

THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

80. Jahrgang 2024 Heft 3



Herausgegeben von der
Theologischen Fakultät der Universität Basel

Friedrich Reinhardt Verlag

Theologische Zeitschrift

herausgegeben von der
Theologischen Fakultät der
Universität Basel

Redaktoren:

Prof. Dr. Sonja Ammann / Prof. Dr. Georg Pfeleiderer

Redaktionsassistent:

Oskar Kaelin

Die 1945 begründete Theologische Zeitschrift Basel (ThZ) ist keiner bestimmten theologischen Richtung verpflichtet. Sie strebt danach, den inter- und intradisziplinären Dialog zu fördern und veröffentlicht daher wissenschaftliche Abhandlungen aus allen Gebieten der Theologie – insbesondere Aufsätze, die nicht nur für ein theologisches Fach von Interesse sind. Es werden Artikel in Deutsch, Französisch und Englisch angenommen.

Redaktionskommission:

Die hauptamtlichen Professoren der Basler Theologischen Fakultät als Fachvertreter:

Prof. Dr. Sonja Ammann (Altes Testament), Prof. Dr. Andrea Bieler (Praktische Theologie), Prof. Dr. Alfred Bodenheimer (Jüdische Studien), Prof. Dr. Andreas Heuser (Aussereuropäisches Christentum), Prof. Dr. Andrea Hofmann (Kirchengeschichte), Prof. Dr. Moisés Mayordomo (Neues Testament), Prof. Dr. Jürgen Mohn (Religionswissenschaft), Prof. Dr. Georg Pfeleiderer (Ethik), ausserdem: Prof. em. Dr. Reinhold Bernhardt, Prof. em. Dr. Hans-Peter Mathys als ehemalige Redaktoren.

Die Zeitschrift wird unterstützt mit Mitteln der «Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften» (SAGW) durch die «Schweizerische Theologische Gesellschaft» (SThG).

Manuskripte an Prof. Dr. Sonja Ammann, Theologisches Seminar, Nadelberg 10, 4051 Basel, Tel. 061 207 12 04, thz-theol@unibas.ch.

Rezensionsexemplare, Korrekturen und andere Zusendungen an: «Theologische Zeitschrift», Nadelberg 10, CH-4051 Basel, Tel. 061 207 28 99.

Korrespondenz auch über E-Mail: thz-theol@unibas.ch.

Richtlinien für die Ausarbeitung von Beiträgen und Rezensionen finden sich auf unserer Homepage. Eingehende Artikel werden von den Redaktoren, den Fachexperten der Redaktionskommission und ggf. von externen Gutachtern geprüft. Die Entscheidung über Annahme, Ablehnung oder Rückgabe zur Überarbeitung liegt bei den Redaktoren.

Für Besprechung oder Rücksendung unaufgefordert eingegangener Rezensionsexemplare übernimmt die Redaktion keine Verantwortung.

Homepage: theologie.unibas.ch/de/fakultaet/theologische-zeitschrift/

Online-Archiv: <https://www.e-periodica.ch/digbib/volumes?UID=thz-001>

Liebe Leserinnen und Leser,

dieses Heft eröffnet ein Aufsatz von Reinhold Bernhardt. Prof. em. Dr. Reinhold Bernhardt war von 2001 bis zu seiner Emeritierung Januar 2024 Professor für Systematische Theologie/Dogmatik an unserer Basler Theologischen Fakultät. Im vorliegenden Heft meldet er sich aus dem aktiven Ruhestand mit einem umfangreichen Beitrag über die «Hermeneutik der Tradition des christlichen Glaubens» zurück. Dies gibt uns Gelegenheit, ihm auch an dieser Stelle für seine grossen Verdienste um unsere Fakultät, wie auch im Besonderen um diese Zeitschrift, der er viele Jahre als Redaktor gedient hat, zu danken.

Im zweiten Beitrag analysiert Miriam Löhr eine zwölfteilige Filmserie, die 2022 im Auftrag der Reformierten Kirche des Kantons Zürich entstanden ist. Sie untersucht die Verwendung unterschiedlicher Genres in filmischen Videogottesdiensten und fragt danach, in welchem Verhältnis dieses Format zum Gottesdienst steht.

Der Einbezug einer breiteren Öffentlichkeit in Forschungsaktivitäten und das Engagement von Freiwilligen bereichern die universitär organisierte Wissenschaft. Die Durchführung wissenschaftlicher Projekte durch oder unter Beteiligung von interessierten Laien, sogenannte Bürgerwissenschaft (Citizen Science), wird heutzutage von verschiedenen Initiativen in Europa und den USA gefördert. Zu nennen wäre etwa die von der Europäischen Union unterstützte «European Citizen Science Platform» oder für die Schweiz die Plattform «Schweiz forscht». Der dritte Beitrag in diesem Heft ist aus der Forschungsarbeit engagierter Bürgerinnen und Bürger, insbesondere aus dem Kreis der Mitglieder des Torgauer Fördervereins *Europa Begegnungen*, entstanden. Uwe Niedersen

schildert die eindrückliche Suche nach einem Bildnis des Kantors Johann Walter, der im 16. Jahrhundert in Torgau wirkte und die reformatorische Musikkultur wesentlich geprägt hat.

Wir wünschen Ihnen, liebe Leserinnen und Leser, eine anregende Lektüre.

*Basel, im September 2024
Sonja Ammann und Georg Pfeleiderer*

Traditionshermeneutik

Glaubensüberlieferung als kreative Aneignung

Reinhold Bernhardt

Es geht in diesem Beitrag um Überlegungen zu einer Hermeneutik der *Tradition* des christlichen Glaubens in seinen ideellen und praktischen Erscheinungsformen sowie deren theologischer Reflexion. Die theologische Hermeneutik ist zwar aus den Anforderungen der *Bibelauslegung* entstanden und bis heute hauptsächlich darauf bezogen. Doch auch die von diesem Ursprung ausgehende *Überlieferungsgeschichte* des christlichen Glaubens und der Glaubensreflexion durch die Theologie- und Kirchengeschichte hat Ausdrucksgestalten (wie etwa Glaubensbekenntnisse oder Lehren) hinterlassen, die sich heutigem Verstehen nicht ohne weiteres erschließen. Traditionshermeneutik nimmt die Bemühungen, diese verbalen und nonverbalen Überlieferungsgestalten zu verstehen, in den Blick. Sie fragt dabei nicht nur nach der *damaligen* Bedeutung dieser Überlieferungen, sondern auch nach deren *heutiger* Relevanz, nicht zuletzt in religiös pluralen Kontexten. Dabei geht es nicht mehr nur um Verstehen, sondern auch um ein Bewerten.

Ich beginne mit einer Klärung der Begriffe «Hermeneutik» und «Tradition», skizziere im Anschluss daran das spezifisch evangelische Verständnis der Normativität von Tradition und wende mich dann neueren Ansätzen eines interkulturellen Verständnisses von Tradition zu, die vorwiegend von katholischen Autoren entwickelt wurden. Im dritten Teil zeige ich am Beispiel der Christologie, wie Lehrfestlegungen der Kirche im Rahmen religionstheologischer Überlegungen neu in das Licht der biblischen Zeugnisse gestellt werden können und von dorthier neue Deutungsimpulse empfangen. Der Darstellungsgang endet mit Überlegungen zu einer interreligiösen Traditionshermeneutik.

1. Hermeneutik

Im Folgenden spreche ich sechs Punkte an, die mir für eine Hermeneutik der theologischen Tradition bedeutsam zu sein scheinen. «Hermeneutik» meint dabei nicht das Verstehen selbst, sondern die *Reflexion* auf das Verstehen. Es geht also um das Verstehen des Verstehens.

(a) Hermeneutik ist ausgerichtet auf Prozesse von Sinnerschließungen. Sinnerschließungen werden notwendig, wo sich die Frage nach der *Bedeutung* einer sprachlichen Mitteilung, eines Symbols, einer Handlung usw. stellt: «Wie ist diese Äußerung, dieser Text, diese Handlung, dieser Sachverhalt usw. zu verstehen?», «worum geht es hier?» bzw. «als was ist es aufzufassen?». Mit solchen Fragen ist eine *hermeneutische Differenz* zwischen der Wahrnehmung und dem «eigentlichen» Sinn des Wahrgenommenen angezeigt. Verstehen ist das Bemühen um eine Einsicht zur Überwindung dieser Differenz zwischen einer (verbalen oder nonverbalen) Äußerung und deren Intention bzw. ihrem Sinn. Verstehen wird also notwendig, wo sich eine Äußerung nicht von selbst versteht bzw. wo sie ihre Selbstverständlichkeit verliert. Dann stellen sich die oben genannten Fragen.¹

Der Prozess der Sinnerschließung kann in drei Hinsichten bestimmt werden, die zwar analytisch zu unterscheiden, in der Praxis der Verstehensprozesse aber nicht zu trennen sind.

> Die erste Fragerichtung zielt auf die ursprüngliche Aussageabsicht, die dem Verstehensgegenstand eingestiftet ist, also auf die Intention der Autorin bzw. des Autors. Was wollte er/sie damit ausdrücken? Zur Sinnerschließung in dieser Hinsicht gehört die Erkundung der historischen Kontextbedingungen, unter denen die Autorin/der Autor lebte und wirkte und unter denen die Äußerung entstanden ist. An wen richtete sie sich? Mit wem befand sich die Autorin/der Autor dabei in einem inneren (Streit-)Gespräch? Usw.

> Die zweite Fragerichtung zielt auf den inneren Sinn des Verstehensgegenstandes selbst, fragt also nach dem Modus der Sinnerzeugung in diesem Gegenstand. Bei doktrinalen Dokumenten (etwa einer Konzilserklärung) kann man die Argumentationsstruktur untersuchen, bei appellativen oder paränetischen Texten (etwa Geboten) die performative Funktion bestimmen und bei narrativen Überlieferungen (etwa einer Hagiographie) die Erzählstruktur offenlegen. Literaturwissenschaftliche Methoden können dabei zur Anwendung kommen.

> Die dritte Fragerichtung zielt auf die produktive Sinnrezeption durch das Verstehenssubjekt. Sinnfindung ist immer auch *Sinnstiftung*.

1 Ausgewählte Literatur zur Einführung und Vertiefung: Jeanrond 1993; Figal 1996; Körtner 2006; Bühler 2008; Grondin 2009; Detel 2011; Jung 2012; Dalferth 2018; Mauz/Tietz 2020.

(b) Die Rede von *Sinnfindung* geht davon aus, dass der zu verstehende Sachverhalt einen Sinn in sich trägt. Die Erschließung dieses Sinns kann entweder so verstanden werden, dass dieser sich selbst zeigt, oder so, dass er aufgesucht und entdeckt (bzw. aufgedeckt) wird. Im ersten Fall liegt die Aktivität in dem sich mitteilenden Sinngehalt selbst, im zweiten Fall bei dem erkennenden Subjekt. Beides lässt sich natürlich gut miteinander verbinden, wie es in der reformatorischen Bibelhermeneutik der Fall ist. Zum einen geht Luther davon aus, dass sich die Heilige Schrift selbst auslegt (*sui ipsius interpres*) und es dem Ausleger obliegt, diese Selbstinterpretation der Bibel zur Sprache zu bringen. Zum anderen betont er, dass sich der Ausleger um das rechte Verständnis bemühen muss und gibt Anleitungen dazu.

Was Paul Ricoeur über «Interpretation» schreibt, lässt sich auf das Verständnis von Hermeneutik als Prozess der Sinnfindung anwenden: «Die Interpretation ist jene rationale Arbeit, die im offenbaren Sinn den verborgenen entschlüsselt; sie entfaltet die Bedeutungsschichten, die in der wörtlichen Bedeutung impliziert sind».²

Sinnstiftung geht demgegenüber davon aus, dass der Sinn im Vollzug der Sinndeutung durch das Verstehenssubjekt allererst generiert und dem Verstehensgegenstand beigelegt wird. Einen Ansatzpunkt für diese Vorstellung findet sich schon in Thomas von Aquins erkenntnistheoretischem Grundsatz, dass der Erkennende das zu Erkennende nach *seiner* Weise erkennt.³ Postmoderne Konzepte der Hermeneutik betonen die sinnstiftende Leistung des verstehenden Subjekts auf der Grundlage einer Vielzahl von Deutemöglichkeiten, die der Verstehensgegenstand freisetzt. Sie weisen auf die Pluralität und Perspektivität der Verstehensprozesse hin.

Auch diese beiden Auffassungen von Sinnerschließung – als *Sinnfindung* und als *Sinnstiftung* – stehen sich nicht alternativ gegenüber, sondern lassen sich miteinander verbinden. In jedem Verstehensprozess findet eine kreative Aneignung statt, bei der das zu Verstehende im Licht des eigenen Vorverständnisses verstanden wird. So sehr sich das Verstehenssubjekt bemüht, das «eigentlich» Gemeinte zu verstehen, d.h. dessen ureigene Aussageabsicht zu erfassen, so wird es diesen Gegenstand doch immer nur auf *seine* Weise erfassen.

Dabei spielt der lebensweltliche Kontext, in dem sich das Verstehen vollzieht, eine wichtige Rolle. Er prägt das Vorverständnis und damit auch das

2 Ricoeur 1969: 16. dt.: Ricoeur 1973: 22.

3 «Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis» (STh I q.84 a.1 u.ö.).

Verstehen. Dieser Kontext ist aber geschichtlich gewachsen und in permanenter Veränderung begriffen. Das Vorverständnis bildet auf diese Weise das Kopfende eines lebendigen Traditionsprozesses. Im Rückblick auf diese Entwicklung kann das Subjekt sein Vorverständnis selbst zum Gegenstand des Verstehens machen, indem es sich seine früheren Verstehensweisen in Erinnerung ruft und diese zu verstehen versucht. Dann betreibt das Verstehenssubjekt an sich selbst Traditionshermeneutik.

Analog dazu lässt sich die Hermeneutik der christlichen Überlieferung verstehen. Sie fragt danach, wie frühere Verständnisse des christlichen Glaubens zu verstehen sind. Das kann mit dem Ziel geschehen, die damaligen Auffassungen in ihrem *damaligen* Sinn zu verstehen. Es kann auch mit dem Ziel geschehen, die damaligen Auffassungen auf ihre *heutige* Bedeutung zu befragen. Dabei kann es nicht um ein bloßes Repristinieren gehen. Jeder verstehende Rückbezug überführt das Überlieferte in eine Rezeptionsgestalt, in der es bewahrt, aber auch erneuert ist.

(c) Die hermeneutische Differenz zwischen einer (verbalen oder nonverbalen) Äußerung und deren Sinn kann von der Äußerung selbst ins Spiel gebracht, aber auch vom Rezipienten der Aussage aufgeworfen werden. Bei Ausdrücken, die sich als symbolisch zu erkennen geben, wird diese Differenz schon vom Ausdruck selbst angezeigt. Er weist über sich hinaus, auf einen von ihm verschiedenen Sinngehalt, wie es etwa bei Gleichnissen oder bei metaphorischen Ausdrücken der Fall ist. Aber auch bei Ausdrücken, die offensichtlich als literalistische Darstellung eines Sinngehaltes gemeint sind, d.h. die ganz wörtlich verstanden werden wollen, kann diese Differenz aufbrechen. Das ist dann der Fall, wenn der Wortsinn dem Rezipienten nicht einsichtig ist, er/sie also die Aussage «hinterfragt».

Die hermeneutische Differenz kann grösser oder kleiner sein. Je bekannter das Wahrgenommene ist, umso kleiner wird sie sein – bis zum Punkt ihrer gänzlichen Auflösung. Wenn ich etwa weiß, was ein Verkehrszeichen bedeutet und mich im Verkehr entsprechend verhalte, wenn sich also das Verstehen im Akt der Wahrnehmung ohne Bemühen um Einsicht von selbst einstellt, besteht keine hermeneutische Differenz. Wenn ich aber in einem fremden Land auf ein mir bisher nicht bekanntes Verkehrszeichen treffe, bricht sie auf. Wenn das unvertraute Verkehrszeichen selbsterklärend ist, bleibt sie klein und kann problemlos

überwunden werden. Wenn das jedoch nicht der Fall ist, muss Verstehensarbeit geleistet werden. Diese vollzieht sich in Form einer «Aus-Einander-Setzung».

Nach Hans-Georg Gadamer findet Verstehen «zwischen Fremdheit und Vertrautheit»⁴ statt. Wenn der zu verstehende Gegenstand oder Sachverhalt ganz fremd ist, kann er nicht mehr verstanden werden. Wenn er ganz vertraut ist, braucht er nicht verstanden zu werden. Verstehen ist also nur dort möglich, aber auch notwendig, wo der Gegenstand des Verstehens für das verstehende Subjekt in diesem Zwischenbereich zwischen Fremdheit und Vertrautheit angesiedelt ist.

Je unvertrauter der Verstehensgegenstand ist, umso größer wird die zu überwindende hermeneutische Differenz. Diese Unvertrautheit wächst mit dem räumlichen, kulturellen und zeitlichen Abstand, der zwischen dem Verstehensgegenstand und dem Verstehenssubjekt besteht. Im Blick auf die historischen Überlieferungsgestalten des christlichen Glaubens und der Theologie, im Blick auf die christliche Tradition also, besteht dieser Abstand besonders dort, wo es um Erscheinungsformen der weiter zurückliegenden Kirchen- und Theologiegeschichte und/oder um Ausprägungen des außereuropäischen Christentums geht.

(d) Es ist zu unterscheiden zwischen dem Verstehen von *Sachverhalten* und dem Verstehen von *Personen*. «Etwas-Verstehen» ist bezogen auf eine Ich-Es Beziehung, «Jemanden-Verstehen» hat seinen Ort in einer Ich-Du Beziehung. Wo das «Jemanden-Verstehen» auf Gegenseitigkeit gestellt wird, kommt es zum Sich-miteinander-Verstehen, womit die Qualität der Beziehung ausgedrückt wird. «Etwas-Verstehen» und «Jemanden-Verstehen» kann aber auch zusammenfließen, etwa dann, wenn das «etwas» der objektivierte Selbstausdruck einer Person ist. Das ist beispielsweise dann der Fall, wenn ich im Verstehen eines Dokuments die Intention des Autors und damit diesen selbst verstehe; oder umgekehrt, wenn ich die Autorin verstehe und damit die Produkte ihrer Selbstmitteilung in ihrem Sinn erfasse.

Da die Hervorbringungen der christlichen Tradition zum großen Teil aus (verbalen oder nonverbalen) Äußerungen von Personen oder Gemeinschaften bestehen, gehört zu ihrem Verstehen auch der Versuch, diese Personen und Gemeinschaften in ihren jeweiligen Lebensverhältnissen und Geschichtserfahrungen zu verstehen.

4 Gadamer 1990 (1960): 300.

(e) Ein Verstehensvorgang ist dabei nicht nur ein kognitiver Prozess auf der Ebene der Rationalität, sondern auch ein *emotional besetztes Erleben* von Erhellung eines Sinndefizits, die (womöglich beglückende oder auch erschreckende) Erfahrung, dass der Verstehensgegenstand durch die Einbeziehung in ein Sinnmuster bzw. einen Sinnzusammenhang durchschaut werden kann, die Empfindung, dass sich kognitive Strukturen aufbauen, sich der Horizont weitet, sich eine Ganzheit erfassen lässt, das Gefühl von Einklang (vor allem beim Verstehen einer Person), von Selbstvergewisserung, von Gemeinschaftlichkeit in einem Verstehensprozess usw.

Besonders dann, wenn der Verstehensgegenstand für das Verstehenssubjekt von existentieller Bedeutung ist – wie es bei Glaubensüberlieferungen in der Regel der Fall ist –, wird diese emotionale Ebene zum Tragen kommen. Bestimmte Erscheinungsformen der christlichen Tradition sind dabei für bestimmte Verstehenssubjekte zu bestimmten Zeiten wichtiger als andere. Einer lutherischen Theologin etwa wird mehr daran liegen, die lutherische Rechtfertigungslehre zu verstehen als die koptische Auffassung der zwei Naturen in Christus.

(f) Ein für die theologische Traditionshermeneutik besonders wichtiges Problem stellt die Beziehung zwischen *Verstehen* und *Beurteilen* dar. Beides ist zunächst klar zu unterscheiden. Verstehen erfordert Urteilsenthaltung (*epoché*). Es will dem Verstehensgegenstand in seiner Authentizität möglichst nahekommen, d. h. ihn so verstehen, wie er von seiner Autorin/seinem Autor gemeint war, also der Ursprungsintention gemäß oder, wenn es um Personen geht, deren Selbstverständnis gemäß. Doch schon dabei kann sich die Frage stellen, was die *wahre* Ursprungsintention bzw. das *wahre* Selbstverständnis ist. Mit der Antwort auf diese Frage wird Verstehen zum (beurteilenden) Interpretieren. Mit der Festlegung auf eine bestimmte Interpretation werden andere Bedeutungsmöglichkeiten zurückgedrängt oder ausgeschlossen. Die interpretierende Person macht von ihrer Urteilskraft Gebrauch.

Die Frage nach Normativität im Verstehensprozess stellt sich besonders dort, wo der Verstehensgegenstand darauf angelegt ist, nicht nur in seinem Sinn erfasst zu werden, sondern Zustimmung zu erheischen, wo er also einen Geltungsanspruch erhebt, zu dem sich das Verstehenssubjekt in ein Verhältnis setzen muss. Das ist etwa dann der Fall, wenn sich das Verstehenssubjekt über eine Traditionslinie mit dem Verstehensgegenstand verbunden weiß, wie es bei religiösen Traditionen gegeben ist. In diesem Fall nimmt das Subjekt nicht eine unbeteiligte Betrachterposition ein, sondern blickt in der Teilnehmendenperspektive auf den

Verstehensgegenstand. Dieser geht ihn/sie etwas an, weil er/sie zur Gemeinschaft derer gehört, die sich dieser Tradition verpflichtet wissen. Wenn ein Christ oder eine Christin etwa mit einem Bibelvers, einem Glaubensbekenntnis aus der Geschichte der Kirche, einem theologischen Lehrinhalt usw. konfrontiert wird, stellt sich ihm/ihr nicht nur die Frage nach der historischen Bedeutung dieser Überlieferung, sondern auch die Frage nach der Bedeutsamkeit für das eigene Glaubensdenken und -leben.

Aneignen kann jedoch nicht nur darin bestehen, sich den Verstehensgegenstand unkritisch zu eigen zu machen. Das würde eine Unterwerfung unter die Autorität der Tradition – und unter diejenigen, die sich zu Wächtern der Tradition erheben – bedeuten. Schon Habermas hatte diesen Einwand gegen Gadamer erhoben⁵, der Verstehen als «Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen»⁶ beschrieben hatte. Wird die Bemühung um Verstehen nicht ausbalanciert durch ein kritisches Befragen des Verstehensgegenstandes, so leistet diese Bemühung einem Konservativismus Vorschub. Gerade im Blick auf Verstehensgegenstände, die mit einem Autoritätsanspruch an das Verstehenssubjekt herantreten und es zur Einstimmung in die Überlieferung bewegen wollen, ist der Gegenpol des kritischen Bewusstseins unverzichtbar.

Damit stellen sich gravierende Fragen nach den Maßstäben der kritischen Beurteilung. Das zentrale Kriterium für die Beurteilung von christlichen Traditionsinhalten war für die evangelische Theologie stets die Übereinstimmung mit der biblischen Überlieferung. Als weitere Kriterien können benannt werden: die Stellung des jeweiligen Verstehensgegenstandes im System der christlichen Glaubensinhalte und -formen, die existentielle Tragkraft für die Lebensdeutung und -orientierung, die Potenz zur Förderung von Glaubenskommunikation und zum Aufbau von Gemeinschaft (bis hin zur ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen), die ethischen Impulse, die von ihm ausgehen, usw.

Bei dem Hinweis darauf, wie wichtig das Moment der Kritik gegenüber dem Verstehen ist, darf allerdings nicht vergessen werden, dass im Verstehen selbst schon ein kritisches Potenzial liegt. Es gab und gibt in allen Religionstraditionen Autoritäten, die ihre Anhänger auf die Übernahme unverstandener Traditionsinhalte verpflichten woll(t)en. Ein wichtiger Impuls der Reformationsbewegung war es demgegenüber, die Bibel in die Alltagssprache

5 Habermas 1970. Die Debatte ist ausgetragen in Habermas 1971.

6 Gadamer 1990 (1960): 275, 524. Siehe dazu: Winter 2017: 88–147.

zu übersetzen und die Messen in deutscher Sprache abzuhalten, um damit jedem und jeder ein Verstehen ihrer Inhalte zu ermöglichen. Analoges gilt für die Forderung, Traditionsinhalte dem Verstehen zu erschließen. Darin liegt ein aufklärendes, die eigene Urteilsbildung ermöglichendes Moment.

Wie die Bibelhermeneutik so steht auch die Traditionshermeneutik somit nicht nur vor der Frage, wie ein Traditionsinhalt in seinen Entstehungs- und Überlieferungskontexten zu verstehen ist, sondern auch vor den darüberhinausgehenden Fragen, welche Geltung ihm für das gegenwärtige Glaubensdenken und -leben zukommt und wie er zeitgemäß auszulegen ist. Die Dimension des Hermeneutischen verbindet sich mit der des Normativen.

2. Tradition

Generell – also auch über den spezifisch religiösen bzw. christlichen Sprachgebrauch hinaus – hat der Begriff «Tradition» zwei Bedeutungsaspekte: zum einen bezeichnet er den *Prozess* der Weitergabe (*tradere*), zum anderen den weitergegebenen bzw. weiterzugebenden *Inhalt* (*traditum*, *tradendum*). Tradition besteht also in der zeitübergreifenden Weitergabe von Kulturformen und den damit verbundenen Inhalten. Mit der ihr eigenen Prägekraft stiftet und festigt sie die Identität derjenigen, die in ihrem Einflussbereich leben, gibt ihnen Handlungsorientierungen und eine soziokulturelle Beheimatung. Tradition ist immer an eine Überlieferungsgemeinschaft gebunden, die sie vergegenwärtigt. Für die Mitglieder dieser Gemeinschaft stellt sie nicht eine museale Erinnerung an Vergangenes dar, sondern verweist auf die gegenwarts- und zukunftsbestimmende Herkunft.

Man kann unterscheiden zwischen einer unreflektierten Weitergabe von Kulturformen, wie es in traditionellen Gesellschaften – etwa in der Vermittlung des Brauchtums – der Fall ist, und einer intentionalen Weitergabe, wie sie sich posttraditionalen Gesellschaften – wie etwa den spätmodernen Optiongesellschaften mit hohem Grad an Individualismus und Pluralismus – vollzieht. «Nachtraditional» meint demnach nicht, dass es keine Traditionen mehr gäbe, sondern dass diese ihre selbstverständliche und allgemeine Geltung im Sozialverband verloren haben und von bestimmten Trägergruppen bewusst und absichtsvoll weitergetragen werden. Das Tradierte hat dann nicht einen Wert, weil es zur Tradition gehört, sondern tradiert wird nur, was (vor allem für die Trägergruppe) der Weitergabe *wert* ist. In beiden Fällen wird das Tradierte als bewahrenswert angesehen und soll möglichst unverändert weitergegeben werden.

Weiter kann man unterscheiden zwischen autoritätsbasierten Traditionsprozessen und solchen, die autopoietisch ohne Steuerungsinstanz verlaufen. Im ersten Fall gibt es eine institutionalisierte (politische, gesellschaftliche oder religiöse) Autorität, welche die Normativität des Tradierten verbürgt, den Traditionsprozess kanalisiert und kontrolliert. Im zweiten Fall vollzieht sich dieser Prozess im freien und unregelten und oft auch unbewussten Mitvollzug der tradierten Inhalte und Lebensformen durch eine Gemeinschaft.

Nach diesen allgemeinen Überlegungen und Unterscheidungen wende ich mich in den jetzt folgenden Unterabschnitten einer *theologischen* Betrachtung von «Tradition» zu. Zunächst blicke ich zurück in die Geschichte der christlichen – besonders der evangelischen – Theologie, in der die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition eine konfessionell identitätsstiftende Funktion hatte. Der Begriff «Tradition» wird dabei im Singular gebraucht. Dann wende ich mich neueren Entwürfen der Traditions hermeneutik zu, die von einer Pluralität von Traditionen ausgehen.

2.1. *Tradition als Prozess und als Regulativ*

Im Blick auf die Kirchen- und Theologiegeschichte kann «Tradition» in einem weiteren (eher deskriptiven) und in einem engeren (eher präskriptiven bzw. normativen) Sinn verstanden werden:

Im *weiteren* Sinn bezeichnet der Begriff den gesamten Überlieferungsstrom des christlichen Glaubens und seine theologische Reflexion durch die Geschichte hindurch. Dazu gehören alle Handlungen und Manifestationen der christlichen Denominationen und Konfessionen, wie sie sich im Prozess der *Weitergabe* christlicher Glaubensinhalte und -formen über die Generationen hinweg ergeben haben. Nicht dazu gehören Ereignisse von kürzerer oder längerer Dauer, situationsbezogene Handlungen und Verlautbarungen, es sei denn, sie entfalten eine nachhaltige Wirkung auf den Traditionsstrom. «Tradition» in diesem weiten Sinn ist also nicht so weit zu fassen, dass die gesamte «Religionsgeschichte des Christentums» damit bezeichnet ist. Der Begriff bezieht sich vielmehr (im Blick auf das *traditum*) nur auf die zeitübergreifend relativ stabilen, von den christlichen Gemeinschaften mehrheitlich akzeptierten und weitergegebenen Lehr- und Praxisformen der christlichen Religion, und (im Blick auf die Prozesse des *tradere*) auf die Prozesse der Überlieferung von religiösen Handlungsorientierungen, Symbolen und kultischen Vollzügen. «Tradition» bezeichnet somit das religiöse Gedächtnis der Glaubensgemeinschaft und dessen «Fortpflanzung».

Im *engeren* Sinn steht der Begriff nicht mehr für die faktisch von der Glaubensgemeinschaft vollzogenen Tradierungsprozesse («von unten»), sondern für die autoritative kirchliche Kodifizierung der Inhalte und Formen des christlichen Glaubens, die diesen Strom («von oben») regulieren. Es geht dabei nicht um die bloße *Erfassung* des religiösen Gedächtnisses unter dem Aspekt seiner Weitergabe, sondern um die *Einflussnahme* auf dieses Gedächtnis, um die Auseinandersetzung mit der Frage also, wie sein Inhalt beschaffen sein *sollte*. Dazu gehören dann auch Markierungen von Grenzen der Orthodoxie und Orthopraxie, einschließlich der damit verbundenen Abgrenzungen und Ausscheidungen von abzulehnenden Glaubensinhalten und -formen. Wo dieser normative Aspekt und die regulatorische Funktion allerdings so dominant werden, dass sie den Überlieferungsprozess ganz in ihrem Sinne kanalisieren, verfestigt sich Tradition zu Traditionalismus. Dessen Charakteristikum besteht darin, den freien und kritischen Umgang mit Tradition zu beschränken oder zu verhindern.

Der weitere und der engere Sinn von «Tradition» stehen nicht isoliert nebeneinander oder gar antithetisch gegeneinander, sondern in Wechselbeziehung zueinander. Die Festlegung dessen, was als verbindlich «festgehalten» werden soll, vollzog sich nicht selten als Festschreibung dessen, was wirklich geglaubt und auch liturgisch gefeiert wurde, also als Festschreibung des *sensus fidelium*. Das drückt sich aus in der bekannten Forderung des Vincentius von Lerinum aus dem Jahre 434 n. Chr., dass die katholische Kirche dasjenige festhalten solle, «was überall, was immer und was von allen geglaubt wurde».⁷

2.1.1. Tradition als lebendiger Aneignungsprozess

Die Tradition des christlichen Glaubens (in seinen konfessionellen Ausprägungen) stellt einen lebendigen, kritisch-kreativen Prozess der Weitergabe und der Aneignung des Weitergegebenen dar.⁸ Sie überführt die normativen Ursprünge des christlichen Glaubens in jeweils gegenwärtige Realisierungsgestalten und lässt sich demnach als «Rezeption» verstehen.⁹ Auf diese Weise steht sie in einer permanen-

7 Vincentius von Lerinum: *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profans omnium haereticorum novitates*, 2,3. Dt. in: BKV 1,20, 1914: 17.

