

griechische κληρονομεῖν wird also zutreffend mit „erben“ wiedergegeben, und τὴν γῆν mit „das Land“. Es lässt sich feststellen, dass die von K. bevorzugte Übersetzung im lutherischen Raum verbreitet ist, während andere, vor allem katholische Übersetzer in Mt 5,5 bei der Version von „Septuaginta deutsch“ bleiben. Dies war und ist auch der Text der Einheitsübersetzung (doch vgl. ebenfalls die Zürcher und die Elberfelder Bibel). Zur Rechtfertigung der Lutherübersetzung von Mt 5,5 wird generell auf eine Ausweitung der Landverheißung im frühen Judentum auf die ganze Erde verwiesen, wofür auch K. Texte anführt. Dabei ist freilich zu unterscheiden zwischen dem Literalsinn eines Textes und seiner möglicherweise übertragenen Bedeutung, die man eher nicht in die Übersetzung hineinlesen sollte.

Warum wählt Luther den eher unscharfen Begriff „Erdreich“ für γῆ in Mt 5,5? Des Rätsels Lösung liegt in Mt 5,13, wo Luther (mit fast der gesamten Übersetzungstradition) liest: „Ihr seid das Salz der Erde.“ Scharfsinnig hat Luther erkannt, dass es unwahrscheinlich ist, dass das Mt im Abstand von nur acht Versen das gleiche Substantiv ἡ γῆ in unterschiedlichem Sinne verwendet, einmal als „Land“ und dann als „Erde“. Da er von vornherein davon überzeugt war, dass in Mt 5,13 „Ihr seid das Salz der Erde“ zu lesen ist, schon wegen des Parallelismus zu „Ihr seid das Licht der Welt“ (M 5,14), wählt er in Mt 5,5 den allgemein klingenden Ausdruck vom „Erdreich“, der freilich in anderen Sprachen kaum wiedergeben ist („the earth“?, RSV).

Dabei ist freilich auch das umgekehrte Modell denkbar (und es wird vom Rez. vorgezogen). Man geht aus vom Bekannteren, dem „Land“ in Mt 5,5, und schließt daraus auf das weniger Bekannte, nämlich die γῆ von Mt 5,13 und liest das Wort Jesu dann als „Ihr seid das Salz des Landes“. Die folgende Aussage „Ihr seid das Licht der Welt“ in V. 14 würde sich dann nicht in einem synonymen, sondern in einem klimaktischen Parallelismus anfügen. Diese Deutung würde sich besser zum sonstigen Gebrauch von ἡ γῆ bei Matthäus fügen und der Tatsache Rechnung tragen, dass sich auch nach K. das Mt in erster Linie an Israel und erst dann an die Nationen wendet. Der hier unterbreitete Vorschlag ist nicht neu und wird jüngst auch unter der Rücksicht neu vertreten, dass es gilt, antijüdischen Tendenzen in der Auslegung des Neuen Testaments entgegenzutreten. Ein Vorläufer dieser Sicht war Ernst Lohmeyer in seinem Matthäuskommentar (herausgegeben von Werner Schmauch, KEK Sonderband, Göttingen 1967, 98–100, jetzt auch online). Vgl. jetzt u. a. den Kommentar von Peter Fiedler in der ökumenisch herausgegebenen Reihe „ThKNT“ bei Kohlhammer, Stuttgart 2006, z. St., mit der dort angegebenen Literatur sowie den Rez. in der Festschrift Gerhard Dautenberg (Gießen 1994, 85–94), und im Anschluss an ihn Peter Šoltés, „Ihr seid das Salz des Landes, das Licht der Welt“ (EHS XXIII 782, Frankfurt am Main [u. a.] 2004). Zu Mt 5,5 vgl. noch Christoph Heil, „Selig die Sanftmütigen, denn sie werden das Land erben“ (Mt 5,5). Das matthäische Verständnis der Landesverheißung in seinen frühjüdischen und frühchristlichen Kontexten, in: Donald Senior (Hg.), *The gospel of Matthew at the crossroads of early Christianity* (BETHL 243, Leuven 2011), 389–417. Vielleicht bietet gerade das Jubiläumsjahr der Reformation Gelegenheit, hier noch einmal einen Dialog zu beginnen.

