

Zugang des Verf.s zum Text führt den Leser in eine intensive Lektüre des Evangeliums ein, bei der es an sehr vielen Stellen Neues zu entdecken gibt, etwa eine Verbindung zwischen dem Garten in 18,1–11, aus dem Jesus vor seiner Verhaftung heraustritt (V. 4) und die Freilassung seiner Jünger fordert (V. 8), und der Einfriedung in Joh 10, aus der Jesus seine Schafe herausführt (V. 3) und niemand sie seiner Hand entreißt (V. 28).

Nicht weniger innovativ verhält sich M. zur Verfasserfrage des Vierten Evangeliums. Hier stellt er zwei ungewöhnliche Thesen auf: erstens, dass die bedeutende Rolle, die Johannes der Täufer zu Beginn des Johannesevangeliums spielt, zwar nicht für die tatsächliche Verfasserfrage, wohl aber für die Benennung des Evangeliums als das „nach Johannes“ eine Relevanz haben könnte (16f.). Dies ist, ganz unabhängig von möglichen Schlussfolgerungen, zunächst eine sensible Beobachtung im Text. Zweitens vertritt der Autor die These, dass der geliebte Jünger (nach Joh 21,24 der Verfasser) entsprechend Jesu Worten unter dem Kreuz „Frau, siehe dein Sohn“ (Joh 19,26) einer der Brüder Jesu sein könnte (20–23). Hier bleibt M. allerdings eine plausible Begründung schuldig, warum Jesus die beiden überhaupt noch einander anvertrauen sollte, wenn sie doch bei dieser Interpretation ohnehin blutsverwandt wären und Jesus von der Fürsorge der beiden füreinander schlicht ausgehen könnte. Dennoch beweist M.s Vorschlag einmal mehr die intensive Auseinandersetzung mit dem Johannestext. Darüber hinaus ist sich der Verf. wohl bewusst, dass diese wie andere Theorien zur Identität des Lieblingsjüngers Spekulation bleibt und diesem Jünger auch keinen Namen geben könnte, weil offen bleibt, welcher Bruder Jesu überhaupt gemeint ist (22).

M. sieht das Johannesevangelium sowohl vom Genre als auch von seinem historischen Anspruch in enger Verwandtschaft mit den synoptischen Evangelien (27f.). Er konstatiert Parallelen zwischen Johannes und allen Schichten der synoptischen Überlieferung, sowohl Q als auch Markus und dem matthäischen und lukanischen Sondergut. Aus diesem Grund meint er, dass die jeweiligen Traditionen am besten als „verflochten“ (*intertwined*) zu beschreiben seien (29). Er sieht die Bemerkung des Clemens von Alexandrien, „Johannes habe als letzter von allen, im Bewusstsein der in den Evangelien geäußerten Fakten, bedrängt von seinen Jüngern und bewegt vom Geist, ein geistliches Evangelium komponiert“, durch die überlieferte Ordnung der Evangelien bestätigt (28f.). Zumindest der Leser kenne angesichts seiner Lektüre in der kanonischen Reihenfolge bereits die Synoptiker; wenn er mit Johannes beginne, so sei es vernünftig anzunehmen, auch der Verfasser dieses Evangeliums habe die anderen drei gekannt (29). Ob dies zutrifft, bleibt dahingestellt; ein Schluss von der Erfahrung kanonischer Lektüre auf die Schreiberfahrung des Evangelisten will jedoch logisch nicht recht erleuchten.

M.s Kommentar bietet nach eigener Aussage keinen Überblick über die Publikationen der vergangenen siebzehn Jahre und weist möglicherweise auch für die Zeit davor Lücken auf (X). Der Verf. bezieht sich auch nicht in größerem Maße auf die Umwelt des Evangeliums, obwohl dies in der Johannesforschung mehr als bei den Synoptikern üblich ist und dem Vierten Evangelium bisweilen ein von den übrigen Evangelien abweichender Hintergrund unterstellt wird. Hier meldet M. Zweifel an und beschränkt seinen Blick in die Umwelt des Johannes auf Passagen in der Einzelauslegung, bei denen dies naheliegt (XI). In der präzisen synchronen Lektüre und Auslegung des Johannestextes besteht die größte Stärke dieses neuen Kommentars. Je nach Forschungsmeinung werden Exegeten genau darin vielleicht auch eine mehr oder weniger große Schwäche entdecken, weil M.s profilierter Ansatz notwendigerweise andere ausschließt. Als Leseschlüssel zum Johannestext aber leistet sein Werk in jedem Fall einen wertvollen Dienst, der in diesem Maße vermutlich nur mit dem gewählten Zugang zu erreichen war. I. KRAMP CJ

ORIGENES, *Aufforderung zum Martyrium*. Eingeleitet und übersetzt von Maria-Barbara von Stritzky (Origenes: Werke mit deutscher Übersetzung; Band 22). Berlin [u. a.]: de Gruyter / Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2010. VI/131 S., ISBN (de Gruyter) 978-3-11-020505-3; ISBN (Herder) 978-3-451-32948-7.

