

schen Ländern und in Deutschland ansässig sind, wo der Kirchenbesuch nicht gerade für „groß“ spricht, und wenn man bedenkt, dass die Pfingstkirchen in einem Jahrhundert ihres Bestehens alle aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen zusammengenommen zahlenmäßig weit überflügelt haben, im vorliegenden Band aber nur en passant gestreift werden (S. 114).

Dass die bestehende Vielfalt der Kirchen sich „dogmatischen Auseinandersetzungen“ verdankt, ist natürlich nicht zu bestreiten. Unbestritten ist auch, dass dies mit anderen sozialen und politischen Gegebenheiten verknüpft werden kann, was im vorliegenden Buch wegen des begrenzten Raums nicht immer möglich schien. Symbolisch wird dies aber deutlich an dem noch ungetauften Kaiser Konstantin, der gleichwohl das Ökumenische Konzil von Nizäa einberief. Im 1. Kapitel wird zu Recht betont, dass am Anfang nicht Einheit, sondern Vielfalt stand. In der nachfolgenden Geschichte wurde jedoch nicht die Vielfalt kultiviert, sondern die Einheit in schweren dogmatischen Kämpfen und schließlich auch durch Anwendung politischer und kriegerischer Mittel erzwungen.

Das Buch ist in sieben Kapiteln gegliedert: im 1. Kapitel werden die z. T. verschlungenen Wege zur Einheit aufgezeigt. Das 2. Kapitel behandelt die Reichskirche und die Kirchen „am Rande“ oder in Opposition zur Reichskirche. Hier wie auch später ist es nötig, dass große, Jahrhunderte umfassende Sprünge gemacht werden, um jüngste Entwicklungen etwa der armenischen (S. 38) oder der koptischen Kirche (S. 40) zu erwähnen. Im 3. Kapitel wird die Ost-West-Spaltung nachgezeichnet. Das 4. Kapitel konzentriert sich auf „Tradition und Translation“ in der Orthodoxie, wobei auch hier oft nur große Linien ausgezogen werden können. Sehr konzentriert erweist sich die im 5. Kapitel nachgezeichnete Entwicklung der Kirche Roms vom Mittelalter bis zu den vatikanischen Konzilien. Hier werden die Konflikte zwischen Kaiser und Papst, das Abendländische Schisma, die Waldenser, Husiten und die Böhmisches Brüder berücksichtigt und sodann die Neuerungen durch das erste Konzil der römischen „Partikularkirche im Westen“ (S. 75 Trient) und die Entstehung der Weltkirche sowie der Antimodernismus und die Vatikanischen Konzilien behandelt. Im 6. Kapitel geht es um Kirchen und Freikirchen aus dem Erbe der Reformation, wobei in diesem Abschnitt sogar Fundamentalismus und Evangelikalismus angesprochen werden und als Beispiele für evangelische Verständigung die Union und GEKE angeführt werden. Der letzte Abschnitt behandelt die Frage, wie die unterschiedlichen Traditionen mit „Einheit

in Verschiedenheit“ umzugehen bereit sind. Hier ist die Position des Vf.s auch deutlich: Die Verschiedenheit muss „kein Schade“ sein, „wenn die vielen unterschiedlichen Formen des Christentums ihre Übereinstimmung in dem einen gemeinsamen Auftrag entdecken.“ Dann wäre die Geschichte der Kirchen eine „gemeinsame Geschichte“ und eine „gegenseitige Bereicherung“ (S. 122).

Es zeigt sich immer wieder in den einzelnen Abschnitten, dass L. komplexe dogmengeschichtliche Fragen und Entwicklungen auf engstem Raum treffsicher zusammenfassen kann. Da das Buch auch gut lesbar ist, erscheint es als Anfangslektüre für den akademischen Unterricht sehr geeignet. Studierende können sich einen Überblick verschaffen und dann Felder aussuchen, auf denen sie weiter ackern möchten.

Marburg

Erich Geldbach

Bertram Schmitz: *Der Koran: Sure 2 Die Kuh.*

Ein religionshistorischer Kommentar, Stuttgart: W. Kohlhammer 2009, 364 S., ISBN-13: 978-3-170-19879-1.

