

werden Aspekte wie die psychohistorischen Konsequenzen des Monotheismus, die der Verf. in einem synthetisierenden Ausblick seiner Einzelthesen bietet, nicht gewürdigt. Eine Diskussion der Mosaischen Unterscheidung, wie sie vom Verf. im Rahmen der Theorie des kulturellen Gedächtnisses weiterführend kontextualisiert wird, steht in der Theologie noch aus. Hier sind vor allem die Bibelwissenschaftler gefragt, denn hier geht es um die Frage der Auswirkung der Kanonisierung der diskutierten Texte. Unter dem „scriptural turn“ versteht der Verf. die Wende vom Ritual zum Text, die er jeder „sekundären Religion“ attestiert und die die im Text kanonisierte Offenbarung vor das Ritual stellt. Während die primären Religionen die Verbindung von Ritus und Immanenz stark machen, betonen die sekundären den Konnex von Schrift und Transzendenz: Nicht mehr die Heiligkeit der Welt wird vergegenwärtigt, sondern die Heiligkeit des Textes. Doch das in der sekundären Religion vermeintlich überwundene heidnische Prinzip bleibt in einer unerkannten Tiefendimension, die der Verf. „Krypta“ nennt, unbewusst weiter konserviert. Sie stellt eine Art doppelten Boden dar, in dem jede sekundäre Religion das verworfene Heidentum weiter in sich trägt. An dieser Stelle könnten sich in der Auseinandersetzung mit der These praktische Überlegungen anschließen, inwiefern sich solcherlei „lebenswichtige Elemente heidnischer Herkunft“ (151) beispielsweise in der Volksfrömmigkeit abgelagert haben. Diese Frage passt zum Fortgang der Überlegungen: Der Verf. attestiert der sekundären Religion einen höheren Grad von Bewusstheit, weil die ihr innewohnende Unterscheidung zwischen wahr und falsch nicht nur gegenüber der falschen Religion, sondern auch im Kontext der Kultur in einem Prozess der Bewusstwerdung immer neu nachvollzogen werden muss. Hier legt sich der Verdacht der intellektuellen Höherwertigkeit der sekundären Religionen nahe, die ihre weniger gebildete Unterschicht mittels eines heidnischen Bodensatzes wieder einbindet – eine These, die religionssoziologisch zu untersuchen wäre. Abschließend wird ein neuer und nur der Gegenreligion eigener Begriff von Sünde entfaltet: der Bundesbruch, der Verrat an der Treue. Der paradiesische Sündenfall ist nicht länger das ikonographische Paradigma der Verfehlung, sondern der Tanz ums Goldene Kalb, die Versuchung, sich den falschen Göttern (wieder) zuzuwenden. Denn „diese Götter haben den Vorzug und die Verführungskraft der natürlichen Evidenz, die der geoffenbarten Wahrheit abgeht.“ (159), schlussfolgert der Verf., und ist wiederum mitten in der möglichen Auseinandersetzung um die Frage der Beziehung von Religion und Intellekt.

Was heute als „Rückkehr Gottes“ oder „Wiedererstarben der Religion“ betrachtet und in Feuilletons und Seminaren ebenso wie in der breiteren Öffentlichkeit diskutiert wird, lässt sich mit dem Verf. als weiterer Schritt im geistesgeschichtlichen Wechsel zwischen Phasen, in denen die Mosaische Unterscheidung jeweils neu radikalisiert, und Phasen, in denen Rückstände des verdrängten Kosmotheismus wieder kulturell wirksam werden, verstehen. Vor diesem Hintergrund ist das Zitat Gabriel García Márquez: „Der Unglaube ist robuster als der Glaube, denn er stützt sich auf das sinnlich Wahrnehmbare“, das John Updike seinem Roman *Terrorist* voranstellt, unmittelbar einleuchtend. Die Mosaische Unterscheidung ist in einer globalen und gewalttätigen Variante längst in die Welt zurückgekehrt. Mit dem Beitrag des Verf.s ist hierzu eine reflektierte Stimme zu vernehmen, der es nicht um das Anheizen des Konfliktes geht, sondern ganz im Gegenteil um eine konstruktive Auseinandersetzung. Anders lässt sich sein abschließendes Plädoyer für eine Sublimierung der Mosaischen Unterscheidung nicht verstehen. Mit dem Verf. ins Wort gebracht: „Die Mosaische Unterscheidung – ihre Kodifizierung im biblischen Kanon und ihre Wirkungsgeschichte – „zum Gegenstand einer unablässigen Reflexion und Redefinition“ zu machen, „wenn sie uns Grundlage eines Fortschritts in der Menschlichkeit bleiben soll“ (165), ist bei aller Schwierigkeit eine bleibende Aufgabe für die Theologie.

