

York 2001; Psaki, Regina / Hindley, Charles: *The Earthly Paradise: The Garden of Eden from Antiquity to Modernity*. Binghamton 2002; Riedweg, Christoph / Schmid, Konrad: *Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and its Reception History*. Tübingen 2008; Scafi, Alessandro: *Mapping Paradise: A History of Heaven on Earth*. London 2006). Die vielen wissenschaftlichen Arbeiten zeigen, dass es sich nicht nur um eine intuitive menschliche Sehnsucht nach einem heilen Urzustand handelt, sondern dass dieses Interesse durchaus vom Wunsch nach Erkenntnis geleitet ist, was auch gut zum Thema Paradies passt.

Angesichts der Fülle von Publikationen erstaunt es fast, dass immer noch neue und spannende Beiträge zu diesem Thema geschrieben werden können. Dies ist aber tatsächlich möglich und beruht wohl hauptsächlich auf der Komplexität der Thematik selbst. Das Paradies beschäftigt seit Jahrhunderten die Menschen, vor allem Juden und Christen, aber auch Muslime. Juden und Christen teilen Gen 2–3 als Ursprung und Ziel ihres Nachdenkens und religiösen Strebens. Über die Jahrhunderte haben sich die Vorstellungen einerseits erhalten, andererseits auch verändert, so dass über jede Epoche eigene Studien zum Thema Paradies unternommen werden können. Im vorliegenden Sammelband von Markus Bockmuehl und Guy M. Stroumsa beschäftigt sich der erste Teil mit dem Paradies in den früh-jüdischen und -christlichen Auslegungen des ersten Jhdts., der zweite mit demselben Thema in der Spätantike, wobei gelegentlich auch das Mittelalter und die frühe Neuzeit zur Sprache kommen. Hinzu kommt, dass das Thema Paradies auch interdisziplinär erforscht wird: Die Autoren des Bds. sind Historiker und Exegeten mit jüdischem und christlichem Hintergrund, doch in den Beiträgen finden auch weitere Disziplinen wie Linguistik, Politik und Kartographie ihren Platz. Ein so vielschichtiges Thema wie das Paradies kann sich nur in vielseitigen Beiträgen spiegeln. Diese reichen von allgemeineren Themen wie dem Paradies im Neuen Testament (*G. Macaskill*, 64–81) und dem Paradies, Gärten und Jenseitsvorstellungen im ersten Jhd. (*M. Goodman*, 57–63) bis zu sehr speziellen wie etwa der Frage, welche Sprache im Paradies gesprochen wurde (*Y. Moss*, 120–137) oder zu Einzelmotiven wie dem rotierenden Schwert und dem Baum des Lebens (*M. Kister*, 138–155).

Gerade im zweiten Teil dürfte der Gewinn beim Lesen unbeschadet des überzeugenden wissenschaftlichen Niveaus nicht unbeträchtlich vom Eigeninteresse des Lesers abhängen, denn wer sich etwa für heidnische Paradiesvorstellungen (*G. Clark*, 166–178) begeistern kann, mag nicht unbedingt gleichermaßen ein Interesse für die Sprache des Paradieses oder die rabbinische Vorstellung einer Rückkehr ins Paradies über die erotische Liebe (*G. Hasan-Rokem*, 156–165) mitbringen. Die thematische Bandbreite innerhalb dieses Sammelbds. ist so groß, dass er sich für die meisten Leser eher durch die Lektüre einzelner Beiträge zur gezielten Auswahl als zum Erwerb des ganzen Bds. anbieten wird. Wer jedoch dieses Thema in möglichst vielen Schattierungen wahrnehmen möchte, mag das Buch auch im Ganzen spannend finden. Alle Beiträge haben ihren Charme und werden durch eine Einleitung (*G. G. Stroumsa*, 1–14) und einen Epilog (*A. Scafi*, 210–220) gekonnt zu einem Ganzen zusammengefügt.

