

# THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

---

82. Jahrgang 2026 Heft 1



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. Miriam Rose**

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 (Ausereuropäisches Christentum), Prof. Dr. Andrea Hofmann (Kirchengeschichte), Prof. Dr. Moisés Mayordomo (Neues Testament), Prof. Dr. Jürgen Mohn (Religionswissenschaft), Prof. Dr. Georg Pfeleiderer (Ethik), Prof. Dr. Miriam Rose (Dogmatik), 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](mailto: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](mailto: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/](http://theologie.unibas.ch/de/fakultaet/theologische-zeitschrift/)

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

Theologische Wahrheitsfindung als Prozess.  
Zu gegenwärtigen Implikationen der Auseinandersetzung  
zwischen Karl Barth und Erik Peterson (1925)

*Harald Matern*

Können theologische Aussagen wahr sein? Falls ja, unter welchen Umständen? Welche Kriterien entscheiden darüber – und in welchem Referenzrahmen könnte von theologischer Wahrheit – oder theologisch von Wahrheit – gesprochen werden?

Bei diesen Fragen handelt es sich um «ewige» Themen der Theologie. Sie sind von besonderer Brisanz in der Moderne, in der mit einer Pluralisierung der Wahrheitsverständnisse und zunehmenden Zweifeln an der Wahrheitsfähigkeit geisteswissenschaftlicher Aussagenkomplexe zu rechnen ist – und in der zudem die überkommene akademische Stellung der Theologie als Wissenschaft wie die gesellschaftliche Relevanz von Kirchen und Christentümern in der westlichen Welt fraglich werden.

Es handelt sich um aktuelle, heutige Fragen, die aber in besonderer Weise theologiegeschichtlicher Aufhellung bedürfen und auch fähig sind. Denn es sind die Fragen moderner (systematischer) Theologien insgesamt, die in regelmässigen Abständen seit der Aufklärung in immer neuem Gewand diskutiert und neuen Antwortversuchen zugeführt werden. Im Hintergrund beider Fragen steht auch das Problem der Verhältnisbestimmung von (akademischer) Theologie und kirchlicher Praxis: Welche Theologie(n) braucht die Kirche? Besonders drängend werden diese Fragen immer dort, wo Säkularisierungsdiskurse neuen Aufschwung erhalten. So heute, wo der bleibende Mitgliederrückgang der Grosskirchen in Europa (und auch in den USA, in Lateinamerika und andernorts) zu neuen

Deutungsversuchen Anlass gibt.<sup>1</sup> So auch vor gut 100 Jahren, als in der deutschsprachigen Theologie eine erste grössere Auseinandersetzung mit dem Thema der Säkularisierung geführt wird.<sup>2</sup> Es gehört zu den Eigenheiten solcher theologietheoretischer Debatten, dass sie nicht isoliert geführt werden können. Die Fragen danach, wie Theologie als Wissenschaft möglich sei, was theologische Wahrheit sein könnte, wer das bzw. die Subjekte der Theologie legitimerweise sein müssten, sind keine rein akademischen Fragen. Sie betreffen die universitäre Theologie genauso wie die mit ihr im deutschsprachigen Bereich immer noch so eng verwobenen Kirchen. Und damit berühren sie auch das Thema der gesellschaftlich-öffentlichen Geltung theologischer Wahrheitsansprüche, das Verhältnis von Theologie und religiöser Semantik, von Religion bzw. Christentum und Moral – ja in letzter Hinsicht auch die Frage danach, aus welcher Position plausibilisierbare Deutungen der modernen Welt überhaupt möglich sind.

In das Umfeld der (theologischen wie öffentlichen) Säkularisierungsdebatten des frühen 20. Jahrhunderts gehört auch die Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und Erik Peterson im Jahr 1925.<sup>3</sup> Daher, und auch aufgrund der Impulse, die sich aus dieser Auseinandersetzung für die weitere Entwicklung der Theologie Karl Barths ergaben, kann für sie ein gewisser exemplarischer Charakter behauptet werden. Denn sie bearbeitet die anfangs gestellten Fragen in einer Weise, die auch für heutige Formen theologischen Arbeitens von bleibender Relevanz ist. Das möchte ich im Folgenden darstellen und dabei zugleich immer wieder die Frage nach der Aktualität von Fragestellungen und Antwortversuchen aufwerfen.

### *1. Zum Kontext*

In den 1920er Jahren befanden sich die Kirchen in Deutschland in einer historisch neuen Situation. Die 1920er Jahre kannten Prozesse und Strukturen der Säkularisierung, die in ihrem Verunsicherungspotential und ihrer diskursiven Präsenz den heutigen Auseinandersetzungen vergleichbar sind. Das Ende des deutschen Kaiserreichs bedeutete jedenfalls in Deutschland den Abschied von einem sich immer noch als christlicher Staat verstehenden politischen Gebilde.

1 Pollack 2025: 89–242.

2 Pfenninger 2023: 1–31 (Lit); 59–69 (Lit); Das Thema «Säkularisierung» bestimmte, wenn auch nicht in dieser Terminologie, die deutschsprachigen protestantischen Theologien letztlich seit der Aufklärung.

3 Pfeiderer 2000: 376–393.

Mit dem Wegfall des trotz wiederkehrender Kulturkämpfe immer noch «christlichen» politischen Kontextes bekam die Frage nach der Kirche ein ganz anderes Gewicht. In einem im weiteren Sinne «säkularen» Staat musste neu verhandelt werden, wie das öffentliche Subjekt christlichen Lebens verfasst sein müsste – wer also die Trägergruppe des christlichen Glaubens und Lebens sein könnte. Neben immer wieder aufflammenden Sehnsüchten nach einem «christlichen» Staat standen andere Themen zur Diskussion – eine idealisierte kirchliche Institution als Paradigma gesellschaftlichen Lebens insgesamt (Bonhoeffer), ein sich als «christlich» verstehendes «Volk» (Hirsch), eine irgendwie sozialistisch denkende intellektuelle Kulturelite (Tillich) oder gar die Arbeiterklasse selbst, wie im religiösen Sozialismus Schweizer Couleur, zu dem Karl Barth seinen Beitrag geleistet hatte.<sup>4</sup> Je nach gewählter Trägergruppe bzw. je nachdem welches Kollektivsubjekt als «christlich» ausgewiesen werden sollte, änderte sich naturgemäß auch die damit verbundene Vorstellung von Theologie.

Mit dem Wegfall des (trotz mancher vorhergehender Krisen) selbstverständlichen Orts, den die Kirchen bis dato im öffentlichen Leben einnehmen konnten, stand aber auch der selbstverständliche Ort der Theologie an öffentlichen Universitäten zumindest prinzipiell in Frage. Welche gesellschaftliche Relevanz hat die Theologie, was ist ihre Aufgabe, wie soll sie beschaffen sein? Solche Fragen waren an sich nicht neu, sie gehören beinahe zum Wesen protestantischer Theologie. Und doch stellten sie sich in jener Situation auf einmal in sehr deutlich empfundener Dringlichkeit.

Ganz unterschiedliche Antwortversuche auf jene beiden Fragenbündel nach Kirche und Theologie wurden in jener Zeit vor 100 Jahren durchgespielt.<sup>5</sup> Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Theologie Karl Barths und auf dessen Auseinandersetzung mit Erik Peterson, deren bleibende Aktualität ich herausstellen möchte.

4 Pfleiderer 2000: 90–128.

5 So konnte etwa Wilhelm Herrmann «Wahrheit» als existenzielle Größe in Stellung bringen, vgl. Wittekind 2022.

## 2. Die Kontroverse: Wahrheit, Gehorsam und Autorität<sup>6</sup>

### 2.1 Der Auftakt: Was ist Theologie?

Es ist der Zeitraum der 1920er Jahre, in den Barths sogenannte «Entdeckung» der Kirche<sup>7</sup> fiel, die ihren Niederschlag unter anderem in dem bekannten Vortrag (und später Aufsatz) «Kirche und Theologie» aus dem Jahr 1925 fand. In immer wieder neuen Anläufen hatte Karl Barth seit dem Erscheinen der zweiten Fassung seines «Römerbriefs»<sup>8</sup> über das Thema «Kirche» – und damit auch über das Thema «Theologie» gehandelt. Nun, im Jahr 1925, hatte ihm Erik Peterson<sup>9</sup>, der Fakultätskollege aus der Göttinger Zeit Barths, der seit 1924 als Professor für Alte Kirchengeschichte und Neues Testament an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn lehrte, eine Steilvorlage geliefert. Peterson hatte 1925 einen Vortrag unter dem Titel «Was ist Theologie?»<sup>10</sup> gehalten und dann auch in einem Einzeldruck im Juli desselben Jahres publiziert. In Vortrag und Publikation nahm er Bezug auf Barths Text «Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie» von 1922<sup>11</sup> sowie auf Rudolf Bultmanns Aufsatz «Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?» von 1925<sup>12</sup>.

Petersons Aufsatz enthielt eine Art Frontalangriff auf die Gruppe der «dialektischen Theologen», auf den Barth und Bultmann beide reagierten. Ihre Erwidierungen erschienen in der Folge im selben Heft von «Zwischen den Zeiten» 1926, Bultmanns Text unter dem Titel «Die Frage der dialektischen Theologie».<sup>13</sup>

«Welche Theologie braucht die Kirche?» – das war sicher eines der Themen der Kontroverse von 1925. Aber es ging, naturgemäß, um noch mehr. Am Begriff der Theologie, und insbesondere auch an demjenigen der Kirche, hingen politische und gesellschaftstheoretische Fragen, solche nach dem Wesen von Wahrheit und legitimer Autorität in Fragen der Wahrheit – und damit auch nach dem Wesen von Wissenschaft. Es ging um die Stellung akademischer Theologie in der Öffentlichkeit aber auch, nicht zuletzt, um die Stellung des Christentums in der modernen Welt, die sich, «zwischen den Zeiten» als tatsächlich gänzlich

6 Vgl. zu einer ausführlicheren Darstellung des Verhältnisses Barth-Peterson Matern 2018.

7 Pfeleiderer 2000: 263–274; 376–393.

8 Barth 1922.

9 Vgl. Nichtweiß 1992; Caronello 2012.

10 Peterson 1925.

11 Barth 1922b.

12 Bultmann 1925.

13 Bultmann 1926.

«neue» Welt und theologisch, jedenfalls für die Generation Barths, in gewisser Hinsicht als *tabula rasa*<sup>14</sup> darstellte. Mit diesen Themen verbunden ist auch die Frage nach dem Verhältnis von akademischer Theologie und Kirche, die sich hier als Problematisierung des legitimen Subjekts von Theologie zeigt.

In «Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie», dem Text also, auf den Erik Peterson sich hauptsächlich bezog, hatte Barth 1922 das von allen möglichen historischen und kontextuellen Umständen unabhängige Grundproblem der Theologie wie folgt beschrieben: «Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Das ist unsre Bedrängnis.»<sup>15</sup>

Diese «Bedrängnis» will Barth hier als eine Art überzeitliche theologische Grundproblematik, als eine «Situation» prinzipieller Natur verstanden wissen, die unter anderem zu einem wahrheitstheoretischen Vorbehalt allen theologischen Aussagen gegenüber führe und die kirchliche Verkündigung wie die akademische Theologie gleichermaßen betreffe. Man soll, kann nicht, muss aber doch von Gott reden – im Wissen darum, dass alle so getroffenen Aussagen letztlich vorläufig sind. Gerade diese Vorläufigkeit, die behauptete anthropologische Unmöglichkeit «von Gott reden zu können», sollte aber wiederum die Wahrheitsfähigkeit und Wissenschaftlichkeit theologischer Aussagen gerade ermöglichen. Ganz gegen den formalistischen Anschein sind in diese drei Sätze zahlreiche materialdogmatische Erwägungen eingelassen: Etwa umfasst die im Hintergrund vorausgesetzte Hamartologie nicht allein die Korruption des menschlichen Wollens, sondern erstreckt sich (darin der Aufklärung verpflichtet) sogar in erster Linie auch auf die Epistemologie – die dann doch wieder («offenbarungstheologisch») auf eine metakritische Ebene gehoben wird. Auch die Gegenständlichkeit «Gottes» wird seltsam ambivalent dargestellt: Vom doch verborgenen Gott gehen sehr klare epistemologische Imperative aus, die zur menschlichen Antwort drängen. Bereits diese materialdogmatischen Implikationen bedingen ihrerseits eine sehr spezifische Perspektive auf die Fragestellung: Fundamentaltheologische und methodische Diskussionen dürfen in der Theologie nicht unter Absehung von der spezifischen «Materialität», der Beschaffenheit ihrer Gegenstände, geführt werden – vielmehr wird letzterer sogar das erkenntnistheoretische Primat eingeräumt. Diese

14 Barth spricht von einer «Auflockerung des Bodens», Barth 1922: XX.

15 Barth 1922: XX

Herangehensweise führt allerdings in Aporien. Wie kann zuerst gewusst werden, worum – bzw. um wen – es geht, bevor gefragt werden kann, wie (und von wem) gewusst werden kann?

Diese Schwierigkeit spiegelt sich darin, wie Zeitgenossen die barth'sche Disposition des Problems wahrnehmen. Die nur scheinbar rein formale erste Disposition des Problems, die als öffentlicher Auftakt der Dialektischen Theologie als «Bewegung» gelten kann, erschien manchen damaligen Denkerinnen und Denkern als viel zu wenig konkret. So ging es auch Erik Peterson. Peterson übte in seinem Vortrag von 1925 harsche Kritik an Karl Barth. So harsche Kritik, wie man sie nur jemandem entgegenbringen kann, den man auf eine intensive Weise schätzt. Wenn man Petersons Text heute liest, fällt zunächst auf, wie häufig das Wort «konkret» vorkommt. Wenn man die Anmerkungen hinzunimmt, sind es über 40 Mal.

Im Blick hatte Peterson bei dieser Kritik Barths Vortrag «Das Wort Gottes und die Theologie» von 1922 – jenen Text, der in seinen mäandrierenden Wendungen, von Sollen und nicht-Können, von Müssen und nicht-Dürfen, anzeigte, wie komplex aber auch wie material sich die Aufgabe der Theologie für Barth in jenen Jahren darstellte. Aber genau diese nur scheinbar formale Herangehensweise, die in Wirklichkeit materialdogmatische Entscheidungen vorwegnimmt, war Peterson, wie zu wenig konkret – ein Eindruck, den viele heutige Leserinnen und Leser teilen dürften. Denn gerade materialdogmatisch schien auf diese Weise zu gar keiner Aussage zu gelangen zu sein. Von Nöten schien, jedenfalls für Peterson, in einer so sehr von Krisen geprägten Zeit eine Theologie, die mit einer gewissen Selbstsicherheit zu nicht nur materiell konkreten, sondern insbesondere auch zu wahren Aussagen gelangte und deren Wahrheitsanspruch und Geltung auf eine sehr spezifische Weise abzusichern im Stande wäre. Dafür aber bräuchte es eine deutlichere positive und materiale («konkrete») Explikation des Prozesses der Wahrheitsfindung selbst. «Positiv» müsste diese Explikation insofern sein, als sie das Gegebensein der göttlichen Offenbarung in bestimmten und material beschreibbaren Gestalten darstellen und zum Fundament ihrer weiteren Überlegungen machen sollte. Ohne diese Positivität und Materialität der Offenbarung könnte auch der Prozess theologischer Wahrheitsfindung selbst nicht angemessen beschrieben werden.