S. HÜBENTHAL

FREY, JÖRG / SCHRÖTER, JENS (HGG.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 181). Tübingen: Mohr Siebeck 2005. IX/707 S., ISBN 3-16-148581-5.

Der Bd. umfasst die Beiträge zu einem Rundgespräch im Oktober 2003 über die Bedeutung des Todes Jesu im Berliner Dietrich Bonhoeffer-Haus. Den Herausgebern, Au-

torinnen und Autoren ist mit dem Bd. ein sehr informativer Überblick über die derzeitige Diskussion zum Tod Jesu gelungen. Hintergrund aller Beiträge ist die Deutung des Todes Jesu als Sühnetod (vgl. Vorwort), die sich als Frage einer modernen Kontroverstheologie quer zu den konfessionellen Grenzen etabliert hat.

In seiner Einführung zeigt *Jörg Frey* (3–50), dass die Kategorien Sühne und Stellvertretung begrifflich keine genauen Parallelen in der Schrift finden. Sie fassen später systematisierend eine Vielfalt biblischer Vorstellungen treffend zusammen. Die griechischen Verben *ἰλάσσομαι* und *καταλάσσω* sind mit dem deutschen Wort für Sühne nicht bedeutungsgleich. Aus einer ähnlichen Beschreibung des Befundes schließt *J. Schröter* (51–71) in seinem Beitrag (71): „Die Betrachtung der zur Interpretation des Todes Jesu verwandten Deutungskategorien hat gezeigt, daß deren Angemessenheit nur auf der Grundlage des Textbefundes, der noch nicht unter systematisierender Perspektive erhoben wird, beurteilt werden kann und auf diesen als ein Korrektiv stets verwiesen bleibt.“ Vor allem bei der Verwendung des Sühnebegriffs mahnt er zu deutlicher Zurückhaltung (70): „Methodisch illegitim ist es dagegen, den Terminus als Übersetzungsbegriff für eine bestimmte griechische oder hebräische Wortgruppe zu verwenden und damit den Eindruck zu erwecken, als habe ein bestimmtes Verständnis von ‚Sühne‘ (nämlich ein kultisch qualifiziertes) für urchristliche Verstehensweisen des Todes Jesu die Rolle einer Leitfunktion besessen.“

In Teil II werden alttestamentliche, griechisch-römische, jüdische und pagane Deutungen des Todes vorgestellt (95–294). Dem folgt der Hauptteil III zu den neutestamentlichen und frühchristlichen Texten (295–574). Darunter finden sich Beiträge allgemeiner metatheoretischer Art wie der von *Michael Wolter* mit einer theologischen Typisierung der Aussagen über Jesu Tod (297–313). *Ruben Zimmermann* (315–373) zeigt, wie das Erzählen der Passion Jesu in den Evangelien dem Tod Jesu mit Hilfe von Sühnekategorien eine Deutung „*post factum*“ (370) verleiht. Sie stehen neben detaillierteren Textuntersuchungen: *Thomas Söding* über den Römerbrief (375–396); *Christine Schlund* zur Pesachtradition (397–412); *Christfried Böttrichs* These, dass in der lukianischen Gesamtdarstellung des Lebens Jesu sein Tod keine „dominierende Größe“ (435) sei (413–436); *Cilliers Breitenbach* über die Rezeption von Jes 53 im 1. Petrusbrief (437–454); *Thomas Knöppler* über das Blut des Lammes in der Johannesoffenbarung (477–512).