8 In Eilert Herms' Auffassung von Tradieren als «assertorische[m] Wiederholen» bleibt das Moment der kritisch-kreativen Aneignung unterbestimmt. (Herms 2018: 513).

9 So Pesch (1998: 287): «Die ‹Tradition›, als *Inhalt* betrachtet, ist das Ganze des biblischen Zeugnisses und seiner kirchlichen je situationsbezogenen Auslegung, die in der ‹Tradition›, als *Vorgang* betrachtet, uns zur Orientierung des Glaubens in Gegenwart und Zukunft und

ten Spannung zwischen dem *Schrift*bezug und dem *Zeit*bezug des Evangeliums. «Ursprung» ist dabei nicht nur in einem zeitlichen Sinn als Anfangsgeschehen (*initium*) zu verstehen, sondern im Sinn eines zu allen Zeiten gegenwärtigen Grundes (*principium*). Wo der Ursprung vergegenwärtigt wird, entstehen immer neue, gegenwartsbezogene Aneignungsformen. Glaubensüberlieferung ist kreative Rezeption. Die Aneignung vollzieht sich dabei in der Regel nicht im direkten Rückgriff auf die «Ur-Kunde»¹⁰ des christlichen Glaubens (das würde die Gefahr des Biblizismus heraufbeschwören), sondern vermittelt durch die früheren Aneignungsgestalten, die eben die Tradition ausmachen. Darin sieht Karl Barth die Bedeutung der Tradition: «Es kann in der Kirche zu keiner Zeit darum gehen, sozusagen mit einem Sprung über die Jahrhunderte hinweg unmittelbar (je nach der individuellen Güte der Augen und Offenheit des Herzens) an die Bibel anzuknüpfen. Das ist der Biblizismus, der bezeichnenderweise gerade im 18. und 19. Jahrhundert immer wieder aufgetreten ist [...]».¹¹

Die Herausforderungen der jeweiligen Zeit machen es für den individuellen Glaubenden und für die Glaubensgemeinschaft notwendig, sich selbst und dem gesellschaftlichen Umfeld immer wieder neu darüber Rechenschaft zu geben, was christlicher Glaube in der jeweiligen Gegenwart bedeutet. Von daher erklärt sich die in der jüngeren Vergangenheit in den reformierten Kirchen der Schweiz zu beobachtende Tendenz, die Bedeutung von Bekenntnissen wieder stärker zu betonen.¹²

Jede Vergegenwärtigung und Vergewisserung dessen, was der christliche Glaube beinhaltet, steht in einem Diskurszusammenhang – in einem Sprachstrom – und dieser wiederum ist eingebettet in den jeweiligen zeitgeschichtlichen Kontext. So sehr sich die Ausleger und die Auslegungsgemeinschaften bemühen, ihre Auslegung an der Aussageabsicht der biblischen Überlieferungen zu orientieren und in Bezug auf diese zu kontrollieren – es bleibt immer *ihre* Auslegung, *ihre* Auffassung des Schriftsinns, *ihre* Interpretation der Intention der biblischen

darin zu neuer, weiterer Traditionsbildung übergeben wird. [...] So gesehen ist «Rezeption» nur ein neuer, kommunikationstheoretischer Name für den theologischen Sachgehalt «Tradition».

10 Johann Georg Hamann hat diesen Begriff im Rahmen seiner Deutung von Tradition geprägt. Siehe dazu: Moustakas 2003: 42–69. Hamanns Ansatz ist für die Entwicklung einer Traditionshermeneutik nach wie vor von Bedeutung.

11 Anhang: Fragenbeantwortung am 5. und 6. April 1935 (nach einem Stenogramm), in: Credo 1948: 155.

12 Siehe dazu: Reformierte Bekenntnisse 2011; Bienert et al. 2017.

Autoren. Diese Interpretation ist von den theologischen Interessen der Interpreten gesteuert, die wiederum in ihre jeweiligen Anerkennungsgemeinschaften und kulturellen *settings* eingebunden sind. Deshalb gehen die Auslegungen diachron und synchron so weit auseinander. Das aber hält Tradition lebendig und verhindert die Erstarrung in Traditionalismus.

Wenn man aber den Zeitbezug aller Glaubensbekenntnisse betont, stellt sich die Frage, welche normative Bedeutung den früheren Rezeptionsgestalten der biblischen Überlieferung zukommt und wie sehr der Kontext die Auslegung bestimmen darf. Die Notwendigkeit von «Leitplanken» d.h. von autoritativen Kodifizierungen des christlichen Glaubens tritt damit zutage.

2.1.2. *Tradition als autoritatives Regulativ*

Wo finden sich autoritative Kodifizierungen des christlichen Glaubens? Bei dieser Frage geht es um die *Extension* des Traditionsbegriffs (im engeren Sinn): Er bezeichnet nicht nur die von der Kirche dekretierten Dogmen – sodass im Blick auf deren Rezeption von «Dogmenhermeneutik» zu sprechen wäre –, sondern auch andere Wegleitungen für den Glauben, sofern sie von einer kirchlichen bzw. theologischen Autorität erlassen und von der jeweiligen Glaubensgemeinschaft offiziell als verbindlich anerkannt werden. Der Begriff «Tradition» erstreckt sich damit auf die gesamte von der Kirche autorisierte und für die Gemeinschaft der Glaubenden maßgebende Lehrtradition.

Dass der Begriff «Tradition» ein weitergefasstes Bedeutungsspektrum hat als der Begriff «Dogma», ist das Resultat einer Spezifizierung des Dogmabegriffs im Sprachgebrauch der Alten Kirche. In der griechisch-römischen Antike hatte «Dogma» zunächst die weite Bedeutung von «Meinung», «Verordnung», «Satzung», «Glaubenssatz», «Lehrsatz». Der Begriff *docere*, von dem «Dogma» abgeleitet ist, wurde synonym gebraucht mit dem Begriff *tradere*, von dem der Begriff «Tradition» abgeleitet ist.¹³ In der Alten Kirche wurde «Dogma» dann auf die Bekenntnisformulierungen der Konzilien bezogen und damit eingengt. Im Sprachgebrauch der katholischen Kirche seit dem 19. Jahrhundert bezeichnet «Dogma» eine Lehraussage, die vom Lehramt der Kirche als fundamentaler, endgültiger und daher absolut verbindlicher Glaubensinhalt festgelegt wurde.¹⁴ Auf

13 Deneffe 1931: 7f.

14 Siehe dazu: Pieper 2015; Seewald 2018.

evangelischer Seite mied man dagegen den Begriff «Dogma» und sprach demgegenüber in der Regel eher von «Bekenntnissen».

Zu den Bekenntnisgrundlagen der evangelischen Kirchen gehören in der Regel die altkirchlichen Credos, die reformatorischen Bekenntnisschriften (vor allem die «Confessio Augustana») und auch die theologischen Erklärungen, auf die sich die Kirchen verpflichtet haben, wie etwa die Barmer Theologische Erklärung.

Dabei werden oft Abstufungen im Blick auf die Verbindlichkeit der einzelnen Bekenntnisgrundlagen vorgenommen. So erklärt etwa die Badische Landeskirche in ihrer Grundordnung, sie *gründe* sich auf das in der Heiligen Schrift bezeugte Wort Gottes, sie *bezeuge* ihren Glauben durch die drei altkirchlichen Glaubensbekenntnisse (Apostolicum, Nicaenum und Athanasianum), sie *anerkenne* das Augsburgische Bekenntnis, den Kleinen Katechismus Luthers und den Heidelberger Katechismus und sie *bejabe* die Theologische Erklärung von Barmen.¹⁵ Dabei stellen diese Bekenntnisgrundlagen nicht den Gegenstand bzw. Inhalt des Glaubens dar. Dieser besteht in Jesus Christus.¹⁶ Ergänzend zu den genannten normativen Bekenntnissen gibt es noch eine offizielle Textsammlung mit weiteren Bekenntnisschriften der Badischen Landeskirche.¹⁷

Die Bekenntnisse dienen dem rechten Verständnis dieses Inhalts, stellen also ihrerseits eine Art Hermeneutik des christlichen Glaubens dar. Es sind Verstehensformen, die ihrerseits wieder zum Gegenstand von Verstehensbemühungen werden.

2.2. *Autorität und Kritik*

Zu allen Zeiten stand die kirchliche und die akademische Theologie vor der Frage, wie sich die dogmatische bzw. die systematisch-theologische Reflexion zu den für verbindlich erklärten Lehrgrundlagen der Kirche verhält. Wie groß sind die Auslegungsspielräume im Rahmen der Traditions- und Dogmentinterpretation? Wie frei ist die theologische Reflexion gegenüber den autoritativen Bekenntnisgrundlagen? Ist sie ihnen untergeordnet, sodass sie lediglich die Funktion hat, die verbindlichen Lehrentscheidungen zu erläutern? Oder steht sie ihr frei und

15 Grundordnung der Evangelischen Landeskirche in Baden (vom 28. April 2007), www.kirchenrecht-baden.de/document/27489 (20.04.2020), Vorspruch, §§ 2–5.

16 Grundordnung der Evangelischen Landeskirche in Baden (vom 28. April 2007), www.kirchenrecht-baden.de/document/27489 (20.04.2020), Vorspruch, § 1.

17 Evangelische Landeskirche in Baden 2015.

kritisch gegenüber, sodass sie diese Lehrentscheidungen auch infrage stellen oder sich sogar über sie hinwegsetzen kann? Diese Frage stellt sich etwa dann, wenn frühere Bekenntnisformulierungen als exegetisch und theologisch problematisch beurteilt werden. Welche normative Geltung kommt also den vor Jahrhunderten für autoritativ erklärten Bekenntnissen des christlichen Glaubens in der Gegenwart zu?

So heißt es etwa im zweiten Artikel der *Confessio Augustana* «Von der Erbsünde»: «[Es] wird bei uns gelehrt, dass nach Adams Fall alle natürlich geborenen Menschen in Sünde empfangen und geboren werden, das heißt, dass sie alle von Mutterleib an voll böser Lust und Neigung sind und von Natur keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott haben können, [ferner] dass auch diese angeborene Seuche und Erbsünde wirklich Sünde ist und alle die unter den ewigen Gotteszorn verdammt, die nicht durch die Taufe und den heiligen Geist wieder neu geboren werden».¹⁸

Kann eine solche Aussage noch Teil der *heutigen* Inhaltsbestimmung des christlichen Glaubens sein, wo sie theologisch schon seit Albrecht Ritschl immer wieder mit guten exegetischen Gründen zurückgewiesen wurde?¹⁹ Bietet sie auch heute noch Orientierung und Erschliessungskraft für den Glauben und ist damit der Weitergabe wert? Ist sie «glaub-würdig»?

Ein zweites Beispiel: Im Basler Reformationsmandat von 1529 wird im Artikel «Wie das göttliche Wort verkündet werden solle» als Inhalt des göttlichen Wortes angegeben, dass Gott seinen eingeborenen Sohn Jesus Christus gesandt habe, «dass er mit seinem Sterben unsere Sünde bezahlt und den Vater der Barmherzigkeit versöhnt habe».²⁰ Gegenüber dieser Deutung der Versöhnung Gottes hat Albrecht Ritschl auf 2. Kor 5,18f., Röm 5,10 und Kol 1,21 hingewiesen, wo davon die Rede ist, dass nicht *Gott* in seinem Zorn versöhnt werden musste, sondern Gott in seiner Gnade die *Menschen* mit sich versöhnt hat. Wenn aber nach evangelischem Verständnis die Bibel «der einzige Richter und die einzige Regel und Richtschnur (*iudex, norma et regula*) [ist], nach der als dem einzigen

18 Zitiert nach: Lutherisches Kirchenamt 2000: 60, § 8 (Rechtschreibung angepasst).

19 So schrieb Albrecht Ritschl (2002: 52f): «Die Behauptung Augustins von der Erbsünde, d. h. von der durch die Erzeugung fortgepflanzten ursprünglichen Neigung zum Bösen, welche für jeden zugleich persönliche Schuld und mit der ewigen Verdammnis durch Gott behaftet sei, wird durch keinen Schriftsteller des Neuen Testaments bestätigt [...]».

20 Campi/Wälchli 2012: 14 (eigene Übersetzung in heutiges Deutsch).

Prüfstein (*Lydius lapis*) alle Lehren gemessen und beurteilt werden sollen»²¹, dann müssen solche Bekenntnisaussagen theologisch in Zweifel gezogen werden.

2.3. Konfessionelle Profile

Im Verständnis von Tradition und in der Antwort auf die Frage nach der Geltung bzw. Autorität der Tradition unterscheidet sich die *katholische* Kirchenlehre von der *evangelischen* Theologie und innerhalb dieser besteht wiederum eine Differenz zwischen *lutherischer* und *reformierter* Auffassung.

Luther hatte die Bibel als kritisches Prinzip der Tradition übergeordnet. Traditionsinhalte können nur dann Geltung beanspruchen, wenn sie mit den biblischen Aussagen übereinstimmen. Ansonsten handelt es sich um Menschensatzungen.²² Im Konzil von Trient (1545–1563) reagierte die römisch-katholische Kirche auf diese Herausforderung und vertrat die Auffassung, das Evangelium sei enthalten in geschriebenen Büchern (also der Heiligen Schrift) «et sine scripto traditionibus» (und ungeschriebenen Überlieferungen), «die die Apostel aus Christi Mund empfangen haben oder die von den Aposteln selbst auf Eingebungen des Heiligen Geistes gleichsam von Hand zu Hand weitergegeben wurden und so bis auf uns gekommen sind».²³

Hier haben wir es mit einem theologisch aufgeladenen Traditionsbegriff zu tun, der darunter nicht nur die Weitergabe des Glaubensgutes durch die Glaubensgemeinschaft und auch nicht nur die normative Festlegung der Lehrinhalte durch das kirchliche Lehramt, sondern die Weitergabe der apostolischen Verkündigung und damit eine theologische Erkenntnisquelle von relativ eigenständiger Dignität versteht.

Die Kritik der evangelischen Theologie an dieser Auffassung zieht sich durch bis in die jüngere Vergangenheit und Gegenwart. Sie findet sich beispielsweise in der Auseinandersetzung Karl Barths mit der Offenbarungslehre oder allgemeiner gesagt: mit der theologischen Erkenntnislehre der römisch-katholischen Kirche. Nach Vorlesungen, die er im Februar und März 1935 an der Universität Utrecht gehalten hat, wurde er gefragt, wie er die Autorität der

21 Einleitung zur Epitome der Konkordienformel von 1577, zit. nach: Lutherisches Kirchenamt 2000: 776, Absatz 875.

22 WA 6, 508; 8,418. In CA 26,1,5,21 ist von «traditiones humanae» die Rede. Vgl. CA 73; 15,3; 28,74.

23 DH 1501, zitiert nach: Neuner/Roos 1971: 77 (§87).

kirchlichen Lehrüberlieferung (also der Tradition) versteht. In seiner Antwort legte er größten Wert darauf, den Begriff «Offenbarung» nur für die in der Bibel bezeugte Selbstmitteilung Gottes zu reservieren. Die Bibel sei die alleinige Erkenntnisquelle für diese Offenbarung.²⁴ Die Tradition in den Rang einer Offenbarungsquelle zu heben, stellt für Barth eine «Selbstapotheose der Kirche» dar. Und er fügt hinzu, dass es sich dabei um einen «der schwersten und unübersehbarsten Irrtümer der katholischen Kirche» handelt.²⁵ Zwischen Schrift und Kirche will Barth eine klare Grenze gezogen wissen. Tradition gehört auf die Seite der Kirche. «Tradition ist nicht Offenbarung», sagte er prägnant.²⁶

Auch in *Dei Verbum*, der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils sieht Barth diese Grenze überschritten. Darin heißt es: «Die heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind [...] eng miteinander verbunden und haben aneinander Anteil. Denselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide nämlich gewissermaßen in eins zusammen und streben demselben Ziel zu».²⁷ Indem das Konzil «Tradition» nicht als Weitergabe der *einen* biblisch bezeugten Offenbarung, sondern als eine zweite Offenbarungsquelle neben der Schrift ausgegeben habe, sei das Konzil der Lehre des Tridentinums verhaftet geblieben; es habe diese sogar noch vertieft.²⁸ Ein besonderer Dorn im Auge war ihm dabei die Bestreitung des «sola scriptura» Prinzips durch die Aussage, «daß die Kirche ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft. Daher sollen beide (sc. die heilige Überlieferung/Tradition und die Heilige Schrift, R.B.) mit gleicher Liebe und Achtung angenommen und verehrt werden».²⁹ Dieser aus dem Tridentinum zitierten Formulierung «mit gleicher Liebe und Achtung»³⁰ hält Barth entgegen, der Tradition gebühre Respekt und Liebe, dem biblischen Offenbarungszeugnis aber Glaubensgehorsam!³¹ In der Tradition wird nicht die

24 Anhang: Fragenbeantwortung am 5. und 6. April 1935, Credo 1948: 155–158.

25 Credo 1948: 155.

26 Credo 1948: 155.

27 *Dei Verbum* II,9 (DH 4212) (www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html) (25.04.2020).

28 Barth 1967: 54.

29 *Dei Verbum* II,9 (siehe Anm.26).

30 DH 1501, in der Übersetzung von Neuner/Roos (1971: 78 §88) heißt es: «mit gleicher frommer Bereitschaft und Ehrfurcht».

31 Barth 1967: 55.

Offenbarung Gottes selbst weitergegeben, sondern deren biblische Bezeugungen. Die Tradition ist menschliche Interpretation des Offenbarungszeugnisses.

Die oben zitierte Aussage des Konzils von Trient wird aber in der jüngeren katholischen Tradition nicht mehr im Sinn von zwei sich inhaltlich ergänzenden Offenbarungsbezeugungen (oder gar Offenbarungsquellen) gedeutet.³² Der «Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen» (ÖAK) schlägt vor, diese Aussage «im Sinn der Kirchenväter und der großen Theologen des hohen Mittelalters so [zu] verstehen: Die Heilige Schrift enthält in der Substanz den ganzen Glauben, dieser kann aber in seiner Ganzheit und Fülle nur im Licht der Tradition erfaßt werden».³³ Die *Quelle* der Offenbarung ist Gottes Selbstmitteilung in Christus. Diese Offenbarung wird in der Heiligen Schrift suffizient *bezeugt* und in der Tradition *erfasst*.

Die in der evangelischen Theologie vorherrschende Verhältnisbestimmung von Offenbarung, Bibel und Tradition differenziert zum einen zwischen Wort Gottes und Bibel und zum anderen zwischen Heiliger Schrift und Tradition. Die Autorität der kirchlichen Lehrüberlieferung ist der Schriftautorität untergeordnet und die Schriftautorität ist der Autorität der in der Schrift bezeugten Selbstmitteilung Gottes (also dem Wort Gottes) untergeordnet. Demnach ist nicht die Bibel an sich die *norma normans*, sondern das in der Bibel bezeugte Wort Gottes.

Diese doppelte Differenzbestimmung wurde und wird auch von ökumenisch orientierten römisch-katholischen Theologen vertreten, so etwa von Hermann J. Pottmeyer, der im «Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen» (ÖAK) mitgearbeitet hat. So unterscheidet Pottmeyer zwischen:

- > der Offenbarung («das Evangelium, das heilschaffende Wort Gottes») als «norma normans non normata» = letztgültige Norm;
- > der Bibel als «norma normata primaria» = vorrangige Norm;
- > der Tradition als «norma normata secundaria» = nachgeordnete Norm³⁴

Ingolf U. Dalferth differenziert die erste der beiden Differenzierungen – die zwischen Wort Gottes und Bibel – noch weiter aus, indem er das Wort Gottes von der Heiligen Schrift und die Heilige Schrift von der Bibel als historischem Buch

32 Siehe dazu u.a. Ratzingers Deutung der mündlichen Tradition (1965: 25–69).

33 Pannenberg/Schneider 1992: 385f.

34 Pottmeyer 1995: 154. Siehe auch: Pottmeyer 2000: 124–152. Pesch (1998: 268) bezeichnet die Bibel als die *norma normans non normata*, unterscheidet sie aber vom «Wort Gottes», das sie bezeugt.

unterscheidet.³⁵ Unter «Bibel» versteht er die Bibliothek literarischer Dokumente des Alten und Neuen Testaments, die in bestimmten geschichtlichen Kontexten entstanden sind und als solche historisch erforscht werden können. Mit «Schrift» sind demgegenüber die kanonischen Überlieferungen gemeint, die in der Kirche kerymatisch, liturgisch, homiletisch und im Leben des einzelnen Christen meditativ und betend gebraucht werden.

Im Gegenüber zur *lutherischen* Kirche und Theologie erkennt die *reformierte* Kirche und Theologie der Tradition in Gestalt von Bekenntnisschriften weniger Autorität zu. Vor allem in und seit der Zeit der Kirchenunionen um 1818 wurde die Bedeutung der konfessionellen Bekenntnisschriften zurückgedrängt, um die Vereinigung der Kirchen zu erleichtern. Allein die Heilige Schrift sollte die maßgebliche Lehrnorm sein. So erklärte die Vereinigungsurkunde der Pfälzischen Kirche von 1818, dass «alle symbolischen Bücher (also alle traditionellen Glaubensbekenntnisse) völlig abgeschafft» sein sollten.³⁶ Aber das zuständige Oberkonsistorium in München widersprach diesem in deutschen Kirchen einmaligen Radikalismus. Und so wurde auf der Generalsynode 1821 hinzugefügt, dass «die bei den getrennten protestantischen Konfessionen gebräuchlichen symbolischen Bücher *in gebührender Achtung*» stehen sollten. Und die Generalsynode von 1853 machte dann (auf Veranlassung des Reformierten August Ebrard) die *Confessio Augustana variata* von 1540 zur gemeinsamen Lehrgrundlage der Unionskirche. Damit sollte aber keine Verpflichtung auf den Buchstaben der Bekenntnisse verbunden sein. Die Verpflichtung galt dem Glaubensinhalt.

Wie diese Entwicklung exemplarisch zeigt, reicht es also offensichtlich nicht aus, die Bibel zur alleinigen Lehrgrundlage zu erklären. Es gibt keine traditionslose Auslegung der Bibel. Die Reformatoren haben auch nicht die Tradition als solche in Frage gestellt, sondern das Traditionsprinzip, das dem Schriftprinzip gleichgestellt wurde. Genuine Normativität kommt allein der Heiligen Schrift zu: *sola scriptura*. Die Tradition soll der Schrift untergeordnet sein, d. h. diese auslegen, aber auch an ihr geprüft werden. Darin liegt ihre unaufgebbare Bedeutung, aber auch ihre Grenze. Tradition ist nach evangelischem Verständnis «das irdische Medium der fortlaufenden Selbstvergegenwärtigung des Wortes

35 Dalferth 2018.

36 Schnauber et al. 1993: 144.

Gottes in der vielgestaltigen Geschichte seiner Bezeugung und Auslegung durch die Menschen».³⁷

Der kirchlichen Tradition kommt also eine je nach Konfession bzw. Denomination unterschiedliche Autorität zu. Die Spannweite reicht dabei von einem weitgehenden Zurückdrängen der Tradition in manchen reformierten Kirchen zu manchen Zeiten über die Zuerkennung einer relativen, der Bibel untergeordneten Autorität vor allem im Luthertum bis hin zur Anerkennung der Tradition als zweiter Offenbarungsquelle neben der Bibel im tridentischen Katholizismus, aber ansatzweise auch noch im Zweiten Vatikanischen Konzil. Nach evangelischem Verständnis gleicht die Normativität der Tradition, d.h. der Bekenntnisstand eher einem «Verständnis-Stand als doktrinäer Statik. Daher gehören aktualisierende und pointierende Übersetzungen des Bekenntnisses in den jeweiligen Lebenskontext der evangelischen Kirche schlichtweg zu ihrem Wesen».³⁸

2.4. (Inter-)kulturelle Traditions hermeneutik

Damit verlasse ich das Feld des klassischen theologischen Traditionsbegriffs, der an der möglichst unveränderten Weitergabe der biblisch bezeugten Offenbarung Gottes, der Ausbildung verbindlicher theologischer Lehren und der kirchlichen Normierung der Glaubensüberlieferung über die Zeiten hinweg orientiert war, und wende mich neueren Ansätzen eines kulturwissenschaftlichen Traditionsverständnisses und dessen theologischer Rezeption in den Entwürfen einer (inter-)kulturellen Traditions hermeneutik zu. Diese Ansätze sind stärker an den gegenwärtigen Kultur- und Religionsformationen in ihren kontextuellen Ausprägungen, an kulturellen und religiösen Transformationsprozessen und Fragen der interkulturellen und interreligiösen Kommunikation orientiert. Dabei wird Tradition weniger «ideal», im Blick auf die überlieferten und möglichst authentisch zu bewahrenden Inhalte und mehr im Blick auf die realen Erscheinungsformen des christlichen Glaubens in unterschiedlichen kulturellen Kontexten, die zudem religiös und weltanschaulich plural sind, thematisiert. In dieser Perspektive gibt es *die* christliche Tradition nur in verschiedenen Inkulturationsformen des christlichen Glaubens, in Wechselwirkung mit der jeweiligen Kultur, einschließlich der darin sich befindenden nicht-christlichen Religionstraditionen, also in einer Vielfalt. Und es gibt sie nur in immer neuen

37 Beintker 2002: 722.

38 Jacobs 2019: 167f.

Aneignungsprozessen und damit in permanentem Wandel. Tradition ist demnach immer auch kulturelle Translation.³⁹

Die Vierte Weltkonferenz für *Faith & Order* in Montreal 1963 hatte sich mit der Frage beschäftigt, wie in den vielen einzelnen Traditionen der Kirchen («traditions» – kleingeschrieben) die *eine* Tradition des Evangeliums («Tradition» großgeschrieben) erkannt werden könne.⁴⁰ Diese Unterscheidung ist wichtig, um kontextuelle Theologien zuzulassen. «Tradition» gibt es demnach immer nur in der Gestalt kontextueller «traditions». Damit bekommen die Kontexte, in denen sich «traditions» entfalten, hermeneutische Bedeutung. Die kontextspezifischen Praxisformen der Kirchen wie auch die kontextspezifischen Denkformen der theologischen Reflexionsinstanzen müssen in das Verstehen der «traditions» miteinbezogen werden.

Mit der Blickumkehr vom herkömmlichen theologischen Traditionsbegriff (im Sinne von «Tradition» im Singular) zu diesem kontextuellen und (inter-)kulturellen Verständnis von «traditions» tritt in der Traditionshermeneutik wieder stärker das Verständnis von Tradition als lebendigem Aneignungsprozess (s.o. 2.1.1.) gegenüber dem Verständnis von Tradition als autoritativem Regulativ (s.o. 2.1.2.) in den Vordergrund. Die Dimension des Regulativen wird in diese Sicht integriert, jedoch nicht einem präskriptiven, sondern in einem deskriptiven Sinn. D.h. es wird zu erfassen versucht, wie Normativität als steuernde «Grammatik» in die faktischen Traditionsprozesse eingeschrieben ist und in deren Vollzug realisiert wird.

Philosophisch gesehen fällt diese Neukonfigurierung der Traditionshermeneutik zusammen mit der Abwendung vom Begründenden Denken, also dem *anti-foundationalism*, der Hinwendung zur Sprachphilosophie des späten Wittgenstein, der Rezeption hermeneutischer Ansätze der Philosophie wie dem von Gadamer und Ricoeur und mit dem *cultural turn* in den angloamerikanischen Geistes- und Kulturwissenschaften.⁴¹ Zu den theologischen Vordenkern dieses neuen Traditionsdiskurses gehören George Lindbeck⁴² und Robert

39 Siehe dazu auch: Oberhammer 2005: 191–252.

40 Tradition und Traditionen 1963. Siehe dazu auch: Congar 1965.

41 Hintersteiner 2003: 6.

42 Lindbeck 1984; 1994 (dt.).

Schreiter⁴³, sowie im deutschsprachigen Raum Siegfried Wiedenhofer⁴⁴ und Nibert Hintersteiner.⁴⁵

George Lindbeck und Robert Schreiter deuteten Tradition in Analogie zur Sprache. Schreiter griff dabei auf Noam Chomskys linguistische Unterscheidung von Kompetenz, Performanz und Grammatik in Sprachsystemen zurück. «Kompetenz» meint in diesem Zusammenhang die einem Menschen im Prozess seiner Sozialisation mitgegebene Sprach*fähigkeit*, also seine Muttersprache, «Performanz» die tatsächlich vorgenommenen sprachlichen Äußerungen (also das Sprechen) und «Grammatik» das im Sprachsystem eingelagerte Regelwerk. Dieses Regelwerk gibt nicht vor, *was* zu sagen ist, sondern zeigt die formalen Möglichkeiten rechten Ausdrucks. Es bestimmt also, *wie* etwa zu sagen ist und gibt damit auch (und vor allem) vor, was so *nicht* gesagt werden kann. Es ist implizit in die Sprachkompetenz eingelagert und wird in der Muttersprache vorbewusst angewendet, kann aber auch in Grammatikdarstellungen expliziert werden.

Angewandt auf das Verständnis von *religiöser* Tradition besteht «Kompetenz» im mitgebrachten (unartikulierten) Glauben als innerer Haltung, «Performanz» in den jeweiligen Glaubensausdrücken und die «Grammatik» in den impliziten Axiomen des Glaubens und in den expliziten normativen Lehrgrundlagen der Kirche. Diese «Grammatik» ist das Regelwerk, das zum rechten Gebrauch der Glaubenssprache anleitet.⁴⁶ Die normative theologische Tradition dekretiert also nicht bestimmte Glaubensinhalte, sondern leitet zu einer rechten Artikulation des Glaubens an. Sie hat sich in der Auseinandersetzung mit Performanzformen ausgebildet, die als problematisch angesehen wurden, ist also selbst in einem ständigen Prozess der Transformation begriffen. Dabei stehen die auf Beharrung drängenden Kräfte in Spannung zu den auf Innovation drängenden.

Dieses Modell erlaubt es, eine Vielfalt von kontextuellen Glaubensausdrücken als Resultat eines unterschiedlichen «Sprachgebrauchs» auf der Basis der gleichen Grammatik zu beschreiben. Das Regelwerk der kirchlichen Tradition verhindert dabei das Zerfließen dieser Vielfalt in einen Beliebigkeitspluralismus und Relativismus. Im vielfältigen Sprachstrom des christlichen Glaubens bilden sich im Rahmen der tradierten Regeln der Glaubenskommunikation

43 Schreiter 1985 (dt. 1992); 1997 (dt. 1997).

44 Larbig/Wiedenhofer 2005. Es war dies der erste Band der von Siegfried Wiedenhofer herausgegebenen, im LIT Verlag in Münster erschienenen Reihe «Studien zur Traditionstheorie».

45 Hintersteiner 2003.

46 Schreiter 1992: 177–182; Hintersteiner 2003: 302–305.

konkrete kontextrelative Formationen dieses Glaubens aus. Diese Formationen sind dann auf die Anerkennung in den Selbstverständigungsdebatten der Glaubensgemeinschaft angewiesen.

Die drei Dimensionen – Glaubensinhalt, jeweiliger Glaubensausdruck und Formprinzipien für die Ausbildung der Glaubensausdrücke – lassen sich nicht immer klar voneinander unterscheiden. So sind etwa die normativen Texte der christlichen Glaubensüberlieferung einschließlich der Bibel selbst zugleich Quellen des Glaubens, Glaubensausdruck ihrer jeweiligen Zeit und Teil der «Grammatik» des christlichen Glaubens.

Das kulturwissenschaftlich informierte, pluralitätsfähige (inter-)kulturelle Verständnis von Tradition steht dem klassisch theologischen, normativ-monolinen Verständnis nicht antithetisch, sondern polar gegenüber. Die beiden Auffassungen unterscheiden sich deutlich in ihren Akzentsetzungen, schließen sich aber nicht gegenseitig aus, sondern sind miteinander vermittelbar.

