

weist und menschliche Situationen zu deuten helfen soll, erzählt wird. Was sich in diesen Erörterungen zeigt, kommt dann auch auf seine Weise in den Gleichnissen, die auf Jesus zurückgehen, zum Tragen.

Der Teil III schließlich dient dem zusammenfassenden Rückblick auf die Darlegungen zu den vierzig Gleichnissen Jesu. Dabei läuft alles darauf hinaus, deutlich zu machen: Das die Gleichnisse Jesu zusammenhaltende Thema ist die *basileia tou theou*, die Gottesherrschaft, sei es in Israel, sei es schließlich in der Welt überhaupt. Und diese Gottesherrschaft ist in dieser Welt schon Wirklichkeit geworden durch Jesus von Nazareth, der das Erscheinen und Wirksamwerden Gottes in Person ist. Für die Menschen, zu denen er gesprochen hat, und für alle Menschen aller Räume und Zeiten bedeutet dies, dass sie eingeladen, ja aufgerufen sind, sich der Botschaft Jesu zu öffnen und Gottes Herrschaft in ihrem Leben Raum zu geben.

Der Verf. lässt die Leser seines Buches ganz neu dem Jesus, der immer wieder in seinen Gleichnissen von Gottes Herrschaft gesprochen hat, begegnen. So dürfen sie sich bereichert und dankbar bewegt erleben. Eine Frage allerdings könnte in ihnen gleichwohl noch aufgekommen sein, auf die sie eine entfaltete Antwort aber hier nicht hätten finden können. Sie könnte lauten: Wie ist das Verkünden der Gleichnisse eingeflochten in Jesu Leben, das noch weitere Dimensionen aufwies? Er wirkte Wunder, er berief Menschen in seine Nachfolge, er erlebte und ertrug auch ein Nein zu seinem Weg und Wirken, er starb am Kreuz und wurde auferweckt zum österlichen Leben... Nun hat der Verf., wie schon am Anfang angedeutet, eine Reihe weiterer Bücher über Jesus, wie er im Neuen Testament bezeugt und in der Verkündigung der Kirche vergegenwärtigt wird, verfasst. So wird man dieses neue Buch, in dem es um den die Gleichnisse verkündigenden Jesus geht, passenderweise in das Neben- und Miteinander der Jesusbücher, die uns der Verf. geschenkt hat, einfügen. So kommt es zu dem Gleichgewicht und der Vielschichtigkeit, die eine neutestamentliche Christologie kennzeichnen sollte.

W. LÖSER SJ

MARKSCHIES, CHRISTOPH: *Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*. München: C. H. Beck 2016. 900 S., ISBN 978-3-406-66866-1 (Hardback); 978-3-406-66867-8 (PDF).

Während es schon zahlreiche Publikationen zum Konzept des menschlichen Körpers in der Antike und im Frühchristentum gibt, stellte bislang eine eingehende Untersuchung über die Körperlichkeit Gottes ein echtes Desiderat dar. Diese Lücke hat Markschieß (= M.) mit seiner 2016 im C. H. Beck Verlag erschienenen Monographie *Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike* geschlossen und gleichzeitig ein Opus vorgelegt, das wohl lange Zeit Standardwerk bleiben wird. Der Patrologe M. beschränkt sich, wie aus dem Untertitel ersichtlich ist, in dieser großangelegten wie großartigen Studien nicht nur auf sein Fach, die Epoche des frühen Christentums, sondern geht auch ebenso interdisziplinär wie kenntnisreich auf die Gebiete des Alten Testaments und der Judaistik, der Klassischen Philologie und der antiken Philosophie, der alten Geschichte und Archäologie ein.

Im ersten Kapitel stellt M. für sein weiteres Vorgehen richtungsweisende Vorüberlegungen an. Zuerst betont er, dass ihm eine rein ideengeschichtliche Betrachtung dieser Thematik wenig ersprießlich erscheine und dass es zudem geschlechter- und kulturgeschichtliche Aspekte ebenso wie soziale, politische und religiöse Hintergründe in den Blick zu nehmen gelte. Auch dürften wegen der inhaltlichen Nähe menschliche Körperkonzepte der antiken Philosophie und Theologie nicht völlig ausgeklammert werden, wenn auch der Fokus auf den Gottesvorstellungen liege. Dabei macht M. deutlich, dass simplifizierende dualistische Konzepte wie „Materie“ und „Geist“ hier nicht wirklich hilfreich seien, dass der Körper „nie bloße Materie, sondern auch Form, nicht nur Akt, sondern auch immer Potenz, mithin im Sinne unserer Differenzierung auch immer Leib“ (39) gewesen sei. Schließlich müssten

in einer Körpergeschichte der Religion auch die Verkörperungen religiöser Ideen durch körperliche Praktiken Berücksichtigung finden.

