

Rezensionen

Eva Baumann-Neuhaus, **Glaube in Migration**. Religion als Ressource in Biographien christlicher Migrantinnen und Migranten, Edition SPI, St Gallen 2019.

346 S., ISBN 978-3-906018-16-4, CHF 33.90.

Simon Foppa, **Kirche und Gemeinschaft in Migration**. Soziale Unterstützung in christlichen Migrationsgemeinden, Edition SPI, St. Gallen 2019.

434 S., ISBN 978-3-906018-17-1, CHF 38.90.

Die beiden Bände, die vom katholischen Schweizer Pastoralsoziologischen Institut herausgegeben wurden, präsentieren die Forschungsergebnisse eines vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten Projektes. Die ethnographischen Studien, die sowohl biographische als auch gemeindebezogene Perspektiven erarbeiten, befassen sich mit christlichen spanischsprachigen Migrant*innen in der Schweiz und in den Gemeinden, zu denen sie gehören.

Diese Doppelstudie ist von grosser Bedeutung für die Weiterentwicklung des Themenfeldes «Religion und Migration», da sie verschiedene Forschungslücken schliesst und wichtige, bisher zu wenig berücksichtigte Forschungsfragen weiterentwickelt. So leisten beide Arbeiten einen wichtigen ökumenisch orientierten Beitrag zur Erforschung christlicher Migrationsgemeinden in der Schweiz und erweitern somit das Forschungsfeld, das sich bisher schwerpunktmässig mit nicht-christlichen Religionsgemeinschaften beschäftigt hat. Die Autor*innen fokussieren dabei sowohl auf katholische spanischsprachige Missionen als auch auf pentekostale bzw. charismatische Gemeinden und Individuen.

Dieses Projekt ist der Kritik eines methodologischen Nationalismus verpflichtet. Entsprechend wird nicht nach Integrationspraktiken gefragt, die mit Assimilation im Kontext einer als homogen imaginierten Aufnahmegesellschaft gleichgesetzt werden. Zugewanderte sollen entsprechend nicht einfach als Defizitwesen wahrgenommen werden, sondern in ihrer Handlungsmacht als religiös produktive und sozial kreative Individuen und Gemeinschaften in den Blick kommen, die ihre je eigenen Artikulationsformen entwickeln.

Eva Baumann-Neuhaus ist an dem Zusammenspiel von Migrationserfahrungen und religiöser Orientierung im Rahmen von Biographien interessiert (41). Unter dem Stichwort der Biographizität geht es ihr darum, die Fähigkeit der Einzelnen herauszuarbeiten, spezifisch erworbenes und allgemeines, sozial vermitteltes und internalisiertes Wissen neu zu integrieren. Dabei setzt sie eine Kritik des Konzepts der Normalbiographie voraus, die insbesondere im Rahmen einer transnationalen Migrationsforschung relevant ist. Insbesondere Migrant*innen sind dabei herausgefordert, Lebenspläne zu revidieren,

und mit Unterbrüchen im Lebenslauf und der Modifikation von Lebenswünschen und -visionen umzugehen. Dabei sind Kulturschock und Identitätskrise, Erfahrungen der Ungewissheit, was die Zukunft bringt sowie die Konfrontation mit sozialer Exklusion, und politischen Ungerechtigkeiten zentral, ebenso wie der Umgang mit Krankheit, Tod und mit zerbrochenen Beziehungen. Ökonomisch prekäre Lebenslagen und Arbeitslosigkeit sowie sprachliche Hürden und fehlende Bildungsäquivalenz erschweren die Orientierung im Alltag. Aber auch die Erfahrung des unverhofften Glücks sowie der Erweiterung von Lebensmöglichkeiten für sich selbst oder die Kinder prägt das Leben in der Migration.

Unter sich verändernden Lebensbedingungen müssen entsprechend auch die zuvor gültigen Sinnkonstruktionen eine neue Passung erfahren (81). Dies gilt auch für religiöse Überzeugungen und Praktiken. Baumann-Neuhaus fokussiert auf die Erfahrungen und Bearbeitungsformen von Kontingenz und setzt ein offenes Verständnis von Religion als ein Sinn- und Orientierungssystem voraus, das potenziell Ressourcen bereithält, mit herausfordernden Kontingenzerfahrungen umzugehen (85). Dabei ist sie besonders an dem Horizont interessiert, den sie als das grössere Ganze beschreibt. Das grössere Ganze wird in der möglichen Vorstellung artikuliert, Teil eines göttlichen Plans zu sein, sich zu einer religiösen Gemeinschaft zugehörig zu fühlen, Teilhabe an Kultur und Gesellschaft zu erleben sowie eine weitergehende Lebensvision zu entwickeln.

Als Ergebnis ihrer Interviewanalysen arbeitet Baumann-Neuhaus ein Typenmodell heraus, das verschiedene Formen der Kontingenzbearbeitung im Kontext von Migration elementarisiert. Baumann-Neuhaus identifiziert vier Typen: Der transformative Typ beschreibt Diskontinuitätserfahrung als grundlegend für die eigene Biographie. Es wird in der religiösen Interpretation eine holistische Perspektive eingenommen, nach der alles Erfahrene einen Sinn hat, da Gott einen Plan mit dem eigenen Leben habe und das Wirken und die Führung Gottes auch in der Schweiz erfahren wird. Beim restitiven Typ wird das Leben als fragmentiert erlebt und Unterbrüche können Irritationen auslösen. Neben der religiösen Deutung kommen auch andere Wirklichkeitsdeutungen zur Geltung. Als Glaubender fühlt sich der restitutive Typ wie ein Fisch, der gegen den Strom schwimmt; es werden in der Glaubensgemeinschaft Gleichgesinnte gesucht, die helfen können, den eigenen Glauben zu bewahren; die Kirche soll einen sicheren Boden und ein Zuhause vermitteln. Der dritte Typus ist der adaptive Typ, der mit der Migration Horizonterweiterung verbindet, da das Leben im neuen Kontext die Begegnung mit Andersdenkenden sowie mit zuvor ungewohnten Lebensstilen ermöglicht. Das Verständnis der christlichen Religion lässt verschiedene Deutungsperspektiven und Möglichkeiten des Glaubens zu; die Glaubensgemeinschaft bietet den Raum zum Austausch verschiedener Sichtweisen. Das Leben wird weniger als vorherbestimmt verstanden, sondern als eher offen erlebt und als ein stetiger Lernprozess erfahren; entsprechend werden Erfahrungen aus einer integrativen, kulturell-religiösen Perspektive verarbeitet. Der akzeptierende Typ weiss, dass Diskontinuität unabänderlich zum Leben dazu gehört und dass Schwierigkeiten bewältigt werden müssen. Dass Gott eine Macht ist, die immer direkt interveniert, wird angezweifelt. Die Gemeinde wird in ihrer Funktion gesehen, soziale Netzwerke zu bieten.