J. BEUTLER SJ

DÜNZL, FRANZ, *Fremd in dieser Welt? Das frühe Christentum zwischen Weltferne und Weltverantwortung*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2015. 542 S., ISBN 978–3–451–31232–8.

Die vorliegende „mentalitätsgeschichtliche Studie“ (11; 183) ist dem „Wandel der Religiosität in der frühen Kirche“ (272) gewidmet, wie er sich im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Welt (Gesellschaft und Staat) seit dem Urchristentum bis zur Konstantinischen Wende vollzogen hat. Unter den konträren, jedoch nicht kontradiktorischen Schlagworten „Weltferne und Weltverantwortung“ zeichnet Dünzl (= D.) den Prozess nach, in dem sich aus der kleinen Schar der Jünger Jesu eine religiöse Großorganisation formierte, die im 4. Jhd. staatstragende Funktionen übernehmen konnte. „Der Fokus [...]“, so D., „soll [...] einerseits auf der ‚Fremdheit‘ der frühen Christen in der Welt liegen, die den meisten von uns nicht mehr vertraut ist, zum anderen aber auf der allmählichen mentalen Anpassung des Christentums an die Realitäten seiner Umwelt – eine Anpassung, die nicht, wie man meinen könnte, erst mit der sog. Konstantinischen

Wende einsetzte, sondern viel früher begann“ (10). Den aktuellen Anlass zu diesem Werk scheint die Freiburger Konzerthausrede Papst Benedikts XVI. gegeben zu haben, auf die D. in der „Einleitung“ zu sprechen kommt und mit deren Anliegen er sich im „Fazit“ auseinandersetzt (vgl. 9 f.; 498–506).

Um es gleich zu sagen: D. ist ein herausragendes Buch gelungen, das vor allem durch seine Quellennähe besticht. Ausführliche Zitate aus den Schriften der antiken Theologen stellen dem Leser die oft hitzigen Debatten lebendig vor Augen, die in der grundlegenden Formierungsphase des Christentums über das Verhältnis von Kirche und Welt geführt wurden. Dabei spiegelt die problemorientierte Überblicksdarstellung durchweg den aktuellen Forschungsstand wider.

Im ersten Kapitel („Die Fremdheit in der Welt“) skizziert D. zunächst den spezifischen Horizont der Religiosität Jesu und der ersten Christen: die aus der zeitgenössischen jüdischen Apokalyptik übernommene Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Reiches Gottes. Diese „apokalyptische Naherwartung“ habe eine radikale Distanz gegenüber der Welt „und ihren ökonomischen, politischen und sozialen Gesetzen“ (17) impliziert. „Man darf“, darauf insistiert D. völlig zu Recht, „diese zum Äußersten angespannte und positiv aufgeladene apokalyptische Erwartung nicht herunterspielen – nur deshalb, weil sie sich so nicht erfüllt hat. In diesem Fall (der für viele Christen und auch manche Exegeten naheliegt) würde man sich nämlich den Zugang zu der authentischen Religiosität Jesu und dem Verstehen weiter Teile seiner Botschaft versperren“ (16; vgl. 493). In der Tat, die Seligpreisungen „könnten zynisch klingen, wenn sie nicht mit dem unmittelbar bevorstehenden Umsturz der herrschenden Verhältnisse rechnen würden“ (16).

Dass die für Jesus von Nazareth und das Urchristentum charakteristische Naherwartung und Weltedistanz bereits im Neuen Testament und erst recht in der frühchristlichen Theologie vielfältige „Modifikationen“ (26) erfahren hat, zeigt D. im weiteren Verlauf des ersten Unterabschnitts. Der folgenden Untersuchung vorgreifend stellt er fest: „Wie zwei Pole einer Ellipse bestimmen *beide* Momente [sc. Weltedistanz und Weltverantwortung] auf Dauer die Geschichte des Christentums; ihre Gewichtung freilich hat sich in der Spätantike gegenüber der Zeit des Urchristentums signifikant verändert: die Kirche hatte mit fortschreitender Zeit zu viele Aufgaben im Diesseits übernommen, als dass sie sich ganz der Hoffnung auf das Jenseits hätte überlassen können“ (51).

