

(131), dem „Seufzen der Natur“ (127), erkennt er einen noch tieferliegenden Schmerz, den „Schmerz der Trennung [des Menschen] von seiner schöpfungsmäßigen Bestimmung“ (131). Von Beginn an macht der Autor deutlich, dass dieser theologische Zugang der Intention Weizsäckers adäquat sei: Dieser habe nicht nur eine innere Nähe zur Theologie, sondern sei zeitlebens von der Frage bewegt gewesen, „ob nicht die medizinische Fakultät [...] die der theologischen nächstverwandte“ sei. Entsprechend konsequent realisiert Link die theologische Analyse gleichsam als Spiegel des medizinischen Zugangs: Die Anfrage Weizsäckers an das „Ich-Märchen“ vom autonomen, in sich selbst stehenden und auf sich allein gestellten Menschen“ (117) interpretiert er ebenso theologisch wie die Urszene, die er mit der biblischen Urgeschichte in Gen 3 vergleicht (120). Den „Vater“, der in Weizsäckers Schlusszene als letztes Ziel menschlichen Lebens apostrophiert wird, übersetzt er mit „Gott“ (131). Alles in allem wirkt diese theologische Sichtweise stimmig. Neben anderen interpretatorischen Ansätzen liefert auch Link einen schlüssigen Zugang zu Weizsäckers Medizinischer Anthropologie.

Den Essay, der allen vorausgehenden Beiträgen zugrunde liegt, *Viktor von Weizsäcker* „Die Schmerzen“, hat der Herausgeber an den Schluss des Bandes gesetzt. Weizsäcker beginnt mit der bereits erwähnten Urszene: „Wenn die kleine Schwester den kleinen Bruder in Schmerzen sieht, so findet sie vor allem Wissen einen Weg: [...] streichelnd will sie ihn dort *berühren*, wo ihm weh tut. So wird die kleine Samariterin zum ersten Arzt.“ (133). Die Heilhandlung des Mädchens sei, so Weizsäcker, mehr als ein bloßer Reflex: Die Berührung entspringe der Wahrnehmung des Schmerzes und der Hinwendung zum Akt des Schmerzes. Was aber ist der Schmerz? Für den Leidenden sei der Schmerz „der deutlichste Vertreter der Affektion des Ich durch das Es, der Eigenheit durch Fremdheit“ (138). Dabei zeige sich die Polarität des Schmerzes, die schwebende Entscheidung zwischen Ich und Es, an deren Erfassung das objektive naturwissenschaftliche Denken scheitere. Der Schmerz sei Vorahnung des Todes, und zugleich sei nur das überhaupt schmerzfähig, was ein „wirkliches, d. h. lebendiges Miteinander“ (141) sei. Weizsäcker unterscheidet zwischen einem Zerstörungs- und einem Werdeschmerz – und kennt folgerichtig eine „Doppelordnung der ärztlichen Handlung“ (ebd.). Dennoch sei die Erfahrung der ärztlichen Praxis: Behandlungen hätten höchst wechselhafte Erfolge, gleiche Schmerzreize evozierten verschiedene Schmerzen. Es zeige sich: „Die ganze Person bedinge oder bilde den Schmerz“ (145). In der Erfahrung des Schmerzes finde sich „schon jener ursprüngliche sinnliche Zweifel, der unsere Existenz [...] als Kreatur in Frage stellt. [...] Wenn wir Schmerzen haben, so *leiden* wir, und wenn wir leiden, so ist etwas an und in uns, was nicht sein *soll*, was einer *gebotenen* Ordnung widerspricht“ (149). Diesen Widerspruch von Sollen und Dasein betrachtet Weizsäcker als „die eigentliche Wirklichkeit des Menschen als Kreatur“ (150). Die Aufgabe von Arzt und Patient bestehe daher nicht in der „Beseitigung des Schmerzes“, sondern der „Bewältigung der Schmerzarbeit“. (151). Jedoch könne man hiervon nicht sprechen, ohne vom „*letzten* Ziel“ zu reden (152). Eine Medizinische Anthropologie sei nicht in sich allgemeingültig. „Ihre Geltung hat keinen Halt in sich selbst“ (Ebd.). Der Mensch sei ein Geschöpf – und wie alle Geschöpfe habe er einen Vater. „So ist also das letzte Ziel der Gehorsam gegen den Vater“ (ebd.).