Simon Foppa fragt in seiner Studie, wie die soziale Unterstützung in christlichen Migrationsgemeinden funktioniert und arbeitet anhand des transaktionalen Stress-Coping-Modells nach Lazarus verschiedene Bewältigungsformen heraus, mit denen der Stress im Kontext von Migrationserfahrungen bearbeitet wird. Das Konzept der sozialen Unterstützung nach Schwarzer und Leppin wird als weiteres *sensitizing concept* zur Erhöhung der theoretischen Sensibilität bei der Auswertung des empirischen Materials herangezogen. Im Anschluss an die Auswertung und Interpretation der Daten verweist er auf die ambivalente Rolle, die Glaubensvorstellungen und Formen des Zusammenlebens im Hinblick auf den Umgang mit Stress im Kontext von Migration haben.

Beide Studien nehmen einen langen methodologischen, theoretischen und kontexteinbettenden Vorlauf bis sie zur Bearbeitung der eigentlichen Fragestellungen gelangen. Auch weisen die Studien eine Vielzahl von inhaltlichen Überlappungen auf; sie können entsprechend auch als einzelne Bücher unabhängig voneinander gelesen werden. Das Potenzial der gemeinsamen empirischen Arbeit ist nicht vollständig ausgeschöpft worden. Eine synthetisierende Zusammenschau, die beide Forschungsperspektiven noch einmal ins Gespräch miteinander hätte bringen können, fehlt.

Diese Anmerkungen sollen aber die positive Würdigung keineswegs schmälern. Beide Bände sind Meilensteine in der Schweizer Forschung im Feld von Migration und Religion und werden sicherlich eine breite Rezeption erfahren.

Andrea Bieler, Basel

Jean-Daniel Plüss, Vom Geist bewegt. Die Geschichte der Schweizerischen Pfingstmission, Herausgeber: Schweizerische Pfingstmission 2015.

230 S., ISBN 978-3-940188-98-4, CHF. 19.90.

Die Erscheinung dieses Buches ist sehr zu begrüßen. Jean-Daniel Plüss, von Anfang an mit der Pfingstbewegung verbunden, studierte Theologie und Religionswissenschaft in Brüssel und Löwen, wo er auch promovierte.

Plüss beschreibt den Ursprung der internationalen Pfingstbewegung, wie dies meistens gemacht wird, mit der Erweckungsbewegung in Los Angeles (Azusa Street) im Jahre 1906. In der Schweiz hatten zuvor die Heiligungsbewegung, die Erweckung in Wales und das Auftreten des Schotten John Alexander Dowie, dessen Verkündigung durch Krankenheilungen begleitet wurde, Einfluss ausgeübt. Sie können als «Katalysatoren» der Anfänge der schweizerischen Pfingstbewegung gelten. Die Bewegung von Azusa, die sehr schnell nach Europa kam, erreichte die Schweiz durch die Vermittlung des norwegischen Methodistenpredigers Thomas Ball Barratt. Zwei norwegische Missionarinnen berichteten im Jahre 1907 in Kassel und kurz darauf in Zürich über das Wirken des Geistes. Während ihres dreiwöchigen Besuches in Zürich legten sie den Grundstein der ersten Pfingstgemeinde in der Schweiz.

Die Schilderungen in diesem Band machen klar, dass die Wirksamkeit der Pfingstbewegung hierzulande anders verlief als in Kassel. In Kassel verstärkte sie die Polarisierung innerhalb der deutschen neu-pietistischen Gemeinschaften. Die Bewegung führte in der Folgezeit dazu, dass sich ein beträchtlicher Teil der pietistischen Gemeinschaften im Gnadauer Verband, in der sogenannten Berliner Erklärung von 1909, mit scharfen Worten von der Pfingstbewegung distanzierte. Auch in der Schweiz war die Wirkung dieser Erklärung spürbar, auch wenn weniger stark ausgeprägt.

Barratt kam 1908 selbst nach Zürich und hat dazu beigetragen, dass hier eine Pfingstgemeinde entstanden ist, die sich bald mit einem eigenen Leitungsteam entfalten konnte. Zürich blieb bis heute das Zentrum in der Schweiz, auch als anschliessend an anderen Orten, in der deutschen Schweiz wie in der Romandie, Gemeinden gegründet wurden. In Zürich fanden auch internationale Konferenzen statt, an denen Vertreter der Pfingstbewegung aus verschiedenen Ländern einander begegneten.

Plüss beschreibt die geschichtlichen Entwicklungen in lebhafter Weise, wobei jeweils auch das soziale Umfeld beleuchtet wird. Aus dem Leben und Wirken der einzelnen lokalen Gemeinden, der nationalen Gemeinschaft und der Personen, die Leitungspositionen übernommen haben, berichtet er manche interessante Details. Wertvoll sind ausserdem die Photos, die das Geschriebene passend illustrieren. So bekommen die vielen Namen ein konkretes Gesicht.

Die Darstellung beruht auf gründlicher Erforschung der Quellen. Sie ist geprägt durch Verbundenheit und Kongenialität. Zugleich ist sie in gutem Sinn objektiv und unparteiisch. Wo menschliche Fehler zur Sprache kommen, geschieht das mit diskreter Offenheit.

Mit allen Entwicklungen und Änderungen in Gesellschaft und Christentum ist das Grundanliegen der Pfingstbewegung wirksam und aktuell geblieben: Die Offenheit für das Wirken des Geistes, das sich in und durch Menschen vollzieht; das Wirken, das Menschen zum Glauben an Gott, zur Nachfolge von Christus und zur tätigen Erwartung des kommenden Reiches bringen will.

