

Hurtado, Larry W.: *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids. Eerdmans 2003; XXII+746 S., S 55.00, ISBN 0-8028-6070-2.

Bereits der Titel ist Programm: Larry W. Hurtado, Professor für Neues Testament an der Universität von Edinburgh, knüpft mit „Lord Jesus Christ“ ganz bewusst an Wilhelm Boussets ungemein einflussreiches Werk „Kyrios Christos“ von 1913 an, das 1921 in zweiter umgearbeiteter Auflage erschien und seither mehrere Nachdrucke und Übersetzungen erfahren hat. Hurtado teilt Boussets zentrale These: „Der Glaube des alten Christentums an die Gottheit Christi erwächst ganz und gar aus der gottesdienstlichen Verehrung des *Kyrios*“ (257). Beider Wege trennen sich jedoch bei der genaueren historischen und geographischen Verortung: laut Bousset entstanden der Christustitel „Kyrios“ und die kultische Verehrung Jesu Christi erst in der hellenistischen Gemeinde – und nicht schon auf dem Boden der palästinensischen (Jerusalem) Urgemeinde, die nur den kommenden Menschensohn-Messias als Richter erwartete. Sie sind also Produkte der Hellenisierung des Christentums und erst im Kontext der beginnenden Heidenmission. Für Hurtado dagegen ist die Christus-Devotion (1.) „a very early phenomenon“, sie erfolge (2.) in „unparalleled intensity and diversity“ und sie artikuliere sich (3.) innerhalb des jüdischen exklusiven Monotheismus.

Um diese Grundthese zu belegen, will Hurtado in Anknüpfung und Widerspruch zu Bousset eine „historical analysis of the beliefs and religious practices that constituted devotion to Jesus as a divine figure in earliest Christianity“ (XIII) vorlegen, wobei er mit Recht den Aspekt der „public, corporate cultic devotion“ (34) betont. Die Frage ist, ob das Buch diesen (richtigen!) Anspruch voll einlösen kann, zumal man methodische und hermeneutische Reflexionen zu der Frage, wie „religious practices“ aus den Texten zu erheben sind, vermisst.

In einem ersten Kapitel benennt Hurtado „Forces and Factors“, die die Jesus-Devotion in den ersten beiden Jahrhunderten maßgeblich beeinflusst und geformt haben: den jüdischen Monotheismus, den „historischen“ Jesus, die Erfahrungen in der Urgemeinde sowie deren religiöses Umfeld im römischen Reich.

Dass Hurtado an erster Stelle den jüdischen Monotheismus behandelt (29–53), hat programmatischen Charakter, denn zum Vorgang der „incorporation of Christ into the devotional pattern of early Chris-

tian groups“ lassen sich laut Hurtado keine wirklichen Parallelen im jüdischen Umfeld feststellen (31) – auch nicht in den Bahnen jüdischer Engelverehrung. Aussagen über die Gottheit Jesu würden in Bezug zu Aussagen über die Gottheit des Vaters gemacht, ein *separater* Christuskult sei nicht nachweisbar. Diesen Sachverhalt beschreibt Hurtado mit dem Terminus „binitarisch“, der auch für das Folgende von großer Bedeutung ist.

Zweiter der „Forces and Factors“ ist Jesus (53–64). Hurtados in Auseinandersetzung mit exemplarischen Positionen der sog. Third Quest der Historischen Jesusforschung konzipierte Darstellung geht es um den *Eindruck* („impact“) dieser Person auf Anhänger und Gegner. Daher setzt er nicht bei Jesu Worten (z. B. der Gottesreichsbotschaft) oder seinen Taten an, sondern bei den Kontroversen, die Jesus bereits zu seinen Lebzeiten auslöste, die in seiner Hinrichtung kulminierten und die nach seinem Tod weitergingen.

Wichtig ist der folgende Abschnitt über die in den Quellen feststellbaren religiösen Erfahrungen (64–70), die die frühen Christen gerade im Kontext der Christusverehrung machten und die eine eigene „creative force“ (66) darstellen. Schon Bousset hatte zu Recht betont, „dass der Kultus in einer Weise das altchristliche Leben beherrscht hat, in die wir uns nur noch von ferne hineinversetzen können. Der Gottesdienst und das gottesdienstliche Zusammenkünfte begleitende das alltägliche Leben der Christen“ (275). Laut Hurtado produzieren religiöse Erfahrungen religiöse Innovationen, wie z. B. die „binitarische“ Christus-Devotion als Innovation des Monotheismus. Dieses wichtige Kapitel bleibt allerdings etwas blass, denn trotz des anfänglich formulierten Programms stehen die „practices“ oft genug im Schatten der „beliefs“.