T. DENNEBAUM

2. Biblische und Historische Theologie

GUT UND BÖSE IN MENSCH UND WELT. Philosophische und religiöse Konzeptionen vom Alten Orient bis zum frühen Islam. Herausgegeben von *Heinz-Günther Nesselrath* / *Florian Wilk* (Orientalische Religionen in der Antike; Band 10). Tübingen: Mohr Siebeck 2013. VIII/240 S., ISBN 978-3-16-152574-2.

Der anzuzeigende Konferenzband umfasst zwölf Artikel. Der Reigen wird eröffnet von *B. U. Schipper*, ‚Gut und Böse‘ im Alten Ägypten (7–30). Der Verf. hebt gleich zu Beginn die Korrelation von kosmologischem Denken und ethischem Handeln hervor: Gut und Böse sind eingebunden in das Konzept des ägyptischen Kosmotheismus, der die

Welt als eine „gespaltene“ erfährt, gespalten zwischen Ma'at und Isfat. Diese kosmische Dimension ist die Voraussetzung für alle ethische Ordnung. Die Spannung zwischen Ordnung und Chaos als kosmischen Kräfte ist ein tragendes Element der ägyptischen Religion bis in die Spätzeit. Das nächtliche Ritual des Kampfes gegen das Böse ist auch für den einzelnen Verstorbenen bedeutsam, womit der moralisch-ethische Aspekt in den Vordergrund rückt. Damit ist ein dualistisches Prinzip gegeben hinsichtlich derer, die Ma'at tun, und derer, die sie befeinden. Das ethisch Böse wirkt sich jedoch aufgrund des Tat-Ergehen-Zusammenhangs negativ aus – bis hin zu einem endgültigen Verderben. Aus der kosmischen Größe Ma'at wird also eine ethisch-moralische, wie das Totenbuch mit seinem „negativen Sündenbekenntnis“ (Kap. 125) und Weisheitstexte wie der des Amenope (vgl. Spr 22,17–23,11) zeigen.

Es schließt sich an C. Mittermayer, Gut und Böse: Anforderungen an menschliches Handeln im Beziehungsgefüge zwischen Göttern und Menschen in den mesopotamischen Mythen (31–50). Zu den sumerischen Mythen wird festgestellt, dass sie eine wertende Gegenüberstellung von „gut/recht (handeln)“ und „schlecht handeln“ kennen. Die Begriffe für „Vergehen“, „Frevel“ umfassen auch die Folgen wie „Schuld“ und „Strafe“. Ein dritter Begriff gehört ursprünglich in den religiös-kultischen Bereich und meint etwas Verbotenes, ein Sakrileg, ein Tabu, „etwas Krankmachendes“, das sich vielleicht auf die Folge eines Fehlverhaltens bezieht. Der schon in Ägypten begegnende Zusammenhang von Tat und Ergehen führt zur Erkenntnis der Unausweichlichkeit der menschlichen Sündhaftigkeit (so das Weisheitsbuch: „Der Mann und sein Gott“, Z. 104f.). Deshalb ist kein Mensch vor einem scheinbar ungerechten Schicksal und vor Katastrophen gefeit. In historisierenden Texten wird die Vernichtung auf ein Fehlverhalten des Königs oder auf ein von den Göttern bestimmtes Schicksal zurückgeführt. Die akkadischen Mythen zeigen einen deutlichen Unterschied im Umgang mit der Thematik zu den sumerischen Texten. Letztere wollen „Vorbilder“ schaffen, positive wie negative, an denen sich der Mensch orientieren kann, und setzen durch die Vorstellung vom Tat-Ergehen-Zusammenhang einen deutlichen Kontrapunkt zum allgemeinen Wissen um die Sündhaftigkeit der Menschen und um das Leid. Vor allem im 1. Jahrtausend entsteht im assyrisch-babylonisch geprägten Raum die Vorstellung, „dass die Beziehung zwischen den Menschen und den Göttern sehr stark von göttlicher Seite aus bestimmt und gelenkt wurde“ (47). Der Mensch ist von den Göttern abhängig, dient aber auch ihren Zwecken. Das akkadische Menschenbild, zumindest in seiner spätbabylonischen Ausprägung, zeigt somit deutlich dunklere Züge als das sumerische (Atrahasis, Adapa). Die Willkür der Götter spiegelt sich in den Vorwurfsdichtungen der Weisheitsliteratur (Ludlul bel nemeqi II 34–36).