Mit Bertram Schmitz, *Der Koran: Sure 2 „Die Kuh“* liegt eine neue, sehr nützliche Belegsammlung zur biblischen Intertextualität in einem koranischen Langtext vor. Der Autor wählt dazu Surat al-Baqara, im überlieferten Kodex die zweite Sure, die innerhalb der Verkündigung in die frühe medinische Periode gehört, also bereits auf einem umfangreichen Corpus von vorher verkündeten Texten aufbauen kann. Der Autor nimmt jedoch keine Notiz von der Position des Textes mitten im Verkündigungsprozess, sondern konzentriert sich auf Sure 2 als vom übrigen Koran isolierte Texteinheit. Er gliedert sie in fünf große Sektionen: ‚Allgemeiner Teil‘ (V.2–29; S. 15–50), ‚Die Geschichte‘ (V.30–141, S. 51–196), ‚Der Mittel- und Wendepunkt der Sure‘ (V.142–162; S. 197–228), ‚Der kultisch-rechtliche Teil‘ (V. 163–283; S. 229–336), ‚Abschlussteil‘ (V.284–286; S. 337–340) und versucht, für jeden einzelnen Vers der Sure biblische Entsprechungen nachzuweisen. Seine Beobachtung, dass Sure 2 eine dem Aufbau des Pentateuch erstaunlich nahekommende Sequenz von narrativen und legislativen Texteinheiten aufweist, führt ihm in einem Schlusskapitel, ‚Die zweite Sure als Neue Tora‘ (S. 341–346), zu der These, dass mit ihr eine neue Tora verkündet werden sollte. Wenn die Schlussfolgerung auch diskussionsbedürftig ist, so stellen doch seine Parallelisierungen von Koranversen und Pentateuchtexten einen willkommenen Beitrag zu unserer Kenntnis der biblischen Intertexte des Koran dar.

Was den Wert der Arbeit jedoch beeinträchtigt ist die unübersehbare Tatsache, dass der Autor sich nicht auf dem Stand der Forschung bewegt, sondern diese sogar bewusst auszublenden scheint (S. 12). So geht er vielmehr „wohl wissend, dass es sich um einen Kompilationstext handelt“, von Sure 2 als Einheit aus. Weiterhin wird der Text „typologisch als prophetischer Offenbarungstext ausgelegt... Aus religionswissenschaftlich-religionsgeschichtlicher Sicht wird untersucht, welche Bedeutung den einzelnen Versen, Abschnitten und letztlich der gesamten Sure innerhalb des durch Judentum und Christentum jener Zeit geprägten Kontextes zukommt“ (S. 9). Diese Prämissen sind keineswegs gesichert, weder wissen wir sicher, dass Sure 2 ein „Kompilationstext“ ist – sie könnte ebenso eine vom Verkünder selbst intendierte, an den biblischen Büchern orientierte kompositionelle Groß-Einheit sein, wäre aber erst literarkritisch auf ihre Kohärenz zu untersuchen – noch können wir für „jene Zeit“ von einem „durch Judentum und Christentum geprägten Kontext“ ausgehen: Im Gegenteil haben wir mit einem zumindest auch-paganen und, wenn jüdisch und christlich, dann mit einem religionspolemischen Kontext zu tun. Die koranischen Texte verlangen, um nicht willkürlich zu „Einheiten“ bzw. „Kompilationen“, vor allem aber, um nicht unspezifiziert zu „prophetischen Offenbarungstexten“ erklärt zu werden, eine Analyse nach dem mehrstufigen Modell der Bibelwissenschaft, das auch längst bereits auf den Koran angewandt worden ist. Auch differenziert der Autor nicht zwischen dem Erwartungshorizont der Hörer des Propheten, der sich im Koran spiegelt, und demjenigen der späteren Leser, auf deren Autorität er sich für seine Voraussetzung der Sure als „geschlossenes Gebilde“ (S. 9) beruft. Diese Leser verstanden und verstehen bis heute den Koran jedoch nicht – wie die Hörer der mündlichen Verkündigung – als lebendige und auf Augenhöhe ausgefochtene Auseinandersetzung mit den Umweltreligionen, sondern bereits als Dokument des Sieges über diese Umweltreligionen. Hier setzt sich Sch. über historische Entwicklungen, ja sogar Paradigmenwechsel, deren möglichst genaue Wahrnehmung auch eine Prämissen religionswissenschaftlicher Arbeit sein sollte, einfach hinweg. Mit der Reduktion der Umweltkulturen des Koran – die faktisch für die Hörer des Verküunders und die etwas späteren Leser des kanonischen Textes von ganz verschiedener Wertigkeit waren – auf das eine Phänomen der Überlieferung biblischen Wissens blendet er den zentralen Prozess der Verhandlung von biblischen Wissen aus und gibt wichtige bereits erreichte Erkenntnisse der Forschung wieder

