

lung zum Volk Gottes. Aber *nirgends haben sich Früchte des Glaubens angesetzt*. Nun wird es dem Herrn des Weinbergs doch zuviel. Er hat nun lange genug gewartet . . .« Nachdem Vf über die Möglichkeit, über das »Vielleicht« gesprochen hat, fährt er fort (S. 37): »Wir wissen, die Hoffnung dieses kleinen Wörtchens »vielleicht« hat sich nicht erfüllt. *Der Feigenbaum des Volkes Israel brachte keine Frucht*. Deshalb hat Christus ihn verflucht und Israel verworfen . . .« Und typisch für die Übernahme von Klischeevorstellungen: aus der Erklärung des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner, S. 49 ff.:

S. 52: »Verfehlt ist die Haltung des Pharisäers. Wir sollen nicht vor Gott hintreten überheblich, selbstzufrieden wie der *lächerliche Pharisäerpfaus*, der vor Gott das Rad seiner Eitelkeit schlägt . . .« Zum Gleichnis vom unhochzeitlichen Gewand:

S. 57 f.: »dieser ist nicht ein Heide, sondern ein *Jude*. Durch die Zerstörung Jerusalems und des Tempels waren viele Juden heimatlos und landesflüchtig geworden. In ihrer Ausweglosigkeit flüchteten nun viele in den sicheren Port der Kirche, die sich damals mächtig ausbreitete. Sie sahen in ihr ihren Zufluchtsort. Hier im Schosse der Kirche fanden sie ja alles wieder, was ihnen lieb und teuer war: ihre Väter Abraham, Isaak und Jakob, Mose und die Propheten und das ganze alttestamentliche Gesetz. Viele Juden wurden damals auch durch die Liebestätigkeit der Kirche zum Eintritt bewegt. Die einzelnen christlichen Gemeinden leisteten einander finanzielle Hilfe. Für die Bedürftigen wurden Geldsammlungen veranstaltet. Witwen und Waisen wurden unterstützt. Das veranlasste nicht wenige Juden, sich der Kirche anzuschließen. Zuerst hatten sie geglaubt, es sei nicht recht gekocht. Aber jetzt schmeckten sie den guten Braten und sagten: Er ist doch prima! Und so wollten sie den Anschluss nicht verpassen und drängten hinein in den Hochzeitssaal des Reiches Christi. Hatte es früher geheissen: »Wegen Mose draussen bleiben!«, so hiess es jetzt: »Mit Mose hinein!« Viele wurden damals Christen, aber Christen in jüdischem Gewand. Das Hochzeitskleid eines wahrhaft christlichen Glaubensbekenntnisses wollten sie nicht anziehen . . .«

So will dieses Gleichnis vom königlichen Hochzeitmahl gesehen sein. Es enthält einen grossen Trost. Es gibt uns Antwort auf die angstvolle Frage unseres Herzens: »Sind es viele, Herr, die gerettet werden, oder sind es wenige?« Es sagt uns: Es ist nicht so, wie eine unrichtige Übersetzung dieses Jesuswortes es haben will: »Viele sind berufen, aber nur wenige auserwählt.« Es ist nicht so, dass ein Grossteil der Menschen verlorengehe und nur ein verschwindend kleiner Teil gerettet würde. Nein, Gott ist wie ein orientalischer Gastgeber, der verschwenderische, echt orientalische Gastfreundschaft übt. Er will, dass der Hochzeitssaal seines Sohnes Jesus Christus voll werde bis auf den letzten Platz. Er will das ewige Heil aller Menschen.

Dieser Auszug soll statt einer ausführlichen Besprechung für sich selber sprechen. Peter Fiedler

KLAUS GAMBER: *Sacrificium Vespertinum. Lucernarium und eucharistisches Opfer am Abend und ihre Abhängigkeit von den Riten der Juden*. Regensburg 1983. Verlag Pustet. 134 Seiten.

