

digte sein großes Manifest besitzt", und von seiner Lehre als Bergprediger. Und dann behandelt er die hauptsächlichen Aussagen des Textes, „mit jüdischen Augen durch hebräische Brillen gelesen“. Zuerst die Präambel, also die Einleitung zur Bergpredigt, dann die Seligpreisungen und die „Und ich sage euch“-Stellen. Er macht das durch Rekonstruktion ihres Sitzes im Leben Jesu und durch Rückübersetzung in seine Sprache. Dabei kommt er zu oft überraschenden Deutungen und Erklärungen gerade auch heftig umstrittener Sätze. Im Schlußkapitel „Utopie oder Programm?“ weist der Verfasser vor allem auf das Tun der Bergpredigt hin und auf ihre Verbindlichkeit, die sie „durch das Vorleben, das Vorleiden und zuletzt auch das Vorsterben des Nazareners, der ihre Gültigkeit mit seinem Blut besiegt hat“, erhält. So wird sie aktuell auch für uns heute und zur „Grundlage für ein Programm des menschenwürdigen Überlebens und zum Wegweiser für den Weltfrieden“. Damit geschieht auch ein Beitrag zur Versachlichung der heutigen Friedensdebatte.

Es ist sicher interessant, einmal mit jüdischen Augen die Bergpredigt zu sehen. Entscheidend aber bleibt doch immer ihre theologische Deutung. Aber sie muß ins Leben eingreifen! So wird dieses Buch außer Theologen und Studenten gerade auch Menschen, die sich um den jüdisch-christlichen Dialog bemühen, und solchen, die in der Friedensdebatte engagiert sind, eine Hilfe bedeuten.

Linz

Siegfried Stahr

BROWN RAYMOND E., *Ringen um die Gemeinde. Der Weg der Kirche nach den Johanneischen Schriften.* (167.) Otto Müller, Salzburg 1983. Brosch. S 210.—.

Vier Jahre nach Erscheinen des englischen Originals „The Community of the Beloved Disciple“ (New York 1979) kommt nun die deutsche Übersetzung einer beachtlichen Einführung in die (rekonstruierte) Geschichte der johanneischen (joh.) Gemeinde heraus. Das Werk entstammt der Feder eines der bekanntesten Kommentatoren des Johannesevangeliums (Joh), dessen Kommentar in der Anchor Bible (1966, 1970) inzwischen für die neuere Forschung als unverzichtbar gilt. B. zieht in seiner Studie Linien aus, die in seinem Kommentar schon angelegt waren, die aber zugunsten einer stärker synchronen Exegese dort noch zurücktraten. Seine Studie fügt sich dabei in eine Reihe neuerer Arbeiten ein (Martyn, Richter, Cullmann, Boismard, Langbrandtner), auf die im Anhang I auch im einzelnen eingegangen wird.

B. unterscheidet in der Geschichte der joh. Gemeinde vier Phasen. Die erste wird in den Jahrzehnten zwischen 50 und 80 n. Chr. angesetzt. Sie liegt noch vor der Abfassung des Evangeliums und ist durch die Entstehung der joh. Gemeinde gekennzeichnet. Träger der entstehenden Evangelienüberlieferung ist eine jüdisch-christliche Gruppe mit einer davidisch-messianischen Christologie. Freilich denkt sich B. die er-