preis. Sch. schwimmt gewissermaßen gegen den Strom der Forschung – ein Wagnis, das sich nicht auszahlt. Um seine Querlage zur bisherigen Forschung zu verdeutlichen, sei kurz versucht, seine Studie in die gegenwärtige Diskurslandschaft einzuordnen.

Koranforschung beschreitet gegenwärtig sehr verschiedene Wege. Die früheste kritische Auseinandersetzung mit dem Koran, das von Abraham Geiger, einem der Gründerväter der Wissenschaft des Judentums, 1833 veröffentlichte Werk *Was hat Muhammad aus dem Judenthume aufgenommen* (Berlin 1833), unterwirft den Korantext bereits der gerade neu zum Durchbruch gelangten historisch-kritischen Methode. Geiger hielt dabei die koranischen Wiederaufnahmen biblischer (und in geringerem Maße postbiblischer) Traditionen für vorsätzliche Übernahmen, deren Abweichung von den älteren Texten als Missverständnisse dem vermeintlichen Autor Muhammad anzulasten waren. Der Koran wird in dieser Sicht vor allem als ein Vehikel der Überlieferung jüdischen Wissens wahrgenommen. Mit Theodor Nöldekes *Geschichte des Qorans* (1. Auflage, Berlin 1860) verlagerte sich das Interesse von den Umwelttraditionen auf den Korantext selbst, für den es Nöldeke gelang, in groben Zügen eine plausible Chronologie zu rekonstruieren. Seine – auf der innerislamischen Tradition, aber auch auf einer elementaren Literarkritik und auf stilistischen Kriterien beruhenden – Ergebnisse wurden grundlegend für die folgenden 100 Jahre koranischer Forschung. Sie wurden auch von den in Geigers Tradition fortwirkenden Gelehrten der Wissenschaft des Judentums, Josef Horowitz und Heinrich Speyer, in die Quellenforschung integriert, so dass der Koran – bis zum Abbruch dieser Richtung mit der Vertreibung der jüdischen Gelehrten aus deutschen Universitäten seit 1933 – entlang seiner graduellen innertextuellen Entfaltung auf seine Intertexte hin untersucht wurde. Mit dem Erlöschen der „Quellenforschung“ verschob sich das Interesse auf die Entwicklung des „Autors des Koran“, eine Art Leben-Muhammad-Forschung brach sich Bahn, die in der Nachkriegszeit vor allem mit Rudi Paret (*Der Koran. Muhammad und der Koran, Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Stuttgart 1957) und Montgomery Watt (*Muhammad at Mecca*, Oxford 1953; *Muhammad at Medina*, Oxford 1956) beherrschend wurde. Dabei geriet nach und nach auch die Chronologie wieder aus dem Blick, Paret einflussreicher Kommentar (*Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1977) ignoriert die innerkoranische Entwicklung vollständig und zeichnet damit ein statisches Bild des Koran, dem noch im selben Jahr durch

eine radikal kritische neue Forschungsrichtung der Boden entzogen werden sollte.

