

graphischen und sozialen Beziehungen nicht isoliert untersucht, sondern „im Beziehungsgefüge“; zum anderen geht es von L. und G. betriebenen historischen Anthropologie um ein „Verstehen des ‚Fremden‘“ (119). L. betont dabei die „Interdependenz materieller und geistiger Erscheinungsformen als Grundlage historischer Analyse von Geschichte“ (121), G. mit seinem von der Sozialgeschichte herkommenden Ansatz „die unlösbare Verbindung zwischen Glauben, Magie und den Strukturen sozialer Organisation, die im Lichte rein ökonomischer Erklärung nicht faßbar würden.“ (122) Beide Forscher stimmen darin überein, daß es die Fragen der Gegenwart sind, die der Wissenschaftler an das historische Material richtet; der Erkenntnisweg verläuft „vom Bekannten zum Unbekannten“ (124). Scholze-Irrlitz hebt auch die Unterschiede im Blick auf Fragestellungen und Methoden von G. und L. deutlich hervor: Gurjewitsch geht es vor allem um den über einen langen Zeitraum sehr geringen Wandel im Bereich der mittelalterlichen Vorstellungen, L. dagegen sucht mehr die „Innovationen (...) im geistigen, religiösen und sozialen Bereich“ nachzuzeichnen, „die sich aus dem Aufbruch der mittelalterlichen Gesellschaft in eine rationalere Zeitepoche (...) ergaben.“ (126) Konsequenter untersucht L. z.B. die Jenseitsvisionen für seine „Geschichte des Fegefeuers“ mehr im Blick auf die darin enthaltenen rationalen Elemente, G. analysiert die Visionsliteratur für seine Forschungen vor allem hinsichtlich ihrer mythischen Inhalte. Kurzum: „L. und G. denken den Menschen nicht sogleich als politisch ordnendes und wirtschaftlich produzierendes Ding, sondern als leidenschaftliches (...) Wesen. Im Zentrum steht das geistige Erleben, nicht Sein oder Haben. Und wie ein Menschenleben im psychischen Erleben sein Zentrum besitzt (nicht in äußeren Ereignissen), so ist es auch bei einer geschichtlichen Periode.“ (132)

Insgesamt überzeugt der vorgelegte Vergleich vor allem deshalb, weil er sehr komplexe geschichtstheoretische Zusammenhänge sprachlich einfach und sachlich angemessen darstellt. Die Lesbarkeit erreicht die Verfasserin nicht zuletzt dadurch, daß sie die Ergebnisse ihrer theoretischen Analyse unter Rückgriff auf die von G. und L. vorgelegten Werke präsentiert, ja überdies deren Biographien erläuternd einbezieht. Die Dissertation ist mit großer Sympathie für die vorgestellten Ansätze geschrieben worden; die in der Geschichtswissenschaft fortdauernde Dis-

kussion der Ansätze von L. und G. kommt dagegen kaum zur Sprache. So hätten die u.a. von Otto Gerhard Oexle vorgetragenen Anfragen an das Konzept von L. wie der Mentalitätengeschichte insgesamt in jedem Falle eine ausführlichere Würdigung verdient, als dies auf gerade einmal drei Seiten geschehen ist (129–131). Wenn die Mentalitätengeschichte „vom Primat der offenen Fragen“ (130) lebt, wie in der Studie zurecht betont wird, dann muß dieses Plädoyer auch die Diskussion der an ihr geübten Kritik umfassen.

Münster i.W. Hubertus Lutterbach

Joachim Mehlhausen (Hrg.): *Pluralismus und Identität* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 8), Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus; Chr. Kaiser) 1995, 637 S., kt., ISBN 3-579-00105-1.