In einer Gesamtausgabe der Werke des Origenes [= O.] darf auch seine kleine Schrift über das Martyrium nicht fehlen. So erscheint mit dem vorliegenden Band erneut eine Übersetzung ins Deutsche – nach den Übertragungen von J. Kohlhofer (1874, BKV¹

53), P. Koetschau [= K.] (1926, BKV² I 48) und E. Früchtel [= F.] (1974, BGr 5). Auch wenn also kein Neuland betreten werden musste, werden eigene Akzente gesetzt.

Während man bei F. eine Einführung in die „Natur und literarische Eigenart“ der Schrift vermissen konnte (H. -J. Sieben, in: ThPh 50 [1975] 308) und auch K. in seiner insgesamt sehr knappen Einleitung (151–153) nur von einer „wohl schnell entworfenen Gelegenheitsschrift“ bzw. einem „Sendschreiben“ spricht, behandelt M.-B. von Stritzky [= v. S.] in ihrer Einleitung (3–27) nach einem Hinweis auf die überlieferten Titel des Werkes („Über das Martyrium“/„Origenes' Aufforderung zum Martyrium“) auch dessen literarisches Genus, Sprache und Stil (3–7): O. übernimmt die seinen Zeitgenossen vertraute literarische Form der werbenden Mahnrede (*lógos protreptikós*), auch wenn er sich „nicht streng an das rhetorische Schema“ hält (4) und überhaupt weniger auf (gelegentlich herangezogene) rhetorische Mittel setzt als auf eine Zusammenstellung von Schriftworten, die Trost und Hoffnung bewirken können (4f.).

Zur Frage nach dem Anlass für die vermutlich im Jahr 235 in Caesarea/Palästina entstandene Schrift nannte K. nur das Zeugnis des Eusebius (hist. eccl. VI 28), Kaiser Maximinus Thrax habe eine speziell gegen die Vorsteher der christlichen Gemeinden gerichtete Verfolgung veranlasst. Die bei v. S. (7f.) zusätzlich angeführten Quellen (Herodian; *Liber pontificalis*; Firmilian v. Caesarea/Kappadokien [bei Cyprian, ep. 75]) ermöglichen eine differenziertere Sicht der Dinge und lassen Zweifel an einer reichsweiten vom Kaiser verfügten Verfolgung des Klerus aufkommen. Nicht zu bezweifeln ist dagegen, dass O. mit einer „unmittelbar bevorstehenden Verfolgung“ (8) rechnete, die die beiden Adressaten seines Werkes – seinen Mäzen Ambrosius und den Presbyter Protoktetus aus Caesarea/Palästina (zu ihnen: 9–11) – bedrohte. Da O. aber in späteren Werken, die ebenfalls Ambrosius gewidmet sind, keine negativen Konsequenzen einer Verfolgung erwähnt, ist fraglich, ob die beiden Genannten sich tatsächlich „als Bekenner ausgezeichnet“ haben, wie man ihnen laut Eusebius nachsagte (11; vgl. 8).

Bevor v. S. die „Martyriumstheologie des Origenes“ skizziert, benennt sie allgemeine „terminologische Grundlagen“ (11–13): die Entwicklung des Verständnisses von *martyria* als Zeugnis durch die Tat, speziell in der Christus-Nachfolge, sowie die Forderung nach Kongruenz zwischen Wort und Tat in Stoa (z. B. Epiktet), hellenistischem Judentum (4 Makk) und frühem Christentum (Ignatius, Rom.; Mart. Pol.). O. selbst versteht das Martyrium als „Geschenk der göttlichen Gnade“, als einen besonderen Akt menschlicher Gottesliebe, die von Gott selbst ermöglicht ist (13f.). Neben dem Martyrium in der Öffentlichkeit – dem Bekenntnis vor staatlichen Behörden, Richtern und oft auch Zuschauern – kennt O. ein Martyrium im Verborgenen: das „Zeugnis des christlichen Alltagslebens“ (das für das Selbstverständnis der Asketen und Mönche nach dem Ende der Verfolgungen prägend sein wird) (14f.).