Die besagte Veränderung erklärt D. mit den „Folgen des Erfolgs“ – so lautet der Titel des gesamten zweiten Kapitels, obwohl in dessen ersten beiden Abschnitten (vgl. 107–182) zunächst die *Gründe* für diesen Erfolg analysiert werden: „Eine wesentliche Ursache für den Wandel der frühchristlichen Religiosität ist darin zu sehen, dass das Christentum gar nicht umhin konnte sich zu verändern und seine Weltedistanz aufzugeben oder zumindest zu relativieren, weil es in der (fortdauernden) Welt *so erfolgreich war*“ (107). Die Gründe dafür erkennt D. nicht nur im „Impetus der frühchristlichen Mission“ (vgl. 107–112), sondern vor allem in diversen Faktoren, die die „Attraktivität des Christentums“ begründeten und Bekehrungen motivierten (vgl. 113–182), darunter das spezifisch christliche Erlösungsversprechen, das caritative Engagement der christlichen Gemeinden, die anspruchsvolle christliche Ethik, der philosophisch reflektierte Überlegenheitsanspruch der christlichen Religion und nicht zuletzt die Überzeugungskraft der Martyrien. Dabei betont er, dass das frühe Christentum keineswegs darauf aus war, möglichst schnell möglichst viele Mitglieder für sich zu gewinnen, im Gegenteil: „Die urchristliche Strenge hat verhindert, dass das Christentum rasch zur Massenreligion hätte anwachsen können, sie hat ihm aber den (auf lange Sicht wirkungsvolleren) Reiz einer elitären Gemeinschaft verliehen“ (159).

Der dritte und der vierte Unterabschnitt des zweiten Kapitels sind den Veränderungen gewidmet, die sich infolge der kontinuierlichen Expansion des Christentums in alle Schichten der heidnischen Gesellschaft sowohl in der Religiosität als auch in den Strukturen der christlichen Gemeinden auswirkten. Um „eine inhomogene Vielfalt sozialer Gruppen zu einer Gemeinschaft zu verbinden und vielen Menschen ganz unterschiedlicher Herkunft, Bildung und verschiedenen Ranges quer durch alle Schichten hindurch eine gemeinsame Identität zu verleihen [...]“ (193), habe die christliche Religion eine enorme soziale Integrationskraft entfaltet, mit der notwendigerweise ein „Hineinwachsen in Welt und Weltverantwortung“ (10) verbunden gewesen sei.

Den damit verbundenen Wandel in der religiösen Mentalität illustriert D. unter Berücksichtigung folgender Themenbereiche: der wachsenden Zustimmung zu einem verantwortlichen Umgang mit Besitz und Reichtum, der zunehmenden Wertschätzung der paganen Bildung im Kontext der Apologetik, der Rezeption des römischen Geschichtsdenkens angesichts der Parusieverzögerung sowie der Aneignung der antiken Kunst. Schließlich nimmt er „verschiedene Felder des Alltagslebens“ (wie z. B. Berufe, Mischehen und familiäre Beziehungen, Freizeitbeschäftigungen) in den Blick, „auf denen sich die ursprünglich aufgezwungene oder selbstgewählte Isolation der Christen in ihrer Umwelt nicht dauerhaft realisieren oder aufrechterhalten ließ“ (272). Im Ergebnis stellt er fest, „dass die urchristlichen Ideale der Armut, der Einfachheit bzw. intellektuellen Schlichtheit und der Welttdistanz an Anziehungskraft und Plausibilität eingebüßt hatten“, weil mit „dem allmählichen Anwachsen und der Diversifizierung der Gemeinden“ eben nicht nur die Tatsache einhergegangen sei, „dass immer mehr Bürger dieser Welt christlich wurden, sondern umgekehrt auch, dass das Christentum ein Stück weit weltlich wurde [...]“ (302).