Ph. G. Kreyenbroek, Good and Evil in Zoroastrianism (51–61), greift in den iranischen Raum aus. Der Verf. sieht den Ursprung des zoroastrischen Dualismus in der „Theologisierung“ zeitgenössischer Bedingungen im Milieu der Gathas. Zarathustras Botschaft bietet keine Erklärung für die Entstehung des Bösen, sondern deutet den Konflikt zwischen seiner eigenen Gemeinschaft und einer anderen Gruppe als das Ergebnis des Antagonismus zwischen zwei Gruppen übernatürlicher Wesen, den Ahuras und den Daevas. Die die Welt regierenden Gesetze wurden vom guten Ahura Mazda gegeben. Sie müssen ausgeführt werden durch gute Geistwesen und von Menschen, deren Aufgabe es ist, die Mächte des Guten in ihrem Kampf gegen das Böse zu stärken. Im Laufe der Zeit wurde die komplexe Lehre von einem guten Urheber-Gott, der dennoch dem Bösen erlaubt, in der Welt aktiv zu sein, vereinfacht – ein Prozess, der zu einem radikalen Dualismus im späteren zoroastrischen Denken führte. Eine alternative Tradition gewann an Bedeutung, die wieder ein einziges erstes Prinzip postulierte, den Gott Zurvan („Zeit“), dessen Intentionen gut sind, der aber sowohl die guten wie die bösen Geister hervorbringt.

W. Blümer, Gutes und Böses aus Götterhand? Zum Verhältnis von Selbstbestimmung und Fremdbestimmung des Menschen in der frühgriechischen Dichtung (63–81) führt uns an die Westküste Kleinasien mit ihren ionischen Kolonien. Nach dem Urteil des Verf.s wird in der Theogonie Hesiods „das Problem der Zuteilung von Gut und Böse an die Menschen eher aus der Perspektive der göttlichen Mächte behandelt“ (66). Dominant ist dabei der Einfluss der Göttin Hekate. Sie „ist die personifizierte Willkür

des Schicksals, das nach Belieben über die Menschen herrscht und dabei Gutes wie Schlechtes zuteilt“ (67). In den Erga nimmt Hesiod diese Kernaussage ausdrücklich zurück: „Die Mahnungen zur Gerechtigkeit bauen auf dem Grundgedanken auf, dass die Menschen für gutes Handeln belohnt und für schlechtes bestraft werden“ (ebd.). Jetzt dominiert Zeus, der durch „eheliche“ Verbindung mit Recht und Gesetz (Themis) eine Weltordnung geschaffen hat, aus der die Horen entstehen, die die Menschen beaufsichtigen, aber auch die Moiren, die den Menschen Gutes und Schlechtes zuteilen können. „Der Mensch ist kein Spielball in den Händen des Schicksals. Er hat die freie Wahl zwischen Gut und Böse in seinem Handeln und muss damit rechnen, dass seine Taten von Zeus unmittelbar belohnt bzw. bestraft werden“ (69). Für die Epen Homers gilt, dass „die Konzeption der Odyssee, wonach die Menschen für ihre Freveltaten bestraft und für Wohlverhalten belohnt werden“ (75), auch in der Ilias begegnet, zumindest hinsichtlich der beiden Hauptkämpfer Achill und Hektor. Und: „Ausgangspunkt des Unheils, dem die Helden der Illias begegnen, ist nicht die Hand der Götter, sondern das doppelte Fehlverhalten Agamemnons“ (80). Wo die Ereignisse von den Göttern gelenkt werden, sind die darin verwickelten Menschen nicht völlig willenlos, sondern treffen ihrerseits Entscheidungen, die den weiteren Verlauf der Ereignisse bestimmen können.

