

III. Louange; IV. Promesse. Der 5. Teil „Les Psaumes et le monde“ ist der Auslegung einiger Psalmen gewidmet, die um das Thema Schöpfung gruppiert sind: création proche (Pss 8; 19; 104; 139); création lointaine (Pss 136; 74; 89); création à venir (die Jahwe-König Psalmen: Pss 93; 95 ff.). Den resümierenden Abschluß bildet eine kommentierte Lektüre und Interpretation des Ps 22. – Der den Hauptteil des Buches ausmachende Essay über den Psalter (15–151) versucht Fragen, die der moderne Zeitgenosse an die alten Texte stellt – warum der Psalmist sich so selbstgerecht darstellt; warum er so harte Worte gegen seine Feinde richtet (27–32); ob manche Psalmen das Gebet nicht mit einem Feilschen verwechseln (100) – zu beantworten. Auch wenn in den Antworten des Autors auf diese Fragen Einsichten der modernen Exegese nicht ausgeklammert werden (vgl. etwa die Ausführungen über die Funktion des nächtlichen Orakels in den Klage Liedern 121 ff.), ist in den Erörterungen doch der hermeneutische Gedanke, im Psalter eine indirekte Prophetie (vgl. 234) auf das Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Christi zu sehen, leitend. Das Klage lied des Psalters wird vom Verf. als ein Kommentar zur Passion Christi verstanden (48). – Das Buch ist übersichtlich angelegt. Seine Hauptteile sind in kleine Kap. untergliedert, der Gedankengang wird durch hilfreiche Zusammenfassungen (47; 111) oder Vorankündigungen (48; 130; 155 f.) durchsichtig gemacht. Das Werk B.s stellt eine biblische Theologie dar, die mit den verschiedenen Bedeutungen der Schrift virtuos umgeht. Freilich gewinnt Rez. den Eindruck, daß die zunächst historisch-kritisch-erbare Bedeutung der Schrift (sens corporel) zugunsten der geistlichen (sens spirituel, 142 ff.) vernachlässigt wird. Wer nach einer geistlichen, theologisch orientierten Einführung in den Psalter sucht, wird gern zu diesem Buch greifen. Ausgezeichnet erscheinen Rez. die Analysen zu Ps 136 (191 ff.) und zu Ps 22 (219–232). Die inzwischen erschienene Übersetzung ins Deutsche verdient dieses Buch. (Ich rufe nach Dir, bei Tag und bei Nacht. Psalmen als Gebete der Christen, Patmos/Freiburg 1983).

H.-W. JÜNGLING S. J.

LOHFINK, GERHARD, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens.* Freiburg/Basel/Wien: Herder ³1983. 223 S.

Wenn ein exegetisches Buch nur eines Jahres eine dritte Auflage erlebt, darf dies schon fast als eine kleine Sensation gewertet werden. Offenbar bringt der Tübinger Neutestamentler hier ein Thema zur Sprache, das von hoher Aktualität ist. – An eine kurze Darstellung des Werkes soll ein Hinweis auf seinen theologischen Ort folgen. Zum Schluß dann einige Fragen zur hier vorgelegten Exegese und zu deren theologischen Konsequenzen.

Ausgangspunkt für die Studie L.s bildet die liberale Exegese des beginnenden 20. Jh.s, für die stellvertretend A. v. Harnacks „Wesen des Christentums“ steht. Nach ihm geht es in einer berühmt gewordenen Formulierung Jesus in seiner Verkündigung vom Reich Gottes nur „um Gott und die Seele, um die Seele und ihren Gott“ (12). Aber ist damit das Anliegen Jesu wirklich getroffen, oder ist seine Verkündigung nur vom „Individualismus und Subjektivismus“ (so in einer Formulierung v. Harnacks selbst: 11) verzeichnet und verzerrt? In vier Schritten versucht L. dieser Frage nachzugehen.