ste Begegnung mit neuen, außenstehenden Gruppen bereits in dieser Phase und auf palästinensischem Boden, vor allem mit „Juden, die eine speziell gegen den Tempel gerichtete Einstellung hatten, die Samariter bekehrten und einige Elemente aus dem samaritanischen Gedankengut aufnahmen, einschließlich einer Christologie, in deren Mittelpunkt nicht der davidische Messias stand“ (32). Gerade diese weiterentwickelte Christologie dürfte zum Konflikt mit den einflußreichen „Juden“ in Jerusalem geführt haben. Während diese erste Phase noch von Auseinandersetzungen der joh. Gruppe mit Außenstehenden (auch Heiden) geprägt war, verschiebt sich die Zielrichtung in der folgenden zweiten Phase. Sie ist um das Jahr 90 n. Chr. anzusetzen und damit nach der erfolgten Trennung von Synagoge und Kirche aufgrund der Einführung der „Verfluchung der Häretiker“ in das „Achtzehn-Bitten-Gebet“. Die joh. Gruppe steht nun in heftigen Auseinandersetzungen mit Gruppen außerhalb und innerhalb des Christentums. Zu den ersten zählt B. „Die Welt“, „Die Juden“ und „Die Anhänger Johannes des Täufers“, zu den letzteren „Die Geheim-Christen (Judenchristen in den Synagogen)“, „Juden-christliche Kirchen mit unvollständigem Glauben“ und „Die Christen der Apostelkirchen“. Die dritte Phase der Geschichte der joh. Gemeinde ist nach B. etwa ein Jahrzehnt später um das Jahr 100 n. Chr. anzusetzen. Es ist die Entstehungszeit der Johannesbriefe. Die Zeit ist nach B. geprägt von den „Auseinandersetzungen innerhalb der Johanneischen Gemeinde“. Einer Gruppe, die in Jesus den Fleischgewordenen sieht, die die Sakramente als heilsrelevant ansieht und von der notwendigen sittlichen Bewährung des Christen in der Bruderliebe überzeugt ist, steht eine gnostisierende Gruppe gegenüber, die in Jesus ein Himmelswesen sieht, dem es sich in einer himmlisch-pneumatischen Lebensweise anzugeleichen gilt. Die vierte Phase ist dann bereits in der „Zeit nach den Briefen“ anzusetzen. Sie ist geprägt von „Auflösungsscheinungen“ der joh. Gruppe: die eine (orthodoxe) Gruppierung findet Anschluß an die Großkirche, der sie ihre Hoheitschristologie zu vermitteln vermag (nicht zuletzt durch die Rezeption Irenäus' von Lyon), die andere verliert sich in der frühchristlichen Gnosis. Besonders originell ist bei diesem Entwurf B.s, daß er die Spaltung innerhalb der joh. Gruppe als Prozeß der Klärung von Spannungen und Unausgeglichenheiten ansieht, die im Evangelium von Anfang an grundgelegt waren. Für die letzten zwei Phasen wird er dabei breite Zustimmung finden. In den ersten beiden bleibt die Rekonstruktion eher hypothetisch, zumal sie durch den Verzicht B.s auf die Annahme literarischer Schichten im Sinne von Quellenschriften des Evangeliums erschwert wird.

Die deutsche Übersetzung weist einige Schwächen auf, die es dem des Englischen kundigen Leser nahelegen sollten, sich eher das englische Original zu besorgen. Vor allem ist in der deutschen Ausgabe darauf verzichtet, die 350 An-

merkungen der englischen Originalausgabe zu übernehmen. Sie sind hier auf 71, fast ohne Literaturangaben, zusammengestrichen. Die Untertitel der Kapitel erscheinen wie einleitende Einzelabschnitte, was die Lektüre und das Verständnis unnötig erschwert (auch beim Anhang II: „Die Rolle der Frau im vierten Evangelium“, was nicht Titel eines Einzelabschnitts, sondern des ganzen – lesewerten – Exkurses ist!). Hinzu kommen Übersetzungsschwächen im einzelnen, wie Stichproben auf den Seiten 1–20 ergaben (S. 7: lies: „derjenigen chr. Gemeinde“ statt „der Gemeinde“; S. 12: lies: „Herausforderung“ statt „Infragestellung“; S. 13: lies: „hairesis“ = „Gruppierung“ statt „Häresie“; S. 15 unten: lies: „Obwohl“ statt „Da“; S. 19 Mitte: lies: „Umbruch“ statt „Umsurz“ usw.).

Frankfurt a. M.

Johannes Beutler

FRIEDRICH GERHARD, *Ökologie und Bibel. Neuer Mensch und alter Kosmos.* (112.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Ppb. DM 28,-.

In sechzehn Kapiteln über 112 Seiten bringt der bekannte Vf., em. Prof. für NT an der Universität Kiel (evang.), gemäß seiner bewährt lockeren Weise einen guten Einblick in die heute sehr bedrängenden Fragen unserer Verantwortung für die Schöpfung (Ökologie) aus biblisch-theologischer Perspektive.

F. beginnt mit der Schöpfungsgeschichte, nach der die Erde dem Menschen zum Gebrauch und zur Verwaltung im Sinne der Pflege „unterworfen“ ist, für die er Verantwortung trägt und an der es zufolge seines Sündenfalls zutiefst mangelt. So bedrohen einander Mensch und Tier, Gott jedoch fordert Rechenschaft für alles vergossene Blut von beiden (vgl. Gen 9,5; F. argumentiert m. E. zu einseitig im Sinne des Menschen). Nicht der biblische Ansatz, sondern eine von Gott, Mensch und Welt entfremdete neuzeitliche Philosophie ließ aus einem Herrn in der Schöpfung einen „Herrn und Besitzer“ (R. Descartes) der Natur werden, eine fatale Engführung, der auch Theologen durch die Reduktion der Lehre von der Schöpfung auf einen reinen Anthropozentrismus erlagen. „Zieht die Theologie sich auf die Anthropologie zurück, dann wird die Wissenschaft Herr über die Natur, und Physik und Technik treten an die Stelle Gottes, des Schöpfers“ (35).