Peterson führt mit Blick auf Barth aus: «In diesen Sätzen scheint eine Antwort auf die Frage: was ist Theologie? gegeben zu sein. Die Antwort nämlich, daß es Theologie nur in dem gibt, daß es keine Theologie gibt. Aber täuschen wir uns

nun nicht; diese Antwort ist keine konkrete Antwort auf eine konkrete Frage. Denn die Theologie, die es nur in dem gibt, daß es keine Theologie gibt, ist eben keine Theologie, sondern ist nur wieder die Frage: gibt es Theologie?»<sup>16</sup> ... «Wir können nichts Bestimmtes, nichts Konkretes, nichts Gegenständliches von Gott sagen - das kann nur Gott selber-, wir können nur <reden überhaupt>. Reden in der dialektischen Form eines unbestimmten Hinweises auf Gott.»<sup>17</sup>

Wenn man das Ganze so, also letztlich unter Ausschluss aller vorausgesetzten materialdogmatischen Erwägungen, versteht, dann kommt man in der Tat nicht zu weit, weder als akademische Wissenschaft, noch als Kirche. Eine Theologie, die sich ausschließlich auf das Geschäft einer perennierenden epistemologischen Kritik und Metakritik beschränkt, wird nicht nur gegenstandslos, sondern auch kirchlich wie theologisch irrelevant. Dabei würde natürlich die Tatsache vollständig in Vergessenheit geraten, dass Barth sich mit seinem Vorstoß gleichsam allein auf weiter Flur wähnte: als Theologe nämlich, der die Aufgabe «von Gott zu reden» überhaupt wieder in Erwägung zog im Kontext von (aus seiner Perspektive) sich auf die menschliche «Religion» versteifenden (protestantischen) Theologien, die eigentlich ihrerseits <nur noch> Anthropologien oder Hermeneutiken der Religion in der Kultur wären – auch dies, ironischerweise, eine (wenngleich einseitige) Diagnose, die sich auf Teile der gegenwärtigen deutschsprachigen Systematischen Theologien übertragen ließe.

Aber sehen wir weiter, wie sich die Debatte entfaltet. Bei genauerem Hinschauen stellt man fest, dass auch Petersons Text auf einer sehr grundlegenden Ebene argumentiert. Ihm geht es um die Bedingung der Möglichkeit von Theologie überhaupt. Unter welchen Umständen und in welcher Form ist theologisches Argumentieren überhaupt möglich? Welche Art von Wissenschaft ist Theologie? Und was gehört nicht zu ihren Aufgaben? Der Unterschied zwischen der Argumentation Petersons und Barths besteht auf dieser grundsätzlichen Ebene darin, dass Peterson die materialen Aspekte seiner Argumentation explizit macht.

Als Voraussetzung der Möglichkeit von Theologie stellt Peterson die Begriffe «Offenbarung», «Glaube» und «Gehorsam» in den Raum. Dadurch, dass Gott in Christus Mensch geworden sei, eröffne sich den Menschen eine Möglichkeit der Gotteserkenntnis – eben im Glauben, der als Gehorsam gegenüber dem sich in Jesus Christus aussprechenden göttlichen Wort zu verstehen sei. Allerdings ist

16 Peterson 1925: 3 (op 11/12).

17 Peterson 1925: 3 (op 11/12).

diese Erkenntnismöglichkeit selbst nur «vermittelt» zugänglich. Als Wissenschaft ist Theologie, wahre Erkenntnis der Glaubensgegenstände nicht jedem Menschen möglich – jedenfalls nicht unmittelbar. Zwischen Christus und den einzelnen Menschen stehen für Peterson zwei Instanzen – «die Kirche» und «das Dogma». Beide Begriffe sind ein wenig unklar, im weiteren Verlauf des Textes wird aber deutlich, dass Peterson in gewisser Weise (schon zu diesem Zeitpunkt) «katholisch» argumentiert: «die Kirche» ist seit der Himmelfahrt Jesu Christi diejenige Instanz, der die Autorität Christi übertragen worden ist. Und «die Kirche» prägt «das Dogma» aus, also spezifische Lehrsätze, die die «konkrete» Form dessen bilden, was über Gott wahrheitsgemäß sagbar ist. Theologie ist dann Auslegung des Dogmas. Sie ist nicht Exegese, sie schöpft auch nicht aus der Erfahrung des Glaubenslebens. Sie legt «das Dogma» aus und zeigt, insofern sie das tut, zugleich Gehorsam gegenüber Jesus Christus.

«Erst durch das Dogma wird die Theologie aus ihrer Verbindung mit den zweifelhaftesten aller Wissenschaften, den sogenannten Geisteswissenschaften, gelöst, aus dieser Umgebung von Weltgeschichte, Literaturgeschichte, Kunstgeschichte, Lebensphilosophie und wie das alles heißt. ... Denn in dem Gehorsam, den das Dogma fordert, vollendet sich der Gehorsam gegen Christus.»<sup>18</sup>

Das bedeutet zum einen, dass «Theologie» nur sehr eingeschränkt, nur eben als «Dogmatik», als Auslegung «des Dogmas», stattfinden kann. Und zum zweiten, dass es so ganz prinzipiell auch keine Meinungsunterschiede oder Lehrstreitigkeiten geben kann bzw. dürfte. Es bedeutet schliesslich auch zum dritten, dass eine so verstandene Theologie selbst zugleich die oberste Instanz in Sachen akademischer Wahrheitsfragen ist. Theologie hat notwendig die «Form eines Faches aller Fächer. Die Theologie ist die erste Wissenschaft. Das ist nicht in der Weise menschlichen Hochmuts gesagt, sondern aus dem heraus, daß das Dogma alles menschliche Wissen subalterniert hat.»<sup>19</sup>

Soweit Erik Peterson. Natürlich ist eine solche Herangehensweise an Grundsatzfragen der Theologie schwierige Kost für Protestanten, ganz besonders für solche reformierter Konfession. Sie ist es aber nicht unbedingt deshalb, weil sie «katholisch» ist, sondern weil sie in der Art und Weise, wie sie die Bedingungen beschreibt, unter denen allein wahre Aussagen über Gott möglich

18 Peterson 1925: 16.

19 Peterson 1925: 16. Ganz ähnliche Formen der Argumentation finden sich auch heute wieder im Umfeld der anglo-katholischen «Radical Orthodoxy».

sind, selber manche Fragen offen lässt. Wer ist denn «die Kirche» – und was genau ist «das Dogma»? In ihrem Drang zur metaphysischen Prinzipialisierung ist genau diese Argumentationsweise genau eines nicht: «konkret». Sie ist in ihrer Abstraktion sogar beinahe anmaßend. Und sie ist schließlich geradezu überdeutlich antimodern. Indem sie die Theologie über alle anderen Fächer stellt und zugleich gegen alle Angriffe aus anderen Wissenschaften abschirmt, hat Petersons Argumentation zur Frage nach dem Wesen der Theologie einen fundamentalistischen *touch* – der sich in der akademischen Immunisierung der Theologie, aber auch in der gar nicht mehr vorhandenen Unterscheidung von Theologie und religiöser Semantik niederschlägt. «Kirche» bzw. kirchliche Tradition und Theologie werden letztlich ineinander geblendet.

So nahm es jedenfalls Karl Barth wahr. Und allem ersten Anschein zum Trotz wollte dieser nun gerade nicht antimodern argumentieren, sondern moderne Formen theologischer Argumentation durch ihre kritisch-metakritische Zuspitzung zugleich unterlaufen und überbieten.

Nun sollten aus heutiger Perspektive bestimmte Begriffe nicht zu wörtlich genommen werden. Denn auch hinter Petersons Argumentation, die religiöse Rede bzw. kirchliche Diktion und Theologie in Eins zu setzen scheint, stecken grundlegende Überlegungen fundamentaltheologischer Natur.

Wenn etwa die Begriffe «Gehorsam» und «Autorität» bei Peterson sehr häufig fallen, sind damit eigentlich eher epistemologische Sachverhalte gemeint: Es geht insbesondere um die Frage, unter welchen Bedingungen eine Aussage ihrem Gegenstand angemessen sein kann, in diesem Fall eine theologische Aussage ihrem Gegenstand Gott. (In dieser Stoßrichtung waren sich Peterson und Barth nämlich durchaus einig: Theologie hat «Gott» zum Gegenstand, nicht die menschliche «Religion», «Existenz» oder «Kultur»). Wie können wahrheitsfähige Aussagen über Gott getroffen werden und welche Art von Geltung können sie für sich beanspruchen? Peterson geht, wie auf den ersten Blick zunächst auch Barth, grundlegend von einem korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff aus, der im Weiteren dann durch kohärenzorientierte Aussagen unterstützt wird. «Gehorsam» würde in diesem Kontext bedeuten: gegenstandsadäquat im Zusammenhang der dogmatischen Tradition, der seinerseits den autoritativen Rahmen aller Aussagen über Gott abgibt (Kohärenz).

## *2.2 Kirche und Theologie – die Replik Barths*

Barth fühlte sich von Peterson (in gewisser Hinsicht zu Recht) missverstanden. Denn die Zeit zwischen 1922 und 1925 war für ihn alles andere als tatenlos (und noch viel weniger gedankenlos) gewesen: Schon zu Beginn des Jahres 1922 hatte Barth im «Stange-Kränzchen» in Göttingen die Begriffe «Offenbarung», «Wahrheit» und «Kirche» nah zueinander, als einander wechselseitig erklärend, gerückt – aber dabei nicht die institutionelle, sondern die ideale, «unsichtbare» Kirche im Blick gehabt.<sup>20</sup> Damit standen bereits im Jahr 1922 zwei hochgradig normative Begriffe von Theologie wie Kirche im Raum, die beide im Zusammenhang einer wahrheitstheoretischen Erörterung entstanden waren, die mit unlösbaren Paradoxa versehen wird, so sehr, dass einzig eine dauerhafte Iteration des Problems bzw. der Situation selbst am Ende zu einem positiven Resultat führen könnte.

Barth hielt in den Jahren bis 1925 zahlreiche weitere Vorträge, die den Weg seiner gedanklichen Entwicklung nachvollziehen lassen. So etwa «Die Kirche und die Offenbarung» Ende 1923 in Lübeck und dann in der Folge wiederholt und überarbeitet.<sup>21</sup> Bereits hier zeigen sich markante Differenzen zu Peterson. Während Barth beinahe bedauernd darauf verweist, dass echte Gemeinschaft ausschließlich auf «allgemeingültiger Wahrheit»<sup>22</sup> fußen könne – und damit de facto jedem Gemeinschaftspathos spezifischer kirchlicher Formationen einen Riegel vorschiebt – zielt Peterson jedenfalls scheinbar auf das Gegenteil: Wahrheit könne (darin sind sie sich einig) freilich nicht von einer spezifischen Gemeinschaft von sich aus beansprucht werden; wohl aber gebe es eine nicht nur paradox zugängliche Präsenz der offenbaren Wahrheit, der «fremde[n] Stärke Christi», die eben im «Dogma der Kirche [...] zur Erscheinung»<sup>23</sup> komme. Es gibt folglich für Peterson bereits 1923 so etwas wie eine (eschatologische) vorgreifende Präsenz der Wahrheit innerhalb «der» Kirche, wie auch immer verborgen und verstellt sie sein mag. Einig scheinen sich Barth wie Peterson, dass Kirche als durch Wahrheit konstituiert gedacht werden muss; Uneinigkeit herrscht nicht allein über die Form der Präsenz der Wahrheit (Dogma vs. Bibel) sondern auch

20 Barth 1922c.

21 Barth 1923.

22 Barth 1923: 323.

23 Peterson 1923: 65.

über deren Zugänglichkeit und damit über die Möglichkeit von theologischer wie Glaubensgewissheit.

Welche Theologie braucht die Kirche? Barth betreibt in den Jahren 1922/23 einen kritisch-reflexiven Diskurs, der als permanente Verunsicherung gelesen werden könnte. Eine Kirche sollte sich der Wahrheit ihrer Theologie bzw. ihrer Verkündigung nicht allzu sicher sein – Wahrheit stellt sich nur ein, um gleich wieder zu verschwinden. Dies bewusst zu halten, ist die Aufgabe der Theologie. Es ist eine Theologie, die gegen eine in ihrer Institutionalität allzu selbstbewusste Kirche gerichtet war, gegen Selbstverabsolutierungen von Meinungen, Denkformen und institutionellen Strukturen, eine Art «unruhiger» Theologie, die im Modus des Dauerlaufs war. In den Ausführungen Petersons aus dieser Zeit wird hingegen die Sehnsucht nach der Persistenz des Ewigen, nach seinem Gegebensein auf ganz andere Weise spürbar. Er benutzt Formulierungen eines auch nach Ende des Ersten Weltkriegs immer noch präsenten Heroismus – um gerade die Unverfügbarkeit der Präsenz der Wahrheit in «der» Kirche als ihre Stärke verständlich zu machen. Beiden gemeinsam scheint zu dieser Zeit aber das Anliegen zu sein, die Gestalt der (sichtbaren) Kirche theologisch so zu formen, dass sie den Anforderungen einer Zeit gerecht werden kann, die ironischerweise sowohl durch ein überbordendes kirchliches Selbstbewusstsein wie auch durch einen bereits jetzt prinzipientheoretisch argumentierenden Säkularismus und alle dadurch ausgelösten Gefühle der Minderwertigkeit und Marginalität auf Seiten der Kirchenvertreter wie der akademischen Theologen, geprägt ist. Was sich aber bei Barth bereits andeutet, ist das Verlangen nach einer Rahmentheorie der Theologie die genau das Geforderte zu leisten imstande wäre – eine kontrollierte, nicht allein destruktive Form der verunsichernden Kritik, die es am Ende dennoch erlaubte, theologische Aussagen und mithin auch kirchliche Verkündigung mit einer jedenfalls vorläufigen Gewissheit zu tätigen. Denn ungeachtet aller rebellischen Emphase ist es ja auch Barth darum zu tun, die Kirche am Ende zu stärken.<sup>24</sup>

Die Fragen nach dem Wesen theologischen Arbeitens, aber auch nach der möglichen Wahrheitsfähigkeit der Theologie, und, damit verbunden, nach Wesen und

24 Das zeigt besonders seine Auseinandersetzung mit Paul Tillich, die ebenfalls von 1923 datiert. Tillich wusste sich in jener Zeit noch in gewisser Nähe zum Kreis der dialektischen Theologen, argumentierte er doch ebenfalls mit bestimmten paradoxalen Denkfiguren. Doch zielt seine Kritik an Barth, spezifisch an dessen Wahrheitsbegriff, direkt ins Herz der frühen «formalistischen» Argumentation: Gegen das allein «kritische» sei ein «positives» Paradox zu stellen, folglich eine

Art der Kirche, wie schließlich auch nach einer materialen oder aber zumindest «positiven» Bestimmung im Prozess des Theologietreibens selbst, hatten Barth durch die Jahre zwischen 1922 und 1925 begleitet. Petersons Ausführungen zur Theologie trafen damit ins Herz seiner (und zeitgenössischer) Interessen. Und dennoch fühlte er sich von Peterson missverstanden, der ihm mit ganz ähnlichen Vorwürfen entgegentrat wie zwei Jahre zuvor Paul Tillich – und der frühen «formalistischen» Dialektik einen auch explizit ekklesiologisch gesättigten Entwurf gegenüberstellte.

Seine Replik auf Peterson, die zunächst ebenfalls in der Form eines Vortrags erfolgte, bezeichnete Barth im Briefwechsel mit Rudolf Bultmann als eine «Anti-Petersoniade»<sup>25</sup>. An der Göttinger Herbstkonferenz im Oktober 1925 trug Barth diese unter dem Titel «Kirche und Theologie»<sup>26</sup> vor – in Anwesenheit Petersons, mit dem ein wirklicher Austausch allerdings bei diesem Anlass nicht zu Stande kam. Barth stellt in seiner Replik mehrere Punkte ins Zentrum, die ein anders geartetes Verständnis von Theologie und Kirche erkennen lassen.