Im Laufe der vergangenen 100 Jahre wuchs sie zu einer Bewegung heran, zu der sich heute weltweit über 600 Millionen Menschen zählen. Dieses Anliegen findet auch innerhalb der traditionellen Kirchen Widerhall, was in der charismatischen Bewegung zum Ausdruck kommt.

Das Buch zeigt: Die Schweizer Pfingstler verstanden sich von Anfang an als Teil dieser durch den Geist Gottes gewirkten, weltweiten Bewegung; man war offen dafür und wollte daran teilhaben. Gerne möchte ich kurz formulieren, welche aktuellen Hinweise das Buch von Plüss bieten kann:

1. Erneuerung der Kirche ist nötig. Die Pfingstbewegung wollte keine neue Kirche gründen, sondern die Erneuerung fördern.
2. Die christliche Gemeinde ist eine internationale Gemeinschaft. Sie ist ökumenisch auch in dem Sinne, dass konfessionelle Zugehörigkeit – Lutherisch, reformiert u.s.w. – nicht entscheidend ist.
3. Eine gewisse Organisation ist nötig, aber sie darf nie zu einer Institutionalisierung

führen, die das Leben aus dem Geist bündigt und die Freiheit der einzelnen Gemeinden und Gläubigen einschränkt.

4. Die Pfingstbewegung ist grundsätzlich eine Laienbewegung, auch wenn sich mit der Zeit Pfarrpersonen bzw. Theologen für die Pfingstbewegung stark gemacht haben.
5. Die Pfingstbewegung war von Anfang an gegen Rassentrennung und sie verurteilt den Krieg. Die Haltung der schweizerischen Pfingstbewegung in den beiden Weltkriegen bestätigt das eindrücklich.
6. Frauen und Männer sind gleichgestellt.
7. Die Pfingstbewegung benutzte seit Beginn alle verfügbaren Kommunikationsmittel. Die veröffentlichten Übersetzungen von Publikationen zeigten die Verbundenheit der Sprachregionen.
8. Mission umfasst auch Diakonie in allerlei konkreten Formen von Hilfe.
9. Wichtig sind Schulung und Ausbildung.
10. Die Pfingstbewegung verkörpert eine stete Herausforderung an die traditionellen Kirchen: «Was tut ihr mit den Charismen, speziell Glossolie, Prophetie und Heilung?»
11. Die Pfingstbewegung veranlasst speziell ein neues Nachdenken über die Gestaltung der Gottesdienste. Alle Kirchen haben für ihre Gottesdienste ein «sacrum»: die römisch-katholische und christkatholische Kirche das Sakrament des Altars, die Orthodoxie etwa in Griechenland und Russland die Liturgie als heiliges Geschehen, die Kirchen der Reformation die Predigt. Die Pfingstkirchen schätzen die Bibel hoch, aber in ihren Gottesdiensten ist nicht die Predigt das Zentrum, sondern das Wirken des Geistes in Gebet und Liedern und in den genannten Charismen. Meistens gibt es auch eine Predigt als Teil des charismatischen Wirkens.

Das Buch von Jean-Daniel Plüss wird beim Nachdenken über diese Themen eine grosse Hilfe sein.

Jan Veenhof, Gunten

*Dorothea Erbele-Küster, **Verführung zum Guten.** Biblisch-theologische Erkundungen zwischen Ethik und Ästhetik, Kohlhammer, Theologische Interventionen 3, Stuttgart 2019.*

112S., ISBN 978-3-17-035465-4, € 19.00.

Die akademische Wanderschaft der Mainzer Alttestamentlerin Dorothea Erbele-Küster spiegelt ein vielfältiges Forschungs- und Lehrprofil mit fächerübergreifenden und interkulturellen Diskursen u.a. zur Narrativität, zur Anthropologie und Ethik des Alten Testaments, zur Traumaforschung und zur Genderforschung. Ihr neuestes Werk – «Verführung zum Guten» – lotet anhand biblisch-theologischer Erkundungen das dialektische Wechselverhältnis von Ethik und Ästhetik aus. Dabei wird in essayistischer Form in vier Kapiteln anhand unterschiedlicher literarischer Genres dargestellt, wie die ästhetische Erfahrung zur Lebenskunst verführt.

«Verführung» ist ein Leitwort der Abhandlung, das im einleitenden Bild des Griffs nach der Frucht der Erkenntnis zwischen Gut und Böse bzw. von Lebensförderlichem und Lebensschädigendem in Gen 2-3 durchbuchstabiert wird (9-14). Charakteristisch für diese «Verführung» ist eine philologisch, philosophisch und anthropologisch fundierte, sinnlich-spielerische Zugangsweise zur Wirklichkeit, ein kontinuierliches Oszillieren zwischen (Wort)Spiel und Ernst, basierend auf der Grundlage, dass die Spielarten der Rezeptionsästhetik, die sich als Lese- und Wirkungsethik begreifen, für ethische Anschlussfragen transparent sind. «Ästhetische Wahrnehmung verführt – zum Guten bzw. zur Erkenntnis des Guten» (9) – diese These bildet den Gegenstand vieler kunstphilosophischen und literaturwissenschaftlichen Diskussionen seit Jahrzehnten (14-29). «Verführung zum Guten», bzw. «Verführung zur Identifikation» geschieht jedoch um den Preis, dass den Rezipierenden ein erheblicher Teil der Verantwortung für die Sinnkonstruktionen der zu diskutierenden Wegmarkierungen (34-39) zugeschrieben wird. Nicht zuletzt aufgrund solcher kontextkritischen Bezüge plädiert die Verfasserin für eine Metaethik des Alten Testaments, die zum einen allen Textformen bzw. Diskursarten der Hebräischen Bibel Rechnung trägt, und zum anderen die ethischen Reflexionsprozesse in all ihrer Ambivalenz und Heterogenität wahrnimmt. Wer sich durch diesen dynamischen poet(h)ischen Auftakt verführen lässt, und sich auf eine vorreflexive Ebene der ethischen Urteilsfindung einlässt, wird dazu verlockt, widersprüchliche Identifikationsmöglichkeiten und überraschende ethische Perspektiven dreier biblischer Texte (Gen 1, Gen 2-3 und Ps 1) zu entdecken.

