

* * * *
 Helmut Burkhardt war lange Jahre als Dozent für Systematische Theologie am Theologischen Seminar St. Chrischona (Schweiz) tätig, bevor er theologischer Leiter des Diakonissen-Mutterhauses St. Chrischona wurde; inzwischen ist er in den Ruhestand gewechselt. Bekannt wurde Burkhardt besonders als Mitherausgeber großer theologischer Handbücher wie das *Evangelische Lexikon für Theologie und Gemeinde* sowie *Das Große Bibellexikon*.

Aus den Ethikvorlesungen auf St. Chrischona erwuchs das dreibändige Lehrbuch, von dem jetzt zwei Teilbände vorliegen. Es zeichnet sich durch umfassende Kenntnis der relevanten Literatur aus. Ethische Probleme werden auf dem Hintergrund älterer und neuester Fragestellungen sowie Literatur allgemeinverständlich dargestellt und ausgewogen beurteilt. So ergibt sich ein Kompendium, das sowohl für Fachtheologen als auch für Laien den Stand der Forschung lesbar zusammenfasst und präsentiert. Für ausführlichere Darstellungen wird der Leser auf die Literaturangaben verwiesen, die am Ende jedes Abschnitts stehen.

Der zweite Teilband von Burkhardts Lehrbuch enthält Ausführungen zur Materialethik. Hatte der erste Teilband die fundamentale Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis und der der Verwirklichung des Guten gestellt, so widmet sich der zweite Band der Materialethik in Gestalt der Frage, was das Gute sei, das wir tun sollen.

Bevor er sich diesem Thema zuwendet, stellt Burkhardt in einem ersten Teil Überlegungen zum Aufbau der Ethik an (11–25). Der Dekalog, und nicht der Tugendbegriff, ist die Grundnorm allgemeiner Ethik und Kern biblischer Gesetzgebung (19). Auf der Grundlage der zehn Gebote entfaltet Burkhardt in die materiale Ethik.

Die Ethik der ersten Tafel des Dekalogs (1. bis 4. Gebot) wird als Religionsethik im zweiten Teil des Buches besprochen. Die Gottesliebe ist die höchste Norm der Ethik (39). Das erste Gebot zementiert den Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes (41f). Das zweite Gebot will den Gottesbilder wehren, das dritte dem Missbrauch des Gottesnamens. Im Rahmen des Sabbatgebots behandelt Burkhardt die Sonntagsarbeit (80) und den „Prediger-sonntag“, der nicht nur Zustimmung findet (83f).

Der 3. und längste Teil des Buches (92–218) handelt von der Humanethik, ausgehend vom Tötungsverbot (6. Gebot). Lebensethik und Sozialethik bilden die beiden Hauptabschnitte diese Teils. Die Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens ist in der biblischen Anthropologie verankert (95). Als „Konkretionen des Schutzes menschlichen Lebens“ (113) erörtert Burkhardt im Abschnitt Lebensethik Abtreibung, Biotechnik, Gentechnik, Embryonenforschung, Euthanasie, Selbstmord, Organtransplantation, staatliche Gewaltanwendung und Todesstrafe. Die Selbsttötung ist meist kein „Akt der Freiheit“, als der sie oft dargestellt wird (143). Zum Thema „heilige Krieg“ findet sich die interessante Beobachtung, dass die einzige Stelle der Bibel in Joel 4 zum strafenden Krieg der Heiden gegen das ungehorsame

Gottesvolk aufruft (148)! Den Pazifismus hält Burkhardt in staatspolitischen Fragen für unzureichend (153). Entschieden spricht er sich gegen die Wiedereinführung der Todesstrafe aus (164).

In der Sozialethik spricht Burkhardt ausführlich über die Familie (5. Gebot) und knapp über außerfamiliäre soziale Strukturen (Alter). Ausführlicher geht er auf die politische Ethik ein, die er von der Autoritätsstruktur der Familie her versteht. Die Überlegungen zum Wesen staatlicher Ordnung werden reflektiert und gut verständlich vorgetragen.