Die erforderliche Rückbesinnung von einer bloß anthropozentrisch-ekklesiologischen zu einem auch kosmologisch-universalistischen Christusbild kann F. bereits aus den Paulusbriefen nachweisen, was wohl den Hauptteil des Buches ausmacht. Gleichwohl meine ich gerade hier eine Spannung feststellen zu müssen, weil Paulus auf ökologische und ökonomische Fragen, die es auch damals bereits gab, so gut wie überhaupt nicht einging. Die Forderung der Umkehr des Menschen zu Gott muß aber derartige Elemente mitenthalten, will man der Gefahr einer anthropozentristischen Engführung entgehen. Mir scheinen die aus heutiger Einsicht voll zu bejahenden Forderungen: „Die von Christus ge-

schaffene und versöhlte Welt darf von Christen nicht vernachlässigt und kommerziell zum Tummelplatz menschlicher Versuche degradiert werden“ (61) und: „Wer sich an ihr vergreift, versündigt sich an Gott, genauso wie . . . wenn er sich an seinem Mitmenschen versündigt“ (63) zu wenig deutlich etwa mit Kol 1,15–20 zusammenhängen oder gar daraus ableitbar zu sein. Noch deutlicher zeigt sich diese Schwierigkeit in den letzten Kapiteln über die Frage der Kontinuität zwischen Diesseits und Jenseits, die im Sinne Pauli keine „anthropologisch, sondern (eine) christologisch bedingte Konstanz“ (81) darstelle, wobei hinsichtlich des irdischen Leibes wohl eine „Transformation“, aber keine „Transsubstantiation“ (79) hinein in den Herrlichkeitsteib der Auferstehung möglich sei. Es ist zwar sicher richtig, daß die neue Welt Gottes nicht durch ökologische Maßnahmen geschaffen werden kann. Andererseits hat das Christentum seinen Schwerpunkt aber auch nicht einfach „außerhalb der Welt“ (S. Kierkegaard). Denn wenn Gott, Mensch und Erde zusammengehören, wie F. im Sinne D. Bonhoeffers zu Recht vertritt, dann bewirkt jede partielle Versöhnung von Mensch und Erde im Sinne der Ökologie eo ipso schon eine partielle Versöhnung des Menschen mit Gott. Andernfalls würde doch alle weltliche Tätigkeit (Arbeit, Technik usw.) von vornherein entwertet.

Diese Bemerkungen sollen aber keineswegs den Wert der Studie F.s schmälen, sondern vielmehr aufzeigen, wie nötig eine biblische Rückbesinnung ist für die Bewältigung der anstehenden technischen, ethischen und religiösen Probleme im Umkreis der Ökologie, für die uns F. zahlreiche Anregungen bietet.

Graz

Alois Woltinger

PHILOSOPHIE

LÄPPLER ALFRED, *Der Weg des Denkens. Geschichte – Probleme – Gestalten der Philosophie.* (301., 46 Abb.) Auer, Donauwörth³1980.

Martin Heidegger hat die pessimistische Äußerung getan: „Die Philosophie ist am Ende . . . Die Rolle der bisherigen Philosophie haben heute die Wissenschaften übernommen“. Sollte sich diese Prognose bestätigen, dann wehe den Menschen! Wehe den Menschen, wenn sie aufhören zu philosophieren, d. h. nach dem Woher, Wozu und Wohin zu fragen.

Um einen Beitrag zu leisten, daß die pessimistische Aussage M. Heideggers nicht zutrifft, wurde vorliegendes Buch verfaßt und nun bereits in einer dritten, neubearbeiteten Auflage vorgelegt. Anliegen des Autors ist es, Wegweiser zu sein. Es sollen Wege zum philosophischen Denken aufgezeigt werden, denn solches Denken wird immer auch eigenständiges und kritisches Denken sein. Und solches Denken tut heute mehr denn je not. Ist doch der heutige Mensch – nicht zuletzt auf Grund der Überfülle