Die erste Einzelstudie (39-60) widmet sich einem Thema, das bislang in der alttestamentlichen Forschungslandschaft nicht thematisiert wurde: der Bedeutung der Anthropologie und den Implikationen der leiblichen Existenz für die Ethik des Alten Testaments. In der Rehabilitation der Sinneswahrnehmungen wird die Paradiesgeschichte in Gen 2-3 von der Frage her neu beleuchtet, wie der Mensch zur selbstständigen Urteilsbildung mithilfe der Sinneswahrnehmungen gekommen ist. Warum wird Erkenntnis zum Problem? Was sollte falsch sein an der Sinneslust angesichts der guten und schönen Früchte, die Erkenntnis versprechen? – so lauten die impulsgebenden Anregungen, die neue hermeneutische Horizonte eröffnen. Dementsprechend erschliesst sich die (meta)ethische Lektüre der Schöpfungserzählung in Gen 2-3 nicht in einem unbedingten göttlich legitimierten Imperativ, sondern hat zu untersuchen, wie Sinneswahrnehmung, Emotion, Erkenntnis, Reflexion und Handlung im ethischen Entscheidungsprozess aufeinander bezogen sind. Auf diese Weise werden von Dorothea Erbele-Küster die gängigen Lese- und Interpretationsstrategien der Ursprungsnarration aufgegriffen und zugleich umgekehrt, um hermeneutische Kurzschlüsse oder Automatismen aufzubrechen, um auch der Form und der Gestalt der ästhetischen Erfahrung Raum zu geben.

Der zweite Durchgang anhand von Gen 1 (67-84) wird von der Frage nach dem Guten geleitet: «Die Grundlage des menschlichen Handelns bildet laut dem ersten Schöpfungsbericht die Wahrnehmung der Welt durch Gott als perfekt und die Strukturierung der Zeit» (35). Somit wird die für das alttestamentliche Menschen- und Gottesbild charakteristisch gehaltene Zusammenschau von ontisch und moralisch Gutem in den Fokus

gerückt und gleichzeitig mit neuen poet(h)ischen Akzentuierungen und Leserichtungen versehen: Wo hat das Lebensfeindliche seinen Platz im priesterschriftlichen ästhetisch-kosmologischen Weltentwurf? Lädt die performative Aussage Gottes zum Abschluss der Schöpfungswerke «und siehe es war sehr gut!» «zu einer zweckfreien Weltwahrnehmung und damit zu einem kontemplativen Naturgenuss jenseits einer anthropozentrischen Perspektive [...] die Glück ermöglicht (86-87)»?

Entsprechend wendet sich der vierte Abschnitt (89-105) der Frage nach dem «glücklichen Leben» zu, versinnbildlicht am Beispiel von Ps 1. Mit dieser Themenwahl hat die Autorin eine wichtige Forschungslücke entdeckt, da das Glück in der bisherigen Forschungsgeschichte nur in vereinzelt Beiträgen behandelt wurde. Was ist Glück? In der gegenwärtigen Konjunktur der interdisziplinären Glücksforschung stehen zwei grundlegende Bedeutungen im Vordergrund. Zum einen geht es um das Glück, das sich einstellt, wenn etwas gelingt, sich fügt oder eben glückt. Zum anderen zielt die abendländische Weisheitslehre seit dem Stoizismus der Antike auf ein Glück, das nicht an äussere Umstände gebunden ist, sondern sich auf innere Unabhängigkeit und Genügsamkeit stützt. Gegen die Vorstellung von der Verfügbarkeit des Glücks lassen sich insbesondere biblisch-theologische Argumente ins Feld führen. Im Spiegel der Weisheitsliteratur ist das Glück an die Einsicht in die Grenzen des eigenen Handelns gekoppelt. Dabei verknüpfen sich aber göttliches und menschliches Handeln, deren Grenze nicht immer genau zu bestimmen ist. Mit anderen Worten lässt sich dieses ethische Paradox so formulieren, dass das Handeln Gottes und das Tun des Menschen in ein dialektisches Verhältnis geraten. In Bezug auf die alttestamentliche Glücksthematik besteht der Eigenwert des neu erschienenen Bandes eben darin, dass dessen Verfasserin die Frage nach dem Glück als Frage nach dem geglückten, guten Leben neu formuliert: der rezeptionsästhetisch fundierte exegetische Zugang zur glücklichen Lebenskunst beginnt mit Betroffenheit, mit Staunen, mit Zweifel, dem Stellen der Zusammenhangs- und Sinnfrage und schreitet voran in eine existentielle Auseinandersetzung und gelangt zu einer Rehabilitierung der alttestamentlichen Glücksethik. Dabei werden zwei Aspekte von Glück in den Blick gebracht, bzw. von biblischer Perspektive neu ausgelotet: einerseits die Zeit, also sowohl die historisch als auch individuell zu verantwortenden Reflexionsvorgänge auf der Zeitachse, andererseits auch die konstellative Frage nach dem, was glückliches, gutes Leben ausmacht.

Der vorliegende Band von Dorothea Erbele-Küster «Verführung zum Guten» regt damit zu einem Dialog an, der sich den Grundfragen der menschlichen Freiheit, der göttlichen Vorsehung, der Gutheit der Schöpfung angesichts der Übel und nicht zuletzt der über dem Schicksal stehenden Freiheit des Menschen widmet.

Nikolett Móricz, Bern

Matthias Gockel / Andreas Pangritz / Ulrike Sallandt (Hg.), Umstrittenes Erbe. Lesarten der Theologie Karl Barths, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2020.

