

derte bis zum Hochmittelalter (15 Kapitel, 21–216) hat ungleich dichterem Niveau als die der späteren Zeiten. Die Abschlußpassagen (Reformation, Aufklärung, heutige Zeit, 219–301) sind vermutlich nicht Vallins eignes Forschungsgebiet. Es kommt dort zwar immer wieder zu blitzenden Rückbindungen und Einsichten (z.B. das Gewicht des Nationalgedankens, 257; Querlinien von Revolutionsberechtigung und Gottesbild, 270; Universalchristentum und Historizismus, 288 f.), aber man spürt den Atem dort mühsam durch den Wust der Jahrhunderte keuchen. Da muß man, unter Berufung auf die Vollständigkeitspflicht einer Handbuchreihe, schon arg freundlich rezensieren (im übrigen scheint dort die Qualität des Literaturapparats nicht so sehr zu leiden, was ausdrücklich vermerkt sei).

Eindeutig anzukreiden ist dreierlei. Zum einen, daß Vallin den Abbruch seiner Kontinuität nach dem Mittelalter (216) nicht thematisiert. Gerade vom 14.–15. Jahrhundert hätte man viel zu erwarten gehabt. Zweitens und Drittens gehen wohl weniger auf Vallins eignes Konto. Da ist die Textversetzung in Normal- und Kleindruck; an sich ja eine Lesehilfe, aber man hätte mehr draus machen können! Wie überhaupt die Feingliederung manchmal ein bißchen nach Flickwerk aussieht. Und dann die dadurch entstehende generelle Textgröße: ein beklagenswerter Kleindruck über gut 60 % des Textes, nimmt man die Anmerkungen mit hinzu (und die gestaltet Vallin ausführlich, mit Diskussion und Querbezügen, genußvoll zu lesen, eine der großen Stärken seines Bandes).

Was bleibt unter dem Strich? Wie gesagt, für historische Richtigkeit kann nicht gerade gestanden werden; was von der Systematik her beurteilt werden kann, etwa zur Einordnung Augustins, zum Verständnis von Zeit generell, zur Theologie der Frau, kann mühelos passieren und entspricht heutigem Erkenntnisstand. Für die hermeneutische Qualität heutiger französischer Theologie stellt dieser Band, nimmt man den besten Teil heran, den zur Frühkirche, ein gutes Beispiel dar. Hier hat die deutsche Theologie, vor allem die hochgelobte Systematik, vielleicht aber auch die historische Sektion, noch viel aufzuarbeiten. Von theoretischem Nutzen ist Vallins Buch gewiß, auch von großer Erhellungskraft. Wie gut es sich in die Gesamtreihe des „Manuel de théologie“ einfügen wird, bleibt abzuwarten.

Würzburg

Johannes Schmid

Alte Kirche

Karl Martin Fischer, *Das Urchristentum, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/1*, Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) 1985. (18,- DM)

Wer heute eine „Geschichte des Urchristentums“ veröffentlicht, muß entweder verwegen oder ein Kirchengeschichtler sein, oder er muß sich im Rahmen einer Reihe eine Verpflichtung aufnötigen haben lassen, die er als so stark empfindet, daß er sie auch erfüllt. Die hier zu besprechende Arbeit von Karl Martin Fischer ist als Band I/1 der von Gert Haendler, Kurt Meier und Joachim Rogge herausgegebenen „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ erschienen. In einer Forschungssituation, in der zahlreiche wichtige Einzelfragen unangeklart und umstritten sind, in der sich – wie F. im ersten Satz des Vorworts feststellt – „die einzelnen Disziplinen Theologie des Neuen Testaments, Einleitungswissenschaft und Geschichte des Urchristentums immer stärker (überschneiden)“ (11), kann der Versuch einer Gesamtdarstellung durch einen einzelnen nicht mehr sein als die Erinnerung und Mahnung an ein Desiderat. Das gilt im vorliegenden Fall um so stärker, als die eigentliche Darstellung nur 155 Seiten umfaßt. So wohlthuend solche Kürze auch ist, kann sie sich beim Umfang des Stoffes und der Probleme nur durch Lücken und auf Kosten von Argumentation und kritischer Auseinandersetzung ergeben. Dennoch scheint mir diese Arbeit verdienstvoll zu sein. In der skizzierten Situation, über die zu lamentieren wenig Sinn hat, ist es besser, daß es meh-

rere relativ kurze Darstellungen der Geschichte des Urchristentums gibt als eine umfassende – wenn von den Studierenden nicht nur eine benutzt wird.

