

BIBEL UND KIRCHE

Pastoralbriefe

97 Zum Thema des Heftes

98 Lorenz Oberlinner

107 Alfons Weiser

114 Jürgen Roloff

121 Peter Trummer

127 Der archäologische Beitrag

130 Biblische Umschau

133 Biblische Bücherschau

Christliche »Bürgerlichkeit«?

»Ein ruhiges und ungestörtes Leben führen«
Ein Ideal für christliche Gemeinden?

Die Kirche in den Pastoralbriefen
Ordnung um jeden Preis?

Der Kampf gegen die Irrlehrer.
Wie geht man miteinander um?

Gemeindeleiter ohne Gemeinden?
Nachbemerkungen zu den Pastoralbriefen

Silbernes Kalb in Aschkelon entdeckt

Bibelpastorale Arbeitsstelle in Regensburg
Grundkurse Bibel in Regensburg und Köln

Schweizerisches Katholisches Bibelwerk

Bibeln für Osteuropa

Die Bibel in aller Welt

Neuerscheinungen

Zum Thema des Heftes:

Christliche »Bürgerlichkeit«

Seit Martin Dibelius Anfang dieses Jahrhunderts den Begriff der »christlichen Bürgerlichkeit« in seinem großen Kommentar zu den Pastoralbriefen erstmals gebraucht hat, hat dieser einen wahren Siegeszug angetreten. Alles mögliche wird darunter verstanden, nur meist nichts gerade Positives. Oft steckt dahinter ein romantisches Bild von einer revolutionären »Frühzeit« des Christentums, der dann später in der nachpaulinischen Zeit von einer »verbürgerlichten« Kirche der Garaus gemacht worden ist – als Hauptzeugen für diese Entwicklung müssen immer wieder die Pastoralbriefe herhalten.

Das vorliegende Heft von »Bibel und Kirche« möchte diese Pastoralbriefe kritisch beleuchten. So viel schon vorweg: selbst wenn man den Begriff von der »christlichen Bürgerlichkeit« in den Pastoralbriefen weiterhin beibehalten möchte, sind einige Differenzierungen notwendig. Meint man mit »Bürgerlichkeit« z. B. den gestiegenen Wohlstand der Christen im Vergleich zur Armut der ersten Wandermissionare? Oder ist damit die Tendenz zu einer stärkeren Reglementierung des Gemeindelebens gemeint, etwa durch die Schaffung von »Ämtern« (vgl. dazu z. B. den Beitrag von Lorenz Oberlinner in: BiKi 2/1990, S. 87ff)? Oder meint »Bürgerlichkeit« die gestiegene Anpassungsfähigkeit an die weltlichen Autoritäten, die dann letztendlich zur Staatsreligion geführt hat?

Der erste Beitrag in diesem Heft von *Lorenz Oberlinner* wird sich v. a. dem letztgenannten Punkt zuwenden. Eine »Einbürgerung« der christlichen Gemeinden in die jeweilige Gesellschaft hat immer auch eine problematische Seite. Und wenn der Autor der Pastoralbriefe »ein ruhiges und ungestörtes Leben« als Ideal angesehen hat, ist noch lange nicht gesagt, daß er damit dasselbe gemeint hat wie manche heutigen Christen, die sich darauf berufen.

Der zweite Beitrag von *Alfons Weiser* widmet sich der Gemeindestruktur nach den Pastoralbriefen und stellt die Frage, ob »Ordnung« jeden Preis wert ist. Er zeigt die Zeitbedingtheit mancher Weisungen auf, z. B. derjenigen mit eindeutig patriarchaler Prägung, und warnt vor Engführungen auch in der heutigen Kirche. Auch kirchliche Strukturen müssen stets ihre theologische Tiefendimension erkennen lassen und auf das Ziel ausgerichtet sein, »daß alle Menschen gerettet werden« (1 Tim 2,4).

Es folgt ein Beitrag von *Jürgen Roloff*, der sich den »Gegnern« in den Pastoralbriefen widmet. Es versteht sich von selbst, daß diese Gegner nur sehr schwer identifizierbar sind, zumal wir von ihnen selbst keine eigenen Äußerungen besitzen und nur indirekten Zugang zu ihnen haben. Jürgen Roloff möchte sie als Vertreter einer Frühform der christlichen Gnosis verstanden wissen (vgl. auch unser Themenheft »Gnosis«: BiKi 1/1986) und beschäftigt sich vor allem auch mit der Frage, wie man damals mit diesen »Irrlehrern« umgegangen ist. Ein starres Behaupten der eigenen Position einerseits und andererseits Diffamierung und institutionelle Ausgrenzung waren die damaligen Mittel, die angewandt wurden. Heutzutage, wo die Kirche bereits die Erfahrung gemacht hat, daß die Wahrheit des Evangeliums die Kraft hat, auch zu überzeugen, wäre ein solches Vorgehen »hoffnungslos anachronistisch«.

Der letzte Hauptartikel dieses Heftes macht »Nachbemerkungen« zu den Pastoralbriefen. *Peter Trummer* versucht, die Wirklichkeit der Gemeinden, für die diese Pastoralbriefe verfaßt wurden, plastisch werden zu lassen: ihre Versammlungsräume, ihre Organisation, die »Ämter«, Eucharistie und Handauflegung, die Frauenfrage, Ethik usw. Er zeigt, wie die Wirkungsgeschichte der Pastoralbriefe doch manche Entwicklungen hervorgebracht hat, die ursprünglich so gar nicht gedacht waren. Ein spannendes Thema!

Nun hoffe ich, daß Ihnen, verehrte Leserinnen und Leser, die Pastoralbriefe ein wenig nähergebracht werden. Sie gehören sicher zu den oft mißverstandenen und leider auch mißbrauchten Schreiben des Neuen Testaments. Vielleicht kann »Bibel und Kirche« hier manche Sichtweise verändern. Es würde mich freuen, Ihre Meinung zu hören.

Ihr
Dieter Bauer

»Ein ruhiges und ungestörtes Leben führen«

Ein Ideal für christliche Gemeinden?

In der Diskussion um die Stellung der Pastoralbriefe (Past) im Rahmen der frühchristlichen Theologie im allgemeinen und im Kontext der paulinischen Tradition im besonderen ist der Begriff der »Bürgerlichkeit« bzw. die Redeweise von der »christlichen Bürgerlichkeit« zu einer häufig gebrauchten formelhaften Wendung geworden; damit lasse sich, so meint man, das Anliegen des Verfassers dieser Schriftengruppe am treffendsten charakterisieren. Da wir im Anschluß an neuere Arbeiten zu den Past, etwa von P. Trummer, davon ausgehen können, daß diese drei Schreiben als zusammengehöriges Briefcorpus konzipiert und rezipiert worden sind, mit der Zielsetzung verfaßt, in einer Situation, da schon Paulusbriefe gesammelt worden sind, dieser Paulus-Tradition einen Abschluß zu geben – wobei diese Absicht besonders deutlich wird aus 2 Tim, der gattungsmäßig als Abschiedsbrief mit »testamentarischem Charakter« zu gelten hat¹ –, ist von einer einheitlichen Bestimmung aller drei »Briefe« auch in Hinsicht auf das zu behandelnde Thema auszugehen.²

»Christliche Bürgerlichkeit«

Für eine genauere Erfassung dessen, was mit diesem Begriff im Blick auf die Past gemeint ist, bedarf es einer Präzisierung bzw. Nachfrage in einer zweifachen Weise.

1. Es gilt einmal genauer zu sehen, in welchem Sinn in der exegetischen Literatur diese Begrifflichkeit gebraucht wird. Im allgemeinen ist die Verwendung der Begriffe »Bürgerlichkeit« bzw. »christliche Bürgerlichkeit« in diesem Zusammenhang verknüpft mit einem negativen Verständnis; und es ist damit verbunden eine kritische Sicht der hier erkennbaren Tendenz einer theologischen Entwicklung, die in Spannung zur radikalen Verpflichtung der Christen auf das Evangelium der frühen, insbesondere der paulinischen Verkündigung gesehen wird. Mit diesem kritischen Urteil ist dann aber bisweilen verknüpft auch das Bemühen, dem Anliegen der bzw. des Vertreters einer solchen »christlichen Bürgerlichkeit« gerecht zu werden und es im Blick auf die betroffenen Gemeinden zu würdigen. Besonders ausgeprägt zeigt sich dies in der von H. Conzelmann durchgeführten Neubearbeitung des Kommentars zu den Past von M. Dibelius, der diesen Begriff erstmals gebraucht hat.³ Bei (M. Dibelius-) H. Conzelmann finden die »bürgerlichen Elemente« der Past eine Erklärung mit der »kirchlichen Situation der nachapostolischen Zeit«, der innerkirchlichen Auseinandersetzung um den rechten Glauben und der damit gegebenen Notwendigkeit der »Konsolidierung der Kirche, die sich auf lange Sicht in der Welt einrichten muß«; dies bedeutet sogar, daß »die christliche Bürgerlichkeit« nach Conzelmann im Gegenüber zur gnostischen Alternative, »sich mit dem Verbleib in der Welt vorläufig abzufinden«, als »echte Darstellung des Seins in der Welt auf Glauben« zu verstehen ist.⁴

Von den unterschiedlichen Möglichkeiten der Aufnahme und der inhaltlichen Neubestimmung dieses Begriffes⁵ sei noch erwähnt die im Kommentar zu den Past vorgeschlagene Bestimmung von »bür-

¹ M. Wolter bezeichnet 2 Tim als »testamentarische Mahnrede: Die Pastoralbriefe als Paulustradition, FRLANT 146, Göttingen 1988, 236–241 (202–235).

² Zur Begründung der These, daß die Past »bereits ursprünglich als pseudepigraphes Corpus pastorale verfaßt, ediert und verbreitet worden (sind)«, vgl. P. Trummer, Corpus Paulinum – Corpus Pastorale. Zur Ortung der Paulustradition in den Pastoralbriefen, in: K. Kertelge (Hrsg.), Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften, QD 89, Freiburg 1981, 122–145, hier 125. Zur deuteropaulinischen Abfassung der Past sei u. a. verwiesen auf die Begründungen bei N. Brox, Die Pastoralbriefe, RNT, Regensburg² 1989, 22–60; J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus, EKK XV, Zürich–Neukirchen 1988, 23–39.

³ M. Dibelius, Die Pastoralbriefe, HNT 13, Tübingen² 1931, 12; 24f.

⁴ M. Dibelius–H. Conzelmann, Die Pastoralbriefe, HNT 13, Tübingen⁴ 1966, 7; 33.

gerlich« bei C. Spicq; als »bürgerlich« kann dieses Christentum der Past, nach Spicq repräsentiert in der Gemeinde von Ephesus, gelten aufgrund der (etwa gegenüber der korinthischen Gemeinde) veränderten Sozialstruktur mit gestiegenem Wohlstand (vgl. 1 Tim 2,9; 6,17).⁶

2. Mit dem Stichwort »bürgerlich« können sodann Aussagen zu unterschiedlichen Bereichen des Gemeindelebens in den Past apostrophiert werden.⁷ Die verschiedenen Weisungen und Forderungen, die sich über die fiktiven Adressaten Timotheus und Titus an die Gemeindeleiter der Zeit des Verfassers wenden, haben dabei eine im wesentlichen einheitliche Tendenz; Ziel ist eine stärkere Reglementierung und Kontrolle des gemeindlichen Lebens.⁸

a) Es ist ein Übergewicht der ethischen Weisungen gegenüber der Evangeliumsverkündigung festzustellen; der bisweilen erhobene Vorwurf, die Frohbotschaft Jesu werde in der Kirche mehr und mehr zur Drohbotschaft, könnte hier einen Anknüpfungspunkt haben. Es fehlt diesen Weisungen zumeist nicht nur inhaltlich ein spezifischer Bezug zum Glauben, sondern auch eine aus dem Evangelium kommende Begründung. Dieses dem Tugendideal der paganen Umwelt entsprechende ordentliche »christliche« Leben wird in gleicher Weise ganz allgemein von den Gemeindechristen verlangt (vgl. 1 Tim 1,8f; Tit 2,2–10; 3,1b.2), wie auch von den in den Gemeinden mit besonderer Verantwortung Betrauten, vom Episkopos (vgl. 1 Tim 3,1–7; Tit 1,7–9), von den Presbytern (Tit 1,6) und von den Diakonen beiderlei Geschlechts (1 Tim 3,8–13).

b) Sodann wird von »christlicher Bürgerlichkeit« in den Fällen gesprochen, da die Beziehung der christlichen Gemeinden zu den weltlichen Autoritäten angesprochen wird und von den Christen Unterordnung und Loyalität gegenüber der weltlichen Obrigkeit gefordert wird (Tit 3,1a), oder wenn die Christen aufgefordert werden zu Gebeten für die weltlichen Herrscher und dieses Tun dann noch damit begründet wird, auf diese Weise »ein ruhiges und ungestörtes Leben« erreichen zu können (1 Tim 2,1f; vgl. Tit 2,11f). Im Unterschied zu den ethischen Weisungen wird in diesem zweiten Fall die Verhaltensweise der Christen nicht verknüpft mit spezifischen Erwartungen an eine christliche Gemeinde und ihre führenden Gestalten, sondern es soll darum gebetet werden, daß die nichtchristlichen verantwortlichen Staatsmänner ihren Aufgaben und Pflichten so gerecht werden, daß Christen ihr Lebensideal auch im öffentlichem Leben verwirklichen können.

c) Eine dritte Möglichkeit schließlich besteht darin, den Begriff »bürgerlich« als Bezeichnung für die Struktur der Gemeinde der Past zu gebrauchen. Aus der lebendigen Gemeinde der Zeit des Paulus mit der Vielfalt der das Zusammenleben prägenden Charismen und Funktionen ist die auf die Amtsträger fi-

⁵ Dazu ein Überblick bei R. Schwarz, Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Skizze zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen, ÖBS 4, Klosterneuburg 1983, 11–17, und (unter Einschluß der Monographie von Schwarz) Ph. H. Towner, The Goal of Our Instruction. The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles, JSNTS 34, Sheffield 1989, 9–17.

⁶ C. Spicq, Les Épitres Pastorales, Bd 1, Paris⁴ 1969, 292 Anm. 3; 294–296. Zu den unterschiedlichen Verwendungen des Begriffes »bürgerlich« bei M. Dibelius (bzw.: M. Dibelius–H. Conzelmann), Die Pastoralbriefe, HNT 13, Tübingen² 1931 (bzw.:⁴ 1966), und C. Spicq vgl. R. M. Kidd, Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles. A »Bourgeois« Form of Early Christianity?, SBL Diss. Ser. 122, Atlanta 1990, 9–34.

⁷ R. Schwarz, Bürgerliches Christentum (s. Anm. 5), 8–11.

⁸ Zu erkennen ist aber auch, daß das hier gezeichnete »Gemeindebild«, welches einem »autoritären Kirchenverständnis« auf Seiten des Verfassers korrespondiert, »vorerst noch einem Wunschenken, offenkundig nicht der Realität seiner und der übrigen christlichen Gemeinden (entspricht)«: P. Hoffmann, Das Erbe Jesu und die Macht der Kirche. Neutestamentliche Kriterien für den Dienst in der Gemeinde, in: Diak 21, 1990, 245–252, hier 248–250.

xierte und von diesen entsprechend dem ihnen – und nur ihnen! – durch Handauflegung übertragenen »Charisma« (2 Tim 4,14) verwaltete Institution »Gemeinde« geworden, mit einer starken Betonung der rechtlichen Vorschriften und des Funktionierens der »Ordnung«. Ein zentrales Anliegen ist es, die Autorität der Gemeindeleiter zu stärken (1 Tim 4,6.11; 5,7; 6,2; 2 Tim 4,2; Tit 2,1.15), und entsprechend die Gemeindeglieder auf den Gehorsam den Amtsinhabern gegenüber zu verpflichten, und diesen Gehorsam auch noch als Zeichen ihres rechten Glaubens zu betrachten (vgl. Tit 2,10f). Die Strukturen der patriarchalisch bestimmten Gesellschaft gewinnen bestimmenden Einfluß auf das Gemeindeleben.

3. Von diesen unterschiedlichen Möglichkeiten, »bürgerliche Christlichkeit« in den Past festzustellen, sei im folgenden nur der oben genannte Aspekt der Einstellung der Christen zur weltlichen Autorität angesprochen. Zu Beginn der auf die Ordnung der Gemeinde abzielenden Weisungen in 1 Tim 2–6 formuliert der Verfasser die Mahnung, »zuerst Bitten und Gebete, Fürbitten und Danksagungen zu verrichten für alle Menschen, für Könige und alle in maßgeblichen Stellungen, damit wir ein ruhiges und ungestörtes Leben führen können in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit« (1 Tim 2,1f). Für die rechte Einordnung und Bewertung dieser Mahnung scheint es notwendig, sich zuerst Gedanken zu machen über den konkreten geschichtlichen und gemeindlichen Kontext, den diese zur Voraussetzung hat. Es ist ein ziemlich allgemein anerkanntes Charakteristikum der Past, daß sie die Weisungen für das Verhalten der Christen überwiegend einem für die Regelung der zwischenmenschlichen Beziehungen vorhandenen Repertoire von Tugenden entnehmen. Es ist dies auch ein Zeichen dafür, daß der Verfasser nicht frei und somit aktiv gestaltend auf die Regelung der Verhältnisse Einfluß nehmen konnte, sondern daß er auf bestimmte Situationen reagieren mußte. Daraus resultiert auch der eher defensive Charakter mancher seiner Weisungen.⁹ Und auf dem Hintergrund einer wenigstens ansatzweisen Situationsbeschreibung der Past kann dann der Versuch einer Würdigung der Intention des Verfassers erfolgen.

Die Gemeinde der Past – die geschichtliche Situation

1) Die Entstehungszeit der Past ist der Übergang vom ersten zum zweiten Jahrhundert, also die dritte christliche Generation. Im Unterschied etwa zum Epheser- und Kolosserbrief liegt also auch ein fortgeschrittenes Stadium der Pseudepigraphie vor; für die Past gehört nicht nur der Apostel Paulus der Vergangenheit an, sie schauen auch schon zurück auf die Paulusschüler.¹⁰ Ein zentrales Anliegen des Verfassers ist es, in dieser Situation den zunehmend durch innergemeindliche Differenzen und Streitigkeiten verunsicherten Gemeinden mit der Inanspruchnahme der Autorität des Apostels Paulus und der von diesem repräsentierten Glaubenstradition, der »Paratheke«, Sicherheit zu geben (vgl. 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12.14).

Der Verzicht auf eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den Positionen der »Irrlehrer« bzw. die aktuelle Mahnung an die Verantwortlichen, sich nicht auf »nutzlose Streitereien« mit den »Häretikern« einzulassen (2 Tim 2,14.23; Tit 3,9–11), entspricht ganz diesem Anliegen. Mit der ausschließlichen Orientierung an der Autorität des Paulus gewinnt der Verfasser einen Bezugspunkt bzw. eine Norm für den Glauben, die eine eigenständige Begründung oder eine Entfaltung des von ihm als rechtläubig erachteten Evangeliums überflüssig macht, ja eine solche Entfaltung von der Zielsetzung her sogar eher ausschließt. Denn es ist ja das *Evangelium des Paulus*, welches die alles entscheidende Glaubensnorm ab-

⁹ Vgl. H. v. Lips, *Glaube – Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen*, FRLANT 122, Göttingen 1979, 158.

¹⁰ Vgl. P. Trummer, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe*, BET 8, Frankfurt 1978, 104 (vgl. auch 228 »Past als Tri-topaulinen«).

gibt. So kann der Autor sich im wesentlichen, bei den zentralen Glaubensinhalten, begnügen mit der Aufnahme und Weitergabe traditioneller Glaubensformeln. Damit harmoniert die eingangs genannte These, daß die Past als Briefcorpus ein ebenfalls schon vorhandenes Corpus von Paulusbriefen abschließen bzw. diese als bleibende, unveränderbare Autorität festschreiben sollten.

Paulus wird folglich als Autorität in den Blick genommen von den Problemen und Schwierigkeiten der Gemeinden der Past her. Es ist dies nicht eine Krise, die sich ergeben hätte aus der Trennung von Apostel und Gemeinde, eventuell bedingt durch des Apostels Tod.¹¹ Dagegen spricht auch die Art und Weise der Inanspruchnahme des Paulus; sie geschieht nicht in Aufnahme oder Fortschreibung der authentischen Paulustradition, sondern in der Form, daß Paulus als absolute Autorität für eine an ihn gebundene Glaubenstradition dienen konnte und damit zugleich die der Bewahrung und Weitergabe dieser Glaubenstradition verpflichtete Gemeinde(organisation) legitimierte.¹²

2) Die starke Betonung der Kontinuität zu Paulus ist eng verknüpft zu sehen mit der gegenüber Paulus radikal veränderten Bedeutung der eschatologischen Hoffnung. Es ist zwar zutreffend, »daß die Texte der Past niemals die Problematik der Parusieverzögerung anklingen lassen«,¹³ es ist aber ebenso eindeutig, daß der Ausblick auf die Parusie kein konstitutives Element für die Weisungen ist, die das Leben der christlichen Gemeinde betreffen. Alles überlagernd steht im Mittelpunkt das Anliegen, den durch die Verfälschung des Evangeliums gefährdeten Gemeinden möglichst effektiv Sicherheit zu geben – in Glaubens- wie in allgemeinen Lebensfragen –, ihnen neues Vertrauen zu vermitteln. Die Bedeutung der Änderung des Stellenwertes der Parusieerwartung aufgrund der geschichtlichen Entwicklung und damit zusammenhängend das Aufkommen neuer Fragen können für die radikalen Veränderungen in den Gemeinden, die u. a. (hier wäre etwa auch zu nennen die Reglementierung der Stellung der Frauen in den Gemeinden 1 Tim 2,11f) zu den Entscheidungen geführt haben, die mit dem Schlagwort von der »christlichen Bürgerlichkeit« eine eher oberflächliche Bezeichnung gefunden haben, gar nicht hoch genug eingeschätzt werden.¹⁴

An dieser Stelle wird wiederum deutlich, daß die vorgestellten Überlegungen letztlich nicht der freien Entscheidung des Autors der Past entsprungen sind; und folglich kann es auch nicht darum gehen, darüber zu urteilen, ob bzw. daß *er* etwas »verraten« hat. Die Past sind in dieser Hinsicht ein Dokument einer durch die geschichtliche Entwicklung bedingten Veränderung des Stellenwertes der Parusieerwartung und einer damit notwendig gewordenen Neuformulierung des Anspruches der Christen, daß mit Christus die Zeit und die Geschichte eine neue Bestimmung erfahren haben. Insofern zeigen die Past das Bild von einem Versuch, wie Christen auf diese Herausforderung zu reagieren sich bereit und fähig zeigten.

¹¹ Gegen M. Wolter, *Die Pastoralbriefe* (s. Anm. 1), der die mit dem Tod des Paulus gegebene Trennung des Apostels von den Gemeinden als entscheidendes und sich mit dem wachsenden Abstand noch verschärfendes Problem bezeichnet (S. 251). Zum einen ist es willkürlich, angesichts der ja nur kurzen Wirkungszeit des Paulus in den einzelnen Gemeinden seiner Anwesenheit derartiges Gewicht zuschreiben zu wollen; zum anderen ist auch eine Problembeschreibung mit dem Todesdatum des Apostels recht unsicher, zumal wir über die Kontakte zwischen Paulus und »seinen« Gemeinden nach seiner Überbringung nach Rom nichts wissen.

¹² Vgl. dazu N. Brox, *Die Pastoralbriefe* (s. Anm. 2) 72–74.

¹³ R. Schwarz, *Bürgerliches Christentum* (s. Anm. 5) 107.

¹⁴ Betont wird dieser Zusammenhang mit der Parusieerwartung u. a. bei F. J. Schierse, *Eschatologische Existenz und christliche Bürgerlichkeit*, in: *GuL* 32, 1959, 280–291, bes. 286f; P. Stuhlmacher, *Christliche Verantwortung bei Paulus und seinen Schülern*, in: *EvTh* 28, 1968, 165–186, bes. 183–185; N. Brox, *Die Pastoralbriefe* (s. Anm. 2) 55; M. Wolter, *Die Pastoralbriefe* (s. Anm. 1) 253.

Und es darf auch nicht übersehen werden, daß ein brennendes und drängendes Problem für die Past darin bestand, daß auf diese Herausforderung bereits von einem Teil der Gemeinden bzw. von bestimmten Kreisen eine Antwort gegeben worden war, die jedoch nach Meinung unseres Autors nicht der rechten, der »gesunden« Lehre und der apostolischen Weisung entsprach. Es sind dies die Positionen, die er als »Falschlehren« (vgl. 1 Tim 1,3) radikal abweisen muß. Mit der gut zu begründenden These, daß der Verfasser die von ihm zitierten Bekenntnisaussagen und die geforderten Verhaltensweisen als »Gegenpol« zum Anspruch der sog. Irrlehrer versteht,¹⁵ lassen sich einige Grundzüge dieser Positionen der »Irrlehrer« und deren Bedeutung für die angesprochene Notwendigkeit einer Neubesinnung auf die Rolle des christlichen Glaubens für die konkreten Fragen des täglichen Lebens erkennen. Ausdrücklich wird sogar die Position eines Teils der christlichen Gemeinde zitiert, daß nämlich manche Christen »die Heirat verbieten und den Verzicht auf bestimmte Speisen fordern« (vgl. 1 Tim 4,3). Es gibt schon konkurrierende Wegweisungen in den Gemeinden mit Antworten auf die Frage, wie sich Christen jetzt und in der Zukunft in den und zu den Bedingungen der Welt und des Lebens verhalten sollten.

