

Bereits an dieser Stelle formuliert Vf.in ein Ergebnis ihrer Materialsammlung: Die Methode, einzelne Bibelstellen immer mit Blick auf das biblische Gesamtwerk zu deuten führe zu dem Manko, „Aussagen, die dem einmal Erkannten oder auch der Lehre der Kirche widersprechen, einzuebnen und nicht mehr wahrhaben zu wollen“ (97).

Schließlich wird im letzten Hauptkapitel „Salomo als Typos Christi“ (105–167) auf Salomos Weisheit, Reichtum, Friedfertigkeit, seinen frommen Baueifer eingegangen. All diese Eigenschaften und Taten qualifizieren ihn in den Augen der Kirchenväter zum „Typos des wahren Königs“ (106). Hier können nur Einzelbeispiele benannt werden: Die beiden streitenden Frauen in der Geschichte vom salomonischen Urteil avancieren bei Augustinus zu Repräsentantinnen von Heiden- und Judenkirche, die um die rechte Auslegung von Gesetz und Evangelium streiten (117). Den Kirchenvätern hat es keine Schwierigkeit bereitet, im Besuch der Königin von Saba, die zur Äthiopierin umgedeutet wird, eine Vorwegnahme der Bekehrung der Heiden zu sehen. Bemerkenswert ist, dass in diesem Zusammenhang gelegentlich das Wort „Barbarin“ fällt.

Gelegentlich geht Vf.in mit den Vätern mit überzogener Strenge ins Gericht. Die Versuche, der großen Zahl an ausländischen Frauen etwas Positives abzugewinnen, lehnt sie ab. Den hermeneutischen Ansatz, die Frauen als Repräsentantinnen von Denkrichtung bzw. Wissenskongingenten (Origenis) oder der zum Glauben an Christus kommenden Völker (Augustinus) zu verstehen, weist sie mit einem Verweis auf den Erzähltext selbst zurück, der „Salomos Verhalten eindeutig als Sünde brandmarkt“ (148). Diese, wohl vor dem Hintergrund von 1Kön 11,1–10 gewonnene Deutung wird dem erzählerischen Gesamtwerk allerdings nicht gerecht. Auch wenn Salomo nicht so intensiv mit Stärken und Schwächen dargestellt wird wie sein Vater David, so bemühen sich die Erzählungen doch, eine ambivalente Figur zu zeichnen, deren Deutung dem Leser überlassen bleibt.

Dennoch, Vf.in hat einen Schatz gehoben. Wer immer sich mit der biblischen Gestalt des König Salomos beschäftigen will, wird gut beraten sein, sich mit den facettenreichen Salomobildern und -interpretationen der Kirchenväter zu befassen.

Gelegentliche Seitenblicke hätten den Erkenntnisgewinn des Buches noch intensivieren können. Mit Verweisen auf die rabbinische und die (wenn auch spätere) koranische Salomorezeption hätte gezeigt werden können, dass einige Ideen der Kirchenväter so

singulär nicht sind. Ein zusammenfassendes Schlusskapitel und ein hilfreiches Register beschließen das Buch.

Hermannsburg Andreas Kunz-Lübcke

Theresia Heither: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. David. Münster: Aschendorff 2012, 247 S., ISBN 978-3-402-13000-1.

Mit dem biblischen König David wendet Vf. sich einer literarischen Gestalt zu, die auch für Exeget_innen nur sehr schwer zu erfassen ist. Schließlich haben die biblischen Erzähler eine Figur ins Leben gerufen, die einerseits psychologisch ausgelotet wird, die sich aber andererseits als zu komplex darstellt, als dass sie einer einfachen Kategorisierung und Charakterisierung unterworfen werden könnte.

David in der Perspektive der Kirchenväter nähert Vf.in sich in fünf Hauptkapiteln an. Auf die einleitende „Biographie Davids“ (14–62) folgt das Kapitel „Gottesbeziehungen Davids“ (63–101). Zwei weitere Kapitel widmen sich David als Psalmensänger (102–146) und dem Träger der Verheißung (147–162). Die christologischen Dimensionen der Davidgestalt werden unter der Überschrift „Jesus und David“ (166–224) im umfangreichsten Kapitel des Werkes untersucht.