Es folgen zwei zueinander komplementäre Kapitel über „Early Pauline Christianity“ und „Judean Jewish Christianity“. Schon die Reihenfolge ist programmatisch: Im Unterschied zu Bousset, der die Darstellung des Glaubens der palästinensischen Urgemeinde an den Beginn seines Buches stellte, setzt Hurtado mit dem paulinischen Befund ein, obwohl ihm wohl bewusst ist, dass es bereits vor Paulus Christen (auch Heidenchristen) z. B. in Antiochien oder Rom gab.

Charakteristisch für die ganze Paulusdarstellung Hurtados ist die Warnung: „We should be careful about attributing too much originality and distinctiveness to him“ (97). So ist es Hurtados Anliegen, die Verwurzelung Pauli im ältesten Judentum herauszuarbeiten. Pointiert:

„Paul was not an innovator but a transmitter of Tradition“ (216), innovativ waren eher die Konsequenzen, die Paulus z. B. im Hinblick auf die gesetzesfreie Heidenmission aus der „traditionellen“, aus jüdenchristlichen Kreisen Palästinas stammenden und von allen Christen geteilten hohen Christologie und der Sicht von Jesu Tod und Auferstehung als Heilsgeschehen zog (133 u.ö.).

Wie bei Bousset haben die Ausführungen zum Titel „Kyrios“ (108–118) eine Schlüsselfunktion für die Grundthese des Buches. Laut Bousset ging mit dem „neuen Titel“ Kyrios, den die hellenistische Gemeinde Jesus beilegte, ein „neuer Sachverhalt“ einher, nämlich die „neue Würdestellung“ Jesu im christlichen Gottesdienst. Damit sei aus dem zukünftigen Messias-Menschensohn der palästinensischen Urgemeinde der gegenwärtige Kulteros der hellenistischen Gemeinde geworden (vgl. Bousset 84. 90 u.ö.). Zwar gehören auch für Hurtado Kyriosname und Christuskult zusammen (vgl. Bousset 90 mit Hurtado 113 f u.ö.), aber laut Hurtado entsteht der Kyriostitel nicht erst in der hellenistischen Gemeinde, sondern er betont, „that the key semantic background lies in Jewish Tradition, and that the christological designation of Jesus as ‚Lord‘ goes back into the very earliest circles of Jewish Christianity“ (109). Hauptargument Hurtados ist das aramäische *maranatha* (1Kor 16,22; Did 10; vgl. Apk 22,20), womit er eine offene Flanke in Boussets Theorie trifft, auf die dieser aber bereits selbst hingewiesen hatte. Denn Bousset wusste, dass das *maranatha* eine „Gegeninstanz“ zu seiner Theorie bildet, wollte die „alte Kultformel“ (sic!) aber ohne überzeugende Begründung „nicht auf dem Boden der palästinensischen Urgemeinde, sondern in dem zweisprachigen Gebiet der hellenistischen Gemeinden von Antiochia, Damaskus, selbst Tarsus entstanden“ sein lassen (84). Für Hurtado ist die Formel dagegen „verbal link“ (110) zwischen den aramäischsprachigen jüdenchristlichen Gemeinden Palästinas und z. B. den paulinischen Gemeinden. Als Zeichen der Einheit der frühen Christenheit und als „spiritual linkage“ zwischen den paulinischen Gemeinden (174) fungiert sie als Kronzeuge für Hurtados These einer „shared religiousness“ (111) und einer „shared liturgical practice“ (141) innerhalb der frühen Christenheit. Diesen Hauptpfeiler seiner These stützt Hurtado noch durch den Hinweis auf die Gottesanrede *abba*, jenen anderen in den Paulusbriefen überlieferten aramäischen Terminus (Gal 4,6; Röm 8, 15): „It is very interesting, that Paul passed on

to his Greek-speaking converts these two Aramaic prayer-expressions used by Jewish Christians to address both God and Jesus, which, taken together, reflect a ‚binitarian‘ devotional pattern originating among Aramaic-speaking Jewish Christians in Judea/Palestine and then promoted among Greek-speaking Pauline churches“ (111). Damit sind die Weichen für das ganze Buch gestellt. Die „binitarische“ Jesusdevotion sei bereits in den Paulusbriefen vorausgesetzt und in der frühen Christenheit unumstritten.

