Trend nach einem «gesellschaftlichen Kontext» (S. 15), kaum aber dem neutestamentlichen Befund. Vorbehaltlose Zustimmung verdient dagegen die im 6. Kapitel behauptete volle Verantwortung des Christen nicht nur für den Menschen, sondern für die gesamte Schöpfung. Gott ist der Schöpfer und Erhalter allen Lebens. Das verpflichtet heute angesichts der ökologischen Krise die Christen in ganz besonderer Weise. Misslich ist nur wieder die Auskunft, solche Verantwortung sei Verwirklichung des Reiches Gottes. In Wahrheit ist sie nur der Gehorsam, der angesichts des kommenden Reiches gefordert ist. Zustimmung verdient schliesslich die Forderung, die Predigt des Reiches Gottes auch für den Gottesdienst zurückzugewinnen. Einem Verfasser, der aus der Gemeindepraxis heraus und für die Gemeindepraxis schreibt, wird man für diese Perspektive dankbar sein. Wenn er sie freilich koppelt mit einer «Strukturveränderung der Kirche und der Gesellschaft . . ., wobei eines das andere bedingt» (S. 99), beschleicht einen die Sorge, das könnte theologisch wie gesellschaftspolitisch gleicherweise unrealistisch sein.

Im Untertitel präsentiert sich das Büchlein andererseits als eine Apologie der Irrtumslosigkeit Jesu. Nach Meinung des Verfassers lässt die Quellenlage keine Entscheidung darüber zu, ob Jesus oder die Urgemeinde sich geirrt haben. Im übrigen sei der Irrtum belanglos, da er nur «im Termin und nicht in der Sache des Kommens des Gottesreiches liegt» (S. 64). Als diese «Sache» versteht der Verfasser die unterminierte Wirklichkeit des Reiches Gottes, wie er sie beispielsweise in Röm. 14, 17 oder Kol. 1, 13 beschrieben sieht. Nun, ganz abgesehen davon, dass in Kol. 1, 13 kaum so vom Reiche Gottes gesprochen wird, «wie es Jesus verkündet hatte» (S. 24), übersieht solche Interpretation ausserdem, dass alles, was Jesus tat, sagte und forderte – unmittelbare Busse, Nachfolge, Heilung, Seligpreisung usw. – von der apokalyptischen Zuspitzung seiner eschatologischen Botschaft lebte. Wenz nimmt ihre Entmythologisierung mit Recht von Kreuz und Auferstehung her vor. Aber er müsste sich klarmachen, dass solche Entmythologisierung nicht schon auf der Ebene des historischen Jesus möglich ist. Denn das hiesse, den exegetischen Befund einfach mit systematischen Prämissen zu erschlagen.

Obwohl das Buch im einzelnen eine ganze Reihe richtiger und wichtiger Feststellungen trifft, kommt man zuletzt doch nicht um das Urteil herum: Es sollte ein Schritt nach vorne sein, endet aber mit einem Rückschritt in den Liberalismus des 19. Jahrhunderts hinein.

Erich Grässer, Bochum

John E. Alsup, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition. A History-of-Tradition Analysis. With Text-Synopsis.* = Calwer Theol. Monogr. A, 5. Stuttgart, Calwer Verlag, 1975. 307 S. DM 28.–.

Die Münchener Dissertation von Alsup nimmt sich eines von der neutestamentlichen Forschung lange vernachlässigten Stoffes an, der zudem nur sehr knapp 1922 von M. Albertz einmal einer formgeschichtlichen Untersuchung unterzogen wurde. Der Verfasser stellt mit Recht fest, dass die auf Erkenntnis des geschichtlichen Hintergrundes für den urchristlichen Osterglauben fixierte Forschung den «nach-österlichen Erscheinungsberichten» allzu rasch als «legendär» und darum eben jüngeren Ursprungs das Interesse versagt hat. Das Ziel der Untersuchung ist darum zuerst ein literarkritisches, abseits der Frage nach dem möglichen geschichtlichen Hintergrund der Berichte, und der Verfasser möchte die literarische Gattung (das Wort auch im englischen Text) dieser Erzählungen bestimmen.

In einem relativ breiten ersten Teil wird die Auferstehungs-Tradition von der «Kerygma-Tradition» über die Summarien der Acta bis zur Tradition vom leeren Grab untersucht. Dabei nimmt der Verfasser es jedoch leider als gegeben, dass 1. Kor. 15, 3–5. 6–7 als Kerygma-Tradition zu bezeichnen ist, also eine Zusammenfassung des urchristlichen Kerygmas bildet. Er beruft sich dabei nur bedingt mit Recht auf M. Dibelius' Formgeschichte, insofern es dort durchaus offen bleibt, welches Ziel diese Formel hat, «die den jungen Christen an seinen Glauben erinnerte und dem Lehrer dieses Glaubens Richtlinien für seine Rede gab» (so M. Dibelius, Formgeschichte, S. 18). Leider missversteht Alsup seinen Gewährsmann Dibelius, wenn er unter Berufung auf die Formgeschichte behauptet, Dibelius habe die nach-österlichen Auferstehungsberichte als Predigtbeispiele (Paradigmen) verstanden: «He contended that they (the appearance stories of the gospels) were paradigms or illustrations of the kerygma which arose by and by in that missionary context as visual aids . . .» (S. 24; in Anm. 13 wird als Beleg Formgeschichte S. 15 ff. usw. genannt). S. 56 nennt er es als entscheidend, diese These von Dibelius zu testen. Tatsächlich finden die von Alsup untersuchten Erzählungen in der Formgeschichte – bis auf die Emmaus-Perikope – kaum Erwähnung, und es ist bezeichnend, dass Dibelius in «Die Botschaft von Jesus Christus» ausser der Formel 1. Kor. 15, 3–5 nur die Emmaus-Perikope aufführt.