Für Barth gibt es kein positiv feststehendes kirchliches Lehramt oder eine positive kirchliche Tradition, das bzw. die aufgrund einer ihm bzw. ihr von Christus übertragenen Autorität einen Schatz von wahren Aussagen verwaltete, dem sich die Theologie, oder näher die Dogmatik, im «Gehorsam» annähern müsste bzw. aus dem sie schöpfen könnte. Zwar spielt auch für Barth der «Gehorsam» eine zentrale Rolle, er versteht ihn aber grundlegend anders als Peterson. Und allem ersten Anschein zum Trotz weiss sich Barth durchaus der kirchlichen Tradition verpflichtet – allerdings versteht er sie in einem dynamischeren Sinn als Peterson zu dieser Zeit. Barth lenkt, wie schon 1922, den Blick auf den *Prozess* der Wahrheitsfindung selbst. Theologische Methodik führt nur dann zur Wahrheit, wenn die Form des Prozesses dem Modus des Gegenstands entspricht.

Barth betont in seiner Replik an Peterson zunächst die «Freiheit» der Theologie. Damit ist aber nicht in erster Linie die Freiheit von der Bindung an akademische oder auch kirchliche Konventionen gemeint. Vielmehr verbindet Barth hier mit dem Freiheitsgedanken ein pneumatologisches Konzept theologischer Wahrheit. Theologie kann nur wahr sein, wenn Gottes Geist es zulässt. Das ist eine

zwar nicht materiale, wohl aber konstruktive Bestimmung dem Argument beizugeben, wenn der Prozess theologischen Denkens nicht ins Leere laufen solle. Tillich 1923.

25 Barth 1925.

26 Barth 1925b.

einschränkende Bedingung, die aber zugleich entlastend sein soll – denn durch diesen Vorbehalt ist zugleich gewährleistet, dass jedes «Dogma» hinterfragbar ist und bleibt. Der dialektische Prozess auf Seiten der Menschen wird damit gleichsam pneumatologisch gedoppelt: Der Wahrheitsvorbehalt ist in den Prozess theologischer Wahrheitsfindung von der Gegenstandsseite her eingelassen. Damit kann es im strengen Sinn auch keine (systematisch-theologische) Methodik geben, zumindest keine, die als solche die Wahrheit theologischer Aussagen garantierte oder zumindest als Vorbedingung einer solchen gelten könnte. Voraussetzung theologischer Wahrheit ist Gottes Offenbarung, also die Selbsterschließung des Gegenstands der Theologie. Die Offenbarung selbst ist demnach zum einen historisch, in den biblischen Texten und in bestimmten Aussagen der Kirchengeschichte gegeben. Zugleich erschöpft sich ihre Geschichtlichkeit darin aber nicht. «Offenbarung» ist, pneumatologisch vermittelt, immer auch «gleichzeitig» zu denjenigen, die sich an der Theologie versuchen. Damit erhält der Prozess theologischer Wahrheitsfindung, wie Barth ihn sich vorstellt, ein Gegenlager in sich als stets erneuernd gedachten Offenbarungsprozess – und damit auch im Gottesgedanken selbst. Nur weil Gott sich geschichtlich, aber auch gegenwärtig selbst erschliesst, kann die Rekonstruktion dieser geschichtlichen und aktuellen Selbsterschließung (der «Offenbarung») zu theologischen Aussagen führen, die ihrem Gegenstand angemessen sind.

Auch die Vorstellung von «Kirche», die Barth vertritt, und die er als primäres (Kollektiv-)Subjekt der Theologie, ganz ähnlich wie Peterson, in Stellung bringen wird, kommt nicht historisch und monolithisch daher, als eine unverrückbare Instanz, sondern als die zu einem jeweiligen Zeitpunkt existierende Gemeinschaft aller Gläubigen. Damit wird in den Begriff der Kirche selbst ein ähnlicher Vorbehalt eingezeichnet wie in jenen der Theologie – ob und wo tatsächlich «Kirche» ist, lässt sich ganz ähnlich wie die Frage, ob und wo «Wahrheit» anzutreffen sei, nicht im Letzten entscheiden. Insofern kann auch von einer «Autorität», die von «der Kirche» ausgeht, immer nur unter Einschränkungen gesprochen werden. Die Kirche habe, so Barth, jeweils nur zeitliche, relative und formelle Autorität in Fragen theologischer Wahrheit.

Mit diesen Einschränkungen, die eigentlich als Befreiungen gemeint sind, geht bei Barth aber auch ein sehr spezifisches Verständnis von Ziel und Aufgabe von Theologie einher, wie auch von ihrem Subjekt. Ziel und Aufgabe von Theologie sei es, eine möglichst wahrheitsgemäße Auslegung der Bibel in der kirchlichen Verkündigung zu ermöglichen. Der Ort der Wahrheit, an dem jede Aussage über

Gott verantwortet werden muss, ist am Ende die Kanzel, demgegenüber das akademische Katheder nur eine dienende Funktion habe.

Das führt in letzter Hinsicht dazu, dass als Theologen letztlich alle Menschen zu gelten hätten, die zu einem bestimmten Zeitpunkt Kirche «sind» – Barth hat nicht nur ein Priestertum, sondern auch ein Theologentum aller Gläubigen im Sinn. «Die Kirche» als Subjekt theologischer Wahrheitsfindung steht in einem diskursiven Dauerprozess, der von akademischen Theologien bestmöglich begleitet werden soll. Dabei hat die akademische Theologie nicht nur eine inhaltliche Mitverantwortung, sondern soll insbesondere auch die Form des Prozesses selbst sicherstellen helfen. Denn nur dann, wenn dieser Realprozess der Dynamik der göttlichen Selbsterschließung entspricht, kann theologische Wahrheit gefunden werden.

Theologie an der Universität hat sich damit durchaus auch anderen Wissenschaften zu verantworten, und kann jedenfalls nur mit einem sehr eingeschränkten Anspruch für sich behaupten, die erste Fakultät zu sein. «Autorität» stellt sich, wie Barth schreibt, «in der Mitte» zwischen all diesen Bedingungen und Einschränkungen und Auflockerungen immer wieder je und je ein, kann aber nicht einfach beansprucht werden, weder für ein wie auch immer geartetes Dogma, noch auch für eine spezifische, wie auch immer geartete institutionelle Kirche.

Man kann sich an dieser Stelle zu Recht fragen, ob mit diesen Ausführungen tatsächlich ein Fortschritt gegenüber den wenige Jahre früher gemachten erreicht ist. Wird der Blick auf die fundamentaltheologische Theoriebildung gelenkt, könnte das kaum behauptet werden. Vielmehr scheint hier eine Ausweitung der vielen Unklarheiten vorzuliegen, die mit den Fragen nach den Möglichkeitsbedingungen theologischer Wahrheitsfindung einhergehen. Neben der «Theologie» sind nun auch «Offenbarung» und «Kirche», wenn man so will, dialektisch unterminiert worden.

Dies stimmt aber nur auf der Oberfläche des Vorgetragenen. Beim Versuch, hinter die Kulissen der damals üblichen eher brachialen (und religiös aufgeladenen) Rhetorik zu blicken – und damit auch, das Augenmerk von der durchaus autoritär agierenden Person Barths zu lösen – wird deutlich, dass Barth recht eigentlich das Schwergewicht des Arguments von der wahrheitstheoretischen Fragestellung im engeren Sinn weg- und auf den Prozess der Wahrheitsfindung selbst hin bewegt. Der Theologie kommt nicht in erster Linie die Aufgabe zu, das Wahre zu sagen oder zu bestimmen, sondern sicherzustellen, dass die Art und Weise, wie versucht wird, zur Wahrheit zu gelangen, ihrem Gegenstand (der

dynamischen Selbsterschließung Gottes) gerecht wird. Die Art und Weise, wie akademische Theologie das tut, besteht darin, beständig auf den (in der Bibel positiv erschlossenen) Gegenstand aller Theologie hinzuweisen und alle abschließenden Bestimmungsversuche wiederum zu hinterfragen.

Auch Barths Kritik an Peterson ist damit eine prozessorientierte Kritik – an der mangelnden Flexibilität und damit «Unfreiheit» der Theologie angesichts einer allzu starr am behaupteten «Dogma» angelehnten Methode. Was Barth vorschwebt, ist ein Prozess theologischer Wahrheitsfindung, der der (lebendigen) Dynamik seines Gegenstands selbst entspricht – mithin ein vielstimmiger, dynamischer und bisweilen auch disruptiver Prozess, der sich nicht an bestehende akademische oder auch kirchlich-kirchenamtliche Konventionen binden lassen soll. Theologische Wahrheitsfindung wäre in diesem Sinne eine mehrfache Bewegung, menschlich, kirchlich, punktuell und in gewisser Weise spontan, antiautoritär aber dennoch nicht demokratisch, sondern vielmehr vergleichbar der Idee einer Selbstdurchsetzung des besseren oder besten Arguments unter optimalen Diskursbedingungen. Dem entspräche eine ebensolche «Bewegung» der göttlichen Selbsterschließung, die ihrerseits nur unter den richtigen, angemessenen Bedingungen («Gehorsam») als solche wahrnehmbar wäre. Dem Ganzen müsste in letzter Konsequenz eine ungeheure *Popularisierung* der Theologie entsprechen, die aber als Zugangsvoraussetzung ein erhebliches Reflexionspotential auf Seiten der (nicht nur akademischen) Theologinnen und Theologen – ergo: der Kirche – bedingte. Eine «Bewegung der Gotteserkenntnis», wie Barth bereits 1919 formuliert hatte<sup>27</sup> aber nun sehr viel konkreter beschreibt – als Realprozess theologischer Wahrheitsfindung. Zu noch weiterer, ja «unerhörter Konkretheit»<sup>28</sup>, wie Hanna Reichel es formuliert hat, gelangt Barths Theologie dort, wo sie, etwas später<sup>29</sup>, ihr materialdogmatisches Zentrum in der Christologie findet. Das aber, und noch mehr die trinitarische Strukturierung und Ausgestaltung der Theologie in der «Kirchlichen Dogmatik», noch spezifischer dann die Erwählungslehre, können dann zugleich als eine durchaus problematische Entwicklung verstanden werden. Denn zwar bleibt über die ganze Zeit die Aufmerksamkeit auf den Prozess theologischer Wahrheit erhalten und ihm wird in zahlreichen

27 Barth 1919: 9. Vgl. Pfeleiderer 2010: 263–274.

28 Reichel 2019.

29 Wenngleich selbstverständlich gilt, dass die Christologie für Barth jeher das Zentrum der christlichen Theologie ausmachte.

methodischen Erwägungen zur genauen Gestalt der Hermeneutik des göttlichen Worts Rechnung getragen – sein Schwergewicht wird aber, jedenfalls auf der Ebene der Darstellung, mehr und mehr, auf die gegenständliche, «objektive» Seite verlagert, womit die konkreten, Wahrheit suchenden Menschen aus dem Blick zu geraten drohen.

### 3. *Theologische Wahrheitsfindung als Prozess*

Ausgehend von der Kontroverse zwischen Karl Barth und Erik Peterson im Jahr 1925 wurde hier Barths Theologie in jener Zeit als prozessuale Theorie kollektiver theologischer Wahrheitsfindung charakterisiert. Diese Deutung und ihre Konsequenzen sollten kurz reflektiert werden. Wahrheitsfindung als gemeinschaftlicher Prozess derjenigen Menschen, die sich je und je als Kirche konstituieren – dieser Gedanke ist (und bleibt) bei Barth vielleicht mehr frommer Wunsch, denn theologische Realität. Barths frühe, aber auch seine spätere Theologie hat einen ausgesprochen appellativen Charakter, sie fordert zum Mitmachen, zum Mitvollzug der Erkenntnisbewegung auf. Darin ist sie «praktisch» – darauf hat Georg Pfeiderer wiederholt hingewiesen. Diese praktische Struktur behält sie bis in die Ausgestaltung der «Kirchlichen Dogmatik» hinein. Dennoch durchläuft sie dabei selbst einen Prozess zunehmender systemischer Verschließung bis hin zum Hermetismus: Es gibt kaum Einsatzpunkte für diejenigen, die nicht jede Stufe, jeden Schritt des Arguments mitvollziehen wollen.<sup>30</sup> Demgegenüber sind diese früheren Schriften ungemein attraktiv, denn sie legen selbst Zeugnis ab von der Denkbewegung und den Anliegen des Autors dieser Gedanken, sind also, wenngleich nicht explizit, transparent in einer Weise, wie dies auch gegenwärtig immer stärker auch von den Theologien gefordert wird: Sie legen die Positionalität des Autors in gewisser Hinsicht (noch) offen. Es sind Aspekte dieser (frühen) Position Barths, die, wie ich finde, bleibend attraktiv und zunehmend (wieder) aktuell sind.

Man könnte Barths Theologie in jener Zeit als pneumatologisch begründete Diskurstheorie der Wahrheit bezeichnen. Es wird von Anfang an prinzipiell mit einer Pluralität der Subjekte theologischer Wahrheitsfindung gerechnet, ganz unabhängig von deren «Stand». Darin ist Barths Position modern-reformiert. Es handelt sich um eine Skizze, in der deutlich wird: «Wahrheit» ist nicht zuerst

30 Georg Pfeiderer hat dieses Charakteristikum auf die griffige Formel des «Zuschauerverbots» gebracht, vgl. Pfeiderer 2000: 395 u.a.

ein Prädikat bestimmter Aussagen, sondern vielmehr dasjenige einer kollektiven Praxis, deren Bedingungen nicht bis ins Letzte kontrollierbar sind. Darin ähnelt Barths Position in gewisser Hinsicht solchen Formen der Theologie, die sich auf kollektive oder kollektivierbare Erfahrungen berufen, wie dies in manchen charismatischen Kirchen der Fall ist. In der Betonung des prozessualen Charakters der Selbsterschließung wie der Findung der Wahrheit bewegt sich Barth (natürlich nur in manchen Aspekten) in der Nähe zu Positionen, die sich heute bisweilen im Umfeld von Prozesstheologie und «Open Theism» finden.

Wie könnte eine solche, praxisorientierte Diskurs- oder Prozesstheorie theologischer Wahrheitsfindung heute ausgestaltet werden – und welche Konsequenzen hätte sie für «die Kirche» heute?

#### *4. Der Prozess theologischer Wahrheitsfindung und die Praxis von Theologie und Kirche*

«Wahrheit» ist in der gegenwärtigen deutschsprachigen Systematischen Theologie ein Thema, das bestenfalls unter Einschränkungen und mit vielen Vorbehalten behandelt wird.<sup>31</sup> Zu schwierig und komplex sind wahrheitsbezogene Diskurse geworden, als dass Ansprüche auf allgemein, für alle Formen der Welterschließung und -beschreibung plausibilisierbare und verbindliche «Wahrheiten» noch aus der Perspektive einer einzelnen Disziplin getroffen werden könnten, wie das etwa noch Wolfhart Pannenberg im Sinn hatte. Es ist auch fraglich, ob «Wahrheit» für theologische Aussagen in einem solchen Sinn behauptet werden könnte, der die Zustimmung aller (Interessierten) erfordern müsste. Insgesamt sind Fragen der Wahrheit in den vergangenen Jahrzehnten im akademischen Diskurs mit immer komplexeren Schwierigkeiten verbunden, da kaum noch übergreifende Referenzrahmen gefunden werden können, innerhalb derer dann über methodische Fragen und Geltungsansprüche überhaupt diskutiert werden könnte.

Auf der anderen Seite scheint es wenig befriedigend, den Wahrheitsanspruch theologischer Aussagen auf den Binnenraum des (konstruierten) religiösen Bewusstseins oder auch der Kohärenz theologischer Systeme zu beschränken. Denn damit wäre zugleich jeglicher Anspruch auf Plausibilisierbarkeit außerhalb religiöser Kommunikationszusammenhänge aufgegeben.