Denn beiden Forschungsrichtungen, der Text- und Intertextforschung wie auch der „Leben-Muhammad-Forschung“, lag wie selbstverständlich die Prämisse zugrunde, dass Muhammad der Autor des Koran sei, der mehr oder minder vorbedacht, wenn auch durch die realen sozialen Umstände seiner Umwelt mitbedingt, den gesamten Text verfasst habe – eine an sich erstaunliche Sicherheit angesichts der Heterogenität des Textes, vor allem aber angesichts der im Text stattfindenden Debatten, die ja nicht die Reflexion eines Autors, sondern eher die Verhandlung von Positionen innerhalb einer Gruppe spiegeln. Diese Sicherheit zerbrach, als man in den 1970er Jahren begann, die Korangene in den Horizont der sonst bekannten Entstehungsprozesse heiliger Schriften zu stellen. Zwei Studien vor allem waren es (John Wansbrough, *Qur'anic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977 und Patricia Crone/Michael Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977), die eine sukzessive Entstehung des Koran, unabhängig von der Person Muhammads annahmen, den Koran also als eine (spätere) anonyme Kompilation in den Raum stellten. In der Folge wurden auch Stimmen laut, die im Koran überhaupt kein eigenständiges Werk, sondern nur die nachträgliche Arabisierung einer christlichen Schrift zu sehen meinten. Inzwischen sind nur sehr wenige Forscher zu der unkritischen Vorstellung der Autorschaft Muhammads zurückgekehrt, unter ihnen Bertram Sch. Die Mehrheit der Forscher dagegen – vor allem im angelsächsischen Raum (Gabriel Reynolds, *The Qur'an and its Biblical Subtext*, New York 1910) – behandeln den Koran als einen anonymen Text, in der Regel ohne ihre eigene Vorstellung von seinen Entstehungsbedingungen preiszugeben. Dem setzt gegenwärtig das seit 2007 bestehende Akademienvorhaben Corpus Coranicum an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (vgl. dazu Michael Marx, „Ein Koranforschungsprojekt in der Tradition der Wissenschaft des Judentums“, in Dirk Hartwig u. a. [Hg.], *Im vollen Licht der Geschichte. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung*. Würzburg 2008, 25–29) eine Gegenposition entgegen: gerade die historische Verortung des Koran – deren überlieferte Abläufe: Verkündigung durch einen charismatischen Sprecher, Gemeindebildung in Mekka, dann in Medina, inzwischen durch den Nachweis einer sehr frühen handschriftlichen Dokumentation des Koran stark an Plausibilität gewonnen haben – wird als zent-

raler Faktor in der Herausbildung des Textes der vorausgesetzt. Der Koran ist dieser Forschung zufolge ein historisch verortbarer Text, der sich allerdings nicht der Autorschaft einer Einzelperson, sondern der mantischen Rede seines charismatischen Verkünders, beruhend auf dem andauernden Prozess einer gemeindlichen Verhandlung, verdankt. Innerkoranische Chronologie oder doch Entwicklungsgeschichte spielt dabei keine geringere Rolle als die Traditionen der Umwelt, die in der sich herausbildenden Gemeinde debattiert werden. Es wird im *Corpus Coranicum*-Projekt also weiterhin diachron gearbeitet, doch nicht wie in der traditionellen Forschung entlang einer Muhammad-Vita, die wir ohnehin nicht rekonstruieren können, sondern entlang den sukzessiv in den Horizont der Urgemeinde tretenden theologischen Diskursen, deren Sequenz es im einzelnen zu ermitteln und abzusichern gilt.

Diese Sicht unterscheidet sich substantiell von der „Apokryphen“-Theorie der angelsächsischen Forschung, aber auch von der traditionellen Richtung, insofern sie nicht Muhammad als Autor ansieht, sondern die Hörer des Verkünders als passive – aber auch diskursiv beteiligte – „Mitautoren“ anerkennt, deren Verhandlung von biblischen und postbiblischen Traditionen sich im Koran deutlich spiegelt. Dieses prozessuale Textverständnis erlaubt es, auch jene Charakteristika des Koran zu erklären, die bei der Annahme eines auktorialen Textes Probleme aufwerfen, wie die zahlreichen späteren Prosa-Zusätze zu poetischen Versen, die innerkoranischen Revisionen von einzelnen Aussagen u. a. m. Als Faustregel lässt sich aufstellen: die Muhammad (oder Muhammad und seine Gemeinde) einbeziehende Forschung arbeitet diachron – was konsequent durchgeführt komplexe literaturwissenschaftliche Arbeitsschritte erfordert –, sie versucht, eine Entwicklung der Verkündigung und damit gleichzeitig der Gemeinde zu rekonstruieren. Die von den Koordinaten ‚Mekka-Medina-Verkündigung‘ abrückende „revisionistische“ Forschung arbeitet dagegen einfach synchron. Ihr geht es nicht um den Koran als Dokument einer Gemeindebildung, sondern nur um den Vergleich „des Koran“ mit der biblischen Tradition. Oft geschieht das mit dem impliziten, seltener expliziten, Eingeständnis, dass der Koran nicht wirklich die Grundurkunde der islamischen Urgemeinde sei, sondern „dunkle Anfänge“ habe, manchmal sogar mit der Absicht, die Entstehung des Islam in eine spätere Zeit zu verschieben.