Das zweite Kapitel behandelt körperliche Gottesvorstellungen in der jüdisch-christlichen Bibel, bei den griechischen Philosophen und den frühen Kirchenvätern. M. beginnt mit einer gelehrten Begriffsgeschichte des Terminus „Anthropomorphismus“, der zwar in seiner Anwendung schon in der Antike geläufig war, als Begriff aber der Aufklärung entstammt, und erklärt weiter, dass der Anthropomorphismus eine kategoriale ontologische Differenzierung zwischen Gott und Mensch voraussetze, wohingegen die biblische Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit eher an einem ontologischen Zusammenhang interessiert sei. Aus dem biblischen Bilderverbot folge keineswegs, wie M. korrekt konstatiert, dass Gott keinen Körper habe. Das würden auch die zahlreichen biblischen Belege beweisen, in denen von Körperteilen Gottes die Rede sei. M. macht hier aber zu Recht darauf aufmerksam, dass in diesem Zusammenhang nie von Gottes Fleisch gesprochen werde, sondern dass jener Redeweise das Konzept eines Herrlichkeitskörpers ohne jeglichen Makel zugrunde liege – freilich fern der menschlichen Vorstellungskraft. Der Berliner Patrologe problematisiert auch das Paradigma „Vom Mythos zum Logos“ in der landläufigen Philosophiegeschichtsschreibung. So verfüge Gott bei Xenophanes, dem vorsokratischen Vater aller Anthropomorphismuskritik, über eine gewisse Gestalt, Materialität und Sensitivität – alles Charakteristika eines Körpers. Für Xenophanes' Gottesvorstellung gelte also, wie M. treffend formuliert: Körperlichkeit ja, wenn auch keine menschliche. Überhaupt entzieht sich die antike Philosophie in M.s trefflicher Darstellung einem in hegelianischer Manier angelegten Progressionsschema, das eine Entwicklung vom Materialismus zum Idealismus auch für die Gottesvorstellungen postuliert, existierten doch materialistische und idealistische Gottesvorstellungen verschiedener Philosophenschulen nebeneinander, teilweise sogar innerhalb eines philosophischen Systems. So gingen Platon zufolge dem höchsten Sein zwar alle Kategorien von Körperlichkeit ab, was er aber, wie M. fein beobachtet, niemals *expressis verbis* als *asomatos* bezeichnet; dennoch nehme der Athener Philosoph inferiore Gottheiten mit Körper an. Platons apersonale Ideen würden später von Philon mit dem persönlichen, aber nun immateriell verstandenen Jahwe identifiziert. Sowohl die Stoa als auch der Kepos würden den Materialismus als Grundannahme teilen und sähen daher die Götter als körperlich wie auch vergänglich an. Allerdings sprächen die Stoiker dem Feuer als schöpferischem Urprinzip den Materieverbrauch ab, verstünden es als vernunftgestaltet und sähen es somit eher immateriell an; ebenso scheinere über alles waltende Gott, da er der *ekpyrosis* enthoben sei, immaterielle Züge aufzuweisen. Über stoische Ansätze finde die Vorstellung von Gottes Körperlichkeit Eingang in Tertullians Theologie. Auch die Gnosis nehme eine Körperlichkeit des sekundären Erlösers an, betone dagegen aber die Unkörperlichkeit des obersten Prinzips. M. sieht diesen Paradigmenwechsel – sofern man überhaupt von der Körperlichkeit Gottes als Paradigma in der Patristik sprechen kann – im Zusammenhang mit einem Wandel des menschlichen Selbstverständnisses: „Je stärker Menschen sich selbst wesentlich als Seele begriffen haben [...], desto deutlicher haben sie die Vorstellung von göttlicher Körperlichkeit abgelehnt.“ (110 f.) Doch M. verfällt hier nicht einer undifferenzierten Hellenisierungsthese, sondern übt vielmehr Kritik an einem solch monolithischen Denken, das einen jüdisch-alttestamentlichen Holismus dem hellenistisch-platonischem Dualismus entgegensetzt. So zeige die engagierte, teilweise polemische Auseinandersetzung, die Origenes mit „Somatikern“ führt, dass deren Position auch von vielen (auch gebildeten) Christen geteilt worden sei.