Im Hauptteil der Arbeit untersucht Alsup zunächst Matth. 28, 16–20; Luk. 24, 36–49 und Joh. 20, 19–23, 24–29 und fasst diese Texte unter dem Begriff «The Group Appearance» zusammen (S. 147–190). Um Redaktion und Tradition von einander zu unterscheiden, vergleicht er sehr eingehend das Vokabular sowie Stil und Motive. Er kommt zu dem Schluss, dass die drei Erzählungen folgende Ähnlichkeiten im Motiv, Verlauf und in der Struktur haben (S. 190):

1. The disciples are gathered together after the events of the Crucifixion.
2. The appearing One comes and speaks to them.
3. Their reaction is designated as partially acceptance and partially skepticism.
4. He is recognized as indeed the crucified/resurrected Jesus.
5. He, the Lord, commissions and sends them.

Ancillary, but possibly with some claim to an early union are the additional elements:

6. The cross and Resurrection are the fulfillment of OT prophecy.
7. The Holy Spirit brings the commission to living reality for the commissioned.

Es gehört allerdings viel Grosszügigkeit dazu, alle diese Elemente in den drei Texten zu finden. Vor allem der matthäische Text, der in Alands Synopse zurecht mit «Matthäusschluss: Missionsbefehl» überschrieben ist, ist kaum als selbständige Tradition einer Erscheinungserzählung zu werten. Der Inhalt ist allein der Missionsbefehl, dem eine Einleitung im Stil des Summarium im unechten Markusschluss vorausgestellt ist. Aber auch die beiden anderen Texte aus dem Luk. und Joh. zeigen weder die gleiche Struktur noch die gleichen Motive. Während der lukanische Erscheinungsbericht offensichtlich apologetische, antidoketische Motivation erkennen lässt, hat der johanneische in der Geistbegabung sein Ziel und damit auch seine Motivation. Auch wenn man mit dem Verfasser der redaktionellen Arbeit des Evangelisten einen grossen Teil der Besonderheiten zuweist, so bleiben entscheidende Unterschiede, oder die Gemeinsamkeit reduziert sich darauf, dass der Auferstandene in den Kreis der Jünger tritt. Eine gemeinsame Gattung lässt sich damit aber nicht begründen.

Einer gesonderten Analyse unterzieht der Verfasser die Emmaus-Perikope, Luk. 24, 13–33. 35; die Erscheinung vor Maria Magdalena, Joh. 20, 14–18; und die galiläische Erscheinung, Joh. 21, 1–14 (S. 190–211). Alsup folgt nicht der verbreiteten Meinung, der wunderbare Fischzug Luk. 5, 1–11 sei eine vorverlegte Ostergeschichte, die in Joh. 21 ihren ursprünglichen Platz erhalten hat. Er sieht vielmehr in Joh. 21 zwei Erzählungen kombiniert, eine Erscheinung des Auferstandenen und eine Fischzugsgeschichte, wie sie auch in Luk. 5 begegnet. Durch Ausscheidung des Fischzuges erhält der Verfasser eine Erscheinungserzählung, die das Mahl, zu dem der Auferstandene die Jünger einlädt, als Ziel hat. J. Schniewind, den der Verfasser hier nicht benutzt hat, hat m. E. schlüssig nachgewiesen, dass Joh. 21 die Geschichte von Luk. 5 voraussetzt und in V. 11 – das Netz zerriss nicht – korrigiert. Der Verfasser von Joh. 21 will seine Darstellung bewusst von dem Fischzug Luk. 5 abheben. Damit gewinnt die Erzählung ihre Geschlossenheit, die Aufteilung in zwei Geschichten ist nicht notwendig; die Unstimmigkeiten finden trotzdem ihre Erklärung.