Bertram Sch. steht als streng objektiver Forscher polemischen Positionen fern. Dennoch liest auch er den Koran wie die „revisionistischen Forscher“ faktisch synchron und

behandelt ihn, obwohl er gelegentlich mit dem – offenbar als Koran-Autor betrachteten – Muhammad rechnet, ebenfalls als einen koordinatenlosen Text, der keine Adressaten, keinen Stoßrichtung und keine Entwicklung aufweist. Er hält sich also äußerlich an die traditionelle Sicht mit ihrer Prämisse der Autorschaft Muhammads, behandelt den Koran aber faktisch wie einen historisch freischwebenden Text. Das ist methodisch ein problematischer Ansatz, der Sch.' als solche wertvolle Sammlung von Intertexten diskreditieren muss. Denn seine methodenfreie Vogelperspektive führt ihn zu fragwürdigen Schlüssen, wie sich bereits eingangs zeigt. Sch. hält Sure 2 (der mit Sure 1, al-Fatiha, wie er richtig bemerkt, ein nicht als Sure zählender Text vorausgeht) nicht nur für die erste „Sure“ des Koran, sondern für den als solchen programmatisch intendierten Anfang des Koran. Mehr noch, Sure 2 bildet „das zentrale Moment innerhalb des Korans“ (S. 9), weswegen der Autor keine weiteren Korantexte beachtet. Für eine Konkordanz-mäßige Ermittlung der im Zentrum seiner Aufmerksamkeit stehenden biblischen Intertexte mag diese Alleinkonzentration auf Sure 2 den Versuch wert sein, doch hätte sich der Autor dann alle Aussagen über die Relevanz seines Auswahltextes für den Koran als ganzen versagen müssen. Denn die von ihm ausgewählte Sure ist ein im Gesamtkoran relativ später, in Medina verkündeter Text, der nicht nur in einer realen Debatte mit den medizinischen Juden zu stehen scheint (was nicht ohne Konsequenzen für die theologische Stoßrichtung des Textes sein kann), sondern vor allem bereits auf einem umfangreichen mündlich überlieferten Textcorpus von Verkündigungen aufbaut, das sich im Laufe der vorausgehenden etwa 10 jährigen Verkündigung kristallisiert hat.

Deswegen ist es keineswegs evident, den ersten Vers (S. 16ff.): *Dhalika l-kitabu la raiba fih* mit „Dies ist das Buch, in dem kein Zweifel ist.“, zu übersetzen. Vielmehr verweist die Ferndeixis *dhalika*, „jenes“, auf ein gerade nicht materiell vorliegendes „Buch“, nämlich die himmlische Schrift, wie *kitab* den gesamten Koran hindurch einzig zu verstehen ist. Zwar ist die Übersetzung wie Sch. sie vorlegt, auch anderswo nicht selten, doch gehen die Übersetzer – anders als Sch. es angesichts seiner Einbettung des Textes in die „zu jener Zeit“ bekannten biblischen Traditionen tun müsste – bewusst von dem Koran im Verständnis der späteren islamischen Gemeinde aus. Die Monographie von Daniel Madigan, *The Qur'an's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton 2001), hätte Aufschluss über die im Text selbst zu keiner Zeit beanspruchte Rolle des Koran, eine fertige Schrift zu