In einem *ersten Schritt* wird die Beziehung von „Jesus und Israel“ (17–41) untersucht. Wie schon die Predigt des Täufers sich nicht an isolierte einzelne, aber auch nicht an die Menschheit im allgemeinen richtete (17–19), so stellt Jesus offenbar von Anfang an Israel in den Mittelpunkt seines Werkes. Das zeigt die Einsetzung der Zwölf (19–22), aber auch die Zuwendung zu den Kranken des Gottesvolkes (22–25): „Auch die Krankenheilungen Jesu zielen unmittelbar auf die Sammlung und Wiederherstellung Israels“ (24), wie die Verwendung von Jes 35, 5 f. in Lk 7, 22 par. Mt 11, 5 (Q) zeigt. Die Vaterunserbitte „Geheiligt werde dein Name“ zielt offenbar auf die Entsühnung des Namens Gottes durch die Sammlung und Heiligung Israels im Sinne von Ez 36 (26 ff.). Dem entspricht als positives Gegenbild die Wallfahrt der Heiden zum Zion entsprechend Jes 2, 1–3; 60, 2 f., die in Israel und Jerusalem das Heil erblicken und finden, von Jesus aufgegriffen und Israel zunächst drohend entgegengehal-

ten in Mt 8, 11 f. par Lk 13, 28 f. (28–31). Die Krise Israels, das als ganzes Jesus nicht den Glauben schenkt, hält den Anspruch Jesu auf das Gottesvolk nicht auf, führt vielmehr zu Jesu bewußter Annahme seines Todes als Todes „für die Vielen“, und zwar im Sinne der in beiden Abendmahlsüberlieferungen (Mk/Mt und Pls/Lk) vorausgesetzten Bundestheologie (34–37). Zum Reich Gottes gehört für Jesus sein Volk, wie Texte aus Mt und Lk zeigen (38–41). – In dem Maße, in dem Israel als ganzes Jesus und seine Botschaft verwirft, richtet sich Jesus nun an seine Jünger. Davon ist in *Teil II* die Rede: „Jesus und seine Jünger“ (42–88). Grundlegend ist die Unterscheidung der Hörer Jesu in solche, die in ihren Lebensverhältnissen bleiben, und solche, die ihm (auch äußerlich) „nachfolgen“ (42 f.). „Der Adressat der Bergpredigt ist Israel bzw. der Israel repräsentierende Jüngerkreis“ (47). Dies ist von erheblicher Konsequenz auch für die heute vielzitierten Worte Jesu über Gewaltverzicht und Feindesliebe: sie sind durchaus real zu verstehen, haben aber ihre Geltung zunächst und vor allem für den Jüngerkreis und sollen erst indirekt auch eine von Gewalt bestimmte Gesellschaft verändern (63–70), wobei durchaus ihre Erfüllbarkeit vorausgesetzt wird („Die leichte Last“, 70–78). Jesu Ruf führt in eine neue Familie (50–57), in der es freilich – wie Mk 10, 30; vgl. Mt 23, 9 zeigen – keine Väter mehr gibt (57–63). In ihrer grundsätzlichen Andersartigkeit gegenüber der von Macht, Besitz und Geltung bestimmten Gesellschaft ist die Gemeinde im Sinne Jesu „Stadt auf dem Berge“ (78): „Die leuchtende Stadt auf dem Berge ist Chiffre für die Kirche als eine Kontrastgesellschaft, die gerade als Kontrastgesellschaft die Welt verändert“ (81 f.). Damit ist (wie schon 62 f., 69) ein wichtiges Stichwort gefallen, das in der Folge weiter entfaltet werden wird. So schon im Abschnitt über den Gemeinschaftswillen Jesu (86 ff.), wo es heißt: „In genau dem Maß, in dem sich das Gottesvolk von der Herrschaft Gottes ergründen ließe, würde es sich verändern – in allen Dimensionen seiner Existenz. Es würde zu einer Kontrastgesellschaft“ (87 f.). – Die Frage ist: „Wie hat die Urkirche, an deren Anfang die Augenzeugen und unmittelbaren Nachfolger Jesu stehen, in Sachen Gemeinschaft gehandelt?“ (88). Darauf versucht der nachfolgende *Teil III*: „Die neutestamentlichen Gemeinden in der Nachfolge Jesu“ zu antworten (89–170). Daß die Urgemeinde von Jerusalem sich wie Jesus zunächst an Israel verwiesen weiß, zeigt die erste christliche Verkündigung, die Praxis der Taufe sowie die Vervollständigung des Zwölferkreises nach dem Zeugnis der Apg (90). Auch dann, als die Verkündigung die Grenzen Israels überschreitet, wird der Gedanke des „Volkes Gottes“ nicht preisgegeben, wie vor allem Paulus zeigt (92). Die Gegenwart des Geistes prägt im Sinne der erfüllten Verheißung von Joel 3 Leben und Selbstverständnis der jungen Gemeinden aus Juden und Griechen (96–102). Aber nicht nur die soziale Schranke zwischen ihnen, sondern auch die zwischen Sklaven und Freien, Männern und Frauen erscheint in den Gemeinden aufgehoben im Sinne von Gal 3, 28 (108 f.). Damit wird die Sklavengesellschaft der Antike durch die Kirche als Gegengesellschaft unterminiert (112). Doch auch die Frau ist in den paulinischen Gemeinden voll mitverantwortliche Trägerin des Gemeindelebens (113 f.), wie nicht zuletzt die Hausgemeinden zeigen (115). Prägend ist für die neutestamentlichen Gemeinden die „Praxis des Miteinander“, wie anhand eines sonst vernachlässigten Begriffes des NT gezeigt wird (116–124). Sie ist nichts anderes als die gelebte Bruderliebe, wobei sich zeigen läßt, daß das NT den Ausdruck der „Liebe“ gegenüber Menschen fast ausschließlich innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft verwendet (129, 132 f.). Nächstenliebe und Feindesliebe haben ihren Ansatzpunkt in der Glaubensgemeinschaft (133). Von Jesus her sind die jungen Gemeinden durch den Verzicht auf Herrschaft charakterisiert – Übernahme von Verantwortung wird als „Dienst“ verstanden (134–142). Nicht zuletzt dadurch erweist sich die Kirche als Kontrastgesellschaft, die durch den Gegensatz von „einst“ und „jetzt“ und durch ihre Heiligkeit bestimmt ist (142–154). Nur als heilige Kirche kann die Glaubensgemeinschaft auch „Zeichen für die Völker“ sein (154–170), woraus folgt: „Gerade weil die Kirche nicht für sich selbst, sondern ganz und ausschließlich für die Welt da ist, darf sie nicht zur Welt werden, sondern muß ihr eigenes Gesicht behalten.“ (169) – *Teil IV*: „Die Alte Kirche in der Nachfolge Jesu“ (171–212) zieht die Linien weiter bis zum Beginn der konstantinischen Ära. Es zeigt sich, daß die Kirche der ersten drei Jahrhunderte die Erinnerung daran bewahrt hat, daß sie das Volk