Auch bei der Erscheinungserzählung in Joh. 20 bemüht Alsup die literarische Aufteilung in zwei selbständige Erzählungen. Eine Grabesgeschichte ist mit der Erscheinung vor Maria Magdalena kombiniert. Dennoch möchte er die Erscheinung nicht wie Albertz als selbständige Ersterscheinung vom Grabe trennen. Er sieht keinen Grund, warum diese Erscheinung durch die Redaktion erst in den Zusammenhang mit dem Grab gebracht wurde. Vielmehr habe diese Erscheinung als Ersterscheinung ihren Wert nur in dem bestehenden Kontext. Bei der notwendigen Annahme weitgehender redaktioneller Bearbeitung bleibt als Bestand der verwendeten Tradition nur V. 14bc, 15 (redaktionell überarbeitet) und 16 (S. 210). Es ergibt sich also – die redaktionelle Bearbeitung von V. 15 nicht gewertet – folgender Text: (Maria) sieht Jesus stehen und weiss nicht, dass es Jesus ist. Es sagt zu ihr Jesus: Frau, warum weinst du? Wen suchst du? Jene meint, es sei der Gärtner und sagt zu ihm: Herr, wenn du ihn weggetragen hast, sage mir, wo du ihn hingelegt hast, und ich will ihn holen. Es sagt zu ihr Jesus: Maria. Jene wendet sich um und sagt zu ihm auf Hebräisch: Rabbuni.

Zweifellos hat Alsup damit einen möglichen Text herausgearbeitet, der zu älterer Tradition gehören kann. Ein Beleg dafür ist auch der Vorwurf, den Celsus erhebt, eine hysterische Frau habe den Auferstandenen gesehen und vielleicht noch jemand anders. Es fragt sich nur, was mit der Feststellung gewonnen ist, dass wir in Joh. 20, 14–16 die Tradition einer Ersterscheinung vor uns haben, deren Empfängerin nur aus dem Kontext als Maria Magdalena zu identifizieren ist; Albertz nahm an, es sei ursprünglich die Mutter Jesu gewesen. Er zählt insgesamt 8 Ersterscheinungen auf, die jedoch zumeist aus jüngeren Quellen stammen. Damit zeigt sich doch, dass der in den kanonischen Evangelien durch die Grabeslegende ersetzte Bericht über die in 1. Kor. 15, 5 = Luk. 24, 34 genannte Ersterscheinung bald eine grössere Zahl von Konkurrenzberichten mit z. T. häretischer Tendenz nach sich zog. Dazu kann der Text gehört haben, dessen Bearbeitung uns in Joh. 20, 14–18 vorliegt. Er gehörte dann aber eigentlich nicht zu jenen «nach-österlichen Erscheinungsberichten», deren Analyse Alsup sich vorgenommen hat. Vielmehr würde sich gerade nach seiner Analyse zeigen, wie das Johannesevangelium eine Ersterscheinung durch redaktionelle Bearbeitung erst ihres ursprünglichen Charakters entkleidet und den «Lieblingsjünger» als ersten den Glauben an die Auferstehung ohne die abgewertete Erscheinung gewinnen lässt. Für die Erkenntnis einer besonderen literarischen Gattung von Erscheinungsberichten trägt damit diese Analyse wenig aus.

Auch die Emmaus-Perikope muss sich erhebliche Schnitte durch die Analyse gefallen lassen. Sie sei «not an unity but is a composite made up of several constituent parts. It is not a lukan creation but rather came to Lk through his special source» (S. 193). Dennoch habe lukanische Redaktion einen erheblichen Anteil am vorliegenden Text, nämlich «the verses: (14), 15a, 17–27, 32 and the transitional elements of 33–35 (which contain the reference to the kerygman tradition and the petrine appearance). The pre-lukan elements of the story then are be found in the verses: 13, 15b, 16 and 28–31» (S. 194). Allerdings rechnet Alsup damit, dass auch diese Quellen einen Dialog zwischen Jesus und den Jüngern enthalten habe, der aber lukanisch derart überarbeitet sei, dass er sich nicht rekonstruieren lässt. Damit geht er literarkritisch erheblich weiter als Bultmann und Dibelius, die bis auf die Verse 21b bis 24, die die Verbindung zum Kontext herstellen, die Legende als Einheit sehen. Dabei ist er jedoch

davon bestimmt, dass beide Forscher die Erzählung als Legende bezeichnen (S. 194 A. 550, weiter ausgeführt S. 216 A. 617 f.). Obwohl mit diesem «key descriptive term» nichts über das Alter der Tradition gesagt ist, begründet er für Alsup die Skepsis gegenüber der Analyse dieser Forscher. Unterschwellig spielt für ihn dabei nun doch – wie erst am Schluss deutlich wird – das Verlangen nach historisch greifbaren Fakten eine Rolle, die er auch in diesen Erscheinungsberichten erkennen möchte. Darum reduziert er die Emmaus-Perikope auf die genannten wenigen Verse, die sie nun als Parallele zu den anderen beiden Texten brauchbar machen. Er nimmt dabei in Kauf, dass die theologische Aussage der Perikope, die urchristliche Reflexion über den eigenen Glauben, fast völlig verschwindet und zu einem Werk des Evangelisten Lukas wird. Sieht man dagegen die Perikope einheitlich als Reflexion über die Entstehung des Osterglaubens, so braucht man allerdings nicht mit Bultmann darin eine «Verdunkelung» des tatsächlichen Geschehens zu sehen. Vielmehr ergibt sich die negative Feststellung, dass der Glaube weder durch das leere Grab noch durch den Schriftbeweis entstand, sondern, und das ist die korrespondierende positive Feststellung, allein durch die Erscheinung des Auferstandenen.