Nicht überraschend ist, dass der Sieg über Goliath einen ersten Schwerpunkt in der Auslegung durch die Väter darstellen. Auffällig ist, dass Davids Sieg (hier zeigt sich eine erhebliche Verschiebung gegenüber der ursprünglichen Erzählintention) rein gar nichts mit seinen kämpferischen Kompetenzen zu tun habe, sondern allein vom Glaubenshelden gewirkt wurde. Selbst der Stein aus der Schleuder Davids avanciert bei Gregor von Nazianz zum paulinischen „mystischen Stein“ (28), also zu Christus selbst, bei Löwe und Bär, die der Hirtenknabe erfolgreich von der Herde abgehalten hat, handele es sich nach Maximus von Turin um den Teufel selbst (27).

Neben anderen Themen sind es Davids Kriege, denen die Väter eine besondere Aufmerksamkeit widmen. Dabei sahen sie sich offensichtlich mit dem Problem konfrontiert, Davids expansive Politik mit dem Gebot der Feindesliebe in Einklang zu bringen. Origenes und andere erklären zur Lösung des Dilemmas, dass es sich bei den Feinden Davids um die Feinde Gottes handle, Davids Kriege sind folglich eine „Auseinandersetzung mit den gottfeindlichen Mächten“ (51). Bemerkenswert ist, dass die Väter damit eine erstaunliche Nähe zum altorientalischen Königsideal aufweisen.

Dem delikaten Thema David und die Frauen wird sich ebenfalls im Bereich der Biographie Davids zugewandt. Der Fokus liegt hier auf Michal, das Thema Batscheba wird im folgenden Kapitel „Gottesbeziehungen Davids“ (63–101) behandelt. Die von David veranlasste Überstellung der Lade nach Jerusalem in 2Sam 6 widerspiegelt nach Quodvultdeus das ambivalente Verhältnis von Kirche und Synagoge. Die Lade repräsentiere die menschliche Gestalt Christi, das Fenster selbst ist „die geöffnete Seite des Gekreuzigten“ (57), während die Prinzessin Michal mit ihrem Spott die Synagoge repräsentiere.

Das bereits erwähnte Kapitel über die Gottesbeziehungen Davids wendet sich zunächst dem Bild des Frommen und Gott ergebenden David zu. Hier intensiviert Vf.in noch einmal die Geschichte vom tanzen den David in 2Sam 6 in der Perspektive des Quodvultdeus, der darin eine Christustypologie entdeckt: So, wie David sich vor der Lade seiner Kleidung entledigt und sich entblößt habe, so habe sich auch Christus nackt vor den Mägden, Knechten und Soldaten gezeigt, wobei letztere gleich Michal über David ihren Spott über ihn ausgießen (65f.).

Gelegentlich wäre es hilfreich gewesen, die (alles andere als einhelligen) modernen Versuche der Deutung Davids heranzuziehen. Für den Fall der Nabal-Abigail-Geschichte 1Sam 25 verweist Vf. auf Gregor von Nyssa, der an diesem Beispiel Davids Sanftmut und Milde herausstellen möchte. Der reiche Nabal habe David „eine kleine Gabe verweigert“. Vf.in fährt ohne die weitere Anführung von Belegen fort, dass David nichts unternommen habe, um Rache an Nabal zu nehmen; dies habe Gott übernommen. Ist das schon ihre Wahrnehmung des Textes oder noch die Gregors? Gerade um die Eigensinnigkeit der Deutung Davids durch die Väter zu betonen, wäre ein Seitenblick in die facettenreiche Deutungen der Episode hilfreich gewesen, unter denen eben auch ein raubeiniger und sich einer vulgären Sprache bedienender David vorkommt.

Folgerichtig ist, dass der David-Bathseba-Geschichte unter den Stichworten Sünde mit ihren Ursachen und Folgen sowie Vergebung viel Raum eingeräumt wird. Mit Blick auf das Agieren des Teufels in 1Chr 21,1 (der in der Parallelgeschichte in 2Sam 24 nicht vorkommt) deutet Origenes diesen als treibenden Keil auch hinter und in der Gestalt der Bathseba. Entgegen dieser, auch von Eusebius vertretenen, Auffassung haben andere Väter die Sünde als menschliches Gemeingut ins Feld geführt. Die Rolle Bathsebas wird in diesem Zusammenhang nicht beleuchtet. Das ist einerseits verständlich, da ihr im Text

der LXX (anders als im MT) jegliche Eigeninitiative abgesprochen wird, sie andererseits aber in der späteren abendländischen Kunstgeschichte zwischen den Polen wehrloses Opfer und laszive Verführerin oszilliert.