Das klassisch theologische Verständnis betont eher die überzeitliche Geltung der Überlieferungsinhalte und ist auf deren Bewahrung ausgerichtet. Das (inter-)kulturelle Verständnis stellt demgegenüber die gegenwartsbezogene und damit immer neue Rezeption der Überlieferungsinhalte im jeweiligen kulturellen und religiösen Kontext in den Vordergrund.

Das klassisch theologische Verständnis geht von den früher vorgenommenen normativen Festlegungen des entscheidend und unterscheidend Christlichen aus, das interkulturelle Verständnis von den realen Formationen des in der jeweiligen Gegenwart gelebten christlichen Glaubens in seinen unterschiedlichen Formationen.

Mit beiden Traditionsverständnissen verbinden sich berechtigte Anliegen: Der klassisch theologische Traditionsbegriff bringt die *nota ecclesiae* der *Apostolizität* zur Geltung, d. h. ihm geht es um die Ursprungstreue des christlichen Glaubens. Der interkulturelle Traditionsbegriff zielt demgegenüber auf die *nota ecclesiae* der *Katholizität*⁴⁷ in Bezug zu den jeweiligen kulturellen und religiösen Kontexten, in denen sich der christliche Glaube entfaltet. Er kreist um die Polarität von Katholizität und Kontextualität.

Führt man beide Ansätze zusammen, dann ist Tradition zu verstehen als Bewahrung des bleibend Gültigen im Prozess der immer neuen kontextsensiblen

47 Vgl. Schreiter 1997.

Aneignung. Es wird also letztlich darauf ankommen, beide Anliegen in eine Balance zu bringen, was aber immer eine Gratwanderung bleiben wird.

Wird zu stark der Zeit-, Welt-, Kontext- bzw. Situationsbezug des christlichen Glaubens betont, dann löst das regelmäßig die kritische Rückfrage nach dessen Identität bzw. die Besorgnis um den Verlust seiner Identität aus. Wird dagegen zu stark die Identität, also die normative Bedeutung der Glaubensgrundlagen betont, dann stellt sich die Frage nach der Kommunikabilität und Dialogfähigkeit dieses Glaubens.

Mit der Betonung der Kontextrelativität und der Pluralität von Traditionen des christlichen Glaubens gewinnt aber nicht nur die Frage an Bedeutung, wie sich die Glaubensüberlieferung zu ihren sozialen, kulturellen und religiösen Kontexten verhält, sondern auch die Frage, wie sich die unterschiedlichen Inkulturationsformen des christlichen Glaubens zueinander verhalten und wie sie sich zu nichtchristlichen Traditionen verhalten.

3. Der hermeneutische Umgang mit Traditionsinhalten am Beispiel der Christologie

Der Entdeckungszusammenhang der nun folgenden Überlegungen liegt in dem vom interreligiösen Dialog angeregten *innerchristlichen* Dialog. Er besteht in der Erfahrung, dass sich römisch-katholische Dialogteilnehmende oft geringere Auslegungsspielräume im Blick auf kirchliche Lehrfestlegungen – etwa die altkirchlichen Dogmen zur Trinität und Christologie – zugestehen, als evangelische Theologen und Theologinnen es zu tun bereit sind. Während die katholische Theologie die autoritative Bekenntnis- und Lehrtradition der Kirche als zeitübergreifend gültig voraussetzt und ihre je eigenen Auslegungen im Anschluss daran – durch Interpolation – entwickelt, sieht die evangelische Theologie die Tradition als eine auf die biblische Überlieferung zurückverweisende und die dort bezeugten Glaubensinhalte für die jeweilige Zeit aktualisierende Interpretation. Ihre Bewegungsrichtung ist in diesem Sinne rückwärts, d.h. den Ursprüngen zugewandt: *ad fontes*. Sie ist immer wieder neu auf ihre Anfänge, d.h. auf das Zeugnis der biblischen Überlieferung zurückverwiesen und aufgefordert, von daher die tradierten Glaubensinhalte zu prüfen und gegebenenfalls zu korrigieren. Die Tradition stellt eine normierte Norm dar. Das gilt auch für grundlegende Lehrfestlegungen, die zu den Bekenntnisgrundlagen der evangelischen Kirchen

zählen. Diese haben nicht den Rang von Offenbarungen, sondern von normativen Auslegungen der Offenbarung, die als solche der Interpretation bedürfen.

Gerade die beiden Themenbereiche der Trinität und der Christologie sind für die theologische Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem Islam aus christlicher Sicht von besonderer Bedeutung. Die chalcedonensische Logos-/Inkarnationschristologie bietet kaum Spielraum für die Vorstellung, dass auch die für andere Religionen konstitutiven Offenbarungszeugnisse Repräsentationsgestalten der (Selbst-)Kommunikation Gottes sein könnten, der sich nach Überzeugung des christlichen Glaubens normativ in Christus repräsentiert hat. Während sich die katholischen Theologinnen und Theologen weitgehend an den damit gesteckten Rahmen gebunden wissen, hat die evangelische Theologie die Möglichkeit, den breiteren Interpretationsspielraum, den die biblische Überlieferung und die vorchalcedonensische Lehrentwicklung bietet, auszuschöpfen. Das bedeutet keineswegs die Lehrformulierung von Chalcedon zu entwerfen oder ihre Geltung zu bestreiten. Vielmehr kann diese als eine gültige (in ihrem damaligen geistesgeschichtlichen Kontext überzeugende), aber nicht als die *einzig*sachgemäße Entfaltung des Verständnisses Jesu Christi gedeutet werden. Bei ihrer Auslegung ist zunächst nach der Intention des damals Ausgesagten in seinem geschichtlichen Zusammenhang zu fragen; von dort aus sind dann die neutestamentlichen Anknüpfungspunkte für diese Aussageabsicht in den Blick zu nehmen und schließlich muss der Versuch unternommen werden, eine Ausdrucksform zu finden, die im Rahmen heutiger Plausibilitätsstrukturen nachvollziehbar ist.

Die Lehrformulierung von Chalcedon, also die Zwei-Naturen-Lehre knüpft bekanntlich an den Prolog des Johannesevangeliums an, in dem von der Fleischwerdung des Wortes Gottes die Rede ist. Es gibt aber im Neuen Testament daneben (und eng damit verbunden) auch den Ansatz einer Geistchristologie, die viel weniger als die Logos-/Inkarnationschristologie auf einen christozentrischen Exklusivismus hinausläuft, also auf die Vorstellung, dass Gottes Wort sich ein für alle Mal und erschöpfend in Jesus Christus geschichtlich realisiert hat. Beide Ansätze – der Ansatz der Logoschristologie und der Ansatz der Geistchristologie – können als unterschiedliche und sich gegenseitig bereichernde Versuche verstanden werden, die theologische Bedeutsamkeit Jesu Christi, also die Grundüberzeugung, dass «Gott in ihm war» (2. Kor 5,19), zur Sprache zu bringen. Der geistchristologische Ansatz macht dabei deutlich, dass diese Kernaussage nicht substanzhaft, sondern geistig bzw. geistlich zu denken ist. Er wendet dabei nicht das Konzept der Inkarnation des Logos, sondern das

der Inhabitation (Einwohnung) der Weisheit oder der Inspiration des Geistes auf Christus an. Die geistchristologische Interpretation ist stärker alttestamentlich geprägt⁴⁸ als die inkarnationstheologische, die in der antiken Theologiegeschichte mit Denkformen der mittel- und spätplatonischen Logosphilosophie ausgebaut wurde. Sie steht den synoptischen Evangelien näher als diese.

Das Motiv der «Einwohnung» der Weisheit findet sich verbreitet in der Weisheitsliteratur. Zwischen «Geist» und «Weisheit» besteht ein enger Zusammenhang.⁴⁹ Dieses Motiv konnte auch auf den Logos übertragen werden, als man diesen vermutlich in der Endredaktion des Johannesevangeliums an die Stelle der Weisheit setzte (Joh 1,14b).

Nach biblischem Verständnis kann «Geist» verstanden werden als die Macht der Gegenwart Gottes. Diese vergegenwärtigt sich in Jesus Christus, wird durch Ausstrahlung von ihm wirksam, ergreift Menschen, öffnet sie für Gott, verwandelt damit ihre Personenkerne und ihre Grundbeziehungen: die Beziehung zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zu Gott. Jesus ist durchtränkt von diesem Geist, ohne dass man wiederum sagen könnte, er *sei* der Geist.

Anders als die Logos-Inkarnationschristologie steht die Geistchristologie nicht in der Gefahr, das Menschsein Jesu zu verkürzen, weil sie es nicht wesen- bzw. naturhaft denkt und zur göttlichen Natur des Logos in Beziehung setzt, wie es dann in der späteren Zwei-Naturen-Lehre der Fall war. Die Geistchristologie stellt die Beziehung zwischen dem göttlichen Geist und dem Menschen Jesus nicht als Verbindung zweier Naturen, sondern als Ermächtigung des Menschen durch die Macht der Gegenwart Gottes dar. Ihr zufolge hat der Geist in Jesus Wohnung genommen, ihn *be-geistert*, mit seiner Kraft erfüllt, seine Person geprägt und seinen messianischen Auftrag initiiert. Dies kommt im «Messias»-Titel («der mit Gottes Geist Gesalbte») zum Ausdruck. «Christus» ist die griechische Übersetzung davon. Dieser Titel wird Jesus auch im Koran beigelegt (Q 3:45).

Während die Logos-/Inkarnations-Christologie einem Deszendenzmodell folgt, verbindet die Geistchristologie Deszendenz- und Aszendenzmotive. Wie in der Taufenzählung in Mk 1,9-13 dargestellt, kommt der Geist auf Jesus herab und erhöht ihn zum Christus bzw. zum Sohn Gottes. Nach der im Matthäus- und Lukasevangelium überlieferten Erzählung von der Jungfrauengeburt (Mt

48 Siehe etwa die Rede von der Geistbegabung des Gottesknechts in Deutero- und Tritojesaja (Jes 42,1; 61,1).

49 Weish 7,27; Sir 24,7-12; HebrEv Fr.2; siehe auch: Jes 11,2.

1,18; Lk 1,35) war Jesus schon von Geburt an mit dem Gottgeist begabt, weil von ihm zeugt. Diese Deutung findet sich auch im Koran in Sure 19:17-21.

Anders als die Logos-/Inkarnationschristologie ist die Geistchristologie nicht an den geistigen Hintergrund der platonischen Philosophie und ihrer Rezeption in Alexandria gebunden. Es muss also weniger Übersetzungsarbeit geleistet werden, um sie für andere geistesgeschichtlichen Kontexte zu plausibilisieren. Auch mit den Sprachformen unseres kulturellen Kontextes kann sie zum Ausdruck gebracht werden.

In der Erfahrungswelt der Menschen aller Zeiten und deren sprachlichen Ausdrucksformen gab und gibt es vielfältige Anschlussmöglichkeiten dafür, etwa die Erfahrung des Ergriffenseins von der Macht der Liebe, die einen Menschen ganz durchdringt und von innen her verwandelt, sodass er zu einer Personifizierung der Liebe wird. Was im Menschen immer nur unvollkommen, endlich und begrenzt ist, kann im Blick auf Jesus – auf neutestamentliche Bezeugungen rekurrierend – als vollkommen ausgesagt werden. In geistchristologischer Deutung lässt sich sagen: Jesus Christus war «im Geist Gottes» und repräsentierte diesen damit. Die Geistgegenwart Gottes in Jesus, dem Christus, konstituierte seine Person und Mission. Auf diese Weise personifiziert Jesus den ungeschaffenen und daher unverlierbaren Geist Gottes.

Anders als die Rede von der Menschwerdung Gottes (präziser: die Rede von der «Menschwerdung des *Wortes* Gottes) kann die Geistchristologie einen christologischen Exklusivismus vermeiden. So sehr dieser Geist in ihm repräsentiert ist und von ihm ausgeht, so sehr wehte er auch schon vor ihm und er weht auch über seine Wirkungsgeschichte hinaus. Dabei ist es kein anderer Geist, der dort weht, sondern – nach Auffassung des christlichen Glaubens – der Gottgeist, den Christus repräsentierte. Doch die universale Geistkraft reicht weiter als ihre an einem Ort in der Geschichte erschienene personale Gestaltwerdung und deren Folgewirkungen. Jesus ist Träger des Geistes Gottes, der nicht von seiner Person unterschieden werden kann, der aber über seine Person hinausreicht. Jesus lebt und handelt ganz und gar in der Kraft des Geistes Gottes und wird auf diese Weise zum Strahlungszentrum dieser Kraft.

Soweit mein Versuch, Traditionshermeneutik im religionstheologischen Kontext am Beispiel der Christologie zu exemplifizieren.⁵⁰ Gegenüber der Lehrformulierung von Chalcedon mag dieser Ansatz als Verkürzung erscheinen.

50 Ausführlicher dazu: Bernhardt 2021.

Aber die letztliche Norm der Christologie liegt nach evangelischem Verständnis eben nicht in kirchlichen Lehrsätzen, sondern im Neuen Testament. Dieses aber bietet den Auslegungsspielraum, den ich in meiner Deutung genutzt habe.

Die kreativ-konstruktive Aneignung religiöser Überlieferungen kann dazu gebraucht werden, die je eigene Religionstradition gegen andere zu profilieren, aber auch dazu, sie auf diese hin auszurichten. Sie kann gebraucht werden, um religiöse «Absolutheitsansprüche» zu verfestigen oder um sie zu verflüssigen. Sie kann mit apologetischem oder polemischen Interesse betrieben werden, aber auch mit einem religionsdialogischen. In letzterem Fall geht es nicht darum, das Identitätszentrum der je eigenen Religion zu verwässern, sondern darum, Auslegungen dieses Zentren zu favorisieren, die eine theologische Offenheit für andere Religionstraditionen fördern.

4. *Interreligiöse Traditionshermeneutik*

Auf dem bisher zurückgelegten Darstellungsweg richtete sich das Interesse auf das Verstehen der *eigenen* (christlichen) Tradition. In einem kurzen Schlussabschnitt soll nun nach Möglichkeiten und Grenzen des Verstehens *anderer* Religionstraditionen, Tradierungsprozesse und Tradierungsinhalte gefragt werden.⁵¹ Es kann dabei nicht darum gehen, eine religionsübergreifende Traditionshermeneutik zu entwickeln. Eine solche wäre ein abstraktes Konstrukt. Es gibt nur *intrareligiöse* Auffassungen von Traditionshermeneutik. Wie es bei der eigenen Religionstradition der Fall ist, so sind auch die Erscheinungsformen anderer Religionstraditionen eingebunden in die jeweiligen historischen und theologischen Kontexte, d.h. in die Sinnsysteme der Kultur, in der sie sich formieren, und in die Prägungen der theologischen Denkwege.

Es lassen sich aber die gleichen formalen Fragen, die im Blick auf die christliche Traditionshermeneutik zu stellen sind, auch im Blick auf andere Religionen stellen: Was sind die Inhalte der Überlieferung? Wie vollzieht sie sich? Wer verbürgt die Authentizität des Überlieferten? Wie wird Normativität generiert und zur Geltung gebracht? Welche Auslegungsspielräume gelten gegenüber den Festlegungen der

51 Siehe dazu auch: Bernhardt 2006; 2024 (im Druck).

Tradition? Wie verhält sich die Tradition zu den heiligen Schriften und zu anderen normativen Instanzen (wie etwa Lehrautoritäten)?⁵² Usw.

Diese Fragen können dann einem Vergleich der religiösen Traditions-hermeneutiken zugrunde gelegt werden. Dabei werden Gemeinsamkeiten, aber auch tiefgreifende Unterschiede herauszutreten. Das von Gadamer geforderte «Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen»⁵³ wird allerdings zu einem höchst anspruchsvollen Unternehmen, wenn es sich dabei um eine fremde Religionstradition handelt. Die hermeneutische Differenz ist hier noch einmal größer, denn zum zeitlichen kommt der religiöse und kulturelle Abstand.

Um ein konturenscharfes Bild zu gewinnen, macht es wenig Sinn, nach *der* islamischen Tradition zu fragen. Vielmehr müssen genau spezifizierte Traditionsstränge innerhalb des Islam in den Blick genommen werden. Für eine solche differenzsensible Betrachtung braucht es eine profunde Expertise. Der Dialog mit Vertretern der anderen Religionsgemeinschaft kann dabei eine wichtige Verstehenshilfe bieten. Darüber hinaus braucht es aber auch den Einbezug religions- und kulturwissenschaftlicher Außenperspektiven. Der Versuch, Traditionsprozesse und -inhalte anderer Religionen zu verstehen, kann sich nicht darauf beschränken, die Selbstverständnisse der anderen Religionsgemeinschaft zu reproduzieren. Er wird auch eine interpretatorische und das heißt auch: eine kritische Distanz einnehmen. Das gilt natürlich auch für das Verstehen der je eigenen Tradition in all ihrer Vielfalt.

Leichter als die komplexen Tradierungsprozesse sind theologisch entfaltete Konzepte zum Verständnis von Tradition und Ansätze der Traditionshermeneutik zu erfassen. So hat etwa Katrin Visse die traditionshermeneutischen Positionen der muslimischen Denker Fazlur Rahman, Khaled Abou El Fadl und Seyyed Hossein Nasr untersucht und in einen christlich-muslimischen Dialog einbezogen.⁵⁴ Von islamischer Seite gibt es mittlerweile akademische Beiträge zu einer Hadithhermeneutik, die als ein Pendant zur christlich-theologischen Traditionshermeneutik angesehen werden können.⁵⁵

52 Auch der Koran bezeugt einen solchen Konflikt: «Wenn man zu ihnen sagt: «Folgt dem, was Allah herabgesandt hat!» / Dann sagen sie: «Nein, wir folgen dem, was wir bei unseren Vätern fanden!» / Doch wenn es nun so wäre, dass ihre Väter nichts begriffen / und sich nicht recht-leiten ließen?» (2:170, nach der Übersetzung von Hartmut Bobzin)

53 Gadamer 1990 (1960): 275, 524.

54 Visse 2020.

55 So etwa Karagedik 2022.

Die hermeneutische Grundfrage lautet: Kann man überhaupt – bzw. bis zu welchem Grad kann man Traditionen überschreiten, sich von der einen in eine andere hineinversetzen, um deren Sinnmuster bei der Bestimmung der Traditionsinhalte und im Vollzug der Tradierungsprozesse zu verstehen? Lassen sich Gemeinsamkeiten ausweisen, die für ein Verstehen in Anspruch genommen werden können? Oder führt die Suche nach Gemeinsamkeiten lediglich zur Suche nach dem eigenen im anderen? Bei näherer Betrachtung erweist sich das vermeintlich Gemeinsame dann doch wieder als Verschiedenes, weil es in einem anderen Bezugsrahmen steht. Gibt es dann wenigstens die Möglichkeit der Übersetzung zwischen den Traditionen? Bleiben dabei grundlegende und letztlich unüberbrückbare Differenz bestehen?

Das, was «Verstehen» bedeutet, ist selbst kulturbedingt. Das hermeneutische Bewusstsein, wie es durch die abendländische Geistes- und Kulturgeschichte geprägt ist, kann nicht ohne Weiteres auf andere kulturelle Kontexte übertragen werden. Es gibt keine traditionsenthobene Traditionshermeneutik. Diese ist Teil der jeweiligen Tradition selbst. Der/die andere versteht nicht nur anderes, sondern auch anders, und er/sie hat auch eine andere Auffassung von dem, was Verstehen, Nichtverstehen und Missverstehen ist.

Die Hermeneutik im Allgemeinen und die interreligiöse Traditionshermeneutik im Besonderen sollte um eine immer mitzuführende Hermeneutikkritik erweitert werden, d.h. um eine Reflexion der Grenzen des Verstehens. In seinen Reden «Über die Religion» hat Schleiermacher die «Wut des Verstehens»⁵⁶ beklagt. Wenn diese Formulierung auch gegen das aufklärerische Verstandesdenken gerichtet war, so kann man sie auch – über Schleiermacher hinaus und seine eigene Hermeneutikkonzeption einschließend – als Kritik an einem zu weitgehenden Verstehensdrang auffassen.⁵⁷ In diesem Sinn lassen sich auch die postkolonialen Hinweise auf hegemoniale Denk- und Wissensstrukturen verstehen. Auch ihnen geht es darum, das Recht des Anderen auf Fremdheit zu wahren.

Das (Problem-)Bewusstsein, dass jedes Verstehen immer nur als ein asymptotisches möglich ist, bildet einen wichtigen Teil der Verstehensbemühung selbst. Jede Verstehensbemühung muss begleitet sein von der Einsicht, dass Verstehen

56 Schleiermacher 1799: 144. In der 2. Auflage der Reden hat Schleiermacher die Formulierung verändert und von der «Wut des Berechnens und Erklärens» gesprochen. (Siehe dazu die Studienausgabe Schleiermacher 2012: 133).

57 Hörisch 1988.

immer ein prekäres, weil mit Vereinnahmungen und Verzerrungen verbundenes und immer wieder an die Grenze des Nichtverstehens stoßendes Unterfangen ist. Selbst da, wo es zum «einsiehenden» Verstehen kommt, ist darauf zu achten, dass dies ein differenzsensibles und differenzwahrendes Verstehen ist, das die Andersheit der anderen religionskulturellen Erscheinungsform nicht durch hermeneutische Inklusion aufzuheben sucht, sondern durch hermeneutische Selbstkritik wahr. Vielleicht liegt darin die höchste Leistung des Verstehens: im Verstehen, dass ich den Verstehensgegenstand letztlich nicht verstanden habe und wohl auch nicht verstehen kann.

Von hier aus fällt noch einmal ein anderes Licht auf den Begriff «Aneignung», der in diesem Beitrag eine wichtige Rolle spielte. Damit war zum einen die kreative Rezeption sowie die konstruktive Fortschreibung der eigenen Tradition und zum anderen das Verstehen des anderen im Licht des eigenen Vorverständnisses gemeint, nicht aber ein Sich-zu-eigen-Machen dieses anderen im Sinne einer einstimmenden Übernahme. Es gibt aber auch Aneignungen, bei denen Traditionsbestände anderer Religionen in die eigene Religiosität eingefügt werden. Beispiele dafür sind die Integration von zenbuddhistischen Übungen in die christliche Frömmigkeitspraxis, oder christliche Rezeptionen von mystischen Formen des Islam (Sufismus), oder das muslimische Interesse an christlicher Seelsorge und Pädagogik. Solche Übernahmen können sehr fruchtbar sein und zur Bereicherung der eigenen Religionsgestalt führen. Sie können aber auch Anstoß erregen, wenn der Eindruck des religiösen Imperialismus entsteht, d.h. wenn Vertreterinnen und Vertreter einer Religion das Gefühl haben, von einer anderen Religion ihrer Schätze beraubt zu werden, die dort noch dazu in einer entfremdeten Form zur Anwendung kommen. Manche Buddhisten reagieren in dieser Weise auf westliche Adaptionen des Zen. Gegenüber einem religiösen Besitzdenken sind die Chancen, die eine Öffnung zu anderen Religionsformen hin bietet, zu betonen. Die Religionsgeschichte war schon immer ein Prozess der interreligiösen Beeinflussung und der Integration fremder Elemente. Auch in dieser Hinsicht ist die Devise des Paulus hilfreich: «Prüfet alles und bewahret das Gute» (1. Thess 5,21).

So wichtig es ist, auf die Grenzen des Verstehens des Anderen hinzuweisen und vor «religiösem Hausfriedensbruch» zu warnen, so wichtig ist es auf der anderen Seite, den Wert der interreligiösen Kommunikation für die eigene Religion zu sehen. Auch durch das immer nur begrenzte Verstehen des anderen fällt ein erhellendes Licht auf die Formen und Inhalte der eigenen Religion. Und dabei verschieben sich auch die Grenzen des eigenen Verstehens.

Bibliographie

- Barth, K., 1967. *Ad Limina Apostolorum*. Zürich.
- Beintker, M., 2002. Art. «Tradition. VI. Dogmatisch». TRE 33.
- Bernhardt, R., 2006. Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 2). Zürich, 81–165.
- 2021. Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie. Zürich.
- 2024 (i. D.). Hermeneutik der Religionstheologie: Handbuch Religionspädagogische Hermeneutik. Hg. vom DFG-Netzwerk Religionspädagogische Hermeneutik. Tübingen.
- Bienert, M. et al. (Hg.), 2017. Neuere reformierte Bekenntnisse im Fokus. Studien zu ihrer Entstehung und Geltung. Zürich.
- BKV 1. 20, 1914. *Des Sulpicii Severus Schriften über den hl. Martinus*. Des heiligen Vinzenz von Lerin Commonitorium. Des heiligen Benediktus Mönchsregel. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 20. Kempten; München.
- Bühler, A. (Hg.), 2008. Hermeneutik. Basistexte zur Einführung in die wissenschaftstheoretischen Grundlagen von Verstehen und Interpretation. 2. Aufl. Heidelberg.
- Campi, E./Wälchli, P. (Hg.), 2012. *Basler Kirchenordnungen 1528–1675*. Zürich.
- Congar, Y.M.J., 1965. Die Tradition und die Traditionen. Mainz.
- Credo, 1948. Die Hauptprobleme der Dogmatik, dargestellt im Anschluss an das apostolische Glaubensbekenntnis. 16 Vorlesungen, gehalten an der Universität Utrecht im Februar und März 1935. Zollikon-Zürich.
- Dalferth, I.U., 2018. Die Kunst des Verstehens. Grundzüge einer Hermeneutik der Kommunikation durch Texte. Tübingen.
- 2018. Wirkendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie. Leipzig.
- Deneffe, A., 1931. Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie. Münster.
- Detel, W., 2011. Geist und Verstehen. Historische Grundlagen einer modernen Hermeneutik. Frankfurt/M.
- Evangelische Landeskirche in Baden (Hg.), 2015. Bekenntnisschriften der Evangelischen Landeskirche in Baden 1: Textsammlung. 10. Aufl. Karlsruhe.
- Figal, G., 1996. Der Sinn des Verstehens. Stuttgart.
- Gadamer, H.-G., 1990 (1960). Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 6. Aufl. Tübingen.
- Grondin, J., 2009. Hermeneutik. Göttingen.
- Habermas, J., 1970. Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt/M.
- Habermas, J., (Hg.), 1971. Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt/M.
- Herms, E., 2018. Art.: «Tradition. VI. Dogmatisch». RGG 4, Bd. 8.
- Hintersteiner, N., 2003. Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik. Münster.
- Hörisch, J., 1988. Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik. Frankfurt/M.
- Jacobs, U.K., 2019. Blackbox Magnus Consensus? Badische Pfarrvereinsblätter 3/4: 167f.
- Jeanrond, W.G., 1993. Theological Hermeneutics. Development and Significance. Basingstoke.
- Jung, M., 2012. Hermeneutik zur Einführung. 4. Aufl. Hamburg.
- Karagedik, U., 2022. Hadithhermeneutik. Methoden, Grundlagen und Praxis, Göttingen.
- Körtner, U.H. J., 2006. Einführung in die theologische Hermeneutik. Darmstadt.

- Larbig, T./Wiedenhofer, S. (Hg), 2005. Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse. Münster.
- Lindbeck, G. A., 1984. *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia.
- 1994. *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*. Gütersloh.
- Lutherisches Kirchenamt (Hg), 2000. *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. 4. Aufl. Gütersloh.
- Mauz, A./Tietz, C., (Hg), 2020. *Verstehen und Interpretieren. Zum Basisvokabular von Hermeneutik und Interpretationstheorie*. Paderborn.
- Moustakas, U., 2003. *Urkunde und Experiment. Neuzeitliche Naturwissenschaft im Horizont einer hermeneutischen Theologie der Schöpfung* bei Johann Georg Hamann. Berlin.
- Neuner, J./Roos, H., 1971. *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung: Neu bearbeitet von K. Rahner/K.-H. Weger*. 11. Aufl. Regensburg.
- Oberhammer, G., 2005. Überlegungen zur Hermeneutik religiöser Traditionen. T. Larbig/S. Wiedenhofer (Hg), *Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse*. Münster, 191–252.
- Pannenberg, W./Schneider, T. (Hg.), 1992. *Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen: Kanon – Heilige Schrift – Tradition. Gemeinsame Erklärung. Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition*. Freiburg/Br.
- 1995. *Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen: Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption*. Freiburg/Br., Göttingen.
- 1998. *Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen: Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch*. Freiburg/Br.
- Pesch, O.H., 1998. *Schriftauslegung – kirchliche Lehre – Rezeption. Versuch einer ökumenischen Zusammenschau in Thesen*. Pannenberg/Schneider 1998: 261–287.
- Pieper, J., 2015. *Überlieferung. Begriff und Anspruch*. Hg. von B. Wald. Kevelaer.
- Pottmeyer, H.J., 1995. *Bleiben in der Wahrheit. Verbindlichkeit des Glaubenszeugnisses der Kirche aus katholischer Sicht*. Pannenberg/Schneider 1995: 135–156.
- 2000. *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*. W. Kern et al. (Hg), *Handbuch der Fundamentaltheologie IV. Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie*. 2. Aufl. Tübingen, 124–152.
- Ratzinger, J., 1965. *Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*. K. Rahner/J. Ratzinger. *Offenbarung und Überlieferung (QD 25)*. Freiburg/Br. u.a.
- Reformierte Bekenntnisse*, 2011. *Ein Werkbuch*, hg. von einer interkantonalen Initiativgruppe unter Leitung von Matthias Krieg als Grundlage für eine Vernehmlassung zum reformierten Bekenntnis in der Schweiz und zugleich als Geschenk für Jean Calvin zum 500. Geburtstag am 10. Juli 2009. Zürich.
- Ricoeur, P., 1969. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris.
- 1973. *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretation I*. Übers. von J. Rutsche. München.
- Ritschl, A., 2002. *Unterricht in der christlichen Religion*. Studienausgabe nach der 1. Auflage von 1875. Eingeleitet und hg. von C. Axt-Piscalar. Tübingen.
- Schleiermacher, F., 1799. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin.
- 2012. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern: 1799, 1806, 1821*. Studienausgabe. Hg. v. N. Peter et al. Zürich
- Schnauber, S./Bonkhoff, B.H. et al. (Hg.), 1993. *Quellenbuch zur pfälzischen Kirchenunion und ihrer Wirkungsgeschichte bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*. Speyer.

- Schreier, R., 1985. *Constructing Local Theologies*. Maryknoll, NY.
- 1992. *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*. Salzburg.
 - 1997. *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*. Frankfurt/M.
 - 1997. *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local*. Maryknoll, NY.
- Seewald, M., 2018. *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*. Freiburg/Br.
- Tradition und Traditionen, 1963. *Berichte der Theologischen Kommission über Tradition und Traditionen an die 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal, Kanada*. Zürich.
- Visse, K., 2020. *Tradition. Ein christlich-muslimisches Gespräch*. BThR 19. Zürich.
- Winter, T.A., 2017. *Traditionstheorie: Eine philosophische Grundlegung*. Tübingen.

Abstracts

Es geht in diesem Beitrag um Überlegungen zu einer Hermeneutik der Tradition des christlichen Glaubens in seinen ideellen und praktischen Erscheinungsformen sowie deren theologischer Reflexion. Die Grundfrage lautet: Wie lassen sich die im Lauf der Christentumsgeschichte entwickelten Glaubensbekenntnisse, Lehren und Praktiken heute verstehen und weiterdenken? Nach einer Klärung des Begriffs «Hermeneutik» wird das Verständnis von «Tradition» in unterschiedlichen Hinsichten entfaltet. Dabei steht u.a. zur Debatte, welche Normativität den Hervorbringungen der Tradition in evangelischer Perspektive zukommt. Auch neuere, vorwiegend von katholischen Autoren entwickelte Ansätze eines interkulturellen Verständnisses von Tradition treten ins Blickfeld. Im dritten Teil wird am Beispiel der Christologie gezeigt, wie Lehrfestlegungen der Kirche im Rahmen religions-theologischer Überlegungen neue Deutungsimpulse empfangen können. Der Darstellungsgang endet mit Überlegungen zu einer interreligiösen Traditions hermeneutik.