Das Pauluskapitel ist auch deswegen bemerkenswert, weil es den Ausführungen zu „Christological Language and Themes“ einen wichtigen Abschnitt über „Worship“ (early origins – worship – ‚binitarian‘) zur Seite stellt, in dem allerdings die liturgischen und gottesdienstlichen Vollzüge in den paulinischen Gemeinden wie beispielsweise der Taufgottesdienst und das Herrenmahl etwas stiefmütterlich behandelt werden, obwohl bereits Bousset bemerkte, dass sich an dieser Stelle Wesentliches entscheidet (vgl. Bousset 91). Außerdem berücksichtigt Hurtado die Möglichkeit einer unterschiedlichen Herkunft der vorpaulinischen Überlieferungen zu wenig und blendet daher z. B. die Bedeutung der Missionsgemeinde von Antiochien zugunsten Jerusalems ab. Damit will er sich offenbar von Bousset absetzen, für den die Beziehungen des Paulus zu Jerusalem „höchst dürftiger Natur“ waren (75), wohingegen die hellenistischen Gemeinden in Antiochia, Damaskus und Tarsus für ihn die zentrale Rolle bei der Ausbildung des jungen Christentums und seiner Christusverehrung spielen, auch wenn Bousset (ungern) zugibt, dass „gewisse Ansätze zu dieser Entwicklung“ bereits in Jerusalem vorhanden gewesen sein könnten (90). Durch die ebenfalls einseitige Betonung der Rolle Jerusalems beraubt sich Hurtado aber wiederum der Möglichkeit, die Überlieferungen des hellenistischen Jüdenchristentums wie Röm 3,25* oder auch die wohl auf die antiochenische Gemeinde zurückgehende „Parole“ Gal 2,16/Röm 3,28 („Glaube – nicht Gesetzeswerke!“) zu würdigen.

Es folgt das dritte Kapitel über die Jüdenchristenheit Judäas. Konkret geht es um die „Kirchen Judäas“, von denen Paulus in 1Thess 2,14–16 und Gal 1,22f. spricht. Auch hier geht Hurtado vom Befund in den Paulusbriefen aus. Insbesondere die Kollekte, aber auch das „conspicuous silence about any significant differences over Christ-devotion“ (165) belegen seine These, dass weder über die zentrale Stellung Jesu in der Verkündigung noch

in der „binitarischen“ Struktur der Verehrung Gottes und Jesu Christi Differenzen bestanden. Jüdische judenchristliche Überlieferungen identifiziert Hurtado z. B. in I Kor 15,3–7; Röm 1,3f.; 4,24f.; I Thess 1,10; I Kor 11,23–26. Wichtig ist ihm aber auch hier das *marantha* in I Kor 16,22 (s.o.), das klar nach Judäa (nicht Syrien!) gehöre und insbesondere auf die judenchristliche Urgemeinde von Jerusalem verweise (174f). Konsequenter vertraut sich Hurtado dann im anschließenden Abschnitt über die Spuren des jüdischen Christentums in der Apostelgeschichte (zu?) stark der lukanischen Darstellung an, die die Rolle Jerusalems hervorhebt (im Unterschied zu Antiochien, dessen Bedeutung Bousset dagegen stark betont) Dort lägen nicht allein die Wurzeln der kultischen Anrufung Jesu als „Herr“, sondern auch der christologischen Lektüre von alttestamentlichen Texten, der Taufe auf Jesu Namen sowie des Gebrauchs von Jesu Namen bei Heilungen und Exorzismen.

Auch bei diesem instruktiven Kapitel bleiben Fragen. So lehnt Hurtado vehement die These ab, die Jerusalemer „Hellenisten“, also die griechischsprachigen Judenchristen, hätten gegenüber den „Hebräern“ eigene Akzente in der Christologie vertreten, wie man sie aus dem in Apg 6,13f gegen Stephanus überlieferten Vorwurf einer Feindschaft zum Tempelkult erschließen kann (206–214, vgl. 175f.). An dieser Stelle sieht Hurtado offenbar sein Postulat einer in christologischen Fragen vollkommen einigen Urchristenheit gefährdet, schließlich wird die Distanz zum Tempelkult in der Regel mit einer in Kreisen der „Hellenisten“ früh entwickelten, aber von der weiterhin am Tempelkult teilnehmenden „Hebräern“ nicht unbedingt geteilten Sühnechristologie gesehen. Die Tatsache, dass nur die Hellenisten, nicht aber „die Zwölf“ von Verfolgung und Vertreibung betroffen waren (Apg 8,1.14)9 lässt sich nicht durch den Hinweis relativieren auch die in Jerusalem verbliebenen Judenchristen seien verfolgt worden. Vernehmlich schweigt Hurtado dann auch zu Röm 3,25*, ein vorpaulinischer Text, von dem mit guten Gründen angenommen wird, dass er auf die vertriebenen hellenistischen Judenchristen („Stephanuskreis“) zurückgeht. Hurtados Schweigen ist auch deswegen auffällig, weil er sonst das vorpaulinische Gut in den Paulusbriefen stark betont.