sein, vermitteln können. Aber auch bereits ein Blick auf eine Reihe weiterer Suren, etwa 10, 11, 12 u. a. m., die mit einer ähnlichen Ansage beginnen, hätte die präventive Deutung, es solle einzig mit dem Anfang von Sure 2 auf ein mit dem Koran vorliegendes Buch verwiesen werden, verhüten können. Sure 2 kann nicht als Korananfang konzipiert worden sein. Ihr Anfangsvers wiederholt im Gegenteil einen koranischen Topos. Sch.' gänzliche Ausblendung der Entwicklung der Verkündigung macht ihn auch sonst für einfache Kausalzusammenhänge blind: Die Berücksichtigung der in der Forschung konsensmäßig vertretenen Datierung von Sure 2 noch vor der Einführung der Wallfahrtspflicht hätte das Fehlen der Erwähnung der Pilgerpflicht im Suren-einleitenden Tugendkatalog der Gläubigen (V.3–5) plausibler erklärt als die umständlichen Überlegungen, die Sch. dazu anstellt. Sure 2 blickt eben noch nicht auf die gesamte Verkündigung zurück, sondern steht etwa in deren Mitte. Sch. hätte, selbst wenn er an seinen eigenwilligen Deutungen festhalten wollte, diese zumindest im Kontext der bisher erreichten Forschungspositionen diskutieren müssen.

Seine unbedacht synchrone Lektüre wirkt sich verunklarend auf das gesamte Werk aus, was sich auch auf die narrativen Surenteile auswirkt: Wenn in Sure 2:30 (S. 52) von der Erschaffung Adams mit dem Ziel seiner Entsendung als *khalifa*, als „Stellvertreter“ Gottes, die Rede ist, so stellt diese Aussage für den diachron lesenden Forscher die Klimax einer langen Auseinandersetzung um den Rang Adams dar, die in der – erst spät erreichten – gemeindlichen Übereinkunft über seinen hohen Rang gipfelt. Selbst Heinrich Speyer, dessen *Biblische Erzählungen im Quran* (Gräfenhainichen 1931) am ehesten als Modell für Sch.' Vorgehen gedient haben sollten, hat die graduelle Entwicklung des Adam-Bildes bereits wahrgenommen. Ihre Klimax in der *khalifa*-Rolle, die zurecht mit dem imago Dei-Diskurs in Verbindung gebracht worden ist, provoziert ihrerseits die Frage nach dem Sitz im Leben der Adam-Perikope, die ja erst den Schlüssel zum Verständnis dieses Rangs liefert; auch dazu sind in der Forschung bereits Hypothesen geäußert worden.

Der Autor ist nicht nur hinsichtlich seiner Textwahl selektiv, sondern vor allem hinsichtlich seiner Berücksichtigung von Forschungsliteratur: seine Bibliographie ist minimalen Umfangs und bezieht einzig deutschsprachige Beiträge ein. (Es ist hier unmöglich, alle einschlägigen Werke, die Sch. hätte berücksichtigen müssen, zu nennen, der Einfachheit halber sei auf die ausführliche Bibliographie in der neuesten Zusammenfassung bisheriger

Ergebnisse der Koranforschung, mein *Der Koran als Text der Spätantike*, Frankfurt 2010, verwiesen.)

Dennoch gelangt Sch. zu einer äußerst anspruchsvollen Konklusion: Aus den sich tatsächlich auffallend nahe zu ihren Entsprichungen in den Büchern des Pentateuch entfaltenden Erzähl- und Gesetzessequenzen in Sure 2 schließt er, dass es mit Sure 2 um eine „Neue Tora“ intendiert sei. Diese These wird aber weder im Kontext der koranischen Verkündigung diskutiert noch in ihren weitreichenden Implikationen entfaltet. Sie hätte zu ihrer Prüfung eben die Arbeitsschritte erfordert, die Sch. umgeht: Literarkritik, Formkritik, Gattungskritik und nicht zuletzt eine Rekonstruktion der historischen Verkündigungssituation. Aufgrund seines Verzichts sowohl auf elementare literaturwissenschaftliche als auch historische Vorarbeiten vergibt sich Sch. die Möglichkeit einer stringenter Begründung und adäquaten Auswertung seiner eigenen Erkenntnisse. Das ist besonders bedauerlich, da seine Diskussionen der biblischen Traditionen von einer in der Orientwissenschaft nicht selbstverständlichen Vertrautheit mit dieser Literatur zeugen. Seine Ausführungen werden für den in Arbeit befindlichen diachronen, auf Textgeschichte und Literaturwissenschaft beruhenden Kommentar nicht unberücksichtigt bleiben können. In der gegenwärtigen, sehr diffusen Forschungslage, wo stringente Methodik nicht immer vorauszusetzen ist, verdienen sie als Synopse biblisch-koranischer Traditionen Beachtung, eine Synopse jedoch, die um für das Verständnis des Koran relevant zu werden, unbedingt durch die Forschungsliteratur zum medizinischen Koran und zu Sure 2 im besonderen komplementiert werden muss.