31 So etwa bei Landmesser/Hiller 2019; Ebel/Vollenweider 2012; Frost et al. 2013; Deuser et al. 2013.

Barths Theologie scheint hier in manchen Hinsichten wegweisend. Dies möchte ich abschließend thetisch skizzieren.

#### 4.1. *Wahrheit auf der Gegenstandsebene*

Für die Verhandlung theologischer Wahrheitsansprüche auf der Gegenstandsebene kann kaum öffentliche oder auch nur binnenakademische Plausibilität beansprucht werden. «Empirische» wie auch philosophische Erweise Gottes scheinen gescheitert. Auch jüngere Anläufe in dieser Richtung können kaum allgemeine Zustimmung für sich beanspruchen.<sup>32</sup>

Anders stünde es, wenn der Gegenstand der Theologie (gegen Barth) nicht als «Gott» sondern (in weiteren der Fluchtlinie der Theologie Schleiermachers) als «Religion» ausgewiesen würde, näher: als «christliche Religion». Aber auch hier scheinen Wahrheits- und Geltungsbehauptungen kaum anders möglich, denn im Rahmen einer sich auf solche spezifische (christliche) «Religion» beziehenden Kommunikationsgemeinschaft, die vermutlich selbst lokal und personell stark eingegrenzt werden müsste. «Religions»-Theologien (solche, die «das religiöse Bewusstsein») konstruieren, scheinen sich in ihrem Geltungsanspruch öfters zudem auf rein akademische (wo nicht binnentheologische) *communities* zu beschränken.<sup>33</sup>

Schliesslich scheint auch eine existentielle Herangehensweise nicht für verallgemeinerungsfähige Wahrheitsansprüche geeignet. Zu sehr scheinen existentielle Strukturen in individuelle Biographien, lokale *communities*, Sprachgemeinschaften, kulturelle Konstellationen und Milieus eingebettet zu sein, als dass deren so strukturierte Genese n gelegnet werden könnte. Es scheint am Ende die jeweils individuelle *Deutung* spezifischer «Strukturen» zu sein, die den Ausschlag über zutreffende bzw. nichtzutreffende existenzbezogene Aussagen auf der Ebene des Individuums geben.

Dennoch möchte ich letztere Herangehensweise (ebenfalls gegen «den späteren») Barth stärken. Barth selbst hat sich in seiner «Christlichen Dogmatik im Entwurf»<sup>34</sup> (1927) sowie den anschließenden Ethikvorlesungen (1928/29)<sup>35</sup> eines – wenn man so will – existentiellen Verfahrens als Rahmentheorie seiner

32 Vgl. nur Swinburne 2004.

33 Vgl. Wittekind 2018. Danz 2024.

34 Barth 1927.

35 Barth 1928 und Barth 1928/29.

theologischen Überlegungen bedient; aus meiner Perspektive auch zu Recht. Denn eine im weiteren Sinne phänomenologische Beschreibung möglicher menschlicher Existenzformen öffnet zumindest den Blick dafür, was in Sachen Religion den Ausschlag zu geben scheint: Die Deutung individuellen Erlebens in den Bildern der Sprache der Religion. In solcher Weise entsteht religiöse *Erfahrung*, die selbst ein Resultat ebensolcher Bildungsbiographien ist. Damit wäre es die im beschriebenen Sinne konstituierte «Erfahrung» der einzelnen Menschen, die am Ende über Wahrheit oder Unwahrheit von Aussagen – oder besser: Erzählungen – über die Gegenstände der (christlichen) Religion entschiede. Wahr ist das, was die kohärente Deutung und Erzählung individueller Erfahrungen im Kontext religiöser Deutungssprache erlaubt. Eine solche Bestimmung von Wahrheit würde der Selbstbeschreibung religiöser Individuen gerecht. Sie wäre aber zugleich auf das Funktionieren solcher Selbstbeschreibungen innerhalb der entsprechenden *communities* verwiesen. Damit wären bereits spezifische Formen intersubjektiver Überprüfung von Wahrheitsfragen impliziert. Da solche Kommunikationsgemeinschaften (ausser bei Formen des Fundamentalismus) aber nicht isoliert existieren, sondern jeweils kommunikativen Bezug auf eine geteilte, öffentliche «Welt» nehmen, würde nicht allein eine interne, sondern auch eine externe Form der Überprüfung und Kritik bereits im Ansatz mitgedacht.

Selbstverständlich ist auch ein solcher erfahrungsbezogener Zugang zur Wahrheitsfrage in hohem Maße angreifbar. Dennoch eröffnet er die Möglichkeit intersubjektiver oder auch kollektiver Kommunikation und auch Prüfung der verschiedenen Erfahrungen im weiteren Raum der christlichen Traditionszusammenhänge – aber auch darüber hinaus. Ob ein Mensch sich als «christlich» definiert – und folglich auch spezifische theologische Aussagen für «wahr» befindet, hängt von der Plausibilität und Erschließungskraft des Deutungsangebots ab: Werden im Licht spezifischer Erzählzusammenhänge kohärente Deutungen individueller Biographien und individuellen wie kollektiven Welterlebens möglich? Mir scheint, dass mit diesem an «pragmatische» Theorien der Wahrheit gemahnenden Vorgehen<sup>36</sup> wenigstens Teile des Anliegens Barths aus der Mitte der 1920er Jahre eingeholt wären – insbesondere diejenigen Aspekte, die

36 Vgl. zu den Herausforderungen eines solchen Zugriffs etwa Seibert 2009; 2014; in ähnlicher Richtung argumentiert auch Breul 2022. Reinhold Bernhardt (2017: 62) spricht in einem wiederum ähnlich gelagerten Zusammenhang von «Beziehungswahrheit», trifft damit aber vor allem die interne religiöse Kommunikation im engeren Sinne. Zu den praktisch-theologischen Implikationen vgl. Schlag et al. 2020.

auf den Prozess der Wahrheitsfindung selbst bezogen sind. Entscheidend ist hier die intersubjektive und im weiteren Sinn auch kriteriengeleitete Verständigung über das, was im Kontext religiöser Erzähltraditionen dergestalt als «Wahrheit» gelten darf und auch so über die Grenzen der jeweiligen *community* hinaus (wenn gleich sprachlich vielleicht umcodiert) kommuniziert werden kann.

#### 4.2 Gestalterisches Interesse am kirchlichen Leben

Wird ein solcher erfahrungs- und gemeinschaftsbezogener «pragmatischer» Wahrheitsbegriff theologisch verfolgt, dann ist für die akademische Theologie zugleich ein starkes gestalterisches Interesse am kirchlichen Leben vorausgesetzt. Die Aufgabe der Theologie im Blick auf die «Kirche» als Subjekt theologischer Wahrheitsfindung wäre dann in mehrfacher Weise bildungstheoretisch zu formulieren:

a) Zunächst im Blick auf die Ausbildung von Pfarrpersonen. Diese müssten sich – als Theologinnen und Theologen – als Begleiter:innen von Deutungs- und Bildungsprozessen verstehen, und zwar nicht nur in explizit bildungsorientierten Aspekten ihrer kirchlichen Aufgaben, sondern auch im Bereich der Verkündigung und liturgischen Gestaltung. «Bildung» wäre hier in einem weiten Sinn verstanden: durchaus als wissensbasierter, diskursiver Prozess, gleichzeitig aber auch als erfahrungsbezogene narrative Formen symbolischer Selbstdeutung, wie auch als auf beiden basierende Formen charakterlicher Entwicklung und ethischer Urteilsbildung.

Damit würde der Gedanke eingeholt, dass theologische Wahrheitsfindung dort ihren zentralen Ort hat, wo im Bereich der Verkündigung «Gottes Wort» in kollektive Deutungs- und Erschließungszusammenhänge eintritt und für solche auch («didaktisch») erschlossen wird. Die Aufgabe der Predigt, wie auch immer sie genau verstanden wird, wäre eine katalysatorische, die auf allen beschriebenen Ebenen Wirkungen zeigen sollte.

b) Die gestalterische Aufgabe akademischer Theologie würde sich aber nicht in der Ausbildung von Pfarrpersonen oder der Gestaltung und Begleitung von Bildungsprozessen innerhalb der (christlich-)religiösen *community* erschöpfen. Wenn «Kirche» als jenes sich stets neu konstituierende Kollektivsubjekt (und nicht in erster Linie als Institution) verstanden wird, müsste die Aufgabe akademischer Theologie sich auch auf die Initiierung und Begleitung von Bildungsprozessen außerhalb der engen Grenzen der pfarramtlichen Tätigkeit beziehen, sowohl als theologische Bildung für ein interessiertes akademisches Publikum, als auch im

Blick auf gesellschaftlich-öffentliche Diskurszusammenhänge. Theologie würde so zu einer öffentlichkeitsbezogenen Aufgabe, zu einer «populären» Theologie, die auch apologetische und missionale Anliegen verfolgen kann.

### 4.3 *Populäre Theologie*

Solche «populäre», «öffentliche» Theologie wäre nicht auf Wissenschaftskommunikation beschränkt, sondern würde echte Auseinandersetzung über die Themen und Gegenstände der christlichen Religion in öffentlichen Kontexten suchen.<sup>37</sup> Dabei wäre ihr Interesse nicht in erster Linie apologetischer, sondern bildungstheoretischer Natur. Es müsste ihr daran gelegen sein, jene Kompetenzen im öffentlichen Bereich zu fördern, die als «religiös» bezeichnet werden können. Dabei wären nicht zuerst geistliche Kompetenzen im Blick, sondern symbolische, kulturhermeneutische – und evaluative. Kulturhermeneutische und symbolische Kompetenzen sind, abgesehen von im engeren Sinne «theologischen» (etwa kirchengeschichtlichen und exegetischen) Kompetenzen, Bildungsvoraussetzungen, die einen öffentlichen Diskurs über religions- und christentumsbezogene Themen allererst ermöglichen. Gerade im Blick auf die letztgenannten evaluativen Kompetenzen herrscht aber Unklarheit: Wie kann ein «Streit um die Wahrheit»<sup>38</sup> in religionsbezogenen Fragen so öffentlich geführt werden, dass eine Vorwegnahme seiner Ergebnisse nicht bereits in seinen Anfängen angelegt wäre? An dieser Stelle erhält die Frage nach theologischer Wahrheit zusätzlich zu ihrer praktischen Dimension auch einen (mehrfachen) ethischen Aspekt: Ein religionsbezogener Wahrheitsdiskurs bezieht sich auf die grundlegenden Wert- und Orientierungsfragen einer Gesellschaft. Hier leistet eine bildungsorientierte Theologie einen Beitrag zum Erhalt einer offenen Gesellschaft, in der mit einer Pluralität von religiösen und weltanschaulichen Deutungs- und Orientierungsangeboten gerechnet werden muss. Sie würde aber auch das Anliegen mit sich bringen, dort für Geltung zu werben, wo mit (zunehmender?) religiöser Indifferenz gerechnet werden muss.

Gerade deshalb werden solche öffentlichen Wahrheitsdiskurse aber auch Aspekte einer religionsbezogenen Ethik im engeren Sinn umfassen. Denn am

37 So versteht, wenngleich mit etwas anderer Zuspitzung, Ulrich Körtner den Begriff «öffentliche Theologie», vgl. Körtner u.a. 2020; Körtner 2017.

38 Vgl. nur von Stosch 2021.

Ende wäre es vermutlich die «praktische» Dimension konsistenter Lebensführung, die überzeugen müsste.

Die Aufgabe einer öffentlichen Theologie bestünde dann darin, weder von vornherein ein «Welthethos»<sup>39</sup> zu postulieren, noch auf vornehme Zurückhaltung hinsichtlich evaluativer Aussagen zu drängen. Sie müsste vielmehr damit rechnen, dass die Frage, was eine «gute Religion» sei, nicht abschließend beantwortbar ist – dass aber sehr wohl evaluative Vorannahmen die öffentlichen Religionsdiskurse bereits prägen. Auch hier wäre die (akademische) Theologie in populärer Ausrichtung folglich in erster Linie daran interessiert, wahrheits- und geltungsorientierte Prozesse in religionsbezogenen Diskursen (mit-) zu gestalten, und nicht deren Ergebnisse vorwegzunehmen. Auch diese Aufgabe hat folglich einen (hier prozessorientierten) bildungstheoretischen Aspekt. Sie geht zudem davon aus, dass der gestalterische Auftrag akademischer Theologie tatsächlicher mit einer in diesem Sinne «öffentlichen» Kirche rechnet.

#### *4.4 Öffentliche Kirche und öffentliche Theologie*

Die an der Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und Erik Peterson in der Mitte der 1920er Jahre gewonnenen Einsichten haben dazu geführt, theologische Wahrheitsfindung als Prozess unter den Bedingungen der Gegenwart in umrissen zu skizzieren. Dabei ist, neben vielem Einzelnen, die große innere Nähe von Systematischer und Praktischer Theologie deutlich geworden; diese ist, begrifflich, in besonderer Weise mit dem Bildungsgedanken im beschriebenen weiten Sinn verknüpft. Und in der Tat haben christliche Theologie und christliche Kirchen im deutschsprachigen Bereich nicht allein eine in hohem Maße bildungsbezogene Geschichte sondern, gegenwärtig, auch ein deutliches Bildungsproblem. In dem Maß, wie die christlichen Großkirchen an Mitgliedern verlieren, schwindet auch ihr bildungsbezogenes Potential im öffentlichen Raum. Damit einher geht ein Verlust von wissensbezogenen Bildungsgehalten in Sachen (christlicher) Religion. Wie aber zu zeigen versucht wurde, lässt sich dieser Verlust auch im Blick auf religiöse Bildungsbiographien beschreiben. Das hier behauptete «Bildungsproblem» ist folglich ganzheitlich zu betrachten.

Daraus folgt in letzter Konsequenz, dass eine im beschriebenen Sinne «öffentliche» Theologie ein hohes Interesse an einer «öffentlichen Kirche»<sup>40</sup> haben

39 Vgl. nur Küng 2015.

40 Vgl. etwa Polke 2020; Schlag 2020.

muss – und zwar nicht nur im Blick auf die kirchlichen Institutionen im engeren Sinne, sondern auch auf die viel weiter gefasste «Kirche» als Subjekt deliberativer öffentlicher Prozesse religionsbezogener Wahrheitsfindung.

In dieser Perspektive werden akademische Theologie wie kirchliche Institutionen nicht von vornherein auf ein spezifisches (politisches) Programm der «Öffentlichkeit» festgelegt, jedoch, durch das praktische, prozessorientierte Verständnis religionsbezogener Wahrheitsfindung in ein bildungstheoretisches Licht gerückt.

Daraus folgt auch für die traditionellen institutionellen Kirchen eine Neubewertung der kirchlichen Handlungsfelder im Licht ihrer Öffentlichkeit. Strategische Überlegungen zum Gemeindebau, Innovationsprozesse zur Akquise neuer Mitglieder, Programme der inneren wie äußeren «Mission» erhalten damit einen neuen, bildungsbezogenen Charakter. Sie müssen nicht vor allem öffentlichkeitswirksam sondern öffentlich verantwortbar sein und in Wahrnehmung der Verantwortung für eine bleibend «offene», plurale Öffentlichkeit erfolgen, ohne sich dabei von vornherein auf einen prinzipialisierten Pluralismus der Wahrheiten festzulegen.

Damit ist ein hoher Anspruch an (institutionelle) Kirchen wie auch die akademische Theologie formuliert: Das bildungsorientierte Anliegen modern protestantischer Kirchen und Theologien soll aufrecht erhalten, aber neu gedacht werden, ganzheitlicher, öffentlicher, pluraler – aber zugleich auch normativer und populärer. Eine solche Theologie braucht (nicht nur) die Kirche.