Das Ergebnis der gelehrten Untersuchungen des bekannten Regensburger Liturgiehistorikers ist dies: »Die Wurzeln des christlichen Abendgottesdienstes, bestehend aus der Vesper mit einem Licht- und Weihrauchopfer sowie (in den ältesten Zeiten) aus der sich daran anschliessenden Agape, liegen im Mincha-Gottesdienst in der Synagoge

und dem danach begangenen halbrituellen Gemeinschaftsmahl in den Familien. Dabei hat vor allem das Mahl zum Sabbat-Ende, da es zugleich den »Herrentag« eröffnete, vom Ritus her eingewirkt« (88). Zum Erbe aus dem Judentum gehört auch »die gleiche Auswahl der Psalmen beim Abendgottesdienst sowie die literarische Form und die Thematik des Mincha-Gebets, das zum Eucharistiegebet wurde, wobei dieses Erbe, auch wenn es über die Synagoge kam, letztlich in der Tempelliturgie beheimatet war« (89).

Dieses Erbes aus dem Judentum war man sich in der Zeit der Alten Kirche durchaus bewusst, wie G. anhand der Quellen zu zeigen vermag. Es ist eigentlich nur der Barnabasbrief, der im Gegensatz zur sonstigen Überlieferung behauptet, »der Alte Bund habe nie Gültigkeit besessen. Die Satzungen und der Kult des Judentums haben nicht auf göttlicher Anordnung, sondern auf menschlichem Unverstand, ja auf teuflischem Grund beruht« (11).

Das Summarium in Apg 2, 42 verstehe ich anders als G. (vgl. 28, dazu F. Mussner, *Die Una Sancta* nach Apg 2, 42, in: ders., *Praesentia Salutis*. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes, Düsseldorf 1967, 212–222).

Ebd. meint G.: »Es waren . . . weniger theoretische Erwägungen als vielmehr die Zerstörung des Tempels bzw. der Untergang des priesterlichen Kultes, der diesem Verhältnis zum jüdischen Kult ein Ende gemacht hat.« Es waren durchaus auch »theoretische Erwägungen« (wenn man sie überhaupt so nennen mag), vor allem Erwägungen christologischer und soteriologischer Art, die zur kultischen Trennung der Kirche von Israel führten; vgl. dazu etwa meinen Kommentar zur Apostelgeschichte (Würzburg 1984) (Neue Echter-Bibel) oder meinen Beitrag »Jesus und »das Haus des Vaters« – Jesus als »Tempel« in J. Schreiner (Hrsg.), *Freude am Gottesdienst*. Aspekte ursprünglicher Liturgie (Stuttgart 1983) 267–275 (mit weiterer Literatur).

Gambers Arbeit bestätigt wieder, dass es zwischen Juden und Christen ein »gemeinsames geistliches Erbe« gibt, wie das II. Vatikanische Konzil in seinem Dekret »*Nostra aetate*« (Nr. 4) betont hat und worauf der Papst bei seinem Synagogenbesuch in Rom wieder hingewiesen hat.

Franz Mussner, Passau

HANS-WERNER GENSICHEN: *Weltreligionen und Weltfriede*. Göttingen 1985. Vandenhoeck & Ruprecht. 164 Seiten.

Nach einer grundsätzlich ausgerichteten Einleitung (7–16) und einem Überblick zu Einstellungen zu Krieg und Frieden bei den Erscheinungsformen, die der Vf. unter der Rubrik »Archaische Volksreligion« zusammenfasst (18–35), werden behandelt: Hinduismus (36–58), Theravada- und Mahayana-Buddhismus (59–82), Islam (83–98), Judentum (99–119) und Christentum (120–142). Abschliessend wird für die heute erforderliche »Umkehr zum Frieden« nach der »Rolle der Religionen« gefragt (143–151). Es ist selbstverständlich, dass in einer so knappen Darstellung nur Hauptlinien aufgezeigt werden können, Verkürzungen somit unvermeidlich sind. Damit lassen sich jedoch apologetische Tendenzen nicht rechtfertigen, wie sie etwa in den Abschnitten über Judentum und Christentum vorkommen. Einige Beispiele: Für das AT wird das Bild vom Rache-Gott beschworen und mit »dem Gesetz der Vergeltung . . . Auge um Auge« untermauert (100); dagegen werden entsprechende Züge des Gottesbildes im NT, zum Beispiel in Offb., bagatellisiert (125). Umgekehrt ist mit Joel 4, 9f. die Bedeutung von Jes 2, 4 = Mi 4, 10 abgeschwächt (110f.), während für das NT Erfüllung von Jes 9, 1–6 behauptet, jedoch zugleich die