Eine Besonderheit des vorliegenden Buches besteht darin, daß in Form eines „Nachwortes“ von Hans-Friedrich Weiß (178–189) eine Rezension gleich mitgeliefert wird. Nach der Vorbemerkung von Gert Haendler (5) scheint es, daß die Herausgeber nach Abgabe des Manuskripts versucht haben, den Autor zu Änderungen zu bewegen. Der allzu frühe Tod von Karl Martin Fischer im November 1981 hat dem ein Ende gesetzt, so daß das eingereichte Manuskript abgedruckt wurde – ergänzt um das „Nachwort“. Auch wenn ich die in ihm angebrachte Kritik teile – Weiß will sie „in einem kritisch-assistierenden Sinne“ verstanden wissen (189) –, als guten Stil empfinde ich ein solches Verfahren nicht.

Die Eigenart des von F. vorgelegten Entwurfs ergibt sich schon aus seinem Aufbau. Der erste Teil behandelt als „Voraussetzungen“ „das politische, wirtschaftliche und religiöse Leben im römischen Weltreich“ (21–28), „politische und religiöse Positionen des Judentums zur Zeit Jesu“ (29–33) und „Probleme einer Darstellung der Geschichte des Urchristentums“ (34–45). Der zweite Teil geht auf „die Anfänge“ ein. Dazu rechnet F. „das Wirken und die Verkündigung Jesu von Nazareth“ (45–46), „die Entstehung verschiedener christlicher Gemeinden“ (57–63), „die Urgemeinde in Jerusalem“ (64–72), „die Wandermissionare und ihre Theologie nach der Logienquelle“ (73–77) und „das hellenistische Judenchristentum“ (78–86). Im dritten Teil werden „Paulus und die weltweiten Anfänge der Heidenmission“ (87–126) und im vierten „Hauptprobleme der christlichen Gemeinden der zweiten und dritten Generation“ (127–175) dargestellt. Im einzelnen sind das im abschließenden Teil „die Trennung vom Judentum“ (128–138), „der beginnende Kampf mit der Gnosis“ (139–150), „das Bewußtwerden von Kirche als eigene geschichtliche Größe“ (151–162) und „die ersten Christenverfolgungen und ihre Bewältigung in den Schriften des Neuen Testaments“ (163–175). Auffällig sind vor allem die Einbeziehung Jesu in die Geschichte des Urchristentums selbst, die Annahme mehrerer Gemeindetypen gleich zu Beginn neben der „Urgemeinde“ in Jerusalem und die ausschließlich nach Sachfragen differenzierende Darstellung für die Zeit nach Paulus. In der Kritik lasse ich nun mich zum Widerspruch herausfordernde Einzelaspekte aus und beschränke mich auf m. E. zentrale Punkte.

1. Man kann mit guten Gründen gegen Bultmann und Conzelmann der Meinung sein, daß Jesus von Nazareth in eine Theologie des Neuen Testaments hineingehört, weil er in den Evangelien als Bestandteilen des Neuen Testaments „aufgehoben“ ist. Daraus muß aber keineswegs folgen, daß er auch den Beginn der Geschichte des Urchristentums bildet. Ob er am Anfang der Darstellung einer solchen Geschichte zu stehen hat oder nicht, hängt davon ab, was man unter „Christentum“ versteht. Hält man dafür das Ostergeschehen für konstitutiv, kann sie auch erst damit beginnen. Das führt aber schon zum zweiten Punkt.