*Bibliographie*

- Barth, K., (1919) 2012. Der Christ in der Gesellschaft. Eine Tambacher Rede. Vorträge und kleinere Arbeiten 1914-1921. Hg. von H.-A. Drewes. Zürich, 546–598.
- (1922) 2010. Der Römerbrief. (Zweite Fassung). Hg. C. van der Kooi/K. Tolstaja. Zürich.
- (1922b) 1990. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925. Hg. H. Finze. Zürich, 144–175.
- (1922c) 1990. Über Kirche. 8. Januar 1922. Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–25. Hg. H. Finze. Zürich, 1–5.
- (1923) 1990. Die Kirche und die Offenbarung. Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925. Hg. H. Finze. Zürich, 307–348.
- (1925) 1994. Karl Barth an Rudolf Bultmann, 26. Oktober 1925. Karl Barth – Rudolf Bultmann. Briefwechsel 1911–1966. Hg. B. v. Jaspert. Zürich, 58ff.
- (1927) 1982. Die christliche Dogmatik im Entwurf. 1. Band. Die Lehre vom Worte Gottes. Zürich.
- (1928) 1973. Ethik I. Zürich.
- (1928/29) 1987. Ethik II. Zürich.
- Bernhardt, R., 2017. Die Wahrheitsfrage im Kontext religionspluraler Bildung. I. Nord/Th. Schlag, Renaissance religiöser Wahrheit. Thematisierungen und Deutungen in praktisch-theologischer Perspektive. Leipzig, 55–68.
- Bultmann, R., 1926. Die Frage der «dialektischen» Theologie. Zwischen den Zeiten 4.1, 40–59.
- Breul, M., 2022. Praktische Metaphysik und rationale Glaubensverantwortung. Kantischer Pragmatismus und die Relevanz der Metaphysik für die gegenwärtige Theologie. ZTP 144, 22–42.
- Caronello, G. (Hg.), 2012. Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders. Berlin.
- Danz, Chr., 2024. Systematische Theologie. 2., vollst. überarb. Aufl. Tübingen.
- Deuser, H. u.a. (Hg.), 2011. Was ist Wahrheit anderes als ein Leben für eine Idee? Kierkegaards Existenzdenken und die Inspiration des Pragmatismus. Berlin/Boston.
- Ebel, E./Vollenweider, S. (Hg.), 2012. Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation. Zürich.
- Frost, S. et al. (Hg.), 2013. Streit um die Wahrheit. Kirchengeschichtsschreibung und Theologie. Göttingen.
- Körtner, U., 2017. Diakonie und Öffentliche Theologie. Diakoniewissenschaftliche Studien. Göttingen.
- Körtner U. et al. (Hg.), 2020. Konzepte und Räume öffentlicher Theologie. Leipzig.
- Küng, H. 2015. Handbuch Weltethos. Eine Vision und ihre Umsetzung. München.
- Landmesser, Chr./Hiller, D. (Hg.), 2019. Wahrheit, Glaube, Geltung. Theologische und philosophische Konkretionen. Leipzig.
- Matern, H., 2018. Wahrheit und Gemeinschaft. Zur ethischen Dimension der Kontroverse um den Theologiebegriff zwischen Erik Peterson und Karl Barth. G. Caronello (Hg.) «Monotheismus, ein ganz leeres Wort?». Tübingen, 131–167.
- Nichtweiß, B., 1992. Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk. Freiburg i. Br. u.a.
- Peterson, E., (1923) 2009. Über die gegenwärtige Lage der Theologie. Erik Peterson: Theologie und Theologen. Texte. Teilband 9/1. Hg. B. Nichtweiß. Würzburg, 58–66.
- (1925) 1994. Was ist Theologie. Erik Peterson: Theologische Traktate. Würzburg, 1–22.

- Pfenninger, M., 2023. Die Welt ist Gottes. Karl Barths Theologie der Welt im Kontext der Säkularisierung. Berlin/Boston.
- Pfleiderer, G., 2000. Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert. Tübingen.
- Polke, Chr., 2020. Öffentliche Kirche. Zum Innovationspotential eines klärungsbedürftigen Begriffs. Körtner et al. 2020: 103–116.
- Pollack, D., 2025. Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich. 3., aktualisierte und erweiterte Auflage. Frankfurt am Main.
- Reichel, H., 2019. Der ganz Andere. Gottes unerhörte Konkretheit. <https://www.neuwege.ch/der-ganz-andere-gottes-unerhoerte-konkretheit> (3. Februar 2026).
- Schlag, Th. 2020. Reimagining «Öffentliche Kirche». Zum Innovationspotential eines klärungsbedürftigen Begriffs. Körtner et al. 2020: 83–102.
- Schlag, Th., et al. 2020. Gebildete Wahrheitskommunikation unter den Bedingungen digitaler Bild-, Wort- und Zeichenfülle. Eine praktisch-theologische Perspektive. *Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs* 24, 109–124.
- Seibert, Chr. 2009. Herausgefordert zum Verstehen. Überlegungen zur religionsphilosophischen Bedeutsamkeit eines Erfahrungskonzepts im Anschluss an die Tradition des Pragmatismus. *NZST* 51: 1–26.
- 2014. Von der Wahrheit der Religion. Eine hermeneutisch-pragmatistische Perspektive. *EvTh* 73,6, 405–420.
- Swinburne, R. 2004. *The Existence of God*. Second Edition. Oxford.
- Tillich, P., 1923. Kritisches und positives Paradox. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten. Leipzig.
- Von Stosch, K. 2021. Einführung in die komparative Theologie. Stuttgart.
- Wittekind, F. 2018. Theologie religiöser Rede. Ein systematischer Grundriss. Tübingen.
- 2022. Theologische «Wahrheit» im Prozess der Modernisierung. *Bemerkungen zu August Dorner und Wilhelm Herrmann*. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 8, 159–178.

*Abstracts*

Der Beitrag untersucht die Kontroverse zwischen Karl Barth und Erik Peterson aus dem Jahr 1925 im Kontext zeitgenössischer Säkularisierungsdebatten und fragt nach ihren bleibenden Implikationen für eine Theorie theologischer Wahrheit. Im Zentrum steht die Frage, unter welchen Bedingungen theologische Aussagen als wahr gelten können und wie sich akademische Theologie, kirchliche Praxis und gesellschaftliche Öffentlichkeit zueinander verhalten. Während Peterson Wahrheit über kirchliche Autorität, Dogma und Gehorsam zu sichern versucht, entwickelt Barth eine prozessorientierte, pneumatologisch fundierte Konzeption theologischer Wahrheitsfindung, in der Wahrheit nicht statisch verfügbar ist, sondern sich im gemeinschaftlichen, diskursiven Vollzug ereignet. Der Beitrag interpretiert Barths frühe Theologie als kollektive Diskurs- und Praxistheorie theologischer Wahrheit und skizziert, wie ein solcher Ansatz heute für eine bildungsorientierte, öffentliche Theologie und Kirche fruchtbar gemacht werden kann.

This article revisits the 1925 controversy between Karl Barth and Erik Peterson within the context of early twentieth-century debates on secularization, focusing on its continuing relevance for theories of theological truth. It asks under what conditions theological claims can be considered true and how academic theology, ecclesial practice, and public discourse are related. Whereas Peterson grounds theological truth in ecclesial authority, dogma, and obedience, Barth articulates a pneumatologically grounded, process-oriented understanding of truth, according to which theological truth is not a fixed possession but emerges within communal and discursive practice. The article interprets Barth's early theology as a collective theory of theological truth-finding and outlines how this approach can inform contemporary models of public, educationally oriented theology and church practice.

*Harald Matern, Basel*

# Was heisst: «Theologie ist eine Funktion der Kirche?»

Frederike van Oorschot

«Schleiermacher, Barth, Tillich etc. – es ginge eigentlich darum, dass so disparate Theologen wie die Genannten unisono diese Position vertraten, woran das liegt, was das bedeutet, wie man heute damit umgehen kann etc.» Mit dieser Einladung von Georg Pfeleiderer habe ich mich locken lassen auf die titelgebende Frage zu reflektieren: «Was heisst 'Theologie ist eine Funktion der Kirche?'»<sup>1</sup>

Neugierig gemacht hat mich – neben der in der Tat erstaunlichen Spannweite theologischer Denker\*innen, die diese Formulierung positiv für sich nutzen – auch der leicht apologetische und/oder, je nach Kontext, aggressive Unterton, der in dieser Formulierung mitschwingt. Denn beide Bezugssysteme stehen gesellschaftlich und strukturell massiv unter Druck und sind in tiefgreifenden Debatten um Aufgabe und Zukunft befasst. Diese Debatten sind verflochten, aber asymmetrisch: Von Seiten der Theologie höre ich die Formulierung der «Theologie als Funktion der Kirche» zurzeit entweder mit bangem Unterton (Ihr braucht uns – oder?) oder apologetisch bis ins Aggressive zugespitzt (Ihr braucht uns – auch wenn ihr das vielleicht nicht wisst oder wollt!). Beides ist selten hilfreich.

Die Formel der Theologie als Funktion der Kirche scheint brüchig geworden zu sein. Das macht es interessant, noch einmal neu zu schauen, was sie eigentlich meint. Vor allem, weil sie von so unterschiedlichen Theologen wie «Schleiermacher, Barth, Tillich etc.» prominent genutzt wurde. Was heisst also, «Theologie ist eine Funktion der Kirche?»

Ich möchte die Formel von ihrer Schaltstelle her verstehen: vom Begriff der «Funktion». Dieser ist – anders als die Begriffe von Theologie und Kirche – in der theologischen Debatte erstaunlich offen. Also habe ich in anderen Fächern geschaut und fünf unterschiedliche Begriffsbedeutungen gefunden: Funktion bezeichnet erstens alltagssprachlich eine *Tätigkeit* und meint dann schlicht, dass etwas funktioniert – also tut, was es soll, z.B. dass meine Stimme Wörter bildet, die ich sprechen möchte. Zweitens ist eine Funktion ein *Amt* oder eine Stellung,

1 Der folgende Text basiert auf dem gleichnamigen Vortrag beim Jubiläums-Symposium zum zehnjährigen Bestehen des Karl Barth-Zentrums für reformierte Theologie der Universität Basel zum Thema «Theologie als ›kirchliche‹ Wissenschaft / Welche Theologie braucht die Kirche?» am 15. Mai 2025. Der Vortragsstil wurde für die Veröffentlichung zum Teil beibehalten.

die jemand in einem größeren Ganzen hat (z.B. Parteifunktionäre). Eine dritte Bedeutung stammt aus der Organisationstheorie: Dort ist eine Funktion eine *Teilaufgabe* zur Erreichung des Unternehmungsziels.<sup>2</sup> Im mathematischen Sinn bezeichnet eine Funktion viertens ein *Verhältnis*: Es beschreibt Zusammenhänge zwischen mehreren [...] Faktoren<sup>3</sup> und damit ein Abhängigkeitsverhältnis. Zuletzt ist eine Funktion im informatischen Sinn ein *Programm*, genauer ein «Unterprogramm, das als Ergebnis genau einen Wert darstellt».<sup>4</sup>

Theologie als Funktion der Kirche kann also bedeuten: Theologie als Tätigkeit der Kirche, Theologie als Amt der Kirche, Theologie als Teilaufgabe der Kirche, Theologie als Verhältnis der Kirche oder Theologie als Programm der Kirche. Ob sie das gemeint haben – Schleiermacher, Barth, Tillich etc.?

Diesen Spuren gehe ich in doppelter Perspektive nach: Im ersten Teil werde ich exemplarisch die mir gestellte Aufgabe klären, wo und wie sich die Formel in Theologien des 19. und 20. Jahrhunderts findet und was «Funktion» darin jeweils bedeutet. Im zweiten Teil stelle ich davon ausgehend sechs Thesen zur Diskussion für die Debatten um Verhältnis von Theologie und Kirche heute. Ich hoffe, dass «Schleiermacher, Barth, Tillich etc.» auf diese Weise als Scharnier zu den folgenden Debatten um Theologie und Kirche beitragen.

### 1. «Kirche» und «Theologie»

Die Formel «Theologie als Funktion der Kirche» kombiniert zwei dogmatische Großbaustellen. Ich versuche mich im Folgenden zwischen durch zu lavieren, indem ich die konturierenden Bauzäune um die Relate «Theologie» und «Kirche» markiere und ansonsten auf die Stege dazwischen fokussiere.

Im Blick auf den Kirchenbegriff ist für das Verhältnis von Theologie und Kirche die Frage zentral, wie das Verhältnis der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden zu der menschlichen Institution der Kirche, bzw. den Kirchen zu denken. Lässt sich die theologische Wirklichkeit der Gemeinschaft der Heiligen von der sozialen Realität unterscheiden – wie Augustin es vorschlägt (*ecclesia visibilis/spiritualis*)? Oder macht es – mit Zwingli – Sinn zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche zu unterscheiden (*ecclesia visibilis/invisibilis*)? Oder sind beide doch enger miteinander verflochten, sodass sich die Gemeinschaft der

2 Holland et al. 2018.

3 Holland et al. 2018.

4 Holland et al. 2018.

Glaubenden in der sichtbaren Kirche verbergen – und manchmal auch zeigen – kann, wie Luther vorschlägt (*ecclesia abscondita*)?

Für die Frage nach der *Theologie als Funktion der Kirche* sind diese Debatten insofern relevant, als nicht direkt klar ist, worauf Theologie eigentlich bezogen sein soll: Auf die KIRCHE, verstanden als Gemeinschaft der Christusglaubenden durch die Zeit, oder auf die Kirchen als empirisch fassbare irdische Gemeinschaften und Institutionen. Beides findet sich in den Debatten. Ich unterscheide daher graphisch – und sachlich – wie folgt: Theologie wird in den untersuchten Konzeptionen sowohl auf die Gemeinschaft der Christusglaubenden durch die Zeit (KIRCHE) als auch auf die irdischen Gemeinschaften und Institutionen (Kirchen) bezogen. Und zwar auf erstaunlich ähnliche Weise – dazu im dritten Abschnitt mehr. Zunächst zur zweiten Großbaustelle.

Im Blick auf den Theologiebegriff lässt sich eine ähnliche Differenzierung beobachten, die allerdings zumeist implizit bleibt – was ebenfalls Grund für Missverständnisse bietet.

Der Begriff Theologie wird zum einen verwendet, um das Nachdenken über den Glauben und aus Glauben zu beschreiben. Insofern ist jede Reflexion auf Gott, den Glauben, die Welt im Licht Gottes «Theologie». Da diese Theologie die Grundlage aller anderer Formen von Theologie ist, nenne ich diese analog zum Kirchenbegriff THEOLOGIE, um sie von anderen Formen der Theologie zu unterscheiden. In der Kirchen- und Theologiegeschichte begegnet THEOLOGIE seit ihren Anfängen – schon die biblischen Texte sind Zeugnis davon. Seit der Alten Kirche entwickelten sich in Klöstern, Schulen und an anderen Orten Formen der institutionalisierten Theologie, die sich in den während der Reformationszeit entstehenden Universitäten als akademische Theologien institutionell verfestigten.

Akademische Theologie ist somit historisch und sachlich eine Sonderform der THEOLOGIE. Im Kontext einer sich weiter differenzierenden Wissenschaft und vor dem Hintergrund der Aufklärung steht akademische Theologie vor der Aufgabe, sich gegenüber den anderen Wissenschaften zu plausibilisieren. In den Debatten um den Theologiebegriff in fast allen westlichen Theologien seit dem 19. Jahrhundert scheint akademische Theologie hingegen als leitende oder vielleicht sogar primäre Form von Theologie in der Selbstwahrnehmung zu gelten – verwiesen sei nur exemplarisch auf den Artikel zum Lemma «Theologie» in der Theologischen Realenzyklopädie (der primär nach dem Zusammenhang der theologischen Fächer fragt und somit implizit setzt, dass es bei Theologie um ein

akademisches Unterfangen an Universitäten geht – anderes kommt nicht im Blick) oder auf die Einleitungen gängiger Einführungswerke.