Die weiteren Gebote (7.–10. Gebot), Umwelt, Wirtschaft und Kultur sind nicht mehr Bestandteile des 2. Bandes. Sie sollen im 3. Band behandelt werden wie auch die Hauptthemen der spezifisch christlichen Reichs-Gottes-Ethik (Gebet, Gemeinschaft, Zeugnis und Dienst). Helmut Burkhardt ist es mit dem 2. Band gelungen, komplexe Themen gut verständlich zusammenzufassen und den Leser zum eigenen Urteil anzuleiten. Es bleibt zu hoffen, dass der letzte Band des Werkes nicht zu lange auf sich warten lässt.

Jochen Eber, Schriesheim bei Heidelberg
 Deutschland

**Gott oder das Geld
 Die Besitzethik des Lukas**

Vincenzo Petracca

TANZ 39; Tübingen, Basel: A. Francke, 2003. xiv + 410 pp. 64 €, kart. ISBN 3-7720-2831-4

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Studie zu einem viel beachteten Thema lukanischer Theologie will zeigen, dass die differenzierten Aussagen zur Besitzethik im lukanischen Doppelwerk durch die verschiedenen Adressatenkreise begründet sind, an die sich der Verfasser wendet. Unter seinen Lesern gibt es verschiedene sozioökonomische und sozioreligiöse Konflikte. Lukas bietet einerseits Zuspruch für die Armen und Außenseiter, und andererseits richtet er an die Reichen die Forderung zu Besitzverzicht und Almosengeben. Die divergierenden Aussagen werden durch eine sorgfältige Komposition der Besitzaussagen zusammengehalten. Lukas hat seine Besitzethik im Gottesbild, in der Christologie und in der Pneumatologie verankert. Petracca untersucht alle relevanten Texte des LkEv und der Apg, bietet eine gute Zusammenfassung (315–48), Vergleiche mit den anderen Synoptikern und mit apokryphen Apostelakten. Am Ende steht eine hilfreiche Aktualisierung. Offen bleibt die Frage nach den Bezügen dieser herausfordernden Ethik zum historischen Jesus und nach dem Ursprung dieses besonderen lukanischen Interesses.

SUMMARY

This study on a much noted theme of Lucan Theology aims to show how the differences in the sayings on the ethics of possession in the Lucan ‚Double Work‘ can be explained

by the different circles to which they were addressed by the author. There was a range of different socio-economic and socio-religious conflicts among Luke's readers. Luke offers on the one hand some promise for the poor and the outsiders, and on the other hand he addresses the rich with the demand for a renunciation of possessions and for almsgiving. The divergent sayings are held together by a careful composition of the sayings about possessions. Luke grounded his Ethics of Possession in the image of God, in Christology and in Pneumatology. Petracca researches all the relevant texts of Luke and Acts, and offers a good summary and comparisons with the other synoptics and with the apocryphal Acts. At the end there is a helpful application section. The question of the connection of such demanding ethics to the historical Jesus and the origin of this particularly Lucan interest remains open.

RÉSUMÉ

Cette étude d'un thème bien connu de la théologie lucanienne vise à montrer que la présence de différentes manières d'aborder l'éthique des biens matériels dans le diptyque de Luc peut s'expliquer par le fait que son œuvre s'adressait à des cercles variés. Les lecteurs de Luc se trouvaient diversement confrontés à différents conflits socio-économiques et socio-religieux. Luc apporte d'une part des promesses pour les pauvres et les exclus et exhorte d'autre part les riches à renoncer à leurs biens et à pratiquer la générosité. Les propos divergents sur les biens matériels sont maintenus en un tout par un travail de composition soigné. Luc fondait son éthique des biens matériels sur la doctrine de l'image de Dieu, la christologie et la pneumatologie. Petracca examine tous les textes pertinents de l'œuvre de Luc, apporte un bon résumé, fait la comparaison avec les autres synoptiques et avec les Actes apocryphes. Il termine par des applications utiles. La question du rapport entre cette éthique exigeante et le Jésus historique, ainsi que celle de l'origine de cet intérêt propre à Luc, demeurent ouverte.