This contribution deals with reflections on a hermeneutics of the tradition of the Christian faith in its ideological and practical manifestations, as well as their theological reflection. The central question is: How can the creeds, teachings, and practices developed throughout the history of Christianity be understood and interpreted today? After clarifying the concept of «hermeneutics,» the understanding of «tradition» is explored from various perspectives. This includes a discussion of the normativity accorded to the products of tradition from a Protestant viewpoint. Additionally, more recent approaches to an intercultural understanding of tradition, primarily developed by Catholic authors, are brought into focus. In the third part, using the example of Christology, it is shown how the doctrinal determinations of the Church can receive new interpretive impulses in the context of interreligious theological reflections. The article concludes with reflections on an interreligious hermeneutics of tradition.

Reinhold Bernhardt, Basel

Zwischen Spielfilm und Fernsehgottesdienst

Filmgenres und Erzählpraktiken *Filmischer Videogottesdienste*

Miriam Löhr

1. Einleitung

Was sind «Filmische Videogottesdienste» – eine Art Fernsehgottesdienst, Erzählungen mit der Kamera, eine besondere Form der liturgischen Gestaltung, oder gar Spielfilme? In welchem Verhältnis stehen sie zu einem in Kopräsenz und synchron gefeierten Sonntagsgottesdienst?

Gegenstand der vorliegenden Analyse ist eine zwölfteilige Filmserie aus dem Jahr 2022, die im Auftrag der Reformierten Kirche des Kantons Zürich entstand. Das Projekt fusst auf zwei eigenständigen, über das spätere Produkt des Films miteinander verbundenen Anliegen: Zum einen die persönliche und kreative Auseinandersetzung einer Gruppe mit einem religiösen Thema, die daran anschliessend Möglichkeiten der szenischen Übersetzung überlegt. Dabei sind unterschiedliche Lebenswelten willkommen, um möglichst vielfältige Perspektiven ins Gespräch zu bringen. Die Mitglieder der Gruppe, die eigens anlässlich des Filmprojekts zusammenkommen sind, waren einander vorher zum Teil nicht bekannt; sie weisen unterschiedliche Grade an Kirchenbindung auf. Zum anderen sollen auf diese Weise Filme produziert werden, die einer grösseren Öffentlichkeit zugänglich sind. In diesem Sinne zielen die Videogottesdienste auf ein niedrighschwelliges Angebot zur Beschäftigung mit religiösen Themen – über kerngemeindliche Zusammenhänge hinaus. Daneben sind neue liturgische Gestaltungsmöglichkeiten des Formats Film(gottesdienst) ein Anliegen der Sendeleitung¹ der *Filmischen Videogottesdienste*, so die konzeptionelle Selbstbezeichnung. Diese loten jenseits aufgezeichneter Fernsehgottesdienste, Livestreams vor Ort gefeierter oder im Kirchraum «abgefilmter» Liturgien erzählerische Potentiale des Films aus, die gleichermaßen Emotion und theologische Reflexion anregen sollen.

1 J. Kaiser, Produktion M. Wolf, Videas Visual Arts. Die Verlinkungen zu den Filmen finden sich im Anhang.

Die von mir analysierten Filme wurden in zwölf unterschiedlichen Kirchengemeinden des Kantons gedreht. Das Konzept, das mir von der Sendeleitung zugänglich gemacht wurde, sieht zunächst zwei Workshops vor, an denen sich Projektinteressierte in einer Kirchengemeinde treffen. Gemeinsam mit dem Regisseur und beteiligten Hauptamtlichen (meist Pfarrperson, Musiker*in) erarbeitet die ehrenamtliche Vorbereitungsgruppe Thema, Botschaft und Handlung ihres Films. Nachdem der Regisseur daraus ein Drehbuch erstellt hat, trifft sich die Gruppe zum Dreh, aus dessen Material der Regisseur den eigentlichen Film schneidet. Meist stehen Gruppenmitglieder auch vor der Kamera. Die auf YouTube aufgeschalteten Filme sind explizit breiter zugänglich als der unmittelbaren Gemeinde.

Für diese Studie habe ich die Filme als für sich stehende digitale Produkte analysiert und greife auf sie als Datensatz zurück.² Ich frage zunächst, wie sich das Format der *Filmischen Videogottesdienste* filmtheoretisch beschreiben lässt. Welche (säkularen) Filmgenres werden zitiert und erzählerisch zu Hilfe genommen? Welche Erzählpraktiken sind zu beobachten? Wie lässt sich in praktisch-theologischer Perspektive der analysierte Filmtypus zu kirchlichen Verkündigungs- und Kommunikationsformen sowie liturgischen Inszenierungs-Praktiken³ ins Verhältnis setzen? Zusammenfassend widme ich mich sodann der Frage, ob es sich bei dem Format um Gottesdienste in einem engeren Sinne handelt.

Im Zuge einer ersten Durchsicht der Filmserie im Blick auf ihre Wirkung habe ich notiert, welche Reaktionen die einzelnen Videogottesdienste bei mir als teilnehmender Beobachterin ausgelöst haben. Zudem habe ich erste Beobachtungen zu Format, Thema und Botschaft, Raum, Protagonist*innen und Rollen sowie Auffälligkeiten festgehalten, hierzu habe ich ferner die Filme gedächtnisprotokollarisch skizziert. Anschliessend habe ich Sequenzprotokolle der einzelnen Filme verfasst. Dies bedeutete neben einer chronologischen Durchsicht die Erstellung einer Gliederung, die Einteilung in Sequenzen sowie Haupt- und Nebenhandlungen. Ferner habe ich über die Analyse der Handlungsphasen Plot, Message und *latenten Sinn*, der nicht zwangsläufig mit der vordergründigen Message übereinstimmen muss, rekonstruiert. Die Handlungsphasen fokussieren

2. Wissend, dass etwa eine handlungsorientiertere Analyse eine stärkere Beachtung «der sozialen Bedeutung des Agierens der Kamera *plus* der durch sie eingefangenen Handlungen vor der Kamera» (Reichert/Englert 2021: 45, kursiv im Original) erfordern würde. Die vorliegende Fragestellung erlaubt m. E. dennoch das gewählte Sampling und methodische Vorgehen.

3. Zum Praktikbegriff vgl. Reckwitz 2016: 163–180; Schäfer 2016: 9–25; Schäfer 2016: 137–159.

1. Problemfaltung (Einführung von Figuren, Ort, Milieu), 2. Steigerung, 3. Krise oder Umschwung, 4. Retardierung, 5. Happy End bzw. Schluss.⁴

Im nächsten Schritt habe ich die Ergebnisse der Sequenzanalyse vergleichend zueinander in Bezug gesetzt und kategorisch verdichtet. Im Fokus stand zusammen mit liturgischen und ekklesiologischen Beobachtungen die Analyse der dramaturgischen Funktion der einzelnen Handlungsphasen sowie der narrativen Muster und Erzähltypen. Hier kristallisierten sich unterschiedliche Filmgenres heraus, auf die die Videogottesdienste zurückgreifen und die sie als erzählerische Muster verwenden. Ich stelle die erhobenen Erzählgenres⁵ und ihre Kennzeichen zum besseren Verständnis der anschließenden Kurzdarstellung der zwölf Filme überblicksartig vor:

Spielfilm: «gespielte» Handlung (Spielfilm hier selbst gebraucht als «Genre»).

«*Singcom*»: analog zur Sitcom: Menschen musizieren in einer Kirche; Akteur*innen kommen hinzu.

Storytelling: Erzählen und (christliches) Deuten eines persönlichen Erlebnisses oder Lebensweges.

Portrait: Darstellung einer Biographie bzw. Person, eines Kirchenchors, einer Gemeinde oder Arbeitsfeldes.

Fernsehgottesdienst: vom Fernsehen übertragener (Gemeinde-)Gottesdienst inkl. liturgischer Elemente wie Bibellesungen, Orgelspiel, Kirchenlieder, Segen.

Doku: Einbezug von Landschaften, Verankerung und lokale Kenntnis der Beteiligten.

Pfarrerfilm: eine Pfarrperson als Protagonist*in im Arbeitsumfeld.

Komödie: humoristische Elemente, (Selbst-)Ironie.

Musikvideo: zwischen Konzertaufnahme und «privatem» Mitschnitt etwa eines Kinderchors.

Märchen: bewusstes (Bild-)Spiel mit unterschiedlichen Dimensionen und Andeutungen.

Weihnachtsfilm: Weihnachtslieder, Geschenke, Lichtdekoration, Kerzen, Schokolade.

4 Die Analyseschritte orientieren sich an Faulstich 2013: 78–81, 85–88.

5 Singulär auftretende Genres sind mit Ausnahme des Weihnachtsfilms, dem als ganze Folge eine quantitativ dominante Rolle zukommt, aus Gründen der Übersichtlichkeit nicht gelistet.

Bis auf das Genre des Fernsehgottesdienstes, der auf der eigens inszenierten und aufgezeichneten Übertragung eines vor Ort gefeierten Gottesdienstes für das Fernsehen basiert, handelt es sich um säkulare Formate. Hybride Gottesdienstfeiern, die synchron übertragen oder aufgezeichnet ins Internet gestellt werden, fasse ich nicht darunter, da sie, anders als die *Filmischen Videogottesdienste*, auch kommunikativ auf gemeinschaftlichen Vollzug ausgerichtet sind. Zwar intendiert der live übertragene Fernsehgottesdienst dies auch, jedoch in technisch und kommunikativ weniger komplexer Weise als hybride Formate. Der treffendste Referenzpunkt der *Filmischen Videogottesdienste* ist daher der aufgezeichnete, langfristig online zugängliche (und damit von der Voraussetzung synchronen Feierns abgekoppelte) Fernsehgottesdienst, der von einer konkreten Kirchgemeinde gestaltet und produziert wurde.⁶ Als säkular kategorisiere ich auch den Pfarrer- und den Weihnachtsfilm, die zwar erzählerisch christlich-kirchliche Anleihen nehmen, primär jedoch der Unterhaltung dienen und nicht auf die Verkündigung einer christlichen Botschaft im engeren Sinne oder als «Angebot» für Gläubige ausgerichtet sind. Ferner verwende ich die Kategorie *Spielfilm* selbst wie ein Filmgenre. Werner Faulstich bestimmt in seiner Filmanalyse die Bedeutung unterschiedlicher Filmgenres für den Spielfilm, auf den er sich analytisch bezieht.⁷ Bei den vorliegenden Fallbeispielen handelt es sich jedoch nicht um Spielfilme, sondern um ein erzählerisches und liturgisches Mischformat, das noch genauer zu bestimmen sein wird. Jedenfalls nutzen die Videogottesdienste Spielfilmelemente erzählerisch, so dass ich die Kategorie Spielfilm wie ein Filmgenre behandle, wohl wissend, dass üblicherweise Spielfilme, etwa Kinofilme, selbst auf Genres zurückgreifen und erzählerisch in ihnen angesiedelt sind.

Die «Singcom», dem Genre der Sitcom⁸ analogisiert, hat sich als weitere Erzählstruktur erwiesen. Die Sitcom ist u. a. durch Comedy bzw. Humor gekennzeichnet, zudem durch ein spezifisches Setting, symbolisch verdichtet z. B.

6 An anderer Stelle weiterzuverfolgen wäre eine Verhältnisbestimmung von Campbells Klassifizierung des *transferring*, *translating* und *transforming* ins Digitale in Bezug auf das prä-digitale Format des Fernsehgottesdienstes. Campbell (2020: 51) unterscheidet die drei Strategien *transferring* (digitale Übertragung des gewohnten Formats, soweit möglich), *translating* (Anpassung an die digitalen Rahmenbedingungen), *transforming* (grundlegende Neukonzeption liturgischen Handelns für digitale Formate).

7 Vgl. Faulstich 2013: 13–27 Kap. 1. Der Spielfilm als Gegenstand der Filmanalyse; 28–64 Kap. 2. Filmanalyse als Produktanalyse: Grundmodell und Genres.

8 Vgl. Mills 2013: 24–49 Kap. 2.

im Sofa, auf dem sich Angehörige des Erzählsettings einfinden, und weiteren Personen, die im Verlauf der Folge hinzukommen. Das Geschehen ist situativ, und es muss nicht erklärt werden, warum der Ausgangspunkt des Geschehens ein heimisches Sofa ist. Die Sitcom erscheint als Serie, in die die einzelnen in sich geschlossenen Folgen eingebettet sind. Das «Singcom»-Setting der Videogottesdienste ist nicht humoristisch ausgerichtet, zeigt aber folgende Parallelen: Auf dem «Sofa», hier: auf der Kirchenbank, sitzt ein Chor. Menschen kommen von aussen hinzu – etwa die drei Wandernden in Film 2 *Gemeinsam unterwegs*. Die sich dann entspinnde Handlung, die eigentlich keine ist, jedenfalls keine, aus der Weiteres resultiert – sie kommen in die Kirche, stellen sich dazu, erhalten ein Gesangbuch, beten und singen mit – ist situativ bestimmt. Es braucht keine weiteren Ingredienzen von aussen. Charakteristisch erscheint hier, dass nicht erklärt werden muss, warum just im Moment der Ankunft in der Kirche ein Chor singt. Ähnlich der Sitcom wiederholt sich das Motiv, Musizierende in einer Kirche anzutreffen, die in die Handlung eingebaut werden, innerhalb der Serie und wird mit fortschreitendem Verfolgen der Filme wie das Sitcom-Sofa zum vertrauten Element.

Unter (Digital) Storytelling verstehe ich mit Lynn Schofield Clark und Jill Dierberg ein Konzept, das auf «constructing religious identities»⁹ abzielt. Die Autorinnen betonen das Potential, eigene Narrative zu entwickeln, zu reflektieren und mit anderen zu teilen.¹⁰ Ein wesentlicher Aspekt ist Empowerment: Beteiligte «recognize their agency and claim their right to tell their own story».¹¹ Dies erklärt m. E. die Freude am Erzählen, die viele Beteiligte vor der Kamera an den Tag legen. Die Autorinnen verknüpfen «fluid identities and anchoring narratives»¹² und betonen damit das orientierende Potential des Storytellings, dessen digitales Produkt nicht zuletzt von den Erzählenden selbst angehört bzw. -geschaut werden kann.¹³ Auf die anthropologische Bedeutung des Erzählens verweist auch Albrecht Grözinger: «menschliche Identität» entstehe aus einem «narrativen Horizont» heraus, wobei sich Erfahrungen «zu Geschichten verdichtet haben».¹⁴ (Religionspädagogisch eingesetztes) Erzählen ist für ihn

9 Schofield Clark/Dierberg 2012: 147.

10 Vgl. Schofield Clark/Dierberg 2012: 147.

11 Schofield Clark/Dierberg 2012: 148.

12 Schofield Clark/Dierberg 2012: 151.

13 Vgl. Schofield Clark/Dierberg 2012: 151.

14 Grözinger 1991: 156.

«ein theologisch verantworteter Gestaltungsprozeß»¹⁵; dies trifft auch auf das Format der Videogottesdienste zu. Obschon der Begriff Storytelling in theologischen Diskursen sparsam gesät ist, scheint das Konzept für das Verstehen des Videogottesdienstformats vielversprechend.¹⁶ Ich komme darauf zurück.

Die Analyse der Filmreihe erfolgt zunächst anhand filmwissenschaftlicher Termini. Aus der interdisziplinären Perspektive der Filmwissenschaft, der Praktischen Theologie mit Fokus auf liturgische und homiletische Aspekte, ihrer etablierten gemeinsamen Forschung zu Film und Religion, der sozialwissenschaftlichen Praxistheorie und digitalisierungsinduzierten Spezifika ergeben sich anregende wie herausfordernde Konstellationen. In Abschnitt 2. und 3. orientiere ich mich zunächst am filmwissenschaftlichen Instrumentarium, praktisch-theologische Perspektiven im engeren Sinne kommen im 4. Abschnitt zur Sprache.

2. Die Filme 1–12

Im Folgenden skizziere ich die zwölf Filme im Hinblick auf die erwähnten filmanalytischen Kategorien Handlung und Dramaturgie, Plot und Message. Ferner kategorisiere ich die jeweilige biblische Grundierung, die in unterschiedlicher Weise expliziert wird: Bibelbezüge werden im Abspann genannt, als Lesung in die Handlung eingeflochten, oder sie grundieren die Botschaft indirekt. Abschliessend skizziere ich die vorrangigen Erzähltypen der einzelnen Videogottesdienste. Die Darstellung erfolgt, um einerseits einen Überblick über die unterschiedlichen Formate zu geben, andererseits, um die ausgewählten Vertiefungsbeispiele vor dem Panorama der Serie zu verorten. Ich beschränke mich auf die Filme des Jahres 2022, da die Fortsetzung 2023 keine neuartigen Formate aufweist, die Datenlage also als gesättigt betrachtet werden kann. Die Videogottesdienste sind ihrer chronologischen Erscheinung nach nummeriert und bezeichnet nach ihrem vorfindlichen Titel [Film 1 *Kraftorte*]. Ausschnitte sind in eckigen Klammern vermerkt [00.00–00.00]. Zitate habe ich kursiviert und in der jeweiligen Sprache belassen, da sie wesentlich zum Ausdruckscharakter gehören, etwa in Film 11 *J'attends* das programmatische Nebeneinander von Französisch, Mundart und Hochdeutsch.

15 Grözinger 1991: 173.

16 Das Konzept findet sich z. B. in Bezug auf professionelles Bibelerzählen, erwähnt im Kontext von Kurzpredigtformaten: Süßenbach 2022: 57–60.

Wo nötig, habe ich eigene Übersetzungen in Fussnoten notiert. Sämtliche Stills wurden von mir durch Screenshots erstellt.

2.1. Kurzdarstellung

Film 1 *Kraftorte*. Ein Pfarrer in der Krise erhält von einer Bekannten, die in seiner Kirche zu Trommeln eine Performance tanzt, den Rat, sich aufzumachen und Veränderung zu suchen. Unterwegs in seinem Oldtimer trifft er auf Musizierende und Personen, die von ihren eigenen Kraftorten erzählen. Nach mehreren Etappen begegnet der Pfarrer der Bekannten wieder und berichtet, er sei nun auf dem richtigen Weg. Zum Schluss geht er beschwingten Schrittes in seine Kirche. Die Message lautet: *Nimm dein Leben in die Hand*. Die biblische Grundlage bildet Jes 12,2. Als Erzähltypus begegnen Musikfilm, «Singcom», Roadmovie, Spielfilm und Pfarrerrfilm.

Film 2 *Gemeinsam unterwegs*. Drei Wandernde machen sich gemeinsam auf. Sie laben sich am frischen Wasser eines Baches. An einer Weggabelung im noch winterlichen Wald trennen sich ihre Wege. Ein Weg führt in einen dunklen und vereisten Tobel, die Wanderin findet jedoch selbst wieder hinaus und trifft die Gefährt*innen wieder. Sie essen gemeinsam in der Sonne und kehren zur Kirche zurück, an der sie aufgebrochen waren, und treffen dort auf einen Chor, der sie einlädt mitzusingen. Der gemeinsame Weg wurde möglich, weil die Wanderin, die eine separate Route einschlug, die anderen wieder aufsucht. Die Message lautet: *Kirche ist Gemeinschaft*. Die biblische Grundlage bildet Ps 23. Als Erzähltypus begegnen die Konfliktgeschichte, Bewährungsprobe, Reunion und Versöhnung, Musikvideo, Fernsehgottesdienst, «Singcom» und Spielfilm.

Film 3 *Keep on running*. Eine ältere Frau erzählt ihre bewegte Lebensgeschichte zwischen den USA und der Schweiz. Sie ist mehrfach geschieden und hat einen ihrer beiden Söhne bei einem Unfall verloren, aber sie hat nie aufgegeben. Die Frau atmet mithilfe eines Sauerstoffgeräts, mit dem sie über einen Schlauch verbunden ist. Ein Jogger läuft durch die Landschaft, dabei ertönen seine Gedanken als Voiceover. Ihre Geschichten werden miteinander verwoben, zu Beginn und Ende des Films begegnen sich beide. Im Hintergrund ertönt ein Alphorn. Die beiden finden immer wieder die Kraft weiterzumachen, weil sie die Erfahrung gemacht haben, aus Krisen herauszukommen. Die Message lautet: *Gib nie auf und vertrau auf Gott, der*

dir helfen wird. Die biblische Grundlage bildet Ps 121/130. Als Erzähltypus begegnen biographisches Storytelling, Begegnung «Ungleicher» und Spielfilm.

Film 4 *Doxa*. Die Kamera zeigt eine dunkle Gruft im Kerzenschein, Knochen liegen herum, und es ertönt Chorgesang – *Kyrieleis*. Draussen eilt eine Frau in Schwarz einer Gestalt in Weiss hinterher, die immer wieder zwischen den Häusern einer Ortschaft entschwindet. Sie sucht ihre verstorbene Tochter. Der Chor singt. Am Schluss begegnet die Frau in Schwarz der Frau in Weiss in einer Häuserruine – von Angesicht zu Angesicht. Weil die Frau an ihrer Hoffnung festhält, begegnet sie schlussendlich der gesuchten Gestalt. Die Message lautet: *Christ ist erstanden!* Die biblische Grundlage bildet die Ostergeschichte, insbesondere der Frauen am Grab. Als Erzähltypus begegnen die Lesung mit Bilderunterlegung, Märchen, Musikvideo und Fernsehgottesdienst.

Film 5 *Dazwischen*. Die Kamera zeigt ein Büro. Ein Pfarrer steckt in den letzten Gottesdienst-Vorbereitungen und eilt mit wehendem Talar und Predigtmanuskript in die Kirche, wegen eines Druckerstaus spät dran. Nun ist alles vorbereitet. Er wartet. Niemand kommt. Schnitt: Eine leere Badeanstalt, die ein Angestellter reinigt. Der Bademeister erzählt von seiner Arbeit, Herausforderungen und Hoffnungen. Der Pfarrer wartet derweil immer noch, bei ihm Sigristin und Organist. Schnitt: Ein Weinberg. Der Winzer erzählt von seiner Arbeit und den Bedürfnissen der Reben im Jahreszyklus. Der Pfarrer wartet noch immer, nun allein vor der Kirche. Er entdeckt einige Personen auf dem Kirchplatz und lädt sie spontan in den Pfarrgarten ein. Bei Brot und Wein feiern sie gemeinsam und sprechen gute Wünsche in die Kamera. Der vergeblich wartende Pfarrer kommt letztlich doch noch zu der Zusammenkunft einer «Gemeinde», weil er ausserhalb seiner Kirche auf Menschen zugeht. Die Message lautet: *Kommt der Berg nicht zum Propheten, muss der Prophet zum Berg gehen.* Die biblische Grundlage bildet Joh 16,13. Als Erzähltypus begegnen Pfarrerfilm, Komödie, Doku, Storytelling, Portrait, Fernsehgottesdienst und Spielfilm mit Happy End.

Film 6 *Punkt, Punkt, Punkt*. Die Kamera zeigt Bäume an einem See, dann eine leere Leinwand in einem Zimmer. Jemand malt einen ersten Farbpunkt auf die Leinwand. Zwei Männer begegnen der Architektur einer Kirche. Weitere Farbpunkte kommen auf die Leinwand. Eine Wohnung für Geflüchtete wird eingerichtet: Möbel aufgebaut, Geschirr gewaschen. Weitere Farbpunkte auf

der Leinwand. Eine Frau singt zur Harfe. Ein Kind sitzt in einer Hängematte und erzählt von Gott. Noch mehr Farbpunkte auf der Leinwand. Eine Frau entzündet eine Kerze in einer Kapelle. Mehr Farbpunkte. Eine Frau tanzt lautlos in schwarz-weiss. Das fertig gemalte Bild entsteht: ein bunter Baum aus unzähligen Farbpunkten. Am Schluss erscheinen wieder die Bäume am See. Das Bild symbolisiert: Ein Ganzes entsteht, weil Menschen an unterschiedlichen Orten ihren Teil dazu beitragen. Die Message lautet: *Leben ist Vielfalt ist Leben*. Die biblische Grundlage bildet Ps 1. Als Erzähltypus begegnen Musikvideo, Storytelling, Doku, Tanzvideo und Collage.

Film 7 *Zusammen wachsen*. Im Bild ist eine hügelige Landschaft. Eine Frau liegt auf einem Badeschwan am See und erzählt: *Jesus war genau so ein Störenfried. Der dann auch noch sagt: wenn ihr Parties macht, ladet dazu Leute ein, die ganz anders sind als ihr: ärmer, kränker, einsamer, die andere Meinungen haben als ihr. – Will ich das?* Szenenwechsel: Im Gewächshaus. Eine Frau erzählt zwischen Salat und Bohnen vom Betrieb. Menschen erzählen vom Furttal (Furttal im Kanton Zürich). Landschaftsbilder. Die Frau vom Badeschwan am See führt die Feiern mit den ungewohnten Gästen weiter aus. Neben einer Kirche tanzen Kinder eine Choreographie. Wieder im Gewächshaus. Jugendliche und Ältere berichten von ihren Erfahrungen mit Kirche. Draussen singen Kinder ein Lied vom Regenbogen. Die Frau am See spricht über Vielfalt. Zum Schluss in der Ferne ein älterer Mann, ein Kind und ein Hund in der Abendsonne. Das Panorama des Films erzählt: Die fusionierte Kirchgemeinde Furttal wächst und gedeiht, weil alle einander offen begegnen und gemeinsam arbeiten. Die Message lautet: *Vertraue auf Gott, dann wird in deinem Leben Gutes gedeihen*. Die biblische Grundlage bildet Lk 14,12-24. Als Erzähltypus begegnen Drama, Doku, biographisches Storytelling, Gemeindeportrait und Musikvideo.

Film 8 *Friedensgebet*. Die Kamera filmt einen Aushang an einer Kirchentür: *Friedensgebet – Abgesagt*. In einer Rückblende erfahren die Zuschauenden den Grund für die Absage: Eine Arbeitsgruppe, bestehend aus Pfarrer, Kirchenmusiker, Sozialdiakon, Kirchenpflegepräsident und einer Freiwilligen, plant ein Friedensgebet. Sie geraten in Disput darüber, ob ein Friedensgebet angesichts des Krieges in der Ukraine überhaupt theologisch angemessen sei und beschliessen, im eigenen Alltag der Friedensförderung nachzugehen. Ein Videotagebuch zeigt an Tag 2 die Freiwillige, die einen Garten pflegt, Tag 3 den

Sozialdiakon mit einem Bekannten sinnierend an der Feuerschale. An Tag 4 bitet der Kirchenpflegepräsident in einem Streit um Entschuldigung. An Tag 5 begnet der Kirchenmusiker einer ukrainischen Musikerin an einem Waldbach. Tag 6 zeigt den nachdenklichen Pfarrer, der in den blaugrünen See springt und sich vertrauensvoll vom Wasser tragen lässt. Am 7. Tag treffen sich Pfarrer und Kirchenmusiker zufällig vor der Kirche. Der eine hat gerade eine Fürbittkerze angezündet, der andere hat es vor. Die Gruppe geht in «Gebetsstreik», weil sie am Sinn und Effekt ihres Friedensgebets zweifelt und stattdessen «handeln» will. Die Message lautet: *Ora et labora*. Die biblische Grundlage bildet kein einzelner Text, sondern eine Friedenstheologie. Als Erzähltypus begegnen die Konflikt- und Versöhnungsgeschichte mit Doku-Anteilen, Videotagebuch und Märchen.

Film 9 *Danke*. Zwei Frauen sitzen auf einer Gartenbank und lesen voll Entsetzen die Nachrichten. Ein Pfarrer kommt hinzu. Er teilt ihr Entsetzen ob schlimmer Nachrichten nicht und erzählt ihnen die Geschichte von Silas und Paulus im Gefängnis. Eine der beiden Frauen fragt, was das mit ihr zu tun habe. Der Pfarrer fragt zurück, wofür sie dankbar sei. Szenenwechsel: In der Kirche singt ein Chor *Thank you, Lord*. Menschen erzählen, wofür sie dankbar sind: Gesundheit, Familie, Bewahrung, Rettung, Trost und Gemeinschaft. Wieder singt der Chor. Die beiden Frauen im Garten diskutieren mit dem Pfarrer, dass die eigene Dankbarkeit anderen Menschen durchaus nützen kann, wenn sie zum Motor für praktisches Handeln wird. Die Message lautet: *Sei dankbar für das viele Gute, das Dir im Leben von Gott widerfährt. Teile Deine Dankbarkeit und Freude mit anderen*. Die biblische Grundlage bildet die Erzählung von Silas und Paulus im Gefängnis. Als Erzähltypus begegnen «Singcom», biographisches Storytelling und Konzertmitschnitt.

Film 10 *Gnade*. Die Kamera zeigt einen knorrigen Baum in einer hügeligen Landschaft. Eine Stimme erzählt das Gleichnis vom Feigenbaum. Eine Frau sitzt oben in einer Astgabel. Eine ältere Dame liegt auf einem Bett: *My's ganzes Leben isch e Gnad gsy*.¹⁷ Farbenfrohe, aquarellartige Bilder untermalen ihre Worte. Ein alter Pfarrer erzählt. *Amazing Grace* ertönt. Szenenwechsel: Auf einem Lebenshof stehen zwei Menschen inmitten vor der Schlachtung gereteter Schweine, Hühner, Geissen, Alpakas und Kuhmütter, die mit ihren fast

17 *Mein ganzes Leben war Gnade*.

erwachsenen Kälbern dort leben: *Lebens-* statt Gnadenhof, weil sie nichts verschuldet haben, weswegen sie auf einen Gnadenakt angewiesen wären. Eine ältere Frau erzählt von der späten Versöhnung mit ihrem Vater. Die ältere Dame auf dem Bett sagt: *I bi noigierig: was isch äne dra? (...) Naa, i ha kei Angscht.*¹⁸ Am Ende die Landschaft ohne den Baum. Die Message lautet: *Vertrau auf Gottes Geschenk der Gnade.* Die biblische Grundlage bildet Lk 13,6-9. Als Erzähltypus begegnen Bibellesung, biographisches Storytelling, Doku und Portrait.

Film 11 *Jattends.* Eine Frau entzündet eine Kerze in der Kirche. *Das Gebäude wird abgerissen.* Szenenwechsel: Kinder und Jugendliche sitzen im Kreis um bunte Bilder herum. Eine Frau erzählt: *Le premier jour, Dieu créa la lumière.*¹⁹ Szenenwechsel: Eine Sängerin singt zum Klavier. Eine Frau hört sie von draussen und lädt die Sängerin ein, in ihrem Chor mitzusingen. Dieser singt, farbenfroh gekleidet und perkussiv begleitet. Die Sängerin gesellt sich begeistert dazu. Szenenwechsel: Ein Mann geht im Dunkeln umher. Er hat keine Lust zu reden und geht allen schroff aus dem Weg, auch dem Pfarrer. Missmutig geht er in die Kirche. Dort hört er den Chor singen: *Nous sommes un dans un lien d'amour... notre esprit est uni avec l'Esprit de Dieu.*²⁰ Er beginnt zu strahlen, legt Mütze und Mantel ab und steht da in einem weissen Anzug. Beschwingt verkündet er dem Pfarrer: *Ab! J'ai reçu le Seigneur! J'ai la joie!*²¹ Die Frau im Sitzkreis erzählt von der Wandlung des Saulus zu Paulus. Am Ende begegnen sich alle in der Kirche und tanzen zum Chor. Der missmutige Mann wird wie Paulus verwandelt, weil er während des Chorgesangs «den Herrn empfangen» hat. Die Message lautet: *Glaube verbindet und verändert Menschen, Lebenswege und Situationen.* Die biblische Grundlage bildet Gen 1, Apg (9), Paulus' Leben und Wandlung. Als Erzähltypus begegnen Verwandlungserzählung, Spielfilm, Musikvideo und Lehrvideo.

