

Dr. Helmut Obermayr vom ORF ist der Initiator – und u.a. der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Die Akademie soll sich in kompetenter Weise mit den Themen und Fragen auseinandersetzen, auf die heute von den Religionen Antworten erwartet werden. Mit dieser Zielsetzung hat inzwischen bereits die Sommerakademie 2000 stattgefunden; deren Thema war „Gott oder Mammon“.

Nun war 1999 die Millenniumsproblematik geradezu vorgegeben. In einer Seminar- und Studiengemeinschaft vom 14. bis 16. Juli wurde sie behandelt. Die Publikation enthält die Beiträge der namhaften Referentinnen und Referenten zur Apokalyptik in historischer, religionswissenschaftlicher, bibeltheologischer, gesellschaftspolitischer, pädagogischer und psychiatrisch-psychologischer Perspektive. Dies nur andeutungsweise zum reichen Inhalt an Information. Die ernüchternde Entmythisierung und Relativierung zielte auf verantwortungsbewusste Angstbefreiung. Tatsächlich war ja dann auch der mediale Spuk („gelehrter Blödsinn“, 8) wenige Sekunden nach Mitternacht vorbei, und ein Jahr später ging der relativ berechtigtere Endtermin des zweiten Jahrtausends sang- und klanglos über die Bühne.

Eine wünschenswerte bleibende Frucht auch dieser Tagung und ihrer Publikation könnte ein vertiefter Umgang mit der biblischen Apokalypse und ihrem radikalen Ernstnehmen der Macht des Bösen sein, wie dies zum Beispiel die Ausstellung auf der Veste Oberhaus in Passau thematisierte; die Apokalyptik als Antwort auf das Theodizeeproblem; der österliche Sieg durch alle apokalyptischen Karfreitage hindurch; ferner die Entmythisierung der Zeit, die von der immer im Werden begriffenen Wirklichkeit abstrahierte Prozesshaftigkeit im Sinne des nüchternen aristotelischen „*numerus motus secundum prius et posterius*“: dass es also keine „Zeit an sich“, in selbstständiger Existenz, gibt. Genaugenommen ist es nochmals eine Abstraktion, das „*prius et posterius*“ des Motus der Sonne beziehungsweise der Gestirne (oder eines anderen „Dinges“) als die maßgebende Zeit zu setzen.

Linz

Johannes Singer

Die im Buchtitel gestellte Thematik gehört zu den wichtigsten Bereichen derzeitiger Jesus-Forschung und darauf aufbauender Bibeltheologie des NT: Geht es doch darin um Fragen der Einbettung Jesu im AT und zeitgenössischem Judentum und seiner darin wahrnehmbaren Besonderheit, um seine Reich-Gottes-Botschaft und den damit verknüpften Anspruch Jesu für seine Person, um seine Stellung zur drohenden Tötung und deren allenfalls explizit heilsrelevante Wertung durch Jesus selbst. Innerhalb dieses weitgespannten Fragehorizonts untersucht Ä. zwei Textbereiche, die Jesus in Auseinandersetzung mit dem (vorfindlichen) Tempel(betrieb) zeigen: Das sogenannte „*Tempelwort*“ vom Niederreißen und Aufbauen, das ihm nach Mk 14,58 im Hohen Rat vorgeworfen wurde, und die sogenannte „*Tempelaktion*“ Jesu (Mk 11,15–19parr; Joh 2,13–22), die nach den Synoptikern unmittelbar zum Tötungsbeschluss der Tempelbehörde führte. – Um es vorweg zu sagen: Man liest diese intensive Studie mit großem Gewinn, bekommt einen eindrucklichen, in sich geschlossenen Deutentwurf vorgeführt, der anschlussfähig in verschiedene Richtungen ist, auch wenn man selbst vieles und Entscheidendes anders beurteilt. Letzteres ist für den Rezensenten der Fall (s.u.).