In den folgenden langen Kapiteln über die Logienquelle und die Synoptiker gehen die eigentlich interessierenden Frage nach „Devotion“, „Practices“, „Worship“ und „Religious Life“ leider oft genug in

einer Lawine von Einleitungsfragen und ausführlichen Forschungsüberblicken unter. Oft bleibt es bei der Feststellung, Jesus habe einen „central place“ in der frühchristlichen Devotion eingenommen. Die anfängliche Verheißung, keine neutestamentliche Christologie, sondern eine historische Analyse der Glaubensüberzeugungen und der religiösen Praktiken der frühen Christenheit zu schreiben, wird daher nur teilweise eingelöst. So ergeben z. B. zu Taufe und Eucharistie nur ganz kurze Hinweise (z. B. 313) und als Reflex auf die gottesdienstliche Praxis der Adressaten wird eigentlich nur das *matthäische* und lukanische *proskynein* erwähnt (337f. 345).

Die Darstellung der johanneischen Schriften (Kapitel 6) setzt bei den beiden hier feststellbaren Krisenerfahrungen, dem im Evangelium dokumentierten Ausschluss aus der Synagoge und der v. a. aus den Briefen erschließbaren innergemeindliche Spaltung, an. Auch hier betont Hurtado die judenchristlichen Wurzeln der johanneischen Christologie (358f), typisch johanneisch seien in erster Linie „tone and emphases“ der hohen und explizit formulierten Christologie des vierten Evangeliums, weniger ihre „substance“ (407), und erst die Johannesbriefe seien das früheste Zeugnis einer „radical diversity“ im Christentum. Laut Hurtado sind vor allem Juden die Adressaten des Evangeliums (361), was zweifelhaft ist, da der Evangelist nicht nur „ungläubige“ Juden vor Augen hat, sondern auch „glaubende Juden(christen)“, die im Unterschied zur johanneischen Gemeinde offenbar noch im Synagogenverbund stehen (vgl. Joh 2,23; 7,31; 8,30; 10,42; 11,45; 12,11.42) und deren Christologie der Evangelist für insuffizient hält.

Hurtado erwähnt mit Recht, dass Jesus nach Joh 5,23 die gleiche (kultische) „Ehre“ erhält wie der Vater, dass 14,13f die Praxis des Gebets zu Jesus und 20,28 die Anbetung Jesu als „mein Herr und mein Gott“ widerspiegelt. Auch hier hätte man sich aber mehr zu den „practices“ der johanneischen Gemeinde gewünscht. So fehlen Hinweise auf die sonntäglichen „österlichen“ Versammlungen (vgl. 20, 19,26), auf die jüdischen Feste und den Sabbat, auf Taufe (3,3.5) und Eucharistie (6,51–58), auf das Passafest usw. Dies gilt auch für den wichtigen, aber leider nicht an den Texten weiter ausgebauten Hinweis auf eine alte These D.E. Aunes, dass die johanneische präsentische Eschatologie insbesondere auf liturgischen Erfahrungen beruhe (401).

Es folgt noch ein informatives 7. Kapitel über die apokryphen Evangelien (insbe-

sondere das Thomasevangelium), dann werden die Linien ins zweite Jahrhundert ausgezogen: Nach einem Überblick („The Second Century“) folgen zwei Kapitel, die die Quellen anhand der Unterscheidung von „Radical Diversity“ (v. a. Valentinian und Marcion) sowie „Proto-orthodox Devotion“ gruppieren.

L.W. Hurtado hat ohne Zweifel ein wichtiges und ungemein anregendes Buch vorgelegt, dessen größte Stärke im Einbezug von Themen liegt, die in den neutestamentlichen Christologien sonst weniger oder gar nicht behandelt werden. Neben den Ausführungen über die liturgische Praxis der frühen Christen gehören dazu z. B. die Bedeutung des Namens Jesu bei rituellen Vollzügen wie der Taufe und Exorzismen, die Hurtado bereits in Judäa belegt sieht (l 97–206), aber auch die Ausführungen zum christlichen Martyrium (619–625). Das Buch überzeugt dann auch v. a. in der Widerlegung der oft einlinigen und interessengeleiteten Geschichtskonstruktionen Boussets und anderer. Allerdings ist eine gewisse Tendenz auch in Hurtados Betonung einer in den „beliefs“ weitgehend einigen Urchristenheit erkennbar. Vielleicht war sich die frühe Christenheit in den Grundvollzügen der „practices and actions“ doch einiger als in den „beliefs“.