* * * *

Dass das lukanische Doppelwerk ein besonderes Interesse an Armut und Reichtum hat und am richtigen Umgang mit beidem, ist bekannt. Mehrere Aufsätzen und Monographien widmen sich diesem Interesse, das nicht nur für die ntl. Wissenschaft von Bedeutung ist (z. B. H.-J. Degenhardt, W. Schmithals, W. Stegemann, D. P. Seccombe, F. W. Horn). Neuere Monographien zu diesem häufig untersuchten Thema sind neben Petracca, K. Mineshige, *Besitzverzicht und Almosen bei Lukas: Wesen und Forderung des lukanischen Vermögensethos*, WUNT II, 163 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003; vgl. meine Rez. in ThLZ 129, 2004, 1301-03) und H. Stettberger, *Nichts haben – alles geben?: Eine kognitiv-linguistisch orientierte Studie zur Besitzethik im lukanischen Doppelwerk*, HBS 45 (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2005).

Es vorliegende Studie geht auf eine Dissertation an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal zurück (Betreuung Prof. Dr. K. Erlemann). In der Einleitung umreißt P.

knapp den bisherigen Forschungsstand (1-7). Die neuere Forschung wird unterschieden in eine theologische und eine sozialgeschichtliche Auslegungsrichtung. In den Arbeiten von H.-J. Klauck („Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas“, in *ders. Gemeinde, Amt, Sakrament: Ntl. Perspektiven*; Würzburg: Echter, 1989, 160-94) und R. Krüger (*Gott oder Mammon: Das LkEv und die Ökonomie*; Luzern, 1997) sieht P. einen hermeneutischen Paradigmenwechsel. In seinen eigenen Ansatz (8-10) will P. (im Gefolge von Klauck) die Vielfalt der lukanischen Besitzaussagen wahrnehmen und differenziert betrachten:

Der Pluralismus der Besitzverzichtsforderungen des Lk wird... unter der Fragestellung analysiert: Welche der divergierenden Anweisungen tritt wann, wo und für wen in Kraft? Sind die gemäßigteren Forderungen Ausdruck dafür, dass Lukas die radikalen Forderungen, die er aus der Tradition aufnimmt, relativiert? Oder sind radikale und gemäßigte Forderungen nebeneinander stehende Modelle? Sollte letzteres zutreffen, was führt dann zur Differenzierung der Forderungen: die jeweilige Lebenssituation im Sinne einer Zweistufenethik oder unterschiedliche Adressatenkreise? Umgekehrt muss genauer untersucht werden, was die divergierenden Forderungen zusammenhält? (9).

In der bisherigen Forschung seien die Einzeltexte zwar in ihrer Verschiedenheit wahrgenommen worden, doch wurde die Frage nach einer übergeordneten theologischen Konzeption weitgehend vernachlässigt. Die Reichtumsproblematik wurde auf die historische Situation zur Zeit des Lukas reduziert. Daher hat sich P zum Ziel gesetzt, „auf der literarischen Ebene des Evangeliums die theologische Linie und Intention... zu analysieren, um ein umfassendes Bild der Besitzethik in ihrer Unterschiedlichkeit und gegenseitigen Zuordnung zu erhalten“ (9). Ferner beschreibt P. die angewandte Methodik (kompositionskritisch-textpragmatisch) sowie Zentralthesen, Textauswahl und Weg der Untersuchung (8-14). Dem folgt ein knapper Überblick über Armut und Reichtum im Römischen Imperium (15-21; die sozioökonomische Struktur des Imperiums, die Ökonomie, die soziale Schichtung und die sozioökonomischen Verhältnisse in Palästina; zu diesen Themen vgl. die Beiträge in K. Erlemann et al. (Hrsg.): *Neues Testament und Antike Kultur II: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft*; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, 86-113, 178-98).