Mit K. Schmid, Genealogien der Moral. Prozesse fortschreitender ethischer Qualifizierung von Mensch und Welt im Alten Testament (83–102), nähern wir uns der jüdischen bzw. dem ersten Teil der christlichen Bibel und ihren Wirkungsgeschichten. Die Thematik um „Gut und Böse“ hat sich in einem längeren Prozess entwickelt, dessen Anfänge in Gen 1–9 liegen, vor allem in den priesterschriftlichen Partien (P) und ihren Folgetexten – so die Ausgangsposition des Verf.s. Bei P fällt als Erstes in Gen 1 die wiederholte Billigungsformel auf. Demnach ist gut, „was so ist, wie es von Gott angeordnet worden ist“ (89). Diese Bewertung ist nicht nur funktional als „lebensförderlich“, sondern auch als inhaltliche Qualifikation zu verstehen. Da das „Verderbtsein“ mit der „Gewalttat“ verknüpft wird (Gen 6,12f.), muss auch in der abschließenden Wertung der Schöpfung als „sehr gut“ (Gen 1,31) der ethische Aspekt eingeschlossen sein. Die Billigungsformel *als solche* zeigt, dass eine Diskrepanz zwischen göttlicher Anordnung eines Werkes und seiner realen Beschaffenheit als *grundsätzlich möglich* erscheint – aufgrund der Erfahrung, dass die Welt über eine gewisse Eigendynamik verfügt (Gen 6,11–13). Der Prozess des „Verderbens“ der Welt ist schon dadurch angezeigt, dass die Landtiere keinen Vermehrungssegen erhalten (Gen 1,24f.), weil sie dem Menschen seinen Platz streitig machen können – eine drohende Instabilität. Hier zeigt sich auch, dass P zwischen Qualität (Billigungsformel) und Dauerhaftigkeit (Segen) bestimmter Ordnungen unterscheidet, so auch bei der Nahrungszuweisung an die Geschöpfe (vgl. Gen 1,29f. mit Gen 9,3). Im Unterschied zur Apokalypthik kennt P den Begriff „böse“ nicht, stattdessen spricht sie von „Verderbtheit, Zerstörung“. Das Böse gibt es für sie nur als Minderung des Guten. Diese Konzeption verträgt sich nicht mit einem Dualismus, denn das Böse erscheint nicht als eigenständige Macht. Der wohl wichtigste Faktor, der dazu beigetragen hat, ist der aufkommende und von P bejahte Monotheismus, der fast zwangsläufig auf eine Transzendierung Gottes hinausläuft. Diese impliziert, dass Gott auch jenseits der Kategorien von „gut“ und „böse“ steht (vgl. Jes 45,5–7). Der nichtpriesterschriftliche Sintflutprolog und -epilog, die vom Verf. nach P datiert werden, was doch zu hinterfragen wäre, setzen einen anderen Akzent; Subjekt der Schuld ist der Mensch allein, sein „Planen des Herzens“ (Gen 6,5); ihr Resultat ist nicht nur eine akzidentielle „Verderbnis“, sondern ein „immer nur schlecht sein“ des Herzens „für alle Zeit“. Diese „verdunkelte Anthropologie“ geht nun allerdings zusammen mit einer komplexeren Gottesvorstellung und einer neutraleren Bewertung der Welt. In Gen 8,21 zieht die Bosheit der Menschen den Verzicht JHWHs auf ein weiteres Gericht nach sich. Die Welt hingegen wird neutral gesehen; sie ist nicht mehr „verderbt“, sondern ihr Schicksal fällt in die Verantwortung des Menschen, die aber nicht mehr ein künftiges Gericht begründen kann. Diese Anthropologie hat zur Folge, dass man das Problem von Gut und Böse durch eine Veränderung des Menschen zu lösen versucht (vgl. Dtn 30,6; Jer 31,33; Ez 36,26).