Gebraucht man folglich in diesem Zusammenhang die recht griffige und auch treffende Formulierung von der Kirche, die hier beginnt, sich in der Welt einzurichten,¹⁶ dann muß das geschehen mit Rücksicht auf die Tatsache, daß es zum einen schon entsprechende »Angebote« christlicherseits gab, und daß zum anderen die Kirche vor die Frage gestellt war, wie sie die von ihr propagierte Verantwortung einer Verkündigung des Evangeliums »für alle«, »für die Welt«, in der Praxis des konkreten Alltags in die Tat umzusetzen sich bereit und fähig zeigte.

3) Mit dieser Situation war die christliche Gemeinde nun auch gezwungen, ihre Rolle im Gegenüber zur Umwelt neu zu bedenken. Diese Notwendigkeit erscheint nicht erzwungen dadurch, daß die Christen sich Verfolgungen ausgesetzt sahen; der Hinweis in 2 Tim 3,12, daß »alle, die in der Gemeinschaft mit Christus Jesus ein frommes Leben führen wollen, verfolgt werden«, muß nicht auf konkrete Erfahrungen zurückgeführt werden, sondern ist als Konsequenz der vorbildhaften Bedeutung des Apostels Paulus auch in seinem Leiden um des Evangeliums willen zu verstehen (vgl. 2 Tim 1,8.12; 3,10f).¹⁷ Der entscheidende Grund für die Krise der Beziehung der Christen zur Welt liegt in den Gemeinden selbst bzw. in einer Veränderung des Glaubensbewußtseins. Die christliche Gemeinde in der Zeit des Paulus versteht sich im Anschluß an die Verkündigung des Evangeliums als »eschatologische Heilsgemeinschaft«, in welcher durch die Taufe die bislang bestimmenden sozialen und anthropologischen Unterschiede aufgehoben sind (vgl. bes. Gal 3,28).¹⁸ Mit dem Zurücktreten der Parusieerwartung gewinnen die gegenwärtigen Bedingungen und Möglichkeiten eines vom Glauben an Jesus Christus bestimmten Lebens an Bedeutung. Dabei gilt es auch zu beachten, daß es für die Christen, die in den damaligen Städ-

¹⁵ Dazu E. Schlarb, Die gesunde Lehre. Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe, MThSt 28, Marburg 1990, 62; 72. Damit ist auch ganz massiv der Meinung zu widersprechen, der Verfasser habe »die Lehre der Häretiker nicht verstanden«, wie jüngst wieder W. Marxsen unterstellt: »Christliche« und christliche Ethik im Neuen Testament, Gütersloh 1989, 225.

¹⁶ Vgl. die entsprechenden Hinweise bei N. Brox, Die Pastoralbriefe (s. Anm. 2) 51, und M. Wolter, Die Pastoralbriefe (s. Anm. 1) 253.

¹⁷ Vgl. dazu H. v. Lips, Glaube (s. Anm. 9) 158–160, der aber aufgrund der »Betonung der Leidensbereitschaft des Amtsträgers« in 2 Tim damit rechnet, daß die Gefahr der Verfolgung »für Amtsträger in erhöhtem Maße besteht« (vgl. 2 Tim 2,3; 4,5). Ein gutes Gesamtbild über die neutestamentliche Zeit vermittelt der Beitrag von Th. Söding, Widerspruch und Leidensnachfolge. Neutestamentliche Gemeinden im Konflikt mit der paganen Gesellschaft, in: MThZ 41, 1990, 137–155.

¹⁸ Vgl. M. Wolter, Pastoralbriefe (s. Anm. 1) 245f; H. v. Lips, Glaube (s. Anm. 9) 144; 150; E. Schlarb, Die gesunde Lehre (s. Anm. 15) 94–100.

ten immer noch eine Minderheit repräsentierten, darum gehen mußte, zum einen nicht durch aggressive Opposition gegen die nichtchristliche Umwelt Spannungen herbeizuführen, und zum anderen gerade durch ein Verhalten sich auszuzeichnen, welches zu den Außenstehenden eine Brücke schlagen konnte, für diese also ein anziehendes Bild der neuen Glaubensgemeinschaft bot.¹⁹ Daß es zumindest auch um die missionarisch werbende Kraft der »frommen« und »ordentlichen« Lebensführung ging (vgl. Tit 2,12; 3,1), zeigt sich darin, daß es gerade die nach außen hin sichtbaren und in der Praxis kontrollierbaren Bereiche sind, auf die der Autor den fiktiven Paulus sein ganzes Augenmerk richten läßt: die Ethik und die Gemeindeordnung.

Umgekehrt werden die »Außenstehenden« als ernstzunehmende Autoritäten für die Beurteilung der Bewährung der Christen in ihren unterschiedlichen Funktionen akzeptiert. Besonders deutlich und eindrucksvoll zeigt dies der »Episkopenspiegel« 1 Tim 3,2–7; die Reihe der Tugenden (u. a. Besonnenheit, Gastfreundlichkeit, Rücksicht) und die Forderung, ein Episkopos müsse von auffälligen persönlichen Mängeln (wie Trunksucht, Streitsucht und Geldgier) frei sein (VV.2f), sowie die Bedingung der Bewährung im halböffentlichen Bereich der Familien- und Hausordnung (VV.4f) werden abgeschlossen und finden ihren Höhepunkt in der Aussage, daß der Episkopos »bei den Außenstehenden einen guten Ruf haben muß« (V.7a).²⁰

Haben nun aber durch diese Entscheidung, daß für christliche Gemeinden und insbesondere für ihre maßgeblichen Repräsentanten die weltlich-bürgerliche Lebensweise zum Maßstab ihrer Qualifikation erhoben ist, die Past nicht doch christliche Existenz auf das »bürgerliche« Mittelmaß einer anständigen, angepaßten und auf reibungsfreies Funktionieren bedachten Gruppierung herabgezogen? Oder aber soll man die Behauptung wagen, der Verfasser formuliere hier einen Anspruch und eine Zielsetzung, die in den geschichtlichen Bedingungen der Zeit gerade als Ausdruck des Sendungsauftrags der Kirche verstanden werden soll?

Wir kommen zurück auf den Text 1 Tim 2,1f.

1) »... Gebete zu verrichten für alle Menschen, für Könige und alle in maßgeblichen Stellungen ...«

Wir haben uns beinahe daran gewöhnt, das Außerordentliche bzw. das Auffällige dieser Gebetsmahnung im zweiten Teil zu sehen, nämlich in der betonten Erwähnung der Herrschenden. Dem Verfasser ist aber ganz sicher mehr daran gelegen, die *Universalität* der Gebetsverpflichtung als Aufgabe der Christen zu benennen. Dies wird deutlich aus dem Kontext, wo das Stichwort »alle« noch an zwei entscheidenden Stellen steht, nämlich in VV.3f in der Redeweise von »unserem Rettergott, der will, daß *alle Menschen* gerettet werden«, und in der formelhaften Wendung in V.6 zur Beschreibung des Heilswerkes Jesu Christi, »der sich hingegeben hat zum Lösegeld *für alle*«. ²¹ In dieser Mahnung an die Gläubigen, die Universalität des Heilswillens Gottes und der Erlösungstat Jesu Christi zum Maßstab und zur Norm ihres eigenen Verhaltens, insbesondere ihres Gebetes zu machen, mag auch Polemik mitschwingen gegen

¹⁹ Vgl. auch M. Wolter, Pastoralbriefe (s. Anm. 1) 253ff.

²⁰ Vgl. dazu auch die Begründungen im Rahmen der »Ständetafel« Tit 2, v. a. VV.5.8; in diesem Text »spiegeln sich Gemeindeverhältnisse der dritten Generation mit stabilisierenden Kräften, streng patriarchalischen Tendenzen sowie Rücksichtnahmen auf inner- und außerchristliche Erwartungen und Bedrohungen«: A. Weiser, Evangelisierung im antiken »Haus«, in: ders., Studien zu Christsein und Kirche, SBAB 9, Stuttgart 1990, 119–148, hier 146.

²¹ Vgl. P. Trummer, Paulustradition (s. Anm. 10) 141f; R. Schwarz, Bürgerliches Christentum (s. Anm. 5) 119; Ph. H. Towner, The Goal (s. Anm. 5) 201–205.

Positionen von christlichen Lehrern, die mit den schon erwähnten Forderungen zu aszetischem Lebenswandel (vgl. 1 Tim 4,3; Tit 1,14f) auch die Anteilhabe am eschatologischen Heil verknüpften. Nur wer sich in diesen Formen des Glaubens und Lebens bewährt, dürfe sich, so die Position dieser Rigoristen, zu den »Reinen« zählen. Dazu würde auch passen, daß in 2 Tim 2,18 der »Kernsatz der Häresie« vorliegt, der zugleich das präsentische und exklusive Heilsverständnis einer sich auch von der Masse der Christen abhebenden Elite wiedergibt.²²

Von dieser Erklärung der Universalität der Gebetsverpflichtung führt ein direkter Weg zur Miteinbeziehung bzw. zur ausdrücklichen Nennung der weltlichen Autoritäten. Deren Auftrag und deren Funktion konnte von Menschen, die sich durch Taufe, Glauben und Erkenntnis im Stand der von Gott gewirkten Vollendung sahen, als überholt betrachtet werden. Es ist davon auszugehen, daß eine solche Spezifizierung der Gebetszuwendung weder den Christen selbstverständlich war, noch auch von den politisch Verantwortlichen erwartet wurde. Es handelt sich dabei um einen Bestandteil der vom Verfasser durchgeführten Auseinandersetzung um den rechten Glauben. Natürlich ist auch denkbar und wahrscheinlich, daß in dieser expliziten Nennung der weltlichen Obrigkeiten der Wunsch mitspielte, mit diesem Zeugnis der Loyalität sich des Wohlwollens dieser staatlichen Organe zu versichern. Im Vordergrund steht aber doch die Absicht, daß *die Christen* in ihrer Beziehung zu den weltlichen Autoritäten auf ihre Verantwortung verwiesen werden.

Also doch der Wunsch, daß Christen sich als die besseren und loyaleren Staatsbürger erweisen sollen? Die Fortsetzung des Textes, die Begründung, die der Verfasser gibt, scheint dafür zu sprechen:

2) »... damit wir ein ruhiges und ungestörtes Leben führen können in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit«

Die Deutung des so erstrebten Lebens kann in zwei Richtungen gehen. Einmal wäre zu denken an die Christen als die vom Tun und vom Verhalten anderer Betroffenen; ihr Wunsch ginge dann dahin, sich durch Wohlverhalten dem Staat gegenüber Sicherheit und Ruhe zu verdienen. Die Zusage der Christen, sich als gute, ja als die besseren Staatsbürger zu erweisen, wird – so der Wunsch – belohnt mit Entgegenkommen; auch die Christen werden in Ruhe gelassen. Oberstes Prinzip ist: Respektierung der Zuständigkeiten. Ziel wäre dann »die Ruhe des gesicherten Lebens«.²³

Doch sind wirklich Wohlverhalten, Unterwürfigkeit und konfliktscheue Anbiederung die vom Autor geforderten Verhaltensweisen? Es fehlt gewiß jedes revolutionäre Pathos. Und es entspricht dieses Ideal von einem »ruhigen und ungestörten Leben«, verbunden mit »Frömmigkeit« (eusebeia) und »Ehrbarkeit« (semnotes), durchaus dem Bild der Past vom vorbildhaften Christen, der an anderen Stellen ebenfalls unter Verwendung geläufiger ethischer Bestimmungen beschrieben wird.

Da es nun aber der Verfasser mit *Christen* zu tun hat, ist dieser umfassende Rahmen der Bestimmung vom Evangelium her nicht einfach außer acht zu lassen. Das bedeutet aber auch: Die Gemeinden werden nicht nur als betroffene angesprochen, also als solche, die sich ausrichten müssen danach, daß sie den Erwartungen anderer entsprechen; sie werden vielmehr angesprochen in ihrer *Verantwortung als*

²² Vgl. dazu E. Schlarb, Die gesunde Lehre (s. Anm. 15) 131–133; 83–86. Dabei kann das aszetische Leben sowohl als Voraussetzung als auch als Konsequenz dieses Heilsverständnisses gelten.

²³ Vgl. M. Dibelius–H. Conzelmann, Pastoralbriefe (s. Anm. 4) 32.

Christen. Will man auch den Begriff der »christlichen Bürgerlichkeit« beibehalten, so wäre damit doch auch ein neues Verständnis möglich: Es gibt keinen Bereich des täglichen Lebens, der von der Verantwortung des Zeugnisses für den Glauben ausgenommen ist. Wenn Christen ein dem Ideal der »Frömmigkeit« entsprechendes Leben führen können,²⁴ dann eröffnet sich ihnen damit auch die Möglichkeit, daß sie als christliche Gemeinde in der Lage sind, in einer veränderten und sich weiterhin ändernden Zeit und Welt den je neuen Anforderungen und Herausforderungen Rechnung zu tragen, sich auf die Erfordernisse der Zeit und die Anliegen der Menschen einzulassen.²⁵

Rückblick und Ausblick

Der Begriff der »christlichen Bürgerlichkeit«, einmal verstanden als Anliegen der Past, christliches Leben und christliche Identität *auch* (jedoch nicht ausschließlich!) in den Formen der bekannten und bewährten Normen der philosophischen Ethik auszudrücken, zum anderen bestimmt als die Aufforderung an die christlichen Gemeinden, selbst einen aktiven Beitrag für ein fruchtbares und gedeihliches Zusammenleben und Zusammenwirken mit der »weltlichen« Obrigkeit und Staatsgemeinschaft zu leisten, gibt folglich durchaus zutreffend eine Bestimmung der Art und Weise wieder, wie die Past christliche Gemeinde in der Welt sehen wollen.

Bei aller Würdigung und Anerkennung des Anliegens des Verfassers und auch unter Berücksichtigung der in den Gemeinden der Past virulenten Probleme um die Bewahrung des der apostolischen Verkündigung entsprechenden Evangeliums weist R. Schnackenburg jedoch zurecht darauf hin, daß »die Anpassung an den geistigen Horizont und die »Einbürgerung« in die damalige Gesellschaft ihre guten und bedenklichen Seiten (haben)«.²⁶ Dieser Hinweis macht aber auch deutlich, daß ein wesentliches Problem etwa der Redeweise von dem »stillen und ruhigen Leben in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit«, verstanden als Zeichen einer »christlichen Bürgerlichkeit«, insbesondere in der Wirkungsgeschichte und damit in unserer Gegenwart zu sehen ist.

Wenn wir vom »Ideal« der »christlichen Bürgerlichkeit« sprechen,²⁷ dann sollten wir uns nicht allzu sicher sein, daß wir damit auch exakt die Meinung des Autors der Past treffen. Das von ihm propagierte Verhalten der Christen ist ein Teil des Versuches, auf aktuelle und drängende Probleme seiner Gemeinden, ihres Glaubens und der Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses einzugehen. In jedem Fall aber gilt es, den Zusammenhang dieser seiner Aussagen mit der zeitgeschichtlichen Problematik der um den rechten Glauben ringenden Gemeinden einerseits und die Einbindung seiner »Weisungen« in die übernommenen Glaubensformeln vom universalen Heilswillen Gottes und der Offenbarung dieses Heilswillens in Jesus Christus andererseits mitzubedenken. Es ist sicher nicht zufällig, daß der Autor gerade auch die Aussagen über die Bewahrung des Christeseins im Blick auf die weltliche Macht (1 Tim 2,2) bzw. »in dem jetzigen Äon« (Tit 3,12), die zudem verknüpft sind mit dem Stichwort »eusebeia«,²⁸ einbindet in den Zusammenhang von dezidiert soteriologisch geprägten Bekenntnisaussagen, jeweils mit der christologi-

²⁴ Der für die Past ganz zentrale Begriff Frömmigkeit (eusebeia) wäre sowohl in seinen Nuancen des Gebrauchs als auch in der Konstanz der Kennzeichnung christlichen Lebens in den Past eigens zu würdigen (zu »eusebeia«: 1 Tim 2,2; 3,16; 4,7,8; 6,3.5.6.11; 2 Tim 3,5; Tit 1,1; zum Adverb »eusebos« 2 Tim 3,12; Tit 2,12; das Verb »eusebein« nur 1 Tim 5,4); vgl. dazu Ph. H. Towner, The Goal (s. Anm. 5) 147–154.

²⁵ Vgl. dazu auch O. Merk, Glaube und Tat in den Pastoralbriefen, in: ZNW 66, 1975, 91–102, hier 100.

²⁶ R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd. II. Die urchristlichen Verkünder, HThK Suppl. 2, Freiburg 1988, 108.

²⁷ Vgl. M. Dibelius–H. Conzelmann, Pastoralbriefe (s. Anm. 4) 32.

schen Kernaussage, daß (der Mensch) Jesus Christus sich hingegeben hat »für alle« bzw. »für uns« (1 Tim 2,3–6; Tit 2,11–14).

Abschließend sei aber doch noch einmal die Frage gestellt, wo exegetisch und theologisch eigentlich die Probleme liegen, die *wir* mit diesem Begriff der »christlichen Bürgerlichkeit« verknüpfen. Mit der Erkenntnis von der ganz spezifischen Bedeutung in einer bestimmten geschichtlichen Phase der Entwicklung christlichen Gemeindelebens ist *aus exegetischer Sicht* über den Stellenwert dieser Aussagen im Rahmen der biblischen Botschaft das Entscheidende gesagt. Was heißt es aber, *theologisch gesehen*, daß *wir heute* in der ersten der großen Fürbitten der Karfreitagsliturgie weiterhin darum beten, Gott möge uns »ein stilles und ruhiges Leben« schenken (»quietam et tranquillam vitam« – so auch der Text der Vulgata 1 Tim 2,2)?²⁹

Dr. Lorenz Oberlinner ist Professor für Neues Testament an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Seine Anschrift: Werthmannplatz, 7800 Freiburg.

Die Kirche in den Pastoralbriefen

Ordnung um jeden Preis?

Obwohl das Wort »Kirche« (ekklesia) nur dreimal in den Pastoralbriefen (=Past) vorkommt¹, ist die Kirche »das alles beherrschende große Thema der Past.«² Um sich ihr Verständnis in den Past zu erschließen, empfiehlt es sich, von folgenden zwei Textabschnitten auszugehen: 1 Tim 3,14–15 und 2 Tim 2,19–21.

Kirche als Hauswesen Gottes

Nachdem der uns nicht namentlich bekannte Briefschreiber Ermahnungen über das Gebet für alle Menschen, über das Verhalten von Männern und Frauen sowie der mit episkopos und diakonos bezeichneten Gemeindeleiter gegeben hat (1 Tim 2,1–3, 13), beschließt er diesen Abschnitt mit den Worten:

»14 Dies schreibe ich dir in der Hoffnung, bald zu dir zu kommen; 15 sollte sich aber mein Kommen verzögern, damit du weißt, wie man sich im Hauswesen Gottes verhalten muß, welches die Kirche des lebendigen Gottes ist, Säule und Fundament der Wahrheit« (1 Tim 3,14–15).

Der Verfasser weiß, daß der fiktive Absender Paulus nicht nur sein Kommen verzögerte, sondern die Gemeinde von Ephesus nie mehr gesehen hat. Das Schreiben ist in der dritten urchristlichen Generation gegen Ende des 1. Jahrhunderts verfaßt und hat die Situation der Kirche in nachpaulinischer Zeit im Blick.³ Diese Situation ist gekennzeichnet durch den beträchtlichen zeitlichen Abstand zur Gründungszeit, durch den inzwischen erlittenen Tod des Gemeindegründers Paulus, durch heidnische Umgebung, durch vorwiegend heidenchristliche Gemeindeglieder, durch wachsende Bedrohung von außen und durch innergemeindliche Spannungen. Fragen nach der Zuverlässigkeit und Unverfälschtheit der Überlieferung, nach der Kontinuität mit dem Ursprung; nach der Identität christlicher Gemeinde und ihrem Verhältnis zur Kultur in den Wertmaßstäben der heidnischen Umgebung sind akut.

In V.14 hebt der Verfasser wie in den anderen sog. »Paulusanamnesen« der Past⁴ hervor, daß die gemeindeordnenden Weisungen in der Autorität des Paulus gegeben werden. Dadurch wird ihre Gültigkeit unterstrichen. Daß sie trotz des fiktiv angekündigten baldigen Kommens dennoch schriftlich ergehen, läßt erkennen, wie wichtig sie dem wirklichen Briefschreiber im Blick auf die Situation der Gemeinde seiner Zeit sind. Das trifft auch für die unmittelbar folgenden Aussagen über die Kirche zu.

Beim Eingehen auf sie empfiehlt sich aber von vornherein die Berücksichtigung des zweiten für das Kirchen-Verständnis wichtigen Textes der Past. Er steht inmitten von Anweisungen über den Umgang

¹ 1 Tim 3,5.15; 5,16.

² J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus (EKK XV), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988, 211. – Zum Kirchenverständnis der Past vgl. außerdem ders., Pfeiler und Fundament der Wahrheit, in: Glaube und Eschatologie (FS W.G. Kümmel) hrsg. von E. Gräßer/O. Merk, Tübingen 1985, 229–247; R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament (QD 14), Freiburg 1963, 86–93; P. Trummer, Die Paulustradition der Pastoralbriefe (BET 8), Frankfurt 1978, 208–226; H. v. Lips, Glaube – Gemeinde – Amt (FRLANT 122), Göttingen 1979, 94–160; D. C. Verner, The Household of God. The Social World of the Pastoral Epistles (SBLDS 71), Chico (Calif.) 1983, 83–186; M. Wolter, Die Pastoralbriefe als Paulustradition (FRLAND 146), Göttingen 1988, 185–202; 243–279; Ph. H. Towner, The Goal of our Instruction (Journal for the Study of the New Testament. Suppl. Series 34) Sheffield 1989, 129–138; N. Brox, Die Pastoralbriefe (RNT), Regensburg 1989, Exkurs »Die Kirche«: 157–159; L. Oberlinner, Zwischen Anpassung und Konflikt. Die Weisungen für die christliche Gemeinde und die Kirche nach den Pastoralbriefen: BiKi 45 (1990) 87–93.

³ Literatur zum pseudepigraphischen Charakter der Past siehe bei Oberlinner, Anpassung (Anm. 2) 87 Anm. 1.
⁴ z. B. 1 Tim 1, 12–20; 2,7; 2 Tim 1,3f.11.15–18; vgl. dazu Trummer, Paulustradition (Anm 2) 116–132.

²⁸ Zu »eusebeia« in den Past W. Foerster, ΕΥΣΕΒΕΙΑ in den Pastoralbriefen, in: NTS 5, 1958/59, 213–218; N. Brox, Die Pastoralbriefe (s. Anm. 2) 174–177; H. v. Lips, Glaube (s. Anm. 9) 76–87; R. Schwarz, Bürgerliches Christentum (s. Anm. 5) 116f. S. auch oben Anm. 24.

²⁹ Vgl. dazu W. Marxsen, der auf die Frage, ob Christen »vorbildliche Bürger« sein sollen, antwortet: »Dagegen zu polemisieren besteht kein Grund. Warum sollten sie das nicht sein? Eine ganze andere Frage ist jedoch, ob das ein Maßstab für das »Christliche« sein kann, und ob man deswegen diese Ethik (wenn auch modifiziert) heute als »christliche« Ethik übernehmen kann«: Ethik (s. Anm. 15) 224.

mit Irrlehrern. Zwei von ihnen werden namentlich genannt: Hymenäus und Philetus (2 Tim 2,17). Ihnen wird vorgeworfen, daß sie »von der Wahrheit abgeirrt seien, indem sie behaupten, die Auferstehung sei schon geschehen« und daß sie so »bei manchen den Glauben zerstören«. Angesichts dieser Gefährdung sagt der Verfasser:

»19 Das feste Fundament, das Gott gelegt hat, bleibt jedoch bestehen. Es trägt dieses Siegel: »Der Herr kennt die Seinen« und: »Jeder halte sich von der Ungerechtigkeit fern, der den Namen des Herrn nennt.«
20 In einem großen Haus gibt es nicht nur Gefäße aus Gold und Silber, sondern auch aus Holz und Ton; die einen sind zu ehrenvollem, die anderen dagegen zu unehrenhaftem Gebrauch. 21 Wer sich nun da- von reinhält, wird ein Gefäß zu ehrenvollem Gebrauch sein, geheiligt, nützlich für den Hausherrn, zu je- dem guten Werk bereitet« (2 Tim 2,19–21).

Beide Texte sprechen von der Kirche als dem »Haus« bzw. »Hauswesen« Gottes. Damit ist die wichtigste Leitmetapher zum Kirchen-Verständnis der Past genannt. In Tit 2,14 ist zwar auch vom Eigentums- volk Gottes die Rede; aber dieser Ausdruck wird nicht entfaltet und kommt in seiner Bedeutung nicht zum Tragen. Die christlichen Ortsgemeinden von Ephesus (1 Tim 1,3; 2 Tim 1,18) und einzelnen Städten Kretas (Tit 1,5) sowie die Kirche in umfassenderem Sinn gelten vor allem als Hauswesen Gottes.