266 S., ISBN 978-3-17-037448-5, € 36,00.

Der Band verdankt sich einer Tagung, die im September 2018 an der Universität Bonn stattgefunden hat; ihr Titel <Konstellationen des (Anti)Barthianismus> «bezeichnete die Spannungen zwischen <linken> und <rechten> Modellen der Barth-Interpretation sowie zwischen eher liberalen und eher bekenntnisorientierten theologischen Ansätzen» (7). Der Titel des Sammelbandes ist weniger sperrig und rückt zudem «neben den Spannungen auch die Vielfalt der Deutungen, zu denen Barths Theologie herausfordert und einlädt, in den Fokus» (ebd.). Dabei werden zunächst Konstellationen wie etwa das Verhältnis Barths zu Schleiermacher, zu Hans-Joachim Iwand (von Christian Neddens) oder zu dem Berner Altkatholiken Ernst Gaugler (von Andreas Krebs) thematisiert oder – vom Berner Systematiker Peter Winzeler und der Münsteraner Ethikerin Sabine Plonz – autobiographische Zugänge gewählt. Am spannendsten ist der Teil, der sich verschiedenen Barth-Rezeptionen widmet: etwa der Friedrich Wilhelm Marquads (von Andreas Pangritz), James H. Cones (von Susanne Hennecke), Ingolf U. Dalferths (von Petr Gallus) oder der von Hans Georg Geyer (von Hans Theodor Goebel). Ich konzentriere mich im Folgenden auf Dick Boers Relektüre von Barths Schleiermacher-Kritik und auf das Verhältnis von antiliberaler und liberaler Barth-Lektüre mit einem Schwerpunkt auf der Münchner Barth-Interpretation von Trutz Rendtorff, Falk Wagner und Friedrich Wilhelm Graf.

Dick Boer stellt seinen Beitrag unter die Frage «Hat Barth Schleiermacher wirklich verstanden?» und gelangt zu einem differenzierten Bild. Boer versteht Schleiermacher als Anhänger der Französischen Revolution, ja geradezu als Theologen der Revolution, der doch die Verabsolutierung der menschlichen Freiheit um ihrer selbst willen einzuschränken versuche: «Die Religion, wie Schleiermacher sie versteht und den Gebildeten verständlich zu machen versucht, relativiert die Freiheit des Menschen, damit sie menschlich bleibt.» (24) Barth habe das nicht verstanden, sondern sehe in Schleiermachers Frömmigkeitsbegriff reine Passivität, die die Gemeinschaft von «Reden und Hören, Befehlen und Gehorchen» zwischen Gott und Menschen unmöglich mache (27). Will der Schleiermacher der <Reden> den Ort des Christlichen Glaubens im Freiheitsprojekt der Moderne bestimmen, will der Autor der <Glaubenslehre> den Glauben kontextualisieren, ohne seine Eigentümlichkeit aufzugeben, so bestreite Barth «die theologische Rechtmäßigkeit von dogmatischen Sätzen, die außerhalb der Dogmatik festgestellt werden können» – und damit eben Schleiermachers Zugang – grundsätzlich (32). Für eine Phänomenologie des christlichen Glaubens, wie sie Schleiermacher «abgesehen davon, ob man glaubt oder nicht glaubt» (33) versucht, ist bei Barth kein Platz. Boer plädiert dagegen angesichts der Minderheitssituation der Christen in unserer Gegenwart für einen Weg mit Schleiermacher über Barth hinaus: «Für den christlichen Gesprächspartner kommt es darauf an, ob er seinen außerkirchlichen Gesprächspartnern in der Tat den christlichen Glauben verständlich macht.» (39)

Unter dem Titel «Die Realisierung der Freiheit» betreibt Cornelia Richter eine «Relecture und Kritik der Münchner Barth-Interpretation». Sie stellt zunächst die ungeheure Kraft des theologiegeschichtlichen Narrativs einer durch Barth initiierten «offenbarungstheologischen Wendetheologie» (228) fest, das «frühestens dort decodiert und gebrochen» werden könne, «wo es nicht länger im Spiel der Positionierungen pro oder contra thematisiert wird», etwa weil die «internen Brüche und Verwerfungen nach außen hin weniger relevant erscheinen» (230). Hier liegt die zukunftsweisende Pointe von Richters Argumentation: Sie will «Barths Konzeption absoluter Subjektivität Gottes in <seelsorgerlicher> und gemeindepraktischer Hinsicht gelesen» wissen (239). Der grosse Erfolg nämlich, den die Rede Barths von der Absolutheit Gottes bei der Pfarrerschaft hatte und immer noch hat, liegt nicht in ihrer dogmatischen Richtigkeit, sondern in ihrem lebensnahen Bezug angesichts alltäglicher seelsorgerlicher Herausforderungen: «So gelesen, würde sich die Analysekategorie für Barth ändern und dann dürfte ausgerechnet er [...] für aktuelle Ansätze liberaler Frömmigkeit von hohem Interesse sein.» Ein spannender Versuch!

Eine Frage zur Einleitung sei gestattet: Mit Hilfe der Unterscheidung von deduktiver und induktiver Theologie versuchen die Herausgeber, die liberale Barth-Kritik Falk Wagners und Friedrich Wilhelm Grafs auszuhebeln: Wagner und Graf übersähen, dass Barth «den Nationalsozialismus als eine geschichtliche Auswirkung des neuzeitlichen Subjektivitätsprinzips und gerade nicht als dessen Gegensatz verstand. Die Betrachtung dieses Zusammenhangs hätte ihrer Konstruktion – auf der einen Seite der aufgeklärte Liberalismus und Individualismus, auf der anderen Seite die Dialektische Theologie, der Faschismus und der Stalinismus – von Anfang an den Boden entzogen» (11f.). Wieso denn? Nur weil Barth selbst es so sieht? Das ist kein sachliches Argument. Mir vermag die Ableitung einer derart antiindividualistischen und auf Konformität zielenden Ideologie wie der nationalsozialistischen ausgerechnet aus dem Subjektivitätsdenken der Moderne mit seinen individualistischen und liberalen Konsequenzen nicht einzuleuchten; die Dialektik der Aufklärung wurzelt nicht in ihrem Individualismus, sondern in der Einheit von formaler und instrumenteller Vernunft.

Bleibt nachzutragen, das die Evangelisch-theologische Fakultät Bonn sich im Rahmen des *Dies academicus* am 15. Mai 2019 noch einmal Barth und der Barth-Rezeption gewidmet hat; auch Pangritz, Richter und Sallandt haben dabei wieder vorgetragen. Eine Sammlung dieser Beiträge wäre eine schöne Ergänzung zum vorliegenden Band.