D. Dimant, *The Demonic Realm in Qumran Sectarian Literature* (103–117), wendet sich der frühjüdischen Wirkungsgeschichte der Bibel Israels zu. Die Mitglieder der Gemeinde sahen sich dem Kampf mit der Sünde und einer ihrer Folgeerscheinungen, der Unreinheit, ausgesetzt. Diese musste unbedingt vermieden werden, weil sie die Qumran-Leute für ihre Ausübung der priesterlichen Funktionen disqualifizierte. Das Neue liegt darin, dass die sich daraus ergebenden Widerwärtigkeiten der Verführung durch übernatürliche böse Wesen zugeschrieben wurden, die unter einer göttlichen Vollmacht wirken. Diese dualistische Weltordnung und die strikte Torah-Observanz sind verknüpft durch die Vorstellung, dass wegen der Versuchungen Belials und seiner Genossen die Gemeindemitglieder davon abgehalten werden, die Gebote der Torah zu beachten. Ihre Reaktion ist verkörpert in den Zeremonien, in denen Flüche über Belial und seinen Anhang geäußert werden. Diese übernatürlichen bösen Mächte können nur durch eine göttliche Intervention ermächtigt werden, deren Zeitpunkt von Gott bestimmt ist, der auf der Seite des Guten steht. Diese Begrenzungen des Bösen können jedoch das Theodizeeproblem nicht lösen, das in der Struktur eines dualistischen Weltbilds im Rahmen eines strikten Monotheismus angelegt ist.

J. Dochhorn, *Das Böse und Gott im Römerbrief – eine Skizze* (119–142), widmet sich dem Römerbrief des Paulus, mit dem die Wirkungsgeschichte der Bibel Israels in die Literatur des frühen Christentums hineinreicht. Gleich zu Beginn erklärt der Verf.: „Es gibt im Römerbrief zwar keine traktatförmige Behandlung der Problematik des Bösen und seines Verhältnisses zu Gott, wohl aber eine Rede vom Bösen, in der es auch um Gott geht“ (119). Der Begriff des Bösen ist vorwiegend anthropologisch bestimmt. Gott reagiert auf es strafend im Gericht; er ist auch an einem Kausalzusammenhang beteiligt, aufgrund dessen ein böses Tun Konsequenz des Götzendienstes ist (Röm 1,24–32). Bei seinem Erwählungshandeln achtet Gott nicht darauf, ob jemand Gutes oder Böses tut (Röm 9,11). Dabei gilt böses Tun als Folge einer Einwohnung der Sünde im Ich (Röm 19,20). Auch der Satan spielt in diesem Zusammenhang eine Rolle (Röm 16,17–20). Die Liebe als Erfüllung des Gesetzes stellt das Gegenteil bösen Handelns dar (Röm 13,10). – Soweit einige Schwerpunkte, die sich aus der exegetischen Sondierung ergeben. Im Folgenden geht der Verf. näher auf die Anthropologie des Bösen ein, zunächst hinsichtlich der Menschen allgemein. Sie sind – Juden wie Griechen – der Sünde untertan (Röm 3,9). Beide stehen meristisch für die ganze Menschheit „vor oder jenseits des Offenbarwerdens der Gottesgerechtigkeit“ (125), die die Christen empfangen haben (Röm 3,21–31). Adam hat durch seine Sünde die Sündengeschichte der Menschen eröffnet (Röm 5,12–21). Den Heiden gilt der Vorwurf des Götzendienstes und des daraus folgenden bösen Verhaltens (Röm 1,18–32). In jüdischer Perspektive sind sie schlechthin Sünder, im Unterschied zu den Juden. Diese werden als „Richter“ über andere eingeführt, die zwar Gutes lehren, aber dennoch Schlechtes tun (Röm 2,17–23). Was die Christen betrifft, so ist zuerst die Rede von einem vorchristlichen Zustand (Röm 7,7–25). An anderer Stelle geht es um Christen, die in Wahrheit keine sind (Röm 16,17–20a). Fragt man nach den Ursachen des bösen Handelns, so ist auf die personhafte Rede von der Sünde zu verweisen (Röm 3,8; 5,12–21). Es ist das „adamistische Ich von der Sünde als einer personalen und ursprünglich externen Macht okkupiert, und zwar mit der Folge, dass nun nicht das Ich, sondern die Sünde handelt, wenn es handelt“ (130). Eine Theologie des Bösen, seines Verhältnisses zu Gott, führt zu folgenden Einsichten: Gott „ignoriert böses Tun und interessiert sich auch nicht für das Tun des Guten [...], wo es um das Zustandekommen einer positiv bestimmten Gottesbeziehung geht“ (135), so um die Rechtfertigung aufgrund des Christusereignisses (Röm 3,24f.28). Im Endgericht hat der religiöse Status keine Bedeutung; das Gericht erfolgt gemäß den Werken (Röm 2,5–11). „Das Verhältnis Gottes zum Bösen ist [...] offenbar komplex strukturiert. Christliche Theologie zeigt sich traditionell darum bemüht, Gott als nichtursächlich für das Böse zu sehen, zumindest für das moralisch Böse. Ausgehend von Paulus ist zu prüfen, ob damit für eine Theologie des Gottes Israels alles geleistet wird, was zu leisten ist“ (141) – ein Postulat, dem sich der Rez. gerne anschließt.