Der VIII. Europäische Theologenkongreß vom 20.–24. September 1993 in Wien stand unter dem Thema „Pluralismus und Identität“. Wie Joachim Mehlhausen, Vorsitzender der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie und Herausgeber des Tagungsbandes, betont, ging es im gemeinsamen Gespräch der theologischen Disziplinen um zwei Denkbewegungen: hin zur „lebendige(n) Vielfalt“ des Protestantismus sowie in „umgekehrte(r) selbstkritische(r) Fragestellung“ hin zur Identität, dem „eigenen ‚inneren Gesetz‘“ (S. 12).

Auf dem Kongreß wurde das Leitthema in beeindruckender Fülle entfaltet. Vorab gab Eilert Herms (Mainz) unter der Überschrift „Pluralismus aus christlicher Identität“ einen „Vorblick auf den VIII. Europäischen Theologenkongreß“ (S. 15–19). Der Eröffnungsvortrag „Über die Wahrheit der Vielfalt“ lag in den Händen von Trutz Rendtorff (München). Vier Hauptvorträge (S. 37–99) und Kommunikationen zu den „Colloquia“ (S. 103–189) rahmten die Vorträge aus den Fachgruppen Altes Testament, Neues Testament, Kirchengeschichte, Systematische Theologie, Praktische Theologie, Religions- und Missionswissenschaft ein.

Die Rezension des Kongreßbandes in einem Fachorgan der Kirchengeschichte darf sich auf die Beiträge der Kirchengeschichtler konzentrieren. Unter den Autoren der Hauptvorträge sind Kirchenhistoriker nicht zu finden – ein Indiz für die Sperrigkeit des Kongreßthemas bei seiner Anwendung auf die Kirchengeschichte.

„Pluralismus“ ist eine neuzeitliche Begriffsprägung. Hanns Christof Brennecke weist darauf hin, daß „pluralitas“ im christlichen Latein erst seit Ambrosius belegt ist und „ausschließlich im trinitarischen Sprachgebrauch“ Anwendung fand (S. 380, Anm. 3). Der Begriff „Identität“ bereitet vergleichbare Schwierigkeiten.

Durch die Hinzuziehung von Kirchenhistorikern unterschiedlicher Kompetenz (Alte Kirche, Frühe Neuzeit, Kirchliche Zeitgeschichte) wollten die Kongreßveranstalter wahrscheinlich die Behandlung von „Pluralismus und Identität“ quer durch die Epochen der Kirchengeschichte erreichen. Gelungen ist das nach Ansicht des Rezensenten nur in Ansätzen. Die beiden interessantesten, weil konsequent themenbezogenen Beiträge stammen von Gerhard May und Brennecke. Beide sind als Spezialisten für die Alte Kirche ausgewiesen. May erörterte im Rahmen der „Colloquia“ das Thema „Pluralismus und Ethik in der christlichen Antike“ (S. 103–106), Brennecke behandelte innerhalb der Fachgruppenarbeit den „Absolutheitsanspruch des Christentums und die religiösen Angebote der Alten Welt“ (S. 380–397). May akzentuiert den Anspruch des Christentums inmitten der heidnisch-antiken Welt auf die „absolute Wahrheit“ und damit auf „Einheit, Einzigkeit und Eindeutigkeit“ (S. 105). Die „labile Koexistenz“ zwischen Christen und Heiden im 4. Jahrhundert mußte nach der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion zur Unterdrückung des Heidentums führen (das aus der Defensive heraus auf religiösen Pluralismus pochte). Der Weg in die Staatsreligion sei im Horizont der christlichen Absolutheit „historisch konsequent“ gewesen. Brennecke ist an der Frage interessiert, wie sich das frühe Christentum im heidnisch-religiösen Umfeld profilierte. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er den Apologeten. Er würdigt an ihrer Denkarbeit das integrativ-situative Element. Nicht der Rekurs auf einen puristisch-fiktiven „biblischen“ Begriff des christlichen Glaubens sei für sie entscheidend gewesen, vielmehr eine den konkreten Kontexten der zeitgenössischen Philosophie und Religionswelt zugewandte Theologie. Die Apologeten machten – gewiß in den ihnen eigentümlichen Grenzen – deutlich, „wie angesichts eines religiösen Pluralismus christliche Identität gewahrt und der in dieser Situation unerhörte Anspruch aufrecht erhalten werden kann, daß allein in Christus das Heil für die ganze Welt erschienen ist“ (S. 396). Die Winke des Patristikers für die