Der dann folgende Vergleich mit «Erscheinungsberichten» aus der griechisch-römischen Literatur und aus dem A. T. sowie den nachkanonischen jüdischen Schriften ergibt eine relative Nähe beider Textgruppen zu der Tradition von «Erscheinungsberichten» in den Evangelien. Jedoch haben die griechisch-römischen Texte im Unterschied zu den Evangelientexten ihren Ursprung in dem besonderen Problem der «Gattung theîos anēr» (S. 238). Was jedoch an Parallelen aufgezeigt wird, hat mehr mit den Motiven als mit der Erzählungsstruktur zu tun, auch was das A .T. angeht, so dass ebenso wenig wie für die Evangelientexte die Herausarbeitung einer Gattung «Erscheinungsberichte» gelungen ist, auch der Vergleich sich besser auf die Analyse der Motive und Inhalte richten sollte. Das am Ende erreichte Ziel der Arbeit, dass die Geschichten «participate in a specific form as theological statements and the consequence of this radical tenacity in form seems to indicate that they are not primarily interested in or capable of delivering essentially historical information as eyewitness reports» (S. 273), führt über die bisherigen exegetischen Erkenntnisse zu den Texten nicht hinaus.

Der Wert der Arbeit liegt mehr in einzelnen exegetische Erkenntnissen als in dem am Ende referierten Ergebnis. *Hans-Werner Bartsch,* Frankfurt

Gerhard Lohfink, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie.* = Stud. z. A. u. N. T., 39. München, Kösel, 1975. 115 S. DM 28.–.

Jesus ist nach Lukas kein Kirchengründer. Sein Ziel ist vielmehr die Sammlung Israels. In dem Prozess dieser Sammlung kommt es dann nach Pfingsten zur Scheidung zwischen dem gläubigen und ungläubigen Israel. Die Kirche ist das Ergebnis dieser Sammlung des wahren Israel aus Juden und Heiden. «Der Ort der Christen ist und bleibt Israel» (S. 30). Dem Nachweis dieser These dient die Arbeit Lohfink's (vgl. S. 13–15. 93 ff.), der wir nun im einzelnen nachgehen.

Kapitel 1 (S. 17–32) analysiert die Israel-Aussagen der lukanischen Vorgeschichte. Nach Lohfink's Meinung hat Lukas diese Komposition schon vorgefunden. Schon der vorlukanische Redaktor der Komposition verwendet den Israel-Begriff nicht in ethnologischem Sinn, sondern meint das «wahre Israel», das Jesus als den Messias glaubt (S. 30). Eine Exegese von Luk. 1, 17. 33. 54. 69; 2, 10. 30–32. 34 erhärtet das. Lohfink zeigt nun, dass Lukas dieses Israel-Verständnis der Vorgeschichte übernimmt. – Kapitel 2 (S. 33–46) beweist, dass Jesus sich in der Sicht des Lukas tatsächlich dem gesamten Volk Israel zuwendet. Jesus wirkt, so betont Lukas, im ganzen jüdischen Palästina von Galiläa bis nach Jerusalem. Der von Lukas bevorzugte Begriff laós repräsentiert ganz Israel. Lukas zeichnet das Volk für die Botschaft Jesu «offener und aufgeschlossener» als Markus (S. 41), zugleich ist die Kluft zwischen dem Volk und seinen Führern tiefer. Unterbrochen wird diese Linienführung nur für einen kurzen Augenblick in der Passionsgeschichte: Das Volk tritt mit seinem dreimaligen «kreuzige ihn!» auf die Seite der Führer. Diese Ausnahme erklärt Lohfink mit dem Hinweis auf die Apostelgeschichte, in der Lukas die Mitschuld des Volkes am Tode Jesu herausstreicht (S. 43).

Einer besonderen Analyse unterwirft Lohfink die Nazareth-Perikope 4, 16–30 (S. 44–46),

scheint sie doch schlecht zu der Offenheit für Jesus zu passen, die das Volk nach Lukas sonst beweist. Lohfink will diese Spannung daraus erklären, «dass Lukas bereits eine über den Bestand von Mark. 6, 1–6 erweiterte Nazareth-Perikope zur Verfügung hatte, dass diese Perikope in einer scharfen Auseinandersetzung mit Nazareth ... gipfelt (Verse 25–30), und dass erst Lukas dem Ganzen einen eminent positiven Vorbau (Verse 16–22a) gegeben hat» (S. 45). Den zweiten Teil der Perikope konnte sich Lukas dennoch im Blick auf die spätere Krisis Israels vor der Christusbotschaft zu eigen machen (S. 62).