U. Volp, *Der Schöpfergott und die Ambivalenzen seiner Welt. Das Bild vom Schöpfergott als ethisches Leitbild im frühen Christentum in seiner Auseinandersetzung mit*

der philosophischen Kritik (143–159), geht auf frühe Kontroversen zwischen dem Christentum und der zeitgenössischen Philosophie ein; auch ein Stück Wirkungsgeschichte. Kelsos sieht in der Debatte mit Origenes – so der Verf. – „mit scharfem Blick das gedankliche Hauptproblem, welches ein Bekenntnis zu einem vollkommenen, guten Schöpfer einer alles andere als vollkommenen und guten Welt aufwirft. Unde malum wird zur Gretchenfrage der Kosmologie“ (149). Origenes entgegnet, dass die geschöpfliche Natur des Menschen sich nicht geändert habe; „aber die Abwendung bzw. Zuwendung des Menschen zur Tugend führte [...] eben doch zu einer Vermehrung bzw. Abnahme des Bösen in der Welt“ (151). Das Böse ist für ihn „nichts anderes als das Ergebnis einer Distanz zwischen Schöpfer und Schöpfung“ (ebd.). Einige Generationen später (4. Jhdt.?) stehen sich der Christ Makarios Magnes und der „Grieche“ als Gegner gegenüber: Die pagane Philosophie lehrt „ein ewiges, hierarchisch geordnetes Universum, das durch eine universelle Vorsehung gelenkt werde, die das gute Funktionieren der Gesamtheit gewährleiste[t]“ (152) – ein Widerspruch gegen die christliche Lehre von der eschatologischen Auferstehung der Körper und Vernichtung der Naturordnung. Makarios hält dagegen, dass der pagane Vorwurf der Ungenauigkeit und Unverständlichkeit der christlichen Offenbarung fehlgehe, weil beides das Ergebnis der Beschaffenheit und Begrenztheit des Menschen und aller anderen „Vernunftwesen“ in der jetzigen Phase des göttlichen Heilsplans ist. „Allein Gott ist unbewegt und ungeschaffen“ (153). Was die Ethik betrifft, so wird die leibliche Existenz des Menschen sehr negativ gewertet; Ziel des Christen ist deshalb eine „Vergeistigung“, eine Angleichung an die Existenz der Engel.

M. Stein, Der Dualismus bei den Manichäern und der freie Wille (161–176), befasst sich mit einer religiösen Richtung, die auch auf den jungen Augustinus eingewirkt hat. Ihre Lehre wird so beschrieben: „Der Mensch ist ein Glied in dem seit Urzeiten dauernden Kampf zwischen Licht und Finsternis, Gut und Böse, und seine Aufgabe ist es, erleuchtet durch Manis Botschaft und gestützt von seiner Kirche, jenes göttliche Licht aus den Fesseln des Fleisches und der Materie zu erlösen und somit beizutragen zur Errichtung eines neuen Paradieses“ (162f.). Einen freien Willen gibt es nicht, da die göttliche Substanz gegen ihre natürliche Veranlagung zum Guten von den Kräften des Bösen, wenn sie übermächtig werden, zur Sünde gezwungen wird (167).