Die Ordnung des Hauswesens

Ordnung und Festigkeit sind die Merkmale, die inhaltlich bei der Verwendung der Hausmetapher in den Past am stärksten hervortreten. Für die Gestaltung der Beziehungen einzelner Personen oder Grup- pen in der Gemeinde zueinander oder das Verhältnis der Leitenden zur Basis und umgekehrt gilt eine be- stimmte Ordnung. In ihr ist festgelegt, »wie man sich im Hauswesen Gottes verhalten muß« (1 Tim 3,14). Dieser Ordnung gemäß gilt Gott als »Hausherr« (despotes: 2 Tim 2,21), weshalb ja auch vom »Haus Got- tes« (1 Tim 3,15) die Rede ist. Der mit episkopos bezeichnete Gemeindeleiter gilt als von Gott eingesetz- ter Verwalter (Tit 1,7: theou oikonomos). Er selbst soll ein guter Familienvater sein; denn »wer seinem ei- genen Hauswesen nicht vorstehen kann, wie soll der für die Kirche Gottes sorgen?« (1 Tim 3,5). Von den übrigen Gliedern der Gemeinde ist so die Rede, daß sie nach Geschlecht, Lebensalter oder Standeszuge- hörigkeit gruppiert in den Blick kommen. Es werden z. B. Männer und Frauen (1 Tim 2,8–15; 5,1f; Tit 2,1–6), Alte und Junge (1 Tim 5,1f; Tit 2,1–6), Herren und Sklaven (1 Tim 6,1f; Tit 2,9f) sowie Witwen (1 Tim 5,3–16) genannt. Das Ordnungsgefüge und die Beziehungen der Personen und Gruppen zueinander stellen sich so dar, daß es den Gemeindeleitern vor allem obliegt, Anweisungen zu geben, zu lehren und zu ermahnen⁵, den übrigen Gemeindegliedern aber, sich leiten zu lassen und zu gehorchen (z. B. 1 Tim 4,16). Die Struktur der Über- und Unterordnung kennzeichnet auch das Verhältnis der anderen genannten Gruppen zueinander: Die Frauen sollen sich den Ehemännern unterordnen, die Jungen den Älteren, die Sklaven ihren Herren (siehe die Belege oben).

Alle genannten Ordnungselemente entsprechen denen der antiken Ökonomik, der Lehre über das Leben und die Leitung im antiken Hauswesen sowie auch weitgehend deren gelebter Wirklichkeit.⁶ Die in ihr waltende Herrschaft des Hausvaters über alle Familienmitglieder, die Unterordnung der Ehefrau, der Kinder und Sklaven unter diese Autorität sind der Bezugsrahmen, der der Gemeindeordnung der Past zugrunde liegt. Um die theologische Bedeutung dieser Abhängigkeit kirchlicher Ordnung von den soziokulturellen Vorgegebenheiten zu erfassen, ist ein kurzer Blick auf die Haustafel des Kolosserbriefs nötig und hilfreich.

In Kol 3,18–4,1 begegnet erstmals in der urchristlichen Überlieferung und in unvergleichlich ge- schlossener, präziser Form eine »Haustafel«. Es ergehen in direkter Anrede Weisungen an die drei Perso- nengruppen, die das antike außerchristliche wie christliche Hauswesen konstituieren, nämlich an die Ehefrauen und ihre Männer, an die Kinder und ihre Eltern sowie an die Sklaven und ihre Herren. Die je- weils zuerst angesprochenen Personen werden zur Unterordnung ermahnt; aber darauf folgen jeweils auch Ermahnungen an die Autoritätsträger. Die Ehemänner werden zur Liebe, die Väter zu Rücksichtnahme und die Herren der Sklaven zu Gerechtigkeit angehalten. Es geht also nicht nur um Über- und Unterord- nung sondern auch die Beachtung gegenseitig geltender Rechte und Pflichten. Christen, denen wir die Formung der Haustafel verdanken, haben sich bewußt an jene Konzeption der antiken Ökonomik ange- schlossen, die innerhalb eines damals währenden sozialetischen Richtungsstreits eine humanisierende Mittelstellung zwischen rigorosem Patriarchalismus und weitgehender Liberalisierung vertrat.⁷

Im Unterschied zum sozialetischen Orientierungsrahmen der Haustafel im Kol zeigen die Past ein ganz anderes Bild: 1. Das aus der Ökonomik stammende Ordnungsgefüge wird nicht mehr auf das Zu- sammenleben der Familienmitglieder im Haushalt sondern auf die Gemeinde als Hauswesen ange- wandt. 2. Die Anweisungen ergehen nicht mehr direkt an die das Hauswesen konstituierenden Perso- nengruppen sondern an die Amtsträger und sollen durch sie den einzelnen Personengruppen der Gemeinde vermittelt werden. 3. Von der sozialetischen Mittelposition, für die die Gegenseitigkeit der Wertschätzung sowie der Rechte und Pflichten kennzeichnend war, ist nichts mehr zu spüren, statt des- sen stehen Über- und Unterordnung ganz im Vordergrund und zwar in patriarchaler Ausprägung.

Die hier genannte Relation zu den Aussagen der Haustafel des Kol zeigt, daß die Ordnungselemente der antiken Ökonomik innerhalb des Urchristentums in sehr verschiedener Weise aufgenommen wur- den. Eine traditionsgeschichtliche oder gar direkte Abhängigkeit der Gemeindefabel-Paränese der Past von der Haustafel des Kol (oder von den Varianten in Eph; 1 Petr), verbunden etwa mit einer restriktiven Tendenz, ist damit nicht behauptet. Aber deutlich ist, daß sich in Gemeinden des paulinischen Missions- gebiets beim Übergang von der ersten zur zweiten und von der zweiten zur dritten urchristlichen Gene- ration Wandlungen vollzogen haben, die u. a. das Verhältnis der Christen zur »Welt«, d. h. zu ihrer sozio- kulturellen Umgebung, betreffen und sich in den hier zu vergleichenden Texten niedergeschlagen ha- ben. Zeigte sich bei Paulus selbst ein intensives Ringen um die Durchdringung aller Lebensbereiche vom

⁵ z. B. 1 Tim 1,4; 3,2; 4,6.12; 6,2.17; 2 Tim 2,2.15.24; 4,2; Tit 1,9; 2,1.6.15.

⁶ Zur antiken Ökonomik und ihrer Relevanz für das Neue Testament vgl. O. Brunner, Das »ganze Haus« und die alteuropäische »Ökonomik«, in: ders., Neue Wege der Sozialgeschichte, Göttingen 1956, 33–61; K. Thraede, Zum hi- storischen Hintergrund der »Haustafeln« des NT, in: Pietas (FS B. Köting), hrsg. von E. Dassmann/K. S. Frank, JAC (Ergänzungsbd. 8), 1980, 359–368; D. Lührmann, Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie: NTS 27 (1981) 83–87; H.-J. Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (SBS 103), Stuttgart 1981, 66–68; F. Laub, Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei (SBS 107), Stuttgart 1982, 19–31; ders., Sozialge- schichtlicher Hintergrund und ekklesiologische Relevanz der neutestamentlich-frühchristlichen Haus- und Gemein- de-Tafelparänese – Ein Beitrag zur Soziologie des Frühchristentums: MThZ 37 (1986) 249–271; Verner, Household (Anm. 2), 27–186; K. Müller, Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema, in: G. Dautzenberg/H. Merklein/K. Müller (Hrsg.), Die Frau im Urchristentum (QD 95), Freiburg 1983, 263–319; G. Lanczkowski/F. Werner/ K.-H. Bieritz/Ch. Kähler, Art. Haus, in: TRE 14 (1985), 474–492; P. Fiedler, Art. Haustafel, in: RAC 13 (1986), 1063–1073; R. Nürnberg, »Non decet neque necessarium est, ut mulieres doceant«, JAC 31 (1988) 57–73; G. Schöllgen, Hausgemeinden, Oikos-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat. Überlegungen zu einer neuen Forschungsrich- tung: ebd. 74–90; G. Strecker, Die neutestamentlichen Haustafeln (Kol 3,18–4,1 und Eph 5,22–6,9), in: Neues Testa- ment und Ethik (FS R. Schnackenburg) hrsg. von H. Merklein, Freiburg 1989, 349–375; M. Gielen, Tradition und Theo- logie neutestamentlicher Haustafelethik (BBB 75), Meisenheim/Frankfurt/M. 1990; A. Weiser, Evangelisierung im »Haus«: BZ 34 (1990) 63–86.

Evangelium her (vgl. etwa 1 Kor 7), und bezeugt die Kolosserbrief-Haustafel, wie sich in der Phase stärkerer Konsolidierung eine wechselseitige Beeinflussung zwischen profaner Ordnung und christlichen Leitvorstellungen vollzog, so gewinnen im Kirchenverständnis der Past die Ordnungselemente einer streng patriarchalisch ausgerichteten Ökonomik gegenüber den aus dem Evangelium kommenden Impulsen das Übergewicht. Das Problem liegt nicht darin, daß Ordnungselemente aus der gesellschaftlichen Umgebung zur Gestaltung des christlichen Gemeindelebens herangezogen werden. Es besteht vielmehr darin, daß von mehreren »Modellen« das am strengsten patriarchalisch geprägte in den Past einen so dominierenden Einfluß gewinnt. Die Ordnung der Gemeinde ist um einen zu hohen Preis erkauf.

Wichtig ist allerdings noch, zu sehen, daß es nicht »um eine Sakralisierung der gegebenen gesellschaftlichen Lebensformen in der Weise [geht], daß diese als Ausdruck eines ewigen, unveränderbaren göttlichen Ordnungsplanes gelten würden, der in der Kirche seine primäre, normative Manifestation finden müßte.«⁸ Die Anlehnung an die gesellschaftlichen Gegebenheiten geschieht vielmehr aus einem in den Past mehrfach formulierten missionspragmatischen Grund: Die Kirche soll für ihre Umwelt als der Bereich erkennbar werden, »in dem sich deren Erwartungen und Idealvorstellungen hinsichtlich des menschlichen Gemeinschaftslebens«⁹ verwirklichen. So wird z. B. vom episkopos gesagt: »er muß auch bei den Außenstehenden einen guten Ruf haben, damit er nicht in üble Nachrede komme . . .« (1 Tim 3,7). Diese Aussage ist eng mit den unmittelbar vorausgehenden Anweisungen verbunden, daß der episkopos in seinem eigenen Haus ein guter Familienvater sein soll, der seine Kinder zu Gehorsam und allem Anstand erziehe, weil er sonst nicht für die Kirche Gottes zu sorgen vermag. Und in der zum Großteil in den Rahmen antiker Ökonomik eingespannten »Gemeindeparänese«¹⁰, die der fiktive Gemeindeleiter Titus an »ältere Männer«, »ältere Frauen«, »jüngere Frauen«, »jüngere Männer« und an die »Sklaven« vermitteln soll, klingt das Motiv sogar dreimal auf: Ihr Verhalten soll sich in konventionellen, von Außenstehenden anerkannten Bahnen bewegen, »damit das Wort Gottes nicht in Verruf komme« (Tit 2,5); »damit der Gegner sein Urteil ändere, weil er nichts Böses über uns sagen kann« (2,8); damit die Sklaven durch Unterordnung und Zuverlässigkeit gegenüber ihren Herren »der Lehre Gottes, unseres Retters, in allem Ehre machen« (2,10).

Die Festigkeit des Hauses

Außer dem Gesichtspunkt der Ordnung ist der der Festigkeit mit der ekklesiologischen Leitmetapher »Haus« verbunden. Die beiden anfangs zitierten Texte lassen dies schon auf den ersten Blick deutlich erkennen: In 1 Tim 3 wird die Kirche als »Säule und Fundament [stylos kai hedraion] der Wahrheit« bezeichnet, und in 2 Tim 2 gilt sie als das »feste Fundament [stereos themelios], das Gott gelegt hat« und das trotz der Gefährdungen durch Irrlehrer bestehen bleibt. Es lohnt sich, zuzuschauen, welcher genauere Sinn mit diesen bildhaften Aussagen gegeben ist.

⁷ Zu diesem Richtungsstreit und der gemäßigten Position der Haustafel vgl. Müller, Haustafel (Anm. 6) 292–319 mit weiterer Literatur; Gielen, Haustafel (Anm. 6) 55–62; Weiser, Evangelisierung (Anm. 6) 68–71.

⁸ Roloff, 1 Tim (Anm. 2) 214.

⁹ Ebd.; Vgl. auch P. Lippert, Leben als Zeugnis. Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe (SBM 4), Stuttgart 1968, 47 u. ö.; R. Schwarz, Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen (ÖBS 4), Klosterneuburg 1983, 104. – V. Lips, Glaube (Anm. 2) 158 gibt zu bedenken, »daß der Blick auf die Reaktion der Umwelt nicht primär missionarisch, sondern mehr defensiven Charakter hat«.

¹⁰ Vg. A. Weiser, Titus 2 als Gemeindeparänese, in: Merklein, Neues Testament und Ethik (Anm. 6), 397–414.

Die Bezeichnung der Kirche als »Säule« drückt nicht nur Tragfähigkeit und Stützfunktion aus, sondern es kann auch an eine freistehende Säule als aufragendes, weithin sichtbares Zeichen gedacht sein.¹¹ Falls dieser Sinngehalt vorliegt, so ist er beim Verfasser der Past mit dem Gedanken verbunden, daß die Kirche kraft »der in ihr gegenwärtigen Wahrheit . . . ein Zeichen [ist], das aller Welt den Heilswillen Gottes sichtbar macht und so die Erkenntnis der Wahrheit ermöglicht (vgl. 1 Tim 2,4)«.¹²

Der Ausdruck »Fundament der Wahrheit« meint nicht nur den festen Grund, der die Wahrheit trägt und bewahrt, sondern auch den festgefühten Bau, der durch die in ihm wohnende, von Gott geoffenbarte Wahrheit des Christusglaubens seine Festigkeit und seinen Bestand erhält.¹³ Da ähnlich lautende Formulierungen in Qumran¹⁴ den Tempel meinen und da in 1 Tim 3 den Aussagen über die Kirche ein kurzer liturgisch geprägter Christushymnus folgt, vertritt Jürgen Roloff die Auffassung, daß auch in den Past das Bild vom »Haus Gottes« und »Fundament der Wahrheit« den endzeitlichen Tempel meint.¹⁵ Roloff nimmt überdies an, daß der Verfasser der Past die Formulierung »Kirche des lebendigen Gottes« in direkter literarischer Anlehnung an die Vorlage 2 Kor 6,16 gewählt hat, wo es von den Gläubigen heißt: » . . . wir sind der Tempel des lebendigen Gottes.« Auch von daher sei dem Verfasser »der Topos »Kirche = endzeitlicher Tempel Gottes« vertraut.«¹⁶ Dies ist zweifellos richtig, und es läßt sich darüber hinaus sogar noch eine breitere Basis direkter literarischer Abhängigkeit der Kirchenmetaphorik in den Past von den Paulusbriefen erweisen.¹⁷

Wenn aber Roloff den Befund in der Weise deutet, daß der Verfasser der Past »seinen den Kontext bestimmenden ekklesiologischen Leitgedanken von der Kirche als dem geordneten, in patriarchalischen Strukturen verfaßten Hauswesen Gottes . . . interpretierend zu dem traditionell-vorgegebenen paulinischen Topos »Kirche = endzeitlicher Tempel Gottes« in Bezug setzen [will]: Das Hauswesen Gottes ist seinem theologischen Wesen nach Gottes Tempel . . .«¹⁸, so hat m. E. diese Auslegung doch nicht genügend

¹¹ So z. B. die weithin sichtbare Wolken- und Feuersäule Ex 13,21. Weitere Belege auch aus Judentum und Gnosis bei v. Lips, Glaube (Anm. 2) 98; z. T. auch bei U. Wilckens, Art. stylos: ThWNT VII (1964) 732–736.

¹² Roloff, 1 Tim (Anm. 2) 200f. – Roloff entscheidet sich eindeutig für diese Interpretation; v. Lips, Glaube (Anm. 2) 98f hält sie für möglich; J. Pfammatter, Die Kirche als Bau (AnGr 110, section B, n. 33), Roma 1960, 128f läßt nur die Bedeutung des Tragens gelten.

¹³ Roloff, Pfeiler (Anm. 2) 240f und ders., 1 Tim (Anm. 2) 200 läßt m. E. zu einseitig nur den letztgenannten Sinngehalt gelten: »Die Kirche ist feste, sichere Gründung, weil sie durch die Wahrheit bestimmt ist. Anders als 1 Kor 3,11; Eph 2,20 ist hier nicht über das Fundament reflektiert, auf dem sich der heilige Bau erhebt. Ausscheiden muß auch die Möglichkeit der Identifikation der Kirche mit dem Fundament, das etwas anderes – in diesem Falle die »Wahrheit« – trägt. Die Aussage zielt einzig auf die Festigkeit und Unterschütterlichkeit des heiligen Baues der Kirche, die auf der Gegenwart der Wahrheit in ihr beruht.« Hauptgrund für diese Sicht sind die bekannten Parallel-Formulierungen aus Qumran (z. B. 1QS V,5f: »Fundament der Wahrheit für Israel . . . Haus der Wahrheit«; VIII,5: »fest gegründet in der Wahrheit«; IX,3: »Gründung des heiligen Geistes zu ewiger Wahrheit«) und deren Interpretation durch O. Betz, Felsenmann und Felsengemeinde. ZNW 48 (1957) 49–77, hier 57 und B. Gärtner, The Temple and the Community in Qumran and the New Testament (SNTSMS 1), Cambridge 1965, 66–71. Die Verwendung der Bau- und Fundament-Terminologie in 2 Tim 2,19 zeigt jedoch deutlich beide Aspekte: das Grundgelegtsein von Gott her und die Festigkeit im Bewahren der Wahrheit angesichts der Bedrohung durch die Irrlehre.

¹⁴ Siehe die Belegbeispiele in Anm. 13.

¹⁵ Vgl. Roloff, Pfeiler (Anm. 2) 240–246; ders., 1 Tim (Anm. 2) 198–203; 214; ähnlich schon Gärtner, Temple (Anm. 2) 68–71; Wilckens, stylos (Anm. 11) 736. – Schnackenburg, Kirche (Anm. 2) 88 nennt Berührungspunkte und Unterschiede zwischen Qumran und den Past, erwähnt aber unter den Gemeinsamkeiten m. E. zu Recht nicht die Tempelmetaphorik; ebenso Brox, Pastoralbriefe (Anm. 2) 156–159; Trummer, Paulustradition (Anm. 2) 224–226; v. Lips, Glaube (Anm. 2) 98–100.

¹⁶ Roloff, 1 Tim (Anm. 2) 198f; ähnlich ders., Pfeiler (Anm. 2) 239.

¹⁷ Vgl. z. B. 1 Kor 3,10–17.

Anhalt am Text. Das Umgekehrte scheint mir eher der Fall zu sein: Der Verfasser der Past ersetzt die ihm aus mehreren Paulusbriefen vertraute Tempelmetaphorik durch die aus Theorie und Praxis der Ökonomik aufgenommene Haus- und Hauswesenmetaphorik. Dafür sprechen folgende Gründe: 1. Wo in den Past von der Kirche als dem Haus oder Hauswesen die Rede ist, begegnet nie das Wort »Tempel«¹⁹ sondern es werden nur Begriffe der Hausmetaphorik verwendet. Sowohl die zentralen Stellen als auch ihr Kontext sind von Begriffen und Leitgedanken aus der Ökonomik und nicht von der Tempelmetaphorik beherrscht. Im Unterschied dazu spricht Paulus ausdrücklich vom »Tempel Gottes«²⁰. 2. Bei Paulus ist mit der Bezeichnung der Christen als Tempel der Gedanke an die Einwohnung des Geistes Gottes eng verbunden (1 Kor 3,16; vgl. 6,19). In den Past fehlt dieser Gedanke im Zusammenhang mit der Hausmetaphorik völlig. Die Geistbegabung aller Christen durch die Taufe ist zwar bewußt (z. B. Tit 3,5f), spielt aber im Unterschied zur paulinischen Auffassung (z. B. 1 Kor 12) für die aktive Mitgestaltung des Gemeindelebens und für wirkliche Mitverantwortung seitens der Gemeindeglieder keine Rolle. 3. Die Ausdrücke: »wie man sich im Hauswesen Gottes verhalten muß« (1 Tim 3,15: en oiko theou anastrephesthai) zeigen, daß die paulinische Identifizierung der Gläubigen mit dem Tempel verlassen ist, und daß es statt dessen um das rechte Verhalten *im* Haus und Hauswesen analog den Anweisungen der Ökonomik geht. Auch der Vergleich der Christen mit Gefäßen »in einem großen Haus« (2 Tim 2,20) läßt keinen Anklang an die Tempelmetaphorik erkennen.²¹

Zusammenfassung und Ausblick: Weltoffene, dialogische Communio

Da es in diesem kurzen Beitrag nur um Grundlinien des Kirchenverständnisses der Past geht, muß auf die Darstellung der damit eng verbundenen Teilthemen wie z. B. der gemeindeführenden Ämter verzichtet werden. Ein Blick auf sie würde die bisher herausgearbeiteten Konturen des Kirchenbildes der Past nur verstärken, nämlich den betont institutionellen Charakter. Die Kirche gilt in den Past als Institution, die das ihr anvertraute Überlieferungsgut bewahrt, die durch ihre Ordnungen binnenkirchlich stabilisierend, nach außen hin werbend und verteidigend wirkt und die für die einzelnen Gläubigen der schon vorgegebene Lebensraum ist, in den sie wie in ein »großes Haus« (2 Tim 2,20) eintreten und darin durch ihren »Wandel« (1 Tim 3,15; 4,12) in Glaube, Hoffnung und Liebe Heil erlangen. Türen und Fenster dieses Hauses und Hauswesens sind zur Umwelt hin weit geöffnet, was sich in der großen Offenheit der Gemeinde gegenüber dem Einfluß damaliger gesellschaftlicher Ordnungen und der weitgehenden Übernahme ihrer ethischen Wertvorstellungen zeigt.

Darin liegen Chance und Gefahr für die Kirche damals wie heute. Zum einen ist es überhaupt nicht zu umgehen, daß »am Anfang jeder gesellschaftlichen Situation, die ihren Ursprung überdauert« eine Institutionalisierung steht²² und bis zu einem gewissen Grad eine Verflechtung mit der sozio-kulturellen

¹⁸ Roloff, 1 Tim (Anm. 2) 199; so auch schon ders., Pfeiler (Anm. 2) 239: Der Topos »Gemeinde = Tempel« ist dem Verfasser der Past von den Paulustexten her »vertraut, und er versucht, den den Kontext beherrschenden Leitbegriff [Hauswesen Gottes] interpretatorisch auf ihn hin zu öffnen: Das Hauswesen Gottes . . . ist zugleich Gottes Tempel . . .«

¹⁹ Das beachtet auch Roloff, Pfeiler (Anm. 2) 237 ausdrücklich. Auch manche der im folgenden genannten Kriterien erwähnt er, bewertet sie aber anders.

²⁰ 1 Kor 3,16f; 2 Kor 6,16; vgl. dazu ausführlicher Ph. Vielhauer, Oikodome (erstmalig 1939), jetzt in: ders., OIKODOME. Aufsätze zum NT, Bd. 2 (TB 65), München 1979, 1–168, hier 71–104; Pfammatter, Kirche (Anm. 12) 35–48; J. Hainz, Ekklesia (BU 9), Regensburg 1972, 256–259; I. Kitzberger, Bau der Gemeinde (FzB 53), Würzburg 1986, 249–253; 291–305.

²¹ Vgl. eine ähnliche Sicht bei P. Hoffmann, Priestertum und Amt im Neuen Testament, in: ders. (Hrsg.), Priesterkirche, Düsseldorf 1987, 12–61, hier 52 und bei Towner, Goal (Anm. 2) 133f.

Umgebung und ihren Formen notwendig wird. Zum anderen aber ist in den Past erkennbar, daß manche gesellschaftlichen Ordnungselemente aus der Umwelt in einer solchen Weise auf die christliche Gemeinde angewandt wurden, daß dies mit dem Geist und den Absichten Jesu nur noch schwer vereinbar erscheint. Jesus hatte großen Wert darauf gelegt, daß es in der Gemeinschaft seiner Jünger und Jüngerinnen nicht so sei wie üblicherweise in der gesellschaftlichen Herrschaftsausübung (Mk 10,42–45), und er machte bewußt, daß sie als Kinder des einen Vaters untereinander als Schwestern und Brüder leben sollen (Mk 3,34f; 10,30; Mt 23,8–12). Damit sind nicht Autorität und Vollmacht bestritten, aber ihre Ausübung ist in menschen- und gotteswürdige Grenzen verwiesen, die nie zu entmündigender Hörigkeit führen darf. Unter dem Einfluß streng patriarchaler Gesellschaftsformen halten die Past die jesuanische Weisung nicht durch. Freilich ist unsere heutige Beurteilung dadurch erschwert, daß man die Aussagen der Past immer unter den geschichtlichen Bedingungen betrachten muß, unter denen sie entstanden oder in ihrer konkreten Form sogar notwendig geworden sind.²³

Das Kirchenbild der Past kann uns heutigen Christen Wegweisung dazu sein, die Werte der Welt, in der wir leben, seien sie als Schöpfung grundgelegt, seien sie geschichtlich-kulturell geworden, grundsätzlich zu bejahen und in die Gestaltung des persönlichen wie kirchlichen Lebens einzubeziehen, allerdings unter Berücksichtigung christlich-humaner Wertmaßstäbe. Beachtet man die Situationsbedingtheit der patriarchalen Engführungen und somit auch ihre längst überholte Gültigkeit, dann ergibt sich aus den Past ein wichtiger Impuls dafür, daß wir als Kirche der Gegenwart derartige Engführungen zu überwinden und uns intensiv um eine dialogische Communio²⁴ zu bemühen haben. Die Past leiten des weiteren dazu an, durch alle Verfassungs- und Ordnungsstrukturen hindurch die theologische Tiefendimension der Kirche zu erkennen und sie sich bewußt zu halten, nämlich ihre Gründung von Gott her, ihr Durchwaltetsein von der Gegenwart Christi und ihre Aufgabe, dazu beizutragen, daß alle Menschen, das ewige Heil erlangen (1 Tim 2,4).

Dr. Alfons Weiser SAC ist Professor für Neues Testament an der Theologischen Hochschule Vallendar. Seine Anschrift: Pallottistraße 3, 5414 Vallendar.