Tatsache übergangen wird, dass es kein neutestamentlicher Autor wagt, die Erwartung der Umwandlung von Schwertern in Pflugscharen durch das Christuseignis als eingetreten zu beanspruchen (125f.). Eigenartig berührt ferner, dass beim Makkabäer-Aufstand (mit falscher Zeitangabe) – »gewissermassen dem letzten Heiligen Krieg Israels« (?) – die für die jüdische Tradition bei weitem wichtigere Rolle der makkabäischen Märtyrer völlig ignoriert wird (105). Wenn schliesslich zu den Schwierigkeiten, die wir Christen mit der Friedensverwirklichung haben, zu bedenken gegeben wird: »In dieser Weltzeit . . ., im Zustand der zutiefst gestörten göttlichen Friedensordnung, kann das biblische Gebot der Feindesliebe nicht das Zusammenleben der Menschen und Völker normieren; denn es würde zwangsläufig den Angreifer dazu ermuntern, nun erst recht seine Aggression zu betätigen und dem Friedfertigen nicht nur den Mantel, sondern auch den Rock zu nehmen« (136) – hat dann der Staat Israel nicht erst recht Anspruch auf ein solches Argument, anstatt ihn auf den Sündenfall des Expansionismus »spätestens seit 1982« festzunageln (117, vgl. 116–119)? Doch dafür ist es wohl erst noch grundsätzlich nötig, unseren Frieden mit dem Judentum zu machen. Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

GÜNTHER BERND GINZEL (Hrsg.): Die Bergpredigt: jüdisches und christliches Glaubensdokument. Eine Synopse der Texte. Mit einer Einleitung von G. B. Ginzler. Heidelberg 1985. Verlag Lambert Schneider. 147 Seiten.

In dankenswerter Weise hat der Bearbeiter einschlägige Texte zur Bergpredigt aus dem Alten Testament, den talmudischen Schriften, den Midraschim, den Qumran-Schriften und deren Umfeld sowie aus der jüdischen Liturgie in einer Art von Synopse mit den Bergpredigttexten zusammengestellt. Da das Büchlein sehr handlich und übersichtlich ist, dürfte es seiner Bestimmung, die grosse Gemeinsamkeit grundlegender Anschauungen von Juden und Christen für ein breiteres Publikum durchschaubarer zu machen, in sehr guter Weise dienen können.

Auf Einzelkontroversen kann hier nicht eingegangen werden. Äusserst schwierig ist, wie stets in solchen und ähnlichen Fällen, die Behandlung einzelner Stellen ohne Darstellung der Hintergrundproblematik; es ist nur zu verständlich, dass diese bei einem Unternehmen wie dem vorliegenden nicht geleistet werden kann. Aber welche Aussagen sind dann verantwortbar? Das ist und bleibt die Frage, auf welche eine gute Antwort oft sehr schwerfällt. Unabhängig von dieser nur andeutenden Bemerkung kritischer Art darf man dem Büchlein eine weite Verbreitung wünschen. Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

HANS-DETLEF HOFFMANN: Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (ATHANT, Band 66). Zürich 1980. Theologischer Verlag. XIV/380 Seiten.

Die 1979 in Zürich vorgelegte Dissertation setzt sich mit den neueren exegetischen Positionen und der Methodenkritik seit Noths Grundthese von der literarischen Einheit des deuteronomistischen Geschichtswerkes (DtrG) auseinander. Die Differenzierung in verschiedenen Dtr-Schichten, wie sie jetzt fast allgemein zu beobachten ist, hält der Verf. für einen Versuch, die alten, überholten literarkritischen Erklärungsmodelle der Pentateuchanalyse durch die Hintertür wieder hereinzulassen. Dabei wäre der Akzent vielmehr auf der Überlieferungsgeschichtlichen Arbeit an den Texten des DtrG zu legen, bei der die mündliche Vorgeschichte der mitgeteilten Stoffe mehr im Mittelpunkt steht; Spannungen innerhalb des DtrG kön-

nen auch durch die Eigenart der zugrunde liegenden Überlieferung bedingt sein.