Im dritten Kapitel beleuchtet M. die in der paganen Volksfrömmigkeit verbreiteten Göttervorstellungen anhand der Verehrung antiker Götterstatuen. Er zeigt mit Hilfe geschickt gewählter und systematisch gut untersuchter Quellen, dass die von Seneca oder Plutarch vertretene philosophische Differenzierung zwischen einem körperlichen Abbild und einem körperlosen Urbild keinesfalls für die pagane Frömmigkeit verallgemeinert werden darf. Überhaupt sei eine scharfe Scheidung zwischen

unreflektierter Volksfrömmigkeit und aufgeklärter Intellektualität unmöglich. Der Glaube an beseelte Götterbilder und die Vorstellung, dass die Götter auf diese Weise wirkten, sei weit verbreitet gewesen und finde sich auch in gebildeten Schichten. So berichtet der sonst sehr kritische Lukian von Samosata, der in beißenden Satiren religiöse Scharlatane und die Leichtgläubigkeit der ungebildeten Menge geißelt, ohne jegliche Distanzierung von zunickenden Götterbildern im syrischen Hierapolis.

Da die Körperlichkeit Gottes und die Körperlichkeit der Seele systematisch eng verbunden sind und wegen des Einflusses der stoischen Philosophie als Teil einer einzigen Debatte wahrgenommen wurden, geht M. im vierten Kapitel auf körperliche Seelenkonzepte in der Patristik ein. Wie aufgrund stoischer Affinität zu erwarten, findet sich eine solche Vorstellung bei Tertullian, der die Seele als körperliches, wengleich unsichtbares Pneuma versteht. Auch der frühe Augustinus ist ein Verfechter der Körperlichkeit Gottes, der Seele und des Geistes, wird aber später ein Verteidiger von deren Immaterialität. Dabei wird in diesen diffizilen Diskussionen deutlich, dass es zwar oft eine Verbindung zwischen einer körperlichen Vorstellung von Gott und einem materiellen Seelenkonzept gibt, diese aber nicht zwangsläufig zusammen auftreten müssen; so wird auch die Position vertreten, dass Unkörperlichkeit ein *Proprium* Gottes sei, andere ebenso unsichtbare Entitäten wie Engel und Seelen dagegen durchaus Körper hätten.

Nachdem M. pagane und christliche Gottesvorstellungen in Philosophie, Theologie und Volksfrömmigkeit untersucht hat, kommt er im fünften Kapitel zum antiken Judentum. Besonders deutlich ist von einem Körper Gottes in den Texten des Shi'ur Qoma die Rede, in dem sich auf die Ezechiel-Vision zurückgehende Beschreibungen des himmlischen Palastes (*Hekhal*) und des göttlichen Thronwagens (*Merkava*) finden. Dabei macht M. auf die Auffälligkeit aufmerksam, dass bei diesen Darstellungen auf männliche Attribute und Charakteristika von Gottes Körper zurückgegriffen wird, dagegen philosophische Kategorien der Geschlechtslosigkeit oder Übergeschlechtlichkeit keinerlei Rolle spielen. Die im Shi'ur Qoma beschriebene Schönheit und Wohlgestalt Gottes weckt bei M. Assonanzen an die platonische Lehre von Gott als oberstem Prinzip der Schönheit. Bei den detaillierten Beschreibungen von Gottes Körpermaßen dagegen geht es für M. nicht um die Harmonie der Proportionen, sondern um den Versuch, eine unpassende Anschauung *ad absurdum* zu führen. Daher urteilt er richtig: „Im Grunde liegt eine sachliche, wenn auch nicht traditionsgeschichtliche Analogie zur sogenannten *Theologia negativa* vor.“ (220)

Im sechsten Kapitel beschäftigt sich M. mit der spätantiken Theologie. Dass er dabei auch (wieder) auf die frühchristlichen Pseudo-Clementinen sowie Melito von Sardes und Irenäus von Lyon zu sprechen kommt, erscheint chronologisch ungeschickt und ist auch inhaltlich nicht geboten; diese Exkurse wären am besten im zweiten Kapitel aufgehoben. Einen breiten Raum nimmt dagegen zu Recht die anthropomorphistische Kontroverse ein. Dabei stellt, wie M. deutlich macht, „Anthropomorphismus“ ein tendenziöses Schlagwort dar, das eine von ägyptischen Asketen mehrheitlich vertretene Lehre bezeichnet, wonach Gott körperlich zu denken sei. M. warnt hier davor, monastische Einfachheit nicht mit Einfältigkeit zu verwechseln, denn hinter dieser Idee stecke eine hochreflektierte theologische Anthropologie, die den Menschen seelisch und körperlich als *imago Dei* ansehe und deshalb auch beim göttlichen Urbild einen Körper annehme. Der Anthropomorphismus fungiere zudem als Weg, „sich Gott gleichsam als lebendige Person vorzustellen in einer konkret gelebten Frömmigkeit, ihn nicht nur als transzendentes Prinzip zu denken“ (357). Die nun folgende Kontroverse stehe im Zusammenhang mit den origenistischen Streitigkeiten, in denen die Anhänger des Origenes als Gegner der Anthropomorphiten auftraten. Der aus dem Umfeld der Kappadozier stammende und origenistisch geprägte Evagrius Pontinus habe eine solche Imagination kategorisch abgelehnt und stattdessen zur Meditation das sogenannten Jesus-Gebet empfohlen. M. verknüpft an diesem Beispiel wieder einmal sehr schön Frömmigkeitgeschichte mit einem theologischen Diskurs.