Im *ersten Hauptteil* (23-283) analysiert P. die wesentlichen lukanischen Texte (jeweils mit einer eigenen Zusammenfassung): das Magnificat (Lk 1.46-55), das Evangelium für die Armen (Lk 4.16-30; 7.18-35), Seligpreisungen, Weherufe und Liebesgebot (Lk 6.20-26; 6.27-38; 10.25-37), Besitzverzicht der ersten Jünger (*passim*); Besitz und Tod (Lk 12.13-34); Nachfolge (Lk 14.7-35), Gott oder Mammon (Lk 16.1-31), das Kamel vor dem Nadelöhr (Lk 18.18-30), ein reicher Zöllner und eine arme Witwe (Lk 19.1-10; 21.1-4).

Abschließend geht es um den „Umgang mit Besitz nach der Apostelgeschichte“ (253-83). P. untersucht die

Gütergemeinschaft in Jerusalem, Gütergemeinschaft in der Antike (zu beidem fehlen die Arbeiten von B. Capper, z. B. „Reciprocity and the Ethics of Acts“, in I. H. Marshall, D. Peterson (Hrsg.), *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*; Grand Rapids, Cambridge, U.K.: Eerdmans, 1998, 499-518), diese Gütergemeinschaft als die ekklesiologische Utopie des Lukas als ein innergemeindlicher Besitzausgleich (274-76, sie dient zur Bewältigung sozioökonomischer Konflikte innerhalb der Gemeinde und ist in ihrer Außenwirkung missionarisch) sowie den Umgang mit Besitz in der Apostelgeschichte („Die Apg bietet ihrer Leserschaft eine beachtliche Reihe negativer und positiver Identifikatoren an. Die Positivbeispiele haben anspornende Funktion, mit den Negativbeispielen warnt Lk vor einem falschen Umgang mit Besitz“, 282). Ein abschließender Vergleich zwischen Evangelium und der Apostelgeschichte zeigt Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf. Kontinuität sieht P. in gemeinsamen sozioethischen Grundlinien: Prägung der Armen und Außenseiter (darf man das aus Apg 3.10 ableiten? Vgl. eher 14.8; 16.16); Besitzverzicht um der Verkündigung willen, vergängliches versus unvergängliches Gut, Besitz und ungeteilte Gottesliebe, Wohltätigkeit. Neu sei in der Apostelgeschichte ein ekklesiologisches Motiv: „Besitzverzicht als Grundlage einer solidarischen Gemeinde“. Der sozioethische Schwerpunkt verlagert sich zu einer ekklesiologischen Utopie, „in der Armut durch innergemeindlichen Besitzausgleich aufgehoben wird und Außenseiter sozial integriert werden. Diese Utopie dient nach innen der Stabilisierung der Einheit der Gemeinden und will materielle und soziale Konflikte überwinden. Nach außen soll die Einheit der Gemeinden auf Heiden vorbildhaft wirken und missionarische Anziehungskraft entfalten“ (283).

Der zweite Hauptteil (285-376, „... eine zusammenschauende Auswertung der Ergebnisse der Einzellexesen“, 285) beginnt mit einer sozialen und religiösen Verortung der Leserschaft (285-92, der Evangelist selbst, die Adressaten und ihre soziale Schichtung, „ein *mixtum compositum* aus Armen und Reichen der urbanen Gesellschaft“, 288). Die bemerkenswerte Bandbreite der Leserschaft reicht „von der reichen, lokalen Stadteite, vielleicht sogar vom Reichsadel, bis hin zur Unterschicht. Es gibt ein starkes soziales Gefälle innerhalb oder am Rande der Lk Gemeinden“ (292).

Weiter analysiert P. die Komposition der Besitzethik des LkEv, um eine Gesamtinterpretation der divergierenden Besitzaussagen aus der Perspektive des Evangelisten zu erhalten (293-313). Nach P. hält Lukas die divergierenden Besitzaussagen durch diese kunstvolle Gesamtkomposition zusammen: „In Kapitel 1-7 entwickelt er seine Besitzethik programmatisch anhand der Konzeption der Umkehrung der Verhältnisse, um sie in Kapitel 10-21 in Gleichnis und Nachfolge- bzw. Bekehrungserzählungen als Konkretisierung des Doppelgebotes der Liebe narrativ zu entfalten“ (13, ausführlicher S. 310-13, 375f). Zwischen den beiden Teilen, steht ein weiterer Teil, der ebenfalls ein einheitliches Thema hat.