In der Debatte um Theologie als Funktion der Kirche spiegelt sich diese Schräglage auf spezifische Weise: Auf der einen Seite besteht das Problem tatsächlich vor allem zwischen akademischer Theologie und verfasster Kirche. Im Gefolge des Basler Theologen Carl Albrecht Bernoulli zieht z.B. Hans-Martin Rieger die entscheidende Problemlinie in der Differenzierung von wissenschaftlicher und kirchlicher Theologie.<sup>5</sup> So formuliert etwa Rieger in seiner Habilitationsschrift mit dem Titel «Theologie als Funktion der Kirche» direkt im ersten Satz des Vorworts: «Das Verhältnis zwischen wissenschaftlicher Theologie und Kirche ist in der Moderne zu einem Grundproblem geworden [...]. Denn *die These von der Theologie als Funktion der Kirche kann selbst als Zeichen für eine Krise der institutionellen Kirche – gewissermaßen als «Krisensymptom» – verstanden werden.*»<sup>6</sup> Auf der anderen Seite argumentieren die untersuchten Positionen auch mit der Notwendigkeit von THEOLOGIE im weiten Sinn, um die Notwendigkeit akademischer Theologie zu begründen. Dies wird schon aus den Funktionsbeschreibungen deutlich.

Damit ergibt sich ein differenzierter Begründungszusammenhang, der in den unterschiedlichen Konstellationen von KIRCHE/Kirche und THEOLOGIE/Theologie die unterschiedlichen Funktionen erkennbar macht.

## 2. «Funktion». Oder: Eine Typologie

In dieser Matrix von KIRCHE/Kirche und THEOLOGIE/Theologie lässt sich nun der Frage nachgehen: Was bedeutet es, von Theologie als Funktion der Kirche zu sprechen? Angeregt von den Bedeutungsebenen des Funktionsbegriffs entfalte ich dazu im Folgenden eine schematische Typologie der in der theologischen

5 Rieger (2007: 9) führt dazu weiter aus: «Bernoulli sah in seiner Alternativsetzung von Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit freilich Vorteile: Die wissenschaftliche Theologie habe festen «Boden unter den Füßen», insofern ihre Voraussetzung lediglich in der «Realität der Religion» (de Lagarde) bestehe und sie aufgrund ihres außerkirchlichen Standpunkts ihrem Wesen nach unkirchlich sein dürfe. Zu letzterem ist sie gewissermaßen freigestellt, obliegt es doch der kirchlichen Theologie – etwa in Form der divinatorischen Hypothesenbildung der Systematischen Theologie – das Bindeglied zwischen Wissenschaft und Kirche zu sein.»

6 Rieger 2007: 2 [Hervorhebungen im Original].

Debatte erkennbaren Dimensionen, die präziser zu fassen versucht, *welche* Funktion Theologie für Kirche ist (oder hat).

*2.1. Theologie ermöglicht das (Selbst)Verstehen des Glaubens und der Kirche  
(hermeneutische Funktion)*

Wird die Formel der Theologie aufgerufen, so findet sich übereinstimmend eine Dimension dieser Funktion, die ich als hermeneutische Funktion beschreiben möchte: Theologie ermöglicht Verstehen und Selbstverstehen des Glaubens und der Kirche. Beschrieben werden kann diese wie etwa von Friedrich D.E. Schleiermacher als die Deutung einer Transzendenzerfahrung *als* religiöse Erfahrung, worin er die zentrale Aufgabe der Theologie erkennt und weswegen die Dogmatik auf das religiöse Selbstbewusstsein bezogen sein muss.<sup>7</sup> Anthropologisch gewendet beschreibt hingegen Wolfhart Pannenberg die Aufgabe der Theologie als Deutung der Weltoffenheit des Menschen als Gottoffenheit.<sup>8</sup> Existenzphilosophisch findet sich dieses Argument bei Paul Tillich, der das Selbstverstehen des Menschen in der Tiefe seiner Existenz als Theologie beschreibt und gerade in dieser Funktion zur Philosophie abgrenzt.<sup>9</sup> Diese Funktion wird von den untersuchten Positionen nicht auf eine Formen der Theologie, wie etwa die akademische Theologie beschränkt, sondern sehr allgemein aufgerufen für die THEOLOGIE: Daher beschreibt etwa Winfried Härle Theologie als Funktion des Glaubens und versteht Theologie entsprechend als denkenden Nachvollzug des Glaubens und Versuch, diesen zu verstehen.<sup>10</sup> Entsprechend ist THEOLOGIE eine Funktion der KIRCHE und der Kirche.

Erklärt ist damit aber noch nicht, warum es Berufstheolog\*innen braucht und welche Funktion akademische Theologie für die KIRCHE/Kirche hat. Dass sich die akademische Theologie historisch aus der THEOLOGIE entwickelt hat, ist systematisch-theologisch kein überzeugendes Argument, aber ein interessanter Indikator für die Konstellationen, in denen und aus denen heraus die Entwicklung akademischer Theologie sinnvoll oder gar zwangsläufig erschien. Auch hier zeigt sich eine deutliche Konvergenz in den Beschreibungen: Die Entwicklung wissenschaftlicher Theologie dient dem (Selbst)Verstehen des Glaubens und der Kirche

7 Schleiermacher 2008: § 14.1 (I, 95f.) u. § 19.1 (I, 119).

8 Pannenberg 1986.

9 Tillich 2017: 25–32.

10 «Christliche Theologie ist folglich eine Funktion des christlichen Glaubens.» Härle 2018: 10.

mit den Mitteln der Wissenschaft und im Gespräch mit deren Plausibilitäten – und damit mit den Mitteln und im Gespräch mit den Plausibilitäten der sie umgebenden Denkwelten. Es ist der nach Verstehen verlangende Glaube, der nicht nur verstehen will, was Glaube, Gott, Mensch und Welt *coram Deo* sind – sondern der auch verstehen möchte, wie diese Überzeugungen zusammenhängen und wie sie sich zu anderen Wissensformen und Wissensinhalten verhalten. Es ist die *fides quaerens intellectum*, die THEOLOGIE in die Theologie treibt. Entsprechend zeichnet Rieger überzeugend nach, dass und wie die moderne Frage nach der Theologie als Funktion der Kirche aus wissenschaftstheoretischen Debatten erwachsen ist – verbunden mit dem Ziel der Emanzipation wissenschaftlicher von kirchlicher Theologie.<sup>11</sup>

Diese Dynamik differenziert sich historisch, aber auch positionell sehr breit aus: Soll die Auseinandersetzung der Theologie entlang den Fragestellungen und Perspektiven der Kirche heraus betrieben werden, ausgehend von den Selbstaussagen der Glaubenden, die in der Theologie mit wissenschaftlichen Mitteln geprüft und expliziert werden – so etwa Martin Kähler? Dann ist die Theologie nicht nur «eines der Schatzhäuser der Kirche», sondern auch deren «Sprachmeisterin».<sup>12</sup> Oder kann ein solches Unterfangen nur gelingen, wenn Theologie radikal aus der Wissenschaft betrieben wird? So votiert etwa Ernst Troeltsch dafür, die Theologie konsequent aus der Leitwissenschaft seiner Zeit zu betreiben – als historische Theologie, gegründet auf die Religionsphilosophie.<sup>13</sup> Nur so kann sie nach Troeltsch als Funktion der Kirche zwischen religiösem und allgemeinem Bewusstsein vermitteln. Zu fragen wäre für heute, vor welcher Leitwissenschaft die Theologie sich plausibilisieren muss, um vermittelbar zu sein mit einem allgemeinen Bewusstsein – vor der Psychologie? Den empirischen Wissenschaften? Oder steht die Theologie zwischen diesen Polen, wie Paul Tillich vorschlägt? Theologie als Funktion der Kirche – bei Tillich der erste Satz seiner Systematische Theologie<sup>14</sup> – muss nach Tillich sowohl existentielle als auch kulturelle Erschließungskraft haben – und ist so Religionshermeneutik und Kulturhermeneutik zugleich, um beides durch die Methode der Korrelation

11 Rieger 2007: 9 [Hervorhebungen im Original].

12 Kähler 1913: 3, 5.

13 Troeltsch 2003: 2–25.

14 «Theologie ist eine Funktion der christlichen Kirche, sie muß den Erfordernissen der Kirche entsprechen.» Tillich 2017: 7.

miteinander zu verbinden.<sup>15</sup> Oder stehen beide vielmehr in wechselseitiger Verwiesenheit aufeinander und sind sich gegenseitig Regulativ und Korrektiv?<sup>16</sup>

*2.2. Theologie ermöglicht die informierte Bezugnahme auf die Offenbarung  
(offenbarungstheologische Funktion)*

Das (Selbst)Verstehen des Glaubens und der Kirche wird *ad intra* von einigen Theologen offenbarungstheologisch begründet: Denn im hermeneutischen Selbstverstehen des Glaubens als Glauben und der Kirche als KIRCHE steht nicht weniger zur Disposition als die Frage, wo und wie Gott sich in der Welt und der Kirche verwirklicht. Hier gehen die Positionen nun sehr weit auseinander: Ist es Aufgabe der Theologie, im Verstehen des Glaubens den Bezug auf die Offenbarung zu erhellen – ja vielleicht sogar zu prüfen? So besteht für Wolfhart Pannenberg die Aufgabe der akademischen Theologie primär darin, religiöse Überlieferung auf ihre Wahrheit hin zu prüfen – in aller Vorläufigkeit menschlichen Wissens im Status einer Hypothese.<sup>17</sup> Selbstverstehen ist in dieser Konzeption also nicht ein Verstehen unter anderen oder das Verstehen im Licht der Offenbarung, sondern das Verstehen des Glaubens als Offenbarung. An diesem Verstehen sind andere Verstehensweisen kritisch zu messen. So die erste Antwort.

Oder verdankt sich nicht THEOLOGIE wie Theologie der Offenbarung und kann ihr in dieser Weise gar nicht gegenüberstehen? So nutzt Karl Barth die Formel Theologie als Funktion der Kirche in Reaktion auf ein brüchig gewordenes Verhältnis von wissenschaftlicher und kirchlicher Theologie und auf deren liberale Verhältnisbestimmungen.<sup>18</sup> Akademische Theologie und kirchliche Praxis haben nach Barth denselben Gegenstand. Theologie ist daher bezogen auf

15 Tillich 2017: 64–70.

16 So kommt Annette Kurschus im Gespräch mit Christine Axt-Piscalar zu dem Schluss: «Das Verhältnis von wissenschaftlicher Theologie und Kirchenleitung war ja immer spannungsvoll. Meines Erachtens muss das auch so sein, weil wir uns wechselseitig bei der Sache halten. Schleiermacher, der «Kirchenvater» des 19. Jahrhunderts, hat die Theologie als eine positive Wissenschaft beschrieben, d.h. sie findet ihre Bestimmung in der Aufgabe der Kirchenleitung – im weitesten Sinne. Ohne die Ausrichtung auf diese Aufgabe weiß die Theologie eigentlich gar nicht, was sie tun soll. Dann zerfällt sie in ihre Einzeldisziplinen. Umgekehrt ist es im Prinzip ähnlich. Eine verantwortliche Kirchenleitung ist ohne Theologie nicht möglich.» Kurschus/Axt-Piscalar 2023: 33.

17 Pannenberg 1988: 62, 66, 69.

18 Barth 1986: KD I/1, 86f.

die Verkündigung des Wortes in der Kirche und somit eine spezifische Funktion von dieser.<sup>19</sup> Die Notwendigkeit etwa der Dogmatik ergibt sich für Barth aus der Zweideutigkeit der menschlichen Rede von Gott.

Beiden Positionen ist in aller Differenz gemeinsam, dass das Verhältnis von Theologie und Kirche in Bezug auf ein Drittes hin entworfen wird: Beide sind auf die Offenbarung bezogen und entwickeln ihre Funktionen in Bezug auf und aus dem Gegenstand hin, der sie bedingt und von dem sie Gestalt bekommen. Was in der hermeneutischen Funktion nur anklingt – nämlich der Bezug auf das zu Explizierende des Glaubens und der KIRCHE – wird hier offenbarungstheologisch explizit.

### *2.3. Theologie ermöglicht die Verbindung von Kirche und Gesellschaft (politische Funktion)*

Als Funktion der Kirche setzt diese offenbarungstheologische Funktion nun eine gesellschaftstheologische Dynamik frei, die vor den Gegebenheiten der Gegenwart – zumindest mir – fast aus der Zeit gefallen scheinen. So wird die Theologie als Verbindungsglied zwischen Kirche und Gesellschaft postuliert, das es ermöglichen soll, die Gesellschaft nach dem Evangelium zu prägen. Ich nenne dies die politische Funktion der Kirche. Dieses Ziel, Gesellschaft und Kirche zu verbinden – wohlgemerkt mit Hilfe der Theologie!– wird in den Konzeptionen auf zwei einander diametral entgegengesetzten Wegen zu verwirklichen gesucht:

Pointiert zeichnet Rieger die möglichen Ausdifferenzierungen dieser Debatte nach:<sup>20</sup> Die einen, so z.B. Richard Rothe, verstehen die Kirche als Zwischenstand, um die christliche Offenbarung über die Kirche hinaus in der Gesellschaft zu verwirklichen. Die Kirche ist für Rothe ein Zwischenschritt auf dem Weg zu einem sittlich-religiösen Kulturstaat. Die Theologie hat die Aufgabe, diese Transformation der kirchlichen Formen in allgemein-sittliche Überzeugungen und Formen zu dienen und ist damit Instrument dieser Transformation. Die anderen, so z.B. Kliefoth, sehen das Ziel auf dem entgegengesetzten Weg verwirklicht: Die Kirche soll die Gesellschaft durchdringen und nicht darin aufgehen. So kommt der Theologie die Aufgabe zu, der empirisch vorfindlichen Gestalt von Kirche zu dienen und ihr dogmatische Prinzipien zur Seite zu stellen, dass die in

19 Barth 1927: 118f.

20 Rieger 2007: 36–42.

der Kirche vorfindliche Wahrheit in die Gesellschaft hineinwirken und so die Gesellschaft zuletzt in die Kirche hineingezogen werden kann.

#### 2.4. *Theologie ermöglicht Plausibilisierung der Glaubensinhalte (apologetische Funktion)*

Während die offenbarungstheologische und politische Funktion der Theologie die Grundfunktion der Theologie – nämlich die hermeneutische Funktion – vor allem nach innen vertiefen, wird die hermeneutische Funktion von anderen *ad extra* weitergeführt im Sinne einer apologetischen Funktion: Das Selbstverstehen des Glaubens und der Kirche mit den Mitteln und im Gespräch mit den Plausibilitäten der sie umgebenden Denkwelten – so meine Definition der hermeneutischen Funktion der Theologie – ermöglicht die Plausibilisierung der Glaubensinhalte nach außen. Diese Debattenlinie scheint mir in ihrem – zumindest im Verhältnis zum vorherigen – bescheideneren Charakter auch für gegenwärtige Diskussionen weiterführend. Zwei Ziele verbinden sich damit in der Debatte.