Film 12 *Trotzdem Weihnachten.* Ein Mann liest aus der Weihnachtsgeschichte. Ein Chor singt *O du Fröhliche.* Szenenwechsel: Ein Trambahnhof im Zeitraffer. Menschen eilen hin und her. Eine verhüllte Gestalt taucht auf und mischt sich unter die anonyme Menge. Szenenwechsel: In einem Haus stapeln sich Geschenke, die

18 *Ich bin neugierig: Was ist auf der anderen Seite? (...) Nein, ich habe keine Angst.*

19 *Am ersten Tag erschuf Gott das Licht.*

20 *Wir sind eins im Band der Liebe... Unser Geist ist vereint mit Gottes Geist.*

21 *Ich habe den Herrn empfangen! Ich bin voller Freude!*

Anwesenden zweifeln, wie sie die schweren Pakete ins Auto laden sollen. Eine Frau erzählt von ihrer Flucht aus der Ukraine mit Mutter und Sohn. Die Paketgruppe beginnt mit der Autobeladung und scheitert am Gewicht. In einer Kantine erzählen Menschen, wie sie Weihnachten feiern: mit der Familie oder nicht, weil niemand da ist. Die Pakete gelangen derweil doch noch ins Auto, weil Helfende eintreffen und sich alle zusammentun. Ein Haus wird dekoriert, die Gestalt vom Trambahnhof huscht vorbei. Eine alte Dame erzählt, wer nach ihr schaut und ob sie sich einsam fühlt. Ein Kind isst heimlich Schokolade. Die Gestalt, nun im Angesicht zu sehen, entzündet eine Kerze. Die Message lautet: *Alles wird gut*. Die biblische Grundlage bildet Lk 2, 1-19. Als Erzähltypus begegnen der Weihnachtsfilm, biographisches Storytelling, Märchen und Fernsehgottesdienst.

2.2. Vorläufige vergleichende Beobachtungen

Ich greife vier Aspekte heraus und skizziere sie im Folgenden.

Bibelbezüge. Alle Filme basieren auf einer biblischen Grundlage (mit Ausnahme von Film 8 *Friedensgebet*, hier steht kein einzelner Bibeltext im Vordergrund, sondern theologische Grossthemen wie die kirchliche Verantwortung für Frieden und die Rolle des Gebets). Biblische Bezüge, die die Vorbereitungsgruppen im Zuge der Entwicklung der Message herstellen, sind unterschiedlich greifbar: In Film 1 *Kraftorte* wird der Bibelvers im Abspann eingeblendet. In Film 9 *Danke* wird die Perikope von Silas und Paulus im Gefängnis von einem Pfarrer nacherzählt, in Film 10 *Gnade* ertönt das Gleichnis vom Feigenbaum als Voiceover. In Film 12 *Trotzdem Weihnachten* erfolgt eine Lesung mit Blick in die Kamera aus einer Bibel.

Messages. Es lassen sich säkular-lebensweisheitliche sowie spirituell-christlich konnotierte Bedeutungsmuster feststellen, etwa in Film 2 *Gemeinsam unterwegs*, dessen Message sich als «Kirche ist Gemeinschaft» zusammenfassen lässt. Film 1 *Kraftorte* zielt darauf, das Leben in die Hand zu nehmen, Film 6 *Punkt, Punkt, Punkt* verbleibt mit der Message «Leben ist Vielfalt ist Leben» ebenfalls eher lebensweisheitlich, während Film 4 *Doxa* die alte Osterbotschaft «Christ ist erstanden!» ins Zentrum stellt. Gemeinschaft, Vielfalt, Dankbarkeit, Freude, Zuversicht, Vertrauen sind unabhängig von säkularer oder christlicher Ausrichtung in allen Filmen bedeutsam.

Erzählpraktiken. Als Schlüsselkategorie kristallisierte sich der Begriff *Lebens-Geschichten* heraus – in getrennter Schreibweise, um den narrativen Charakter und die dahinterstehende Praktik des Erzählens hervorzuheben. Im Zentrum des dramaturgischen Interesses steht nicht die abgeschlossene «Geschichte»,

deren Informationsgehalt auch hätte aufgeschrieben und im Wortlaut verlesen werden können. Filmisch (und liturgisch wie homiletisch) geht es um die Praktik des Erzählens der eigenen (Lebens-)Geschichte einschliesslich Mimik, Gestik und miterzählendem Kontext wie dem landschaftlichen Setting. Der, die Geschichteninhaber*in rückt ins Kameralicht, während er*sie erzählt, deutet und das Erzählte in seiner persönlichen Bedeutung auslotet. Wie eingangs erwähnt, fungiert diese Form des Storytellings (religiös) identitätsstiftend und autobiographisch rekonstruktiv.

Musik. In allen Filmen ist Musik zentral. Sie dient häufig nicht wie Filmmusik der unbewussten Förderung von Stimmungen. Stattdessen sind musikalische Elemente und ihre Akteur*innen mit im Bild und fungieren als Teil der Handlung. So in Film 1 *Kraftorte*: Die Trommeln zu Beginn sind nicht lediglich Untermalung, sondern deuten ein zentrales Thema des Films an: Veränderung, anderes Handeln als (von Kirche) erwartet. In Film 8 *Friedensgebet* ist die ukrainische Musikerin ebenfalls nur bedingt konzertant inszeniert, sondern ihr Spiel wird in die Handlung integriert, und sie ist Gesprächspartnerin des Kirchenmusikers. In Film 9 *Danke* sind die Beteiligten gleichermaßen Chorsänger*innen sowie Erzählende in den narrativen Sequenzen.

3. Vertiefungsbeispiele: Film 5 *Dazwischen* und Film 10 *Gnade*

Im Folgenden illustriere und prüfe ich die Beobachtungen anhand zweier Vertiefungen. Ich beginne mit Film 5 *Dazwischen*, da dieser eine ganze Reihe der erhobenen Genres und Erzählmuster einbezieht und sich daher für eine vertiefte Analyse anbietet: Er besteht aus einer «gespielten» Rahmenhandlung, die Elemente des Pfarrerfilms und der Komödie aufnimmt. In zwei eingeschobenen längeren Abschnitten, die je ein Berufsfeld und ihre Akteure portraituren, lassen sich Elemente des Storytellings sowie der Doku beobachten. Zudem erscheinen Anklänge an das Genre des Fernsehgottesdienstes – wie, wird zu zeigen sein. Um ein weiteres liturgisches Element in die Analyse einzubeziehen, wende ich mich ergänzend Film 10 *Gnade* und seiner Bibellesung zu.

3.1. *Verwendete Erzähl- und Filmgenres*

Film 5 *Dazwischen* weist einen Aufbau in fünf Hauptsequenzen auf, die sich nach Orts- und Personenwechseln einteilen lassen:²²

Sequenz 1: Pfarrer und Kirche I (allein) [0:00-4:59]

Sequenz 2: Bademeister und Freibad [4:59-8:45]

Sequenz 3: Pfarrer und Kirche II (mit Organist und Sigristin) [8:45-11:28]

Sequenz 4: Winzer und Weinberg [11:28-16:19]

Sequenz 5: Pfarrer und Kirche III (mit Gästen im Pfarrgarten) [16:19-23:10].

Sequenz 2 und 4 erscheinen als Berufsportraits, in denen ein Bademeister und ein Winzer von ihren Sorgen und Hoffnungen erzählen. Ihr Storytelling ist jedoch nicht biographisch, sondern bleibt auf Freibad, gelingende Saisons und wetterbedingte Pflege der Weinreben bezogen. Befördert werden die beiden Portraits durch Einblendung der jeweiligen Betriebe und Mitarbeitenden. Bademeister und Winzer erzählen direkt in die Kamera ohne unterbrechende Interviewfragen. Die Ortsaufnahmen vermitteln Anklänge an eine Doku: Wir sehen die geschlossene Badeanstalt «backstage» bei trübem Wetter, nicht aus der Besuchsperspektive an einem sonnigen Tag. Einen verfremdeten Blick auf das Freibad befördert auch der unterlegte Sopran mit Klavierbegleitung. Anders als in den meisten Videogottesdiensten wird die Musik nicht in die Handlung eingebaut, sondern erfüllt die Funktion filmmusikalischer Unterlegung, Stimmungen zu erzeugen.²³

Der Film changiert zwischen Elementen des Pfarrersfilms und der Komödie (und damit der übergeordneten Kategorie Spielfilm). Der Pfarrersfilm rekurriert auf TV-Filme oder Serien, in denen eine fiktive Pfarrperson in unterhaltender Weise im Berufsalltag und den entsprechenden Interaktionen mit ihrem Umfeld im Zentrum steht. In Film 5 und 1 sind humoristische bzw. selbstironische Töne zu vermerken. Am Anfang beider Filme steht ein Pfarrer, der mit wehendem Talar in die Kirche eilt. Der «wehende Talar» wird zum humoristischen Element, da in beiden Fällen nicht ganz klar wird, warum der Pfarrer derart in Eile ist. Im ersten Fall erscheint gar niemand, und der Pfarrer muss auf seinen «Einsatz» zunächst einmal warten. Im zweiten Fall quittiert eine Bekannte dem eilenden Pfarrer, er sei zu spät und sehe gestresst aus.²⁴ Ferner erscheint der Talar, den im

22 Vgl. Faulstich 2013: 78.

23 Vgl. Faulstich 2013: 142f.

24 Film 1 [2:06-2:13].

reformierten Deutschschweizer Kontext nicht alle Pfarrpersonen tragen²⁵ und der also als Amtskleidung eher auffällt, gerade nicht als Ausdruck von Würde oder Autorität, sondern wird durch das Rennen zur Kirche karikiert. Selbstironisch-humoristisch erscheint auch die Eingangssequenz von Film 5, die den Pfarrer in Selbstgespräche vertieft am Schreibtisch zeigt. Seine Auseinandersetzung mit dem Drucker, der einen Stau zu produzieren droht, während er in Eile ist, kommentiert er unter grossem mimischem Einsatz:

So, chom, mach e chly ((atmet aus))
 «Nervöses Unbehagen»
 Bitte kein Stau
 Oh nei chom chom chom chom
 CHOM CHOM CHOM
 Ja jetz glaubi
 Ja jetz chunts guet
 Jetz chunts guet
 So so so so chom²⁶

Abgesehen davon, dass sich der Pfarrer verbal an seinen Drucker wendet – *so, chom, mach e chly* – kommentiert er mit *Nervösem Unbehagen* seine eigenen Worte, die er kurz zuvor im Predigtskript formuliert hat (die Kamera hat uns mitlesen lassen).²⁷ Damit beobachten wir den Pfarrer nicht nur in einer bekannten Alltagssituation – die Technik tut ärgerlicherweise nicht, was man in dem Moment von ihr erwartet – sondern werden Zeug*innen einer Selbstüberprüfung seiner Predigtworte. *Nervöses Unbehagen* bleibt damit keine Floskel, sondern trifft unmittelbar auf die anschliessende Interaktionssituation des Pfarrers zu. Die Selbstironie der Szene schafft neben dem Amüsement ein Identifikationsangebot mit dem Protagonisten, der mit dem Drucker kämpft, welcher offenbar keine Rücksicht darauf nimmt, dass gleich das Wort Gottes verkündigt werden soll. Aus einer artefaktanalytischen Perspektive wird der Drucker zum Akteur, der das Potential hat, die Sonntagspredigt zu boykottieren. Letztlich gelingt der

25 Häufig genannte Gründe: Der Talar wirke hierarchisch und schaffe Distanz.

26 *So, komm, mach schon ((atmet aus)). «Nervöses Unbehagen». Bitte kein Stau! Oh nein, komm, komm, komm, komm. KOMM! KOMM! KOMM! Ja, jetzt glaube ich. Ja, jetzt wird's was. Jetzt wird's was. So, so, so, so, komm.* Film 5 [1:20-2:26]. Die Druckerepisode dauert über eine Minute – von 2:4:35 Gesamtlänge, wird also relativ lang «ausgekostet».

27 Film 5 [0:40-0:43].

Ausdruck, und der Pfarrer rennt wehenden Talars mit dem Papier in der Hand hinüber zur Kirche (**Abb. 1**).

Vor diesem Hintergrund entfaltet sich das Genre des Fernsehgottesdienstes, das in den Sequenzen 3 und 5 in Bild und Ton gesetzt wird. In Sequenz 3 geht der Pfarrer zunächst nochmals die Lesung durch. Die Kamera zeigt, wie er zum Taufbecken bzw. Ambo geht, auf dem eine Bibel und das Reformierte Gesangbuch liegen. Er öffnet die Bibel, liest den Vers leise, mit gesenktem Blick und gefalteten Händen. Danach schaut er hoch, schliesst das Buch und legt es zur Seite.²⁸ Anschließend sehen wir einen jungen Mann, der in Poloshirt, Jeans und Flipflops zur Orgel eilt. Er holt ein Handy heraus, setzt sich, stellt die Register ein, spielt ein paar Akkorde, klappt ein Notenheft auf, sucht die richtigen Seiten, beginnt zu spielen, unterbricht, entledigt sich der Flipflops und spielt barfuss weiter.²⁹ Auch in dieser Sequenz begegnen die humoristischen Elemente der Eile eines Kirchenvertreters in (un)passender Kleidung, hier in Form der Flipflops. Währenddessen sehen wir, wie unten in der Kirche Pfarrer und Sigristin im Gespräch sind. Er hält ein schwarzes Ringbuch in der Hand, schaut hinein und scheint etwas zu erklären: wir hören nicht, was sie sprechen, sondern weiter die Orgel. Die Sigristin spricht, der Pfarrer hört zu, sie nickt. In Sequenz 3 erscheinen somit Elemente einer gottesdienstlichen Lesung sowie Orgelspiel. Der Einschub des Gesprächs enthält kein eigentliches liturgisches Element, ich erwähne die Szene dennoch, weil die Absprache zwischen Pfarrperson und Sigrist*in unmittelbar zur Vorbereitung eines Gottesdienstes dazugehört. Zudem hält der Pfarrer mit dem Ringbuch ein gottesdienstliches Artefakt in der Hand, das diverse liturgische Handlungen begleiten kann: Ansprachen, Predigt, den liturgischen Ablauf in Gänze.

In Sequenz 5 begegnen zwei Anleihen, die dem Format Fernsehgottesdienst zugeschrieben werden können. Der Pfarrer segnet den Sohn einer Passantin, die ihn darum bittet. Er hält die Hand über das Kind, das auf dem Arm der Mutter schläft, und spricht: *Ben, Gott isch mit dir. Er isch unter dir und treit dich, er isch mit dir u begleitet dich, er isch über dir u sägnet dich. Bhüet di Gott, Ben! Amen.* Währenddessen trifft der Bademeister aus Sequenz 2 auf seinem Motorrad ein (**Abb. 2**).

28 Film 5 [8:45-9:20]. Lesungstext Joh 16,13: Wenn aber kommt der Geist der Wahrheit, wird er euch in der ganzen Wahrheit leiten, denn er wird nicht aus sich selbst reden, sondern was er hören wird, wird er reden und was kommen wird, wird er euch kundtun.

29 Film 5 [9:20-11:28].



Abb. 1 & 2. Ausschnitte aus Film 5 *Dazwischen*.

Die zweite Anleihe an eine fernsehgottesdienstliche Rahmung gipfelt in der Schlusszene. Der Pfarrer lädt die Menschen, die sich aus anderweitigen Gründen auf dem Kirchvorplatz aufhalten, zum gemeinsamen Essen und Trinken im Pfarrgarten ein. Eine Frau hat ein Brot dabei, Wein der hinzustossende Winzer. Die Versammelten sitzen zusammen, teilen Brot und Wein. Sie verbinden das abendmahlsartige Setting mit Segenswünschen, die sie direkt in die Kamera



Abb. 3. Ausschnitt aus Film 5 *Dazwischen*.

sprechen: *Zum Wohl! Uf dHoffnig! Uf dr Friede! Syt gesägned! Alles Guete, blybt gesund! Alles Guete! Friede für dUkraine! Auf gueti Gsundheit! Zum Wohl miteinander! Uf dZukunft! Bhüet Öich Gott!*³⁰ Im Hintergrund ertönt das Kirchenlied *Wo Menschen sich vergessen* (Abb. 3).

Ich fasse zusammen: Der filmtheoretische Aufbau des Films – zwei narrative säkulare Berufsportraits gerahmt von «gespielten» Szenen in einem kirchlichen Setting – greift bei genauerem Blick vielfach auf fernsehottesdienstliche bzw. liturgische Elemente zurück: Lesung, Orgelspiel, (individueller) Segensakt, Abendmahl, (kollektiver) Segen, Kirchenlied. Ich komme darauf im 4. Abschnitt zurück.

Film 10 *Gnade* [0:00-1:40] beginnt mit der Einblendung eines wolkgig-blauen Himmels, Zweigen und Stromtrassen. Die Zweige gehören zu einem knorrigen Baum mit wenig Blättern, der kräftige Stamm efeumrankt. Im Hintergrund ertönen meditative Streichinstrumente, dazu eine Stimme: *Und denn het Jesus es*

30 *Zum Wohl! Auf die Hoffnung! Auf den Frieden! Seid gesegnet! Alles Gute, bleibt gesund! Alles Gute! Frieden für die Ukraine! Auf gute Gesundheit! Zum Wohl miteinander! Auf die Zukunft! Behüt Euch Gott!*



Abb. 4. Ausschnitt aus Film 10 *Gnade*.

Glychnis verzellt: E Maa het in synem Wyberg e Fygeboum gha. U wenn er cho isch u het wölle gseh, ob der Fygeboum no Frücht treit, het er keine gfunde...³¹

Zum Ende der Lesung zeigt die Kamera eine Frau oben im Baum [ab 1:13] (Abb. 4). Sie lächelt und hält die Augen geschlossen. Mutmasslich ist sie diejenige, die dem Gleichnis ihre Stimme verliehen hat. Im weiteren Verlauf erzählen unterschiedliche Menschen von erfahrener Gnade: eine ältere Dame auf dem Sterbebett; eine ältere Frau, die sich noch mit ihrem sterbenden Vater versöhnt hat; ein Lebenshof, auf dem gerettete Rinder, Hühner, Schweine und Geissen ihr Leben leben dürfen. Die Eingangsszene mit dem Gleichnis auf dem Baum steht dem Film thematisch voran. Es gibt keine einleitenden Worte, der Film beginnt nach der Schrifteinblendung *Grace – Gnade – ein filmischer Gottesdienst mit der Kirchgemeinde Obfelden* [0:00-0:19] direkt mit dem biblischen Text. Die Erzählung in Mundart mit starken Betonungen erinnert an Kindergottesdienste. Dass die – mutmassliche – Pfarrerin allerdings auf den Baum geklettert ist, überrascht. Sie scheint dort ihrer eigenen Stimme zu lauschen. Die getragenen Streichinstrumente wirken dem Eindruck der Kindergottesdienstterzählung entgegen; sie scheinen anzudeuten, dass es im weiteren Videogottesdienst, obwohl

31 Lk 13,6-9.

von bunten Farben, Dankbarkeit, Lebensbejahung und -freude geprägt, existentiell um Leben und Tod geht. Die alte Dame auf dem Sterbebett erzählt von einem Wendepunkt in ihrem Leben, der sie zum Malen von Engelbildern gebracht hat [11:24-15:11]: In einem gefährlichen Moment der Erschöpfung und Hoffnungslosigkeit auf einer Wanderung erschien ein rettender «Christophorus». Durch das Storytelling, in dem sie ihre Lebenserfahrungen selbst deutet, wird die Malerin im Verlauf des Videogottesdienstes portraitiert, ebenso wie die beiden Lebenshofbetreibenden, die von ihrer Entscheidung berichten, Tieren einen Lebensraum zu bieten, die keinen Profit mehr abwerfen (sollen) [4:00-6:04 und 18:47-20:09].

Das Erzählen des Gleichnisses erfüllt vor diesem Hintergrund die Funktion einer Bibellegung im Fernsehgottesdienst. Film 10 kombiniert demnach die Genres Fernsehgottesdienst, Portrait und Storytelling, wobei die Szenen der Tiere auf dem Lebenshof dokumentarische Anklänge aufweisen.

3. 2. *Filmische Videogottesdienste als Typus*

Die Reihe der Videogottesdienste stellt, so fasse ich hypothesenartig zusammen, einen eigenen Typus dar. Zum einen leben die Filme davon, Genres zu kombinieren: häufig Spielfilm, Musikvideo, Storytelling und Portrait, vielfach aber auch Elemente des Fernsehgottesdienstes und der Doku. Vereinzelt erscheinen Genres wie Weihnachts- und Pfarrersfilm, Märchen und Komödie. Vergleicht man die Filme miteinander, wird ein spezifischer Erzählstil erkennbar, der von filmischen Möglichkeiten ausgeht und nicht von einer gottesdienstlichen Liturgie. Unterschiedliche Menschen kommen zu Wort – auch, aber nicht nur kirchliche Mitarbeitende. Selten geschieht dies als Interview (etwa in Film 3 *Keep on running*, hier ist der fragenstellende Gesprächspartner der alten Dame, die ihre Lebensgeschichte erzählt, mit im Bild). Zumeist aber erzählen Menschen frei und deuten ihre Erfahrungen und Lebens-Geschichten selbst. Dies geschieht *nicht* durch eine Pfarrperson – ein weiteres Indiz für eine vorrangig filmische anstelle einer homiletischen Logik im Sinne einer Kanzelrede. Die Form der Filme lässt sich daher als Storytelling (Eigendeutungen der Menschen vor der Kamera) und Portrait (gestaltet durch Kamera und Schnitt) beschreiben, nicht als Interview. Freilich ist möglich, dass Interviewfragen gestellt, aber herausgeschnitten wurden – jedenfalls aber gehören sie nicht zur sichtbaren Inszenierung.

Ein eigener Typus entsteht zudem durch den Seriencharakter. Nebst dem Rückgriff auf den beschriebenen Genrepool bewegen sich die Filme in einer

Länge von 20–25 Minuten und bestätigen damit, im Vergleich zum einstündigen Sonntagsgottesdienst «vor Ort», die Tendenz digitaler Gottesdienstformate zu Kürze und Pointierung. Ein identitätsstiftender regionaler Charakter ist erkennbar, sowohl spezifisch (besonders in Film 7 *Zusammen wachsen*, der geradezu ein Portrait des Furttals darstellt) als auch gemeinschaftlich (Kanton Zürich; ähnliche Topographie; kleinere Ortschaften). Die Filme lassen sich einzeln mit Bezug zur jeweiligen Kirchgemeinde rezipieren oder aus Interesse am digitalen Format oder der Serie. In dem Fall tritt, so meine Wahrnehmung als teilnehmend-beobachtende Forscherin, eine Erwartungshaltung an das Genre der Reihe ein.³² Ein klassischer Fernsehgottesdienst hätte mich unter dem Label zunehmend überrascht, stattdessen stieg meine Erwartungshaltung an Originalität, Kreativität und Überraschungsmomente von Film zu Film. Der Typus unterscheidet sich vom Fernsehgottesdienst, greift aber auf ihn zurück. Ich halte daher die konzeptionelle Eigenbeschreibung der «Filmischen Videogottesdienste» auch als Typusbezeichnung für geeignet, da das Format von einem gefilmten, liturgisch ausgerichteten Gottesdienst, der als Video vorliegt (also im engeren Sinn einem Fernsehgottesdienst), auf diese Weise unterschieden wird. Zusätzlich werden so Film-Charakter und -Logik betont, die für den Typus konstitutiv sind.

4. Liturgische Aspekte der Filmischen Videogottesdienste

4. 1. Einordnung des Typus der Filmischen Videogottesdienste in das Ensemble liturgischer Praktiken und kirchlicher Kommunikationsformen

Die Klassifizierung der *Filmischen Videogottesdienste* als eigener Typus beantwortet noch nicht die Frage nach dem Verhältnis des Formats zu liturgischen und kommunikativen Praktiken des Gottesdienstes, die sich z. B. an den *Fünf Wegschritten des Reformierten Gottesdienstes*, wie sie in der Deutschschweiz massgeblich sind, orientieren.³³ Ich exemplifiziere einige Überlegungen anhand von Film 5, ausgehend von der beschriebenen sequenziellen Struktur. Sequenz 1 lässt sich unschwer als Sammlung des Pfarrers vor dem Gottesdienst verstehen. Wir sind hier als Zuschauende nicht selbst aufgefordert, innezuhalten und

32 Zum Verhältnis von Serie, Einzelwerk und lokaler Markierung vgl. Hissnauer/Scherer/Stockinger 2014. Zur aus Platzgründen nicht weiter beschriebenen Bedeutung von Emotionen und der Unterscheidung von Wahrnehmung und kognitiven Prozessen bei der Filmrezeption vgl. etwa Mäder 2012: 36ff.

33 RG 150: Sammlung, Anbetung, Verkündigung, Fürbitte, Sendung und Segen.

uns zu sammeln, sondern werden unterhalten, und werden Zeug*innen eines Vorbereitungsprozesses. Hier finden sich auch Andeutungen der Anbetung in den Gesten des Pfarrers [2:58] und seines stillen Gebets [3:09-3:28]. In Sequenz 3 hören wir eine biblische Lesung, wenn auch leise und probeweise gesprochen [8:45-9:17] sowie ein Orgelspiel [9:20-11:28]. Bibeltext und Musik lassen sich inhaltlich bzw. funktional als Verkündigung beschreiben. In Sequenz 5 kann die Bitte der Mutter, ihr Kind zu segnen, als Fürbitte verstanden werden, mit anschließendem Segensakt. Als Fürbitte fungieren auch die Segenswünsche am Schluss: Frieden für die Ukraine! [21:57-21:59]. Den in die Kamera gesprochenen Segenswünschen kommt zugleich die Funktion der Sendung in den Alltag zu, während *Wo Menschen sich vergessen* ertönt.

Bleiben Sequenz 2 und 4 mit Bademeister und Winzer. Ihr gesprochenes Wort kann als Predigtelement verstanden werden. Sie weisen m. E. jedoch allenfalls indirekt homiletische Funktion auf. Sie verzichten auf religiöse Sprache, biblische Bezüge, direkte Ansprache der Hörschaft oder andere rhetorische Markierungen als Predigt. Insofern kommt ihnen exemplarische, zeugnishaft Bedeutung zu, da sie inhaltlich um das zentrale Thema des Videogottesdienstes kreisen: Hoffnung (als Begriff im Predigt skript und Selbstgespräch des Pfarrers [0:36-0:42]; renovierter Kirchturm *als Zeichen der Hoffnung* [18:26-18:27]; *Auf die Hoffnung!* als Segenswunsch [21:48-21:49]). Aus diesem Grund lassen sich Sequenz 2 und 4 eher als persönliches Zeugnis denn als Verkündigung (des Evangeliums) charakterisieren, wenngleich ihnen durch Zentralstellung, Länge und monologische Gestaltung ein gewisser Verkündigungsgestus innewohnt. Freilich lässt sich darüber hinaus der gesamte Film als Verkündigung fassen.

Zudem fragt sich, ob die Fernsehgottesdienst-Passagen (Bibellesung, Orgelspiel, Segnung des Kindes, Brot und Wein-Teilen, Segenswünsche) als solche zu lesen sind, oder ob sie zu stark durch den Pfarrer-Spielfilm-Charakter geframt sind. Wir hören die Bibellesung des Pfarrers nicht *als* Lesung, zumal er leise vor sich hin spricht, sondern als Überbrückung der irritierenden Situation, dass gar niemand in den Gottesdienst kommt. Auch bei seinem still gesprochenen Gebet zu Beginn sind wir als Zuschauende nicht aufgefordert mitzubeten, sondern beobachten ihn dabei, wie er es tut. Für sich genommen sind diese Handlungen liturgisch lesbar, im Gesamtrahmen des Films sind sie jedoch humoristisch unterlegt. Dies ändert sich erst in den Segenssequenzen. Hier wechselt der Modus der mitfühlenden Beobachtung des Pfarrers in seinen liturgischen Vollzug: Er segnet das Kind, in sprachlich und

liturgisch verdichteter Weise. Ähnliches gilt für die zuprostende Runde am Schluss: Durch den unmittelbaren Blick in die Kamera tun sie sprechakttheoretisch, was sie sagen: Sie segnen die Angesprochenen, also die Menschen vor dem Bildschirm, die auf diese Weise ins Geschehen hineingenommen werden.

Die Videogottesdienste bedienen sich nicht nur unterschiedlicher filmischer Formate, sondern knüpfen vielfach an kirchliche Verkündigungs- und Feierpraktiken an. Die Nähe zum Fernsehgottesdienst ist thematisiert worden; ebenso bestehen durch die längerfristige Zugänglichkeit auf YouTube Relationen zu anderen digitalen kirchlichen (Kommunikations-)Kanälen: Im Gegensatz zur Feier vor Ort sind diese je nach Format³⁴ zeit- und ortsunabhängig verfügbar, was wiederum den Modus der Beteiligung oder des Vollzugs verändert und von einer synchronen Versammlung, wie sie für den Sonntagmorgen-Gottesdienst vor Ort konstitutiv ist, entkoppelt. Chancen liegen in der Nachhaltigkeit der längerfristigen Zugänglichkeit der relativ aufwendigen Produktionen, wobei etwa die Aufrufstatistiken der Plattform mit in Betracht gezogen werden müssten. Die Wahrnehmung der einzelnen Filme nicht als Ausdruck einer situativ versammelten Gruppe, sondern als Aushängeschild «der Kirche» würde eine weitergehende ekklesiologisch interessierte Auswertung lohnen. Ferner wäre das Innovationspotential der Wechselwirkungen «Filmischer Videogottesdienste» und Gottesdienst-Feierpraktiken vor Ort zu beleuchten – etwa die Gewöhnung an kürzere, bildbetonte Formate, durchkomponierte und qualitativ hochwertige audiovisuelle Inszenierungen und etwa Kameraeinstellungen, die «Nähe» zur Predigerin oder dem Organisten ermöglichen. Diese Vorteile des Films prägen zunehmend Erwartungshaltungen an Gottesdienstgestaltungen «vor Ort».

34 Unter Verweis auf Kristin Merle betont etwa Christoph Schrodts die Notwendigkeit, die unterschiedlichen Konstitutiva digitaler Formate zu bedenken. Vgl. Schrodts 2021: 496f.

4. 2. *Handelt es sich bei dem Format um «Gottesdienst»?*

Einige Argumente sprechen dafür, die Videogottesdienste als Gottesdienst in einem engeren Sinn zu verstehen. Zunächst entspricht dies dem Selbstanspruch der Verantwortlichen, die neben der Erstellung des Videos den Begegnungs- und Reflexionscharakter des Projekts als bedeutsam herausstellen. Es geht demnach, wie geschildert, um die gemeinschaftliche Auseinandersetzung mit einem religiösen Thema, zu dem Interessierte ohne weitere Voraussetzungen eingeladen sind. In diesem Sinn kann sich *Gemeinde auf Zeit* ereignen.³⁵ Eine Analyse der Rezeption von Film 1 zeigte zudem, dass Rezipierende die Bezeichnung der Filme als Gottesdienst übernehmen.³⁶

Die filmtheoretische Analyse hingegen verdeutlicht, dass die Videogottesdienste stärker filmischer statt gottesdienstliturgischer Logik folgen. Sie gehen vom Potential der Bildsprache aus und übersetzen Botschaft, Bibeltext und Erzählung in bewegte Bilder. Es geht also nicht um die visuelle Illustration biblischer Erzählungen, sondern um die Übersetzung ins filmische Format, und sie nutzen hier, wie die Analyse der Genres zeigt, eine grosse Bandbreite erzählerischer Mittel. Dabei *können* liturgische Wegschritte und Elemente wie Sammlung, Segen oder Fürbitte rituell zum Ausdruck gebracht werden. Die Dramaturgie folgt insgesamt jedoch dem filmerzählerischen Spannungsbogen, nicht dem gottesdienstlichen liturgischen Ablauf, wobei es Überschneidungen geben kann, wie Film 5 zeigt. Nichtsdestotrotz obliegt es den Rezipierenden, ob sie die Filme als Gottesdienst wahrnehmen oder nicht. Wer einen Fernsehgottesdienst mit Orgeleingangsspiel, direkter Ansprache durch eine Pfarrperson, Liedern zum Mitsingen mit eingeblendetem Text, Predigt von Kanzel oder Ambo aus und Segen erwartet, wird enttäuscht. Wer ein kurzweiliges Format mit engagierten Musikbeiträgen sucht, das Ambivalenzen nicht ausspart und meditative oder ermutigende Impulse für das eigene Leben bietet, wird sich einem «Gottesdienst»-Erleben annähern können.