Gegenwartstheologie sind unübersehbar. Lesenswert ist Brenneckes Beitrag im übrigen auch wegen seiner sehr bestimmten Auseinandersetzung mit der „Hellenisierungsthese“. Sie setze voraus, daß es überhaupt einmal ein „nichtgriechisches Christentum“ gab. Daß die „Hellenisierungsthese“ im wesentlichen eine interessenspolitische Konstruktion ist, in der sich liberale (Harnack) und konservative Theologen gleichermaßen trafen, hätte Brennecke vielleicht noch schärfer sagen können. Bei der Bewertung von Einzelproblemen kann man z.T. zwischen den Meinungen von May und Brennecke wählen. So ist bei May von einem „zunehmend intensivierten Kaiserkult“ im Imperium Romanum die Rede (S. 105), während Brennecke meint: „Rolle und Funktion des Kaiserkults werden im allgemeinen und besonders gern von evangelischen Theologen maßlos überschätzt“ (S. 385 f.).

Die weiteren Beiträge in der Fachgruppe Kirchengeschichte stammen von Klaus Koschorke (München), Johannes Schilling (Kiel) und Hartmut Ludwig (Berlin). Koschorke erläutert die Missionsmodelle Akkomodation, Indigenisierung und Kontextualisierung (S. 398–412). Schilling stellt den Kirchenkundler Paul Drews vor, offenbar in der Absicht, für die Erweiterung der Kirchengeschichte um die religiöse Volkskunde zu plädieren (S. 413–425). Ob der Skopos (methodische Pluralisierung der Kirchengeschichte) den Anspruch des Tagungsthemas einlöst, ist hier ebenso die Frage wie bei Koschorkes Darlegungen. Man muß wohl in bonam partem lesen und interpretieren. Da Paul Drews in Volker Drehsens „Neuzeitlichen Konstitutionsbedingungen der Theologie“ (Gütersloh 1988) ausgiebig behandelt wurde, vermag Schilling kaum neue Informationen zu bieten. Bescheiden und resigniert bekennt er, Drehsen habe Drews bereits „ausführlicher und tiefergründiger“ behandelt (S. 414). Ludwig entwickelt seinen Beitrag „Besinnung auf die Mitte des Glaubens. ‚Theologische Existenz heute‘ als Absage an den religiös-politischen Pluralismus nach 1933“ im Anschluß an ein Barth-Wort vom 30. 9. 1933: „Diese Unentschiedenheit könnte der Theologie so passen“ (S. 426–438; hier S. 426). Für Leser, die der theologischen Logik Barths (und Ludwigs) nicht folgen können, ergibt sich bei der Bewertung der religiösen und politischen Lage nach 1933 nahezu an allen Punkten das Gegenteil des Behaupteten: nicht Pluralismus, sondern Homogenitätszwang. Hinzufügen muß man: In den Homogenitäts-

zwängen wirkte der Pluralismus zumindest theologisch weiter, und zwar in allen protestantischen Gruppen und Strömungen. Das Thema des theologischen „Pluralismus“ unter den Bedingungen des Dritten Reiches zu erörtern, ohne dabei in der Deskription bestimmter bekennniskirchlicher Theologumena stecken zu bleiben,

hätte die Beiträge aus der Fachgruppe Kirchengeschichte durchaus bereichern können.

Namen- und Sachregister bieten willkommene Erschließungshilfen für den umfangreichen Band.

Leipzig

Kurt Nowak

Alte Kirche

Helga Botermann: Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert (= Hermes Einzelschriften 71), Stuttgart (Steiner-Verlag) 1996, 200 S., kt., ISBN 3-515-06863-5.