Die „Übernahme von Weltverantwortung“ (304) habe sich zudem in organisatorischen, wirtschaftlichen, rechtlichen und liturgischen Strukturen manifestiert, die im 2. und 3. Jhdt. nach und nach in den Gemeinden verankert wurden, in denen die Christen „einen immer größer werdenden Bereich der Welt gestalteten“ (305). In diesem Zusammenhang skizziert D. nicht nur die „Entfaltung und Professionalisierung der kirchlichen Ämter und Dienste“ (vgl. 305–322), die „das freie, unverfügbare und weitgehend auch unkontrollierbare Charisma als Ordnungsprinzip der Gemeinde“ (307) ersetzen, sondern auch die „Entwicklung des kirchlichen Rechts“ (vgl. 322–335) sowie die zunehmenden „Normierungen im Bereich der Liturgie und der Gemeindedisziplin“ (vgl. 336–349). Durch diese habe die „Gemeinde als Subsystem der Gesellschaft“ (346) immer mehr an Profil gewonnen. Im Bereich der Glaubenslehre konstatiert er eine zunehmende „Systembildung durch die *regula fidei* und den Kanon der biblischen Schriften“ (vgl. 349–362), die für die Stabilisierung der kirchlichen Identität von grundlegender Bedeutung gewesen sei. In diesem Zusammenhang weist er auf die für die Leitfrage des Buches höchst bedeutsame Tatsache hin, „dass die Kirche in der Normierung ihrer kanonischen Schriften u. a. all jene Impulse des Urchristentums bewahrte und ‚festschrieb‘, die (wie ein Stachel im Fleisch) die Weltverfallenheit der Kirche in Frage stellen – bis heute“ (362). Auch eine veränderte Haltung zum kirchlichen Besitz (vgl. 362–381) kann D. feststellen, insofern das „Vermögen der Gemeinden, das in Immobilien und finanziellen Mitteln bestand“, im 3. Jhdt. bereits „durchaus eine nach außen hin wahrnehmbare Größe und einen innerkirchlichen Machtfaktor“ darstellte (381). Die „Diskussion und Weiterverbreitung normierender Ideen“ sei durch „das hochentwickelte Kommunikationssystem“ (395) ermöglicht worden, in dem die Gemeinden miteinander verbunden waren. Auf dieser Grundlage ist die „überregionale Selbstorganisation der Kirche“ in Gestalt des Synodenwesens erfolgt, wie D. im letzten Abschnitt des zweiten Kapitels darlegt (vgl. 381–426). Dabei hält er fest, „dass es der Kirche des 3. Jahrhunderts gelang[,] ein System aufzubauen, das den staatlichen Institutionen nachempfunden oder ihnen zumindest analog war; der Organisationsgrad, der dieses System prägte, wurde von keiner anderen Religion des römischen Reiches erreicht – kein Wunder, dass die Kirche gerade dieser hoch entwickelten Organisation wegen Anfang des 4. Jahrhunderts in den Augen Kaiser Konstantins und seiner Nachfolger ein Stabilisierungspotenzial besaß, das in den Dienst des Staates gestellt bzw. vereinnahmt werden sollte“ (406 f.).

Das dritte Kapitel bietet zunächst einen Ausblick auf die Konstantinische Wende und ihre unmittelbare Vorgeschichte, das Toleranzedikt des Galerius (vgl. 427–458). In einem zweiten Abschnitt werden die damit verbundenen „Auswirkungen auf die religiöse Mentalität der Christen“ präsentiert (vgl. 459–492). Zwar hatte die Kirche, wie aus der bisherigen Untersuchung deutlich geworden ist, lange vor Konstantin in der Welt Wurzeln geschlagen. Doch habe der Aufstieg des Christentums zur privilegierten Religion im Römischen Reich dieser Entwicklung „einen neuen Schub“ (459) verliehen: Die Christen identifizierten sich immer mehr mit dem römischen Staat, der sich seinerseits als der weltliche Arm der Kirche zu begreifen begann; Konversionen zum Christentum boten nicht länger Anlass zu innerfamiliären Konflikten; das Martyrium wurde als ein Ideal der Vergangenheit historisiert und an die Stelle des frühchristlichen

Martyrerkultes trat die Verehrung von Heiligen aus allen christlichen Ständen; der Katechumenat verlor seine ursprüngliche Funktion als Taufvorbereitung und wurde für all jene zu einer weniger verbindlichen Dauerform christlicher Existenz, die die Taufe erst auf dem Sterbebett empfangen wollten; „Christsein war nun in allerhand Schattierungen möglich“ (465), womit auch signifikante Veränderungen im Bußwesen einhergingen, in der sich nach D. eine „Nivellierung des religiösen Anspruchs“ (465) manifestierte; in die Liturgie, insbesondere in die Eucharistiefeier, hielt das römische Religionsverständnis Einzug, wonach dem korrekt vollzogenen Ritus entscheidende Bedeutung zukam; die Vorsteher der Liturgie wuchsen dabei in die Rolle hinein, die einst die heidnischen Kultbeamten innehaten.