Märtyrer sind in den Augen des O. „Athleten“, die gegen die dämonischen Mächte kämpfen (17–20). Dabei „lebt, kämpft und leidet“ Christus „in und mit dem Märtyrer“ (21). Durch Christus wird diesem das göttliche Leben vermittelt, das ihn befähigt, „die Prüfungen ... zu überstehen und sich ihm anzugleichen“. Die „Konformität mit Christus“, die der Märtyrer auf diese Weise erreicht, kommt nach v. S. „einer *unio mystica* gleich“ (ebd.).

Als „zweite Taufe“ (nach der weitere Sünden durch den Tod ausgeschlossen sind) bietet das Martyrium die Möglichkeit restloser Sündenvergebung für den Betroffenen; auch für (einige) andere Menschen hat es reinigende Wirkung (während durch das Blut Christi alle Menschen losgekauft wurden) (22). Der Märtyrer darf als „Lohn“ die „Teilhabe an der eschatologischen Herrschaft Christi“, die Aufnahme unter seine Tischgenossen beim himmlischen Mahl und das Heil der endgültigen Gotteserkenntnis erwarten, das durch Christi Tod und Auferstehung zugänglich geworden ist (23–25).

Die Einleitung schließt mit einer „Gliederung der Schrift“ (27); nicht erkennbar sind darin die zweifellos vorhandenen Brüche im Text, die K. (152) veranlassten, in c. 45 (zur „Mitwirkung an den Verbrechen der Dämonen“) und c. 46 (zur „Macht der Namen“) einen Exkurs zu sehen.

Wie K. und F. legt v. S. ihrer Übersetzung die Edition des griechischen Textes von K. (1899, GCS 2) zugrunde (zu älteren Editionen und zur Textüberlieferung s. 25f.). Weder

im griechischen Text übernommen noch an anderer Stelle erwähnt sind dagegen (mit Absicht?) die von K. nachträglich veränderten Lesarten (s. BKV² I 48) – auch nicht in c. 14 (50,7), wo v. S. im Anschluss an K. nach der veränderten Lesart (*ep' ekeina* statt *ep-ékeina*) übersetzt. In c. 5 (36,18f.) behält v. S. die Lesart *mállon esti* (statt *mállon ésti*) bei und scheut sich nicht zu übersetzen: „So kann man wohl sagen, dass es besser (statt: eher möglich, so K. und F.) ist, Gott mit den Lippen zu ehren, selbst wenn das Herz von ihm entfernt ist, als ihn mit dem Herzen zu ehren, ohne dass der Mund ihn zum Heil bekennt.“ Über die Interpunktion des abgedruckten griechischen Textes setzt v. S. sich mit Recht hinweg, wenn sie (wie bereits F.) c. 49 (106,9f.) in dem Sinn versteht, dass das Wort Jesu, „soweit es in unserer Macht steht“, nicht auf Dornen gefallen ist (vgl. auch 106,16); K. hatte verstanden: „... dessen werden wir uns, soweit es in unserer Macht steht, im Herrn rühmen“.

Die von v. S. vorgelegte Übersetzung ist an manchen Stellen deutlich straffer und leichter lesbar als ihre Vorgängerinnen (vgl. z. B. c. 36: Man muss darum kämpfen, „dass man sich von Anfang an nicht schämt, etwas zu erleiden, was die von Gott Fernstehenden für eine Schande halten“ [v. S.]; „... daß man sich überhaupt nicht schäme, wenn die Gottesfeinde glauben, daß man Schimpfliches erdulde“ [K.]; „... daß man von Anfang an keinerlei Scham empfindet, wenn man nach dem Urteil der Gott Entfremdeten in den Ruf kommt, Leiden zu erdulden, die der Scham wert wären“ [F.]).

Gelegentlich wird die Freiheit der Übersetzung durch einen Verlust an Genauigkeit erkauf. So trifft O. in c. 44 in Anlehnung an 2 Kor 4,18 die Feststellung: „Wir sehen (statt: Sehen wir [so v. S.]) nämlich nicht auf das Sichtbare“. In c. 45 werden Menschen, die den Dämonen durch ihre Opfer Nahrung verschaffen, mit denen verglichen, die „fremdländischen Feinden (statt: Barbaren und Feinden) des großen Königs Unterhalt gewähren“. In c. 11 und c. 36 vergleicht O. die, die ihren christlichen Glauben verleugnet haben, mit Menschen, die – nach 1 Kor 3,12 – „auf dem (festgelegten) Grundstein (leicht entflammbares) Holz, Heu oder Stroh errichteten“ (nicht: „auf dem Grund von [!] Holz, Heu oder Stroh gebaut haben“ [so v. S. 45; richtig dagegen 85/87]).