Diese Thesen versucht der Verf. nun aufgrund seiner Analyse der Texte zu beweisen, die über Vorgänge und Veränderungen im Bereich des Kultes berichten. Dabei gelingt dem Verf. zumindest eine treffende Beschreibung und scharfe Analyse der dtn/dtr Kulterminologie, die ihn zugleich – gegen alle Auflösungsstendenzen – dazu anregt, eine *einheitliche*, literarisch konzipierte Kultgeschichtsschreibung im DtrG anzunehmen. Hoffmann charakterisiert den Verfasser von DtrG als einen schriftstellerisch tätigen Autor, der selbständig formuliert und literarisch gestaltet. DtrG ist kein Quellenkompilator, sondern geht vielgestaltig und differenziert mit seinen Vorlagen, Quellen und Überlieferungen um. So besteht ein *wechselseitiges* Abhängigkeitsverhältnis zwischen den Rahmenpartien und den im Anschluss mitgeteilten kultischen, politischen oder prophetischen Notizen; letztere können genauso fiktiv sein wie der Rahmen.

Die Bearbeitungen, die das DtrG gewiss auch erfahren hat, sollten aber nicht wiederum zu einheitlichen Redaktionsschichten verbunden werden.

Kultreform ist nach der Darstellung des DtrG eines der tragenden historischen Grundelemente der Geschichte Israels. Die Kultpolitik (des Volkes oder seiner Führer) entscheidet über das Schicksal Israels. In dieser Sicht hat der dtr Verfasser auch dürftige Überlieferungen über einen kultpolitischen Umschwung (Jehu, Josia) zu »Kultreformen« umgestaltet und aufgewertet. Kultreform als *Programm* war aber in Wirklichkeit eine Sache der nach-exilischen Theologie.

Der Prozess der Selbstfindung und Selbstklärung des Jahweglaubens setzt mit den vorexilischen Propheten zwar ein. Sie sind es auch, die die entscheidenden Impulse zu Kultveränderungen geben. Aber erst im dtn/dtr Überlieferungsbereich wird der Anspruch Jahwes auf Ausschliesslichkeit zum theologischen Programm erhoben, das die Vergangenheit Israels verstehen lässt. Die programmatischen Thesen der Sonderstellung Israels inmitten der Völker sowie des Ausschliesslichkeitsanspruches Jahwes stehen somit nicht am Anfang, sondern als Abschluss jener Epoche der Kultgeschichte Israels, die das DtrG darstellt. Damit gibt der Verf. wesentliche Ansätze für eine Überprüfung der traditionellen Darstellung der Religionsgeschichte Israels. Dirk Kinet, Augsburg

WALTER JAESCHKE: Die Religionsphilosophie Hegels (Erträge der Forschung 201). Darmstadt 1983. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 154 Seiten.

Der Verfasser skizziert die Forschungs- und Rezeptionsgeschichte über Hegel, insofern dieser Religionsphilosoph war. Zwar scheint bei Hegel das Thema Religion zeitweilig gegenüber den philosophischen Systementwürfen in den Hintergrund zu treten. Bei näherem Zusehen aber sind vor allem die reifen Systementwürfe Hegels zutiefst Religionsphilosophie. Zu Recht meint Jaeschke, Hegels Philosophie habe »seit dem Beginn ihrer systematischen Formulierung in Jena . . . der Begründung der denkenden Erkenntnis des Absoluten« gegolten (147).

Im Verlaufe der Forschungsgeschichte wurde dieser Primat der Religionsphilosophie bei Hegel nach Jaeschke oft nicht genügend gewürdigt. Rechts- und linkshegelianische Deuter bekämpften sich. U. a. wurde Hegel als derjenige gedeutet, »der einerseits die erste, spekulative Epoche der Religionsphilosophie abschliesst, andererseits die Religionsphilosophie zu einer wissenschaftlichen Disziplin ausbildet (25). Andere beanstandeten in Hegels Religionsphilosophie einen »einseitigen Intellektualismus«, zwar als Gegenpol zum romantischen Gefühlsstandpunkt verständ-