Mag man sich zunächst wundern, wie man über einen einzigen kurzen Satz (Sueton, *vita Claudii* 25,4: *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulsi*) ein eigenes Buch schreiben kann, so erkennt man bereits bei der Lektüre der ersten Seiten den wahren Grund: Die Verf., selbst Althistorikerin, hat sich das ehrgeizige Ziel gesetzt, die Aussagen von Sueton und Cassius Dio in den Kontext der urchristlichen Überlieferung zu stellen und in ihrer Person den Dialog zwischen der Religions- und der Altertumswissenschaft (Alte Geschichte, Klassische Philologie) zu führen, der in den letzten Jahren fast ganz zum Erliegen gekommen sei. Auffällig ist dabei, daß Sie mit ihrem bereits in der *Einleitung* angeführten Ergebnis, daß in der Suetonnotiz die Anfänge der christlichen Verkündigung in Rom zu sehen seien, den Theologen, welche sich fast durchgehend für eine *interpretatio Christiana* entscheiden, näher steht als ihren meist skeptischen Fachkollegen; denn bekanntlich denken diese seit langem an einen unbekanntem jüdischen, in Rom lebenden Unruhestifter namens Chrestos, der mit Jesus Christus nichts zu tun hat.

Daß die Verf. im *zweiten* Kapitel über die Apostelgeschichte dieser gegen alle moderne Kritik einen hohen Stellenwert als Geschichtswerk zuerkennt (mit Berufung auf A. v. Harnack), erstaunt nicht, da sie mit vielen anderen die bekannte Stelle über die Vertreibung des jüdischen Ehepaars Aquila und Prisca aus Rom durch Claudius (Act. 18,2) als solide Aussage in engem Kontakt mit der Suetonnotiz sieht. Bekanntlich läßt sich dieses Ereignis

durch die sichere Datierung des Prokonsuls von Achaia Gallio (vor dem Paulus in Korinth vor Gericht stand) ziemlich sicher auf die Zeit unmittelbar davor (wohl 49) datieren. Freilich bleibt unbewiesen, ob die Eheleute, die später wieder in die Tiberstadt übersiedelten, so früh schon „Christen“ waren und sich unter den tumultuantes befanden.

Im zentralen *dritten* Kapitel über die Suetonstelle schränkt die Verf. mit der Übersetzung „Die Juden, die – angestiftet von Chrestos – ständig Tumulte verursachten, vertrieb er aus Rom“ die Zahl der Vertriebenen auf die, welche in die Chrestos-Unruhen verwickelt waren, ein (während doch ein kausales Verständnis bei impulsore Chresto wesentlich näher liegt, und Lukas Act. 18,2 von *allen* Juden spricht), bei der Datierung braucht sie die gewiß verdächtige Orosius-Angabe (VII 6,15) für das J. 49 nicht, weil sie sich an Lukas hält. Im Abschnitt über das impulsore Chresto (jüdischer Anführer und/oder Messiasprätendent) wird zunächst ein jüdischer Messiasanwärter abgelehnt, weil die häufig genannte jüdische Messiaserwartung, verbunden mit einem antirömischen Affekt, gerade in der neueren Literatur als Mythos erkannt worden sei. Die Juden seien im Völkergemisch der Großstadt fast verschwunden. Ihre Charakteristik als „Ferment der Unruhe“, wie etwa durch Cicero (Flacc. 66) oder die Maßnahmen des Tiberius deutlich wird, läßt sie nicht gelten. Das nicht mehr zu leugnende Beispiel Alexandria wird als Sonderfall abgetan. Nach einem längeren Rückblick auf die Kontroverse um Chrestus-Christus in der älteren Forschung, wo als Kernpunkte der Kritik die Nicht-Anwesenheit Christi in Rom, die Namensverschiedenheit (i bzw. e) und die richtige Bezeichnung Christiani bei Sueton an einer anderen Stelle (Ner. 16,2) herausgehoben werden, aber auch zu Recht auf