Berlin

Angelika Neuwirth

*Esther Meier: Handbuch der Heiligen.* Darmstadt: Primus Verlag 2010, 400 S., zahlreiche schwarz-weiß Abb., geb., ISBN 978-3-89678-692-0.

Zum sehr allgemein formulierten Titel muss unbedingt die Einleitung der Verfasserin hinzugezogen werden; dann wird deutlich, dass sie ein ikonographisches Nachschlagewerk intendiert hat. Nur so lässt sich entschuldigen, dass die Grenzen zwischen ermittelbaren historischen Nachrichten zu den Heiligen und den Nacherzählungen ihrer Legenden sehr oft fließend sind. Leitprinzip für die vermittelten Informationen ist vor allem die kunstgeschichtliche Erklärung der Ikonographie der Heiligen. Dementsprechend ist jeweils eine Abbildung in Schwarz-Weiß beigegeben, die auch in jedem Heiligenartikel interpretiert

wird. Inhaltlich ist das Werk nach den drei großen Epochen gegliedert: Vom frühen Christentum bis zur Reformationszeit; vom Tridentinum bis zur Aufklärung; von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Innerhalb der ersten zwei großen Teile werden die Heiligen nach Gruppen zusammengefasst: Märtyrer, Eremiten, Ordensgründer und Ordensangehörige, Visionäre und Mystiker, Helfer für Leib und Seele, heilige Herrscher und Herrscherinnen, Heilige und das Sakrament, Heilige und das Bild (z. B. Veronika), Heiligengruppen und Gruppenheilige (z. B. die Vierzehn Nothelfer), die Heilige Familie; im zweiten Teil teilweise reduziert und variiert; neu sind: Seelsorger und Seelenretter, Büßer und Bekehrte. Der dritte Teil verzichtet auf Einzeldarstellungen und bringt folgende übergreifende Themen: Heiligkeit und Heiligenbild im Umbruch; Neuaufbrüche der christlichen Kunst: Nazarener und Beuron; Marienfrömmigkeit und Feminisierung der Religion; Kanonisation; Christusbild versus Heiligenbild. Innerhalb der ersten beiden Teile sind jeweils insgesamt und zu den einzelnen Heiligengruppen allgemeine Informationen etwa zur Entwicklung der Heiligenverehrung vorgeschaltet. Manches vor allem zum Altertum ist ungenau; doch gibt es auch sehr gelungene Abschnitte gerade in mittelalterlichen und neuzeitlichen Bezügen. Angesichts der inhaltlichen Gliederung sind natürlich die alphabetischen Verzeichnisse besonders wichtig. Der Anhang umfasst ein Glossar, das Literaturverzeichnis, das man ergänzen könnte, sowie Verzeichnisse der Namen, Orte, Attribute und Abbildungen. Wenn man ikonographische Informationen sucht, wird man das Werk mit Gewinn benutzen. Man müsste sich dementsprechend einen Untertitel denken. Wollte man dem Haupttitel gerecht werden, müsste man wohl ein Gemeinschaftswerk auch mit Kirchenhistorikern intendieren.

Mainz

Theofried Baumeister

*Michael Sievernich: Die christliche Mission.* Geschichte und Gegenwart, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009, 268 S., ISBN 978-3-534-19515-2.

Nach recht langer Zeit ist wieder ein grundlegendes Werk zum Thema Mission in deutscher Sprache erschienen. Nachdem man sich in den vergangenen Jahren eher auf englischsprachige Veröffentlichungen zu stützen hatte, bietet Michael Sievernich SJ, Professor em. für Pastoraltheologie an der Katholischen Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und Honorarprofessor an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main, eine umfassende Darstellung über die