²² P. L. Berger/Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1974, 59. »Institutionalisierung findet statt, sobald habitualisierte Handlungen durch Typen von Handelnden reziprok typisiert werden. Jede Typisierung, die auf diese Weise vorgenommen wird, ist eine Institution« (ebd. 58). Vgl. auch Roloff, 1 Tim (Anm. 2) 216.

²³ E. Käsemann, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen 1964, I, 109–134, trägt in seiner Kritik am Kirchenverständnis der Past den zeitgeschichtlichen Umständen Rechnung: »Man wird nicht übersehen, daß Not und Notwendigkeit bei dieser Umwandlung Pate gestanden haben und wird sich deshalb hüten, ihr Recht zu bestreiten.« Ähnlich Hoffmann, Priestertum (Anm. 21) 49; 54; ders., Von der »Priesterkirche« zu einer Kirche des Volkes Gottes, in: ders., Priesterkirche (Anm. 21) 346–368, hier 347f. Nicht beachtet wird dies bei der sehr scharfen Kritik an der »Patriarchalisierung von Kirche« in den Past von E. Schüssler Fiorenza, Die Anfänge von Kirche, Amt und Priestertum in feministisch-theologischer Sicht, in: Hoffmann, Priesterkirche (Anm. 21) 62–95, bes. 76–83.

²⁴ »Die Communio-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente« des II. Vatikanums heißt es im Schlußdokument der außerordentlichen Bischofssynode 1985, dokumentiert und kommentiert von W. Kasper, Zukunft aus der Kraft des Konzils, Freiburg 1986, 17–45, hier 33. Vgl. auch A. Weiser, Basis und Führung in kirchlicher Communio: BiKi 45 (1990) 65–71; A. Schuchart, Vielfalt und Einheit. Impulse der Communio-Ekklesiologie: Ebd. 94–99.

Der Kampf gegen die Irrlehrer

Wie geht man miteinander um?

Ein eigentümlicher Schatten, der allgegenwärtig ist, dessen Konturen jedoch kaum greifbar sind, liegt über den Pastoralbriefen: Es ist der Schatten der Gegner, mit denen sich der Verfasser auseinandersetzt. Der Gedanke an sie begleitet ihn auf Schritt und Tritt. Auch da, wo er ganz andere Themen zu behandeln scheint, wie etwa die innere Ordnung der Kirche, die Aufgaben des gemeindeführenden Amtes oder die Treue zur apostolischen Überlieferung, geht es ihm darum, sie zurückzudrängen, Dämme gegen ihren Einfluß auf die Kirche aufzurichten. Und doch nimmt er sie nie direkt ins Visier, kommt er nirgends auf konkrete Konfliktfälle zu sprechen. Fast beiläufig, nur in unbestimmten Andeutungen, erwähnt er sie, ganz so, als wollte er den Eindruck erwecken, sie seien einer direkten Auseinandersetzung nicht wert: »Gewisse Leute« sind von gutem Gewissen und Glauben »abgeirrt, um leerem Geschwätz zu verfallen« (1 Tim 1,6); »manche« haben das gute Gewissen »von sich gestoßen, und darum erlitten sie Schiffbruch im Glauben« (1 Tim 1,19; vgl. 4,1); »solche Menschen«, die gottloses Geschwätz verbreiten, »geraten immer tiefer in die Gottlosigkeit« (2 Tim 2,16); »gewisse Leute« schleichen sich in die Häuser ein, um dort auf »gewisse Frauen« Einfluß zu gewinnen (2 Tim 3,6). Zwar fallen hin- und wieder einige Namen: Hymenäus, Alexander und Philetus (1 Tim 1,20; 2 Tim 2,17; 4,14), doch auch durch sie gewinnt das Gegnerbild keine klareren Konturen. Deutlich ist lediglich, daß sie in den Augen des Verfassers Irrlehrer sind, die sich von der »rechten Lehre« abgewandt haben (Tit 3,10) und durch die der Gemeinde eine Spaltung droht.

Wer sind die Gegner?

Will man diese Irrlehrer genauer identifizieren, so muß man versuchen, die verstreuten Hinweise und Anspielungen gleich den Klötzchen eines Puzzles zusammensetzen. Dabei ist allerdings Vorsicht am Platze. Zuweilen ist die Forschung dadurch in die Irre geleitet worden, daß sie abfällige Bemerkungen und negative Urteile über die Gegner für reale Charakteristika nahm, statt zu erkennen, daß es sich zum Teil um stehende Klischees handelte, die der Verfasser aus seiner hellenistischen und frühchristlichen Umwelt übernahm. Wenn er ihnen subjektive Unwahrhaftigkeit (1 Tim 1,19; 4,3; 2 Tim 3,5 u. ö.), betrügerische Absichten und Handeln aus Gewinnsucht (1 Tim 6,5; 2 Tim 3,2; Tit 1,11) unterstellt, so überträgt er damit einen aus der zeitgenössischen Polemik gegen fragwürdige philosophische Lehrer geläufigen Vorwurf auf sie, und entsprechendes gilt auch von den Aussagen über ihren unmoralischen Lebenswandel (1 Tim 1,9f; 2 Tim 3,2ff) und ihre Neigung zu fruchtlosen Debatten (1 Tim 1,4ff; 4,2; 6,4; 2 Tim 2,14ff.23; Tit 1,10; 3,9).¹ Zurückhaltung ist auch gegenüber jenen Aussagen geboten, die die Gegner als Juden kennzeichnen (Tit 1,10.14) und ihre falsche Lehre als Spekulation über das jüdische Gesetz darstellen (1 Tim 1,7; Tit 1,14; 3,9). Nichts deutet nämlich darauf hin, daß für die heidenchristlichen Gemeinden der Pastoralbriefe die Auseinandersetzung über die Geltung der Tora noch aktuell gewesen wäre,² so daß die Gefahr einer Verstärkung jüdischen Einflusses bestanden hätte. Hier dürfte der Verfasser vielmehr, bedingt durch die literarische Fiktion der Briefe, an die Polemiken der echten Paulusbriefe, die sich vorwiegend gegen judaisierende Tendenzen richteten, anknüpfen.³ Zuweilen hat man angesichts solcher schematischer Züge sowie des fiktiven Charakters der Briefe in Frage stellen wollen, daß hier überhaupt eine konkrete gegnerische Front im Blick ist, und stattdessen eine Zusammenschau verschiedener, vom Verfasser für typisch angesehener häretischer Phänomene, ein »apologetisches Vade-

¹ Belege und Material hierzu bei M. Dibelius/H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe*, 1955 (HNT 13) 53; R. J. Karris, *The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles*, JBL 92 (1973) 549–564.

² S. hierzu J. Roloff, *Der Erste Brief an Timotheus*, 1988 (EKK XV) 71–73.

³ Ähnlich W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, hrsg. G. Strecker, 1964 (BHTh 10); P. Trummer, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe*, 1978 (BET 8) 165.

mecum« jeglicher Häretikerbekämpfung⁴ vermutet. Doch das ist unbegründet. Aus der Zusammenschau der kritisch ausgewerteten Einzelangaben ergibt sich nämlich doch ein in sich schlüssiges, weil der voraussetzenden Gemeindesituation unmittelbar entsprechendes, Gesamtbild.

Zunächst ist deutlich: Die Irrlehrer sind nicht von außen in die Gemeinden eingedrungen. Darin unterscheiden sie sich von den Gegnern, deren Einfluß Paulus im Galater- und 2. Korintherbrief bekämpft. Sie sind vielmehr aus der Mitte der Gemeinden hervorgegangen. Dies läßt sich aus der Verbindung der Irrlehre mit jenen erwähnten Personen – Hymenäus, Alexander, Philetus – folgern, die der Verfasser offensichtlich deshalb nennt, weil sie in den Gemeinden bekannt waren. Es dürfte sich bei ihnen um christliche Lehrer handeln. Nur so ist es zu erklären, daß der Verfasser – wenn auch widerwillig – ihre Zugehörigkeit zur Kirche anerkennt: Sie gehören zu den »hölzernen und tönernen«, d. h. minderwertigen Gefäßen, mit deren Vorhandensein man im Hauswesen der Kirche zu rechnen hat (2 Tim 2,20). Mehr noch: Sie scheinen in dieser Kirche ein gewisses Ansehen zu genießen. Es beruht zum einen darauf, daß sie sich auf Paulus berufen, wenn schon nicht aufgrund unmittelbarer persönlicher Schülerschaft, so doch zumindest im Sinne des Stehens in der von ihm ausgehenden Lehrtradition. Das geht indirekt aus den auf ein früher bestehendes, numehr zerbrochenes persönliches Verhältnis zu Paulus anspielenden Bemerkungen (1 Tim 1,20; 2 Tim 4,14) hervor. Zum anderen dürften sie eine anerkannte Stellung als christliche Lehrer haben, die aufgrund prophetischer Vollmacht in der gottesdienstlichen Versammlung öffentlich reden, wie das dem von Paulus ausdrücklich sanktionierten Brauch der Gemeinden entspricht (1 Kor 12,28; 14,3–5). Der den Gottesdienst leitende Episkope muß damit rechnen, daß sie dabei öffentlich gegen ihn Stellung nehmen, wie einst die legendarischen ägyptischen Zauberer Jannes und Jambres sich gegen Mose stellten (2 Tim 3,8), und daß es dabei zu öffentlichen Auseinandersetzungen kommt (Tit 3,9). Dieses Ansehen öffnet ihnen aber auch die Türen zu den Häusern der Gemeindeglieder. Und hier dürfte ihr wichtigstes Tätigkeitsfeld liegen. Es gelingt ihnen, Einfluß auf für religiöse Fragen aufgeschlossene Frauen zu gewinnen, die man sich als den oberen, gebildeten Schichten angehörig zu denken hat. Sie haben dabei Erfolg: Ganze Familien können sie von ihren Lehren überzeugen (Tit 1,11), ganz abgesehen davon, daß sich die wohlhabenden Damen ihren Lehrern gegenüber materiell erkenntlich zeigen und deren Lebensunterhalt sichern; hierin mag der reale Hintergrund des – im übrigen klischeehaften – Vorwurfs der Gewinnsucht (1 Tim 6,5; 2 Tim 3,2) bestehen.

Der Inhalt der Lehre

Es ist sicher kein Zufall, daß dort, wo die Lehre der Gegner andeutend umkreist wird, immer wieder von »Erkennen« und »Erkenntnis« die Rede ist. Sie geben vor, »Gott zu erkennen, verleugnen ihn jedoch in ihren Werken« (Tit 1,16); die unter ihrem Einfluß stehenden Frauen können trotz allen Bemühens »nicht zur Erkenntnis der Wahrheit kommen« (2 Tim 3,7); Timotheus soll die Redensarten der »fälschlich so genannten Erkenntnis« fliehen (1 Tim 6,20), und die Glieder der rechtgläubigen Gemeinde werden – sicher nicht ohne polemische Spitze – als die bezeichnet, die »zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt sind« (1 Tim 4,3). Nach alledem muß der Begriff »Erkenntnis« (= gnosis) für die Irrlehrer eine hervorgehobene Bedeutung haben. Und zwar treten diese mit dem Anspruch auf, Träger und Vermittler besonderer, geheimer Erkenntnis hinsichtlich der göttlichen Welt zu sein, wie aus den Andeutungen über von ihnen propagierte esoterische Geheimlehren spekulativen Charakters hervorgeht, die der Verfasser freilich abschätzigt als »Mythen und unendliche Genealogien« (1 Tim 1,4), »gottlose Altweibermythen«

⁴ So Dibelius/Conzelmann, HNT 13, 54.

(1 Tim 4,7; vgl. 6,20; 2 Tim 2,16) oder als »jüdische Mythen und Menschensatzungen« (Tit 1,14) charakterisiert. Dem außenstehenden Beobachter bot sich anscheinend diese Lehre als ein wirres Gemisch aus biblischen Elementen – wobei man vor allem an spekulative Ausdeutungen der Stammbäume der Urgeschichte der Genesis zu denken hat (1 Tim 1,4) –, Spekulationen über die Entstehung von Welt und Mensch sowie ethischen Anweisungen dar. Alttestamentliche Elemente spielten dabei wohl eine gewisse Rolle, wurden jedoch mit anderen Elementen nicht-biblischer Herkunft verquickt.

Der zweite deutliche Zug ist eine asketische Tendenz. Die Irrlehrer fordern Verzicht auf Ehe und Geschlechtsverkehr sowie Enthaltung von Speisen (1 Tim 4,3; Tit 1,15). Dabei geht es weder um die Rückkehr zu jüdischen Speisegesetzen und Reinheitsgeboten, noch die Bindung an den durch die radikale Ausrichtung auf die Nähe der Gottesherrschaft motivierten Lebensstil der Jesusjünger und der palästinischen Wandermissionare,⁵ sondern um eine grundsätzliche Abwertung der bestehenden Welt. Diese wird nicht mehr als Gottes gute Schöpfung, sondern als Bereich gottfeindlicher dunkler Mächte gesehen. Es gibt zwar keinen direkten Anhaltspunkt dafür, daß die Irrlehrer das Schöpfungswerk einem antigöttlichen dämonischen Wesen zugeschrieben und den Gegensatz zwischen höchstem Gott und Welterschöpfer lehrmäßig fixiert hätten. Deutlich ist jedoch, daß sie einen schroffen Trennungsstrich zwischen Gott und Schöpfung zogen (1 Tim 4,1–5). »Erkenntnis« des höchsten Gottes, wie sie durch Christus erschlossen ist, hatte für sie die Distanzierung von der Schöpfung zur Voraussetzung. Als der Sphäre Gottes zugehöriger Pneumatiker erweist man sich, indem man sich so weit wie möglich von der Materie löst und sich von den Gegebenheiten geschichtlicher und gesellschaftlicher Existenz distanziert. Hier liegt auch der Sinn der asketischen Forderungen: Man verzichtet auf gewisse Speisen und Getränke, um so seine Distanz zum Leib, der sich durch Essen und Trinken immer wieder regeneriert, zum Ausdruck zu bringen. Man verwirft die Ehe, weil man sich dem dämonischen Zwang, durch leibliche Fortpflanzung die der Sphäre des Materiellen verfallene Menschheit zu perpetuieren, entziehen möchte.

Man wird von daher in den Irrlehrern Vertreter einer Frühform der christlichen Gnosis zu sehen haben. Die sich vom frühen 2. Jahrhundert n. Chr. an vehement im ganzen Mittelmeerraum ausbreitende gnostische Bewegung war ein vielschichtiges religiöses Phänomen. Auf dem Nährboden eines zutiefst pessimistischen Daseinsgefühls verbanden sich Motive aus dem iranischen Dualismus, der griechischen Philosophie – vorab der des Platon – und der Mysterienreligionen.⁶ Von entscheidender Bedeutung war jedoch die Begegnung dieser Motive mit dem Christentum und der von diesem vermittelten biblischen Tradition. Die jüdische Religion war gegen die Gnosis relativ immun, denn die für sie konstitutive positive Bewertung der Schöpfung als eines Heilshandelns Gottes richtete hier einen Damm auf. Allenfalls in sektiererischen jüdischen Randgruppen konnten sich gnostisierende Gedanken verbreiten. Für das Christentum lag hier jedoch eine ernsthafte Gefährdung vor. Der kritische Punkt war das Kreuz Jesu. Wurde es als Ausdruck eines Welt und Geschichte verneinenden Erlösungsgeschehens gesehen, gelang es nicht, die Einheit des Heilshandelns Gottes in Schöpfung, Erlösung und endzeitlicher Neuschöpfung zu verdeutlichen, so war der Damm gegenüber der Gnosis gebrochen.

⁵ Gegen U. B. Müller, Zur frühchristlichen Theologiegeschichte, Gütersloh 1976, 58–58, der zwei verschiedene Gruppen von Gegnern annimmt und die asketischen Tendenzen einer von beiden, nämlich einer Gruppe von jüdenchristlichen, dem Herkunftsmilieu der Offb entstammenden Wandermissionaren zuschreibt. Doch dagegen Roloff, EKK XV, 234.

⁶ Aus der nahezu unüberschaubaren Literatur zum Ursprung der Gnosis seien hier nur genannt: R. McL. Wilson, TRE 13, 535–550 (mit ausführlicher Bibliographie!); K.-W. Tröger (Hrsg.), Gnosis und Neues Testament, Gütersloh 1973; ders., Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, Gütersloh 1980.

Daß die Irrlehre der Pastoralbriefe im Zeichen eines solchen Dammbrochs steht, läßt sich unschwer an ihrer Lehre, daß »die Auferstehung schon geschehen« sei (2 Tim 2,18) erkennen. Diese besagt nämlich nichts anderes, als daß der Glaubende aufgrund seiner durch Askese erlangten »Erkenntnis« (möglicherweise in Verbindung mit der Taufe) der vollen Auferstehungswirklichkeit teilhaftig sei. Dabei ist Auferstehung im Sinne der Lösung des pneumatischen Selbst aus Leib und Materie verstanden. Der für die neutestamentliche Auferstehungshoffnung zentrale Gedanke einer zukünftigen leibhaften Auferstehung der an Christus Glaubenden im Gefolge der endzeitlichen Neuschöpfungstat Gottes am Gekreuzigten ist hier ausdrücklich negiert. Das hat erhebliche Folgen für die Christologie: Für die Irrlehrer ist Jesus nicht mehr der, in dessen Weg und Geschichte Gott der Schöpfer sein Recht gegenüber seiner Schöpfung endgültig durchsetzt und sein Ziel einer neuen, leibhaften Welt ankündigt. Er wird stattdessen zum Träger und Repräsentanten einer rein spirituellen, Welt und Geschichte verneinenden Heilsbotschaft.

Die Frage, ob die Irrlehrer sich der Abweichung von der paulinischen Lehrtradition bewußt waren, wird man trotz des vom Verfasser der Pastoralbriefe erhobenen Vorwurfs der subjektiven Unwahrscheinlichkeit nachdrücklich verneinen müssen. Man darf sie sich als wache, lebendige Zeitgenossen vorstellen, die als solche Anteil hatten an der Grundstimmung ihrer Epoche und die von dem Drang erfüllt waren, von der christlichen Botschaft her Antworten zu finden auf diejenigen Existenzfragen, welche die Menschen in ihrer Umgebung akut bedrängten. Theologie, die sich auf die Herausforderung engagierter Zeitgenossenschaft einläßt, war schon immer ein riskantes Unternehmen, denn sie setzt sich der Möglichkeit aus, im Bemühen um die zeitgemäße Neuinterpretation der Botschaft deren Mitte aus den Augen zu verlieren. Man darf getrost unterstellen, daß diese kühn »modernen« Lehrer subjektiv überzeugt waren, treue Wahrer und Interpreten des paulinischen Erbes zu sein. Bot doch die Lehre des großen Heidenapostels eine Reihe von Themen, die sich unschwer für eine gnostisierende Interpretation reklamieren ließen, so etwa die Taufe als Sterben und Auferstehen mit Christus (Röm 6,1–11), Jesu Tod als Überwindung von Gesetz und widergöttlichen Mächten (Gal 3,13), Jesus als zweiter Adam und Himmelsmensch (Röm 5,12–21), der Ausschluß von »Fleisch und Blut« (verstanden als dem Materiellen verfallene Menschen) von der Gottesherrschaft (1 Kor 15,50) sowie die Zugehörigkeit der Glaubenden zur Sphäre des Geistes (Röm 8,9). Und ähnliches gilt von der Lebenspraxis des Paulus: Seine asketische Lebenshaltung (1 Kor 9,25f) sowie sein Eheverzicht (1 Kor 7,8) ließen sich, sofern man sie unter einer bestimmten Perspektive sah, unschwer als Belege für eine Sicht der materiellen Welt als eines gottfernen Bereiches anführen.⁷

Wie wird die Auseinandersetzung geführt?

Der Vergleich mit den Auseinandersetzungen des Paulus mit seinen Gegnern im Galater- und 2. Korintherbrief ist aufschlußreich: Zwar zieht der Apostel dort alle Register polemischer Rhetorik, etwa indem er die Gegner ironisiert (2 Kor 10,5), ihre Parolen verzerrt wiedergibt (2 Kor 10,12) und ihnen Konsequenzen aus ihrer Botschaft vorhält, die sie selbst wohl so nie gezogen haben, um sie ad absurdum zu führen (Gal 5,12), aber er nimmt dabei doch immer die Position der Gegner in der Weise ernst, daß er sich von ihr zu leidenschaftlicher theologischer Gegenargumentation herausgefordert sieht. Anders die Pastoralbriefe. Soweit ich sehe, begegnen sie nur an einer einzigen – allerdings gewichtigen – Stelle den Parolen der Irrlehrer, mit einem theologischen Sachargument. Deren Aufforderung zur asketischen Ent-

⁷ Analogien dazu bietet die Paulus-Exegese des späteren christlichen Gnostizismus in reichem Maße; s. hierzu K. Koschorke, Paulus in den Nag-Hammadi-Texten, ZThK 78 (1981) 177–205.

haltung von bestimmten Speisen und zum Eheverzicht widerlegen sie mit der These: Gott hat die Speisen dazu erschaffen, »daß sie von den Glaubenden und zur Erkenntnis der Wahrheit Gekommenen unter Danksagung genossen werden. Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, und nichts ist verwerflich, wenn es mit Danksagung empfangen wird; denn es wird geheiligt durch Gottes Wort und durch Gebet« (1 Tim 4,3b–5). Aber auch hier kommt es nicht zu einer Argumentation im eigentlichen Sinn. Der Verfasser beschränkt sich im wesentlichen darauf, traditionelle Lehraussagen ins Feld zu führen. Zunächst spielt er auf die paulinische Regel gegen die Nahrungsaskese (1 Kor 10,30f) an, um ihr einen, auf weisheitlichen Gedanken (Sir 39,16.25–27) gründenden Lehrsatz über den rechten Gebrauch der guten Gaben des Schöpfers folgen zu lassen.⁸ Von der naheliegenden Möglichkeit, diese vorgegebenen Traditionen argumentierend auf die gegenwärtige Kontroverssituation hin zu entfalten, macht er keinen Gebrauch. Ihm genügen das Bewußtsein, die Tradition auf seiner Seite zu haben, sowie die Überzeugung, daß diese Tradition klar und eindeutig ist.

Eben dies aber ist kennzeichnend für sein Verhalten gegenüber den Irrlehrern. Sie sind in seinen Augen Menschen, die von dem offen und klar zutage liegenden »Wort der Wahrheit« (2 Tim 2,15) abgeirrt sind. Ihr Grundfehler besteht darin, daß sie nicht beim bewährten Alten geblieben sind, sondern sich Neuem zugewandt haben. Dieses Alte besteht einerseits in den von Gott selbst seiner Kirche zum Gebrauch übergebenen »heiligen Schriften« des Alten Testaments, andererseits in der von den Aposteln, vorab von Paulus begründeten Glaubenstradition – der Verfasser bezeichnet sie als »Hinterlassenschaft« (parathéké), die unversehrt bewahrt werden muß (1 Tim 6,20) –,⁹ in deren Licht die Schriften auszulegen sind (2 Tim 3,16).¹⁰ Weil Gott darin die Kirche auf einen festen Grund gestellt hat (1 Tim 3,15), darum ist die dem Christen einzig angemessene Haltung die des Bleibens bei dem Überkommenen und Gelernten (2 Tim 3,15). Alles Neue gilt demgegenüber schon allein deshalb, weil es neu ist, als fragwürdig, wenn nicht gar als illegitim (2 Tim 4,3). Zuverlässig ist die Tradition aber auch hinsichtlich ihrer Klarheit und Eindeutigkeit. Wer auf ihrem Grund steht, weiß, woran er ist. Das Neue hingegen ist unklar, wirt und absurd; es besteht aus »Fabeleien« (1 Tim 1,4; Tit 3,9) und »gottlosem Geschwätz« (2 Tim 2,16; vgl. 1 Tim 6,4).

Vor dem Hintergrund solchen unbegrenzten Vertrauens auf die kirchliche Lehrtradition sind jene beiden Hauptvorwürfe zu sehen, die die Irrlehrerpolemik wie ein roter Faden durchziehen und die auf den heutigen Leser besonders befremdlich wirken. Der erste lautet: Die Gegner vertreten vorsätzlich und wider besseres Wissen ihre neuen Lehren. Sie sind gottlos und haben es auf die Zerstörung des Glaubens abgesehen (2 Tim 2,18); sie wahren nur den äußeren »Schein der Frömmigkeit« (2 Tim 3,5), sie sind Schwindler und Betrüger (2 Tim 3,13), ihr Denken ist durch ihre unlauteren Absichten pervertiert (2 Tim 3,8). Sie erweisen sich als Handlanger des Teufels, der darauf abzielt, Menschen in sein »Netz« zu »fangen« und sich gefügig zu machen (2 Tim 2,26). Der zweite Vorwurf unterstellt ihnen als Motive neben persönlicher Eitelkeit vor allem Geltungsbedürfnis und Herrschsucht: Sie wollen »den Ohren schmeicheln« (2 Tim 4,3), um Einfluß zu gewinnen, vor allem auf Frauen von fragwürdiger moralischer Lebensführung (2 Tim 3,6). Dazu fügt sich gut das in solchem Zusammenhang naheliegende polemische Motiv der Geldgier (1 Tim 6,5).¹¹

⁸ Zur Begründung im einzelnen s. Roloff, EKK XV, 223–227.

⁹ Zur spezifischen Ausprägung des Traditionsgedankens im parathéké-Begriff der Pastoralbriefe s. Roloff, EKK XV, 371–373.

¹⁰ Vgl. P. Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments, ²1987 (GNT 6) 54.

¹¹ Vgl. 1 Thess 2,5; 2 Kor 12,16–18; Did 12,5. Vom 2. Jh. an war der Vorwurf, Frömmigkeit als Erwerbsquelle zu nutzen, Standardrepertoire kirchlicher Ketzlerpolemik; vgl. Irenäus, Haer. I 4,3; 13,3; II 31,3; 32,4.