*Enno Edzard Popkes* Untersuchung des Thomasevangeliums (513–544) zeigt, wie die Deutung des Todes Jesu eine gnostische Transformation erfährt. Der „körperliche Tod Jesu besitzt keine Heilsrelevanz“ mehr (543). *Winrich A. Löhrs* Beitrag (545–574) verfolgt am Schluss des Hauptteils die doppelte Rezeptionsgeschichte der Passion Jesu im paganen und christlichen Umfeld. Ein abschließender Teil IV behandelt das Thema unter systematischer und religionspädagogischer Rücksicht (*Philipp Stoellger*, Deutung der Passion als Passion der Deutung, 577–607; *Mirjam Zimmermann*, Die Bedeutung des Todes Jesu in der Religionspädagogik, 609–647).

Eine neutestamentliche Rekonstruktion der Deutung des Todes Jesu als Sühnetod muss sich der Frage stellen, ob eine solche Kategorie Jesus selbst oder dem frühen Christentum zur Hand war. Dazu sind vor allem die religionsgeschichtlichen Beiträge interessant. *Bernd Janowski* untersucht die alttestamentlichen Vorgaben der neutestamentlichen Idee der Stellvertretung (97–118). Angesichts der umstrittenen Frage, ob das Johannesevangelium vom Tod Jesu als Sühnetod spricht, zieht er zur Hirtenrede in Joh 10 die Schlussfolgerungen aus dem Aufgreifen der Hirtenmetaphorik aus Ez 34, 11–16: Sie schließe Jesu Bereitschaft zum Tod mit ein, andererseits ist (103) „der Tod aber nicht der Finalsinn seines Lebens.“ *Friedhelm Hartensteins* Untersuchung geht vor allem aufgrund von Leviticus 16 der Bedeutung des Blutes im Alten Testament nach. Demnach sei nicht die Sühnefunktion des Blutes für dieses Ritual zentral, sondern, die „Rückgabe des Lebens an seinen Geber“ (137).

*J. W. van Hentens* Beitrag (139–168) schlägt die Brücke zwischen dem Märtyrertod der Makkabäerhelden und dem Tod Jesu. Alle Elemente der Passionsdarstellungen finden nahe Parallelen in den Märtyrerberichten (155–167). Dennoch bleibt Van Henten bezüglich der paradigmatischen Funktion der Märtyrervorstellung zur Deutung des Todes Jesu sehr zurückhaltend (167–168). Die Sühnefunktion findet er neutestamentlich allein in Röm 3, 25, die sich dort nicht aus den Makkabäererzählungen herleiten lasse.

Friedrich Avemaries Untersuchung (169–211) der rabbinischen Deutungen des Todes als Lebenshingabe wertet eine Fülle jüdischen Materials sorgfältig aus. In jüdischen Belegen findet sich keine vollständige Analogie zum Sühnetod Jesu (210): „Die für das christliche Bekenntnis charakteristische Konzentration auf eine einzige Person und einen einzigen Heilstod von universaler Bedeutung ist dem rabbinischen Denken fremd.“ Dem steht Henk S. Versnels materialreiche Darstellung griechisch-römischer Texte zur Seite. Sie übertrifft bereits an Umfang die übrigen Beiträge (213–294) und ist ein Plädoyer für die pagane Herkunft des Stellvertretungsgedankens in Form einer Kleinschrift. In der zeitgenössischen *devotio pro principe* findet Versnel ein Vorbild, das am ehesten die spätere christliche Kategorie der Stellvertretung beeinflusst hat. In diesem aus dem *sacramentum militiae* (281) stammenden Phänomen erklärt sich ein einzelner Soldat oder eine ganze Volksmenge zum Opfer für den Kaiser bereit, weil er als Haupt den gesamten Staat und damit das *bonum commune* vertritt. Hier erkennt Versnel die Idee eines stellvertretenden Heilstodes wieder (281): „that it is possible – and potentially effective – for one person to take over the suffering, death or doom from another and, through his own death, save the other.“