Vor dem Hintergrund der spätestens seit der Covidpandemie 2020 zunehmenden Pluralisierung digitaler Gottesdienstformationen lassen sich die *Filmischen Videogottesdienste* eher als Gottesdienst verstehen, da sie einer eigenen Liturgie

35 Zum Potential dieses Konzepts in Bezug auf die Videogottesdienste vgl. Löhr 2023: 461, 490.

36 Eine Rückmeldung lautet etwa, der «Gottesdienst» sei gut gemacht mit sympathischen Gesprächen: «Mega guet gmachte Gottesdienst und sehr sympathischi Gspröch [...]». Vgl. Löhr 2023: 470.

folgen, die sich zumindest denjenigen erschliesst, die mehrere Werke der Reihe rezipieren. Im ritualtheoretischen Sinn entwickelt sich trotz der Vielfalt der kombinierten Genres eine Art liturgische Erwartbarkeit: In jedem Videogottesdienst erscheinen musikalische Elemente, erzählerische Passagen von Menschen, die ihre Erfahrungen teilen, lokale Landschaftsaufnahmen, biblische Bezüge. Angesichts der Vielfalt spiritueller digitaler Formate wie Vlogs, Instagram-Andachten oder WhatsApp-Meditationsgruppen erscheinen die *Filmischen Videogottesdienste* mit ihren häufigen Bezügen zum gebauten Kirchraum beinahe wie eine «Kirche im Dorf». Zusammenfassend lässt sich sagen: Im Vergleich mit einem nach den *Fünf Wegschritten* ausgestalteten Gottesdienst in einer Kirche am Sonntagmorgen handelt es sich bei den Filmen nicht um «Gottesdienst». Im Vergleich mit denjenigen digitalen Formaten, die auf einzelne liturgische Aspekte wie etwa die Predigt fokussieren, weisen die Videogottesdienste eine liturgische Vielschichtigkeit auf – in konsequent filmischer Übersetzung.

Anhang: Filmliste

	<i>Filmtitel</i>	<i>2022</i>	<i>Kirchgemeinde</i>	<i>Link</i>
1	Kraftorte	23.01.	Küsnacht	www.youtube.com/ watch?v=iTIOF4SqWEE
2	Gemeinsam unterwegs	20.02.	Hinwil	www.youtube.com/ watch?v=SBBzfEoYGqY
3	Keep On Running	20.03.	Witikon	www.youtube.com/ watch?v=cLdMgXaoqbl
4	Doxa	17.04.	Bülach	www.youtube.com/ watch?v=4keqbjqaPHg
5	Dazwischen	29.05.	Winterthur- Wülflingen	www.youtube.com/ watch?v=wvsgxzUfF_w
6	Punkt, Punkt, Punkt	26.06.	Illnau-Effretikon	www.youtube.com/ watch?v=_EA1JRErhOY
7	Zusammen wachsen	24.07.	Furttal	www.youtube.com/ watch?v=Yy6N0CF8KFo
8	Friedensgebet	04.09. (21.08.)	Predigerkirche Zürich	www.youtube.com/ watch?v=970x2AnZipk
9	Danke	18.09.	Wetzikon	www.youtube.com/ watch?v=jDuINObNDVg
10	Gnade	30.10.	Obfelden	www.youtube.com/ watch?v=6bmUoWqoWBU
11	J'attends	27.11.	Eglise française reformée	www.youtube.com/ watch?v=7uRxFzxZ8hs
12	Trotzdem Weihnachten	25.12.	Dübendorf- Schwerzenbach	www.youtube.com/ watch?v=9gBNx3WA5yY

Bibliographie

- Campbell, H., 2020. The Distanced Church: Reflections on Doing Church Online. <https://jlfic.com/wp-content/uploads/2020/06/Distanced-Church-PDF-landscape-FINAL-version.pdf>(25.07.2023).
- Corsten, M., 2018. Videoanalyse – Quo vadis? C. Moritz/M. Corsten (Hg.), Handbuch Qualitative Videoanalyse. Wiesbaden, 799–817.
- Faulstich, W., 2013. Grundkurs Filmanalyse. 3. Aufl. Stuttgart.
- Gesangbuch der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz (RG), 1998. Hg. Verein zur Herausgabe des Gesangbuches der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz. Basel/Zürich.
- Grözinger, A., 1991. Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. München.
- Hissnauer, C./Scherer, S./Stockinger, C., 2014. Zwischen Serie und Werk. Fernseh- und Gesellschaftsgeschichte im «Tatort». Bielefeld.
- Löhr, M., 2023. Zwischen Ensemble und Publikum? Videogottesdienste in praxistheoretischer Perspektive. ZThK 120, 460–491.
- Mäder, M.-T., 2012. Die Reise als Suche nach Orientierung. Eine Annäherung an das Verhältnis zwischen Film und Religion. Marburg.
- Mills, B., 2013. The Sitcom. Edinburgh.
- Reckwitz, A., 2016. Praktiken und ihre Affekte. Schäfer 2016: 163–180.
- Reichertz, J./Englert, C. J., 2021. Einführung in die qualitative Videoanalyse. Eine hermeneutisch-wissenssoziologische Fallanalyse. 2. Aufl. Wiesbaden.
- Schäfer, H., 2016. Einleitung. Grundlagen, Rezeption und Forschungsperspektiven der Praxistheorie. Schäfer 2016: 9–25.
- 2016. Praxis als Wiederholung. Das Denken der Iterabilität und seine Konsequenzen für die Methodologie praxeologischer Forschung. Schäfer 2016: 137–159.
- Schäfer, H. (Hg.), 2016. Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm. Bielefeld
- Schofield Clark, L./Dierberg, J., 2012. Digital storytelling and collective religious identity in a moderate to progressive youth group. H.A. Campbell (Ed.), Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds. New York, 147–154.
- Schrodt, C., 2021. Abendmahl: digital. Alte und neue Fragen – nicht nur in Zeiten der Pandemie. ZThK 118, 495–515.
- Süssenbach, C., 2022. Storytelling. S. Goldschmidt et al., Fasse dich kurz. Gottesdienste im Espresso-Format. Neukirchen, 57–60.

Abstracts

Die Fallstudie einer Reihe *Filmischer Videogottesdienste* der *Reformierten Kirche Kanton Zürich* gibt einen Überblick über die zwölf Filme des Jahres 2022. Diese werden auf verwendete Filmgenres hin untersucht: Neben dem Spielfilm, der ein eigenes Genre darstellt, sind dies die eigens erhobene Kategorie «Singcom», Storytelling, Portrait, Fernsehgottesdienst, Doku, Pfarrerfilm, Komödie, Musikvideo, Märchen und in einem Fall der Weihnachtsfilm. Darauf aufbauende Beobachtungen werden anhand zweier kontrastiver Filme der Serie vertieft und überprüft. Das Format der *Filmischen Videogottesdienste* wird als eigener Typus herausgearbeitet und zu liturgischen Praktiken des Reformierten Gottesdienstes in Beziehung gesetzt. Die Analyse zeigt diverse liturgische Anklänge, die konsequent von den erzählerischen Möglichkeiten des Films her inszeniert werden. In diesem Sinn erweisen sich die Filme als Gottesdienste in filmischer Übersetzung.

The case study of a series of *Filmic Video Services* of the *Reformed Church Canton Zurich* gives an overview of the twelve films of 2022. These are examined in terms of film genres used: the feature film, which is a genre in its own, the specially created category «sing-com», storytelling, portrait, television service, documentary, pastor's film, comedy, music video, fairy tale and Christmas film. The observations are deepened based on two contrasting films. The format of *filmic video services* is carved out as a type in its own right and related to liturgical practices of Reformed worship. The analysis reveals various liturgical echoes that are consistently staged from the narrative possibilities of the film. In this sense, the films are church services in cinematic translation.

Miriam Löhr, Bern

Johann Walter ein Gesicht geben

Uwe Niedersen

1. Einleitung

Johann Walter war der erste lutherische Kantor. Er wurde 1496 in Kahla (Thüringen) geboren und verstarb am 10. April 1570 in Torgau.¹ Torgau, eine ernestinische Residenz und nach 1525 die Hauptstadt Kursachsens, war die hauptsächliche Wirkstätte des Musikers. Hier entstanden seine klar strukturierten Choräle, die wesentlich für die protestantische Musik-Kultur werden sollten. Verbreitet ist die Meinung, dass es ohne Johann Walter das musikalische Werk eines Michael Praetorius, Heinrich Schütz, Dietrich Buxtehude und auch das von Johann Sebastian Bach wohl nicht gegeben hätte.²

In diesem Jahr (2024) wird das Jubiläum – 500 Jahre «Geistliches Gesangbüchlein» von Johann Walter, Torgau – begangen. Ein Portrait des Torgauer Meisters eines kunstvollen, polyphonen Chorgesangs würde dem Festjahr buchstäblich gut zu Gesicht stehen.³ Doch damit hat es leider beträchtliche Schwierigkeiten. Denn anders als bei anderen Persönlichkeiten der damaligen Kirchnerneuerung und des kursächsischen Staates, die durch Lucas Cranach, den Hofmaler der sächsisch-ernestinischen Kurfürsten, porträtiert wurden, ist von Johann Walter kein Bildnis erhalten. Es könnte zwar eines gegeben haben; doch dieses ist verschollen.

Im Folgenden wird zunächst der aktuelle Stand der Suche nach diesem verschollenen Bild dargelegt. Im weiteren Teil des Aufsatzes werden aktuelle Versuche des Verfassers und einiger Mitstreiter aus dem Kreis des *Fördervereins*

1 Zum Leben und Werk Johann Walters vgl. Taubert 1868, Schröder et al. 1953–1973, Blankenburg 1970, Brusniak 2018: 63ff, Richter 2013: 127ff und 167ff. Für einen ersten Einblick in einige Ergebnisse der Johann-Walter-Forschung, sind die von Herrmann (2013) herausgegebenen Studien zur Musikgeschichte, mit einem Geleitwort von Christian Thielemann zu empfehlen.

2 Gurlitt 1933: 1–112.

3 Von Nutzen wäre ein Bildnis auch den beiden Torgauer Institutionen, die den Namen des Musikers tragen: die Johann-Walter-Kantorei der evangelischen Kirchgemeinde und das Johann-Walter-Gymnasium der Stadt.

*Europa Begegnungen e.V., Torgau*⁴ dokumentiert, Johann Walters Gesicht auf einem zeitgenössischen Gemälde zu identifizieren.

2. Johann Walter und seine Bedeutung für die Reformation

Der kunstsinnige sächsisch-ernestinische Kurfürst Friedrich der Weise (1463–1525) unterhielt in Torgau etwa ab 1490 eine Hofkapelle, um seinen (gelegentlich tausenden) Gästen eine kunstvolle vielstimmige Musik mit Chorgesang zu präsentieren.⁵ Das Musikensemble umfasste mit Sängern (sog. Gesellen und Knaben) und Instrumentalisten etwa fünfundzwanzig Personen. Alle wurden am Hof verköstigt. Sie erhielten Unterkunft und zweimal im Jahr gab es Stoffe für ein Winter- und ein Sommerhofgewand. Die Übungsstunden des Ensembles wurden zumeist in Torgau absolviert. Übungen und Auftritte erfolgten freilich auch außerhalb, so etwa bei Reichstagen oder bei Fürstenbegegnungen und Hofgottesdiensten in den neben Torgau bestehenden Residenzen wie Weimar, Altenburg, Wittenberg und Lochau (Annaburg). Der talentierte Johann Walter, zuvor Student in Leipzig, wechselte wahrscheinlich um 1520 über die «Singerschule» in Altenburg zum kurfürstlichen Ensemble nach Torgau.

Der Reformator Martin Luther wollte die Frohe Botschaft von einem gütigen Gott durch den Kirchengesang den Menschen näherbringen. Das einstimmige Kirchenlied fand bereits seine Verbreitung. Doch mehrstimmige geistliche Lieder und dafür eingeübte Chöre sowie Chorbücher mit den entsprechenden Noten waren kaum vorhanden.

Es war in den Anfangsjahren der Wittenberger Reformation vor allem Johann Walter, der einstimmige Kirchenlieder sammelte, viele davon aus Luthers Feder und diese zu einem mehrstimmigen (polyphonen) Liedsatztyp komponierte. So übergab er nach Privilegerteilung durch Friedrich den Weisen sein handschriftliches Torgauer Chorbuch-Manuskript mit dem Titel «Geistliches Gesangsbüchlein», 1524 in Torgau vollendet, der Druckerei von Lucas Cranach und Christian Döring in Wittenberg. Torgau besaß für die Notendruckerei

4 Den Mitgliedern dieses Kreises sei für konstruktive und zielführende Überlegungen und Hinweise gedankt. Besonders hilfreich waren dem Verfasser die Zuarbeiten von Gerlinde Nitschke und Gabriele Opitz.

5 Die folgende Darstellung basiert zuzüglich der zu den Fussnoten 1, 2 genannten Literatur auf folgenden Quellen: Taubert 1868, 1870; Mielsch 1931: 91ff; Hintzenstern 1976: 91ff; Schneiderheinz 1996: 244ff; Herrmann 2004: 256ff; Brusniak 2004: 279ff; Maul 2020: 20ff.

keinen qualifizierten Betrieb. Sieben Auflagen mit Walters fortlaufenden Erweiterungen wurden durch Druckereien in verschiedenen Städten bis 1551 bereitgestellt.

Für Martin Luther waren die Hofkapelle mit dem Chor, der durch seine Mehrstimmigkeit der Gemeinde ein Klangerlebnis verschaffen konnte, dazu ein Komponist wie Johann Walter wichtige Faktoren, um sein evangelisches Konzept eines gesungenen Glaubens zu verwirklichen. Eine solche reformatorische Musik konnte zu dieser Zeit nach Lage der Dinge nur aus Torgau kommen. Hier am Ort gab es in dem kurfürstlichen Musikensemble den dafür qualifizierten Chor. So lud der Reformator den Komponisten Walter zu sich nach Wittenberg ein. Gemeinsam schrieben sie die Alte Messe um, indem auch der mehrstimmige Gesang mit in die Gottesdienstordnung eingefügt wurde.

Für das Einüben des in der «Deutschen Messe» neu zur Geltung gebrachten mehrstimmigen Chorgesangs hatten Luther und Walter an Teile der kurfürstlichen Hofkapelle oder an einen eigens dafür einzurichtenden Chor gedacht. Ein qualifizierter Kantor wäre mit Johann Walter ja vorhanden gewesen. Die Stadtgemeinde in Torgau hätte sich nachfolgend in der Pfarrkirche St. Marien mit der «Neuen Messe» und mit dem darin eingebundenen ein- und mehrstimmigen Gesang vertraut zu machen. Nach und nach sollten dann die anderen Gemeinden in Kursachsen das «Torgauer Modell» übernehmen.

So war die Vorstellung. In Kursachsen veränderten sich jedoch mit dem Tod Friedrichs des Weisen 1525 die Rahmenbedingungen überraschend. Der neue Kurfürst Johann war an der Gesangeskunst an seinem Hof weniger interessiert. Um für militärische Aufrüstung Geld zu sparen, löste er die kurfürstliche Hofkapelle auf. Johann Walter war plötzlich «arbeitslos» geworden.

Auf die Intervention Luthers und Melanchthon hin, sprang die Torgauer Bürgerschaft in die entstandene Bresche. Es entschlossen sich nämlich die Stadträte, eine bürgerliche Kantorei für die Ausführung mehrstimmiger, geistlicher Chorsätze zu gründen. In dieser städtischen «Singerei» gab es Handwerker, Kaufleute, Lehrer und Geistliche sowie Chorknaben aus der Lateinschule. Wer von den Bürgern auch immer singen und es sich leisten konnte, war willkommen.

Dieser Vorgang darf als bedeutsames Dokument zivilgesellschaftlicher Unterstützung der Reformation gelten.⁶

Der Torgauer Stadtrat hatte festgelegt, die amtliche Berufung Walters zum Kantor der Stadt am 12. Januar 1530 zu vollziehen. Man wollte die Prozedur im Rathaus öffentlich vornehmen. Für einen Musiker mit nicht sicherer Anstellung eine höchst erfreuliche Situation. Doch Walter war im Rathaus gar nicht anwesend. Mitgeteilt wurde, dass er wegen seiner Augenprobleme nicht persönlich erschien:

Dem Johan Walther abwesendem, ... so wertag der aug halb nicht persönlich erschey-
nen mug, ist das ampf eins cantors ... auch vom rathe zugesagt.⁷

Im Folgenden wird sich zeigen, dass das hier bezeugte Augenleiden des Reformationskantors nicht nur von grosser Tragweite für seine persönliche und berufliche Lebensführung war, sondern auch eine zentrale Rolle bei der Suche nach seinem Konterfei spielen kann.

Neue Verhältnisse traten wiederum mit dem Regierungsantritt von Johann Friedrich dem Großmütigen im Jahr 1532 ein. Nun gestaltete sich das Verhältnis von Kurfürstlichem Hof und Stadtbürgerschaft ausgesprochen vorteilhaft.

- 6 Niedersen 2018: 379ff und Niedersen 2023: 13ff. Folgend noch eine Argumentation, um die These von der belastbaren Bürgerschaft und ihren Vertretern als Geselligkeit neben jenen aus der Kirche und der kurfürstlichen Herrschaftlichkeit zu bekräftigen: Besitzende Torgauer Bürger hatten 1344 aus dem Bedürfnis heraus, erwirtschaftetes Eigentum vor Diebesbanden und Banditen zu schützen, die deutschlandweit erste privilegierte Bürgerwehr aufgestellt. Nun, etwa 200 Jahre später: Die Torgauer Bürger hatten wiederum aus einem Bedürfnis heraus, nämlich die Frohe Botschaft über die fröhlichen, die jauchzenden Stimmen eines Chores während des Gottesdienstes verkünden zu lassen, die im Lande erste Bürgerkantorei eingerichtet. Die Stadt Torgau bezahlte über eine Stiftung den Kantor Johann Walter. Martin Luther schien mit seinen «lieben Torgauern» recht zufrieden gewesen zu sein. Jahre zuvor hatte der Reformator dieselben noch recht hart getadelt. Luther rief damals aus: Die «groben Frösche» zu Torgau wollen zwar das Evangelium (die Frohe Botschaft) gepredigt haben, doch zugleich nicht bereit sein, die Prediger städtisch zu versorgen (zitiert nach Treu 2014: 52ff, zuerst: Luthers Werke 5, Nr. 319). Als Martin Luther 1529 in Torgau eine Kirchenvisitation vornahm, war er voll des Lobes, nun die neue «Deutsche Messe» in ihrer «Ganzheit», d.h. mit eingefügter Chor-Mehrstimmigkeit, auch praktisch erlebbar zu wissen.
- 7 «Dem Abwesenden, wegen der Augenprobleme nicht persönlich erschienenen Johann Walter ist das Amt eines Kantors auch vom Rat zugesagt» (Richter 2013: 188). Diese Eigenartigkeit des Wegbleibens bei einer Berufung, in den Ratsprotokollen vermerkt, hatte bereits Martin Granzin aufgefunden. Dies teilte er Otto Schröder am 4.5.1932 mit. Granzin schrieb: «Die Geschichte mit den Augen war mir unbekannt»; siehe Granzin 1931.

Die Kunst der Bürgerkantorei, der Gesang von Handwerkern und Kaufleuten, wurde vom kurfürstlichen Hof geschätzt, da sie vor allem aufgrund der professionellen Arbeit von Johan Walters höheren Ansprüchen genügen konnte. Ein Höhepunkt des Wirkens der Bürgerkantorei unter der Leitung von Johann Walter war deren Auftritt bei einem besonderen «Staatsakt», nämlich jenem der Weihe der Schlosskapelle in Torgau, des ersten evangelischen Kirchenneubaus, am 5. Oktober 1544. Neben den das Gotteshaus füllenden Adelsvertretern und Reformatoren scheinen ausser der Bürgerkantorei auch andere Bürgerliche zugegen gewesen zu sein. Mindestens Balthasar Gabriel, der Sohn des Gerbermeisters Summer, hörte damals Luther zur Weihe predigen: «Ich bewunderte seine Stimme, da mir deuchte, als höre ich die Göttliche Majestät selber reden».⁸

Nach der für die Ernestiner verlorenen Schlacht bei Mühlberg 1547 ging die Kurwürde auf die Albertiner über. Johann Walter avancierte unter dem nachfolgenden, nun albertinischen Kurfürsten Moritz und nach Fürsprache durch Melanchthon zum Kurfürstlichen Hofkapellmeister in Dresden. Seinen Lebensabend ab 1554 verbrachte Johann Walter dann wiederum in Torgau.

3. *Das Johann Walter-Portrait und sein Verlust*

Johann Walter gehörte mit seinen Leistungen für Kirche und Staat zu den besonders verdienten Bürgern Kursachsens. Dies macht es wahrscheinlich, dass zumindest ein Bildnis von ihm existiert hat. Einen entscheidenden Hinweis auf die tatsächliche Existenz eines Gemäldes von Johann Walter erbrachte der Diakon Wilhelm Krudthoff im Jahr 1754. Er bezog sich auf eine Torgauer Chronik, als er vermerkte, dass der Kantor auf einem Bild in Halbfigur dargestellt wäre, «wie er eine Rolle vollgeschriebener Noten in der Hand hält»⁹. Auch in der Torgauer Bürgerschaft scheint sich noch Jahrhunderte später die Erinnerung an jenes Bild gehalten zu haben.¹⁰

Vermutlich wurde Walter 1544/45 im Zusammenhang mit dem «Staatsakt» zur Weihe der Schlosskapelle in Torgau porträtiert. Der ernestinische Kurfürst

8 Herzog 2023: 35.

9 Krudthoff (1754) übersetzte die im Lateinischen vorliegende Lebensbeschreibung des Balthasar Gabriel Summer (1529–1602) und vermerkte darin zu Johann Walter (u.a.) «... sein Bildnis ist auch bei einem Tuchmacher Walter von seinen Nachkommen, wie er eine Rolle vollgeschriebener Noten in der Hand hält, in Torgau noch zu sehen» (s.a. Herzog 2023: 39).

10 Das tatsächliche Vorhandensein eines Portraits vom Kantor mit Verbleib bei den Walter-Nachkommen wurde von Otto Walt(h)er, welcher ein Textilgeschäft in Torgau um 1920, Ecke

Johann Friedrich der Großmütige wird für das Portrait seinen Hofmaler Lucas Cranach beauftragt haben. In Folge der Schlacht bei Mühlberg 1547 und dem Übertrag der Kurwürde auf die Albertiner könnte das Walter-Bildnis dem darauf Verewigten übereignet worden sein.¹¹ Nach dem Tod des Kantors am 10. April 1570 scheint das Portrait bei den Nachkommen verblieben zu sein. Das diesbezüglich letzte Zeichen darauf bezieht sich auf einen Tuchmachermeister, Johann Siegmund Walter, nach 1760/70. Danach verliert sich die Spur – bis 1906/07. Damals wollen nämlich Torgauer Gymnasiasten beim Aufräumen der Schulbibliothek, wo es demnach abgestellt worden wäre, ein solches Portrait von Johann Walter, zu Gesicht bekommen haben.

Einer von ihnen, Erich Siptitz, hat sich mit der Suche nach dem Walter-Portrait ein Leben lang beschäftigt und viel später, sich an den damaligen «gymnasialen Bild-Fund» erinnernd, Folgendes erklärt:

Wir waren sofort der Meinung, daß es den Kantor Johann Walter darstellen könnte. Er war als ein Mann von vielleicht sechzig Jahren mit einem kräftigen Bauernschädel abgebildet. Er hatte nur noch wenig Haare auf dem Kopf. Er trug das Hofkleid eines Gelehrten am kurfürstlichen Hofe mit einem Spitzen-Umlegekragen. Der Kragen war nicht gestärkt, wie bei den Portraits Jenaer Professoren, die zumeist aus den letzten Dritteln des 16. Jahrhunderts stammen Der Gesichtsausdruck ließ darauf schließen, daß er stark kurzsichtig gewesen sein muss. Meine Mitschüler und ich waren der Meinung gewesen, daß Walter im Augenblick des Dirigierens dargestellt worden war, denn die rechte Hand war etwas ausgeschwungen. Die Papierrolle in der rechten Hand war vielleicht Großfolio-Format und die Notenlinien waren deutlich zu erkennen, während die angedeuteten Buchstaben und Noten nicht mehr deutlich zu entziffern

Scheffel-/Bäckerstraße betrieb, gegenüber dem jungen Martin Granzin, der um 1930 im Stadtarchiv Torgau tätig war, bestätigt. Dieser teilte in einem Gespräch dem Schüler Granzin mit, dass die Walt(h)ers auch ein Bild vom Kantor Johann Walter hätten. Vgl. Granzin 1931, Brief vom 12.2.1939, Blatt 2. Der Briefwechsel von Dr. Martin Granzin (Archivar) mit Prof. Otto Schröder (Hg. der Walter Gesamtausgabe und ehemaliger Musiklehrer am Torgauer Gymnasium) wurden dem Torgauer Stadtarchiv freundlicherweise durch Friedhelm Brusniak übergeben, 2023.

11 Die meisten der Gemälde, vor allem die von Cranach, wurden nach Übernahme der Herrschaftlichkeit durch die Albertiner vom Torgauer Schloss nach Dresden verbracht. Sie sind heute im Bestand des Depots der Staatlichen Dresdner Gemäldegalerie.

waren. ... Das Bild war auf eine Holztafel gemalt und vielleicht 35x45 cm groß und mit einem billigen Rahmen eingefasst.¹²

Offen bleibt, wie jenes nach Siptitz' Auffassung Walter zeigende Portrait in das Torgauer Gymnasium gelangt sein könnte. Zu vermuten wäre, dass es sich um eine Schenkung des genannten Tuchmachers Johann Siegmund Walter gehandelt haben könnte, da diese Walter-Nachkommen Torgau verließen. Als mögliche Empfänger käme die Schule in Frage, da das Gymnasium der einstigen Lateinschule, an der Johann Walter einst unterrichtete, folgte.

Die Schüler hatten ihrem Musiklehrer Otto Schröder gleich Anfang 1907 von der Bildentdeckung berichtet und das gerahmte Halbfigur-Portrait vorgelegt. Otto Schröder u.a. gaben später (ab 1953) mehrere Bände zum Lebenswerk Johann Walters heraus.¹³ Einer überlieferten Bemerkung zufolge scheint Schröder jedoch zur Auffassung gekommen zu sein, dass auf dem von den Schülern entdeckten Bild ein Nachfolger des Kantors Walter dargestellt worden wäre.¹⁴ Das würde erklären, dass in den Bänden ein Hinweis auf jenes Gemälde oder eine Abbildung desselben fehlen.

Unklar ist jedoch der Verbleib jenes von den Schülern aufgefundenen Bildes. Unklar ist auch, warum das Bild – wenn es denn Walter zeigte – im Gymnasium sich offenbar geringer Wertschätzung erfreute. Dies könnte mit der insgesamt geringen Wertschätzung zusammenhängen, die dem Andenken Walters in Torgau nach 1760/70 widerfuhr. So war das Grab des Kantors auf dem Friedhof der Heiligen Geist Kirche zu Torgau 1810 mit dem Festungsbau eingeebnet worden. Erst im 19. und vor allem 20. Jahrhundert erwachte das Interesse an Johann Walter und seinem bedeutenden Beitrag zur evangelischen Kirchenmusik erneut.¹⁵

Zur Geschichte jenes (vermeintlichen) Walter-Bildes bzw. zur Suche nach diesem sei noch Folgendes nachgetragen:

Erich Siptitz¹⁶ hatte sich mit großem Elan dem Auffinden des Walter-Portraits gewidmet. Das geschah während der DDR-Zeit auch von seinem Wohn- und Arbeitsort Jena aus. Die Suche gestaltete sich aufgrund der damaligen Trennung Deutschlands in zwei Machtbereiche schwierig. Aus dem umfangreichen Bericht

12 Siptitz 1971: 66

13 Siptitz 1971: Anm. 3

14 Siptitz 1971: 68 f.

15 Zu nennen sind Otto Kade, Otto Taubert, Otto Schröder, Robert Eitner, Moritz Fürstenau, Gustav Bossert.

16 Siptitz 1971: 70–75.

seien der Vollständigkeit halber einige bemerkenswerte Passagen über die Suche nach dem Walter-Portrait mitgeteilt: Siptitz war davon überzeugt, dass das von den Gymnasiasten Ende des Jahres 1906 gefundene Walter-Bild etwas später von einem ehemaligen, damals bereits im Studium befindlichen Sänger des Gymnasial-Chores entwendet worden sei. Der Besagte soll in die USA ausgewandert sein. Siptitz nahm an, dass jener das Bild mitgenommen und dort eventuell verkauft habe. Schließlich organisierte er von der DDR aus westliche Helfer, welche aber den damals mit dem Bild Ausgewanderten, trotz ermittelter USA-Adresse, nicht auffinden konnten.¹⁷

In den *Förderverein Europa Begegnungen e.V., Torgau*, gelangte nach 1990 der unveröffentlichte Bericht des Torgauer (jüdischen) Zahnarztes Max Kukurutz, den die Nazis 1939 zur Emigration in die USA gezwungen hatten. Interessant ist hierbei, dass die Frau des Zahnarztes, die Schwester des (evtl.) mit dem Walter-Bild Ausgewanderten war. Mitglieder des Vereins konnten zwar tatsächlich ein noch lebendes Mitglied dieser Familie ausfindig machen und mit ihm Kontakt aufnehmen; doch die betreffende Person konnte zu der Frage nach dem Verbleib jenes Bildes nichts beitragen.

Mithin war der Spurensuche des Vereins nach jenem etwaigen Walter-Bild leider kein Erfolg beschieden. Darum kamen Vereinsmitglieder auf eine andere Idee, um eine Abbildung von Johann Walter ausfindig zu machen.

4. *Der «andere Weg», um eine bildnerische Darstellung Walters zu finden. Methodische Überlegungen*

Die ersten Überlegungen zu einem neuen Weg ein Bild Walters zu finden kamen während der Luther-Dekade 2017 auf. Mit ihr wurde einigen Vereinsmitgliedern die bedeutende Rolle der städtisch-bürgerlichen Zivilgesellschaft für die Reformation bewusst.¹⁸ Darin spielte wiederum Torgau eine besondere Rolle. Zu nennen sind hier zunächst die Stadträte um den jeweiligen Magistrat, sodann «die Jünger der Schwarzen Kunst», die Drucker, sowie zuzüglich die Verleger, Händler und Verkäufer des zu Papier oder auf Leinwand Gebrachten. Zu nennen sind weiter Universitätsprofessoren, auch Kunstmaler wie ein Lucas Cranach und die Gesellen seiner Werkstatt. Es waren jene Bürgerkantoreien, die nach und nach den mehrstimmigen Gesang in den evangelischen Gottesdienst der

¹⁷ Siptitz 1971: 67.

¹⁸ Niedersen 2023: 25–28.

Gemeinden brachten, aber eben auch Chormeister wie Johann Walter, die alle Martin Luther darin unterstützten, das Kirchenlied zu erhalten und es volkspädagogisch zu nutzen.

Wenn Personen aus der Bürgerschaft, neben den Vertretern aus Kirche und Staat, in der damaligen Zeit mit zu deren Stützen gehörten sowie für die Existenz des Ganzen eine förderlich rückwendende Bedeutung erlangt hatten, dann, so die These, könnten auch Honorige aus der Bürgerschaft in Bildern des Hofmalers Cranach abgebildet worden sein. Darunter ließe sich dann auch ein Johann Walter mit vermuten. Das war die Ausgangsthese, um einen «anderen Weg» bei der Bildfindung einzuschlagen.

Der «andere Weg», von dem hier die Rede ist, bedeutete keineswegs anzunehmen, dass ein weiteres Einzelportrait von Johann Walter existieren würde. Der «andere Weg» meint, den Kantor auf einem Cranach-Gemälde zu entdecken, auf dem eine ganze Gruppierung von Unterstützern, von verdienstvollen Personen aus Kirche und Staat fixiert worden waren. Allerdings, so weitergedacht, würde es dann wiederum problematisch werden, aus einer solchen Gruppierung «Großer Männer» den Chormeister Walter selbst zu identifizieren.