Im siebten Kapitel richtet M. den Blick auf antike Diskurse zur Körperlichkeit Jesu Christi in den christologischen Kontroversen. Die landläufige These, dass die Inkarnation das *proprium specificum* des Christentums auf dem bunten Markt antiker Religionen darstellt, erfährt von M. eine Differenzierung: Dies gelte für ein Verständnis von Inkarnation im engeren Sinne, d. h. die Fleischwerdung einer Person von deren Geburt bis zu deren Tod, im Unterschied zu einem Verständnis im weiteren Sinne, das auch die temporäre Verkörperung von Göttern, wie sie die griechisch-römische Mythologie kennt, umfasse. Bei den christologischen Debatten, das Verhältnis von Gottheit und Menschheit auch für den Körper Christi zu klären, lassen sich M. zufolge zwei Grundlinien unterscheiden: Die Abwertung des Körpers auf der einen Seite und die Aufwertung zu einem vollkommenen Körper auf der anderen Seite. Die erste Seite firmiert kirchengeschichtlich unter dem Begriff „Doketismus“. M. macht auf die Problematik aufmerksam, diese Position aus wenigen direkten Quellenzeugnissen und polemischen Referaten christlicher Häresiologen zu bestimmen. So zeigt er beispielsweise schlüssig (*pace* Harnack), dass die Marcion von seinen Gegnern unterstellte Lehre, Christus sei ein *phantasma* gewesen, eine Missinterpretation sei und Marcion wohl davon ausgegangen sei, Jesus Christus habe einen Engelskörper besessen. M. spannt in diesem Kapitel weiter einen Bogen von der Frage nach der Leibhaftigkeit Christi über die nach der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes bis hin zu der nach der Gleichgestaltung des Märtyrerkörpers mit dem *corpus Christi*.

Abgerundet wird diese Studie durch ein Schlusskapitel, welches das Resümee der Untersuchung darstellt. Dabei kommt M. zu folgendem Schluss: „Der in den biblischen Schriften bezeugte Gott kann nicht ohne substantiellen Verlust auf ein körperloses, schlechthin transzendentes Wesen reduziert werden, wie in dieser Tradition eine von platonischer Philosophie geprägten Bibelinterpretation seit der Antike üblich ist.“ (419) M. spricht sich somit vorsichtig für eine „Entplatonisierung“ des Christentums aus, die auch bestimmte Einseitigkeiten auf dem Gebiet der philosophischen Anthropologie wie eine Abwertung der Körperlichkeit zugunsten einer Aufwertung der Leiblichkeit des Menschen korrigieren soll. Er plädiert weiter für eine Wahrheit des (biblischen) Mythos bei gleichzeitiger Notwendigkeit der Entmythologisierung. Wie das zu bewerkstelligen ist, führt M. nicht weiter aus. Denn darin sieht er nicht mehr die Aufgabe seiner Monographie – die er, wie anfangs erwähnt, als historische Untersuchung versteht –, sondern ein Projekt zukünftiger Forschungen.

M.s glänzend geschriebene Monographie erfüllt alle Erwartungen, die man an ein Standardwerk stellen kann. Längere Zitate erscheinen eingerückt im Fließtext; fremdsprachliche Zitate werden dabei immer übersetzt und finden sich im Original, zitiert nach der jeweiligen Standardedition, in einer Endnote. Der polyglotte Patrologe zeigt eine beeindruckende Kenntnis der lateinischen, griechischen, hebräischen, syrischen und koptischen Quellen. Die Bibliographie der Sekundärliteratur, die knapp 100 Seiten umfasst und ca. 1500 Titel zählt, legt Zeugnis ab für eine stupende Rezeption der älteren und neueren Forschung. Ein Stellen- sowie ein Personenregister ermöglichen dem Leser, bequem nach Personen zu suchen oder Zitate aus bestimmten Werken nachzuschlagen.

Es bleibt diesem großartigen Werk eine große Leserschaft von Studierenden und Forschenden aus den von M. bearbeiteten Gebieten der Theologie, Philosophie, Orientalistik sowie Altertums- und Religionswissenschaften zu wünschen. Ebenso wünschenswert wäre es, wenn die systematischen Disziplinen der Theologie und Philosophie M.s Anregungen aus dem Schlusskapitel aufgreifen und für den Diskurs über moderne Gottesbilder fruchtbar machen würden.

J.-M. PINJUH