Dies alles läuft letztlich hinaus auf die Bestreitung der Notwendigkeit einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit der gegnerischen Lehre. Der innergemeindliche Lehrstreit wird umgedeutet zu einem Fall moralischen Fehlverhaltens in der Kirche. Zu seiner Bewältigung bedarf es nach Meinung des Verfassers in erster Linie der Einsicht in die sittliche Verwerflichkeit des Verhaltens der Irrlehrer bei der Mehrheit der Gemeindeglieder, die er durch seine betont abwertende Darstellung zu erwecken hofft.

Die moralische Diffamierung wird flankiert durch institutionelle Abwehrmaßnahmen, zu denen er die Gemeinden auffordert. Ja, es hat den Anschein, als sei der Vorfall für ihn ein willkommenen Anlaß, um die angeschriebenen Gemeinden von der Notwendigkeit einer Stärkung der institutionellen Kräfte zu überzeugen. Solche Stärkung der Institution hat er im Blick, wenn er das gemeindliche Leitungsamt konsequent als Lehramt deutet: Der Episkope ist der maßgebliche Träger der Lehre und Bewahrer der vom Apostel überkommenen Lehrtradition. Kraft dieser Autorität soll er den Irrlehrern gegenüber treten, sie ermahnen und zurechtweisen (1 Tim 1,3; 2 Tim 2,14), aber im Fall der Erfolglosigkeit solcher Mahnung auch endgültig abweisen (Tit 3,10). Dies ist freilich nicht im Sinn eines Lehrgesprächs, sondern in dem der Unterstellung des Irrlehrers unter das scheidende und richtende göttliche Wort zu verstehen. Daß der Verfasser der Pastoralbriefe hier nicht nur den paulinischen Grundsatz, daß Gemeindeführung sich durch Lehre vollzieht, neu zur Geltung bringt, sondern daß er darüber hinaus eine Monopolisierung der Lehre in der Hand der Gemeindeleiter anstrebt, um so aus gegebenem Anlaß die freie prophetische Lehre zurückzudrängen und ihren Einfluß auszuschalten, ist eine naheliegende Vermutung.¹²

Dieselbe Tendenz dürfte auch hinter der Befürwortung einer einheitlichen, auf den Gemeindeleiter ausgerichteten Gemeindestruktur stehen, wie sie in dem ekklesiologischen Leitbild der Kirche als eines Hauswesens mit dem Episkopen als Hausvater zum Ausdruck kommt (1 Tim 3,4.15). Denn die Wirkungsstätte der Irrlehrer waren ja die einzelnen »Häuser« gewesen, in denen sie lehrten und Anhänger um sich sammelten (2 Tim 3,6; Tit 1,11). Ist die Gemeinde aber ein einziges Haus, so kann es in ihr auch nur eine einzige Lehrversammlung geben, nämlich die, in deren Mittelpunkt der Gemeindeleiter steht. Mit einigem Recht könnte man von einem zentralistischen Gemeindemodell sprechen, das hier entwickelt wird.

Zurückgedrängt wird in diesem Zusammenhang auch der Einfluß der Frauen. Wenn der Verfasser sich rigoros und nicht ganz ohne abwertende Untertöne gegen jedes öffentliche Wirken von Frauen in der Kirche ausspricht und sie auf ihren häuslichen Lebenskreis verweist (1 Tim 2,12–15),¹³ so ist dies aller Wahrscheinlichkeit nach eine Reaktion auf die Tatsache, daß die Irrlehrer, vermutlich nicht zuletzt wegen gewisser emanzipatorischer Tendenzen ihrer Verkündigung, unter den Frauen eine breite Anhängerschaft gewonnen hatten.

¹² Sie wird durch die Beobachtung untermauert, daß die Pastoralbriefe die gemeindliche Prophetie mit Schweigen übergehen.

¹³ In denselben Zusammenhang dürfte auch sein Versuch, die Institution der Gemeindefürsorge so weit als möglich auszuschalten (1 Tim 5,6–16), gehören: Das Wirken der Witwen in den Häusern ist ihm suspekt (1 Tim 5,13), er bringt es anscheinend in Verbindung mit der Irrlehre und ihrer Verbreitung.

Ausblick

Der Versuch eines abschließenden Urteils über die Irrlehrerbekämpfung der Pastoralbriefe muß notwendig zwiespältig ausfallen. Zunächst ist festzustellen, daß das Auftreten der Irrlehrer mit ihrer gnostisierenden Neuinterpretation der christlichen Heilsbotschaft eine ernste Krisensituation für die Kirche der Pastoralbriefe heraufführte. Auf dem Spiel stand nicht nur die innere Einheit der Gemeinden, sondern vor allem auch das zentrale Verständnis des Christusgeschehens in seinem Bezug auf Welt und Geschichte. Dabei ist davon auszugehen, daß das Auftreten der Irrlehrer mit ihrer gnostisierenden Neuinterpretation der christlichen Botschaft eine ungemein kritische Situation heraufführte. Der Verfasser der Pastoralbriefe hat dies klar erkannt, und er hat auch gesehen, daß die Grundlage, von der aus der Kampf zu führen war, einzig das der Kirche anvertraute apostolische Zeugnis sein konnte.

Er blieb freilich bei einer bloßen Bekräftigung und Wiederholung dieses Zeugnisses stehen, und darin liegt seine entscheidende Schwäche. Denn das genügte nicht, um neuen Erfahrungen und Fragestellungen, die sich auf dem Weg der Kirche durch die Geschichte einstellten, gerecht zu werden. Dazu hätte es eines theologischen Instrumentariums bedurft, das in der frühen nachapostolischen Zeit noch nicht ausgebildet war. Die Pastoralbriefe beschränken sich bei ihrem Kampf gegen die Irrlehrer einerseits auf das starre Behaupten der eigenen Position, andererseits auf Diffamierung und institutionelle Ausgrenzung. Zu einer eigentlichen Wahrnehmung der Gegner und ihrer Position stoßen sie nicht vor. Damit bleiben sie noch diesseits der für die Kirche ebenso notwendigen wie hilfreichen Erfahrung, daß die Wahrheit des Evangeliums die Kraft hat, sich im offenen Ringen der Argumente, im kritischen Bedenken des Strittigen durchzusetzen, und daß nur jene Wahrheit, die diese kritische Prüfung bestanden hat, auf Dauer Bestand hat, und dies allein aufgrund dessen, daß sie zu überzeugen vermag. Heute kirchliche Auseinandersetzungen nach dem Modell der Pastoralbriefe zu führen, hieße, in hoffnungslos anachronistischer Weise hinter diese Erfahrung zurückzufallen.

Dr. Jürgen Roloff ist Professor für Neues Testament an der Universität Erlangen-Nürnberg. Seine Anschrift: Kochstraße 6, 8520 Erlangen.

Gemeindeleiter ohne Gemeinden?

Nachbemerkungen zu den Pastoralbriefen¹

Urteile und Vorurteile

Nach einer weit verbreiteten Meinung huldigen die Pastoralbriefe (Past) so sehr dem Prinzip des »Amtes«, daß für die Gemeinden daneben kaum oder höchstens ein untergeordneter Platz bleiben könne. Die einen erkennen darin die Ansätze und Legitimität der heutigen Kirchenorganisation wenigstens in nuce, die anderen beklagen nach den charismatisch-paulinischen Aufbrüchen die sichtliche Verhärtung der kirchlichen Strukturen.

Bei so widersprüchlichen Werturteilen drängt sich ein Vergleich auf. Wenn die »Hausordnung« jenes Acht-Stock-Hauses, in dem ich wohne, in einigen hundert Jahren der einzige literarische Rest wäre, der von meinem Lebensraum übrig bliebe, sie böte fürwahr diametrale Auslegungsmöglichkeiten. Manche würden den dort genannten »Haussprecher« mit guten Argumenten als sehr autoritär einschätzen, andere hingegen als Ausdruck des damaligen Demokratiebewußtseins werten. Vielleicht würden manche aus § 16 des zitierten Schriftstückes, das dem »Hausbesorger« (in meinem Fall eine sehr geschätzte Frau, die »ihren Mann stellt«) ein Sperrgeld für die Nachtzeit garantiert, sogar folgern, daß er (sc. »der« Hausbesorger) überhaupt die Schlüsselgewalt über das ganze Haus hatte und die Bewohner erstaunlicherweise nur mit seinem Einverständnis ihre Wohnungen betreten durften usw.

Die literarische Form

Nicht viel anders scheint es jener ntl. »Hausordnung« (vgl. 1 Tim 3,15) der Kirche zu ergehen, wie sie uns in den Past überliefert ist. Ihr ursprünglicher »Sitz im Leben« ist nicht gerade leicht zu erheben. Denn in ihrer Technik der Pseudepigraphie überlagern sich mehrere Ebenen und Tendenzen. Diese Schreiben sind nicht nur eine literarische Ambition eines unbekanntem Verfassers, der nicht der authentische Paulus sein kann, sondern sie sind auch fiktiv in Richtung der Adressaten, die nicht die historischen Pauluschüler Timotheus und Titus sind. In weiterer Folge bedeutet dies, die Past sind überhaupt in ihrem Kirchenbild eine seltsame Mischung aus Realität und Utopie. Denn der Verfasser steht nicht nur vor der Notwendigkeit, die Zeit des Paulus und seine eigene literarisch miteinander zu verknüpfen, sondern er entwirft damit ein Modell, mit dem er die nachpaulinische Kirche insgesamt beeinflussen möchte. Doch sehr verbreitet kann sein Konzept in seiner Gegenwart auch wieder nicht sein, sonst würde sein Unternehmen keine Funktion haben.

Die Wirklichkeit

Wenn wir mehr darüber wissen wollen, wie die Kirche des Autors tatsächlich ausgesehen haben mag, sollten wir nicht nur seine wenigen Texte auspressen, sondern danach fragen, in welchem organisatorischen Rahmen sich das Christentum seiner Zeit überhaupt bewegen konnte. Auch hinsichtlich der Past lohnt es – was zunehmend für das ganze NT versucht wird –, von den möglichen Versammlungsräumen auszugehen, welche die soziologischen Strukturierungsmöglichkeiten weitestgehend vorgeben. Nun

¹ Der bisherige Ertrag meiner Arbeit zu den Past: Einehe nach den Past. Zum Verständnis der Termini $\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \gamma\upsilon\upsilon\alpha\iota\ \kappa\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\eta\rho$ und $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\delta\rho\omicron\varsigma\ \gamma\upsilon\upsilon\eta$, in: Bib. 51 (1970) 471–484; »Mantel und Schriften« (2 Tim 4,13). Zur Interpretation einer persönlichen Notiz in den Past, in: BZ 18 (1974) 193–207; Die Paulustradition der Past (BET 8), Frankfurt 1978; Corpus Paulinum – Corpus Pastorale. Zur Ortung der Paulustradition in den Past, in: Paulus in den ntl. Spätschriften. Zur Paulusrezeption des NT (QD 89), hg. v. K. Kertelge, Freiburg 1981, 122–145; »Treue Menschen« (2 Tim 2,2). Amtskriterien damals und heute, in: meinen: »Aufsätze(n) zum NT« (Grazer Theologische Studien 12) Graz: Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz 1987, 95–135.

hat zwar das Christentum im kleinasiatischen Raum knapp nach der Jahrhundertwende bereits ein Ausmaß angenommen, daß es von außen und von oben wirklich bemerkt und ernst genommen werden mußte, wie der berühmte (den Past etwa gleichzeitige) Briefwechsel des jüngeren Plinius mit Trajan belegt. Aber auch im frühen 2. Jahrhundert gibt es noch keine eigenen Kirchenräume, sondern die Christen benutzten ihre privaten Häuser auch für die Religionsausübung, was ja im Altertum allgemein und besonders im Judentum zu einem großen Teil der Fall war. Wir haben es also auch zur Zeit der Past immer noch mit »Hauskirchen« zu tun. Sicherlich sind es jetzt zahlenmäßig mehr als am Anfang, aber eben Häuser, auf deren Bedeutung die Past immer wieder insistieren.²

Organisationsfragen

Die christlichen Gemeindeversammlungen sind von ihrem Wesen und Ambiente her nicht »kultisch«, sondern der in den Wohnhäusern praktizierte Gottesdienst ist dem weltlichen Rahmen sogar besser angemessen als vergleichsweise einem Tempel. Die profane, private Nutzung des Hauses, welche die organisatorische Grundlage der Gemeinde bildet, bleibt noch lange erhalten. Da kann schon gelegentlich einmal eine Wand niedergelegt werden, um mehr Platz zu schaffen oder in der warmen Jahreszeit ein eventuell vorhandenes Atrium einbezogen werden, aber insgesamt sind die Raumgrößen nicht beliebig erweiterbar und die Möglichkeiten einer Bewirtung auch nicht, selbst wenn zwischendurch reichere Sponsoren auftreten. Doch meist wird sich die Größe solcher Versammlungen eher an der Teilnehmerzahl am Abendmahl orientiert haben als an den Hundertzwanzig aus Apg 1,15. Und selbst wenn eine Stadt eine größere Anzahl von Christen aufzuweisen hatte, so konnten sie sich jeweils nur nach der Maßgabe solcher Hauskirchen strukturieren. Das ganze christliche Leben kann sich in der Frühzeit nur »zu Hause«, in den Häusern abspielen.³ Deswegen kann auch der ntl. Ausdruck für die Versammlung, wonach sie »auf dasselbe« zusammen kamen⁴, nicht meinen, daß es in größeren Städten ein gemeinsames Versammlungslokal für alle gegeben hätte. Was nicht daran gehindert hat, auch die Kirche einer ganzen Stadt oder die Kirche insgesamt zunehmend als Einheit zu begreifen. Sonst gäbe es nicht einmal die Paulusbriefe! Aber mit Zentralismus läuft um diese Zeit noch wenig. Das gilt im profanen, und mehr noch im kirchlichen Bereich. Auch die staatliche Verwaltung ist um diese Zeit noch auf Steuern, Strafrecht und politische Sicherheit beschränkt, sonst wäre es unmöglich, daß ein einzelner (der Kaiser) mit wenigen Gehilfen (meist Freigelassenen) das ganze Weltreich regieren konnte. Aber auch der Siedlungsdichte und den Ballungsmöglichkeiten insgesamt sind mit Wasser- und Abwasserproblemen und dergleichen mehr eindeutige Grenzen gezogen, die nicht zu überschreiten waren. Deswegen gibt es nur ganz wenige »Großstädte« in unserem Sinn: Rom, Alexandrien, Antiochien und Ephesus (wovon Paulus ja auf drei abgezielt hat).

Das Haus ist das Maß

Auch den Gemeinden sind »Menschenmaße« vorgezeichnet. Nur wenn einzelne zu großzügiger Gastfreundschaft bereit waren, war kirchliches Leben möglich. Und wenn sich die Christen in einem oder mehreren Häusern trafen, um mit einem gemeinsamen Mahl den Tod Christi zu verkünden (vgl. 1 Kor 11,26), dann war es wohl nicht möglich, dabei den jeweiligen »Gastgeber« zu »übersehen« oder ge-

² Vgl. 1 Tim 3,4f.12.15; 5,4; 2 Tim 1,16; 4,19; Tit 1,11.

³ Vgl. die Formel *κατ' οἴκου* bzw. *κατ' οἶκον* in Apg 2,46; 5,42; 20,20; Röm 16,5; 1 Kor 16,19; Kol 4,15, Phlm 2, die auf jeden Fall distributiv gemeint ist, also die Verteilung auf die einzelnen Häuser besagt.

⁴ *Ἐπὶ τὸ αὐτό*. Vgl. Apg 1,15; 2,1.44.47; 1 Kor 11,20; 14,23.

ring zu achten. Doch ist es auch nicht notwendig, ihn gleich zum »Leiter« der ganzen Versammlung zu erklären. Und natürlich konnte schon einmal ein besonderer Gast einen »Ehrenplatz« bekommen, aber auch das bedeutet noch nicht, daß die anderen deswegen »im Nachrang« gewesen wären.

Überhaupt scheinen fast alle Charakteristika, die wir heute mit der Definition des kirchlichen Amtes verbinden, für die gesamte Frühzeit noch nicht recht zu greifen.

Wenn der Autor der Past von der Eucharistie spricht, dann geschieht dies gewiß nicht im Kontext unseres heutigen Amtsverständnisses, denn nach 1 Tim 2,1 steht die »Danksagung« als das vierte und letzte Glied einer – für alle geltenden – Aufforderung zur Verrichtung von Gebeten. Ebenso hält 1 Tim 4,3f gegen die Verdächtigungen der Gegner fest, daß die Gläubigen an jeder Speise Anteil nehmen und die ganze gute Schöpfung Gottes »mit Dankbarkeit«⁵ gebrauchen können. Auch in diesem Zusammenhang ist die zweifache Erwähnung der Eucharistie durchaus nicht auf ein »Amt« zugeschnitten. Und selbst die speziellen Anweisungen an die kirchlichen Stände enthalten keinen einzigen Wink in Richtung Eucharistie. Das muß zu denken geben und ist nicht mit dem Hinweis abzutun, daß wohl kaum jemals eine Gemeinde ohne »Vorsitz« in der Eucharistiefeier ausgekommen wäre. Auch der Gottesdienst überhaupt oder wenigstens das Gebet scheint nach den Past nicht auf besondere Versammlungslokale beschränkt, sondern nach 1 Tim 2,8 sollen die Männer »an jedem Ort« die Hände zum Gebet erheben. Und wenn Tit 3,5 mit dem »Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des Heiligen Geistes« auf das Initiations sakrament der Taufe anspielt, so wird nirgendwo vorausgesetzt, daß sein ordentlicher Spender nur ein Amtsträger sein könnte. Von Paulus wissen wir aus seinem eigenen Mund, daß er wenig getauft hat (vgl. 1 Kor 1,15ff), und wenn er nach der Darstellung von Apg 20,11 »das Brot bricht«, symbolisiert dies wohl eher in Analogie zu Jesus ein paulinisches »Abendmahl«, als daß wir daraus folgern dürften, ein anwesender Apostel hätte automatisch den Vorsitz einer Eucharistiefeier übernommen.

Handauflegung

Dreimal wird in den Past von Handauflegung⁶ gesprochen: In 1 Tim 4,14 ist es eine die Prophetien begleitende Handauflegung des Presbyteriums, in 2 Tim 1,6 wird diese durch Paulus selbst vollzogen. Und Timotheus wird seinerseits als Beispiel eines nachpaulinischen Amtsträgers angewiesen, sie zu üben, allerdings sollte er niemandem vorschnell die Hände auflegen (1 Tim 5,22). Dieser Gestus hat eine ganz tiefe Bedeutung für das Amtsverständnis der Past, welche durch die spätere theologische Reflexion allerdings gar nicht so leicht nachzuvollziehen war. Denn wenn die Handauflegung die volle Geistvermittlung darstellt, wie ist dann die jeweilige Beschränkung der Amtsgewalt auf ein bestimmtes hierarchisches Niveau zu rechtfertigen? Daher schien lange Zeit hindurch die mittelalterliche Investitur eine Zuspitzung der Weihe auf ganz bestimmte Funktionen anscheinend leichter einsichtig zu machen. Und so altehrwürdig der Ritus der Handauflegung auch ist, so mußte erst Pius XII. ihre einzigartige Bedeutung für das Weihesakrament klarstellen.⁷ Im Kontext der Past jedoch meint die Handauflegung noch keine ausdrückliche Ordination zum Kult und der daraus erwachsenden Gemeindeleitung, sondern sie steht zweimal sogar in ausdrücklicher Verbindung mit dem paulinischen⁸ Begriff des Charisma (1 Tim 4,14, 2 Tim 1,6). Die Past möchten also die damit gegebene Verantwortung möglichst von Paulus her ver-

⁵ Vgl. *μετὰ εὐχαριστίας*.

⁶ *Ἐπιθεσις τῶν χειρῶν*.

⁷ Vgl. die Apostolische Konstitution »Sacramentum Ordinis« vom 30. 11. 1947 bei Denzinger 3857–3861.

⁸ Z. B. Röm 1,11; 12,6 u. a.

standen wissen. Sachlich besteht diese Aufgabe vor allem in der Verkündigung. Und diese heißt konkret Bewahrung und Weitergabe⁹ gerade der paulinischen Botschaft, wenngleich sie de facto nicht nur darauf beschränkt wird. Der Verfasser selbst kennt und benützt nicht nur die Briefe des authentischen Paulus, sondern er kann selbst auch neue Paulusbriefe schreiben und damit sogar das ganze Corpus Paulinum neu interpretieren. Und dennoch erkennt er die letzte menschliche Autorität hinsichtlich des Evangeliums nur Paulus zu, ja er rückt diesen sogar in die Nähe der höchsten profanen Autoritäten, deren Weisungen und Mandata er stilistisch anklingen läßt. Aber dies scheint m. E. eher ein Ausdruck seiner eigenen großen Paulusverehrung zu sein, als daß er für sich und sein Amt eine entsprechende profane Behördengewalt reklamieren möchte. Überhaupt läßt sich sein literarischer Stil leicht mißverstehen, besonders seine ganze Polemik, die zum Teil äußerst grob klingt, aber in der antiken Rhetorik durchaus gang und gäbe ist. Jedenfalls sind dies keine Anweisungen für einen christlichen Umgang heute!

Christlicher Emanzipationsschock?

Auch den Frauen gegenüber fallen etliche Mißtöne¹⁰, aber sie klingen von der Situation des Autors her in einer ganz anderen Welt als der unseren. Besonders der kleinasiatische Raum ist eine von alters her sehr »emanzipierte« Gegend, in der es nichts Ungewöhnliches ist, daß Frauen die höchsten Ämter bekleiden. Perge z. B. ist voll von Inschriften der Plancia Magna, Priesterin der Artemis und Demiurg der Stadt im frühen 2. Jahrhundert.¹¹ Und übrigens trägt auch diese Dame einen männlichen(!) Amtstitel, was uns zurückhaltender machen sollte, die entsprechenden ntl. Bezeichnungen (inklusive der pluralen Partizipialformen, wie die »Vorstehenden« u. a.) rein maskulin zu verstehen. Aber das unterscheidet den Autor der Past von uns, daß er offensichtlich in einer Kirche redete, in der er noch von den tatsächlich vorhandenen Funktionen von Frauen so sehr beunruhigt sein konnte, daß er sie mit allen Mitteln zurückzudrängen suchte, während wir noch weit davon entfernt sind, wenigstens seine Ausgangsposition erreicht zu haben. Aber diese Aversion war gewiß nicht alles, was ihm zum Frauenthema einfiel. In der Anamnese von 2 Tim 1,5 deklariert er sich nicht nur als Mitglied der dritten christlichen Generation, sondern er setzt der Großmutter und der Mutter, ja den Frauen insgesamt, ein schönes Denkmal für die von ihnen erfahrene Glaubensvermittlung. Die Väter kommen dort jedenfalls nicht vor. Auch keine Amtsträger im technischen Sinn!

Ethik und Amt

Wenn man also nicht allzu bereitwillig und suggestiv die Amtsvorstellungen der Past durch andere Quellen auffüllt, vor allem durch die Ignatiusbriefe mit ihrem Anspruch eines ersten monarchischen Episkopats¹², der sich ja bekanntlich noch lange nicht überall durchsetzte, dann wird man eher zu bescheidenen Resultaten kommen. Und obwohl der »Bischof« der Past nur im Singular genannt wird¹³, so steht er den »Aufsehern« von Phil 1,1 noch viel näher als unseren heutigen Bischöfen. Jedenfalls kann er nach 1 Tim 3,1 sein Amt noch frei erstreben, und dies ist sogar ein gutes Werk, während es bedenklich an Simonie oder Manipulation erinnern würde, sollte dies bei einem Bischof von heute der Fall sein. Jeden-

⁹ Vgl. 1 Tim 1,18; 6,20; 2 Tim 1,12.14; 2,2.

¹⁰ Besonders 1 Tim 2,11–14. V. 15 verliert im Gegenüber zu 4,3 seine Schärfe bzw. Banalität. Auch 2 Tim 3,6 zeigt hinter grober Polemik eher große Ängstlichkeit.

¹¹ Vgl. z. B. G. E. Bean, *Kleinasiens II*, Stuttgart 1985, 44; A. Pekman, *History of Perge*, Ankara 1973, 90.

¹² Z. B. Ignatius, Trall. 2,2: »Nichts ohne den Bischof!« ebd. 3,1: der Bischof als »Vatertyp«; Phld 4,1: eine Eucharistie – ein Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen, »meinen Mitknechten«; u. a.