Lk 8-10 verhandelt Besitzverzicht der Jünger um Jesu und der Basilea willen als positives Beispiel. Durch diese Komposition will Lukas bei der reichen Leserschaft die Bereitschaft zum Besitzverzicht erhöhen.

Dem folgt die Darstellung der Grundlinien lukianischer Besitzethik (315-48, Zusammenfassung „Inhalt und Intention der Besitzethik 345-48, Besitz und göttliche Gerechtigkeit, B. und Nachfolge, B. und unvergängliche Güter, B. und Liebesgebot). Ferner zeigt P. auf, dass und wie die Besitzethik des Lukas in seiner Theologie verankert ist (349-55: Besitz und Gottesbild, Besitz und Christologie (welche Rolle für die Besitzethik spielt die narrative Charakterisierung Jesu?), Besitz und Pneumatologie, Einbettung der Besitzethik in die theologische Gesamtkonzeption („Der Evangelist hat seine Armenparaklese und Reichenparänese in der Christologie und im Gottesbild verankert.... Im Rahmen der theologischen Gesamtkonzeption des dritten Ev. ist die Besitzethik die betonte Zuspitzung des zentralen Themas der Sendung Jesu zu den Verlorenen auf eine sozioökonomisch und sozireligiös gespaltene Leserschaft“, 355).

Weiter bietet P. einen knappen Vergleich zwischen den Besitzaussagen des Lukas und Matthäus bzw. Markus (357-59, „Das Interesse an der Thematik Armut-Reichtum ist auch im Vergleich zu den Seitenreferenten ein markantes theologisches Profil des dritten Evangelisten“, 359). Instruktiv ist auch der folgende Vergleich der lukianischen Besitzaussagen mit denen der älteren apokryphen Apostelakten (361-73; vergängliches versus unvergängliches Gut, konversionaler Besitzverzicht). Das Resümee fasst die Ergebnisse zusammen (375f). Die Differenzierung der lukianischen Aussagen hängt nicht von den persönlichen Lebensumständen der in den Texten Angesprochenen ab, sondern von den verschiedenen Adressatenkreisen des Evangelisten:

Lukas greift zu verschiedenen Problemen in seiner Leserschaft auf Besitzaussagen aus der Tradition zurück und aktualisiert sie, um Lösungsrichtungen aufzuzeigen. Seine ethnisch und religiös unterschiedlichen Adressatenkreise veranlassen ihn, divergierende Traditionen sowohl aus dem jüdischen als auch aus dem hellenistischen Kulturkreis zu rezipieren [knapp auf S. 348]. Er passt die übernommenen Besitzaussagen an seine pluriforme Gemeindesituation mit ihren sozioökonomischen und sozireligiösen Konflikten an (375)... Sein Ziel ist es, all diese unterschiedlichen Adressatenkreise zu einem Besitzverzicht zugunsten der Armen zu bewegen (346).

Am Schluss der Arbeit steht eine willkommene Reflexion auf die aktuelle Bedeutung der lukianischen Besitzethik (377-85). Leitfragen der Exegese waren: „Welche Wirkung und Verhaltensänderung intendierte Lukas mit den besitzethischen Texten bei seiner Leserschaft? Welchen Werten und Handlungsanweisungen wussten sich die Leser... durch diese Texte ausgesetzt?“ (12, ferner: „Fasst man genauer ins Auge, wie Lk seine Anweisungen zum Umgang mit Besitz begründet und motiviert, was

ihn dazu bewegt, sie zu differenzieren, und was die divergierenden Aussagen zugleich zusammenhält, dann erhält man wichtige Einsichten, wie man die lk Besitzethik verantwortlich aktualisieren kann“ (9). Die lukanische Besitzethik zielt „im wesentlichen darauf, Vermögende zu Besitzverzicht zugunsten der Armen zu bewegen“ (378). P. fasst seine Aktualisierung in neun Thesen zusammen. Ein ausführliches Literaturverzeichnis beendet den Band (387-410).