Hermann-Peter Eberlein, Wuppertal

Rudolf Bultmann, Briefwechsel mit Hans Jonas 1928-1976. Mit einem Anhang anderer Zeugnisse, hg. v. Andreas Großmann, Mohr Siebeck, Tübingen 2020.

XXV, 161 S., ISBN 978-3-16-159284-3, € 69.00.

Nachdem in den letzten Jahren bereits einige Briefwechsel Rudolf Bultmanns mit Kollegen, Freunden und Schülern publiziert wurden, liegt nun dessen Korrespondenz mit dem jüdischen Philosophen Hans Jonas vor. In dem von Andreas Großmann sorgfältig edierten und umsichtig eingeleiteten («*Der unbestechliche Geist der Wahrheit*». *Rudolf Bultmann und Hans Jonas – Eine Gelehrtenfreundschaft in Briefen*, XI-XXV) Band werden 59 Briefe und Postkarten aus dem Zeitraum von 1928 bis zu Bultmanns Tod im Jahre 1976 mitgeteilt. Ausser der Korrespondenz enthält die Edition einen *Anhang* mit 9 Dokumenten (111-146), von denen einige wie Jonas' Marburger Gedenk-Vortrag *Im Kampfum die Möglichkeit des Glaubens. Erinnerungen an Rudolf Bultmann und Betrachtungen zum philosophischen Aspekt seines Werkes* (123-143) vom 16. November 1976 sowie die acht Jahre später im Wellesley College gehaltene Ansprache anlässlich Bultmanns 100. Geburtstag (143-146) bereits publiziert wurden. Weiterhin wartet der *Anhang* mit Korrespondenzen auf, u.a. zwischen Jonas und Martin Heidegger (119-123), sowie den Gutachten zu Jonas Dissertationsschrift von Heidegger und Bultmann (111-115). Eine umfassende Bibliographie (147-151) sowie Orts- (153f.), Personen- (155-157) und Sachregister (159-161) erschliessen den Band.

Hans Jonas, der zunächst in Berlin, sodann in Freiburg i.Br. bei Edmund Husserl und vor allem bei Martin Heidegger studierte, wechselte – ein Jahr später als letzterer – 1924 nach Marburg und besuchte, wie er mehrfach berichtete, Rudolf Bultmanns Seminar. «Unsere Beziehung begann 1924, als ich Heidegger folgend von Freiburg nach Marburg kam und in Bultmanns neutestamentliches Seminar eintrat – im Zuge des eigentümlichen Austauschverhältnisses, das sich zwischen Schülern Heideggers und Bultmanns damals herstellte, aber auch im Zuge meines ursprünglichen, mit dem philosophischen einhergehenden Anliegens am Reiche der Religion, das sich bis dahin, meiner Herkunft gemäß, in alttestamentlichen und judaistischen Studien betätigt hatte.» (123f.; vgl. 87f. 143f.) Bultmanns Seminar, in dem er die junge Hannah Arendt kennenlernte (vgl. 106-108), wurde für ihn nicht nur zum prägenden intellektuellen Erlebnis, sondern auch zum Auftakt seiner lebenslänglichen Beschäftigung mit der Gnosis. «Welche Zufälle des Lebens, die Schicksal werden! Es war die Episode eines (unmässig langen) Seminarreferats über <Gotteserkenntnis> im Johannesevangelium und Bultmanns lebhafte Ermunterung, dies weiter zu verfolgen, die mich Ahnungslosen in den Irrgarten der Gnosis führten – zuerst als Dissertationsthema, dem Heidegger auf Bultmanns Fürsprache zustimmte, dann als nicht enden wollendes Forschungsprojekt für manches kommende Jahrzehnt.» (124; vgl. 145)

Die Korrespondenz zwischen Jonas und Bultmann setzt mit einer Karte ein, die jener am 21. April 1928 aus der Schweiz an den Marburger Theologen schrieb (1). In einem ausführlichen Brief vom 13. Juli 1929 teilte der junge Philosoph gleichsam als Reaktion auf Bultmanns Aufsatz *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus*

von 1929 seinem Lehrer eine eigene Paulusdeutung mit (2-11). Im Hintergrund dieser Ausführungen stehen Überlegungen zur Weiterführung von Heideggers Daseinsanalyse, die auf den Willen zugespitzt werden und Spuren von Jonas' Vortrag über Augustin in Heideggers Seminar über Schellings Freiheitsschrift von 1927/28 erkennen lassen. Auf dieses Seminar kommt Jonas auch in seinem Schreiben an seinen philosophischen Lehrer vom 19. März 1973 zu sprechen, in dem er sich unter anderem für seine Unterstützung bezüglich der Geltendmachung seines Anspruchs auf Pensionsberechtigung in Hessen sowie die Zusendung von Heideggers zwei Jahre zuvor erschienenem Schelling-Buch bedankt (119-122). «Ich sehe seinem Studium in einem jetzt beginnenden Urlaub entgegen. In meiner Jugendzeit hat Schellings Abhandlung mich einmal tief beeindruckt, ist mir aber in den langen Jahren allm[ählich] entglitten.» (123).