Teil I (3–22) bietet einen Überblick zur forschungsgeschichtlichen Ausgangslage, dann widmet sich Ä. gleich ausführlich in Teil II (25–153) dem *Tempelwort*: Als Vorbereitung steht ein Durchgang durch messianische Tempeltraditionen in AT und Frühjudentum (wobei Ä. besonders die Vorstellung vom Messias als Bauherrn eines neuen/erneuerten Tempels herausstellt, den Befund m.E. aber überstrapaziert) und ein instruktiver Blick auf Ex 15,17b.18: Die schon in diesem Text selbst verbundenen Themen Königsherrschaft Gottes und Zions-tempel münden wirkungsgeschichtlich in die eschatologische Erwartung, dass Gott eigenhändig seinen endzeitlichen Thronort am Zion schafft. – Es folgen die traditions-geschichtliche Analyse, Authentizitätsprüfung und Interpretation des eigentlichen Tempelworts. Ä. kommt zum Ergebnis, dass es im Mund Jesu, der s.E. die eschatologische Zionserwartungen im Rahmen seiner *basileia*-Botschaft durchaus teilt, gut denkbar ist: mit allen Elementen seiner in Mk 14,58 vorhandenen Gestalt, als Klimax seiner Verkündigung in Jerusalem, wo er die Führung Israels mit seiner Botschaft definitiv konfrontiert, und bald nach dem Einzug, aber nicht im Zug der eigentlichen Tempelaktion. Jesus präsentiert sich darin als messianischer Bauherr des endzeitlichen Tempels, der – je nach Reaktion der Tem-

B I B E L W I S S E N S C H A F T

■ ÄDNA JOSTEIN, *Jesu Stellung zum Tempel*. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung (WUNT, II/119). Mohr Siebeck, Tübingen 2000. (XV+502) Brosch. DM 99,-/S 715,-/sFr 89,-.

pelführung – durch Transformation oder durch Ablösung und Ersetzung des bisherigen Tempels entstehen wird.

Teil III (157–430) bearbeitet die Überlieferung von Jesu *Tempelaktion*. Ein erstes Kapitel untersucht die literar- und traditionsgeschichtliche Situation mit dem Ergebnis, dass von den synoptischen Versionen der Mk-Fassung jedenfalls Priorität zukommt und dass ihr gegenüber auch die johanneische Parallele (zu Beginn des Jesuswirkens!) sekundären Charakter hat. Vormarkinische Tradition seien VV.15b–16.17b und von hier aus ist in die Traditions Geschichte und zum historischen Jesus zurückzufragen. Anschließend wird diese ermittelte Tradition inhaltlich geklärt, wobei deutlich wird, dass es darin nicht um eine *Reinigung* des Tempels von allfälligen Fehlentwicklungen des Kultes geht, sondern um eine bewusste *Störung*, das heißt symbolische Unterbrechung des Kultes (V. 15b–16). Das Deutewort (V. 17b) gibt den Grund dafür an: Mit dem Räuberhöhlenvorwurf ist nicht eine Bereicherungsabsicht des Tempelpersonals kritisiert, sondern die trügerische Sicherheit, die der Tempelbetrieb jenen, die die Umkehr verweigern, zu bieten scheint (vgl. Jer 7,11). Demgegenüber stellt Jesus im zweiten Teil des Deuteworts jene Funktion dar, die der Tempel in der anbrechenden eschatologischen Heilszeit wirklich haben soll und wird: Haus der Gottesanbetung für alle Völker (nach Jes 65,7b). – Nach dieser inhaltlichen Klärung des Traditionsbestands fragt Å., ob dieser einen historischen Tatbestand darstellen könne, was positiv beantwortet wird: Jesu Aktion sei aber keine – historisch unvorstellbare – Besetzung des gesamten Tempelareals gewesen, sondern eine – eher klein dimensionierte – Zeichenhandlung im Bereich des für den Kultbetrieb notwendigen Tempelmarktes. Abschließend sucht Å. intensiv die *jesuanische Intention* dieser Aktion zu erhellen: Jesu Tun sei *nicht* als Protest gegen konkrete Kultmissstände oder gegen einen allfälligen Missbrauch des Tempels als nationalistisches Abgrenzungssymbol gemeint. Auch Deutungen als prophetische Zeichenhandlung, die auf die eschatologische Tempelerneuerung verweist oder den Zion zur endzeitlichen Völkerwallfahrt vorbereitet, greifen zu kurz. Für sachgerechter schätzt Å. schon die von *Merklein, Söding* u.a. vorgetragene Deutung ein, derzufolge die Tempelaktion für Jesus den definitiven Umkehrruf an die Führung Israels angesichts der einbrechenden Gottesherrschaft darstellte: Der *basileia*-Ruf trifft nämlich auf eine für Jesus falsche Heilssicherheit, die der vorfindliche Tempelbetrieb produziert. Insofern konstatiert er einen Gegensatz zwischen diesem