In Kapitel 3 (S. 47–62) zeigt Lohfink, dass der laós-Begriff in den ersten fünf Kapiteln der Apostelgeschichte mit der gleichen Häufigkeit auftritt wie zuvor im Evangelium, sonderlich der Passionsgeschichte in Luk. 19–23. Doch dann geschieht in Apg. 6, 8–8, 1 «abrupt und plötzlich der Umschlag – so abrupt und plötzlich, wie gegenüber Jesus in der Szene vor Pilatus ... Zum ersten Mal in der Apostelgeschichte stehen sich das Volk und die Führer des Volkes nicht mehr polarisiert gegenüber; sie werden einträchtig nebeneinander aufgeführt». Der grosse Wendepunkt ist der Tod des Stephanus. Damit werden die Weichen für die Heidenmission gestellt, die Sammlung des jüdischen Volkes unter rein positivem Vorzeichen ist beendet (S. 54). M. a. W.: «In der Zeit der ersten apostolischen Predigt sammelte sich aus dem jüdischen Volk das wahre Israel! Und jenes Israel, das dann noch in der Ablehnung Jesu beharrte, verlor sein Anrecht, das wahre Gottesvolk zu sein – es wurde zum Judentum!» (S. 55, gesperrt). Zum ersten Mal (5, 11) fällt nun das Stichwort ekklēsía (S. 56) und «das Volk der Juden» erscheint fortan mit negativem Vorzeichen (S. 57). Die Heiden werden in die Gemeinschaft des Gottesvolkes eingebracht. Das wahre Israel ist fortan das eine Gottesvolk aus Juden und Heiden (S. 60).

Das vierte Kapitel (S. 63–84) untersucht die Funktion der Jünger. Um Jesus legen sich drei konzentrische Kreise: die zwölf Apostel, eine grosse Menge von Jüngern und das Volk, das ganz Israel repräsentiert (vgl. 6, 12–20; S. 65). Der weitere Jüngerkreis lässt sich näher bestimmen: Es handelt sich um die 70 Boten (10, 1), die nach Art königlicher Herolde ausgesandt werden, Jesus nach ihrer Rückkehr auf seinem weiteren Weg begleiten und ihn in der Einzugsgeschichte als den messianischen König preisen (S. 68 f.). Luk. 10, 1 und 19, 37 f. sind klar aufeinander bezogen. Die Siebzigzahl hat ihre Funktion zwischen den Zwölf und der vorpfingstlichen Jüngergemeinde von 120 Personen (Apg. 1, 15). Die Differenz von 50 lässt genügend Raum, um zu den 70 die Zwölf, die Verwandten Jesu und die Jesus nachfolgenden Frauen hinzuzufügen (S. 69 f.). Die Zahl 120 ist entweder nach dem jüdischen Prinzip eines Vorstehers über 10 gebildet oder aber bezeichnet einfach das Zehnfache des Zwölferkreises. In jedem Fall weist sie auf das Zwölf-Stämmevolk zurück. Damit wird die Kontinuität dieser vorpfingstlichen Jüngergemeinde mit Israel noch einmal unterstrichen (S. 71 f.). – Besonders eingehend setzt sich Lohfink mit der These auseinander, Jesus habe nach der Darstellung des Lukas die Zwölf in ein kirchliches Amt eingesetzt (S. 77 ff.). Dies ist nach Lohfink gerade nicht der Fall. «Ihr Auftrag bezieht sich zunächst einmal in einem noch ganz offenen und universalen Sinn auf *Gesamt-Israel*» (S. 78). In 22, 28–30 steht keinesfalls ihre Einsetzung in ein kirchliches Amt zur Debatte, sondern «Jesus verheisst den Aposteln angesichts der peirasmoí, die sie mit ihm zusammen erlitten haben (oder noch erleiden), in feierlicher Form Anteil an der künftigen basileía» (S. 82, Zitat gesperrt gedruckt). Darauf weise auch die schlagende Parallele in Luk. 12, 32. «Nach Lukas hat der irdische Jesus keine Kirche gestiftet, sondern mit der Sammlung Israels begonnen und zu dieser Sammlung dann auch seine Apostel ausgesandt ... Die eigentliche Wende zur Kirche bringt erst Pfingsten. Und zwar insofern, als nun endgültig jener Prozess in Gang kommt, in welchem sich das wahre Israel vom ungläubigen Judentum scheidet und so zur Kirche wird. In diesem Prozess der Scheidung und Aussonderung wird dann auch das Apostolat der Zwölf zum *kirchlichen* Amt – genau in dem Masse, in dem Israel zur Kirche wird» (S. 83 f.).

Schliesslich analysiert Lohfink (S. 85–92) die Stellen Apg. 5, 35–39; 13, 40; 15, 16–18; 20, 28, und zeigt, dass der «Urheber und Begründer der Kirche» letztlich Gott selber ist. Das passe ganz und gar zu der theozentrisch strukturierten Christologie des Lukas.

Man liest die Arbeit Lohfink's mit Gewinn. Seiner Hauptthese kann man nur zustimmen. Im Einzelnen bleiben gewiss Fragen. Ich möchte zwei herausgreifen.