aus den Völkern ist (172 ff.), was sich u. a. darin zeigt, daß sie sich als die Religion der Heilung versteht und erfährt (174 ff.). Christliche Brüderlichkeit prägt nicht nur Selbstverständnis und Sprachgebrauch der frühen christlichen Gemeinden, sondern fällt auch der Umwelt auf (176–180). In der Übernahme des Schemas von „einst“ und „jetzt“ versteht sich die frühe Kirche als „die Kontrastgesellschaft Gottes“ (181) – ein Bewußtsein, das nach L. der heutigen Kirche zu ihrem größten Schaden abhanden gekommen ist (182 ff.). Trotz ihrer Loyalität zum römischen Staat gibt es „eine deutliche Distanz zwischen den christlichen Gemeinden und der übrigen Gesellschaft. Diese Distanz konkretisiert sich in ständigen Verweigerungen.“ (188) Letztere sind nicht auf Götter- und Kaiserkult beschränkt, sondern betreffen auch das kulturelle und soziale Leben (vgl. 189). Zugrunde liegt bei den Christen das Bewußtsein, daß die Kirche „ein von Christus aus allen Völkern geschaffenes Volk ist, das dem römischen Reich als Gegengesellschaft gegenübersteht“ (vgl. Hippolyt, 191). Ein konkreter Fall der Verweigerung ist diejenige des Kriegsdienstes, die wenigstens von einem Teil der frühen Christenheit als Gewissenssache angesehen wird (194 f.). Als heiliges Gottesvolk sieht die frühe Kirche die Prophetie von der Völkerwallfahrt zum Berge Zion nach Jes 2 in sich verwirklicht, wie die Exegese der frühen Väter zu diesem Text zeigt (196–203). Damit antwortet die Kirche auch auf den jüdischen Einwand, der Messias könne noch nicht gekommen sein, da man von seinem messianischen Reich nichts wahrnehme (201). Die Kirche ist sich dabei bewußt, daß die Wahrheit ihres Anspruchs sich an ihrer Praxis erweisen muß (203–208). Die Frage, wann die Kirche dieses ihr Selbstbewußtsein verloren habe, führt auf Augustinus, der in seinem „Gottesstaat“ die abendländische Lehre von den zwei Reichen begründet und das Gottesreich nicht mehr klar als eine Größe in dieser Welt festhält. Schon bei ihm findet sich die Formulierung (in den Soliloquien I § 7): „Gott und die Seele will ich erkennen. Vernunft: Und sonst gar nichts? Augustinus: Nein, sonst gar nichts!“ (212), womit sich der Kreis mit v. Harnack schließt!