¹³ 1 Tim 3,2; Tit 1,7.

falls unterscheidet sich der »Episkopos« der Past von seinen Voraussetzungen und Qualitäten her¹⁴ kaum nennenswert von den Presbytern¹⁵, Diakonen¹⁶, Diakonissen¹⁷, den übrigen Ständen¹⁸ und Witwen¹⁹, wobei letztere nicht nur eine Versorgungsinstitution darstellen, sondern ebenso eine Gemeindefunktion haben oder nicht haben, wie alle übrigen auch. Allerdings sollten die Kriterien der Kataloge weder isoliert bzw. verschärft werden (z. B. die mehrfach genannte »Einehe«²⁰ als Zölibat bzw. als Verbot der Wiederheirat für verheiratete Diakone²¹), noch sind sie insgesamt in ihrem Anspruch zu unterschätzen. Eine solche »natürliche« und allgemein verbindliche Ethik ist weder »billig«, noch kann sich damit ein Amt etablieren, das sehr weit von der Gemeinde abgehoben ist. Dieses Amt ist auch noch keines auf Lebenszeit (außer bei den Witwen), noch meint die Bezahlung der Presbyter in 1 Tim 5,17f ein Entgelt für einen Fulltimejob (inklusive Familienerhaltung). Wahrscheinlich war schon die Unterstützung von wirklich Alleinstehenden (Witwen) eine sehr aufwendige Aufgabe. Und was den »Stil« der Amtsführung angeht, so ist er trotz der breiten Hausmetapher von 1 Tim 3,4f.15 und der immer wieder spürbaren Sorge um den guten Ruf der Gemeinde nach außen hin noch lange nicht patriarchalisch, ja in der Regel wird der Amtsträger der Past sogar eher jung vorgestellt.²² Jedenfalls soll er die älteren Männer wie Väter ermahnen (bzw. sie trösten, ihnen zureden), jüngere wie Brüder, ältere Frauen wie Mütter, jüngere wie Schwestern.²³ Auch das in paulinischer Tradition stehende »Vorsteher«²⁴ meint wie bei Paulus so auch in den Past²⁵ in erster Linie wohl die Fürsorge und nicht das Beherrschen. Und was die entsprechende Unterordnung anlangt²⁶, so hat sie im Laufe der christlichen Tradition eine ähnliche Verschärfung erfahren wie die spätere Konzeption des Gehorsams²⁷, deren Eintragung in die biblischen Quellen immer zu verfälschenden Interpretationen führen wird. Jedenfalls war der Verfasser der Past noch kein Ignatius von Loyola oder ein preußischer Offizier! Wir sollten nicht ihn schlagen, um Spätere zu treffen.

Das Wesentliche

Doch um zur Ausgangsfrage zurückzukehren: Eine Aufspaltung von Amt und Gemeinde bringt immer mehr Probleme, als sie lösen kann. Das gilt sowohl für die Deutung der Glaubensquellen als auch für die Gegenwart. Die Weitergabe und Neuinterpretation des Evangeliums kann immer nur die Aufgabe der ganzen Kirche sein. Der Verfasser der Past, der das Evangelium hauptsächlich in Form der Paulusbriefe vorliegen hatte, setzt zu seiner Bewahrung und Auslegung vor allem auf die Gewinnung von »treuen Menschen« (2 Tim 2,2). Er entwickelt nach den großen paulinischen Anfängen in seiner eigenen, krisenhaft empfundenen Zeit der Kirche eine »Amtstheologie«, die ganz auf dem Boden der Gemeinden

¹⁴ Vgl. 1 Tim 3,1–7; Tit 1,7ff.

¹⁵ Tit 1,5f. Das weitere ergibt sich aus dem folgenden Bischofsspiegel.

¹⁶ 1 Tim 3,8f.12f.

¹⁷ 1 Tim 3,11.

¹⁸ Tit 2,1–6.

¹⁹ 1 Tim 5,3–16.

²⁰ 1 Tim 3,2.12; 5,9; Tit 1,6.

²¹ Vgl. CIC can. 1087.

²² 1 Tim 4,12.

²³ 1 Tim 5,1f.

²⁴ Vgl. Röm 12,8; 1 Thess 5,12; προϊστάται.

²⁵ 1 Tim 3,4f.12; 5,17; Tit 3,8.14.

²⁶ 1 Tim 2,11; 3,4; Tit 2,5.9; 3,1: υποταγή bzw. υποτάσσειν.

²⁷ Ὑπακούειν. Das Wort selbst kommt zwar in den Past nicht vor, das Thema allerdings ist in der christlichen Tradition allgegenwärtig. Vgl. dazu auch meinen Beitrag: Zwischen Gesetz und Freiheit. Überlegungen zu einer Antinomie bei Jesus und Paulus (im Druck).

und allgemein christlichen Realität steht und mit der er der beunruhigenden Aufsplitterung in Lehre und Leben entgegenwirken möchte. Aber dieser ntl. Interventionsversuch bedeutet nicht, daß das übrige NT ekklesiologisch nicht mehr gelten könne oder daß dieser Ansatz ewig festgeschrieben bleiben müßte. Und keinesfalls bedeutet die so geäußerte pastorale Sorge, daß irgendjemand jemals das Evangelium in die Hand nehmen könnte, um dabei von den Möglichkeiten und Bedürfnissen der Gemeinden abzusehen. Doch auch die Gemeinden können sich nie selbst genügen, sondern haben nach 1 Tim 2,2ff ihr ganzes Leben darauf auszurichten, daß Gott alle Menschen retten und zur Erkenntnis der Wahrheit führen will. Amt in jeder Form heißt nach dem NT Vermittlung und Dienst, nicht Trennung oder Herrschaft. Das gilt ausnahmslos.²⁸

Dr. Peter Trummer ist Universitätsdozent für NT an der Karl-Franzens-Universität Graz. Seine Anschrift: Parkstraße 1/II, A-8010 Graz.

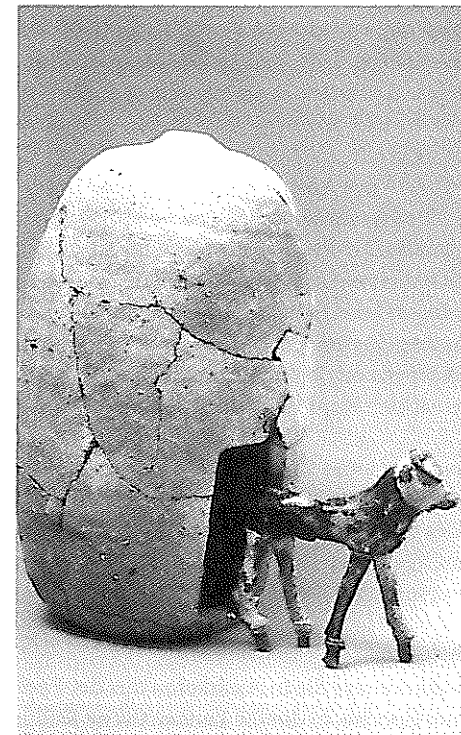
²⁸ Benützte und weiterführende neuere Literatur: P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten (WUNT 2/18) Tübingen 1987; W. Schenk, Die Briefe an Timotheus I und II und an Titus (Past) in der neueren Forschung (1945–1985), in: ANRW II Principat 25.4, Berlin 1987, 3403–3438; M. Wolter, Die Past als Paulustradition (FRLANT 146), Göttingen 1987; P. Hoffmann, Priestertum und Amt im NT. Eine Bestandsaufnahme, in: P. Hoffmann (Hg.), Priesterkirche (Theologie zur Zeit 3), Düsseldorf 1987, 12–61; E. Schüssler Fiorenza, Die Anfänge von Kirche, Amt und Priestertum in feministisch-theologischer Sicht, ebd. 62–95; J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus (EKK 15), Neukirchen 1988; O. Knoch, 1/2 Tim; Tit (Neue Echter Bibel / NT 14), Würzburg 1988; L. Oberlinner, Zwischen Anpassung und Konflikt. Die Weisungen für die christliche Gemeinde und die Kirche nach den Past, in: BiKi 45 (1990) 87–93; A. Weiser, Evangelisierung im »Haus«, in: BZ 34 (1990) 63–86; H. Merkel, Die Past (NTD 9/1), Göttingen 1991; R. Schwarz, Besprechung zu P. H. Towner, The Goal of Our Instruction . . . (JSNT Suppl. 34), Sheffield 1989, in: Bib. 72 (1991) 132–137.

Silbernes Kalb in Aschkelon entdeckt

Aschkelon, vor der Eroberung durch die Philister eine kanaanäische Hafenstadt, war im Lauf des Sommers 1990 Gegenstand einer neuen Ausgrabungskampagne. Dabei machten die Archäologen eine spektakuläre Entdeckung: Sie fanden einen zylindrischen Gegenstand aus Keramik, der eine fast unversehrte kleine Figur aus Bronze und Silber enthielt, die ein Stierchen oder ein junges Kalb darstellt: Symbol des kanaanäischen Gottes Baal.

Die sechste Ausgrabungskampagne in Aschkelon ging bereits ihrem Ende zu, als das amerikanische Archäologenteam, die vom semitischen Museum von Havard geförderte Leon-Levy-Expedition, den steinernen Festungswall an der Zufahrt zur kanaanäischen Stadt reinigte. Völlig unerwartet förderten die Ausgräber die kleine, fein gearbeitete Statue eines silbernen Kalbs zutage, einen religiösen Gegenstand, der in enger Beziehung zum Kult der Götter El und Baal in Kanaan und später zum Jahwekult im Königreich Israel stand.

Dieses Kalb befand sich in einem Gehäuse aus Keramik, das ein Modell des Heiligtums darstellt. Dieses Gehäuse war kurz vor der Zerstörung des Hafens um 1550 v. Chr. in einem der Nebenräume des Heiligtums abgestellt worden. Aufgrund anderer Keramikfunde im Heiligtum läßt sich die letzte Besied-



Im Innern dieses Gehäuses aus Keramik, das ein Modell des Heiligtums darstellt, wurde die kleine Statue des silbernen Kalbs gefunden.

(Foto Carl Andrews/Leon-Levy-Expedition)

* Dieser Beitrag wurde mit freundlicher Genehmigung der Redaktion entnommen aus: Le Monde de la Bible 70 (1991), S. 50–52. Der Autor Lawrence Stager ist Leiter der Ausgrabungen in Aschkelon. Die Übersetzung aus dem Französischen besorgte Felix Porsch.

lungsschicht bis in die Mittlere Bronzezeit zurückführen (MB IIC, ungefähr zwischen 1600–1550 v. Chr.). Die Kaufleute, die sich vom Meer her näherten, mußten von der Befestigungsanlage beeindruckt gewesen sein, die sich auf der Nordseite der kanaanäischen Stadt zu einer beträchtlichen Höhe erhob.

Das Heiligtum des silbernen Kalbs

Beim Aufstieg zur Stadt, in die sie von Norden durch das Stadttor hineingelangten, konnten sie haltmachen, um im »Heiligtum des silbernen Kalbs« zu opfern, das am Fuß des Festungswalls rund 100 Meter vom Meer entfernt auf der rechten Seite der Straße lag.

Die kleine Figur aus Metall war bei ihrer Entdeckung fast vollständig erhalten. Dem Kalb fehlte nur ein Horn und das rechte Vorderbein, das vom Rest des Körpers getrennt war. Der kleine Gegenstand, der nur 11 cm lang und 10,5 cm hoch ist, hat dennoch ein erstaunliches Gewicht (400 Gramm). Er ist in jedem Fall ein schönes Beispiel für die hochentwickelte kanaanäische Technik der Metallbearbeitung.

In den Kommentaren zu dieser Entdeckung hat man viel vom »Goldenen Kalb« der Israeliten gesprochen, dessen Andenken uns die Bibel bewahrt hat (Ex 32,3 f). Die künstlerische Gestaltung des Kalbs von Aschkelon, die zugleich feinfühlig und naturalistisch ist und die Geschicklichkeit der kanaanäischen Künstler verrät, läßt keinen Zweifel am Alter und Geschlecht dieses kleinen Tieres: Es handelt sich um einen Jungstier, der allerdings alt genug ist, um Hörner zu haben.

Das Kalb und sein Gehäuse

Der Körper ist aus Bronze (2–5 % Zinn, der Rest aus Kupfer) und – mit Ausnahme des rechten Vorderbeins und des linken Hinterbeins – aus einem Stück gegossen. Die erwähnten Beine wurden für sich gegossen und anschließend mit Hilfe von Stiften befestigt. Andere Stifte, die über die Hufe hinausragen, dienten sicher dazu, die Statue auf eine kleine Plattform oder auf einen Sockel aufzustellen, der heute nicht mehr vorhanden ist. Das noch erhaltene Horn, die Ohren und der Schwanz wurden aus gehämmertem Kupfer hergestellt und dann in den Körper des Tieres eingelassen, der einmal mit einer dicken Schicht reinen Silbers bedeckt war. Die tiefen Rillen, die den Körper und den Hals durchziehen, enthalten Reste der Silberbeschichtung, die noch vollständig die Beine, den Kopf und den Schwanz bedeckt.

Das Modell des Heiligtums, das die Figur schützte, hat die Form eines Zylinders mit glattem Boden und ist in seinem oberen Teil von einem bienenkorbformigen Dach bedeckt, das mit einer knopfartigen Verdickung abschließt. Die Öffnung, die sich im unteren Teil des Gehäuses – ein wenig über dem Boden des Modells – befindet, ist gerade groß genug, um das Kalb durchgehen zu lassen. Türangeln, die an den aufsteigenden Seiten befestigt sind, weisen auf die Stelle, die ursprünglich eine Tür, ebenfalls aus Keramik, einnahm.

Dieses silberne Kalb ist im übrigen nur eine der vielen Kostbarkeiten, die in Aschkelon aus der Periode der Mittleren Bronzezeit II ans Licht gebracht wurden, einer Epoche, in der die kanaanäische Kultur ihren Höhepunkt erreichte.

Die Stadt zählte im Lauf der 1. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. tatsächlich zu den imposantesten und reichsten Häfen des Mittelmeers. Massive Wälle, die sich der Form eines Bogens anpaßten, erstreck-

ten sich auf eine Länge von ungefähr zwei Kilometern und beschützten in Meeresnähe eine Stadt von mehr als 60 ha, wo vielleicht 15 000 Einwohner lebten. Im nördlichen Teil der Stadt wurden die Tore und die Wälle wenigstens viermal während der Mittleren Bronzezeit IIB und C wiederaufgebaut.

Als die Ägypter diese reiche Stadt zerstörten – zweifellos eine der Konsequenzen der Vertreibung des Hyksos – machten sie damit einer hundertjährigen kanaanäischen Vorherrschaft über den größten Teil Ägyptens während des zweiten Zwischenreichs (ungefähr 1650–1550 v. Chr.) ein Ende.

Das »Goldene Kalb« der Bibel

Das silberne Kalb von Aschkelon schenkt uns im Bereich der Rinder-Ikonographie eines der frühesten bekannten Beispiele figürlicher Darstellungen aus Metall. Die Figur ist auch insofern von großer Seltenheit, als der junge Stier sehr naturalistisch dargestellt ist. Das Symbol des Stiers oder des Kalbs, sei es nun aus Metall oder nicht, ist eng mit El oder Baal verbunden, also mit jenen Göttern, die an der Spitze des kanaanäischen Pantheons stehen. Diese Tradition kann als Vorläufer der späteren biblischen Darstellungen betrachtet werden, die den Namen Jahwes mit Darstellungen von goldenen oder silbernen Kälbern in Beziehung setzen.

Kurz vor 1200 v. Chr. wurden die Israeliten stark von der kanaanäischen Kultur beeinflusst, auch wenn sie sich andererseits doch wieder von ihren Nachbarn unterschieden. Zur Zeit der Teilung des davidischen Reiches in ein Nordreich Israel und ein Südreich Juda um 925 v. Chr. errichtete Jerobeam, der erste König von Israel, »goldene Kälber« an den offiziellen Heiligtümern von Dan und Bet-El. Die Verbindung Jahwes mit solchen Darstellungen war in Israel offensichtlich zugelassen.

Später jedoch verdamnten Propheten wie Hosea und auch Jerusalemer Priester diese Darstellungen und den mit ihnen verbundenen Götzendienst. Obgleich stark polemisch gefärbt offenbarten die Worte Hoseas doch die Art und Weise, wie man diese Kulturgegenstände verstand und verehrte: »Wenn Efraim redete, zitterten alle. Er war in Israel mächtig. Dann aber machte er sich schuldig durch Baal, und er verfiel dem Tod. Nun sündigen sie weiter und machen sich aus ihrem Silber gegossene Bilder, kunstfertig stellen sie Götzen her – alles nur ein Machwerk von Schmieden. Ihnen, so sagen sie, müßt ihr opfern. Menschen küssen Kälber« (Hos 13,1 f).

Biblische Bücherschau



Gute Nachricht Bibel

Mit Einführungen und Bildern. Die Bibel im heutigen Deutsch mit den Spätschriften des Alten Testaments. Hg. von der Deutschen Bibelgesellschaft, Stuttgart 1990, 1388 + 80 S., gebunden, 24,80 DM (Sonderausgabe).

Bibelübersetzungen müssen sich in ganz besonderer Weise Rechenschaft darüber ablegen, was für jeden Übersetzer gilt: wie ist die größtmögliche Treue zum Original vereinbar mit der Sorge um die Verständlichkeit in jener Sprache, in die übertragen wird? Die vorliegende Bibel, die auf neustamentlicher Ebene als »Die Gute Nachricht« seit den späten Sechziger Jahren schon mehrere Entwicklungsphasen durchgemacht hat, entscheidet sich für eine Vernachlässigung der Form zugunsten des Inhalts. Dabei wird der »Gewinn an Verständlichkeit gelegentlich mit einem Verlust an Bedeutungs- und Beziehungsfülle erkaufte« (S. 299/NT). Die Übersetzer haben – ganz im Sinne Martin Luthers – nicht nur hebräisch und griechisch studiert, sondern in bisweilen freier Weise versucht, den sehr alten Text dem heutigen Leser erklärend nahezubringen, ohne allerdings dem Original etwas ergänzend hinzuzufügen. Dies hat natürlich zur Folge, daß »hin und wieder zwischen den verschiedenen möglichen Deutungen des Originaltextes eine Entscheidung (zu) treffen (ist), die andere Deutungen ausschließt.« (ebda) Als Illustration mögen einige Zitate berühmter Stellen dienen; ein Vergleich mit anderen Übersetzungen zeigt dann sehr schnell die Bedeutung dieser Ausgabe.

Gen 1,28b: Ich setze euch über die Fische, die Vögel und alle anderen Tiere und vertraue sie eurer Fürsorge an.

Num 6,24–26: Der Herr möge euch reich beschenken und euch beschützen. Freundlich blicke er euch an und wende euch seine Liebe zu. Er sei euch nahe und schenke euch Glück und Frieden.

Dtn 5,17–20: Morde nicht!

Zerstöre keine Ehe!

Beraube niemand seiner Freiheit und seines Eigentums. Sage nichts Unwahres über deinen Mitmenschen.

Ps 116,5: Er ist voll Liebe und hält sein Versprechen (= Einheitsübersetzung: Der Herr ist gnädig und gerecht.)

Mt 5,3: Freuen dürfen sich alle, die nur noch von Gott etwas erwarten und nichts von sich selbst; denn sie werden mit ihm in der neuen Welt leben.

Mt 5,43: Ihr wißt auch, daß es heißt: Liebe alle, die dir nahestehen, und hasse alle, die dir als Feinde gegenüberstehen. Ich aber sage euch . . .

Lk 11,2–4: Vater! Bring alle Menschen dazu, dich zu ehren! Komm und richte deine Herrschaft auf! Gib uns jeden Tag, was wir zum Leben brauchen. Vergib uns unsere Verfehlungen, denn auch wir verzeihen al-

len, die uns Unrecht getan haben. Und laß uns nicht in Gefahr kommen, dir untreu zu werden.

Joh 2,11: Und seine Jünger faßten Vertrauen zu ihm.

Röm 1,17: Durch die Gute Nachricht macht Gott seine große Treue bekannt. In ihr zeigt er, wie er selbst dafür sorgt, daß die Menschen vor ihm bestehen können. Der Weg dazu ist vom Anfang bis zum Ende das bedingungslose Vertrauen auf ihn. So steht es auch in den heiligen Schriften: »Wer Gott vertraut, kann vor ihm bestehen und wird leben.«

1 Kor 3,7: Wer liebt, der gibt niemals jemand auf, in allem vertraut er und hofft er für ihn; alles erträgt er mit großer Geduld.

Die Gute Nachricht Bibel ist in bestem Sinn ökumenisch: sie vereinigt, ohne die vertrauten Eigenheiten einzelner Konfessionen gänzlich verschwinden zu lassen: so sind die »Spätschriften des AT« angefügt (deuterokanonische bzw. apokryphe Bücher), oder findet sich »1–5 Mose« neben Gen–Dtn. Erfreulicherweise wurden die Loccumer Richtlinien beachtet. Und die Herausgeber der Deutschen Bibelgesellschaft legten großen Wert auf katholische Mitarbeit(er).

Neben der großartigen Verständlichkeit der Sprache unterstützen zahlreiche Lesehilfen das Bibelstudium eines nicht schriftgelehrten Christen: Angabe von Vergleichsstellen und Zitaten, Zwischenüberschriften, Anmerkungen zu Text- und Übersetzungsvarianten. Beigefügt sind Tabellen zu wichtigen Bibelstellen, Personen- und Begriffserklärungen, Karten mit ausführlichem Register, das der leichten Auffindung gesuchter Orte dient, Geschichtstafeln, schließlich ein Bibellesejahresplan im Klappentext. Außerdem sind 72 Farbseiten, illustriert mit Farbfotografien eingelegt, die in alle Schriften eine knappe Einleitung geben. Da sie eher zufällig angeordnet sind, findet man leider das gesuchte biblische Buch nicht auf den ersten Blick. Nicht zum modernen Gesamtwerk passend ist auch die inzwischen von der Biblischen Geschichte völlig überholte Einordnung der Patriarchen um 1900 vor Christus und die Verweildauer von Israel in Ägypten von 1700–1300 v. Chr. Und mindestens die Hälfte der LeserInnen hätte sich wohl erwartet, daß in den Paulusbriefen neben den »Brüdern« auch die »Schwestern« angesprochen werden.

Die Gute Nachricht Bibel eignet sich kaum zum wissenschaftlichen Arbeiten (es sei denn im Rahmen der Praktischen Theologie) und (noch!) nicht zum feierlichen liturgischen Vortrag im Hohen Dom zu . . . Aber sie ist fortan unverzichtbar für Bibelrunden, die nach dem Sinn des Wortes Gottes für uns heute fragen, höchst empfehlenswert als Schulbuch für den Religionsunterricht und unentbehrlich für das persönliche Bibellesen, insbesondere für Jugendliche: sie sollte auf keinem Gabentisch bei Firmgeschenken fehlen!

Georg Geiger

Hermann Spieckermann Heilsgegenwart

Eine Theologie der Psalmen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, 342 S., DM 80,-.

Das Anliegen des Verf. ist es, an einschlägigen Psalmen eine vorexilische Tempeltheologie aufzuzeigen. Dabei ordnet er das Material thematisch. So steht das 1. Kapitel unter dem Thema »Jahwe, der Schöpfer und Erhalter«. Die nicht in allen Teilen überzeugende Analyse von Ps 104 ergibt, daß dieser Psalm »eine kürzere ursprüngliche Fassung in sich birgt, von der sich eine recht umfangreiche Ergänzungsschicht abheben läßt, die sich durch ein von der Erstfassung gut zu unterscheidendes theologisches Profil auszeichnet«. Der Grundbestand aus vorexilischer Zeit preist »Gottes Gegenwart in der Welt und seine liebevolle Fürsorge für Kosmos und Kreatur«. Erst die spätnachexilische Bearbeitungsschicht verrät ein besonderes Interesse an der *prima creatio*, dem konstitutiven Schöpfungshandeln Gottes (46–49). Die vorexilische Grundfassung von Ps 148 ist lediglich an der Existenz, nicht an der Konstituierung von Gottes Schöpfung interessiert. »Mit dieser theologischen Orientierung verdankt sich der Psalm . . . der keinen Schöpfungsmythos enthaltenden kanaanäischen Theologie, so daß die Vermutung immer mehr Evidenz gewinnt, Psalmtologie in einer rekonstruierten Grundform sei wie ihr kanaanäisches Vorbild ohne Schöpfungstheologie ausgekommen« (59). Zu Ps 19 erwägt Verf. die These, ob im Grundbestand V. 2f.5–11 »die bewußte Komposition eines Dichters vorliegt, der die verarbeiteten unterschiedlichen Traditionen nicht im Sinne der theologischen Korrektur, sondern der Verdichtung seiner umfassenden theologischen Erkenntnis hat zusammenführen wollen« (69). Es fällt auf, daß der Verf. den Begriff »Schöpfungstheologie« konsequent auf die *prima creatio* einschränkt (73 u. ö.). Von dieser Voraussetzung aus, deren Berechtigung doch zu hinterfragen wäre, kommt Verf. zu der Feststellung, daß die Schöpfungsaussagen nach Umfang und inhaltlichem Gewicht nur eine marginale Stellung im Psalter einnehmen – und auch dies erst seit der Exilzeit, als Frucht der Auseinandersetzung mit den mesopotamischen Schöpfungsmythen. Dies weist auf eine traditionsgeschichtliche Verbindung der ursprünglichen Psalmtologie zu einer Gestalt kanaanäischer Religion hin, wie sie aus Ugarit bekannt ist, wo die Schöpfungstheologie ebenfalls theologische Randerscheinung geblieben ist (83f.).

Das 2. Kapitel befaßt sich mit dem Thema »Jahwe, der Gott seines Volkes«. Gleich zu Beginn irritiert ein sehr subjektives Urteil: »Zu einem fürstlichen Tempelpalast paßt eher ein moderater, iredischer Bewohner. Für Wüstenstaub und Wüsteninnerungen war im Jerusalemer Temenos kein Platz« (91). Weiter wäre kri-

tisch zu fragen, ob die Lade wirklich ein Kultobjekt war, das den Übergang von der Wüste ins Kulturland und seine Tempel mitgemacht hat (zu 87). Zuzustimmen ist der These, daß die Lade nicht als die entscheidende Vermittlerin zwischen Heilsgeschichte und Tempelkult in Frage kommt (96). Zu Ex 15 wird erklärt, daß das Thema des Liedes nicht Exodus und Ladenahe ist, »sondern Gotteskampf und Königsherrschaft Jahwes inmitten seines Volkes auf dem Tempelberg«. Damit ist der Psalm »allenfalls in zweiter Linie Israels heilsgeschichtlicher Tradition verpflichtet, in erster Linie allemal vorgefundener kanaanäischer Mythologie« (108). Starke Bedenken sind gegenüber der Interpretation von Ps 137 anzumelden, zu dem Verf. feststellt: »Ps 137 antwortet auf die politische Liquidation mit der religiösen Kapitulation« (116). Wenn zu V. 8f. gesagt wird: »Der Rachewunsch wird jedenfalls aus der Gottesbindung entlassen und gerät zum gott-losen Racheschrei« (121), so ist die Anrufung JHWHs in V. 7 übersehen und melden sich überdies undifferenzierte Vorurteile zu Wort (vgl. dagegen die Wertung solcher Texte bei I. Baldermann, *Ich werde nicht sterben, sondern leben*, Neukirchen-Vluyn 1990, 28). Zu Ps 74 erklärt Verf.: »Hat die Katastrophe des Exils der Unheilsgeschichte Eingang in die Psalmtologie verschafft, so ist es der Mythos gewesen, der Heilsgeschichte und Schöpfung als neuen Hoffnungsträger in ihr Raum gegeben hat« (132). Ähnliches gilt für Ps 78 (150) und Ps 114 (156f.).