Erstens die Qualitätssicherung: Sowohl die gelebten THEOLOGIEN der Christ\*innen als auch die akademische Theologie lebt von der «(produktiven und rezeptiven) Pflege theologischer Lehre», so formuliert Härle.<sup>21</sup> Gerade weil alle Christ\*innen auch Theolog\*innen sind – also über ihren Glauben nachdenken und diese zu verstehen und zu plausibilisieren suchen – ist die «Deutung und der Pflegebedarf» der Theologien nach Härle wesentlicher Grund für die Existenz auch akademischer Theologie.<sup>22</sup>

Hier scheint das zweite Anliegen durch: Die Kommunikabilität der christlichen Botschaft. Diese profitiert von einer freien theologischen Wissenschaft, da diese festen Boden unter den Füßen schafft im Gespräch der Weltdeutungen. Diese Kommunikabilität betrifft nicht nur die Vermittlung *von* christlichem Glauben, sondern stellt für religiöse Erfahrungen insgesamt ein Sprach- und Deutungsangebot bereit, das einen intersubjektiven Austausch über

21 «Es gibt von den Anfängen der Christenheit an bis heute eine in ihrer Qualität und Bedeutung nicht zu unterschätzende Gemeinde oder Laientheologie, die freilich selbst das Resultat spezifischer Bildungsprozesse ist und deswegen ihrerseits zwar nicht der Reglementierung, wohl aber der Deutung und der Pflegebedarf. Auch dies ist ein – leider noch nicht genügend wahrgenommenes – Aufgabengebiet für eine Theologie, die sich als Funktion des Glaubens und der Kirche versteht.» Härle 2018: 13.

22 Härle 2018: 13.

Transzendenzerfahrungen mit aber auch jenseits des Christlichen überhaupt erst ermöglicht. Auch dazu braucht es die ‹Pflege theologischer Lehre›.

*2.5. Theologie ermöglicht die konstruktive Kritik aus der Halbdistanz  
(kritische Funktion)*

Die enge Anbindung an die Plausibilitäten der die Theologie umgebenden Denkwelten ermöglicht aber nicht nur Apologetik, sondern führt – so die spannungsvolle Kehrseite – auch zu einer Abständigkeit von Theologie und Kirche. Denn die Theologie, gerade die akademische Theologie, sollte sich und hat sich historisch vor allem vor den anderen Wissenschaften auszuweisen, um die akademische Qualität auch der kirchlichen Lehre und ihre Kommunikabilität zu sichern. So kommt ihr auch die Aufgabe zu, kirchliche Lehre und kirchliches Handeln aus der Halbdistanz konstruktiv zu kritisieren. Nach Rieger ist diese Dimension das zentrale verbindende Moment in der Debatte.<sup>23</sup> Diese kritische Funktion wird zum einen im Blick auf die Inhalte christlicher Lehre als auch im Blick auf die Institution virulent.

Die inhaltliche Kritik ist die Rückseite der apologetischen Funktion: Wird die christliche Lehre im Gespräch mit den sie umgebenden Denkwelten plausibilisiert, ergibt sich daraus nicht nur die Kommunikabilität nach außen, sondern auch die Kritik nach innen an denjenigen Lehren oder Praktiken, die nicht (mehr) kommunikabel zu sein scheinen. Dies verhindert die Selbstverschließung der Kirche auch im Bewusstsein der eigenen Geschichte. Mögliche Missbräuche der eigenen Lehren und Praktiken kommen leichter aus der Distanz in den Blick und können sich kritisch (auch von anderen Wissenschaften) daraufhin befragen lassen.

Auch institutionell ist die akademische Theologie in kritischer Halbdistanz auf die Kirchen bezogen. So ist es weder die Aufgabe der akademischen Theologie, die Institution Kirche um jeden Preis zu stützen, noch sie in allem zu kritisieren.<sup>24</sup> Eins kann sie aber nicht: So tun, als sei sie nicht auf die KIRCHE/Kirche

23 «Sowohl für F. Schleiermacher als auch für K. Barth ist Theologie bekanntlich eine Funktion der Kirche. Konstitutiv für die weitere Auffassung beider – darin besteht deren strukturelle Analogie – ist es, dass mit der Funktionsthese ein *kritisches* Verhältnis von Theologie und Kirche angezeigt ist. Dieses kritische Verhältnis ergibt sich wiederum im Theoriekontext aus der – nun jeweils höchst verschiedenen – Gegenstandsbestimmung der Theologie.» Rieger 2007: 25.

24 «Und insofern ist die Theologie als Institution tatsächlich eine Funktion der Kirche. Aber die theologische Aufgabenstellung und damit das allgemeine Erfordernis theologischen Nachdenkens ergibt sich nicht erst aus der institutionalisierten Sozialgestalt des Glaubens, sondern schon

bezogen – ist diese doch historisch der Grund, dass es eine institutionalisierte Theologie als Theologie (und nicht als Subdisziplinen anderer Fächer) an den Universitäten gibt. Ein Indiz dafür, dass dies nicht nur historischer Grund, sondern auch ein sachlicher Grund ist, liegt zumindest darin, dass die Theologie ihre hermeneutische, apologetische und kritische Funktion vielleicht nicht nur, aber in jedem Fall besser – also sachlich kompetenter, informierter und methodisch sauberer – erfüllen kann, wenn sie universitär und interdisziplinär eingebunden.

### *2.6. Theologie ermöglicht institutionelle Stabilität und Schutz (strategische Funktion)*

Im Anschluss daran soll eine letzte Funktionsbestimmung eingeführt werden, die sehr am Rand der Debatte steht, aber heute vielleicht zentral wird: Die zwei institutionalisierten Formen des Nachdenkens über KIRCHE in Kirche und akademischer Theologie schützen und stabilisieren sich gegenseitig. Das mag in Zeiten politischer Instabilität potentiell wichtiger werden. Nicht als theologisches, aber als strategisches Argument scheint diese Dimension bei Schleiermacher durch, wie Rieger herausstellt.<sup>25</sup> Um solchen strategischen Pragmatismus eines preußischen Kirchen- wie Staatsbeamten zu aktualisieren, könnte man sagen: Dass die Kirche es sich erlaubt, ihre Mitarbeiter\*innen in kritischer Distanz interdisziplinär akademisch auszubilden schafft Vertrauen in die Qualität, die Unabhängigkeit und die Seriosität dieser Religion in der Gesellschaft. Dass akademische Theologie auf eine Rezeptionsgemeinschaft hin arbeitet, die der akademischen Theologie die gesellschaftliche Bedeutung, den Wissenschaftstransfer und die Rückkopplung von Wissenschaft und Gesellschaft quasi auf dem Silbertablett mitliefert, ist angesichts der sich neu auf die Gesellschaft hin orientierenden Universitäten in der Gegenwart Gold wert. Theologie und Kirche können einander also dringend brauchen und sollten mit diesem strategischen Pfund sorgfältig wuchern!

### *3. Überraschung. Oder: Ein vorläufiges Endergebnis*

In den Differenzierungsversuchen der ausufernden Debatte um Theologie als Funktion der Kirche hat mich eines überrascht: Wenn man genau hinschaut,

aus seinem spezifischen Geltungsanspruch für das menschliche Leben. Deshalb ist es genauer und angemessener, die Theologie dem Glauben funktional zuzuordnen.» Härle 2018: 10–11.

25 Rieger 2007: 35.

so scheint die Formel «Theologie als Funktion der Kirche» zu gründen auf der Funktion der Kirche für die Theologie. Denn es ist die Existenz der KIRCHE, die es überhaupt nötig werden lässt, dass THEOLOGIE/Theologie entstehen und so etwas wie ein (Selbst-)Verstehen nötig wird (existenzgebende Funktion). Weil Christ\*innen sich vergemeinschaften – oder vergemeinschaftet werden, diese ekklesiologische Debatte muss an anderer Stelle geführt werden – die den Austausch und Streit über die Deutungen des geglaubten ermöglichen (soziale Funktion). Es ist die Institutionalisierung der Kirchen, die historisch und sachlich eine institutionalisierte Theologie nötig machen (institutionelle Funktion). Und diese Theologie ist und bleibt kritisch auf die Kirchen bezogen auch insofern als «die Theologie zur Adressatin möglicher Kritik wird, die sich ihrerseits auf den Glauben beruft»<sup>26</sup> (kritische Funktion). Vieles wäre im Anschluss an diese Überraschung zu diskutieren, vor allem im Blick auf Wissenschaftstheorie und Epistemologie.

Für das Verständnis der Formel von der «Theologie als Funktion der Kirche» zentral scheint mir dreierlei. Erstens das erkennbare Wechselverhältnis, das Annette Kurschus und Christine Axt Piscalar wie folgt beschreiben: «Ohne Theologie wird Kirche orientierungslos bzw. ist eine verantwortliche, am Evangelium ausgerichtete Leitung unmöglich. Die Kirche läuft dann Gefahr, in Abhängigkeit vom Zeitgeist zu geraten, und weiß auch nicht mehr, was sie tun soll. Akademische Lehre und kirchliche Praxis und ihre Reflexion sind jeweils eigenständige Formen von Theologie, aber sie bleiben kritisch aufeinander angewiesen – die eine kann es nicht ohne die andere geben.»<sup>27</sup> Der der Formel oft vorgebrachte Vorwurf des «Funktionalismus» – einer bloßen Beschränkung der Theologie auf ihre Nützlichkeit (oder eben nicht) – und das Missverständnis der Formel als Unterordnung der Theologie unter die Kirche sind damit ausgeräumt (auch wenn kirchliche Dokumente, die pauschal von einer «Orientierung»<sup>28</sup> der Kirche durch die Theologie reden, das nicht unbedingt nahelegen). Zweitens bilden alle diese Funktionen Ermöglichungsverhältnisse ab: Sie beschreiben im Wortsinn die wechselseitigen Bedingungen, die Kirche und Theologie ermöglichen. Und drittens wird diese Verwiesenheit teleologisch präzisiert: Es geht um die wechselseitige Verwiesenheit von KIRCHE/Kirche und THEOLOGIE/Theologie unter der Frage des «Wozu» und «Woraufhin». Das scheint mir

26 Härle 2018: 11.

27 Kurschus/Axt-Piscalar 2023: 34.

28 EKD 2009.

der Charme des Funktionsbegriffs, gerade auch in den derzeit angespannten Debatten, um in der Konkretion des «Wozu» vorschnellen Pauschalisierungen vorzubeugen.

Theologie ist eine Funktion der Kirche. Die entwickelte Typologie zeigt deutlich, dass der Begriff der «Funktion» sich theologisch in den genannten interdisziplinären Dimensionen füllen lässt:<sup>29</sup>

- Theologie ist *Teilaufgabe* der Kirche: Die Aufgabe der Kirche kann nur wahrgenommen werden, wenn die Teilaufgabe der Theologie im Verstehen, Plausibilisieren und Kommunizieren wahrgenommen wird (hermeneutische und apologetische Funktion).
- Theologie ist *Tätigkeit* der Kirche, insofern sie die kritische Reflexion auf Offenbarung und ihren Ort in der Gesellschaft umfasst (offenbarungstheologische und politische Funktion).
- Theologie ist *Bezugsgröße* der Kirche: Akademische Theologie macht die Kirche nicht selbst, sondern hat sie im Sinne von Checks und Balances (auch) externalisiert in konstruktiver Halbdistanz (kritische Funktion).
- Theologie ist *Amt* der Kirche: Als Teilaufgabe, Tätigkeit und externe Bezugsgröße ist akademische Theologie in unserer Weltgegend auch institutionell an die Kirche gebunden. Beide dienen sich so gegenseitig und bieten sich Stabilität und Schutz (strategische Funktion).

29 Aufmerksame Leser\*innen dürften gemerkt haben: Eine Bedeutungsdimension fehlt, nämlich das informatische Verständnis. Dass Theologie verstanden werden könnte als «Unterprogramm, das als Ergebnis genau einen Wert darstellt» (Holland et al. 2018) das können und sollten wir ignorieren, glaube ich.

#### 4. Konkretionen. Oder: Welche Theologie braucht die Kirche?

Die Leitfrage der gemeinsamen Diskussion, in deren Kontext diese Überlegungen entstanden ist, ist die Frage: Welche Theologie braucht die Kirche? Diese ist für mich der selbstkritische Rückverweis in das eigene akademische Arbeiten: Wenn Theologie in den genannten Weisen eine Funktion der Kirche ist, wo und wie kann sie diese erfüllen? Abschliessend seien einige Konkretionen der Funktionsbestimmungen zur Diskussion gestellt.

*Erstens:* Wenn Theologie als *Teilaufgabe* der Kirche im Verstehen und Plausibilisieren des Glaubens und der THEOLOGIE besteht (hermeneutische und apologetische Funktion), braucht die Kirche eine Theologie, die auf diesen bezogen ist: Entsprechend wäre es auch Aufgabe der (Systematischen) Theologie, gelebte Theologien und Fragen der Gegenwart in den Blick zu nehmen.<sup>30</sup> Im besten Fall stellt sich auch hier im Sinne einer «inductive theology» eine doppelte Dynamik ein: THEOLOGIE wird zum Gegenstand der Theologie und Theologie bietet Deutungen für THEOLOGIE. Ob dieser Ansatz auch zwischen den theologischen Disziplinen fruchtbar ist, wäre weiter zu explorieren.

*Zweitens:* Wenn Theologie als *Tätigkeit* die kritische Reflexion auf Offenbarung und ihren Ort in der Gesellschaft umfasst (offenbarungstheologische und politische Funktion), braucht die Kirche eine Theologie, die zur Plausibilität der eigenen Positionen und Kommunikation in die Gesellschaft hinein befähigt. Zentral scheint mir dafür die interdisziplinäre und multiperspektivische Ausweitung der Theologie. Hier wäre dann zu diskutieren, ob wir im Moment dazu die richtigen Gesprächspartner\*innen haben und/oder ob die Systematische Theologie stärker auch das Gespräch mit Gesellschaftswissenschaften, der Psychologie etc. suchen müsste.

*Drittens:* Wenn Theologie als *Bezugsgröße* der Kirche in konstruktiver Halbdistanz existiert (kritische Funktion), braucht die Kirche eine Theologie, die die Zielkonflikte gegenwärtiger akademischer Theologie offen benennt und konstruktiv bearbeitet. Dafür ist die Debatte um die Formel der Theologie als Funktion der Kirche eine gute Schule. Während sie ihrer Genese nach den Legitimationsbedarf der Theologie an der Universität adressiert, bekommt sie im Kontext der Frage «Welche Theologie braucht die Kirche» eine neue

30 Dass sich damit die These Riegers bestätigt, dass die Funktionsbeschreibung jeweils von der eigenen Krisenbeschreibung abhängt, ist vor dem Hintergrund meines eigenen Interesses an Induktiver Theologie wenig überraschend. Vgl. Rieger 2007: 7; van Oorschot/Chilian 2024.

Dynamik: Zum einen scheint heute anders als bei der Prägung der Formeln im 19. Jahrhundert nicht mehr der Bezug auf die Wissenschaft, sondern vielmehr der Bezug auf Kirche erklärungsbedürftig zu sein. Und so stehen wir nun in der Situation, dass die zentrale Errungenschaft der Theologie als Funktion der Kirche – von den Erfindern gedacht als Brückenkopf in die Gesellschaft hinein – auf der Seite brüchig geworden zu sein scheint. Zum anderen steht die Theologie als Wissenschaft unter Druck, sich in den wandelnden wissenschaftstheoretischen Paradigmen immer wieder neu als Wissenschaft auszuweisen. Dass die kirchliche Bindung gerade dafür eine Ressource sein kann, habe ich schon benannt. In dieser Doppelrolle müssen sich gegenwärtige Debatten explizit verhalten.