Tempelvertrauen und der Gottesreich-Annahme, und deshalb stört er zeichenhaft den Kultbetrieb, um ein entscheidend-letztes Mal zur umkehrenden Annahme aufzufordern. Å. meint aber, diese Deutung noch in Richtung eines *explizit messianischen Selbstbewusstseins Jesu* in dieser Aktion zuspitzen zu müssen: Der vollmächtige Messias und *basileia*-Bringer führt selbst die Entscheidung herbei. Der Tempel werde jedenfalls Zentrum der Gottesherrschaft sein. Dazu müsste entweder die Priesterschaft die Jesusbotschaft annehmen; andernfalls komme das Gericht über den vorfindlichen Tempel und an dessen Stelle ein anderer. *Im Fall des Scheiterns* jenes Umkehrrufs im Tempel rechnet Jesus mit seiner Tötung, die er in messianischer Leidens- und Sühnebereitschaft annimmt. Insofern sei Jesu Aktion im Tempel, die letztlich seine Tötung provozierte, auch eine Zeichenhandlung, die auf die *Sühnefunktion des Todes Jesu* verweist, weil er sogar durch Ablehnung und Tötung hindurch das Heilsangebot der Gottesherrschaft offen hält. (Die Sühnefunktion des bisherigen Tempels werde es im endzeitlich-neuen Tempel aber nicht mehr geben, weil es in der vollendeten *basileia* Sünde und Unreinheit nicht mehr gibt. Vielmehr wird er eine universale Anbetungsfunktion haben.)

Die anspruchsvolle Lektüre lohnt sich jedenfalls und erhellt die theologischen Sinnbezüge der Texte. Dennoch scheint mir in Hinsicht der historischen Rekonstruktion der Ebene des vorösterlichen Jesus vieles überzogen: So sind die Authentizitätsprüfungen m.E. allzu schnell bereit, die Jetztgestalten der Texte von Tempellogion und Tempelaktion (incl. Deutewort) für unveränderte Wiedergabe jesuanischer Rede bzw. Aktion anzusehen. Dies gilt besonders dort, wo Å. recht dekreterisch von einem explizit messianisch-personalen Selbstbewusstsein (über das zweifellos gegebene eschatologisch-definitive Sendungsbewusstsein zur *basileia*-Ansage und -Zuwendung hinaus) ausgeht und dies mit einem ebenso expliziten Heilstod-Verständnis schon bei Jesus selbst verbindet, das dann die letzte Sinnspitze der Tempelaktion darstelle. Auch dass die endzeitlichen Zionserwartungen von Jesus geradezu zum zentralen Bezugspunkt seiner Reich-Gottes-Verkündigung genommen worden wären, wie unterschwellig ständig mit-schwingt, gibt m.E. der Befund überhaupt nicht her. – So bleibt für mich auch nach dieser Lektüre: Die Tempelaktion ist *jedenfalls* Jesu Protest und letzter Umkehrruf gegen einen Tempelbetrieb, der vorfindlich dazu führte, dass viele in Israel an der entscheidenden Herausforderung seiner Reich-Gottes-Ansage vorbeigingen. Und

sie steht für Jesus im Kontext von prophetischen Gerichtsansagen, die für einen *solchen* Tempel keine Zukunft mehr sehen (Mk 13,2). Für all die *darüber hinausgehenden Präzisierungen*, die Å. schon bei Jesus selbst gegeben sieht (expliziter Anspruch, Messias und Bauherr eines neuen Tempels zu sein; expliziter Anspruch, im Fall seiner Tötung die bisherige Sühnefunktion des Tempels „am eigenen Leib“ zu übernehmen ...), muss m.E. auf der Ebene des vorösterlichen Jesus vieles offen (d.h. in positiver Weise unbestimmt!) bleiben und darf der nachösterlichen Gemeinde durchaus mehr an Interpretationsleistung zugeschrieben werden. Und dies ist in theologischer Sicht ja auch gar nicht jener Schaden, den Å. und andere als „konservativ“ etikettierte Ausleger befürchten: Denn das, was die nachösterlichen Christen dann als Tiefensinn des tatsächlichen Geschehens im Tempel erkannten und in ihren Erzählungen bzw. Wortüberlieferungen explizit machten, liegt ja sicherlich mitten in der Fluchtlinie originär jesuanischer Intention. Aber eben so, wie sich diese Intention im Horizont nachösterlichen Gesamtverständnisses erst zeigte! Wenn man somit nicht von Identität vorösterlicher Jesus-Intention und nachösterlicher Christologie ausgeht (sehr wohl aber von Kontinuität!), kommt umgekehrt ein *Jesusbild* heraus, das weniger von expliziten theologischen Selbstansprüchen geprägt ist, sondern vielmehr von Folgendem: konsequenter Gehorsam in der Erfüllung dessen, was er als seinen Botschaftsauftrag sieht, und absolut vertrauende Offenheit für die unverrechnbaren Wege, wie Gott die angesagte *basileia*-Wirklichkeit zum Durchbruch bringen würde. Und ein solches Jesusbild, wenn es denn historisch wäre, ist m.E. christologisch um nichts weniger ergiebig als Rekonstruktionen, die in das authentische Jesus-Bewusstsein schon möglichst alles an nachösterlicher Sinngestalt „hineinpacken“.