Anfragen richten sich demnach an den unscharfen Gebrauch von Begriffen wie „devotion“ und „piety“. Hurtado selbst definiert „devotion“ als „portmanteau word for the beliefs and related religious actions that constituted the expressions of religious reverence of early Christians“ (3). Zwar betont Hurtado an manchen Stellen mit Recht, dass es um „public, open, corporate devotional practices“ (138 u.ö.) gehe – und das kann doch nur kollektive rituelle Vollzüge wie die Gottesdienste meinen –, doch überwiegen in der Darstellung über weite Strecken dann doch die „beliefs“. Hinzu kommt, dass detaillierte Untersuchungen der urchristlichen Gottesdienste (Mahlgemeinschaften, Taufgottesdienste, pneumatische Phänomene, etc.) ausbleiben und damit viele von Hurtados an sich richtigen und wichtigen Ausführungen etwas abstrakt bleiben. An diesen Punkten wäre die Hinzuziehung von in den letzten Jahren erschienenen einschlägigen Untersuchungen zu den urchristlichen Gottesdiensten, Riten und „Sakramenten“ aus neutestamentlicher, aber auch liturgiewissenschaftlicher, patristischer und archäologischer Perspektive sicher von Gewinn.

Dann ließen sich auch fragwürdige Wertungen wie z. B. des Petrus-evange-

liums, vor allem aber der wichtigen apokryphen Apostelakten als „popular Christian piety“ (vgl. 447. 618) modifizieren. Hier steht Hurtado leider noch ganz im Banne der Fehleinschätzung Boussets, für den diese Texte „den populären Messenglauben des Durchschnitts-Christentums“ (233) bzw. den „Vulgärglauben der katholischen Kirche“ (256) widerspiegeln. Dabei zählen z. B. die in den Akten enthaltenen liturgischen Gebete nach Einschätzung von R. Meßner „zu den ältesten erhaltenen liturgischen Primärquellen“ (Einführung in die Liturgiewissenschaft [UTB 2173], Paderborn. 2001, 41) und bilden so „die aussagekräftigsten Quellen für die altsyrische Tradition des Taufgottesdienstes“ (85).

Hurtados Buch ist also zweifellos ein Meilenstein, allerdings ein Meilenstein auf einem Weg, der in Zukunft bei Themen wie diesem noch stärker die benachbarten Fachdisziplinen zusammenführen sollte.

Tübingen

Ulrich Weidemann

Mann, Friedhelm: *Lexicon Gregorianum*. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa, hrg. von der Forschungsstelle Gregor von Nyssa an der Westfälischen Wilhelms-Universität, Leitung: Wolf-Dieter Hauschild. Bd. III: $\xi\alpha\rho\text{-}\epsilon\upsilon\sigma\phi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ bearbeitet von F. Mann unter Mitarbeit von V.H. Drecoll und R. Mariß, Leiden-Boston (Brill) 2001. Bd. IV: $\zeta\acute{\alpha}\lambda\eta\text{-}\iota\omega\tau\alpha$, bearbeitet von F. Mann, Leiden-Boston (Brill) 2002. Bd. V: $\kappa\alpha\chi\alpha\rho\acute{o}\varsigma\text{-}\kappa\omega\phi\acute{o}\omega$, bearbeitet von F. Mann, Leiden-Boston (Brill) 2003.

In fast atemberaubender Geschwindigkeit hat die Forschungsstelle Gregor von Nyssa an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster unter der Leitung von Wolf-Dieter Hauschild im Abstand von jeweils nur einem Jahr drei weitere umfangreiche Bände des *Lexicon Gregorianum* (im Folgenden LG) vorgelegt, nachdem in den Jahren 1999 und 2000 die ersten beiden Bände erschienen waren. Die neuen Veröffentlichungen umfassen in Band III mit 2009 Lemmata den Wortbestand Gregors zum Buchstaben Epsilon, in Band IV mit 614 Lemmata den zu den Buchstaben Zeta bis Jota und in Band V mit 1375 Lemmata den zum Buchstaben Kappa. Geht man von den Erfahrungen mit griechischen Wörterbüchern im allgemeinen aus, so dürfte damit ungefähr die Hälfte des lexikalischen Bestandes im Sprachgebrauch Gregors erfasst sein. Dass ein solches gewaltiges Pensum innerhalb eines Zeitraums von nur