Um alle diese Probleme zu lösen, kommt es zuerst einmal darauf an aufzuzeigen, dass tatsächlich Gruppenbildnisse verdienstvoller Vertreter, eben auch solche aus der Bürgerschaft, vom Hofmaler Lucas Cranach mit bedacht worden waren.

Für das Belegen der These, Cranach habe auch Verdienstvolle aus der Bürgerschaft, inklusive Johann Walter, auf Gemälden mit berücksichtigt, gingen wir zunächst der Vermutung nach, dass Lucas Cranach die Weihefeier der Torgauer Schlosskapelle bildlich festgehalten haben könnte. Bei der Kirchweihfeier traten erstmals alle drei Stände, Geistliche der evangelischen Kirche, Adlige des kurfürstlichen Staates und Vertreter der Stadtbürgerschaft bei einem bedeutsamen Ereignis gemeinsam in Erscheinung. Ein Johann Walter als Chorleiter hätte in seinem äußeren Erscheinen ziemlich sicher auf einem gemäßen Gemälde einen Platz gefunden. Somit könnte dann auch die These, über einen «anderen Weg» die Gesichtszüge des Kantors in einer Personengruppierung wahrzunehmen, in Erfüllung gehen.

Trotz intensiver Suche im Bestand der Bilder von Lucas Cranach und seiner Werkstatt konnte kein Gemälde festgestellt werden, das in einem Zusammenhang mit der Kirchweihe zu Torgau steht.

Der erste konkrete Versuch, bedeutende Bürgerliche jener Zeit auf einem Cranach-Gemälde aufzufinden, war gescheitert. Der «andere Weg» als ein solcher, die äußere Erscheinung Walters auf einem Cranach-Bild innerhalb einer Gruppierung bedeutender Personen zu entdecken, wurde weiter beschritten.

5. Das Cranach-Bild mit den drei Ständen

5.1 Das Cranach-Bild aus Toledo (USA)

Auf ihrer Suche nach einer möglichen Abbildung von Johann Walter glauben die Vertreter des Torgauer Fördervereins auf einem bestimmten Bild von Lucas Cranach fündig geworden zu sein. Es hängt im «Museum of Art» in Toledo/USA und trägt den Titel «Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen mit den Reformatoren» bzw. «Johann Friedrich von Sachsen und die Wittenberger Reformatoren».¹⁹ Die Fachwelt ist sich uneinig, ob es dem «Alten oder Jungen Cranach» zuzuschreiben ist. Bei dem Gemälde handelt es sich um ein Fragment. Es ist möglicherweise die linke Seitentafel eines prunkvollen Epitaphs oder Hausaltars. Das teilweise erhaltene Wappen (unten links) ist bisher nicht identifiziert worden.

Das Bild zeigt eine Gruppe von Persönlichkeiten, teils im Vordergrund in Ganzfigur, teils im Hintergrund nur in Kopfportraits. Einige der Persönlichkeiten, insbesondere diejenigen im Bildvordergrund, sind klar identifizierbar. Es sind fünf an der Zahl (v.l.n.r.): Reformator Martin Luther, dann der einstige Geheime Rat von Friedrich dem Weisen, Georg Spalatin, Kurfürst Johann Friedrich der Großmütige, Altkanzler oder «Rat von Haus aus»²⁰ Gregor Brück und der Reformator Philipp Melanchthon.

Die wissenschaftliche Diskussion über die Identität der abgebildeten Personen reicht bis in die frühen 1950er Jahre zurück. Sie wurde damals in der *Theologischen Zeitschrift* geführt und zwar von Fritz Blanke, Ekkehard Fabian,

19 Das «Museum of Art» in Toledo (USA) sandte dem Verein eine Fotografie des originalen Gemäldes, Bild 1, das dort wie folgt gelistet wird: Martin Luther and the Wittenberg Reformers, Lucas Cranach the Younger around 1543 Oil on wood panel (72.8 x 39.7 cm.) ACE. No 1926.55 Für den Titel des Bildes existieren verschiedene Bezeichnungen.

20 Hancke 2009: 289.

Heinrich Bornkamm u.a.²¹ Zumindest über die prominenter in der ersten bzw. zweiten Reihe Abgebildeten konnte damals ein Konsens erzielt werden, der bis heute Gültigkeit hat. Nach diesem ist grundsätzlich davon auszugehen, dass die Prominenz der Darstellung der gesellschaftlichen Prominenz (in der Sichtweise des Malers bzw. seiner Auftraggeber) entspricht.

Am Prominentesten ist Kurfürst Johann Friedrich I., der Großmütige, dargestellt (**Bild 1**). Das ganzfigürliche Bild des Kurfürsten nimmt etwa die Hälfte der gesamten Bildfläche ein. Die weiter im Vordergrund dargestellten Personen sind klar als die berühmten theologischen bzw. kirchlichen Führer der Wittenberger Reformation, Luther und Melanchthon, zu erkennen. Die beiden anderen, Spalatin und Brück, sind Ratgeber des jeweiligen Kurfürsten und gehören mit hin zur staatlichen Elite.

Der einstige Geheime Rat Spalatin und der Alt-Reformationskanzler Brück stehen dem Kurfürsten Johann Friedrich dem Großmütigen, wie auf dem Bild zu sehen ist, räumlich recht nah. Überhaupt scheint es so, als ob die drei Vertreter des Staates durch die beiden Kleriker flankiert werden. Oder, anders gesagt: Der Kurfürst wird durch einen Halbkreis der damals bedeutendsten Männer der protestantischen Kirche und des ernestinischen Staates ins Zentrum gesetzt. Als zentrale Botschaft des Bildes wird so das Ineinander von geistlicher Reformation mit Sitz in Wittenberg und ihrem politischen Zentrum in Torgau erkennbar.

Dieser Aussage werden jedoch die Titel, unter denen das Bild im Kunst-Museum in Toledo firmiert – «Martin Luther and his friends» bzw. «Martin Luther and the Wittenberg Reformers» – nur bedingt gerecht. So zeigen die im hinteren Bereich des Bildes in unterschiedlichen Ausschnitten erkennbaren Kopfportraits aller Wahrscheinlichkeit nach keine «Wittenberger Reformatoren». Welche historischen Personen stellen diese Portraits im Hintergrund dar?

5.2. Bedeutende Vertreter der Bürgerschaft auf einem Cranach-Bild

Die Identifizierung dieser Personen ist bis heute umstritten. Die Verfasser der *Miszellen* in der *Theologischen Zeitschrift* wandten sich in ihren Disputen den «Portraitköpfen» zu.²² Man meinte in ihnen etwa die Reformationstheologen

21 Blanke 1951: 468–471 (A) und Blatt 6 (B); Fabian 1951: 19 Blätter, zitiert nach Fabian 1964: 271; Fabian 1952: 232–236 und 1964: 266–280; Bornkamm 1952: 72ff; Osiander 1959: 255–266.

22 Siehe Literaturangaben in Fussnote 21.

Johannes Bugenhagen, Justus Jonas, Caspar Cruciger, Johannes Forster oder Georg Major zu erkennen.²³

Aus jener «Basler Runde» kam aber auch ein anders gearteter Vorschlag. Fritz Blanke (Zürich) meinte im vordersten der gestaffelten Reihe von drei Kopfportraits Hans Lufft, den Drucker der ersten vollständigen Lutherbibel (1534) erkennen zu können.²⁴ Dieser Vorschlag wies den neueren Deutungsversuchen die Richtung. Denn damit war die Idee im Raum, in den hinteren Abbildungen Vertreter einer anderen Gruppierung als derjenigen der Wittenberger Reformatoren zu sehen. Wenn es sich bei einem von ihnen um den Drucker Hans Lufft handelte, könnten die anderen ebenfalls ähnlich verdiente Vertreter der Bürgerschaft darstellen.

Um die vermuteten «Bürgerschaftlichen» näher zu bestimmen, bot sich eine Orientierung an der mit Hans Lufft verbundenen beruflichen Tätigkeit an. Dazu würden weitere Vertreter der «Schwarzen Kunst», also des Buchdrucks, passen, der in Wittenberg nach 1520 so an Bedeutung gewann, dass sogar das von der Einwohnerzahl her deutlich größere Leipzig von deren Werkstätten überholt wurde. Die Fachbücher der Universitätsprofessoren, die Schriften Luthers und der Reformatoren, welche das wiederentdeckte Evangelium verkündeten, des Reformators Bibelübersetzung, – alles das war durch das Drucken zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Zu beachten waren aber nicht nur diejenigen, welche sich mit den «beweglichen Lettern» in kunst-handwerklicher Weise auskannten. Das von ihnen Gedruckte musste ja verlegt, in den Handel gelangen und verkauft werden. Drucker, Verleger, Händler und Verkäufer der Schriften waren in dem besagten Geschäftsbereich stets zusammen anzutreffen.

Und tatsächlich dürften auf dem Bild drei prominente Persönlichkeiten aus diesen Berufsgebieten dargestellt sein, und zwar in einer dichten Reihe, wobei zumindest zwei von ihnen ziemlich sicher identifiziert werden können.

An der ersten Person der Drei-Köpfe-Reihe fällt der markante, kunstvoll gepflegter Bart auf, der zwischen den Köpfen des Kurfürsten und Brücks nicht zu übersehen ist. Daran hatte sich Fritz Blanke orientiert und seinen Träger als Hans

23 Ausserdem war als die eigentlich als Alt-Kanzler Brück identifizierte Person Andreas Osian-der in Vorschlag gebracht worden.

24 Hans Lufft wurde von F. Blanke (1951: Bl. 6, (B)) als «der Kopf mit dem kunstvoll geflochtenen Bart» erkannt.



Bild 1. Kurfürst Johann Friedrich der Großmütige mit Verdienstvollen aus Kirche und Staat.

Bild 2. Hans Lufft (1495–1584).

Bild 3. Bartholomäus Vogel d.Ä. (1504–1569).

Lufft (1495–1584) identifiziert: Dieser war Drucker und zugleich Wittenberger Stadtrat (Bild 2).

Der sich an Hans Lufft anschließende ist vermutlich Bartholomäus Vogel (1504–1569). Er war ein wichtiger Buchhändler und Verleger jener Zeit, ebenfalls ein angesehener Wittenberger Stadtrat. Die Augenpartie und die markante «Stupsnase» findet sich in ähnlicher Abbildung auf dem «Epitaph für Bartholomäus Vogel d.Ä.: Portrait der Familie», welches Lucas Cranach d.J. (1567) zugeschrieben wird (Bild 3, ein Ausschnitt des Familienportraits).

Die dritte Person in der Reihe könnte Christian Döring (ca. 1490–1533) sein. Von ihm wurde allerdings kein Vergleichsbild aufgefunden; deshalb ist die Zuordnung unsicher. Für diesen spricht jedoch, dass Döring als Manager, Kaufmann und Verleger langjähriger Geschäftspartner von Lucas Cranach d.Ä. gewesen war. Sie betrieben gemeinsam eine Druckerei. Hier wurde in erster Auflage das «Geistliche Gesangbüchlein» von Johann Walter gedruckt. Des Weiteren war Döring mit Martin Luther eng befreundet. Döring würde darum gut in die «Drei-Köpfe-Reihe» passen.²⁵

Nun ist die relativ junge Person mit dem kräftigen gelockten Haupthaar und den wachen Augen zu betrachten (hintere Reihe, zweiter von rechts, über Melanchthon). Eine ähnliche Kopfpartie findet sich bei einer Person, die auf dem Bild des Wittenberger Reformationsaltar (1547) dargestellt ist. Allgemein wird angenommen, dass Lucas Cranach d.Ä. dem Diener, der den Becher reicht, die Züge seines Sohnes, Cranach der Jüngere, gab (**Bild 4**). Die auffallenden Ähnlichkeiten beider Darstellungen legen nahe, dass es sich um dieselbe Person handelt.

Da die Familien Brück und Cranach durch Doppelverheiratung eng miteinander verbunden waren und zwar so, dass Lucas Cranach d.J. Barbara Brück und Christian Brück Barbara Cranach heirateten, lässt es wahrscheinlich werden, den Sohn des Altkanzlers Brück, Christian, hier ebenfalls mit in Erscheinung treten zu lassen. Tatsächlich ist denkbar, dass der Kopf neben dem angenommenen Lucas Cranach d.J., der ganz rechts zur knappen Hälfte sichtbar ist, mit Christian Brück zu identifizieren ist (**Bild 5**).

So bleibt noch die Zuordnung eines letzten Kopfportraits offen. Wem wird wohl der Rundschädel zuzuschreiben sein, jener «Bauernschädel» mit spärlichem Haarwuchs, die Augenlider etwas herunterklappend, beinahe geschlossen? Wer ist dieser Mann, der dort direkt hinter Brück und Melanchthon ein wenig für sich stehend dargestellt wurde?

Im Folgenden wird die These vertreten, dass es sich bei diesem Portrait mit hoher Wahrscheinlichkeit um die gesuchte Abbildung des Chorleiters der evangelischen Kirchenmusik, also um diejenige von Johann Walter handelt.

25 Andere wichtige Drucker der Wittenberger Reformation waren Melchior Lotter und Georg Rhau. Von diesen sind Bildnisse vorhanden; diese wollen jedoch nicht zu den auf dem Cranach-Bild Dargestellten passen.



Bild 4. Wittenberger Reformationsaltar, Ausschnitt.

Bild 5. Christian Brück (1517/18– 1567).

6. Johann Walters «Kopfportrait» – die Belege

Für die These sprechen vor allem die bereits notierten Hinweise darauf, dass Johann Walter «Probleme mit den Augen» gehabt habe.²⁶ Solche Probleme hatte auch Erich Siptitz bei der Person, die auf dem im Torgauer Gymnasium aufgefundenen Bild dargestellt war, erkannt und diese auf «Kurzsichtigkeit» zurückgeführt. In jüngster Zeit konnte Christa Marie Richter mehrere archivale Belege beibringen für die These, dass Walter tatsächlich Probleme mit den Augen hatte. Diesen Hinweisen gingen Mitglieder des Fördervereins weiter nach. Sie stießen

26 Da Erich Siptitz einst von einer Person auf dem im Gymnasium aufgefundenen Bild sprach, welche einen an «Kurzsichtigkeit» erinnernden Gesichtsausdruck gehabt haben soll, und Christa Marie Richter in jüngster Zeit gleich mehrere archivale Belege erbringen konnte, dass Walter tatsächlich Probleme mit den Augen hatte, wurde dieser neuen Faktenlage nachgegangen.

auf Dokumente, die bezeugten, dass Johann Walter als damaliger Chorleiter der Bürgerkantorei und als Musiklehrer in der Lateinschule Torgaus so etwas wie eine «auf den Leib zugeschnittene Tätigkeit»²⁷ ausübte. Gemeint ist damit, dass Johann Walter körperlich behindert war und diese Beeinträchtigung sich besonders bei starker Belastung zeigte. Dieses hatten schon frühere Walter-Forscher mit seinem «Augenleiden» in Verbindung gebracht. Diese Behinderung Walters dürfte mithin nicht nur sichtbar, sondern auch allgemein bekannt gewesen sein; darum hat sie auch Cranach entsprechend ins Bild gesetzt.

Aber hatte die tatsächlich etwas ungewöhnliche Augenpartie der innerhalb einer ganzen Gruppe abgebildeten Person etwas mit einer äußerlich zuerkennenden «Kurzsichtigkeit» (Siptitz) zu tun? Obgleich der Gymnasiast Erich Siptitz dem Gesichtsausdruck des Mannes auf dem Bild mit der Rolle Notenpapier in der Hand entnahm, dass jener kurzsichtig gewesen sei, konnte in den Walter-Schriften aber nirgendwo festgestellt werden, dass, um das Sehen des Kurzsichtigen zu verbessern, auf eine Brille oder dergleichen hingewiesen wurde.

In den archivalen Mitteilungen wurde von «Augenproblemen» des Kantors und zuzüglich von einer «Schwachheit seines Leibes» berichtet.²⁸ Der Kurfürst Johann der Beständige hatte nach dem Tod seines Bruders, Friedrich des Weisen, die Hofkapelle aufgelöst. In Johann Walters «Kurfürstlicher Begnadung» wird auf die gesundheitliche Befindlichkeit des nach der Abschaffung der Hofkapelle plötzlich «arbeitslosen» Sängers Walter verwiesen. Der Kurfürst Johann vermerkte ausdrücklich, dass «derselbige Walther auch zu wenig anderem dinst geschickt, domit er sein zeitliche nahrung erlangen möchte».²⁹ Obgleich am Hof, etwa an der Kurfürstlichen Kanzlei oder an einem anderen Ort eine Walters Ausbildung in den einst durchlaufenen Lateinschulen bewältigbare Arbeit vorhanden gewesen wäre, meinte der Kurfürst, ihn zu «wenig andern dinst» einsetzen zu können. In einem späteren Ratsprotokoll wird wiederum von einem «schwachen Leib» geschrieben. Vermerkt wurde hierbei, dass Walter sich die Leitung der Kantorei in der Torgauer Pfarrkirche wegen «schwacheit seins leibes halben nicht getrauwet».³⁰ Der frühere Vermerk des Kurfürsten von einem

27 Richter 2020: 68f.

28 Richter 2020: 68.

29 Richter 2013: 181.

30 Richter 2013: 193.

«wenig anderen Dienst» einzusetzenden Walter muss in einem Zusammenhang mit dem Gesundheitszustand des Kantors gesehen werden.

Johann Walter konnte als Chor- und Schulmeister in Torgau tatsächlich einer auf «seinen Leib zugeschnittene Tätigkeit» nachgehen. Er konnte aber eben keinen «anderen Dienst» verrichten. Man nahm auf dessen Beeinträchtigung Rücksicht. Er hatte nur eine Stunde Musikunterricht in der Lateinschule zu halten und die Chorleitung der Bürgerkantorei auszuüben. Bei allen dem Kantor übertragenen Tätigkeiten galt die Einschränkung, welche in den Dokumenten stets wie folgt vermerkt wurde: «Vermöge seines jeweiligen Gesundheitszustandes». Vermerkt wurde hinsichtlich der Erteilung des Musikunterrichts auch «solchs seins leibs halbenn vormoglich zuthun willens».³¹ (Willentlich auszuführen, je nach dem Zustand des Leibes.) Andernorts heisst es: «solchs sein leib halbenn vormoglich zuthun kann vnd mag, thun sol vnd will, ...»³² (Solches zu tun, je nach dem aktuellen Körperzustand; tun, was er leisten sollte und das, was ihm möglich ist.)

Aufgrund der in einem Zusammenhang mit der Belastung des Chorleiters und Musiklehrers Walter stehenden «Schwachheit des Leibes» wurde beim Auffinden der Gesichtszüge des Kantors aus einer Personengruppierung heraus die Sache mit dem «Augenleiden» wichtig. Walter besaß, so der Schluss, irgendwie die Augenpartie betreffend auffällige Gesichtszüge.

Die hier angesprochene «Kurzsichtigkeit» sowie die wiederholten Hinweise auf «Augenprobleme» beim Chorleiter führten zu der Idee, diesbezüglich augenärztliche sowie neurologische Expertise einzuholen.

Gemäss Auskunft des Torgauer Augenarztes Dr. Christian Ksinsik wäre eine Kurzsichtigkeit gar nicht äußerlich erkennbar. Der Mediziner verwies auf *Myasthenia gravis*, welche aber keine Augenkrankheit sei, sondern eine Nervenschwäche bezeichnet. Der Neurologe Wolfgang Köhler (Universitätsklinikum Leipzig) urteilte auf der Basis einer Kopie des Cranach-Bildes, dass der Abgebildete wahrscheinlich an einem Defekt zwischen Nerv und Schließmuskulatur der Augenlider gelitten haben könnte, *Myasthenia gravis* genannt.³³

31 Richter 2013: 192.

32 Richter 2013: 204.

33 Köhler/Sieb 2022 Die medizin-fachliche Bewertung historischer Artefakte über Johann Walter durch Dr. Köhler findet sich im nächsten Kapitel.

Es kann geschlussfolgert werden, dass Walter stets ein Interesse hatte, alle für ihn stärker belastende, von Außen heran getragene zusätzliche Pflichten, die mit dem Unterrichten von Schülern nun einmal einhergehen, zu vermeiden.

Die Gründung einer städtisch-bürgerlichen Kantorei und die Leitung dieses Ensembles durch Walter, zuzüglich der einen Stunde Musikunterricht, war für ihn durchaus möglich. Mit dieser eher «sanften» Belastung und hinreichend freier Zeit war Walter in der Lage, optimale kompositorische und organisatorische Leistungen zu erbringen.

Auf das betreffende Cranach-Gemälde geblickt und dabei die Augenpartien aller, vor allem der durch Kopfportraits Angeordneten beachtend zeigt ein eindeutiges Resultat.

Allen Personen auf dem Bild wurden durch den Maler eher lebhaft blickende Augenpaare gegeben. Mitunter sind die Augen auf irgendeinen Gegenstand außerhalb des Bildes gerichtet. Nur bei einer Person weicht diese Feststellung ab. Es ist eben dieser «Rundschädel», der auffällt. Erich Siptitz sprach von einem «Bauernschädel». Die Augenlider sind hier gefallen, beinahe ganz geschlossen. Das ist ein Gesicht, welches auf eine mögliche Behinderung durch die Krankheit *Myasthenia gravis* hinweist.

Unter Berücksichtigung des von Siptitz geäußerten Eindruckes einer «Kurzsichtigkeit» und aller ausgeführten Belege hinsichtlich der körperlichen Behinderung und der geübten Rücksichtnahme bei Belastungen ist zu vermerken, dass auf dem Cranach-Bild mit hoher Wahrscheinlichkeit der dargestellte «Rundkopf» mit den fallenden Augenlidern, Johann Walter sein sollte (**Bild 6**³⁴ und **Bild 7**³⁵).

34 Aus dem Gemälde von Lucas Cranach d.Ä., um 1546/47, aus Bild 1 entnommene Teilflächen, bei der die Personen in der Mitte des Ausschnittes, hinter Brück (l.) und Melanchthon (r.), es sich um das «Kopfportrait» von Johann Walter handeln sollte.

35 Wiederum zwei Ausschnitte des Bildes 1, welche insofern bearbeitet wurden (Melanie Kater), indem etwas Rand der Barrett-Kopfbedeckung von Brück entfernt und der Kopf von Melanchthon leicht zur Seite «gerückt» wurde, um mehr Walter-Gesichtsfläche anbieten zu können.



Bild 6. Cranach Gemälde (Toledo-Bild); Teilflächen aus Bild 1.

Bild 7. Cranach Gemälde (Toledo-Bild); mit bearbeiteten Teilflächen aus Bild 1.

7. Zur Augenkrankheit und Behinderung von Johann Walter

Im Folgenden sei die von Dr. Wolfgang Köhler vorgenommene «Medizinische Bewertung historischer Artefakte über Johann Walter» im Wortlaut wiedergegeben:

Aus medizinischer Sicht zeigen die Bilder 6 und 7 eine Person mit offenkundig beidseitiger Ptose. Die Bezeichnung Ptose leitet sich ab vom griechischen Wort «Ptosis» (πτῶσις ‚Fall, Senkung‘) und bezeichnet u.a. eine Schwäche der Lidheber, sodass es zu einem vollständigen oder auch teilweisen Herabhängen eines oder beider oberen Augenlider kommt. Die Betroffenen versuchen oft, wie dies auch in den Abbildungen 6 und 7 zu sehen ist, durch Heben der Augenbrauen und Aktivierung der Stirnmuskulatur die Augen offen zu halten, was jedoch häufig nur teilweise gelingt. Ein weiteres Indiz für eine hier zu vermutende Schwäche der mimischen Muskulatur sind die auffällig hängenden Mundwinkel. Zumindest ist dieser Befund nur bei der als

Johann Walter vermuteten Person zu erkennen. Insgesamt kann der Gesichtsausdruck zusammenfassend als sog. *Facies myopathica* beschrieben werden.

Die Ursachen einer solchen *Facies myopathica* sind vielgestaltig, meist handelt es sich jedoch um eine Erkrankung der quergestreiften Muskulatur oder um eine Störung der neuro-muskulären Impulsübertragung, also der Übermittlung von Bewegungsimpulsen vom Nervensystem auf die Muskulatur. In beiden Fällen bleibt die resultierende Schwäche der Muskulatur in der Regel nicht auf die mimische Gesichtsmuskulatur beschränkt, sondern erfasst auch Arm-, Bein-, und Rumpfmuskulatur sowie schlimmstenfalls die Atemmuskulatur. Erkrankungen der Muskulatur führen dabei zu dauerhaft anhaltender und stetig fortschreitender Symptomatik, wohingegen neuro-muskuläre Übertragungsstörungen wechselnd ausgeprägt sein können, d.h. Phasen muskulärer Schwäche wechseln sich ab mit Phasen völliger Beschwerdefreiheit, weshalb hierfür auch der Begriff *Myasthenia gravis pseudoparalytica* verwendet wird. Typischerweise ist die Muskelschwäche belastungsabhängig, nimmt also unter seelischer oder körperlicher Belastung zu und erholt sich in Ruhe. Besonders betroffen sind gerade zu Beginn der Erkrankung Augen und Gesichtsmuskeln mit Doppelbildern, Ptose und der bereits beschriebenen *Facies myopathica*.

Finden sich weitere Hinweise für derartige belastungsabhängige muskuläre Schwächezustände der Augen- bzw. Skelettmuskulatur bei Johann Walter? Die Hinweise in diesem Artikel auf ein «Augenleiden» oder einer «Schwachheit des Leibes» könnten tatsächlich dafür sprechen. Das kurzfristige Absagen wichtiger Termine wie etwa die Berufung zum Leiter der Stadtkantorei Torgaus durch den Stadtrat am 12. Januar 1530 weisen zudem auf eine belastungsbedingte Zunahme der körperlichen Einschränkungen im Sinne eines myasthenischen Syndroms hin. In Zusammenhang mit aufregenden oder seelisch belasteten Ereignissen treten dabei verstärkt Symptome wie Doppelbilder, hängende Augenlider, undeutliche Sprache durch Mitbeteiligung der Sprechmuskulatur sowie allgemeine Schwäche der Arm- und Beinmuskulatur auf, die eine Teilnahme an einer Berufung im Stadtrat unmöglich machen. Man kann sicher davon ausgehen, dass ein solcher «Schwächezustand» nicht etwa altersbedingt war, da Walter zu diesem Zeitpunkt erst 34 Jahre alt war. Vielmehr passt dieses Ereignis gut zu dem Bericht, dass Johann Walter täglich nur eine Unterrichtsstunde geben konnte, ganz im Sinne einer zu vermutenden *Myasthenia gravis pseudoparalytica*.

Ganz im Vordergrund steht vor allem das «Augenleiden», das mehrfach Erwähnung findet, weniger die übrige Muskulatur wie etwa die Hand- und Schreibmuskulatur. Die Analyse verschiedener Handschriften Johann Walters zeigt zwar verschiedentlich leichte Unregelmäßigkeiten wie etwa ein

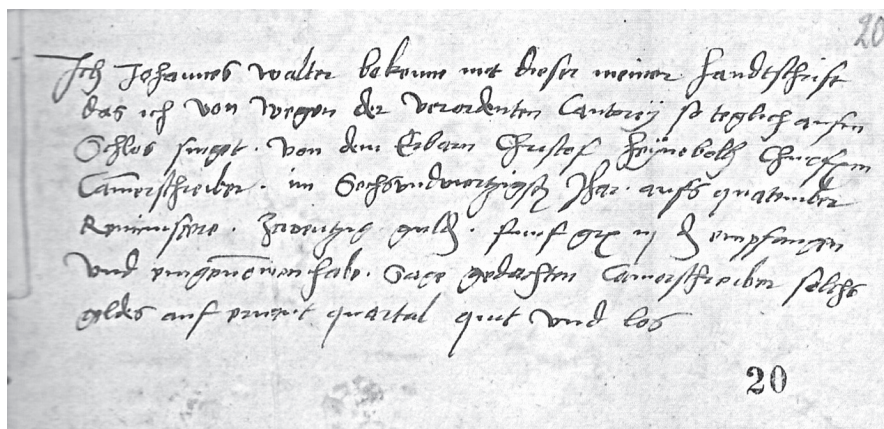


Bild 8. Quittung Johann Walters, 1546 (Walter Autograf).

undeutlicheres Schriftbild gegen Ende der Handschrift im Vergleich zum Beginn (Bild 8³⁶) allerdings ist dieser Befund wenig ausgeprägt und lässt für sich gesehen keine Schlüsse zu. Eine belastungsabhängige Schwäche der Augenmuskeln hingegen, würde eine Tätigkeit als Musiklehrer mit der Notwendigkeit zum konzentrierten Lesen kleinerer Noten bereits nach kurzer Zeit unmöglich machen.

Zusammengefasst spricht Einiges für das Vorliegen einer belastungsabhängigen muskulären Schwäche im Sinne einer *Myasthenia gravis pseudoparalytica* bei Johann Walter.

36 Johann Walter bestätigt den Erhalt eines Honorars von 20 Gulden, 5 Groschen und 3 Pfennigen aus der kurfürstlichen Kammer für die tägliche Leitung der Stadtkantorei auf dem Torgauer Schloss im Quartal *Reminiscere* 1546 (nach Richter 2013: Dok. 49, S. 95).

8. Ausblick

Die genannten Indizien deuten aus Sicht des Verfassers wie auch der übrigen Mitglieder des Torgauer Fördervereins stark darauf hin, dass es sich bei der auf dem Cranach-Bild von Toledo abgebildeten Person mit der auffälligen Augenpartie tatsächlich um Johann Walter handelt.

Was kann nun weiter getan werden, um einem Johann Walter eine endgültige «Portrait-Realität» zu geben?

Es könnte die Geschichte der Entstehung des hier behandelten Cranach-Bildes (Toledo) untersucht werden. Vielleicht existieren Dokumente im Zusammenhang mit der Privilegerteilung für das Gemälde. Eine briefliche Mitteilung oder eine anderweitige Äußerung Cranachs oder Brücks zu den Personen auf dem Bild wäre vorstellbar. Falls hierbei Johann Walter Erwähnung finden würde, dann sollte das Gesicht des Ur-Kantors der evangelischen Kirchenmusik tatsächlich bestimmt worden sein.

Außerdem wird im Verein «Europa Begegnungen» weiter versucht, Angehörige möglicher Familien um Kukurutz (Kurtz) zu finden, welche eventuell eine Erinnerung daran besitzen, dass irgendeiner der «Altvordern» einmal davon sprach, dass ein besonderes Bild in der Familie gewesen sein soll. Ein Abschluss in der Bildangelegenheit wäre erreicht, wenn das einstige Walter-Portrait, gemeint ist das in Halbfigur mit der Rolle Noten in der Hand Gemalte, mittels des hier aufgefundene Kopfportrait-Ausschnittes des Kantors verglichen werden könnte. Eine Übereinstimmung des Halbfigur-Portraits mit dem Kopfportrait-Ausschnitt wäre dann der endgültige Nachweis, dem Johann Walter ein Gesicht gegeben zu haben.