Es gelingt P. (bei den üblichen Anfragen im Detail) die Pluralität der lukanischen Besitzaussagen ohne vorschneidende Nivellierungen und damit einer „hermeneutischen Verharmlosung“ (7, ferner 8-10) auszuhalten und innerhalb seiner Prämissen schlüssig zu interpretieren (vgl. der ähnliche Ansatz und die ähnlichen Ergebnisse von Mineshige, *Besitzverzicht und Almosen bei Lukas*). Freilich erscheint auch bei P., was er der Forschung zum Vorwurf macht, nämlich die Reichtumsproblematik auf die historische Situation zur Zeit des Lukas zu reduzieren (9).

Zwei Fragen bleiben offen. Zum einen fragt diese insgesamt überzeugende Interpretation der lukanischen Besitzethik (durchaus typisch für die neuere Lukasforschung) nicht genügend nach deren Bezug zum historischen Jesus und den Erstadressaten (lediglich in der Exegese gibt es gelegentlich einen Rückbezug auf die ursprüngliche Situation und die eingangs knapp dargestellten sozioökonomischen Verhältnisse in Palästina, 20f). Wird neben der Situation der Adressaten und dem entsprechenden Anliegen des Lukas genügend ernst genommen, dass Lukas auch zu diesem Thema zunächst einmal die Lehre Jesu überliefern will und nicht nur die Situation seiner Adressaten unter Rückgriff auf die Autorität Jesu ansprechen will? Lukas schreibt keinen Brief zu diesem Thema, sondern zwei Bücher, die noch weit mehr Themen behandeln. Spricht nicht die wahrgenommene und verschiedentlich erklärte Spannung von Besitzverzicht und Almosengeben (Ps „Pluralität“ der Aussagen) eher für eine treue Wiedergabe der vielfältigen Jesustradition zur diesem Thema, als für eine eigene lukanische Gestaltung für verschiedene Adressatenkreise?

Ferner bleibt die Frage nach den Ursprüngen der Besitzethik als markantem theologischen Profil des dritten Evangelisten. Vermittelt Lukas dieses Anliegen nur aufgrund der Situation seiner Adressatenkreise (gegen eine zu enge Bestimmung sprechen die Argumente bei R. J. Bauckham (Hrsg.), *The Gospels for all Christians: Rethinking the Gospel Audiences*; Grand Rapids: Eerdmans, 1997)? Gilt für die lukanischen Leser auch, was H. Thyen kürzlich über die sog. johanneische Gemeinde geschrieben hat: „Statt als Biographie des Juden Jesus wird unser Ev neuerdings weithin so gelesen, als sei es die Biographie dieser vermeintlichen ‚johanneischen Gemeinde‘, die drauf und dran ist, den Poeten Johannes als den, der dieses Ev nach Joh 21.24 ‚geschrieben hat‘, von seinem Platz zu verdrängen und selbst zum geheimen Autor unseres Ev zu avancieren.... Als literarisches Werk ist unser Ev kein an eine vermeintliche

johanneische Gemeinde gerichteter Brief, aus dem deren Irrungen und Wirrungen erschlossen werden könnten, sondern ein Buch für Leser, für Menschen aller Generationen...“ (*Das Johannesevangelium*, HNT 6; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, 3).

Kommt man hinter die doch für alle ntl. Autoren geltenden frühjüdischen und teils auch hell.-röm. Besitzethik zurück? Die folgenden Überlegungen sind ein erster Versuch. Die Idee, durch finanzielle Mittel einen Ausgleich zwischen Reichen und Armen und zwischen verschiedenen Gruppierungen sowohl innerhalb als auch zwischen Gemeinden zu schaffen, taucht bereits in der Apostelgeschichte selbst auf (2.44f; 4.34-5.11; 6.1-7; 9.39; 11.27-30 m. E. zu knapp auf S. 279 erwähnt). Es wird in der lukanischen Darstellung nicht von ungefähr sein, dass die erste heidenchristliche Gemeinde und Muttergemeinde – die lukanische Darstellung erwähnt keine Judenchristen in Antiochien! – geistgeleitet als das erste von ihr berichtete Handeln bei der ersten Not den verarmten Judenchristen Jerusalems vorbildlich hilft (vgl. B. W. Winter, „Acts and Food Shortages“, in D. W. J. Gill, C. Gempf (Hrsg.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, AICS II; Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1994, 59-78).