Immer wiederkehrendes Thema im Briefwechsel zwischen Bultmann und Jonas ist die Gnosis-Forschung. Der Marburger Theologe erschloss dieses Forschungsgebiet nicht nur seinem Schüler, sondern unterstützte ihn auch auf vielfältige Weise, nicht zuletzt durch seinen Einsatz für die Publikation von dessen Gnosis-Studie im Jahre 1934 im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, zu der er ein Vorwort beisteuerte, welches im Anhang wieder abgedruckt ist (117f.). Bultmann war der einzige akademische Lehrer, von dem sich Jonas persönlich verabschiedete, bevor er 1933 Deutschland verlassen musste. Er war auch der erste, den er 1945 wieder besuchte. «Unvergesslich, und oft in Erinnerung und Erzählung wieder durchlebt, ist mir das erste Wiedersehen nach dem Kriege, im Sommer 1945, als ich in der Uniform eines englischen Sergeanten an Ihrer Haustür klingelte – genau 12 Jahre nach meinem Abschiedsbesuch 1933 – und Ihre Frau mir öffnete. Ich stand wortlos auf der Schwelle, sie sah mich an, und in plötzlichem Erkennen sagte sie <Herr Jonas! Herr Jonas, sind Sie es wirklich!> und dann brach es in einem Sturz von Worten und Tränen aus ihr heraus, alles auf einmal» (99; vgl. 125f.). Neben den Gnosis-Studien seines Schülers, nach denen sich Bultmann regelmässig erkundigte, ist es die Weiterentwicklung von Jonas' eigenem Denken vom existential-hermeneutischen Ansatz Heideggers und Bultmanns hin zu einer Philosophie des Organischen, die einen Gegenstand in der Korrespondenz von beiden bildet. Am 18. Mai 1959, während seines Aufenthalts in den USA, schreibt Bultmann aus Syrakuse an Jonas: «Vor allem sehe ich, in welcher Richtung sich – abgesehen vom Thema der Gnosis – Ihre Arbeit entwickelt. Fast alle Aufsätze sind ja, vom Problem der Biologie (bzw. des Organismus) ausgehend, Vorarbeiten für den Entwurf einer Ontologie, zunächst beim Phänomen des Lebens beginnend, u. zwar das [sic!] animalischen Lebens.» (37) Bultmann war, wie die Korrespondenz erkennen lässt, an dem Denkweg, den Jonas einschlug, interessiert, aber auch skeptisch. Das betrifft ebenfalls Jonas' berühmten selbsterdachten Mythos von dem seine Allmacht aufgebenden Gott, den er in seinem Vortrag *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (1984) erzählt und dessen Vorform in dem Aufsatz *Immortality and the Modern Temper* (1962) Gegenstand des brieflichen Austausches mit seinem Lehrer war (vgl. Jonas an Bultmann, 7.1.1962, 50-54). «Heute», schreibt der Theologe am 13. Mai 1962, «will (u. kann) ich nur sagen, daß ich Ihren Aufsatz mit meiner Frau gelesen habe (ich 2mal), u. daß wir sehr davon bewegt sind u. auch manche zweifelnde Frage haben.» (56f.) Ausführlich repliziert Bultmann

auf den Versuch seines Schülers am 31. Juli des Jahres (57-62) und dieser zwei Monate später auf dessen Kritik (63-68). In die deutsche Erstveröffentlichung von Jonas' Mythos in seiner 1963 erschienenen Aufsatzsammlung *Zwischen Nichts und Ewigkeit* wurde diese briefliche Auseinandersetzung auf Jonas' Bitte (77f.) und mit Bultmanns Zustimmung (78f.) aufgenommen.

Diskussionen über Forschungsprojekte bilden einen Aspekt der Korrespondenz von Bultmann und Jonas, einen anderen, neben familiären Dingen, berufliche Perspektiven und Möglichkeiten vor allem von letzterem. Hierzu gehört auch der Versuch, Jonas im Jahre 1960 auf eine Professur für Philosophie in Marburg zu berufen, von der Bultmann ihm am 9. Juli 1960 berichtete (43). Jonas hat diesen Ruf, wie er am 12. Dezember 1960 seinem Lehrer mitteilt, abgelehnt. 27 Jahre nach der Tragödie der Juden in Deutschland habe er diese noch einmal durchlitten. «Ich kann nicht sagen, dass die Entscheidung, wie sie ausgefallen ist, mich glücklich macht – darauf müssen wir wohl verzichten; aber über den Schatten springen – ich habe es in der Vorstellung versucht – konnte ich schliesslich doch nicht.» (46)

Die nun vorliegende Korrespondenz von Bultmann und Jonas über einen Zeitraum von fast 50 Jahren bietet einen ebenso eindrücklichen wie eindringlichen Einblick in ihr von gegenseitiger Wertschätzung geprägtes Verhältnis, zunächst auf der Ebene von Lehrer und Schüler, später der von Freunden. Ihren Briefen kann man entnehmen, was Jonas in den Marburger Seminaren Bultmanns von diesem gelernt hat: «Er bestand auf Verstehen, aber nicht auf Übereinstimmung.» (124)

Christian Danz, Wien

Berndt Hamm, Spielräume eines Pfarrers vor der Reformation. Ulrich Krafft in Ulm, Stadtbibliothek Ulm, Memmingen 2020.

451 S., ISBN 978-3-946561-02-6, € 39.80.

Ein in jeder Hinsicht gewichtiges Buch.

Der schwere Quartband ist gediegen gesetzt und schön bebildert. Er bietet keine herkömmliche Biographie des *juris utriusque doctoris* und Stadtpfarrers von Ulm, Ulrich Krafft (um 1455-1516). Ausgehend von seiner Person, die spannend genug ist, führt Hamm ein in die humanistischen, scholastischen und politisch-sozialen Denkweisen und Handlungsspielräume eines Pfarrers in einer süddeutschen Reichsstadt kurz vor dem Anbruch der Reformation.

Nicht dass Berndt Hamm eine Fülle von neuen Quellen gefunden hätte, es bleibt bei der recht schmalen Quellenbasis von den zwei gedruckten deutschen Predigtreihen: *Das ist der geistlich streit* und *Das ist die arch noe*, einem Gutachten, Kraffts Testament, einem wenig aussagekräftigen Brief und Kraffts Bibliothek, die insbesondere antike Klassiker, Kirchenväter und zeitgenössische Humanisten, aber auch eine Gesamtausgabe Johannes

Gersons umfasste. Dazu treten nur noch Matrikel, ein Porträt, die Grabinschrift oder andere kleinere indirekte Quellen. Was Hamms Arbeit zu Ulrich Krafft gegenüber früheren Studien auszeichnet, ist seine ausgefeilte Methodik, mit der er die Quellen auswertet, und seine breite Kenntnis des geistesgeschichtlichen Umfelds dieser außergewöhnlichen Persönlichkeit.