Die Beiträge des Bds. gehen auf eine britisch-israelische Konferenz zum Thema zurück, die vom 3. bis 31. März 2008 am Center for the Study of Christianity der Hebrew University in Jerusalem stattfand. Der Tagungsort wie die Autoren bringen ein wissenschaftliches Kolorit in den Bd. ein, das über Europa hinaus in den Nahen Osten hineinreicht. Dies spiegelt sich positiv in ihren verschiedenen jüdischen und christlichen Sichtweisen, nicht zuletzt aber auch im Literaturverzeichnis. Wer über das Paradies oder verwandte Themen arbeitet, wird hier auf wertvolle Funde stoßen, die eurozentrischer geprägte Publikationen nicht aufführen (z. B. Rona-Shani Evyasafs Beitrag zur Archäologie der Gärten in Judäa). So zeigt sich das Buch im Ganzen als gelungen und lesenswert. Wer sich vertieft mit dem Thema Paradies beschäftigt, wird es nicht übergehen können.

I. KRAMP CJ

KIRCHENGESCHICHTE ALS WISSENSCHAFT. Herausgegeben von *Bernd Jaspert*. Münster: Aschendorff 2013. 210 S., ISBN 978-3-402-12952-4.

Der vorliegende Sammelband enthält Beiträge von 13 Inhabern kirchengeschichtlicher Lehrstühle unterschiedlicher christlicher Konfessionen. Vier der Autoren sind römisch-katholisch (Rainer Berndt SJ in Frankfurt am Main / Philosophisch-Theologische Hoch-

schule Sankt Georgen, Thomas Böhm in Freiburg i. Br., Mariano Delgado in Fribourg/Schweiz, René Roux in Erfurt), sieben evangelisch (Klaus Fitschen in Leipzig, Bernd Jaspert in Marburg, Martin H. Jung in Osnabrück, Volker Leppin in Tübingen, Christoph Marksches in Berlin, Wolf-Friedrich Schäufele in Marburg, Gury Schneider-Ludorff in Neudettelsau), je einer orthodox (Daniel Buda, Sibiu/Rumänien) und armenisch-apostolisch (Hacik Rafi Gazer, Erlangen). Die Darstellung verbindet das persönlich-bekennnishaft Moment mit dem programmatisch-problembezogenen; denn die Autoren stellen jeweils dar, wie sie zur Kirchengeschichte hinfanden, was sie daran faszinierte und von ihnen für wichtig befunden wurde („Mein Zugang zur Kirchengeschichte“). In einem zweiten Schritt legen sie ihre Sicht der „Kirchengeschichte als Wissenschaft“ dar und benennen schließlich drittens die „Zukunftsaufgaben“, die sie vor allem für die Kirchengeschichte sehen. Diese Verschränkung des biographisch-persönlichen mit dem wissenschaftlichen Aspekt macht das Spezifikum dieses Bds. aus und entspricht auch in glücklicher Weise dem Gegenstand: In ihr kommt die Standortgebundenheit der Kirchengeschichte wie jeder Geschichte, damit ihre wesentliche „Perspektivität“ wie auch „Subjektivität“ zum Ausdruck. Andererseits zeigt sich in den Beiträgen: Obgleich der konfessionelle Standort niemals verleugnet wird, brechen in den Antworten kaum konfessionelle Fronten auf; es zeigt sich vielmehr eine Konvergenz in entscheidenden Grundlinien.