Zweifelloso handelt es sich bei dem hier vorgelegten Entwurf um ein sehr eindringlich durchreflektiertes theologisches Konzept. Exegetische Vorarbeiten waren vor allem die größeren Studien L.s zur „Himmelfahrt Jesu“ nach der Apg (1971) und zur Ekklesiologie des Lk („Die Sammlung Israels“, 1975). Doch wichtiger scheint der Einfluß gewesen zu sein, den über seinen Bruder Norbert L. die „Integrierte Gemeinde“ und verwandte kirchliche Gruppierungen des In- und Auslandes auf G. L. ausgeübt hat. (Von daher auch die Widmung an 46 namentlich genannte Frauen und Männer seines Tübinger Umfeldes). Mit Norbert L.s neueren Publikationen (wie „Die messianische Alternative“, 1981, und „Kirchenträume“, 1982) gibt es z. T. enge Berührungen. Doch vgl. auch L. Weimer, *Die Lust an Gott und seiner Sache*, und die Besprechung von E. Kunz in dieser Zeitschrift 57 (1982) 425–438. Die Ablösung der Kirche von den volksgemeinschaftlichen Strukturen, wie sie u. a. P. M. Zulehner als Pastoraltheologe reflektiert, erhält hier eine überzeugende bibeltheologische Aufarbeitung. – Die Auseinandersetzung mit dem Lohfinkischen Ansatz wird nicht bei exegetischen Einzelfragen stehenbleiben können. Dies auch deswegen nicht, weil das vorgelegte Buch weniger neue exegetische Einzelergebnisse als eine neue Perspektive für das Verständnis des NT geben möchte. Über weite Strecken kann L. auf gesicherte Arbeit (sei es durch ihn, sei es durch andere) vor allem an den synoptischen Evangelien, aber auch an der neutestamentlichen Briefliteratur zurückgreifen. Im Vergleich mit der eine Generation zurückliegenden Forschung fällt die Zuversicht auf, mit der wieder Jesuslogien der Spruchquellentradition Jesus selbst zugeschrieben werden, selbst solche, die auf die Sendung zu Israel abschließend zurückschauen (vgl. 31 f. zu Mt 8, 11 par.; Lk 11, 31 f. par.; 10, 13 f. par.). Auch die Annahme, Jesus habe seinen Tod im Lichte der alttestamentlichen Bundestheologie gedeutet, geht über das Verständnis des Todes Jesu durch ihn selbst hinaus, wie es auf der Tagung der deutschsprachigen kath. Neutestamentler 1975 in München (vgl. K. Kertelge, Hrsg., *Der Tod Jesu, Quaestiones Disputatae* 74) zum Ausdruck gekommen war. Originell und weiterführend erscheint die Deutung der ersten Vaterunserbitte als Bitte um die Sammlung und Heiligung des Gottesvolkes entsprechend Ez 36 (s. o. zu 25–28). Im Zusammenhang dieser neuen historischen Zuversicht ist wohl auch der kühne Titel „Wie hat Jesus Ge-

meinde gewollt?“ zu verstehen, der vor wenigen Jahren noch nicht möglich gewesen wäre, ohne einen Sturm der Entrüstung unter den Exegeten auszulösen. Bedeutsam ist bei L. vor allem der Versuch, die Bergpredigt und ihre Forderungen bezüglich Gewaltverzicht und Feindesliebe als reale, aber zunächst im Bereich der Glaubensgemeinschaft zu vollziehende Gebote darzustellen (vgl. oben zu 46–50, 63–78). Neuere Arbeiten L.s geben hier eine ausführliche Begründung, so sein Artikel „Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5, 39b–42/Lk 6, 29f.)“ in ThQ 162 (1982) 236–253, und sein in derselben Zeitschrift veröffentlichter Beitrag „Wem gilt die Bergpredigt?“ in ThQ 163 (1983) 264–284.