Das 3. Kapitel ist überschrieben: »Jahwe, der Herr seines Heiligtums«. Zu Ps 29 wird abschließend gesagt: »Jahwes unbeschreibliches Wesen kommt . . . mit Hilfe kanaanäischer Mythologie zur Sprache . . . Der königliche Tempelthroner Jahwe kann und will seine Herrschaft aus der Wüste nicht verleugnen. Er bedarf dazu keiner spezifischen Credenda, sondern nur seines Realität setzenden Namens, der sich freimütig Tempel und Mythen zu eigen zu machen versteht, ohne sich selbst zu verlieren« (179) – ein Urteil, dem man wohl zustimmen kann. Ähnliches wird zu Ps 93 (185f.) und Ps 48 (192f.) ausgesagt. In Ps 24 geht es um »das Jerusalemer Heiligtum mit seiner kanaanäischen Vorgeschichte«. Mit den Themen »De mundo«, »De homine« und »De Deo« liegt »nichts Geringeres als eine kleine tempeltheologische Dogmatik« vor (207f.) – eine Aussage, die dem Psalm wohl nicht gerecht wird, der kaum eine theologische Systematik beabsichtigt. Zu Ps 21 wird geurteilt, daß auch das Alte Testament ein sakrales Königtum kenne »in dem Sinne, daß Jahwe den König in seine Herrlichkeitssphäre einläßt und ihn mit allem, was er selbst ist und ihn umgibt, reichlich beschenkt. Aber die Nähe des Königs zu Jahwe selbst hat nicht die Grenzen zwischen beiden unscharf werden lassen« (219).

Das 4. Kapitel handelt über »Jahwe, mein König und mein Gott«. Zu Ps 8, der in die späteste Königszeit datiert wird, urteilt Verf., daß er »in entwickelter Form die Summe tempeltheologischer Anthropologie« biete (238f.). Die Tempeltheologie »bildet auch die Grundlage für die Ps 22 prägenden Vorstellungen, obwohl ihre Inhalte nicht explizit zur Sprache kommen« (252) – eine These, die ihre Ungesicherheit selbst verrät. Zu Ps 30 heißt es, daß Tempeltheologie ihrem innersten Wesen nach »auf das Lob des gnädigen Gottes aus dem Munde des begnadeten Menschen« ziele (262). Wenn zu Ps 23 ausgeführt wird, daß die Sphäre, in der sich der Beter geborgen wissen darf, »der Tempel über der beruhigten Urflut« sei (269), so ist das zumindest eine sehr eigenwillige Interpretation.

In einem abschließenden Kapitel zieht der Autor Folgerungen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es in Altisrael wohl nicht die »Nationaldogmatik« (z. B. in den Pentateuchthemen) war, die als erste Literatur wurde, »sondern viel eher die international vornehmlich kanaanäisch geprägte tempeltheologische »Dogmatik«, manifest in (formularhaften) Psalmdichtungen, die dem einzelnen Israeliten in Lebensnöten und Lebensfreuden vor Jahwe zur Sprache verhelfen«. Sollte diese These zutreffen, was ich bezweifle, hätte dies – um nur ein Beispiel zu nennen – eine Spätdatierung des jehwistischen Geschichtswerks zur Folge, die ich nicht nachvollziehen kann. Hinzu kommt, daß ein Spezifikum des Alten Testaments, seine Geschichtlichkeit – Israel ist keine mythische, sondern eine geschichtliche Größe –, marginalisiert wird, wenn die Behauptung zu Recht bestünde, daß das Alte Testament »weder aus einem geschichtlichen Credo noch aus einem Nationalepos erwachsen«, sondern »am ehesten aus der Gebetspraxis heraus« geworden sei (292). Es macht keinen Sinn, Geschichtstraditionen und »Tempeltheologie« gegeneinander auszuspielen. Es dürfte eher so sein, daß beide Überlieferungsbereiche nebeneinander bestanden haben und in parallelen Prozessen verschriftlicht wurden, um schließlich für verschiedene Teile des alttestamentlichen Kanons konstitutiv zu werden.

Franz Josef Stendebach

Ingo Baldermann

Ich werde nicht sterben, sondern leben

Psalmen als Gebrauchstexte. (Neukirchner Verlag), Neukirchen-Vluyn 1990, 146 S., DM 29,80.

Jedem, der sich in die Psalmen einlesen und mit ihnen beten und leben möchte, sei diese kleine Schrift empfohlen. Neben sachlichen Informationen bietet der Verf. – und das ist sein vornehmliches Anliegen – einen Zugang zu den Grunderfahrungen der Menschen Altisraels, wie sie sich in den Gebets- und Lobliedern des Psalters verdichten – Erfahrungen, die weithin auch die

unseren sind. Dabei gelingt es ihm auch, christliche Vorurteile gegenüber manchen Psalmen zu korrigieren. Mit Recht wird festgestellt, daß die gegen Feinde gerichteten Psalmworte »der Schrei der ohnmächtigen Opfer nach Gerechtigkeit« sind. Das ist kein Wunsch nach Rache; es ist »vielmehr ein elementares Gesetz des Umgangs mit so tiefen Verletzungen der Seele: Sie heilen nicht von selbst, solange nicht Sühne geleistet wird, solange den Opfern der Gewalt nicht Gerechtigkeit widerfährt« (28). Auch im Hinblick auf das neutestamentliche Gebot der Feindesliebe dürfen die Feindklage und der Zorn über die Ungerechtigkeit nicht verdrängt werden (30).

Sehr aufschlußreich ist der Exkurs über die Psalmenübersetzungen (79–86). Franz Josef Stendebach

Paul Maiberger

Das Alte Testament in seinen großen Gestalten

(Matthias Grünewald) Mainz 1990, Leinen gebunden, 220 S., DM 36,-.

»Guten Abend meine Damen und Herren, sehr verehrte Zuhörerinnen und Zuhörer. Ich begrüße Sie recht herzlich zur Vortragsreihe »Gestalten des Alten Testaments« und hoffe Ihnen einiges Wissenswerte über das Alte Testament im Allgemeinen und über seine Gestalten im Besonderen vermitteln zu können. Die Gliederungspunkte, die Sie erwarten im Einzelnen: I. Vorbemerkungen, II. Alttestamentliche Personen – alphabetisch geordnet, III. Erklärung wichtiger alttestamentlicher Begriffe. Ad I.: . . .«

Vortragsgeübte würden bei diesem Stil Federhalter und Textmarker zücken und während der nun folgenden Darbietung viel Wichtiges herauszufiltern haben. Sogar der Akademiker, der zwar von Jona und Judit gehört hat, aber kaum in der Lage ist, etwas über sie zu erzählen (9), wird auf seine Kosten kommen. Allein der interessierte Laie würde sich fragen, ob er diesem Referat nicht doch besser die Frage an den Pfarrer oder den Bibelkreis vorgezogen hätte. Denn es fällt ihm schwer, sich mit formkritischen Voraussetzungen so rasch wie gefordert anzufreunden und in der Kombination von biblischer Nacherzählung, Deutung des Autors, historischen Informationen und alttestamentlichen Hinführungen, die Geister zu unterscheiden. – Entschwunden sind da schnell die Gedanken und kreisen um die Gesichter der Menschen, die die genannten Namen tragen. Wer kann sich am Feierabend noch zu solcher Konzentration disziplinieren? Es rauscht vorbei und zwischendurch findet man gerade noch Zeit zu bewundern, was der Referent alles weiß . . . Bibellesen ist eben doch eine Wissenschaft!

Hätte man das alles schon einmal gelernt, würde man sich der umfangreichen Freilegung versunkenen Bibelkundewissens sehr erfreuen!

Erzählenwollen ist eine gute Sache. Erzählenkönnen eine ebensogute wie schwierige. Wer Phantasie hat, wird selber erzählerisch tätig werden können – und müssen.

»Bleibt nur, allen Zuhörerinnen und Zuhörern (resp. Leserinnen) einen guten Nachhauseweg zu wünschen. Guten Abend.« *Kalle Schmitz*

Monika Fander

Die Stellung der Frau im Markusevangelium

Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe. 2. Auflage, Altenberge 1990 (MThA 8), 395 Seiten, DM/SFr. 49,80.

Obwohl in den letzten Jahren zahlreiche Publikationen zum Thema »Frauen im NT« erschienen sind und auch die feministische Exegese und Bibelhermeneutik an Bedeutung gewonnen haben, besteht in diesen Bereichen weiterhin ein großer Nachholbedarf. Das wird schon daraus ersichtlich, daß vor Monika Fander kein/e ExegetIn die Thematik der von ihr in Münster vorgelegten Dissertation monographisch bearbeitet hat. Ihr Buch schließt damit eine wichtige Lücke.

Was den Aufbau und Inhalt betrifft, so folgt einer Einleitung (3–16) »eine literarische Analyse« der »Erzählungen von Frauen im Markusevangelium« (17–180), die hauptsächlich aus der Trennung von Tradition und Redaktion und aus formgeschichtlichen Analysen zur Frage der Gattung des Textes sowie aus der Interpretation des vorredaktionellen Textes besteht, bisweilen aber auch andere Fragestellungen aufnimmt. Besonders wichtig sind für den weiteren Verlauf der Darstellung die Deutung von Mk 1,29–31 als Gemeindegründungslegende (Tradition) und Berufungsgeschichte (Redaktion); der Zusammenhang zwischen Mk 5,21–43 und dem Thema »Tod und Auferstehung«; die starke Gewichtung des kyrie-Bekenntnisses der als weibliches Symbol der Heidenkirche verstandenen Syrophonizierin, die als einzige der Gesprächspartnerinnen Jesu eine Meinungsänderung bei ihm bewirkt (Mk 7,24–30); das Verständnis der Salbung in Betanien als prophetische Zeichenhandlung (Mk 14,3–9); die Zuweisung von Mk 15,41 zur Redaktion und die Deutung der Reaktion der Frauen am leeren Grab als offener Schluß.

Der zweite Hauptteil (181–383) ist im Aufbau wesentlich komplexer. Unter dem Titel »Die Stellung der Frau im Urchristentum. Eine Auswertung des historischen Materials auf der Ebene der vormk Tradition sowie der Redaktion des Markusevangeliums« geht es zunächst um »urchristliche Normen und ihre Auswirkungen auf die Stellung der Frau«. Dabei wird zum einen das »Menstruationstabu« (182–199), zum anderen der »Hintergrund des christlichen Ehescheidungsverbots und Eheverständnisses« (200–284) untersucht. Im letzteren Abschnitt geht es zum einen um die kontroverse

Frage nach einem Ehescheidungsrecht der jüdischen Frau, das im Anschluß an B. Brooten und E. Bammel zumindest für Teile des Judentums bejaht wird, zum anderen um »das Verhältnis zur Sexualität als Hintergrund der Einstellung zu Ehe und Ehescheidung«, wo die Verfasserin sich eng an M. Küchler anschließt.

Nach diesen sehr umfassenden und materialreichen »kulturgeschichtlichen« Darstellungen wendet sich Monika Fander der »Stellung der Frau in der Jesusbewegung und in den ersten Gemeinden« zu (291–340). Dabei wird zunächst das Verhältnis zwischen der nur Männer erwähnenden Tradition von 1 Kor 15 und den markinischen Berichten, die von den Frauen unter dem Kreuz und beim leeren Grab sprechen, erörtert (292–307). Ein zweiter Abschnitt trägt den Titel »Wandercharismatiker und seßhafte Sympathisanten. Frauen in der Nachfolge Jesu« (308–332). Er belegt, daß es »unter den lokalen Anhängern auch Frauen« gab. »Schwieriger ... nachzuweisen«, aber durchaus vorstellbar ist, daß »Frauen unter den Wandercharismatikern zu finden sind« (320). Dafür spricht nicht zuletzt der asketische Lebensstil der Jesusbewegung, der zwar latent frauenfeindlich ist, aber andererseits den »Bruch mit der traditionellen weiblichen Rolle« erleichtern konnte. Als namentlich bekannte Wandercharismatikerin kommt insbesondere Maria Magdalena in Frage (334).

Der letzte Unterabschnitt des zweiten Hauptteiles beschäftigt sich mit der markinischen »Redaktion« (341–383), wobei es um die Zuordnung von Christologie und Ekklesiologie, aber auch um das richtige Verständnis der Nachfolge geht: Als »Leidenschaft« und als »Dienen«, wie Markus Nachfolge versteht, wird sie »nur von Frauen berichtet« (383). »Die Frauen tun das, was die Jünger verweigern« (381). Diese markinische Darstellung, die in 10,42ff eng mit der Kritik an mißbrauchter Macht verbunden ist, muß im Zusammenhang mit der markinischen Gemeindesituation gesehen werden: Der Evangelist verteidigt »gegen Hierarchisierungstendenzen ein ekklesiologisches Modell. . . , das keine Rangunterschiede kennt« (371) und schreibt in einer Verfolgungssituation, die Frauen möglicherweise härter trifft als Männer (369).

Ein Literaturverzeichnis beschließt den Band. Register zu Stellen und/oder Stichworten fehlen – leider. Damit ist ein Übergang zu einigen kritischen Rückfragen geschaffen, die eher zur Weiterarbeit anregen, als die Verdienste der Untersuchung schmälern wollen:

Eine erste Rückfrage betrifft das Problem der »generischen« oder »inkluisiven« Sprache: Nach Mk 15,40f geht der Verfasser des Markusevangeliums davon aus, daß Frauen Jesus auf seinem Weg als Jüngerinnen begleitet haben. Zuvor werden solche Frauen aber nicht ausdrücklich erwähnt. Kann diese Beobachtung als ex-

egetisches Argument für die Richtigkeit der These verwendet werden, daß männliche Formen (z. B. »Jünger«) die Frauen mitmeinen, wenn der Kontext den Kreis der Gemeinten nicht ausdrücklich einschränkt? Zu entdecken wären dann neben den vielen »anonymen Frauen« im Markusevangelium auch die »mitgemeinten Frauen«. M. Fander weiß zwar um das Problem (321f), unterschätzt aber seine Bedeutung (z. B. auch im Hinblick auf Bibelübersetzungen!).

Eine zweite Rückfrage betrifft das Verständnis von Redaktionskritik. Der Ansatz der Untersuchung ist diesbezüglich sehr traditionell: (Über?)scharfe Trennung von Tradition und Redaktion mit einer problematischen Übergewichtung der Diachronie gegenüber der Synchronie, Kritik an einer theios-aner-Christologie, Messiasgeheimnis-Theorie, Verfolgungssituation (welche?) als historischer Hintergrund. Legt nicht gerade der gewählte Untersuchungsgegenstand ein stärker sozialgeschichtlich orientiertes Modell nahe: Was für eine Gemeinde anerkennt Markus als »ihr« Evangelium? Was bedeutet die Tatsache, daß Frauengestalten zwar positiv geschildert werden, die Männer aber – auch noch als kritisierte – deutlich dominieren? Wo ist der Verfasser (oder die Verfasserin?) geographisch, sozialkulturell und theologisch anzusiedeln?

Eine weitere Rückfrage betrifft unser »männliches« Wissenschaftsideal mindestens ebenso sehr wie die Autorin, die sich (zu?) große Mühe gibt, neben den Fragen, die das Thema ihr aufgibt, auch sämtliche Fragen der klassischen Synoptikerexegese und die einschlägige Literatur aufzuarbeiten. Das führt zu unnötigem Ballast und erschwert die Lektüre. Lieber hätte ich ein straff monographisch angelegtes, übersichtlicheres Buch gelesen, das nur enthält, was für die Begründung seiner Thesen notwendig ist. Aber das genus litterarium »Dissertation« gehorcht wohl leider eher dem Gesetz der Vollständigkeit und Ausgewogenheit als dem einer straffen, zielgerichteten und damit natürlich auch in mancher Hinsicht einseitig profilierten Darstellung.

Vielleicht hat M. Fander Zeit und Gelegenheit, ihre Arbeit fortzusetzen und in anderer Form einer breiteren LeserInnenschaft vorzustellen. Ich würde es ihr, den vielen am Thema interessierten LeserInnen und den mehrheitlich anonymen Frauen des Markusevangeliums wünschen. *Daniel Kosch*

Gerhard Jankowski

Friede Gottes über Israel

Paulus an die Galater. Eine Auslegung: Texte & Kontexte, exegetische Zeitschrift. Hrsg. vom Verein für politische und theologische Bildung LEHRHAUS e. V., West-Berlin 13 (1990) Nr. 47/48, 120 S., DM 15,00.

Das Doppelheft Nr. 47/48 der exegetischen Zeitschrift »Texte & Kontexte« enthält einen 120 Seiten um-

fassenden »Versuch einer Auslegung des Briefes an die Galater« (118) von Gerhard Jankowski. Er will bewußt kein wissenschaftlicher Kommentar sein, sondern ist als Anregung zum Hören in der Gemeinschaft eines biblischen »Lehrhauses« gedacht. Mit dem Programm des Lehrhauses – eine Basis der exegetischen Arbeit in »Texte & Kontexte« – verbindet sich zentral das bewußte Hören auf die Schrift in ihrer »Gesamtheit« bzw. ihrer »Einheit«. Die Bereitschaft zum Hören setzt dabei auf jeden Fall Beständigkeit voraus, d. h. lectio continua – lesen, lautes Lesen der Schrift nach ihrer Struktur: erst Tenakh (die Hebräische Bibel), dann die messianischen Schriften des Neuen Testaments. Der Kommentar von Gerhard Jankowski verdeutlicht eindrucksvoll die Stärken dieses exegetischen Ansatzes: Die konsequente Auslegung paulinischer Texte im Kontext des Judentums der damaligen Zeit ermöglicht eine neue Sicht auf Paulus und vermeidet Irrwege der Deutung gerade im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum!

Da es das Ziel des Paulus ist, »die Völker zu Israel zu bringen, damit Israel und damit auch die Menschheit leben kann« (8), nimmt er in diesem Brief den in der galatischen Diaspora aufgebrochenen Konflikt zwischen Juden und Nichtjuden über seine und die konkurrierende Predigt zelotisch gesinnter Gruppen aus Judäa auf. Knapp und detailliert begründet Paulus hier, »warum die Völker zum Volk Israel gehören, warum Nichtjuden an den Hoffnungen Israels partizipieren können, ohne Juden zu werden, ohne Juden werden zu müssen, warum Juden und Nichtjuden in messianischer Praxis zusammen leben können« (9). Damit ordnet sich der Brief ein in die damaligen gesellschaftlichen und religiösen Auseinandersetzungen über den Weg des Volkes Israel unter den Völkern. Und: »So umstritten dieser Weg auch unter den verschiedenen Gruppierungen und Parteien innerhalb des damaligen Judentums gewesen ist, so sollte er doch nur zu einem Ziel führen, daß nämlich Friede sei über dem Israel Gottes, wie Paulus am Schluß des Briefes an die Galater schreibt« (10). Für ihn war die Gute Botschaft des Messias Jesus nichts Exklusives, sie war vielmehr die Einladung an die Gojim, die Völker, teilzuhaben an den Verheißungen Israels. Konkret wird dies in der messianischen Praxis der Ekklesia, in der ein Jude bleibt und ein Goj (Nichtjude) Goj. »Und beiden ist es ermöglicht durch den Messias Jesus, den Juden, der nach dem Gesetz der Gojim hingerichtet wurde, in der Ekklesia zusammen zu sein, zu feiern, zu leben, auf diese Weise Israel und Menschheit wahrzumachen, (. . .), zu zeigen, daß Friede, Befreiung und Herrschaft Gottes für Israel und die Völker möglich sind« (39). So verwirklicht sich die durch den Messias gewonnene Freiheit.

Immer wieder macht die Auslegung des Galaterbriefes durch G. Jankowski mit ihrem konsequenten »Hören« auf die Hebräische Bibel und den jüdischen Kontext überdeutlich, daß Paulus hier keineswegs den Bruch zwischen Judentum und Christentum vollzieht bzw. die jüdische/judenchristliche Vereinnahmung der Freiheit des Christentums abwehrt! Dies läßt sich gerade nicht mit der vermeintlichen Ablösung der Thora durch Vertrauen und Glaube begründen, denn Thora tun und Vertrauen ist kein Gegensatz, sind vielmehr aufeinander bezogen. Durch den Messias ist nicht die Thora beseitigt oder überholt, sie bleibt vielmehr bestehen! »Übertreten, eingerissen wird das, was die Thora zum Trennenden zwischen Juden und Nichtjuden macht« (50). »Der Tod des Messias verbindet auf paradoxe Weise Juden und Gojim. Dies ist nach den strengen Weisungen vor allem der väterlichen Überlieferungen der Thora nicht möglich. In denen ist gerade ein Zaun um die Thora aufgerichtet, um Juden von Gojim zu trennen. Im Tod des Messias ist das möglich, behauptet Paulus. Er macht uns an dieser Stelle frei von dem Trennenden der Thora. Wenn wir Juden mit den Gojim zusammenleben, so trifft uns nicht der Fluch der Thora. Im Gegenteil, denn das erste Ziel dieses Herauskaufens ist, daß auf Gojim hin geschehe der Segen Abrahams. Jetzt also besteht die Möglichkeit, daß auch die Gojim mit dem getreuen Abraham gesegnet werden. Sie sind nicht verflucht, sondern eben gesegnet. Und der Fluch steht auch nicht mehr zwischen Gojim und Juden. Durch den Tod des Messias sind Juden frei, mit Abraham zusammen mit den Gojim gesegnet zu werden. Sie werden nicht mehr vom Fluch der Thora getroffen, wenn sie anerkennen, daß auch die Gojim unter dem Segen stehen. Und so wird dann das zweite Ziel des Herauskaufens deutlich: »damit wir die Verheißung des Geistes empfangen durch das Vertrauen« (62f.). Für Paulus ist es der Geist, der die Ekklesia aus Juden und Nichtjuden eint und lebendig macht. Er ist die Instanz, die das willkürliche Ausnutzen der Freiheit verhindert, der zur geschwerlichen Ausgestaltung des Zusammenlebens beider Gruppen ermutigt und der einen Weg aus den lieblosen Verhältnissen herausweist, die vom Fleisch und seinem Begehren beherrscht werden. Auf ihn setzt Paulus auch in der Frage nach der Verbindlichkeit der Thora für die Nichtjuden. Nach Jankowski: »Wer sich also vom Geist führen läßt, wird die Forderungen der Thora tun. Aber er steht nicht unter ihrem Druck und unter dem Fluch, der den trifft, der Thora nicht tut« (107). Die messianische Freiheit enthält die Einladung, sich in Offenheit für den gelungenen Entwurf einer guten Wegweisung – die Thora – in messianischer Praxis – der Frucht des Geistes, die deutlich wird in Liebe, Freude, Friede – zu bewahren! In dieser Freiheit und Praxis verwirklicht sich die Neuschöpfung

Gottes, das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden in der Ekklesia, die der Leib des Messias ist. Diese neue Schöpfung darzustellen und zu begründen, ist das Hauptanliegen des Paulus im Galaterbrief.

Auch wenn diese Auslegung kein umfassender wissenschaftlicher Kommentar ist, so nimmt sie den Teil ihrer Leser(innen), der diesen exegetischen Ansatz nicht kennt, mit hinein in ein spannendes und faszinierendes, »neues« Verstehen der einen Schrift. Am Beispiel des Galaterbriefes gelingt es Gerhard Jankowski eindringlich deutlich zu machen, daß ein tieferes, viele Mißverständnisse mit katastrophalen Folgen vermeidendes Lesen und Hören der messianischen Schriften des Neuen Testaments nur möglich ist auf dem Hintergrund ihres Kontextes: der Hebräischen Bibel und des damaligen Judentums. D. h. konkret, als Christen müssen wir zunächst in das Lehrhaus des Tenakh, denn dies »ist der Ort, an dem die christliche Gemeinde auf den Spuren der jüdischen Tradition das Gespräch mit der Schrift und der Geschichte aufnimmt, nicht als Selbstzweck, sondern um des Weges in die Zukunft willen« (T. Veerkamp). *Michel Helsper*

Salcia Landmann Jesus und die Juden

oder Die Folgen einer Verstrickung (Ullstein Taschenbuch 34597), Frankfurt/Berlin 1989, 367 S., kart., DM 12,80.