Die Idee eines zwischenkirchlichen Lastenausgleichs erscheint im Zusammenhang der paulinischen Kollektaktion (vgl. nur Röm 15.25-27; Gal 2.10; 2Kor 8f). Letzteres ist bei P. (und weiten Teilen der ntl. Wissenschaft) aufgrund der Datierung des lukanischen Doppelwerkes, der Beschreibung des Autors (285f) und seiner Kenntnisse paulinischer Theologie nicht im Blick. Könnte es sein, dass Lukas für sein Interesse an diesem Thema und für seine Besitzethik wesentliche Impulse von Paulus erhielt? Wenn man die sog. Wir-Passagen der Apostelgeschichte mit guten Gründen nicht als literarische Fiktion ansieht (vgl. C. J. Thornton, J. Fitzmyer), hat der Verfasser der Apostelgeschichte Paulus auf seiner Kollektenreise nach Jerusalem begleitet und deren Ausgang miterlebt – und wohl verschwiegen (Apg 20.5-21.17; 27.1f). Erklärt dieses paulinische Anliegen, das die zweite und dritte Missionsreise des Paulus stärker bestimmt haben dürfte als gemeinhin angenommen, das besondere lukanische Interesse an der Besitzethik? Will Lukas dieses – auch in der Paulusforschung meist unterschätzte – Ansinnen des Paulus unter einem anderen Vorzeichen aufgreifen und über die paulinische Kollektaktion hinaus weiterführen? Ist Lukas in seiner Besitzethik ein treuer Anhänger des Apostels? Dies hieße das lukanische Doppelwerk und seine Theologie konsequent von seinem letzten Viertel zu verstehen.

Klärt dieses Verständnis auch die Rückbindung der lukanischen Besitzethik an das Leben und die Lehre Jesu? Der bei Judenchristen und Heidenchristen umstrittene Paulus, dessen *apologia pro vita sua* Lukas schreibt (vgl. P., S. 286), folgt mit seiner Kollektaktion und den damit an die Gemeinden gerichteten Forderungen der handfesten Solidarität (die nicht überall willig befolgt wurden; vgl. 2Kor 8.10f,24; 9.3-5) der Lehre Jesu). Mit seinem

Anliegen, seinen Forderungen und seiner Besitzethik erweist sich Paulus lediglich als ein treuer Nachfolger Jesu (die einzige Stelle an der sich Paulus in der Apg in seinen Reden auf ein Herrenwort beruft ist in Apg 20.35 mit dem das Almosengebot Jesu Zusammengefasst wird, 281, auch hier geht es ums Geben!) Verschweigt Lukas die umstrittene paulinische Kollektenaktion in der Apostelgeschichte, um deren Anliegen und Durchführung (vielleicht unter einem neuen Vorzeichen) zu verteidigen und mit der autoritativen Lehre des historischen Jesus zu untermauern? Haben altkirchliche Traditionen (Origenes, Eusebius, Chrysostomos, 18. *Homilie zum 2Cor*), die den im Zusammenhang der paulinischen Kollekte erwähnten „Bruder... dessen Lob wegen seines Dienstes am Evangelium durch alle Gemeinden geht“ (aus 2Kor 8.18) mit dem Evangelisten Lukas und seinem schriftlichen Evangelium identifiziert, etwas wesentliches erkannt oder gar festgehalten (vgl. Ph. Bachmann)? Auch bei der differenzierten Darstellung der Pharisäer im Doppelwerk (und deren Ausmaß!) dürfte der Widerstand pharisäisch-judenchristlicher Kreise (vgl. Apg 15.5) gegen die umstrittene paulinische übertrittsfreie Heidenmission im Hintergrund stehen (vgl. P., S. 312, der ebenfalls Pharisäer und Besitzverzicht in Verbindung bringt).