Die erste betrifft das Verhältnis der Vorgeschichte zum übrigen Evangelium: Geht die Übereinstimmung im Israel-Verständnis nicht doch in stärkerem Masse auf die lukanische Redaktion auch der Vorgeschichte zurück? Diese Frage stellt sich z. B. in 1, 32 ff. So stellt Lohfink richtig die Spannung in der christologischen Konzeption zwischen 1, 32 f. und V. 35 heraus: Jesus wird zum Sohn Gottes nicht erst durch seine Erhöhung (so V. 32 f.), sondern er ist es von Anfang an (V. 35). Dieser V. 35 aber stammt eindeutig von der Hand des Lukas (tò preûma hágion, pneûma in Verbindung mit dýnamis, dió, epérchesthai). Lukas ist es, der die Verse 34–37 in die hymnische Engelsbotschaft eingebracht hat. Ohne diese Einschaltung zeigt die Stelle eine klare Parallele zu der Engelankündigung an Zacharias V. 13–17. Die Vorlage denkt an eine Erzeugung Jesu aus dem Wort (vgl. V. 38); Lukas interpretiert in der mehr hellenistischen Kategorie der Erzeugung aus dem Geist. Wie stark die Vorgeschichte – unbeschadet der richtigen Erkenntnis Lohfink's, dass Johannes- und Jesusgeschichten schon vorlukanisch zu einer Komposition zusammengefügt wurden – von Lukas bearbeitet worden ist, zeigt auch die Begegnung der beiden Mütter in 1, 39–45. Hier ist es keineswegs mit der Herauslösung nur von V. 43 getan (S. 19), die ganze Erzählung trägt in starkem Masse lukanische Farbe. Das spätere Verhältnis von Johannes und Jesu zueinander wird schon hier vorabgebildet. Die vorlukanische Komposition bedarf dieser Erzählung nicht.

Als zweites Beispiel erwähne ich die Nazareth-Perikope 4, 16–30. Zuzustimmen ist der These Lohfink's, dass Lukas eine bereits über den Bestand von Mark. 6, 1–6 erweiterte Erzählung vorlag. Die in der Erzählung liegende starke Spannung lässt sich aber nicht so lösen, dass man Lukas den positiven Vorbau V. 16–22a zuspricht, der Vorlage hingegen den negativen Rest. Lukas hat vielmehr die Perikope in ihren beiden Teilen in starkem Masse redigiert. In der Vorlage gereicht das Auftreten Jesu von vornherein zum Ärgernis, während Lukas darum bemüht ist, die Situation zunächst noch offen zu halten. Denn nicht weniger als die Gnadenbotschaft steht für die Nazarener auf dem Spiel das Israel zugedachte Heil. Die Nazarener sollen mit der Abweisung Jesu wissen, was sie tun. Die spätere Krisis Israels, die Lohfink sehr gut in der Apostelgeschichte herausarbeitet, und der Weg des Evangeliums zu den Heiden wird hier schon vorabgebildet. Diese Technik der Vorabbildung dessen, was auf einer späteren Stufe des Evangeliums dann zu weiterer Entfaltung gebracht wird, hätte von Lohfink stärker herausgearbeitet werden können, so z. B. der missionstheologische Aspekt des Reiseberichts im Hinblick auf die spätere Völkermission.

Diese wenigen Bemerkungen lassen, obwohl zum Teil global gehalten, schon erkennen, wie sehr die Arbeit Lohfink's zu eingehender Auseinandersetzung reizt. Ein förderliches, fruchtbares, anregendes Buch. *Wilhelm Wilkens,* Lienen

Ward Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles.* = Beitr. zur Gesch. der bibl. Exegese, 17. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1975. X + 324 S. DM 56.–.

Die internationale Zusammengehörigkeit der exegetischen Forschung wird in dieser Arbeit in mehrfacher Weise deutlich. Der kanadensische Verfasser hat in Manchester bei F. F. Bruce und in Basel bei O. Cullmann und B. Reicke studiert und lässt das Ergebnis seiner Mühe in englischer Sprache erscheinen – doch in der deutschen Serie Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese. Die Hauptströme findet er in Deutschland und England, führt doch auch gelehrte Werke aus Amerika, der Schweiz, Dänemark, Schweden, Frankreich usw. an. Seine Arbeit geht auch über die konfessionellen Grenzen.

Mit vollem Recht meint er, Jean Calvin als guten Exegeten hervorheben zu können. Schon bei ihm findet er Ansätze zur historischen Kritik, was auch der Fall ist bei Hugo Grotius, John Lightfoot (A Commentary on the Acts 1645) und J. A. Bengel, die doch sämtlich der vorkritischen Stufe zugerechnet werden.

Der epochemachende kritische Ansatz kommt mit Ferdinand Christian Baur und der Tübinger Schule. Hier wird gezeigt, wie die Ideen Baurs schon bei G. D. Michaelis im achtzehnten Jahrhundert vorgezeichnet sind. Baur kann als der meist einflussreiche Kritiker aller Zeiten bezeichnet werden. Auf eine interessante Weise haben Schneckenburger, Schwegler und Zeller Baurs Ideen weitergeführt.