Th. Fuhrer, Kann der Mensch ohne Fehler sein? Augustin über die Sünde (177–191). Die negative Antwort des großen Theologen ist eng mit seiner Erbsündenlehre verbunden. Diese beantwortet die Theodizeefrage dahingehend, dass Gott der Verantwortung für die moralischen Defizite der Menschen enthoben wird, wenn diese von sich aus das Böse tun und das Schlechte wählen. Trotz des freien Willens bedürfen sie immer wieder der göttlichen Gnade, um das Gute wollen zu können und den „guten Willen“ auch umzusetzen. Dieser ‚augustinische‘ Mensch „kann nicht nicht sündigen“ (185) (Pelagius), es sei denn, dass Gott den Willen ‚befreit‘, sodass „dieser nun auch für das Gute handlungsrelevant wird“ (ebd.).

A. Neuwirth, Die Entdeckung des Bösen im Koran. Überlegungen zu den koranischen Versionen des Dekalogs (193–209), geht von der Einsicht aus, dass der Islam eine spätantike Religion ist, die deutlich die jüdisch-christliche Tradition voraussetzt. So verwundert es nicht, dass es im Koran drei Versionen eines Dekalogs gibt, offenbar in Anlehnung an den „mosaischen“ Dekalog (Ex 20; Dtn 5). Was die Frage nach dem Bösen betrifft, kennt der Koran keinen Erbsündebegriff, keine Erlösungsnotwendigkeit, keine ausgearbeitete Theodizee. Auffällig ist dagegen die Tatsache, dass bereits seit mittelmekkanischer Zeit eine Bezeichnung für „Sünde“ belegt ist, „das Verfehlete“. In die gleiche Periode ist der früheste Dekalog (Q17: 22–39) zu datieren, eine „Neuproklamation“ des autoritativen älteren (mosaischen) Textes. Hervorzuheben ist die Verinnerlichung des Gebots der Eltern-Achtung. Diese zeigt einen neue Verantwortung des Einzelnen für seine Lebensführung, desgleichen die Einbeziehung von fremden Bedürftigen, etwa Waisen, in den Kreis der zu Umsorgenden. Hinter dem Dekalog steht als Negativfolie das anthropozentrische Weltbild der altarabischen Dichtung, deren Helden autonom über ihre Welt verfügen. Die neue Gesetzgebung ist jedoch theozentrisch: „es geht darum, nicht in Gottes Prärogative einzudringen“ (203). Da dieser Forderung nur durch absoluten Gehorsam begegnet werden konnte, „war allerdings die

Tür für eine tiefere Wahrnehmung des Bösen als ‚in der Natur des Menschen selbst liegend‘ zugeschlagen“ (207).

M. Tamcke, ‚Das reine Leben des Glaubens will ich nach deinem Vorbild erwerben‘: Der Kampf um das Gute und wider das Böse nach einer ostsyrischen Heiligenlegende (211–220). Nach der (angeblichen) Vita des Katholikos-Patriarchen Išō‘jāh III. sind Gut und Böse nicht zwei ebenbürtig miteinander ringende Kräfte. „Das Böse, das sind die Lüste, das ist die Ambivalenz des Leibes, des Menschlichen. Das Gute, das ist Nachfolge Christi und seiner Heiligen in Lehre und Leben“ (219). Und: „Das Gute ist das Geistige, das Göttliche. [...] Das Böse hingegen besteht in schlichten Gegebenheiten“ (ebd.), Mächten, die entmachtet werden müssen.