Das eigentliche Problem, das das vorgelegte Buch aufwirft und zu dessen Lösung es beitragen möchte, ist das des Verhältnisses der Kirche zu der sie umgebenden (nachchristlichen) Gesellschaft. Wenn immer wieder die Forderung nach der Kirche als „Kontrastgesellschaft“ erhoben wird, so stellt sich unabweichlich die Frage, ob die Christen ihrem Auftrag an der Gesellschaft nur dann gerecht werden können, wenn sie sich aus der Verantwortung in Staat, Politik, Wirtschaftsleben, Kultur so weit wie möglich zurückziehen und dafür am Aufbau des Gottesvolkes mitwirken. Man spürt gerade im IV. Teil der Studie L.s eine starke Sympathie für diese Lösung. Dem Einwand, die Kirche könne so zur Sekte werden, wird entgegengehalten, daß dieser Einwand allzuoft als Alibi für mangelndes Engagement in der Kirche herhalten müsse (vgl. 145, 183, wo von einem „christlichen Minderwertigkeitskomplex“ die Rede ist, 193f.). Das Problem des Zusammenwirkens von Christen und Nichtchristen im Raum außerhalb der Gemeinde bleibt trotzdem bestehen. Während L. in der vorgelegten Studie vor allem für die partielle Verweigerung eintritt, wo das Handeln im staatlichen und gesellschaftlichen Raum für den Christen Grenzen unterliegt, unterbreitet er in dem erwähnten Art. in ThQ 162 (1982) 252f. ein breiteres Spektrum von Möglichkeiten. Neben die partielle gesellschaftliche Verweigerung tritt hier der Versuch, schrittweise auf eine Durchdringung der Gesellschaft mit Prinzipien evangeliumsge-
mäßes Handelns hinzuwirken (etwa in der Minimierung von Gewalt). Als dritte Möglichkeit bleibt noch offen, auf der Basis des Naturrechts mit Nichtchristen vernunftgemäße Lösungen für anstehende Probleme zu suchen und dafür auch Zwangsmittel zur Durchsetzung nicht auszuschließen. Freilich heißt es schon dort: „Die gegenwärtige Diskussion über Gewalt und Gewaltverzicht leidet freilich erheblich darunter, daß meistens überhaupt nur die drei genannten Möglichkeiten bewußt sind und daß allein über sie diskutiert wird. Tatsächlich werden aber alle drei Möglichkeiten, so gut, so richtig und so notwendig ihre Realisierung ist, der Botschaft des Neuen Testaments noch keineswegs völlig gerecht. Die dritte Möglichkeit am allerwenigsten...“ (253). Die Radikalisierung des L.schen Lösungsvorschlags wird sicher die Diskussion beleben. Schon ist der Widerstand der deutschsprachigen kath. Moraltheologen erwacht, die L. zu ihrer Jahrestagung 1983 als Referenten eingeladen haben. Grundlegende Fragen sind hier angerührt, nicht zuletzt die nach dem Proprium christlicher Ethik. Hierzu einen profilierten Beitrag geleistet zu haben, bleibt auf jeden Fall das Verdienst G. L.s

J. BEUTLER S. J.

SIMON, MARCEL, *Le Christianisme antique et son contexte religieux*. Scripta Varia Bd. I–II (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 23). Tübingen: Mohr 1981. XX/852 S.

Die Idee dieser Aufsatzsammlung geht auf die Anregung von M. Hengel, Tübingen, zurück, mit dessen Forschungen sich der Verf. des berühmten Werkes *Verus Israel* offensichtlich am meisten verwandt fühlt. In der gehaltvollen Einleitung zeichnet S. seine wissenschaftliche Laufbahn und bestimmt seinen Ort als Forscher, was dann in der Auswahl der Aufsätze sichtbar wird. S. hat sich zunächst mit christlicher Archäologie befaßt und dies v. a. während eines zweijährigen Aufenthaltes an der *Ecole Française de Rome* (1932–1934) und in den unmittelbar darauf folgenden Jahren. Er war nicht so sehr an Ausgrabungen beteiligt als am Studium der römischen Museen und der altchristlichen Skulpturen überhaupt. Mehrmals ist er später auf archäologische Probleme zurückgekommen, aber mehr als Historiker des Christentums und der