Einhellig betonen die Väter die Vorbildrolle von Davids Schuldbekennnis und Reue. An seinem Beispiel wird exemplifiziert, dass Umkehr und Vergebung jederzeit und nach jeder noch so schweren Sünde möglich seien. Vf.in geht allerdings nicht darauf ein, dass Davids Reue durch eine handfeste Todesankündigung motiviert ist. Hier hätte mehr ausgelotet werden können, inwieweit die Väter sich wirklich in eine facettenreiche Erzählfigur haben hineinversetzen können und wollen.

Abschließend wirft das Kapitel noch einen Blick auf die sich waschende Bathseba. Ambrosius notiert, dass die nackte Selbst-Präsentation der Bathseba eine „ungebührliche Dreistigkeit“ (101) darstelle. Der Gedanke, dass die Täter-Opfer-Konstellation ganz anderes gesehen werden kann, wird hier seitens der Väter (wiedermal) nicht gehegt.

Das Kapitel „David, der Psalmensänger“ (102–146) widmet sich u.a. der Frage nach der Anordnung der Psalmen. Aufgrund der Beobachtung, dass einzelne Psalmen vermeintlich oder tatsächlich auf Lebenssituationen Davids anspielen, dieses aber nicht in chronologischer Reihenfolge erfolgt, schließen Origenes und in seinem Gefolge andere, die zwischenzeitlich in Vergessenheit geratenen Psalmen seien erst von Esra wieder entdeckt und entsprechend der Abfolge ihrer Auffindung angeordnet worden.

Mit den beiden folgenden Kapiteln „David, Träger der Verheißung“ (147–163) und „Jesus und David“ (164–224) wird David in der Perspektive der Väter einer theologischen Gesamtschau unterzogen. Es kann nicht verwundern, dass die Väter in ihrer Betrachtung der herangezogenen Verheißungstexte einen ausschließlich christologischen Schwerpunkt sehen. Das kann soweit gehen, dass Salomos Lebensalter gering gerechnet wird, umso zu zeigen, dass die Verheißung nicht ihm geerbt haben könne, sondern allein auf Christus ziele (148).

Nahezu amüsant mutet der Versuch der Väter an, die Jungfrauengeburt und die davidische Abstammung Jesu unter einen Hut zu bekommen. Die Lösung wird bei Origenes darin gesehen, einerseits den Hinweis „aus dem Haus Davids“ in Lk 1,27 nicht auf Joseph, sondern auf Maria zu beziehen, andererseits sei auch für Maria eine davidische Abstammung anzunehmen, da anderenfalls Joseph sich nicht zur Frau genommen hätte (169).

Spekulationen wie diese zeigen, dass sich die Väter zuweilen recht weit von der Inten-

tion der betreffenden Texte entfernt haben. Dennoch, mit Blick auf die auseinander klaffenden Deutungen der Geschichten um den König David der neueren Forschung zeigt sich, dass diesen nicht ohne weiteres eine richtige Deutung untergeschoben werden kann. Vf.in ist zu danken, dass sie eine Fülle von bemerkenswerten Deutungen und Lesarten des biblischen David einem breiten Leserkreis zugänglich gemacht hat. Ein Schlusskapitel und ein hilfreiches Register beschließen das Buch.

Hermannsburg Andreas Kunz-Lübcke

Katharina Luchner (Hg.): Synesios von Kyrene. Polis – Freundschaft – Jenseitsstrafen, Briefe an und über Johannes, Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Sapere 17), 243 S., ISBN 978-3-1615-0654-3.