Bibliographie

- Blanke, F. 1951 (A). Ikonographie der Reformationszeit. ThZ 7: 467–471.
- 1951 (B) Ein neues Zwingli-Bildnis? Neue Zürcher Zeitung No. 1370 vom 22. Juni.
- Blankenburg, W., [1970]. Johann Walter. Leben und Werk. Aus dem Nachlass herausgegeben Friedhelm von Brusniak. Tutzing, 1991.
- Bornkamm, H., 1952. Zu Cranachs Reformatoren Bild. ThZ 8: 72ff.
- Brusniak, F., 2004, Über das volksläufige Element in der Musik der Reformation. Marx 2004: 279–285.
- 2018. Johann Walter (1496–1570): Das «Urbild des protestantischen Kantors» (W. Blankenburg) und der Wandel eines musikhistoriographischen Mythos. Niedersen 2018: 63–68.
- Fabian, E., 1951. Der Reformationskanzler Dr. Gregor Brück als der große «Unbekannte» auf dem wiederentdeckten «Wittenberger Reformatorenbild» von Lucas Cranach d.A. Frankfurt a. M.
- 1952. Zum Wittenberger Reformatorenbild Cranachs. ThZ 8: 232–236.
- 1964. Cranach-Bildnisse des Reformationskanzlers Dr. Gregor Brück. ThZ 20: 266–280.
- Granzin, M., 1931. Briefwechsel Archivar Dr. Martin Granzin mit Prof. Otto Schröder. Torgau, 14.1.1931–20.7.1939, Stadtarchiv (Tg-StA) Sign.: H 4451.
- Gurlitt, W., 1933. Johann Walter und die Musik der Reformationszeit. Luther-Jahrbuch XV. München, 1–112.
- Hancke, H., 2009, «Die Reformation und Torgau». Sächsische Heimatblätter 55.4. Dresden, 284–293.
- Herzog, J. (Hg.), 2023. Tagebuch und Pestschrift des Stadtarztes Balthasar Summer in Torgau. Schriften des Torgauer Geschichtsvereins 18. Beucha.
- Herrmann, M., 2004. «die Musica [...] ym dienst des, der sie geben und geschaffen hat [...]». Marx 2004: 256–262.
- Herrmann, M., (Hg.), 2013. Johann Walter. Torgau und die evangelische Kirchenmusik. Sächsische Studien zur älteren Musikgeschichte 4. Altenburg.
- Hinzenstern, v. H., 1976, Johann Walter (1496–1570). Der erste lutherische Kantor und Komponist. Thüringer kirchliche Studien 3: 91–97.
- Hofbauer, M., 2013. Wieder nicht gefunden! – Überlegungen zur Existenz eines Bildnisses von Johann Walter aus der Cranach-Werkstatt. Herrmann 2013: 61–76.
- Katalog zur Landesausstellung Festung Rosenberg, Kronach 17. Mai–21. August 1994.
- Katalog zur 1. Sächsischen Landesausstellung Torgau, Schloss Hartenfels, 2004.
- Katalog zur 1. Nationalen Sonderausstellung zum 500. Reformationsjubiläum. Torgau Schloss Hartenfels, 2015.
- Köhler, W./Sieb, P., 2022. Myasthenia gravis. 5. Aufl. Bremen.
- Krudthoff, W., 1754. Abschrift und Übersetzung des Tagebuchs von Balthasar Gabriel Summer, Stadtarchiv Torgau, Sign.: 2a, H 46/47
- Luthers Werke, Weimarer Ausgabe (WA), Serie Briefwechsel, Band 5, Nr. 319.
- Marx, H. (Hg.), 2004. Glaube & Macht: Sachsen im Europa der Reformationszeit. 2. Sächsische Landesausstellung Torgau, Schloss Hartenfels. Eine Ausstellung des Freistaates Sachsen [24. Mai–10. Oktober 2004]. Dresden.

- Maul, M., 2020. Gotteswort will gepredigt und gesungen sein. Sonderedition der Leipziger Blätter. Leipzig.
- Mielsch, R., 1931. Johann Walter, der Schöpfer der kurfürstlichen Kantorei in Dresden, 1931. *Dresdner Anzeiger/Wissenschaftliche Beilage* 8: 91f.
- Niedersen, U., 2018. Glaubensfragen und Wissensfragen. Zur Koordination nichtkompatibler Bereiche. U. Niedersen, Reformation in Kirche und Staat. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Berlin, 379-404.
- 2023. Geschichte der Stadt Torgau mit neuen Fakten und Erkenntnissen, Torgau.
- Osiander, R., 1959. Portraits von Andreas Osiander. *ThZ* 15: 255–266.
- Richter, Chr. M., 2013. Johann Walter aus Sicht der neu entdeckten Textdokumente sowie Walter-Dokumente. *Herrmann* 2013: 127–165.
- 2020. Johann Walter (1496–1570) – Begründer der evangelischen Kirchenmusik, Leben und Werk. Beucha/Markleeberg
- Siptitz, E., 1971. Das in Torgau verschollene Portrait des Johann Walter, ein Gemälde von Lucas Cranach d.J.? *Herrmann* 2013: 64–75.
- Taubert, O., 1868. Geschichte der Pflege der Musik in Torgau vom Ausgange des 15. Jahrhunderts bis auf unsere Tage. Programm des Gymnasiums zu Torgau, Torgau.
- 1870. Der Gymnasial-Singechor zu Torgau in seiner gegenwärtigen Verfassung nebst Nachrichten zur Geschichte der Pflege der Musik in Torgau (1868). Torgau.
- Treu, M., 2014. Gabriel Zwilling – Torgau, erster Superintendent. *Orte der Reformation, Torgau, Journal* 16. Leipzig.
- WGA [Walter-Gesamtausgabe] 1–6 (1953–1973)
- Schneiderheinze, A., 1996. Holdseliger meins Herzens Trost. *Sächsische Heimatblätter* 42.4.
- Schröder, Otto [u.a.] (Hg.): *Johann Walter. Sämtliche Werke*. 6 Bde. Kassel und Basel.
- 1 Geistliches Gesangbüchlein, Wittenberg 1551. Erster Teil: Deutsche Gesänge. Hg. O. Schröder. 1953.
- 2 Geistliches Gesangbüchlein, Wittenberg 1551. Zweiter Teil: Cationes latinae. Hg. O. Schröder. 1953.
- 3 Geistliches Gesangbüchlein, Wittenberg 1551. [Dritter Teil:] Lieder und Motetten, die nur 1524, 1525 und 1544 im Wittenbergischen Gesangbüchlein enthalten oder in Handschriften und Drucken verstreut sind. Hg. M. Schneider. 1955.
- 4 Deutsche Passionen nach Matthäus und Johannes. MAGNIFICAT octo tonorum 1540. Psalmen, eine Antiphon Fugen sonderlich auf Zinken 1542. Hg. W. Braun. 1973
- 5 Cantio septem vocum (1544). 1545. MAGNIFICAT octo tonorum quatuor, quinque et sex vocibus Jenae 1557. Hg. O. Schröder. 1961
- 6 Das Christlich Kinderlied D. Martini Lutheri Erhalt uns Herr etc. (1566). Anonyma aus den Torgauer Walter-Handschriften. Gedichte ohne Musik. Hg. J. Stalman. 1970.

Bildnachweis

- Bild 1 Johann Friedrich von Sachsen und die Wittenberger Reformatoren, Lucas Cranach, Öl auf Holz, 73,8 x 39,7 cm, Toledo Museum of Art (USA), Inv.-Nr. 192655.
- Bild 2 Hans Lufft (<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:HansLufft.jpg>), «Hans Lufft», als gemeinfrei gekennzeichnet.
- Bild 3 Bartholomäus Vogel. Evangelische Stadtkirche St. Marien in Wittenberg, Bestandteil des Epitaphs für Bartholomäus Vogel d. Ä. und seiner zweiten Frau Barbara, geb. Stele. «Epitaph für Bartholomäus Vogel d. Ä.: Porträt der Familie». Cranach Digital Archive, https://lucascranach.org/de/DE_ESKStMW_NONE-ESKStMW007
- Bild 4 Lucas Cranach d.J., Ausschnitt aus «Der Reformationsaltar [Mitteltafel]» in: Cranach Digital Archive, https://lucascranach.org/de/DE_ESKStMW_NONE-ESKStMW001a
- Bild 5 Christian Brück, deutsche digitale Bibliothek, Rechte vorbehalten – Freier Zugang
- Bild 6 und Bild 7, Ausschnitte des Bildes 1.
- Bild 8 Walter, Autograf nach Richter, 2013, Dok. 49, S.95.

Abstracts

Johann Walter (1496-1570) war ein lutherischer Kantor. Der Musiker erstellte in Torgau vor 500 Jahren, 1524, mit dem «Geistlichen Gesangbüchlein» das erste protestantische Chorbuch. Ein Portrait des Torgauer Meisters eines kunstvollen, polyphonen Chorgesangs würde dem Festjahr buchstäblich gut zu Gesicht stehen. Doch anders als bei anderen Persönlichkeiten des kursächsischen Staates, die durch Lucas Cranach, den Hofmaler der sächsisch-ernestinischen Kurfürsten, porträtiert wurden, ist das Bildnis von Johann Walter verschollen. Der Aufsatz legt zunächst den aktuellen Stand der Suche nach dem vermissten Bild dar. Im weiteren Teil werden aktuelle Versuche des Verfassers und einiger Mitstreiter aus dem Kreis des *Fördervereins Europa Begegnungen e.V., Torgau* dokumentiert, Johann Walters Gesicht auf einem zeitgenössischen Gemälde zu identifizieren.

Johann Walter (1496-1570) was a Lutheran cantor. With his «Geistliches Gesangbüchlein» the musician created the first Protestant choir book in Torgau 500 years ago, in 1524. A portrait of the Torgau master of artistic, polyphonic choral singing would literally be a fitting tribute to the anniversary year. However, unlike other personalities of the Electoral Saxon state who were portrayed by Lucas Cranach, the court painter of the Saxon Ernestine electors, Johann Walter's portrait has been lost. This paper presents the current status of the search for the missing painting. The remainder of the article documents current attempts by the author and a number of fellow campaigners from the *Förderverein Europa Begegnungen e.V., Torgau*, to identify Johann Walter's face in a contemporary painting.

Uwe Niedersen, Torgau

Rezensionen

Jan Dietrich/Alexandra Grund-Wittenberg/Bernd Janowski/Ute Neumann-Gorsolke (Hgg.): Handbuch alttestamentliche Anthropologie. Mohr Siebeck, Tübingen, 2024. IX und 756 S. ISBN 978-3-16-162751-4. € 75 (broschierte Ausgabe).

Das vierköpfige Redaktionsteam hat in zehnjähriger Arbeit die Konzeption dieses Handbuchs erarbeitet sowie die Ausführung zusammen mit 69 weiteren Autoren und Autorinnen aus der internationalen Fachwelt vollendet. Die Einleitung (S. XIII–XV) orientiert über die angestrebten Ziele. Der gegenwärtige Forschungsstand soll zusammengefasst sowie ergänzt werden durch neue Perspektiven und interdisziplinäre (kulturwissenschaftliche) Aspekte, so dass die vielfältigen Aufschlüsse des Handbuchs auch Interessierten ausserhalb des Fachbereichs zugänglich werden. Alle Beiträge sind auf deutsch.

Das umfangreiche Werk mit über 700 Seiten – leserfreundlich in zwei Spalten gesetzt – gliedert sich in drei ungleich lange Teile:

Teil I «Klassiker der Anthropologie» (S. 3–56) bringt Würdigungen von pionierhaften Beiträgen, beginnend mit Franz Delitzsch und endend mit John W. Rogerson. Unter den insgesamt 15 Klassikern finden sich auch der seinerzeit in Basel wirkende Rabbiner Leo Adler sowie die Sozialanthropologin Mary Douglas.

Teil II «Begriffsartikel» (59–516) ist lexikonartig gestaltet. Die ca. 150 Artikel sind nicht alphabetisch, sondern nach acht Themenbereichen geordnet (Lebensphasen; Person; soziale und ethische Aspekte; Kultur und Kommunikation; Wirtschaft und Gesellschaft; Religion; Raum und Zeit). Diese Anordnung zeigt bereits die enormen Schwierigkeiten, dass den biblischen Konzepten nicht unsere moderne Begrifflichkeit übergestülpt wird. Jeder Artikel endet mit knappen bibliographischen Angaben.

Teil III «Anthropologische Konzeptionen» (519–722) geht den grossen alttestamentlichen Literaturwerken (bzw. Überlieferungsbereichen) in kanonischer Reihenfolge nach und schliesst mit Septuaginta, Qumran, Pseudepigrapha sowie Impulsen für die christliche Theologie. Eine Gesamtbibliographie (725–743) und eine alphabetische Stichwortliste (744–749, ausschliesslich auf die Stichwortartikel in Teil II verweisend) runden den reichhaltigen Band ab. Leider

fehlen Register für hebräische Begriffe und Bibelstellen, was zur Erschließung der Informationsfülle sehr hilfreich wäre, so dass man für diese Zwecke auf die durchsuchbare digitale Ausgabe angewiesen ist (dem Rezensenten stand sie nicht zur Verfügung).

An einigen ausgewählten Stichwort-Artikeln soll die Eigenart dieses Handbuchs gezeigt werden. *Natur* (499–502, S. Kipfer) ist ein Begriff, der in der Antike geläufig ist (*physis, natura*), jedoch im Hebräischen fehlt. Eine Annäherung geschieht über das Ordnungsdenken (Listenzissenschaft, Weisheitsliteratur), wie dies übrigens auch der Alltagserfahrung im landwirtschaftlichen Lebensrhythmus entsprach. Zum Ordnungsdenken gehören ebenfalls klar umrissene Grenzen zur Gegenwelt (Chaos, Wüste, Meer, Finsternis). Eine zweite Annäherung geschieht über die Theophanien. Auch so bleibt die Natur Gottes gegenüber; Gott ist nicht nur ihr Schöpfer, sondern auch Zerstörer. Menschliche Naturerfahrung ist ambivalent. Natur ist nicht fest vorgegebener Erfahrungsraum, sondern mit ihr verbinden sich auch Befürchtungen und Hoffnungen.

Menschliche *Barmherzigkeit und Gnade* (586–589, Th. Wagner) sind zwar geläufige biblische Begriffe, aber nicht automatisch identisch mit unseren deutschen Wörtern und den dahinter liegenden Kontexten bzw. Konzepten. Der Artikel findet teils Rechte/Pflichten-Verhältnisse (für den dauerhaften Bestand der eigenen Gruppe) und teils spontane Handlungen. In jedem Fall handelt es sich um moralische, d.h. nicht justiziable Aufforderungen, wenn nicht zuvor ein Bund geschlossen wurde. Als besondere Gelegenheiten gelten: Verschonung von Strafe und Tötung, Schaffung oder Wahrung eines sozialen Status, Gastfreundschaft.

Sünde (476–479, A. Grund-Wittenberg): Der Artikel beginnt mit einer Skizze der hebräischen Termini und wendet sich darauf den folgenden Bereichen zu: Sünde/Unheil-Zusammenhang; Faktizität unbeabsichtigter Sünden (mit Sühnemöglichkeiten); Allgemeinheit der Sünde; körperliche Aspekte; Konzepte von Sünde. Bei diesen Konzepten wie überhaupt im ganzen Artikel findet der fundamentale Widerstand des Menschen gegen Gott keine Erwähnung. Dasselbe Manko dieses elementaren anthropologischen Faktums besteht auch in anderen Artikeln (zu deren Auffindung bietet die Stichwortliste leider keinerlei Hilfe): z.B. in *Recht und Gerechtigkeit* (B. Janowski) sowie in *Gut und Böse* (D. Erbele-Küster), und in *Sinne* (J. Dietrich / A. Schellenberg) ist das Nicht-hören-wollen keiner Erwähnung wert. Ebenfalls in Teil III bietet weder *Urgeschichte* (519–531, U. Neumann-Gorscholke) noch *Prophetische Anthropologie* (582–593, A. Grund-Wittenberg) einen deutlichen Hinweis, und ebenso nicht *Deuteronomium* (M.

Geiber) und *Geschichtsbücher* (Th. Naumann). Ebenso scheinen die Stichwörter «Verstockung» und «Widerstand» (gegen Gott) zu fehlen.

Liegt hier ein blinder Fleck anthropologischer Betrachtung vor? Dieselbe Frage stellt sich übrigens ebenfalls gegenüber dem von A. Wagner und J. van Oorschot 2022 herausgegebenen Sammelband *Der bestmögliche Mensch – Alttestamentliche und systematisch-theologische Anmerkungen zu Sünde und Umkehr*. Dem idealistisch-ethischen Wertemodell verpflichtet, reden viele dortige Beiträge von der «(Im-)Perfektibilität des Menschen», aber nicht von seinem elementaren Widerstand gegen Gott.

In diesem Zusammenhang sei erinnert an den Zürcher Reformator Zwingli: «Erkennen, was der Mensch ist, ist ebenso schwer wie einen Tintenfisch fangen. Denn wie dieser sich in seinem schwarzen Saft versteckt, so dass man ihn nicht packen kann, so erzeugt der Mensch, sobald er merkt, dass man ihn fassen will, rasch so dicke Nebel der Heuchelei, dass kein Lynkeus und kein Argus ihn erwischen können» (*Commentarius de vera et falsa religione*, 1525, zu Beginn des Abschnitts *De homine*).

Edgar Kellenberger, Oberwil

Gregor Emmenegger (Hg.): Die Zeit kommt, da die Menschen verrückt werden. Ausgewählte Sprüche der Wüstenväter und -mütter. 185 S., Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2024. ISBN 978-3-290-18661-6, CHF 19.80.

Wer Wohlfühlspiritualität sucht, wird sie in der Wüste nicht finden. Das macht Gregor Emmenegger schon im Titel seiner jüngsten Publikation deutlich: «Die Zeit kommt, da die Menschen verrückt werden.» Verrückt werden sich die Leser:innen dieser deutschen Edition ausgewählter Sprüche des Wüstenväter und -mütter zuweilen sogar selbst vorkommen. Denn wer in den Erzählungen der frühesten christlichen Eremiten nach Sinn sucht, dem wird zunächst viel vermeintlich Sinnloses, wenn nicht gar Unsinn begegnen.

«Natürlich könnte man aus den Sprüchen auch geistliche Schonkost machen, indem man nur harmlose und leicht verständliche Texte auswählt», gesteht Herausgeber und Übersetzer Gregor Emmenegger, Titularprofessor für Alte Kirchengeschichte und Patristik in Fribourg, in der Einleitung des Buches. Die

Nachfrage nach leicht verdaulichen spirituellen Wahrheiten ist gross. Umso deutlicher macht Emmenegger, dass man diese in seiner Auswahl eremitischer Literatur vergeblich suchen wird.

Die Texte, aus griechischen, lateinischen und koptischen Versionen der *Apophthegmata Patrum*, der sogenannten Vätersprüche, übertragen, sind teils Aphorismen, teils Kurzgeschichten und Dialoge aus der Welt der Wüsten-Einsiedler. Emmeneggers Übersetzung möchte vor allem für ein gegenwärtiges Publikum lesbar sein, und erlaubt sich deshalb auch ein paar sprachliche Freiheiten. Um die Texte noch zugänglicher zu machen, unterstützt der Übersetzer seine Leserschaft mit einem ausführlichen Begriffsverzeichnis, einer Chronologie des frühen Mönchtums und Ausführungen zu philosophischen Konzepten und Frömmigkeitspraktiken. Besonders hilfreich sind die Erläuterungen zur Anthropologie der Wüsteneltern, in denen Emmenegger die Lehre menschlicher Gedanken und Leidenschaften, sowie die Rolle des menschlichen Willens in der frühchristlichen Literatur nachvollzieht, und somit den Boden für die Lektüre der teils komplexen Sprüche legt.

Wer sich mit den *Apophthegmata Patrum* als historischem Quellenbestand eingehender beschäftigen möchte, der ist mit den Hinweisen des Herausgebers auf wortgetreue Editionen und weiterführende Kontextliteratur sicherlich gut beraten. Erschienen in der TVZ-Buchreihe «Glaube heute», hat die Edition zum Ziel, die Texte für eine nicht-wissenschaftliche, persönliche Auseinandersetzung verständlich aufzubereiten.

Dabei ist anzumerken, dass die Ausgabe in jeder Hinsicht, und unabhängig von bestehendem Vorwissen zur Thematik, zum Lesen des Textes befähigt – nicht aber unbedingt zum Verstehen. Emmenegger möchte die Leserschaft nämlich explizit mit den teils skurrilen, erheiternden aber auch schockierenden Erzählungen aus der Wüste konfrontieren. Der Text ist nicht mit einem begleitenden Kommentar versehen, der Deutungen oder Abmilderungen schwieriger Passagen bieten könnte.

Schwierig, das meint hier einerseits die kryptische Natur mancher Sprüche, die, in ihrer Kürze belassen, einen enormen Deutungsspielraum eröffnen: «Suche Gott, aber frage nicht, wo er wohnt» (S. 60), um nur ein besonders enigmatisches Beispiel zu nennen. Mit schwierig ist aber auch die sprachliche Schroffheit gemeint, die Emmenegger bewusst nicht abgeschwächt hat. Sowohl mit seiner Auswahl und Übersetzung von Geschichten und Epigrammen, als auch in seiner Einführung warnt Emmenegger davor, das Leben der frühen Eremiten zu

romantisieren. Die Weisen erscheinen oft unflätig, brüsk, oder, was die heutige Leserschaft wohl noch mehr irritieren dürfte, ganz normal. Sie zeigen Humor, sind übereifrig oder ungerecht, listig genauso wie einsam.

Die Dialoge zeigen auf, dass die Art der Einsiedler mit ihren Mitmenschen umzugehen auch in ihrer eigenen Zeit ein grosses Spektrum an Reaktionen ausgelöst hat. Manche waren von ihren Eigentümlichkeiten fasziniert, so dass sich regelrechte «Fangruppen», wie Emmenegger sie beschreibt (S. 28), gebildet haben. Andere kehrten sich, noch bevor sie den erwünschten Rat von den verehrten Eremiten erhalten haben, angewidert oder enttäuscht von ihnen ab.

Sie irritierten, fast so wie es auch Jesus getan hat. Das nämlich, so führt es der Herausgeber in seiner Einleitung aus, ist der simple und umfassende Inhalt früher christlicher Spiritualität: Die Nachfolge Christi in allen Dingen. Emmenegger entfaltet das eremitische Leben als theologische Weiterentwicklung der frühen christlichen Martyriumserfahrung: «Es geht nicht darum, für Christus das Leben zu verlieren, sondern vielmehr darum, es für ihn zu gewinnen» (S. 21). Diese Deutung ermöglicht es, in der Wüstenliteratur die Anlagen auch mittelalterlicher, neuzeitlicher und gar zeitgenössischer Frömmigkeit wiederzuerkennen. Vor allem aber bewahren Emmeneggers regelmässige Hinweise darauf, dass wahre Christusbefolgung kostet, schmerzt und zehrt, die Leserschaft davor, die Sprüche der Wüsteneltern als Anleitung zu spiritueller Einsicht misszuverstehen. Das Buch ist, trotz seiner ansprechenden Kürze, nicht dazu geeignet, es in einem Rutsch zu lesen und wegzulegen. Stattdessen lohnt es sich hier, die klösterliche Lesepraxis der *ruminatio* anzuwenden: Ganz im Sinne des Herausgebers, der aus den Sprüchen bewusst keine «geistliche Schonkost» machen wollte, gehören diese Texte wiedergekaut. Dabei ist es mit manchen Sprüchen vielleicht so, wie mit der Erzählung eines Mönchs, der angewiesen wurde, ein dürres Stück Holz zu begiessen. Nach Jahren trugen sein Gehorsam und das Stück Holz gleichermaßen Frucht. Und wer sich von den beissend-satirischen, obskuren und vieldeutigen Stellen nicht bereits bei der Erstlektüre abschrecken lässt, für den hält diese Sammlung ausgewählter Sprüche einiges an Schätzen bereit.

Delphine Conzelmann, Basel

Alfons Fürst (Hg.): Origenes im koptischen Ägypten, Der Traktat des Schenute von Atripe gegen die Origenisten. Adamantiana. Texte und Studien zu Origenes und seinem Erbe/Texts and Studies on Origen and his Legacy. Band 26, Kolloquien zum Nachleben des Origenes IX (Münster, 2022), 1–275. ISBN 978-3-402-13764-2

Die hier zu besprechende Publikation bündelt die Beiträge zu einer Tagung, die am 10. und 11. Mai 2019 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster stattfand. Das zentrale Thema bildet der um die Mitte des 5. Jahrhunderts gegen Origenisten und andere Häretiker verfasste Traktat «Ich wundere mich» des koptischen Abtes Schenute von Atripe. Die im Zusammenhang mit dem Traktat stehenden Briefe der alexandrinischen Patriarchen Theophilus, Kyrill und Dioskur kommen ebenfalls zur Sprache. Die Schenute-Traktate «Es geschah eines Tages» und «Der Herr ist langmütig» finden die gleiche Berücksichtigung. Der Inhalt ist folgendermaßen aufgebaut:

St. Emmel gibt eine Einführung in Schenute und dessen Traktat «Ich wundere mich». Schenute stand vom späten 4. bis zur Mitte des 5. Jhdts. als Archimandrit drei oberägyptischen Klöstern vor (11). Das einzig sicher datierbare Datum in seinem Leben stellt die Teilnahme am Konzil von Ephesus 431 dar (13). Die kodikologische Rekonstruktion des literarischen Korpus des Schenute ergab über 120 Werke (17). Den Hauptbeweis für die Zuordnung des Traktates «Ich wundere mich» an Schenute liefert das liturgische *typikon* FR-BN Copte 12920 fol. 162-10 (26).

A. Fürst nimmt zur Geschichte des Origenismus im 5. Jhd. in Ägypten Stellung. Der Traktat «Ich wundere mich» des Schenute entstand wohl als Reaktion auf das Memorandum des Dioskours von Alexandria und dessen Brief an Schenute (43). Der Traktat weist vielleicht Verbindungen zu den Nag Hammadi-Kodices auf (45). Im Kampf gegen den gnostisch geprägten Origenismus greift Schenute die z. B. aus dem Ebionäerevangelium bekannte Engelchristologie an (49). Die Adressierung von Gebeten durch den Sohn an den Vater erregte als weiteres origeneisches Theologumenon die Kritik des Schenute (51). Die Ablehnung von Präexistenz und Fall der Seele durch Schenute lehnt sich an die alexandrinischen Patriarchen Theophilus und Kyrill an (54). Die Rolle des Evagrius Pontikos als Vermittler des origeneischen Gedankengutes an die ägyptischen Mönche hätte etwas stärker akzentuiert werden können.

A. Camplani beschäftigt sich mit Schenute und den Osterfestbriefen des Theophilos. Der Autor schweift häufig vom eigentlichen Thema ab und springt

gedanklich hin und her. Der erste Hinweis auf Osterfestbriefe der alexandrini-
schen Bischöfe taucht in Eusebius von Cäsarea hist. eccl. VII 2 (GCS Eus. 2, 638)
auf (71). Das Interesse des Schenute an den Osterfestbriefen deutet auf dessen
ideologische Abhängigkeit von der sowie die Einbindung des Weißen Klosters in
die von Alexandria kontrollierte ägyptische Kirche hin (75).

J. C. Wormstädt untersucht die Leugnung der fleischlichen Auferstehung
in Schenutes «Ich wundere mich» im Kontext antiorigenistischer Polemik.
Der Leib wird bei Schenute grundsätzlich positiv bewertet, da er von Gott in
Einheit mit der Seele geschaffen wurde (102). In § 402 wird deutlich für die leib-
liche Auferstehung und Kontinuität zwischen irdischem und auferstandenem
Leib plädiert (104f). Die angeblich nicht auf eigener Lektüre beruhende indi-
rekte Rezeption der Vorwürfe an Origenes und seine Schüler (107) bleibt spe-
kulativ. Die Polemik des Schenute gegen häretische Auferstehungslehren deckt
sich z. T. mit den antiorigenischen bzw. antiorigenistischen Vorwürfen im
16. Osterfestbrief des Theophilus (109).

H. Lundhaug ordnet die Christologie in «Ich wundere mich» in einen grö-
ßeren Zusammenhang ein. Die Erklärung des Todes des Nestorius durch das
Anschwellen der Zunge als Strafe für dessen häretischen Ansichten (120) greift
zu kurz, das gleiche Schicksal widerfährt z. B. dem Kaiser Diokletian in der
Eudoxia-Erzählung. Der Sohn wird bei Schenute in Abgrenzung von Arius als
präexistent und gleichewig mit dem Vater bestimmt (121). In Abgrenzung von
den Apollinaristen legt er Wert auf die Tatsache, dass Christus eine menschliche
Seele hat (125). Schenute tritt für das Empfangen- und Geborenwerden Christi
durch die Jungfrau Maria ein (127). Die Christologie des Origenes verbindet
Schenute direkt mit der des Arius (132). Der einzige Unterschied der Christologie
des Schenute und Cyrill von Alexandria drückt sich in der *kenosis* des Letzteren
aus (132).

Fr. X. Risch setzt sich anhand von «Ich wundere mich» § 100 mit der Aufteilung
der Schöpfungstätigkeit Gottes bei Origenes auseinander. Der Autor eröffnet
so manchen Nebenkriegsschauplatz. Das Referat in § 100 lässt die Welt durch
den Sohn auf Befehl des Vaters entstehen, während bei der Erschaffung des
Menschen beide göttlichen Personen zusammenarbeiteten (137). Die Trennung
der Tätigkeit von Vater und Sohn in Gen 2, 7 fällt bei Schenute deutlicher als bei
Origenes aus (147).

Das Fazit des Rezensenten sieht folgendermaßen aus: Das Buch besitzt ein er-
freulich handliches Format. Die Textauswahl der in Übersetzung beigefügten

Originalschriften lässt sich durchaus begründen. Die Beiträge weichen in der Qualität etwas voneinander ab, was bei einem Sammelband nicht anders zu erwarten ist. Wer nach einer ersten Orientierung über das Thema sucht, ist mit dem Buch gut beraten. Die Lektüre kann unter diesem Gesichtspunkt empfohlen werden.

Stefan Bojowald, Bonn

Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes

Prof. em. Dr. Reinhold Bernhardt, Theologische Fakultät, Universität Basel, Nadelberg 10, CH-4051 Basel, reinhold.bernhardt@unibas.ch – **Dr. Miriam Löhr**, Institut für Praktische Theologie, Theologische Fakultät, Universität Bern, Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern, miriam.loehr@unibe.ch – **Dr. Uwe Niedersen**, Förderverein Europa Begegnungen e.V., Schlossstr. 19; DE-04860 Torgau, ostwest@online.de

Abonnement

Erscheinungsweise: alle 3 Monate. Umfang: je Heft in der Regel 96 Seiten.
Abonnements-Bestellungen: Friedrich Reinhardt Verlag, Rheinsprung 1, Postfach 1427, CH-4001 Basel, Tel. +41 61 264 64 64, verlag@reinhardt.ch.
Abonnementspreise (jährlich): Schweiz: CHF 106.– (für Studierende CHF 72.–);
CEPT-Länder: CHF 112.–; übrige Länder: CHF 116.–; Einzelheft CHF 32.–.
Anzeigenpreise: ganze Seite CHF 460.–; halbe Seite CHF 260.–.

Impressum

Publiziert mit Unterstützung der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft, <https://sagw.ch/sthg/> (Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, SAGW, www.sagw.ch).
Printed in Switzerland. Imprimé en Suisse. In der Schweiz gedruckt 2024.
ISSN 0040–570 1.
Layout und Satz: Redaktion; Druck: Friedrich Reinhardt AG, Basel.
Nachdruck verboten. Übersetzungs- und sämtliche andere Nebenrechte vorbehalten.

© 2024 by Friedrich Reinhardt Verlag, Basel.

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 80, Heft 3

2024

Inhalt

SONJA AMMANN/GEORG PFLEIDERER: Vorwort	163
REINHOLD BERNHARDT: Traditionshermeneutik. Glaubensüberlieferung als kreative Aneignung	165
MIRIAM LÖHR: Zwischen Spielfilm und Fernsehgottesdienst. Filmgenres und Erzählpraktiken Filmischer Videogottesdienste	199
UWE NIEDERSEN: Johann Walter ein Gesicht geben	227
REZENSIONEN	253
<i>Jan Dietrich/Alexandra Grund-Wittenberg/Bernd Janowski/Ute Neumann-Gorsolke (Hgg.): Handbuch alttestamentliche Anthropologie. Tübingen, 2024 (Edgar Kellenberger)</i>	
<i>Gregor Emmenegger (Hg.): Die Zeit kommt, da die Menschen verrückt werden. Ausgewählte Sprüche der Wüstenväter und -mütter. Zürich, 2024 (Delphine Conzelmann)</i>	
<i>Alfons Füst (Hg.): Origenes im koptischen Ägypten, Der Traktat des Schenute von Atripe gegen die Origenisten. Adamantiana. Texte und Studien zu Origenes und seinem Erbe 26. Kolloquien zum Nachleben des Origenes IX. Münster, 2022 (Stefan Bojowald)</i>	