2. F. will den Anfang mit Jesus historisch begründen. Er räumt ein, daß „die Fortsetzung seiner Verkündigung nach Ostern unter anderen Bedingungen ein Neuanfang (ist)“ (34). Als Begründung dafür nennt er jedoch nicht den Tod Jesu und das Zeugnis von seiner Auferweckung, sondern daß „er selbst keine Kirche gründen wollte“. Der Neuanfang „unter anderen Bedingungen“ wird nicht weiter reflektiert, stattdessen dabei eingesetzt, „daß Jesu Botschaft bei verschiedenen Hörern unterschiedliche Reaktionen hervorgerufen hat“ (35). Das zu bestreiten, wäre natürlich töricht. Aber F. bezieht hierin auch gleich die Weitergabe von Jesu Verkündigung nach dessen Tod mit ein. Auf dieser Seite 35 betont er nicht weniger als viermal, daß es auch „außerhalb des Kreises um Petrus“, mit dem er die Ostererscheinungen verbindet, andere gegeben hätte, die „die ‚Sache Jesu‘ – so wie sie diese verstanden hatten – einfach weitergaben“. So kommt er zu dem Schluß: „Das älteste aus den paulinischen Briefen rekonstruierbare Bekenntnis ist eins neben anderen“ (37). Den Beweis soll Kapitel 5 führen (57–63). Der bereits genannte Einsatzpunkt, daß die Menschen, die Jesu Botschaft annahmen und weitergaben, schon ihre je eigene Gedankenwelt mitbrachten – auf S. 56 und am Beginn von S. 57 wiederholt –, führt zu der Frage: „Wie viele Ansatzmöglichkeiten hat es gegeben, die zur Bildung eines selbständigen Gemeindetypus führen konnten?“ (57)

Die Möglichkeiten werden dann aber ganz von selbst zu Wirklichkeiten. F. nennt zwar vier Kriterien (Textbasis bzw. Bekenntnisformulierung, Anhaltspunkt in der Verkündigung oder dem Wirken Jesu, spezifischer religionsgeschichtlicher Hintergrund, soziologische Erscheinungsform), aber die Durchführung an fünf „Ausgangspositionen“ (Thoraverschärfung, apokalyptische Hoffnung, Verehrung Jesu als göttlichen Wundermann, Verständnis Jesu als Offenbarer der Weisheit, das Kerygma von Kreuz und Auferstehung Jesu) zeigt, daß im Grunde nur das erste Kriterium übrigbleibt. Aber etwa aus Mk 10,17–31 und ähnlichen Texten oder aus Mk 13 und verwandten Texten auf einen je eigenen Gemeindetypus zu schließen, scheint mir willkürlich zu sein. Wenn die Träger von Q zwei der fünf „Ausgangspositionen“ in sich integriert haben sollen (77; vgl. 74.76), wenn Mk 10,17–31 als sachliche Parallele zu entsprechendem Q-Stoff genannt werden muß (76), wenn die synoptische Apokalypse einmal Ausgangspunkt für den Rückschluß auf frühe Gruppen ist (59) und zum anderen die Situation der Jerusalemer Gemeinde im jüdischen Krieg widerspiegeln soll (134) – wo gibt es dann noch hinreichende Kriterien, um eigene Gemeindetypen wahrscheinlich machen zu können?

Daß es vom Tod Jesu und vom Zeugnis seiner Auferweckung so gut wie unberührte christliche Gruppen gab, dafür ist F. die Logienquelle ein Hauptzeuge. Er behauptet für sie: „Ostern wird nicht als eine neue christologische Stufe reflektiert“ (74). Aber wie soll man es anders bezeichnen, wenn als „Ansatzpunkt der Christologie der Logienquelle ... die Identifizierung Jesu mit dem Menschensohn“ gilt (74), während Jesus selbst nach F. vom Menschensohn als einem anderen gesprochen hat (55)? Und was veranlaßt die Identifizierung Jesu mit dem Menschensohn, wenn nicht Ostern? F. selbst verbindet sie zweimal mit der Ostererfahrung des Petrus (55. 62f). Fazit: die hier vorgenommene Differenzierung ist nicht aufrecht zu erhalten. Da es sich historisch nicht wahrscheinlich machen läßt, daß es je ein Christentum „an Ostern vorbei“ gegeben hätte, muß daher auch der Einsatz der Darstellung mit Jesus von Nazareth als verfehlt gelten.