Der Band bietet eine Reihe von bisher nicht ins Deutsche übersetzten Briefen des Literaten, Philosophen, Politikers, Feldherrn und nachmaligen Bischofs Synesios von Kyrene (ca. 370–413 n.Chr.). Wie in der Reihe Sapere üblich, ist der Band nicht nur mit einem griechischen Lesetext, sondern auch mit erläuternden Anmerkungen und vertiefenden Essays ausgestattet. 2012 ist in dieser Reihe bereits ein weiterer Synesios-Band erschienen, nämlich seine „Ägyptischen Erzählungen“. Demgegenüber präsentiert der zu besprechende erste Synesiosband eine kleine Auswahl aus seinen Briefen, die in der byzantinischen Zeit wegen ihrer eleganten attizistischen Diktion als Musterepisteln hochgeschätzt waren (sie sind in 261 Handschriften überliefert, um ein Vielfaches mehr als die übrigen Werke des Synesios). Die Briefe werden durch die Bezugnahme auf bzw. die Adressierung an „Johannes“ zusammengehalten (es handelt sich um die Briefe 104; 43; 2; 63; 64; 52; 34; 94; 147).

Die Band-Herausgeberin, die klassische Philologin Katharina Luchner, führt mit einer biographischen Skizze und einer Analyse der an Johannes gerichteten Briefe in den Band ein (3–34). Die Rekonstruktion des Lebenslaufs geht mit schwierigen chronologischen und verwaltungsgeschichtlichen Fragen einher, bei deren Diskussion die Verfasserin besonnene Urteile fällt. Synesios' Oeuvre wird zunächst vor allem im – kreativen – Spannungsfeld von sophistischer Rhetorik und theoretischer Philosophie wahrgenommen (hier spielt der beides repräsentierende Dion von Prusa eine modellartige Rolle, zumal ihm Synesios eine „Bekehrung“ vom einen zum anderen zuschreibt); Luchner bekundet dabei Zustimmung zur Postulierung einer „dritten

Sophistik“, die in der Spätantike anzusetzen wäre und zu deren Repräsentanten auch Synesios zählte (10f). Ärgerlich ist die Falschschreibung des griechischen Werktitels des „Lobs der Kahlheit“ (11). Instruktiv und überzeugend sind die Ausführungen zur synesianischen Briefsammlung (16–22), in der die Verfasserin weder eine raffinierte Redaktion durch den Autor selber noch ein chronologisches Arrangement erkennen kann. Die Präsentation einer kleinen Kollektion von Briefen an Johannes stellt insofern ein charmantes Lektüre-Experiment dar, als weder die zeitliche Verankerung noch die Identität des – zur provinziellen Elite zählenden – Adressaten (oder pluralisch, mehrerer Adressaten gleichen Namens) gesichert sind.

Der Text (unter gelegentlicher Abweichung von den massgeblichen Ausgaben von A. Garzya), die Übersetzung und die reichhaltigen Anmerkungen werden von Herwig Görgemanns und Katharina Luchner verantwortet. Leider läßt der griechische Zeichensatz nicht gerade zur kursorischen Lektüre ein.

Unter den Essays bildet derjenige der Herausgeberin selber über „Freundschaft und Freundschaftsbrief bei Synesios“ ein Schmuckstück (89–118). Die Freundschaftsthematik sei in Synesios' Briefen „allgegenwärtig“ (118); die Topik gewinne bei ihm aber durch ein pythagoreisch-platonisierendes Profil und durch die gelegentliche Kreuzung mit Elementen der Gerichtsrede eine besondere und originelle Nuance. Die Religionswissenschaftlerin Ilinca Tanaseanu-Döbler, die sich durch hervorragende Publikationen zum Neuplatonismus und zu Synesios als Führerin in diesem komplexen Gelände bewährt hat, steuert einen Essay zu „Synesios von Kyrene zwischen Platonismus und Christentum“ (119–150) bei, der die Problemstellung so differenziert wie sachkundig aufarbeitet und falsche Alternativen demonstriert. Mit der neueren Forschung geht sie davon aus, dass Synesios als Christ geboren und aufgewachsen ist: „Seine Religiosität ist von der neuplatonischen Metaphysik geprägt; deren Tendenz zur Abstraktion könnte ihm hier auch als Christen den Weg geebnet haben“ (149). Er ordne christliche Ideen und Riten „in den für ihn weiterreichenden Horizont der neuplatonischen Philosophie“ ein (150) und sei damit Boethius und dem jungen Augustin vergleichbar. Unter ständigem Bezug auf einzelne Texte entfaltet die Verfasserin ihr Thema auf der Grundlage von Synesios' eigener Verhältnisbestimmung zwischen Rhetorik und Philosophie. Dieser zufolge führe die in ihrem Kern als Theologie pointierte Philosophie zur „Gemeinschaft