Übrigens: Als kritische Gegenlektüre empfehle ich K. Paesler, *Das Tempelwort Jesu*, Göttingen 1999. Hier wird in historischer Sicht fast alles anders beurteilt als bei Å. Dennoch bewirkt die Parallelektüre keineswegs Verstörung. Vielmehr zeigen die Widersprüche in der historischen Einzelrekonstruktion auf ihre Art eindrucklich die umso bedeutsameren gemeinsamen Linien in der Darstellung des *theologischen* Anspruchs, den Jesu riskantes Tun und Reden im Tempel hatte, ganz gleich ob die konkretisierenden Nuancen dieses Anspruchs schon Jesu eigenes Bewusstsein bestimmten, oder ob er in der Fülle seines Sinnüberschusses erst nachösterlich erkannt wurde.

Linz

Christoph Niemand

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ VON SCHELIHA ARNULF / SCHRÖDER MARKUS (Hg.), *Das protestantische Prinzip*. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff. Kohlhammer, Stuttgart 1998. (336) Ln.

Vorliegender Sammelband ist dem evangelischen Theologen Hermann Fischer gewidmet und versucht, zu einer „Wesensbestimmung des Protestantismus“ (Vorwort, VII) beizutragen. Die insgesamt 15 Beiträge gliedern sich in zwei Abschnitte:

Theologiegeschichtliche Studien (1–199) untersuchen das Verständnis des protestantischen Christentums, wie es bei verschiedenen Theologen (Luther, Schleiermacher, Ritschl, Hirsch, Har-nack, Baur, Barth, Troeltsch) seine Ausprägung fand. Dabei zeigt sich zum einen, dass es durchaus Konstanten einer protestantischen Identität gibt, die in bewusster Absetzung von der katholischen Tradition gelebt und reflektiert wurden (Subjektivität des Glaubensvollzugs, Rechtfertigungslehre, exklusiver Schriftbezug usw.); zum anderen ergibt sich aber genau daraus die Schwierigkeit, ein „protestantisches Prinzip“ zu formulieren: „Aus der besonderen Betonung der Individualität und der Gestaltung ihrer Kommunikation als Öffentlichkeit und Freiheit folgt die grundsätzliche Anerkennung einer Vielfalt von innerprotestantischen Positionen“ (70), wie Martin Rössler festhält. Von daher kann Matthias Lobe die interessante Bemerkung machen, dass der Katholizismus der „modernen Tendenz auf Rationalität und Organisation“ (105) besser entspricht und – im Kontrast zu den Kirchen der Reformation – „moderner“ strukturiert ist, ja sogar „als die menschlichere Kultur erscheint“ (108), weil er das Bedürfnis nach Leitung und Ordnung besser stillen kann als der Protestantismus mit seiner „Kultur der religiösen Subjektivität, die keinerlei objektive ‚Außenstützen‘ kennt“ (106).

Der zweite Abschnitt behandelt gegenwärtige *systematische Perspektiven* (201–330). Hier kommen vor allem ethische Fragen zur Sprache, die sich vielfach nicht mehr in den Kategorien traditioneller protestantischer Theologie diskutieren lassen, sei es das „Schema eines supranaturalen Theismus“ (220), die „grundlegende Unterscheidung zwischen dem Werk Gottes und dem Werk der Menschen“ (297) oder das „persönliche Glaubensbewusstsein“ (327). Ohne den Anspruch auf endgültige Lösungen zu erheben, zeigt die protestantische Theologie mit ihrem Grundsatz, „nichts Bedingtes, Konkretes in Bezug auf Gott