In seinen Kommentaren zu zitierten Schriftstellen greift O. häufig Elemente aus diesen wörtlich auf. Dadurch, dass v. S. bei der Übersetzung wiederholt erscheinender Termini gern variiert, wird der deutsche Text manchmal abwechslungsreicher als der griechische (z. B. c. 49, wo das Wort *skandalizesthai*, das O. Mt 13,21/Mk 4,17 entnommen hat, zunächst durch „Anstoß nehmen“ [106,23], dann – in den Schriftziten – durch „abfallen“ [106,28.32] übertragen wird). Wenn allerdings „nur die Worte der Heiligen Schrift, in denen die Kraft der göttlichen Gnade wohnt, ... nach seiner Ansicht in das Herz des Menschen einzudringen“ und „Trost und Hoffnung zu spenden“ vermögen (v. S. 4f. nach O., in Rom. comm. IX 3), liegt die Vermutung nahe, dass er seinen Adressaten die Worte der Schrift auch innerhalb seiner Kommentare ganz bewusst unverändert nahebringen wollte.

In seinem Schlusswort (c. 51) sagt O. wörtlich: „Diese Dinge sind von mir im Blick auf euch zusammengestellt worden, soweit es möglich war. Es ist mein Wunsch, dass sie euch in Hinsicht auf den gegenwärtigen Kampf nützlich werden.“ Unter „diesen Dingen“ speziell „Mahnungen“ zu verstehen (so v. S. wie schon K. und F.), ist wohl zu kurz gegriffen. O. dürfte vielmehr die zur Stärkung der Adressaten zusammengestellten Schriftworte (mit ihrer Deutung) meinen, die er schon zuvor mehrfach als „nützlich in Hinsicht auf die gegenwärtige Lage/Aufgabe“ bezeichnet hat (so z. B. c. 22 [60,13] und c. 27 [68,1f.], bezogen auf Schriftauszüge zu Eleazar und den Makkabäern; vgl. auch c. 9 [42,3–5] und c. 39 [90,19]). Zu dieser Deutung passt dann auch der abschließende Wunsch des O.: Was Ambrosius und Protoktetus bevorsteht, „möge jedenfalls durch Gottes Worte ... vollendet werden“ (c. 51 [110,13f.]). Wenn O. zuvor sagt: „Für euch steht ... nicht an, dass das, was euch betrifft, durch uns vollendet wird“, bedeutet dies nicht, dass es „durch euch“ zu Ende zu führen wäre (so v. S.; anders K. und F.). Die Hoffnung wird vielmehr auf Gottes Weisheit und seine Worte gesetzt, die „göttlicher und verständiger sind und jede menschliche Natur überschreiten“ (110,13f.).

Während K. und F. nur die überlieferte Kapiteleinteilung angeben, fügt v. S. – ähnlich wie bereits G. Bardy in seiner französischen Übertragung (1932) oder J. J. O'Meara in seiner englischen (1954) – Zwischenüberschriften ein, die manchmal eine Lesehilfe sind,