Im „Fazit“ (vgl. 493–506) hält D. als Ergebnis seiner Forschungen fest: „Aufs Ganze gesehen kann man m. E. mit gutem Recht schon in den ersten drei Jahrhunderten von einem ‚Weltlich(er)-Werden‘ der Kirche sprechen [...]“ (vgl. auch 321 f., 494), um daran die Frage anzuschließen: „War dies eine Fehlentwicklung [...], oder sollten die Christen umgekehrt zufrieden sein mit dem Erreichten und die Chancen nutzen, die sich einer ‚weltlich gewordenen Kirche‘ bieten?“ (498). In seinem Abschlussstatement vertritt er die These, dass eine radikal entweltlichte Kirche sich praktisch aller Möglichkeiten begeben würde, ihre spezifisch christliche Verantwortung in der Welt und für die Welt wahrzunehmen. Zugleich weist er darauf hin, dass die Kirche durch die Kanonisierung der biblischen Texte „die radikalen Impulse des Urchristentums, die in gewissem Sinn gar nicht mehr ‚zeitgemäß‘ sind, für alle Zeiten“ (502) aufbewahrt hat. Aus der normativen Tradition der jesuanisch-urchristlichen Apokalyptik sei somit aller kirchlichen Weltverantwortung immer zugleich bleibend das komplementäre Moment der Weltedistanz eingeschrieben, das nach D. alle Bemühungen um eine recht verstandene Entweltlichung der Kirche in folgender Weise leiten muss: „Nicht die pauschale Zerschlagung der gewachsenen Strukturen gibt das Ziel an [...], sondern zuerst (als Voraussetzung aller Reformbemühungen) die Zerschlagung jener mentalen Gefängnismauern, in die sich der Christ selbst einschließt, wenn er sich der ‚Logik‘ der Welt – dem Ehrgeiz, dem Streben nach Karriere, Macht, Sicherheit, Besitz und Lust, der Abhängigkeit von Beifall, Erfolg, Komfort und Luxus überlässt“ (503 f.).

Dem Text sind 45 Abbildungen (oft allerdings lediglich als schmückendes Beiwerk!), ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein historisches Personenregister beigelegt. Die fast unvermeidlichen marginalen orthographischen Mängel werden gewiss in der zweiten Auflage beseitigt, die diesem Buch sehr zu wünschen ist. CH. BRUNS

DECOUSU, LAURENCE, *La perte de l'Esprit Saint et son recouvrement dans l'Église ancienne. La réconciliation des hérétiques et des pénitents en Occident du III<sup>e</sup> siècle jusqu'à Grégoire le Grand* (Brill's Studies in Catholic Theology). Leiden: Brill 2015. XV/545 S., ISBN 978–90–04–29167–6.

Wie geschieht das, wenn Gott den Gläubigen den Heiligen Geist schenkt? Natürlich gibt es für die heutige Theologie und Frömmigkeit die unberechenbare Gabe des spontan, außerhalb und ohne die dafür vorgesehenen Institutionen geschenkten Heiligen Geistes; denn der Geist weht bekanntlich, wo er will (vgl. Joh 3,8). Aber außerdem schenkt Gott den Geist auch mittels der Sakramente Taufe, Firmung und Priesterweihe. Und dieser Geist, so die moderne Sicht, kann nicht vollständig verloren gehen, denn durch ihn bekommt der Empfänger einen unzerstörbaren Charakter und sein Empfang ist deswegen auch nicht wiederholbar. Die Verfasserin der vorliegenden Studie stellt diese ‚moderne‘ Sicht, wie der Titel ihrer Untersuchung klar bezeugt, radikal in Frage und sie beruft sich hierfür auf das Zeugnis der Kirchenväter. Nach deren Geistlehre und Sakramentenverständnis sind es nicht die Sakramente, die Riten, die den Geist und seine Wirkungen auf die Empfänger übertragen. Der Empfang des Geistes ist vielmehr „von einer direkten Handlung Gottes verursacht, durch eine völlig freie und souveräne Initiative, die sich ohne Vermittlung vollzieht“ (455). Die ‚moderne‘ Sicht über den Empfang des Heiligen Geistes durch die genannten Sakramente geht nach ihr nicht auf die noch im Kontakt mit der neutestamentlichen Theologie und Praxis stehende Patristik zurück, sondern auf die Scholastik, die die Sakramentenlehre bekanntlich systematisiert und