Mit der Kritik an F. soll keineswegs der Hypothese einer ursprünglichen Einheit das Wort geredet werden. Sein Versuch, den Impuls einer bestimmten, vor allem von Walter Bauer ausgehenden Forschungsrichtung fruchtbar zu machen, daß am Anfang nicht die Einheit, sondern eine Mannigfaltigkeit steht, sollte nicht aufgegeben werden. Das Leben in Jerusalem ist anders als das auf dem Land, das Leben der wandernden Missionare anders als das ihrer sesshaften Anhänger; das bedingt Differenzierungen. Auch in Jerusalem selbst dürfte es schon durch die Sprache von vornherein – und nicht erst durch einen Streit bei der Witwenversorgung – Unterschiede zwischen „Hebräern“ und „Hellenisten“ gegeben haben, die durch eine unterschiedliche Rezeption des irdischen Jesus mitbedingt sein können.

3. So problematisch der Einsatz mit Jesus von Nazareth ist, so vage bestimmt F. „das Ende des Urchristentums“ (36–38). Er hält es für „sinnvoll, eine Geschichte des Urchristentums bis zu dem Punkt zu führen, wo sich eine festere Gestalt der Kirche deutlich herausbildet“, und nennt „die wesentlichen Ergebnisse, die das Ende des Urchristentums kennzeichnen“: „1. Allmähliches Entstehen einer ‚Orthodoxie‘, von der Häretiker ausgeschlossen werden; 2. Herausbildung einer verbindlichen Formulierung des Credo; 3. Festlegung einer verbindlichen Kirchenordnung, die sich auch auf den Kult erstreckt; 4. das Bewußtsein, in einer neuen Zeit zu leben, wobei die alte interpretierend zur eigenen Legitimation in Anspruch genommen wird“ (38). Aber was ist damit über „das Ende des Urchristentums“ gesagt? Ist eine Schrift, in der sich diese Punkte (alle?) finden, als nicht mehr zum Urchristentum gehörig einzuschätzen? Oder gehört sie doch noch dazu, wenn sie erstmals in ihr begegnen? „Das Ende des Urchristentums“ läßt sich natürlich auch nur vage bestimmen. Aber wichtiger wäre es, nach Kriterien zu suchen, die darüber urteilen lassen, welche Schriften zum Urchristentum gehören und also als Quellen für eine Darstellung seiner Geschichte auszuwerten sind. Die angegebenen Punkte sind dafür jedenfalls nicht tauglich. Es ist schade, daß F. auf Vielhauers Besprechung über den Umfang der Literatur des Urchristentums (unter Aufnahme der Overbeckschen These) nicht eingeht. Bei der Angabe der Quellen übernimmt er zwar den von Vielhauer genannten Umfang (44f), aber in der Durchführung

zeigt sich an der tatsächlichen Quellenbenutzung, daß seine vage Bestimmung über „das Ende des Urchristentums“ leitend ist.

4. Daß „(außer bei einigen Illustrationsbeispielen) als Quelle nur die neutestamentlichen Schriften herangezogen“ werden (12), ist für eine Geschichte des Urchristentums, für eine Zeit also, in der es noch keinen Kanon gab, ein in keiner Weise einsehbarer Verzicht.