Zwei Kapitel behandeln die Kritiker der Tübinger Geschichtsschreibung. In der konser-

vativen Gruppe wird besonders Eduard Lekebusch als der wertvollste geschätzt. Er hat Baur ernstgenommen und doch die tendenzkritische Konstruktion widerlegen können. Die radikale Gruppe von Kritikern sind grosse Individualisten: Bruno Bauer eine tragische Figur, Ernest Renan ein notorischer Ungläubiger und Franz Overbeck vielleicht weniger radikal, als er angesehen worden ist.

Vielleicht könnte man auf die Geschichte der Actaforschung das dialektische Schema von These, Antithese und Synthese anwenden. Es ist nämlich deutlich, dass nach der Zeit der grossen Gegensätze ein gewisser Konsensus eingetreten ist. Die Quellen sind mit grösserer Sorgfalt und Respekt durcharbeitet worden. Es ist doch ganz deutlich, dass Gasque der Ansicht ist, dass die grossen Fragen nicht einseitig mit historischer Methode beantwortet werden können. In der deutschen Forschung trat die Actafrage gegen die Jahrhundertwende zurück, und die Jesusfrage wurde in den Vordergrund geschoben. In der englischen Forschung wurde man mehr und mehr auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund und den Sitz im Leben des Paulus und Lukas aufmerksam. Schon J. B. Lightfoot (1818–1889) hatte die Ungeschichtlichkeit der Tübinger Konstruktion beweisen können.

Ein Kapitel wird der amerikanischen Forschung gewidmet, ein anderes behandelt den neuen Ansatz von Martin Dibelius. Zwei Hauptlinien werden vereint: Lukas als Theologe *und* Historiker. Der Verfasser beendet seine Arbeit mit folgenden Schlusssätzen: 1) Man kann nicht zum vorkritischen Stadium der Forschung zurückgehen. 2) Man muss von Profanhistorikern, Geographen, Archäologen usw. lernen. 3) Das Studium der Einzelheiten kann nicht durch umfassende Theorien ersetzt werden. 4) Die Geschichte der Actaforschung lehrt uns, wie gefährlich jede Vereinfachung des Verstehens ist. 5) Acta muss als ein Teil eines grösseren Geschichtswerkes gesehen werden, das auch das Evangelium des Lukas umfasst.

Natürlich sind hier nur gewisse Hauptpunkte des Buches berührt worden. Es werden so viele Fragen, Forscher und Ergebnisse angeführt, dass jeder, der mit der Apostelgeschichte arbeitet, von diesem Buch grössten Nutzen ziehen muss. *Erik Esking,* Järfälla, Schweden

Wilhelm Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach 'De Oratione' von Origenes.* Paderborn, F. Schöningh, 1975. 276 S.

Die Münchener Habilitationsschrift des jetzt in Bamberg lehrenden katholischen Kirchenhistorikers W. Gessel will die Lehre des Origenes vom Gebet, wie dieser sie in seiner Schrift De oratione entwickelt, darstellen.

Das umfangreiche Kapitel 1 (S. 13–84) behandelt die literarische Form der Schrift. Sie ist Ambrosius, dem bekannten Mäzen des Origenes, und seiner «Schwester» Tatiana gewidmet, geistig anspruchsvollen Lesern, wodurch sich die im Vergleich zu anderen Werken des Origenes gehobene Sprache erklärt. Die Feststellung, dass De oratione zum «genus deliberativum» der aristotelischen Rhetorik gehört (S. 63 ff.), besagt allerdings nicht viel, denn fast die gesamte theologische Literatur der Christen fällt unter diese Gattung.[1] Auch scheint mir aus De orat. 2, 1; 14, 2; 33, 1 nicht eindeutig hervorzugehen, dass der handschriftlich nicht überlieferte Titel des Werkes «*Logos* über das Gebet» (S. 59) lautete. Die formale Analyse zeigt vor allem, dass die locker komponierte Schrift (Einleitung, Wesen und Sinn des Gebets, das Vaterunser, praktische Hinweise, Schlussbemerkung) keiner festen literarischen Schablone folgt.

In den Kapiteln 2–10 (S. 85–249) wird in sachlicher Gliederung die Gebetstheorie des Origenes dargestellt. Kapitel 11 (S. 250–254) bietet eine knappe Zusammenfassung der Ergebnisse. Die entscheidenden Themen sind in De oratione das Verhältnis von Gebet und Vorsehung und die äussere und innere «Gottgemässheit» des Betens, dessen Intensität und Wirksamkeit mit dem geistlichen Fortschritt des Christen ständig zunimmt. Gegen die einflussreichen Thesen von W. Völker (Das Vollkommenheitsideal des Origenes, 1931) betont Gessel mit vollem Recht, dass Origenes keine Gebetsstufen kennt, die den Etappen des Aufstiegs der Seele zu Gott entsprechen (S. 91 ff.), und dass er nirgends von einer im Gebet zu erreichenden unio mystica redet (S. 206 ff.): die Aussagen des Origenes dürfen nicht im Sinne der späteren griechischen Mystik verstanden werden. Besonderes Interesse werden Gessels

[1] G. C. Stead, Rhetorical Method in Athanasius: Vig. Chr. 30 (1976), S. 122.