Die früher in der deutschsprachigen Acta-Forschung als so gravierend angesehenen theologischen Unterschiede zwischen Lukas und Paulus (z. B. E. Haenchen), werden in der neueren Forschung teilweise zurecht anders bewertet (vgl. S. E. Porter, *The Paul of Acts*. WUNT 115; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1999; Peabody: Hendrickson, 2001, 187-206; vgl. meine Rez. in ThLZ 125, 2000, 1021-24). Sie sind kein Argument gegen diesen möglichen Zusammenhang.

Christoph Stenschke, Wiedenest, Deutschland

Horrenda Secta

Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens

Vera-Elisabeth Hirschmann

Historia-Einzelschriften, vol. 179

Stuttgart: Steiner, 2005

168 pp., 37,00, ISBN 3-515-08675-5

ZUSAMMENFASSUNG

Die Historikerin Vera-Elisabeth Hirschmann begründet in ihrer Dissertation die These, dass der Montanismus schon in seinen Anfängen von der alten phrygischen Religion geprägt gewesen ist. Hirschmann zeigt, dass die Aussagen der Kirchenväter zur heidnischen Prägung des Montanus nicht einfach als kontroverstheologische Polemik abgetan werden dürfen. Es ist aus den Quellen nicht eindeutig zu klären, ob er Priester des Apollon oder der Kybele gewesen ist. In beiden Kulturen gibt es prophetische und ekstatische

Elemente. Besonders die ekstatische Prophetie sei weniger für das Christentum, viel mehr für phrygische Religion kennzeichnend. Mit weiteren Argumenten erhärtet die Autorin ihre Ansicht, dass es sich beim Montanismus um eine synkretistische Mischreligion handelt. Eine ausführliche deutschsprachige Rezension findet sich unter der Internetadresse <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2006-1-123>

SUMMARY

The historian Vera-Elisabeth Hirschmann in her Dissertation establishes that Montanism from its beginning was marked by the ancient religion of Phrygia. Hirschmann shows that the comments of the church fathers concerning the pagan character of Montanus ought not simply to be ignored as polemical. From the sources it is hard to say whether Montanus had been priest of Apollo or of Cybele. There were prophetic and ecstatic elements in both cults. Above all ecstatic prophecy was more a sign of Phrygian religion than of Christianity. The author reinforces her view with further arguments that Montanism was a syncretistic religion. One can find a fuller (German) review at : <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2006-1-123>

RÉSUMÉ

L'historienne Vera-Elisabeth Hirschmann montre dans cette thèse que le Montanisme a été influencé dès son origine par l'ancienne religion de la Phrygie. Elle argue que les remarques des pères de l'Église concernant les tendances païennes de Montanus ne doivent pas être négligées sous prétexte qu'elles seraient purement polémiques. À partir des sources, il est difficile de savoir si Montanus avait été un prêtre d'Apollon ou de Cybèle. Il y avait des pratiques prophétiques et extatiques dans les deux religions. La prophétie extatique était davantage une caractéristique de la religion phrygienne que du christianisme. L'auteur apporte encore des arguments supplémentaires renforçant sa conviction que le montanisme était une religion syncrétiste. Pour une recension plus complète, se reporter au site : <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2006-1-123>

* * * *

Research into Montanism, a religious grouping of the second half of the 2nd century AD with Christian features and strong prophetic-ecstatic leanings, peaked spectacularly with the recently successful localisation of Tymion, a small town in Phrygia which together with another small town by the name of Pepouza formed the heart of the Montanist movement.¹ Even though the dividing lines between classical studies and theology are still fought over by the more daring in the two fields, precious few ancient historians have made inroads into the subject of Montanism. Hirschmann's dissertation, written at Dusseldorf university under Anthony Birley, ventures into its depths and is to be congratulated for its boldness. A classic dilemma in connection with the origin of Montanism, a movement that was relatively quickly labelled a heresy by the church, is the question of its religious