Im Zusammenhang mit dem nach dem 2. Weltkrieg einsetzenden Nachdenken über die Gründe, die zur Vernichtung der europäischen Juden führten und dem damit verbundenen Versagen der Christenheit kam es zu einem doppelten Neuansatz eines Dialogs zwischen Juden und Christen: zur jüdischen Frage nach Jesus, dem Stifter des Christentums, der den Anspruch erhob, der Messias zu sein, und zur christlichen Frage nach dem Eigenen und bleibend Gültigen des Judentums gegenüber dem Christentum. Aus diesem dialogischen Bemühen heraus entstanden viele Entwürfe, Schriften und Bücher, darunter auch zahlreiche jüdische Bücher über Jesus von Nazaret. Im deutschen Sprachgebiet sind hier unter den bekanntesten zu nennen die Werke von Schalom Ben Chorin, Pinchas Lapide und David Flusser. Nach Aussage dieser Bücher war Jesus voll und ganz Jude. Er selbst habe sich nicht zum Sohn Gottes im Wesenssinn gemacht. Er sei nicht jüdischen Autoritäten zum Opfer gefallen, vielmehr dem politischen Kalkül des skrupellosen römischen Prokurators, Pontius Pilatus. Erst nachdem die frühe heidenchristliche Kirche Jesus zu einem Gottessohn erhoben habe, sei die falsche Anklage entstanden, die Juden hätten Gottes Sohn getötet und seien daher Gottesmörder. Damit verbunden worden sei die Deutung, mit der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. habe Gott Israel als sein Volk endgültig

verworfen. Das habe nach dem Sieg des Christentums dann zur Entrechtung und Verfolgung der Juden geführt und letztlich den Weg zur planmäßigen Vernichtung der Juden bereitet.

So verdienstvoll diese »Heimholungsversuche« Jesu ins Judentum sind, so sehr sie auch Richtiges sehen und anzeigen, sie werden der Wirklichkeit Jesu und des Werdens des Juden Christentums nicht ganz gerecht, weil sie ja von vornherein voraussetzen, das Christentum habe Jesus nicht recht verstanden und habe ihn mißdeutet und mißbraucht.

Demgegenüber ist das Buch der durch ihre jiddischen Witze bekannten Schweizer Jüdin (geb. 1911) Salcia Landmann über Jesus auf vielfache Weise eine Überraschung. Sie studierte Philosophie, Kunstgeschichte und Rechtswissenschaften (Dr. phil.), beschäftigte sich mit Religionswissenschaft und bekennt sich selbst als Agnostikerin, d. h. als jemand, welcher der jüdischen Religion kritisch gegenübersteht, nicht an ein Fortleben nach dem Tode glaubt und überzeugt ist – durch bittere Erfahrungen –, daß Gott nicht in die Geschichte der Welt eingreift und daß die jüdische und christliche Hoffnung, am Ende werde Gott für seine Gläubigen eintreten und Gerechtigkeit in dieser Welt schaffen, nur ein Wunschtraum und eine Sehnsucht ist.

Da sie sich mit den jüdischen Frommen und Märtyrern, vor allem des Ostjudentums beschäftigte, stieß sie auch »auf den unschuldigen Märtyrer Jesus von Nazaret, das Opfer des folgenschwersten Justizirrtums der Weltgeschichte. Ihre passionierte Anteilnahme an ihm und seinem Schicksal hat sie, zusammen mit ihren hervorragenden Kenntnissen des damaligen Umfeldes der Ereignisse, zu teilweise ganz neuen Erkenntnissen geführt, die aufhorchen lassen« (Klappentext).

Landmann stellt zunächst fest, daß das offizielle Judentum nach Ausweis der damaligen Zeugnisse Jesus, »den genialsten und ergreifendsten Volksprediger des jüdischen Volkes« gar nicht zur Kenntnis genommen hat. Sie kann sich dies nur so erklären, daß Jesus eben nicht besonders hervortrat, es zudem keinen schwerwiegenden Streit mit den Pharisäern und den Schriftgelehrten gab, weil Jesus in seinen Lehren über deren Grundauffassungen letztlich nicht hinausging. Mit der Möglichkeit eines bewußten jüdischen Schweigens nach der Abgrenzung vom Christentum nach dem Untergang des Tempels rechnet sie jedoch nicht.

Die Partei, die den Tod Jesu betrieb, war die Kaste der Sadduzäer, d. h. der führenden Priestergeschlechter, aus denen die Hohenpriester kamen. Deren Haß zog sich Jesus durch seinen Angriff auf die Wechsler- und Opfertierstände im Tempel zu und damit auf die Hortung der Tempelsteuer im Tempelbereich. Denn durch diese Tempelsteuer, die von jedem männlichen Juden im ganzen Römischen Reich erhoben wurde,

flossen dem Tempel ungeheure Geldsummen zu. Die sadduzäische Oberschicht im damaligen Jerusalem erhob diese Steuer bezeichnenderweise in phönizischer Währung, weil diese die höchste Geldwertstabilität aufwies, obwohl diese Münzen (Tetradrachmen) entgegen dem jüdischen Bilderverbot die Abbildung des heidnischen Gottes Melkart trugen. Die sadduzäische Priesterkaste charakterisiert Landmann so: »Die Jerusalemer Priester waren nicht viel nützlicher als die obersten Kadrowniki der sowjetischen Parteionomenklatura. Dieser gegenüber genossen sie aber noch zusätzlich das Privileg, daß ihr Amt und Einkommen in alle Ewigkeit vererbbar blieb.« Den Konflikt mit Jesus zeichnet sie so: »Und nun kam dieser galiläische Dörfler daher, richtete im Tempelhof einen spektakulären Krawall an und erklärte dadurch – indirekt: Geldbetrieb . . . darf nicht mit Religion zusammenhängen.«

Nach Landmann haben die sadduzäischen Oberpriester, obwohl sie Jesus nicht als Messias ansahen und obwohl Jesus kein todeswürdiges Verbrechen nach dem Gesetz begangen hatte, Pilatus in die Hände gespielt unter dem Vorwand, er sei als Messiasanwärter ein möglicher Aufrehrer. Und das ist die Schuld der Sadduzäer, da sie wußten, was sie taten. Es war ein Justizmord, wenigstens moralisch, zur Verteidigung ihrer Privilegien, vor allem der Tempelsteuern. Und Salcia Landmann deutet das Zögern des Pilatus, Jesus zum Tod zu verurteilen, als Versuch, sich dem Druck der Oberpriester zu entziehen, da er begriffen hatte, wofür sie ihn gebrauchen wollten.

Nachdem Frau Landmann dann Jesus mit den Pharisäern und den Essenern in Lehren und Verhalten vergleicht – mit bemerkenswerten, hilfreichen Einsichten, gerade für Christen –, zeigt sie auf, daß Jesus gemeinsame Züge mit den Wunderrabbis der Chassidim, der Frömmigkeitsbewegung des Ostjudentums ab dem 17. Jahrhundert aufweist, ebenso mit deren Frömmigkeit und Dankbarkeit Gott gegenüber. Auch sie vertrauen Gott unbedingt, loben Gott für alles, glauben an Gottes Segen und an die Auferstehung der Frommen zu Freude und Seligkeit und rechnen immer mit wunderbaren Erhörungen. Die Rabbis der Chassidim waren es auch, die mit freudigem Glaubensmut ihren Gläubigen voran in die Gaskammern gingen und dabei Gott lobten und ihm dankten für die Möglichkeit, mit dem Leben für ihn einzustehen. Allerdings war ihre Hoffnung auf Gottes Heil streng zukünftig, nicht teils gegenwärtig und teils zukünftig, wie bei Jesus und den ersten Christen. Landmann charakterisiert diese christliche Auffassung »als »Erlösungs-Einsprengsel« in einer ansonsten unerlösten Welt« (205).

Seinem Wesen nach sei das frühe Christentum eine mystisch-messianische Bewegung gewesen. Allerdings war der Einfluß Jesu zu Lebzeiten sehr gering, der An-

hängerkreis klein. Aber vom gekreuzigten Jesus ging eine Weltreligion aus. Allerdings haben auch Jesu Worte eine große Bedeutung für den Erfolg seiner Bewegung. Denn sie sind »herzergreifend und auch der Ungläubige kann sie immer wieder lesen und hören, ohne daß sie ihm verleidet werden. Das ist das Kennzeichen zwar nicht der religiösen Wahrheit, aber der dichterischen Qualität.« Bedeutsam sind auch Jesu Wundertaten, die im Kern sicher glaubwürdig sind (s. die Wunder der Zaddikim, der »Gerechten«). Das letzte Mahl, ein gewöhnliches Abendmahl (kein Pessachmahl), gewann wegen der Todesahnungen Jesu eine große Bedeutung für die Christen. Das Sühnemotiv spielte dabei mit, wobei wohl Mahl und Opfer Jesu zu einer »unheimlichen und unfaßbaren Tatsache« der Entsühnung für die Mahlteilnehmer wurden. Aber die Deutung des Mahles auf Fleisch und Blut Jesu kann von dem Juden Jesus nicht vollzogen worden sein.

Die Selbstverfluchung der Juden vor dem Palast des Pilatus (»Sein Blut über uns . . .«) sei sicherlich eine späte antisemitische Erfindung (267). Die Juden wurden auch keineswegs durch den Tod Jesu erlöst. Es sei ein für Juden unvollziehbarer Gedanke, daß durch einen Schuldlosen eine Fülle von Schuldigen entsühnt werden könne. Ob Jesus auferstanden ist, könne historisch nicht geprüft werden, daß aber Tote erscheinen können, davon ist Frau Landmann aufgrund eigener Erlebnisse überzeugt. Das grundlegende Erscheinungserlebnis hatte Maria von Magdala, nach ihr hatten alle Jünger Jesusvisionen. Diese seien subjektiv nicht anzuzweifeln. Ohne diese Visionen wäre das Christentum nicht entstanden. »Ohne Übertreibung kann man die Vermutung wagen: Hätte Maria von Magdala nicht das leere Grab Jesu entdeckt, das die Voraussetzung zum Erlebnis seiner Auferstehung zunächst bei ihr selbst und dann bei den Jüngern wurde, so wäre das »Christentum« vielleicht mit Jesu Kreuzigung zusammen bereits erloschen. Für die Entstehung des Neuen Glaubens war also ihr mutiger Einsatz für den Meister genauso wesentlich wie später für die Ausbreitung des Christentums und seine Entfaltung zur Weltreligion die geniale Missionstätigkeit des Apostels Paulus« (293). Allerdings sei festzustellen: »Nach der Auferstehung Jesu, der Deutung seines Sterbens als stellvertretende Sühne, der Aufgabe der Beschneidung und der Einführung der Sakramente von Taufe und Firmung und der Annahme, die Erlösung sei teilweise schon geschehen, ist die Kluft zwischen Juden und Christen »absolut«, ein »Dialog« im eigentlichen Sinn ist ausgeschlossen« (317). Vor allem aber gebührt Maria von Magdala eine eigene Verehrung, besonders durch die christliche Frau. (Dies zeigt S. Landmanns Sympathie!)

Überblickt man das sehr vielfältige Buch mit seinen Informationen über die verschiedenen Formen des Ju-

dentums – damals bis heute – und seine Ausführungen zum echten Verständnis Jesu und zur jüdisch-christlichen Frage und Begegnung, so fallen der Ernst und die Offenheit auf, mit der S. Landmann Jesus und das Werden des Christentums verstehen will und mit welcher kritischen Urteilsfähigkeit sie dem Judentum zur Zeit Jesu und seinen Führern, speziell den Sadduzäern, gegenübersteht.

Sehr bedeutsam ist der Vergleich der Jesusperson und -bewegung mit den Pharisäern und den Chassidim, aber auch das Wohlwollen, mit dem S. L. Jesus selbst, seiner Botschaft und Maria von Magdala begegnet. Ebenso deutlich ist aber auch die kritische Stellungnahme gegen unlautere Vereinnahmungs- und Umdeutungsversuche Jesu im Zuge des christlich-jüdischen Gesprächs. Ein Christ kann ebensoviel aus diesem Buch lernen wie ein aufgeklärter Jude. Erschütternd aber ist der Skeptizismus, mit dem S. L. den christlichen wie auch jüdischen Endzeithoffnungen und Gottes Liebe und Vorsehung gegenübersteht, obwohl sie religiöse Phänomene gelten läßt und verstehen will.

Nachzutragen sind noch die Hinweise auf einige Mißverständnisse. Rabbi Gamaliel hatte mit dem Tod des Stefanus nichts zu tun (s. S. 104); der verlorene Sohn des Gleichnisses zeigte Reue und bekannte seine Schuld (Lk 15; s. S. 61); der Herrenbruder Jakobus wurde 62 n. Chr. nicht geköpft, sondern gesteinigt; Jesus hat selbst Menschen getauft (s. Joh 3, gegen Bemerkung S. 195); bei dem Hinweis auf Betlehem als Geburtsort ist ein historischer Kern anzunehmen (S. 233f.); Herodes war keineswegs »nüchtern«, vielmehr abergläubisch (s. 234f.); Maria klagte bei Jesus nicht auf Unterhalt (S. 238).

Insgesamt ein sehr ehrliches, informatives, dabei bedenkenwertes Zeugnis einer jüdischen Zeitgenossin, welche nach der Tragik von Auschwitz Jesus und das Christentum besser verstehen und zugleich dem Christentum zeigen will, wie Jesus als Jude zu sehen und zu verstehen ist. Jeder, der dieses jüdische Zeugnis über Jesus unvoreingenommen liest, wird es nicht unerschüttert aus der Hand legen. *Otto B. Knoch*

Ruth Ahl

Eure Töchter werden Prophetinnen heißen

Kleine Einführung in die Feministische Theologie Freiburg 1990, Paperback, 224 Seiten, DM 12,90.

Nicht nur ein Appetithappen ist Frau Ahl mit diesem kleinen Kompendium geglückt. Den Anspruch »Kompendium« würde das Büchlein kaum für sich erheben, denn Diktion und Zielgruppe entsprechen kaum dem wissenschaftlichen Habitus eines »Kompendiums«. Dennoch bietet es eine umfassende Einführung in die feministische Theologie, dargeboten von einer Frau, die sich – wie so viele andere Frauen – wohl in der

Kirche benachteiligt fühlt und dieser Benachteiligung den Kampf angesagt hat. Dieser wird nicht wild oder hitzköpfig als eine Art »Hexegese« geführt, sondern umsichtig, bedacht und vor allem fundiert. Frauen müssen sich nach Ansicht der Autorin auch und gerade in der kirchlichen Emanzipation der intellektuellen Anstrengung unterziehen. So auch der Text.

Er ist angefüllt mit Fachspezifika, die in Fußnoten so erklärt werden, daß auch LeserInnen ihn verstehen, die mit der Theologie nicht mehr als ihr Interesse verbindet.

An Inhalt und Umfang der Literaturhinweise ist aber erkennbar, daß nicht nur LaiInnen Mut gemacht werden soll, sondern auch Fachleute sich angesprochen fühlen dürfen. Sechs Literaturberichte bieten einen hervorragenden Schlüssel. »Am Sich-Erheben und Hin- und Ausgehen der Männer erwache ich . . . und sehe meine Schwestern tanzen um einen Haufen von Steinen . . .« (152). *Kalle Schmitz*

Georg Betz

Glauben Christen gottlos?

Einspruch gegen den alltäglichen Atheismus (Christophorus Verlag), Freiburg i. Br. 1989, 160 S., DM 19,80.

Mit seinem Buch »Glauben Christen gottlos? Einspruch gegen den alltäglichen Atheismus« will Georg Betz nach »Verehren wir den falschen Gott? Einspruch gegen die Verharmlosung der Sache Jesu« (1987) einen erneuten Zwischenruf zur immer wieder neu diskutierten Frage nach der Krise der Glaubensweitergabe wagen. Nach seiner Analyse der Heiligen Schrift und des Glaubens von »Stammchristen« gilt die Sorge und der Streit um die Weitergabe des Glaubens wohl dem falschen Objekt, »der Weitergabe, statt dem Glauben selbst« (10).

Diese Diagnose entfaltet er in sieben Durchgängen, in denen er die Problematik immer wieder in seiner Sicht und in Rückgriff auf die biblische Tradition aus unterschiedlichen Perspektiven einkreist: »Wohin ist Gott? Ist er tot? Eine Frage an die Adresse aktiver Christen« (12–26), »Die prophetisch scharfe Sicht der Bibel. Anleitung, Zweitrangiges vom Wesentlichen zu unterscheiden« (27–47), »Ihr seid das Salz der Erde.« Probe und Gegenprobe an Brennpunkten des Lebens hierzulande« (48–74), »Nur eines ist notwendig. Die Herzmitte christlicher Glaubens- und Lebenswirklichkeit« (75–103), »Die Gesichter des alltäglichen Atheismus. Wie Christen heute ihren Auftrag zum Dienst an Glauben, Menschen und Welt nachkommen, dabei Gott links liegen lassen und wenig bewirken« (104–122), »Gute Nachricht gegen Resignation und Trostlosigkeit. Gott läßt sich nicht auf Dauer ignorieren und sorgt selbst für Überraschungen« (123–139) sowie das Schlußkapitel »Es wächst ein Gespür, ein neues Gewis-

sen. Der Hauch seines Wirkens mag schwach sein. Aber es ist schon zu wittern, daß Gott wieder unterwegs ist, die Wüste zu verwandeln« (140–155).

Die Überschriften der einzelnen Abschnitte verdeutlichen, daß Betz nicht bei der Analyse der gegenwärtigen Krisensituation stehenbleibt. Seine Diagnose des Problemkerns enthält bereits die Chance zur Therapie, und so verweist er wider Resignation und Hoffnungslosigkeit auf gegenwärtige Zeichen eines Neuanfangs!

Georg Betz beschreibt die Krise des Glaubens als Angriff eines lebensgefährlichen, zerstörerischen Virus, der heute weitverbreitet »gott-losen Glauben und alltäglichen kirchlichen Atheismus« (46) erzeugt. Dieser Virus der Geringschätzung Gottes – theologisch: das Fehlen von Mystik und Spiritualität – findet sich auf allen kirchlichen Ebenen, keiner ist gegen ihn gefeit! Seine Folge, die schleichende Entwertung Gottes im Alltag, das immer stärkere Auseinanderklaffen von Glauben und Leben hat viele Symptome: mangelnde Eindeutigkeit, ja teilweise Standpunktlosigkeit in zentralen (Überlebens-)Fragen unserer Zeit (Frieden, Rüstung, Umweltzerstörung, Schuldenkrise etc.) doppelbödiges Moral, gottlose Kommunikation, fehlende Auseinandersetzung mit Gottes Wort, ein »Nur-noch-Liturgie-Gott« (121) u. v. m. Auf diesem Hintergrund benennt Betz die tiefste Wurzel der heutigen Glaubenskrise: »In der Verkümmern bzw. im Mangel alltäglicher Gottverwurzelung unter den praktizierenden Christen ist die letzte Erklärung für alle Krisenerscheinungen in und an der Kirche zu finden« (121). Das Aufdecken des Krisenkerns enthält aber bereits die Möglichkeit zur Änderung, denn der Virus des Alltags-Atheismus kann geschwächt und neutralisiert werden durch Umkehr und Neuorientierung. Es gilt darum erneut zur Herzmitte des christlichen Glaubens vorzustoßen: zur Beziehung der Glaubenden zu Gott. »Das erste und der Quellgrund von allem anderen, allein Not wendend ist es, ihn Herr, Mitte und Ratgeber werden und sein zu lassen, was sich darin ausdrückt, auf ihn zu hören, ihn zu fragen, ihn zu bitten. Damit fängt alles an« (96). Dazu ist eine neue Bekehrung der Mitglieder des Volkes Gottes notwendig, von der »normalen« religiösen Praxis, in der die Gottesbeziehung segmentiert und vom Alltag isoliert wird, hin zu einem »Glauben«, der das ganze Leben in all seinen Bereichen erfaßt, durchsäuert und integriert« (132). So wie es zu allen Zeiten der Geschichte Gottes mit den Menschen Gegenbewegungen zu Krisensituationen des Glaubens gegeben hat, sieht Betz auch heute ermutigende Zeichen solcher Gegenströmungen im Christentum: neue Visionen und Träume von einer geschwisterlichen Kirche, die Entstehung von Basisgemeinden (vor allem in der Zweidrittelwelt), Versuche des Bibel-Teilens sowie die charismati-

sche Gemeindeerneuerung – Beispiele der Suche nach neuen Formen echter Gottverwurzelung.

G. Betz richtet sich mit seinem Buch vor allem an die (noch) praktizierenden Christen. Nicht nur für sie enthält es – gut verständlich, engagiert und eindringlich geschrieben – eine ernste und notwendige Anfrage an den eigenen Gottesglauben. Es ist deshalb für jede/jeden, die/der an der gegenwärtigen Krise der Weitergabe des Glaubens oder des Glaubens selbst interessiert ist, mit Gewinn zu lesen. Bedauerlich ist nur, daß der Autor zur Charakterisierung von falschen Glaubensweisen auf Begriffe wie »Pharisäismus« und »pharisaisches Gedankengut« zurückgreift, die nach den Ergebnissen der heutigen Exegese (z. B. W. Feneberg, D. Flusser) nicht mehr angemessen, ja »schädlich« erscheinen!

Michel Helsper

Gisbert Greshake

Die Wüste bestehen

Erlebnis und geistliche Erfahrung (Herder), Freiburg i. B. 1990, 142 S., Paperback, DM 10,90.

»Die Stille ist nicht auf den Gipfeln der Berge, der Lärm ist nicht auf den Märkten der Städte, beides ist im Herzen des Menschen.« (137) Die Wüste ist nicht primär eine geologische Formation, sie ist vielmehr »innere Dimension unseres Menschseins« (19), so umschreibt der bekannte Freiburger Dogmatiker den Ansatz seines Büchleins. Jeder macht Erfahrungen innerer Verödung und langer Durststrecken. Diesem Anspruch, allgemein erlebbare Erfahrung wiederzugeben und sie zu deuten – dem eine sehr einfache und allgemeinverständliche Sprache entgegenkommt –, steht das Material vieler Erlebnisse in den geologischen Wüsten unserer Erde entgegen. Trotz Abenteuerismus werden es nicht viele sein, die hinter den gut ausgewählten, tatsächlich erlebten Wüstengeschichten den Horizont erahnen, der sich hinter ihnen auftut. Ähnlich vermute ich hinter den Dechiffrierungsversuchen der Begebenheiten unserer geologischen Wüsten auf eine Diaphanie eines überallhin mitgehenden Gottes für Nichtwüstenerfahrene wenig Hilfe in dem Bemühen, in ihren Alltagswüstenerfahrungen eben denselben Gott zu erspüren. Und das trotz vieler angebotener Transfers (87,91f).

Gleichwohl: Es ist ein faszinierendes Büchlein. Die Mehrdimensionalität seiner Zugänge macht es aus, es fehlen weder biblische (34) noch »moraltheologische« (107), weder anthropologische (122ff) noch literarische (86). Und vor allem: Selbst in diesen wenigen Zeilen wird des Autors Fähigkeit deutlich, in den Polaritäten des Lebens »Größe und Elend« (19) Gottes und der Welt zu erkennen . . . »Stirbst du nicht, dann lebst du nicht« aus Kamerun (133).

Wer der Erzählfreude des Autors gefolgt ist, wird zuletzt sogar im knappen Inhaltsverzeichnis mehr als nur eine Gliederung erkennen. *Karl-Heinz Schmitz*

Zugesandte Bücher

Die hier aufgeführten Bücher wurden uns in letzter Zeit unangefordert zugesandt. Eine Besprechung erfolgt nach Ermessen; eine Rücksendung ist nicht möglich.

Ruth Ahl, Frauen beten mit eigener Zunge. (Herder Taschenbuch 1714), (Herder Verlag) Freiburg 1991, 160 Seiten, kt., DM 12,80.

Gottfried Hierzenberger, Die Boten Gottes – Helfer der Menschheit – biblisch gesehen, (Tyrolia-Verlag) Innsbruck-Wien 1990, 256 S., kt., DM 29,-.

Walter Kirchschräger, Die Anfänge der Kirche. Eine biblische Rückbesinnung, (Styria Verlag) Graz-Wien-Köln 1990, 208 S., kt., DM 29,50.

Fridolin Stier, Wenn aber Gott ist . . . Ein Fridolin-Stier-Buch. Ein Lesebuch; herausgegeben v. Eleonore Beck u. Gabriele Miller, (Bernward Verlag) Hildesheim 1991, 63 S., geb., DM 22,-.

Claus Westermann, Forschungsgeschichte zur Weisheitsliteratur 1950–1990, (Calwer Verlag) Stuttgart 1991, 51 S., kt., DM 22,-.

Paolo Sacchi, L' apocalittica giudaica e la sua storia, (Bibliotheca di cultura religiosa 55), (Paideia Editrice) Brescia 1990, 274 S., pb.

Alfons Deissler, Was wird am Ende der Tage geschehen? Bibl. Visionen der Zukunft, (Herder Verlag) Freiburg 1991, 112 S., pb., DM 16,80.

Emma Brunner – Traut, Die fünf großen Weltreligionen. Islam – Judentum – Buddhismus – Hinduismus – Christentum, (Herder Taschenbuch 4006), (Herder Verlag) Freiburg 1991, 144 S., DM 12,80.

Hermann Flothkötter/Bernhard Nacke, Das Judentum – eine Wurzel des Christlichen. Neue Perspektiven des Miteinander, (Echter Verlag) Würzburg 1990, 223 S., Br., DM 29,-.

Erich Garhammer/Franz Gasteiger/Hans Hobelsberger/Günter Tischler, . . . und führe uns in Versöhnung. Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension, (Erich Wewel Verlag) München 1990, 386 S., Br., DM 38,-.

Friedrich V. Reiterer, Ein Gott – eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie u. Spiritualität, (Echter Verlag) Würzburg 1991, 624 S., Br., DM 78,-.

Adrian Schenker, Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtl. und bibeltheolog. Studien, (Reihe: Orbis Biblicus et Orientalis, Band 103), (Universitäts-Verlag) Freiburg/Schw. u. (Vandenhoeck & Ruprecht) Göttingen 1991, 320 S., geb., SFr. 70,-.

Carolo M. Martini, Wer in der Prüfung bei mir bleibt. Von Ijob zu Jesus, (Herder Verlag) Freiburg 1991, 158 S., geb., DM 24,80.

Augustinus, Antlitz der Kirche (Christliche Meister, Band 41), (Johannes-Verlag) Einsiedeln-Freiburg 1991, 363 S., kt., DM 36,-.