Ausführungen über den Subordinatianismus des Origenes finden (S. 94 ff.), der sich in der Auffassung äussert, dass zwar Bitte, Fürbitte und Danksagung an Christus gerichtet werden können, die eigentliche Anbetung jedoch allein Gott dem Vater zukommt (De orat. 14, 6–16, 1), ferner die Abschnitte über das Gebet für Kaiser und Reich (S. 186–194) und über das Verhältnis von Gebet und Magie (S. 226–244).

Gessel konzentriert sich darauf, den theologischen Gehalt der Schrift «Über das Gebet» herauszuarbeiten. Daneben treten die historischen Fragestellungen zurück. So wird nicht genügend deutlich, welchen geistigen Fortschritt die Theologie des Origenes – auch seine Lehre vom Gebet – für das Christentum seiner Zeit bedeutete. Auch das für jede Origenesinterpretation zentrale Problem des Verhältnisses von Griechischem und Christlichem, das sich dem Leser der Gebetsschrift immer neu stellt, wird nicht grundsätzlich angepackt. Die wiederholten Hinweise auf die christliche Umdeutung griechischer Vorstellungen durch Origenes reichen als Lösung nicht aus.

Innerhalb seiner selbstgesteckten Grenzen stellt Gessels Buch einen informativen Beitrag zur Lehre des Origenes vom geistlichen Leben dar. *Gerhard May,* München

Bruno Bürki, *L'assemblée dominicale. Introduction à la liturgie des Eglises protestantes d'Afrique.* = Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Suppl. 25. Immensee, Nouvelle revue de science missionnaire, 1976. 200 S. Fr. 28.–.

Für einen aus dem Luthertum Stammenden, durch seinen Lebensweg dem römisch-katholischen, jüdischen und ostkirchlichen Bereich Verpflichteten, der sich in einer für einen Laien ungewöhnlichen Länge und Breite mit Liturgie befasst hat, ist dieses Buch besonders bewegend. Das Wesen und die Probleme des sonntäglichen Gottesdienstes werden hier in einzigartiger Breite dargelegt. Diese Breite ergibt sich zunächst aus der ökumenischen Gesinnung des Verfassers, die äussere Anerkennung dadurch gefunden hat, dass seine in der Fakultät für protestantische Theologie in Yaoundé entstandene Arbeit in einer Buchserie erschien, zu der bisher fast ausschliesslich von katholischer Seite beigetragen wurde. Die in der ersten Anmerkung ausgesprochene Überzeugung, dass Katholiken und Protestanten heute in der Frage des Kultus zu Stellungen gelangt sind, wo die bisherigen Gegner einander treffen, wird durch das ganze Buch hindurch abgewandelt, indem katholische und protestantische Autoritäten (leider fehlt ein Namensregister), fast durchweg als übereinstimmend oder mindestens einander ergänzend, zitiert werden. Die Konzeption von Liturgie (zum Begriff S. 54), die hier in ihren entscheidenden Aspekten, Wort und Handlung, vorgelegt wird, ist so umfassend, tief und begründet, dass sie Allgemeingültigkeit beanspruchen kann. Dazu kommt nun die räumliche Breite der liturgischen Erfahrung Bürkis. Die Darstellung ist im besten Sinne exemplarisch, indem laufend an einem für die Zukunft der Kirche entscheidenden Bereich, von dem aber ausserhalb dieses Bereichs nur selten tiefere Kenntnis zu erlangen ist, gezeigt wird, dass die Liturgie inmitten unserer ihr scheinbar so fremden Zeit höchst lebendig ist. Zu jedem Kapitel, ja zu jedem Abschnitt kann Bürki einen längeren Absatz anfügen, der auf besondere Probleme, Anregungen oder gar Lösungen aus dem afrikanischen Bereich eingeht. Dabei wird die jeweils über diesen Bereich hinausreichende Bedeutung sichtbar, etwa in der Diskussion (S. 85 f.) des Verhältnisses zwischen Muttersprache und langue véhiculaire (oder auch Umgangs- und Hochsprache). Dass hier wie an anderen Stellen der Weg aus dem Entweder-Oder in das Sowohl-Als-auch gefunden werden muss, werden auch die als dringende Aufgabe anerkennen, die in Einzelheiten öfter, als es Bürki tut (etwa in seinem Abschnitt Liturgies malsaines, S. 120–122), Irrwege zu erkennen meinen. Exemplarisch könnte diese Untersuchung auch darin sein, dass über ihre thematische Begrenzung auf den sonntäglichen Gemeindegottesdienst hinaus ihre Betrachtungsweise auf den Gesamtbereich der Liturgie, insbesondere die Sakramente (S. 132 f., Busse), ausgedehnt wird. Mit Recht schliesst Bürki (auch hier wieder ganz im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils) mit einem Aufruf an die Verantwortlichen, Kenntnis von Liturgie zu verbreiten. Er selbst hat einen eminenten Beitrag dazu geleistet, indem er neben den Dimensionen der gedanklichen Tiefe, der geschichtlichen Länge und der existentiellen Weite die der geographischen Breite ins Bewusstsein rückt.

John Hennig, Basel