Hamm ordnet den predigenden Kirchenjuristen und Stadtpfarrer eines riesigen Sprengels von 20'000 Seelen ein in den Frühhumanismus oberdeutscher Prägung und in die Spätscholastik, wie sie Krafft in Basel, Freiburg, Straßburg und Tübingen erst als Student und dann als Universitätslehrer für Zivilrecht zwischen 1475 und 1500 kennenlernte und mitgestaltete, bevor der auch in Pavia ausgebildete Rechtsgelehrte sein Stadtpfarramt antrat. Die wichtigsten Lehrer und einflussreichsten Freunde waren: Johannes Heynlin, Sebastian Brant, Jakob Wimpfeling, Geiler von Kaysersberg und Gabriel Biel. Dazu trat gleichsam als Übervater und überkommene Autorität dieser spätmittelalterlichen Frömmigkeits- und Reformtheologen der von ihnen allen viel bewunderte *doctor christianissimus* am Konstanzer Konzil, Johannes Gerson.

Krafft, der akademisch als Jurist und nicht als Theologe ausgebildet war, sich aber eine enorme theologische Bildung angeeignet hatte, teilte mit diesen Denkern eine biblisch fundierte, christozentrische und auf verinnerlichte persönliche Andacht gerichtete Frömmigkeit und blieb der überkommenen Kirche und ihren Riten mit Respekt und Zuneigung verbunden. Das Letztere gilt für Krafft insbesondere, er äusserte im Gegensatz zu anderen Frömmigkeitstheologen keine nennenswerte Kritik an der Kirche, ordnete in seinem Testament selbst Seelenmessen an und rief seine Gemeinde zu Ablassen auf.

Indem Hamm konsequent Kraffts Predigten in den Kontext seiner Vordenker und Zeitgenossen stellt, belehrt sein Buch grundsätzlich über die geistige Welt und das städtische Umfeld seiner Zeit und die spätscholastisch und humanistisch geprägte Reform- und Frömmigkeitstheologie, die der Reformation unmittelbar vorausging und ohne die das Werk der Reformatoren nicht zu verstehen ist.

Diese Hintergründe belegt der Kirchenhistoriker, wie bereits angedeutet, aus dem Bücherbesitz Kraffts und mit sorgfältigen Analysen von dessen beiden posthum gedruckten Predigtreihen, die Hamm mit überzeugenden Argumenten für Autographen und nicht für Nachschriften hält.

Kraffts Predigt und Wirken war die eines Stadtpfarrers, der sich wie später einige Reformatoren als «Gewissen der Stadt» (224) verstand und sich engagiert sozial und politisch einsetzte. 1501 intervenierte der Patriziersohn in *Zwölf Artikeln* erfolgreich gegen Habgier und Wucher und kämpfte gegen Spekulation und Lohndrückerei im Barchenthandel. Anders als die vielgepriesenen reformatorischen Armenordnungen packte er das Übel damit an der Wurzel an.

Neben dem Kontext von Vergangenheit und Gegenwart wirft Hamm auch einen Blick auf die herausziehende Reformation, indem er Kraffts «humanistische» Anthropologie und Willenslehre mit der der Reformatoren vergleicht und die Prädestinationslehre diskutiert. Auffällig ist, wie sehr Krafft die Vernunft als ethisch moralisches Orientierungsvermögen auch nach dem Sündenfall hochschätzte. Hamm – und auch der Rezensentin

– ist kein Theologe des 14. bis 16. Jahrhunderts bekannt, der sie ebenso hoch geschätzt hätte. So kann Krafft auch dem freien Willen, der für ihn zugleich ein vernünftiger Wille ist, einen bedeutenden Anteil auf dem Weg zum Heil zubilligen. Selbstverständlich lehrte auch Krafft die Satisfaktion durch Christi Kreuzestod dem Menschen zugut und selbstverständlich war auch für ihn Erlösung ohne die zuvorkommende und helfende göttliche Gnade undenkbar. Aber, während etwa Erasmus oder der spätere Melanchthon dem freien Willen nur zubilligten, die angebotene Gnade zurückweisen zu können, konnte der Mensch nach Krafft an der Gnade mitwirken. Krafft stellte sich «den gesamten Heilsweg des Menschen [...] als ein Zusammenwirken zwischen dem vernunftbegabten und frei entscheidenden Menschen und Gottes Gnade vor.» (393) Krafft predigte eindringlich: *Fac, quod in te est!* Beschwörend rief er seinen Hörern zu: «*Fleiß dich!*» (355) Aber über diesem Heilsweg waltet, so betont der Ulmer Prediger immer wieder, die unermessliche und unbedingte Barmherzigkeit Gottes, die allen, auch den in tiefste Sünde gefallenen reuigen Menschen, gilt und gnädig den Weg zur Seligkeit öffnet, sodass Krafft sagen konnte, es sei leichter in den Himmel zu kommen als in die Hölle: «*So ist viel leichter in hymel zuo kommen dann in die höll.*» (331)

Krafft lehnte eine doppelte Prädestination ab, wie sie Luther, Zwingli und Calvin lehrten, und hätte einen Satz wie: Auch die besten Werke der Menschen sind wertlos, nie unterschrieben. So trennte ihn von den Reformatoren viel, obwohl sein Denken und Handeln viel «Reformatorisches» vorausnahm: Seine Theologie war eine biblische, er stellte Christi Werk und Gottes Gnade und Barmherzigkeit ins Zentrum und er arbeitete auf eine Reform seiner Stadtgemeinde hin.

Berndt Hamm scheut sich nicht vor Wiederholungen und erlaubt so den Lesenden nutzbringend die neun grossen Kapitel oder auch die vielen, jeweils im Inhaltsverzeichnis ausgewiesenen Paragraphen einzeln zu studieren, in denen er sich der Bibliothek und den beiden Predigtreihen von verschiedenen Fragestellungen her nähert. Dazu erleichtert ein ausführliches Register, das verarbeitete bewundernswerte Wissen des Emeritus zu nutzen, ohne das ganze Buch zu lesen. Alle, die es freilich ganz ausschöpfen, werden – obwohl Hamm sich vor aller Schönfärberei hütet und nicht auf Egoquellen zurückgreifen kann – am Ende mit einem eindrücklichen Bild Ulrich Kraffts belohnt: dem Bild eines belesenen, klugen, frommen und bei aller Strenge überaus menschenfreundlichen, demutsvollen und für das Wohl seiner Stadt engagierten Christen.

Christine Christ-von Wedel, Basel