Der Band bietet einen faszinierenden Einblick in die Art und Weise, in der die verschiedenen Religionen mit der Frage nach Gut und Böse und der damit verbundenen Frage nach der Eigenverantwortung des Menschen umgehen. Es zeigt sich, dass die religiösen Systeme ihre je eigene Antwort finden. Dabei können polytheistische und dualistische Konzeptionen den Ursprung von Gut und Böse verschiedenen Mächten zuweisen, während ein Monotheismus die Ursache von beiden in dem einen und einzigen Gott suchen muss (Jes 45,7), was die Theodizeefrage bis heute nicht ruhen lässt. F. J. STENDEBACH

GERBER, CHRISTINE, *Paulus, Apostolat und Autorität, oder Vom Lesen fremder Briefe* (Theologische Studien, Neue Folge; 6). Zürich: Theologischer Verlag 2012. 100 S., ISBN 978-3-290-17805-5.

Gemäß der Zielsetzung der Veröffentlichungsreihe hat Christine Gerber (= G.) ein handliches Bändchen vorgelegt, in dem sie die Erträge ihrer exegetischen Forschung in den Kontext aktueller theologischer Fragen stellt. Die Konjunktion „oder“ im Buchtitel illustriert diesen Spannungsbogen. Apostolat und Autorität des Apostels sind wichtige Begriffe auf der Beziehungsebene zwischen Paulus und seinen damaligen Adressatinnen und Adressaten. Die aktuell relevante Problemstellung besteht darin, ob und, wenn ja, wie „wir“ uns heute durch die authentischen Paulusbriefe angesprochen fühlen dürfen. Ist eine „Nostrifizierung“ (10; 16), als gehörten auch wir heute noch zum Adressatenkreis des Apostels, legitim? Es ist G.s Anliegen, „für das ‚Lesen fremder Briefe‘ zu sensibilisieren“ (17) und dabei zugleich einen besseren Zugang zur Korrespondenz des Apostels zu gewinnen. Hierbei spiele die Wahrnehmung seiner Briefe als tatsächliche schriftliche Kommunikation eine wichtige Rolle. Paulus schreibe keine Kunstbriefe wie etwa Cicero oder Seneca, sondern „echte“ Briefe, die „der Beziehungspflege in Zeiten räumlicher Trennung dienen“ (19).

Zum Aufbau der Studie: Nach der Einführung in die Thematik bietet das zweite Kap. die zugespitzte Deutung der Paulusbriefe als Instrumente der Beziehungspflege (vgl. 31). Diese grundsätzliche Einschätzung dient G. gleichsam als hermeneutischer Schlüssel zur Annäherung an den Begriff des Apostolats (Kap. III), zur Beschäftigung mit dem Rollenverständnis des Paulus (Kap. IV) und mit seinem Autoritätsanspruch (Kap. V). Zum Schluss kommt die Autorin auf die Problematik „vom Lesen fremder Briefe“ zurück, indem sie besonders auf die Gefahr der Distanzlosigkeit zwischen heutigen Verkündigern und dem „Ideal“ des Völkerapostels hinweist. Anstelle von Vereinnahmung gelte es, die „Fremdheit der Briefe immer wieder wahrzunehmen“ (93 f.) und die Funktionalisierung paulinischer Argumentationen für aktuelle kirchlich-theologische Zwecke (insbesondere für Fragen des Amtes) zu problematisieren. Positiv plädiert G. für ein „lebendiges Gespräch“ (93) im Umgang mit den Paulusbriefen, die kein „normativer Anfang“ für die Theologie seien, sondern als unabgeschlossene Kommunikation zur Teilnahme am Gespräch anregen.

G. greift im vorliegenden Essay umfangreich auf ihre Studie „Paulus und seine Kinder“ aus dem Jahr 2005 zurück. Insbesondere in den Kap. IV und V macht sie die Früchte ihrer Forschung zu Metaphern bei Paulus zugänglich. Die Lektüre eignet sich sehr, um diesbezüglich einen kompakten und kompetenten Zugang zu erhalten. Die Relevanz der Ausführungen hinsichtlich des Umgangs mit „fremden Briefen“ wird deutlich, indem G. aufschlüsselt, auf welche Weise Paulus seine Beziehung zu den Briefempfängern mit Hilfe von Metaphern darstellt. In Metaphern werden gleichsam kleine