manchmal aber etwas beliebig wirken. So würde unter die Überschrift von c. 35 und 36 – „Das Ergebnis des Bekenntnisses oder der Verleugnung Christi“ – auch und gerade das erst und ausschließlich in c. 40 erscheinende und kommentierte Zitat 1 Joh 2,22f. passen: „Derjenige, der den Vater verleugnet, verleugnet auch den Sohn. Jeder, der den Sohn verleugnet, hat auch den Vater nicht. Der den Sohn bekennt, hat auch den Vater.“ Wenn O. – wie v. S. überzeugend feststellt – der Not potenzieller Märtyrer „mit der Interpretation möglichst situationsadäquater Schriftstellen“ (6f.) begegnet, da nach seiner Überzeugung „niedergeschlagene Menschen mit entsprechend zusammengestellten Schriftworten aufgerichtet werden können“ (4), ist darauf zu achten, inwieweit diese Schriftzitate selbst die Gedankenführung in einzelnen Abschnitten des Werkes und dessen Aufbau insgesamt beeinflussen haben. In c. 19–21 etwa orientiert O. sich eindeutig an den Versen 14–23 von Ps 43(44), die er sukzessive auslegt. Von Mk 10,38 („Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder euch mit der Taufe taufen lassen, mit der ich getauft werde?“) lässt O. sich leiten, wenn er das Martyrium zunächst, in c. 28 und 29, als „Kelch des Heils“ behandelt, anschließend, in c. 30, als „Blut-Taufe“. In c. 5 wendet O. sich dem Thema der *eusebeia* zu (hier treffender durch „rechte [Gottes-]Verehrung“ zu übersetzen als durch „Frömmigkeit“ [so v. S. 37; vgl. aber dies., Der Begriff der Eusebeia und seine Voraussetzungen in der Interpretation des Origenes, in: Pietas [FS B. Kötting], Münster 1980, 155–164, z. St.: 157f.). In diesem Rahmen zitiert und behandelt O. zunächst Ex 20,3 – „Du sollst keine anderen Götter haben außer mir“ –, kurz danach (in c. 6) Ex 20,4 und 5 – „Du sollst dir kein Bild noch irgendeine Abbildung machen“ etc. Gegen Ende von c. 6 wird Ex 20,3 nochmals wörtlich aufgegriffen. Ist es also im Sinne des O., diese Aussagen zu trennen und c. 5 zusammen mit c. 1–4 unter die sehr allgemeine Überschrift „I. Ermahnungen zum Martyrium“ zu stellen, c. 6(–10) aber unter die Überschrift „II. Warnung vor Götzendienst und Glaubensverleugnung“?

Ergänzend zur Einleitung bieten die Anmerkungen zum Text, wie zu erwarten, Hinweise auf Fragen der Textkritik (der 79 Anm. 66f. gemeinte Editor ist Koetsch, nicht Klostermann), auf den Umgang des O. mit Schriftzitate (unerwähnt bleiben besondere Lesarten von Hebr 10,34 in c. 44 und Lk 9,26 in c. 37 [anders c. 34!]), auf inhaltliche Bezüge zu weiteren Werken des Alexandriners bzw. zur zeitgenössischen Theologie und Philosophie sowie auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund (z. B. zum Vorgehen der Behörden gegen Christen, zum Kaiserkult, zu christlichen Häresien). Nicht aufmerksam gemacht wird auf sprachliche Feinheiten des griechischen Textes, die in der Übersetzung nicht mehr zu erkennen sind (z. B. c. 14: O. wünscht, „bei Gott, dem Vater [*patri*] unseres Herrn Jesus Christus, ‚von dem jedes Volk [*patriá*] im Himmel und auf Erden seinen Namen hat‘ [Eph 3,15], selbst Vater [*patér*] ... genannt zu werden“).

Der Band wird abgeschlossen durch eine Bibliographie (113–119) und ein Register (Bibelstellen [121–125; statt Mt 10,38 ist richtig Mk 10,38 (für S. 68, s. a. dort) bzw. Mt 10,18 (S. 84)], Origenesstellen [126f.] sowie Namen und Sachen [128–131; zusätzlich hätten wiederholt erscheinende Begriffe wie „Athlet“, „Bekenntnis“, „Freimut“, „Fürsprache“, „Gotteswort“, „Lohn“, „Seligkeit“, „Trost“, „Verleugnung“ und „Wettkampf“ genannt werden können; bei „Reinigung“ ist S. 73 zu ergänzen]).

Ungeachtet der genannten Desideranda und Corrigenda ist sehr zu begrüßen, dass die *Exhortatio ad martyrium* nun in einer griechisch-deutschen Ausgabe vorliegt.

J. ARNOLD (Mitarbeit: M. MARB)

FISCHER, NORBERT (HG.), *Die Gnadenlehre als ‚salto mortale‘ der Vernunft?* Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant. Freiburg i. Br./München: Alber 2012. 368 S., ISBN 978-3-495-48524-8.

Afterdienst, Fettschmachten, Wahn: In Angelegenheiten, die die Religion betrafen, liebte Kant drastische Worte. Dies galt nicht zuletzt angesichts bestimmter Ausprägungen der christlichen Dogmatik und Frömmigkeit, die in seinen Augen eine billige Gnade versprachen. Die Lehre von göttlicher Prädestination und Reprobation mache aus Menschen „Schlachtopfer des Elendes“ – so soll es Kant in seinen Vorlesungen gesagt haben. „Wie verträgt sich das aber mit dem Begriffe von einem guten, weisen und heiligen