Allerdings bleibt die Frage, ob der Stellvertretungsgedanke des Todes Jesu sich allein von einer Zweckrationalität für das *bonum commune* her erklären lässt. Hier lagen andere Vorstellungen aus der Heiligen Schrift zur Hand, die wohl doch am treffendsten als „explizite Sühnetheologie“ (vgl. Söding, 393) bezeichnet werden können, nicht weil der Tod Jesu einem sakralen Spiel gleichgekommen wäre, sondern weil die Lebenshingabe durch sein Blut am Kreuz in der Geschichte zwischen Gott und seinem Volk „ein für alle Mal“ bewirkt, was der Tempelkult nur in einem „immer wieder neu“ bewirkt hatte (vgl. Söding, ebd.). Dieses Faktum konnte dem Christentum erst nach der Zerstörung des Tempels ganz bewusst werden und spielt daher in seinem vollen Ausmaß auch erst in späterer theologischer Reflexion eine größere Rolle. Hier zeigt sich, dass die theologische Deutung des Todes Jesu verwiesen bleibt auf die vertiefende kirchliche Tradition und Reflexion. Erst in diesem Prozess erhält der Tod Jesu mit Hilfe der Sühnevorstellung seine theologisch entscheidende Deutung. Thomas Söding hat in seinem Beitrag gezeigt, wie sie im Römerbrief bereits eng mit der gesamten Argumentationsstrategie des Apostels verbunden ist. Sie bleibt vermutlich trotz der vorsichtigen Eingangsstatements für eine Theologie des Todes Jesu aus der Schrift unaufgebar. A. WUCHERPENNIG S. J.

MAREK, KRISTIN [U. A.] (HGG.), *Bild und Körper im Mittelalter*. Paderborn: Schöningh 2006. 350 S./Ill., ISBN 3-7705-4319-X.

Der Bd. „Bild und Körper im Mittelalter“ geht auf eine Tagung des Zentrums für Kunst und Medientechnologie Karlsruhe im Jahr 2003 zurück (19f.). Ziel der Tagung wie auch des Sammelbds. sei, so die Einleitung, die Betrachtung der „inhärente[n] Verbindung“ zwischen Körper und Bild im Christentum im Zeitrahmen des Mittelalters, insbesondere des ausgehenden Mittelalters (9–11). Anhand von Fallstudien zu Objekten und „Bilder[n] im Körper der Gläubigen“ (13) sollen Verbindung und Wandel von Bildverständnissen beleuchtet werden. Im ersten, der Einleitung zugeordneten Artikel „Franziskus. Körper als Bild“ (21–36) kommt Hans Belting anhand dieses in seiner historischen Entwicklung singulären Falles auf das Paradigma eines Körper zu sprechen, der selbst zum Bild wird, indem sich der Gottmensch in einem „zeitgenössischen Körper“ abbildet (21). An mehreren Franziskusviten expliziert Belting die Frage nach der Angleichung von Christus und Franziskus zwischen Mimesis und göttlicher „Intervention“ (22), zwischen „Bildwerdung des Körpers“ und „Einkörperung des Bildes“, ebenso sein eigenes Medien- und Bildinteresse in der Frage, wie Bilder des stigmatisierten Körpers mit dem bildgewordenen Körper umgehen.

Auf die Einleitung folgen die verschiedenen Beiträge, aufgeteilt in fünf Sektionen. Im ersten Teil „Der Körper des Bildes“ interpretiert Marius Rimmelle das Phänomen der Schreinmadonna (41–59) als Matrix im Sinne eines „hermeneutischen Begegnungsraum[es]“, in dem „abgekoppelt von jeder Rezeption“ (58) gemalte oder skulptierte Gläubige unter dem Schutzmantel Marias als Verkörperung der *ecclesia* mit der Trinität zusammengebracht werden. Steffen Bogen hingegen behandelt die Körperlichkeit des