Die einzelnen Beiträge sind durchweg anregend und weiterführend. Zu Beginn sei hingewiesen auf den Aufsatz von *Rainer Berndt* („Kanon, Korpus, Kirche – Bibelrezeptionen als Paradigma der Kirchengeschichte“, 13–31): Ausgehend von Bibel und Bibelrezeption als „Rückgrat der Kirche auf dem Weg durch ihre Geschichte“ bringt er das grundsätzliche Verhältnis von Kirche und Bibel zur Sprache, aber auch die epochalen Schritte durch den Übergang von Schriftrolle (Papyrus) zu Codex (Pergament) in der Spätantike (der erst gleichzeitige Lesung und damit „Parallelschaltung“ disparater Stellen ermöglicht), und dann durch den Buchdruck (ein dritter Paradigmenwechsel dürfte heute der Computer sein). Im Übrigen konvergieren die Beiträge dahingehend, dass sie die wissenschaftliche Aufgabe der Kirchengeschichte in einem doppelten Kommunikationszusammenhang verstehen: innerhalb der Theologie und innerhalb der Geschichtswissenschaft. Die innertheologische Aufgabe und damit der „theologische“ Charakter der Kirchengeschichte wird gerade nicht erfüllt – und hierin besteht ein einhelliger Konsens –, wenn die Kirchengeschichte sich vorschnell theologisch „vereinnahmen“ lässt, indem sie systematische Beurteilungskriterien z. B. der Dogmatik nur auf den empirischen historischen Stoff anwendet oder „heilsgeschichtliche“ Kategorien einführt. Sie kann vielmehr nur dadurch geleistet werden, dass die Kirchengeschichte rigoros ihrem kritisch-historischen Charakter treu bleibt. Und dann besteht dieser Dienst gerade in der Öffnung und Perspektivenerweiterung, im „Korrektiv normativ gesetzter Entwürfe“ (Böhm: 41), in der „kritischen Durchleuchtung des Überlieferungsprozesses mit konstruktiver Kirchenkritik“ sowie der „prospektiven Beschäftigung mit der Vergangenheit als memoria innovans“ (Delgado: 59, 62) bzw. in dem „ideologiekritischen Wächteramt“, welches verhindert, dass Theologie „weltlos und unmenschlich wird“ (Schäufele: 166). Die Kirchengeschichte leistet für die Theologie die Aufgabe, die historische Bedingtheit des Gewordenen und der gegebenen Antworten festzustellen, was auch den Blick für die Wahrheit anderer Deutungsmodelle öffnet (Leppin: 108) und so – was mehr oder weniger in allen Beiträgen akzentuiert wird – von spezieller ökumenischer Relevanz ist. Andererseits steht die Kirchengeschichte im Kommunikationszusammenhang mit der Geschichtswissenschaft allgemein, ja mit den ganzen Humanwissenschaften; sie ist, wie *Martin H. Jung* feststellt, „von allen theologischen Disziplinen am besten für die Vernetzung der Theologie mit anderen Wissenschaften geeignet, weil sich ihre theologische Verankerung anders als bei anderen theologischen Disziplinen inhaltlich und methodisch kaum auswirkt“ (102). Gegenüber den profanen Geschichtswissenschaften besteht ihre Aufgabe vor allem in der Heraushebung der Geschichtswirksamkeit der religiösen Faktoren, in der „Erarbeitung und Hervorhebung der Position und Bedeutung des religiösen Zeichensystems innerhalb des Gesamtgeflechts kultureller Kommunikation“ (Leppin: 111).

Entscheidend für eine fruchtbare und weiterführende, gerade den eigenen Standpunkt erweiternde Begegnung mit der Kirchengeschichte ist, dass man sich ihrer „Fremdheit“ aussetzt und diese weder harmonisierend überspielt noch die Vergangen-

heit vom eigenen Standpunkt der Gegenwart aus be- und verurteilt. Dieses Moment wird gerade von zwei evangelischen Autoren besonders hervorgehoben, von *Volker Leppin*, den gerade die Faszination des Fremden anzieht („Wer im Vergangenen nur die Bestätigung des Eigenen sucht, bleibt letztlich bei sich selbst“, 106), und von *Wolf-Friedrich Schäufele*, der, vom freikirchlichen Milieu herkommend, durch die Kirchengeschichte die „Entdeckung der Fremdheit“ macht und damit eine zunächst distanzlose und problemlose Nähe zur Welt der Bibel überwindet und zu einem „reiferen Glauben“ hinfindet (163 f.). Die von Letzterem genannten vier theologischen Funktionen der Kirchengeschichte (166–172) scheinen mir die beste Zusammenfassung in diesem Sammelbd. Es sind: 1. Wahrnehmung und Reflexion der Geschichtlichkeit der christlichen Religion (die, anders als etwa die Rechtsgeschichte und Medizingeschichte, nicht nur als Vorgeschichte interessant, sondern ihr bleibend innerlich ist!); 2. Erschließung der eigenen religiösen Identität und ihrer (meist unbewussten) Voraussetzungen, und dies als Prozess, nicht als Überspringen der Zeit im unmittelbaren Rückgriff auf das NT; 3. Aufweis der Entfaltungsmöglichkeiten der Offenbarung, und dies auch als begrenzt und sich in verschiedenen Kontexten in ähnlicher Form wiederholender Muster (was er in der Christologie und Gnadenlehre zeigt – man könnte es auch bei ekklesiologischen oder Kirche-Welt-Modellen aufweisen); 4. Darstellung von Exempeln christlicher Existenz, was als einziges Paradigma („*historia magistra vitae*“ als Sammlung guter und böser „*exempla*“) sicher problematisch sei, jedoch für die Kirchengeschichte in gewissen Grenzen sinnvoll.