5. Durch die ausschließlich an vier Sachfragen orientierte Darstellung für die Zeit nach Paulus kommt die historische Auswertung auch der neutestamentlichen Schrift zu kurz. So heißt es z. B. im Blick auf die Logienquelle und das Markusevangelium: „Beide Überlieferungs-zweige repräsentieren unterschiedliche Gemeindeguppen“ (157). Aber für das Markusevangelium wird das an keiner Stelle ausgeführt; für das Matthäus- und Lukasevangelium allenfalls in gelegentlichen Andeutungen, obwohl an anderer Stelle gesagt wird: „Auch die Verfasser der synoptischen Evangelien repräsentieren jeweils einen eigenständigen Gemeindetypus“ (44). Kurz danach liest man: „Jeweils einen eigenen Gemeindetypus und selbständigen theologischen Ansatz bieten die johan-neischen Schriften und der Hebräerbrief“ (45). Aber der Hebräerbrief begegnet im ganzen Buch so gut wie überhaupt nicht und die johan-neischen Schriften fast nur unter der Frage nach dem Verhältnis zur Gnosis (148–150). Die nach F. durch „einige Worte in Q“ angezeigte Möglichkeit, „daß die johan-neische Offenbarungschristologie weit zurückreichende Wurzeln hat“ (61), wird nicht entfaltet.

Ich lasse es mit diesen Hinweisen bewenden und stelle ausdrücklich fest, daß Kritik gerade gegenüber einem Versuch auf diesem Feld wohlfeil ist. Es ist immerhin ein Verdienst, ein solches Unternehmen überhaupt gewagt und damit daran erinnert zu haben, daß alle Einzelforschung in der neutestamentlichen Wissenschaft im Rahmen der Geschichte des Urchristentums erfolgt und daher darauf bedacht sein sollte, wo sie ihren Ort in ihr hat und was sie zu dessen besserem Verstehen beiträgt.

Bochum

Klaus Wengst

Peter Brown: Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike.

Vorwort von Paul Veyne, Wagenbach-Verlag, Berlin 1986. 156S.

Hält man sich an die einleitenden Worte des Herausgebers, so bricht derzeit geradezu eine Ära Brown an, da dessen zahlreiche Werke von einem zunehmend breiteren Bildungspublikum gelesen würden. In dem vorliegenden Band, der aus Vorlesungen an der Universität Harvard (vom Jahre 1976) hervorgegangen ist, geht es dem Verfasser darum, frei von jedem „anachronistischen Soziologismus“, aber auch losgelöst von einer überkommenen akademisch-humanistischen Geschichtsbetrachtung, die zwischenmenschlichen Beziehungen der spätantiken Bewohner des römischen Imperiums aufzuspüren und deren Verhaltensweisen darzustellen. Diese anthropologisch-psychologische Betrachtungsweise führt ihn dazu, daß er sich von jeder historisch-kausalen Methode distanziert und die bekannten Verfallstheorien von Gibbon, Lot, Rostovtzeff und anderen energisch zurückweist, vielmehr erkennt er in den literarischen und bildlichen Quellen ein neues Bild der menschlichen Person und der wahren Ordnung des Kosmos, in den der Mensch hineingestellt ist.

Im ersten Kapitel „Disput um das Heilige“, das die Beschaffenheit der Umwelt behandelt, in welcher sich die Veränderungen vollzogen, wird durch den Verweis auf die dichte Bebauung der Städte jede allein auf Angst und Enttäuschung beruhende Krise gelegnet. Was man dagegen zusehends beobachten könne, sei das Auftreten einer begrenzten Zahl von außergewöhnlichen Menschen, die durch ihre überlegenen Eigenschaften starken Einfluß in einer religiös sich anders verhaltenden Gemeinschaft gewinnen, zumal sie sich durch ihre persönliche Macht von jeder Art von Zauberei abheben. Im folgenden Abschnitt „Zeitalter der Ambition“ wird die trotz allen Konkurrenzdenkens von Gleichheit und Selbstdisziplin gekennzeichnete Antoninenzeit – als ihr Repräsentant gilt vor allem Aelius Aristides – jenem spätantiken Lebensstil entgegenstellt, wo dieser stillschweigende Ausgleich neuartigen hierarchischen Machtverhält-