Freilich entsteht schon im dritten und erst recht im vierten Punkt die Frage, woher die Kirchengeschichte ihre Maßstäbe nimmt, zumal, wenn es ihr verwehrt ist, diese einfach aus einem kirchlichen Normbewusstsein der Gegenwart zu nehmen. Und wenn Schäufele hier anfügt, eine wissenschaftlich betriebene Kirchengeschichtsschreibung solle keine theologischen, sondern lediglich historische Urteile fällen, ja dies sogar noch verschärft mit der Aussage, die Kirchengeschichte solle „jede Art von Werturteilen nach Möglichkeit vermeiden und sich auf objektivierbare Sachurteile beschränken“ (175, kursiv im Original), dann scheinen doch die dritte und vierte Funktion kaum mehr erfüllbar. Sicher kann man dem folgenden Satz nur zustimmen: „Gebildete Menschen, die mit Recht das Banausentum jener Zeitgenossen verachten, die bei Reisen in ferne Länder die dortigen Zustände stets nur am Maßstab des von zu Hause Gewohnten bewerten, tragen oft kein Bedenken, sich mit derselben Borniertheit zu Richtern über ferne Geschichtsepochen aufzuschwingen. Das berühmte Wort Rankes, wonach jede Epoche ‚unmittelbar zu Gott‘ sei, kann hier als nötiger Ordnungsruf fungieren“ (ebd.). Und sicher, so könnte man anfügen, waren im Allgemeinen katholische Kirchenhistoriker, schon aus apologetischen Rücksichten, dieser Gefahr weniger ausgesetzt. Im Folgenden lehnt Schäufele allerdings auch nicht behutsame theologische Urteile ab, womit freilich der Kirchenhistoriker den Raum der Geschichte verlasse.

Letzten Endes dürfte sich dieses Problem einer einfachen Lösung entziehen. *Delgado* sieht „Fehlentwicklungen“ dann gegeben, wenn Christen „gegen den Grundsatz verstoßen haben, dass man nichts Böses tun soll, um Gutes zu erreichen ...“ (61). Aber was „in sich böse“ ist und daher in keinem Falle erlaubt, ist doch selber, gerade in neuralgischen Fragen der Kirchengeschichte, nicht unberührt vom Wandel der Wertvorstellungen – man denke nur an den Bereich der unveräußerlichen Persönlichkeits- und Menschenrechte, insbesondere der Religionsfreiheit. Der Rez. möchte darum, auch gegen den Widerspruch von *Delgado*, als an einem wichtigen (freilich nicht immer und allgemein anwendbaren) Kriterium festhalten, nämlich ob es bei (anscheinenden) „Fehlentwicklungen“ aufweisbare historische Alternativen und vor allem abweichende Stimmen gegeben hat, und wenn ja, warum diese nicht durchdringen konnten. Letzten Endes ist es das Problem der Begegnung mit dem „Fremden“. Der Kirchenhistoriker kann nicht einfach von seinem Standpunkt als Christ von heute absehen. Er kann aber auch nicht diesen Standpunkt als unverrückbaren Maßstab für die Vergangenheit festhalten. Er muss in der Begegnung mit der Vergangenheit zu einer gewissen Relativierung bereit sein, die eigenen Voraussetzungen hinterfragen, ohne deshalb einem letzten Relativismus zu verfallen.

KL. SCHATZ S. J.