*Viertens:* Wenn Theologie als *Amt* der Kirche auch institutionalisiert an die Kirche gebunden ist (strategische Funktion), braucht Kirche eine Theologie, die sich nicht nur den viel diskutierten wissenschaftstheoretischen und institutionellen Gefahren dieser Kopplung bewusst ist, sondern auch deren Stärken prospektiv in den Blick zu nehmen vermag. Denn eine stabile Kopplung von Wissenschaft und einem zivilgesellschaftlichen Akteur wie der Kirche schafft Freiräume und Gestaltungsmöglichkeiten gerade in instabiler werdenden politischen Kontexten.

*Und zuletzt und zugleich als Ausblick:* Wenn nicht nur die Theologie eine Funktion der Kirche ist, sondern auch die Kirche eine Funktion der Theologie ist, gilt das Gesagte auch anders herum: Theologie braucht eine Kirche, die auf THEOLOGIE und Theologie bezogen sein will. Eine Kirche, die die Plausibilität der eigenen Positionen und Kommunikation in die Gesellschaft für zentral hält. Eine Kirche, die die Zielkonflikte kirchlichen Handelns zwischen Strukturert, Mangelverwaltung und Neuaufbrüchen offen benennt. Eine Kirche, die die Stärken einer Kopplung mit der Wissenschaft aktiv gestaltet. In diesem Sinne gilt es zukünftig, das Wechselspiel zwischen Theologie und Kirche in beide Richtungen konstruktiv weiter auszudifferenzieren und Theologie als Funktion der Kirche und Kirche als Funktion von Theologie miteinander und aneinander zu schärfen.

*Bibliographie*

- Barth, K., 1927. Kirche und Theologie. Sonderdruck. Karl Barth Archiv. <https://kba.karl-barth.ch/objects/5473>.
- 1986. Kirchliche Dogmatik. Zürich.
- EKD 2009, Theologie als Orientierungshilfe. Veröff. 1.10.2009. [https://www.ekd.de/news\\_2009\\_10\\_01\\_2\\_wissenschaftliche\\_theologie.htm](https://www.ekd.de/news_2009_10_01_2_wissenschaftliche_theologie.htm).
- Härle, W., 2018. Dogmatik. 5. Auflage. Berlin/Boston.
- Holland, H. et al., 2018. Funktion. Gabler Wirtschaftslexikon. Veröff. 19.2.2018. <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/funktion-35034/version-258524>.
- Kähler, M., 1913. Die Theologie in ihrer Bedeutung für die Gemeinde dargestellt. M. Kähler, Zeit und Ewigkeit. Dogmatische Zeitfragen, Bd. 3. Leipzig, 1-20.
- Kurschus, A./Axt-Piscalar, C., 2023. Wer braucht Theologie in der Kirche? Streit-Kultur. Journal für Theologie 1: Wer braucht Theologie? DOI: 10.58127/SKJT.VI01.1077.
- Pannenberg, W., 1986. Weltoffenheit und Gottoffenheit. W. Pannenberg, Lust an der Erkenntnis. Die Theologie des 20. Jahrhunderts, 48-57.
- 1988. Systematische Theologie. Band 1. Göttingen.
- Rieger, H.-M., 2007. Theologie als Funktion der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Kirche in der Moderne. Berlin/New York.
- Schleiermacher, F., 2008. Der Christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. 2. Auflage (1830/31). Berlin.
- Tillich, P., 2017. Systematische Theologie I–II. 9. Auflage. Berlin/Boston.
- Troeltsch, E., 2003. Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie. E. Troeltsch, Ausgewählte Texte. Hg. F. Voigt. Tübingen, 2-25.
- Van Oorschot, F./Chilian, L. (Hg.), 2024. Inductive Theology. Special Issue Open Theology 10.1. DOI: 10.1515/opth-2024-0021.

*Abstracts*

Der Beitrag differenziert Bedeutungsebenen der Formel «Theologie als Funktion der Kirche». Ausgehend von den unterschiedlichen dogmatischen Traditionslinien wird diese als Ermöglichungsverhältnis interpretiert und in sechs Dimensionen präzisiert: Theologie ermöglicht das (Selbst)Verstehen des Glaubens und der Kirche (hermeneutische Funktion), informierte Bezugnahme auf die Offenbarung (offenbarungstheologische Funktion), die Verbindung von Kirche und Gesellschaft (politische Funktion), die Plausibilisierung der Glaubensinhalte (apologetische Funktion), sowie konstruktive Kritik aus der Halbdistanz (kritische Funktion), sowie institutionelle Stabilität und Schutz (strategische Funktion). Entsprechend kann Theologie als Teilaufgabe, Tätigkeit, Bezugsgröße und Amt im Verhältnis zur Kirche beschrieben werden. Zugleich stellt sich auch Kirche als Funktion der Theologie heraus.

The article explores the different meanings of the notion «theology as a function of the church.» Based on dogmatic tradition, one can observe six dimensions: Theology facilitates the (self-)understanding of faith and the church (hermeneutic function), informed reference to revelation (revelation-theological function), the connection between church and society (political function), the plausibility of the contents of faith (apologetic function), as well as constructive criticism from a distance (critical function), and institutional stability (strategic function). Accordingly, theology can be described as a sub-task, activity, reference point, and office in relation to the church. At the same time, the church also emerges as a function of theology.

*Frederike van Oorschot, Universität Zürich/FEST Heidelberg*



The Genevan Psalter as a catalyst  
for interconfessional exchange processes  
in the Holy Roman Empire of the German Nation:  
Two Case Studies  
(Ambrosius Lobwasser and Caspar Ulenberg)

*Andrea Hofmann*

The psalter *Les Psaumes en vers français avec leurs mélodies* was first printed by Michel Blanchier in Geneva in 1562.<sup>1</sup> It contains a hymn in French for each of the 150 psalms and it was the combined achievement of multiple poets and composers. The project was originally initiated by John Calvin, the leader of the Reformation in Geneva. From its first printing, the psalter quickly spread throughout Europe and was translated into numerous languages, with the Huguenots who had been forced to flee from France, playing a key role in its dissemination. During the early modern period, Genevan psalms were not only sung as part of Reformed Protestant worship but they were also sung while working and travelling. As the main confessions emerged in Europe during the sixteenth and seventeenth centuries, the Genevan Psalter became an identity marker for Reformed Protestants who saw themselves as being in the tradition of Calvin. However, it was also a hymnal that was borrowed from across confessional boundaries. People who belonged to Lutheranism and Catholicism too knew the lyrics and melodies of the Genevan psalms. The Genevan psalms appeared in the hymnals of the other confessions in modified forms, or new psalm hymns were composed as a rejection of the Genevan Psalter, which was viewed as «Calvinist».<sup>2</sup>

Using two examples from the German-speaking world – the Psalter of the Königsberg jurist Ambrosius Lobwasser (1573/1576) and the Psalter of the Cologne clergyman Caspar Ulenberg (1582/1603) – this essay shows how the

1 Cf. Marot/de Bèze 1986. I'd like to thank Hyun-Ah Kim for her valuable comments on this paper, and Alek Fester for proofreading the English.

2 Examples of the adoption of Genevan melodies in Lutheran hymnals are Ps. 92 (*Wie nach einer Wasserquelle*) or Ps. 6 (*In deinem großen Zorn*). They appeared in numerous Lutheran hymnals towards the end of the 16th century and in the course of the 17th century – sometimes with new texts, although the Genevan melodies were always retained. The so-called Rheinfelsisches Gesangbuch of 1666 is an example of the adoption of Genevan psalms into

Genevan psalms were received in different confessional contexts and thus became a «catalyst» of confessional exchange processes.

I will first give a short overview of the history of the Reformation psalm hymn from Martin Luther to the creation of the Genevan Psalter (1.). Already here, processes of exchange between the newly emerging denominations become clear: By initiating the elaboration of the Genevan Psalter, John Calvin drew on the tradition of German-language psalm hymns that Martin Luther had founded and that Calvin had become acquainted with during his stay in Strasbourg. In a further step, the Psalter of Ambrosius Lobwasser is presented as a first example for the reception of the Genevan psalms. (2.) In the German-speaking territories, Lobwasser's Psalter served as a catalyst for processes of exchange between the confessions. Lobwasser's psalm-based hymns were sung in Lutheran services and served as templates for poets and composers of various denominations to compose new psalm hymns. The second example for the reception of the Genevan Psalter is the Psalter of Caspar Ulenberg (3.). Ulenberg, a Catholic priest from Cologne who grew up in a Lutheran household and converted to Catholicism, was probably familiar with Protestant hymns from his earliest childhood, and he was aware of the possibilities or – from his perspective – the dangers they held in terms of their capacity to spread theological ideas. In 1582, Ulenberg published his own psalm hymnal, which, though linguistically and musically based on the Genevan Psalter, must have been viewed as a polemic against the emerging Protestant confessions. The example of Ulenberg and his reception of the Genevan Psalter demonstrates particularly well the scope that the Genevan Psalter had for processes of interconfessional exchange and differentiation in the context of church music.

Therefore, the aim of this essay is to show that the Genevan Psalter was not only received and edited in the Reformed context. The simple melodies and the texts, which were oriented relatively closely to the biblical text, made the Psalter usable across the borders of the developing denominations and at the same time made it a model for new arrangements. The hymns of the Genevan Psalter thus stand for processes of exchange that took place between the confessions and show that, especially in the late 16th and early 17th centuries, confessional boundaries were still fluid.

the Catholic context: the hymnal offers 20 psalms that have their origin in the Genevan Psalter. Cf. for more examples: Scheitler 2004: 263–281; Breuer 2004: 317–329.

### 1. *The emergence of the Genevan Psalter*

The emergence of the Genevan Psalter was a long process that began with the psalm hymns of Martin Luther.<sup>3</sup> From 1523 onward, Luther had written rhyming lyrics in German for seven biblical psalms in Wittenberg.<sup>4</sup> While his lyric versions of psalms 14, 67, 124 and 128 kept relatively close to the wording in the Bible, his hymn versions of Psalm 12 (*Ach Gott, vom Himmel sieh darein*), Psalm 46 (*Ein feste Burg ist unser Gott*) and Psalm 130 (*Aus tiefer Not schrei ich zu dir*), which remain more widely known up to the present, deviated considerably from the original biblical text in places. In his lyric versions, Luther provided a Christological interpretation of the psalms, integrated his teaching on justification into the lyrics, or expressed criticism of theological teachings that were wrong in his view.<sup>5</sup>

Luther's example was followed by other lyricists, not only in Wittenberg, but also in almost all cities where the Reformation took hold. In Strasbourg, Augsburg and Ulm, hymns were written with content taken from the psalms, the lyrics of which adhered to a greater or lesser degree to the biblical psalm texts. In some cases, the lyricists wrote the melodies for these songs themselves; in other cases composers contributed to melodies, that were already well-known from the large repertoire of secular and spiritual music. They were frequently recycled as so-called *contrafacta*. Hymns that were derived from the psalms as well as hymns with other religious content were collected in new hymnals in the vernacular language. In this way, such hymns became an important medium through which the Reformation could be disseminated.

In 1537, Joachim Aberlin (died after 1554), who had links with the Anabaptist community in Augsburg, produced the first hymnal consisting of hymns for the entire psalter, that is, all 150 hymns which were written by different authors.<sup>6</sup> As early as the 1530s, thus, such psalm-texted hymns were very popular not only among supporters of Luther, but also in the southern German-speaking territory with Strasbourg

3 A good overview of the emergence and reception of the Genevan Psalter is contained in Jürgens 2010.

4 All of Luther's hymns are edited in Jenny 1985. Ps. 12: *Ach Gott, vom Himmel sieh darein* (AWA 4, no. 8); Ps. 14: *Es spricht der Unweisen Mund wohl* (AWA 4, no. 9); Ps. 46: *Ein feste Burg ist unser Gott* (AWA 4, no. 28); Ps. 67: *Es wollt uns Gott genädig sein* (AWA 4, no. 10); Ps. 124: *Wär Gott nicht mit uns diese Zeit* (AWA 4, no. 22); Ps. 128: *Wohl dem, der in Gottes Furcht steht* (AWA 4, no. 7); Ps. 130: *Aus tiefer Not schrei ich zu dir* (AWA 4, no. 11).

5 Cf. Hofmann 2017a: 92–95 (Ps. 12); Hofmann 2017b: 211–222.

6 Cf. Aberlin 1537. Cf. also Hofmann 2017a: 107–112.

theologians and among the Augsburg Baptist community. In this process, the lyricists both recycled the hymns of Luther and introduced their own ideas into their hymn composition. The Christian-centric interpretation of the psalms was therefore not adopted by all authors. On the contrary, many authors preferred to stay as close as possible to the biblical text, usually taken from Luther's Bible translation.<sup>7</sup> From the 1540s onward, hymnals were published with hymns for each of the 150 psalms composed by a single author, such as the complete psalters by Hans Gamersfelder (1542), Burkhard Waldis (1553) and Johann Magdeburg (1565).<sup>8</sup>

Via the French refugee community in Strasbourg, to which Calvin belonged in the period 1538–1541, the tradition of singing psalms also made its way to Geneva. The *Aulcuns pseaulmes et cantiques mys en chant* was initially published by Calvin in Strasbourg in 1539. It was a hymnal with 19 psalm hymns, as well as hymns based on the Apostles' Creed, the *Nunc Dimittis* and the Ten Commandments in French.<sup>9</sup> Calvin was probably the author of some of the hymn texts himself, though the French lyricist Clément Marot (1496–1544) was responsible for most of the hymn lyrics.<sup>10</sup> Some of the melodies came from the Strasbourg area and the hymns thus employed familiar southern German song material.<sup>11</sup> After Calvin returned to Geneva in 1541, the Strasbourg hymnal was gradually augmented there. By 1562, there was a hymn for each of the 150 psalms and the *Pseaumes en vers Français avec leurs mélodies* was published. It became famous as the «Genevan Psalter» or the «Huguenot Psalter».<sup>12</sup> A prominent feature of the Genevan Psalter was that the hymns were all composed to a similar structure even though they

7 Cf. Hofmann 2017a: 100–112.

8 The original of Johann Magdeburg's hymnal is lost. Cf. Hofmann 2017a: 129–143.

9 Cf. Luth 2003.

10 The French poet Clément Marot (1496–1544) first worked at the court of the French King Francis I and his sister Margaret of Navarre. Here he also came into contact with Reformation ideas. After the so-called Affaire de Placards in 1534, Marot fled Paris and eventually came to Ferrara to the court of Duchess Renée d'Este, who took in French religious refugees. After renouncing Protestantism, he returned to Paris in 1536. Since 1514, Marot had been translating biblical psalms into French poems, which Calvin adopted into his hymnals. This led Marot to flee Paris again because he was suspected by the Catholic king of being a follower of Calvin. Marot initially joined Calvin in Geneva in 1542, but soon fell out with him and changed his residence several times before dying in Turin in 1544. With his numerous secular and sacred poems, Marot made a decisive contribution to French poetry of the 16th century. Cf. Weber 2005a: 19–22.

11 Cf. Luth 2004: 9–19.

12 Cf. van't Spijker 2004: 45–60. Cf. also: Marti 2005: 15–18; Weber 2005b: 23–32.

were written by different lyricists and composers. Each hymn begins with a short *argumentum*, which explains the content of the psalm and occasionally provides a brief interpretation, and ends with a prayer comprising the gist of the psalm.

The hymn lyrics themselves contained hardly any embellishments or interpretations of the biblical text. Both the melodies and rhythms were simple. Only two note values were used (half notes and quarter notes), and there were scarcely any dotted notes, melismas or triple meters, which could have been suggestive of dance. Hence, the Genevan hymns met the criteria that Calvin himself had set for hymns that were to be sung during worship: their lyrics came from the Bible and thus – according to his understanding – from the Holy Spirit. Calvin did not allow hymns with lyrics that were a free composition, like those that were sung in Lutheran services, to be used in worship, because they did not come from the Holy Scripture. In the Genevan liturgy only psalms, the *Nunc Dimittis*, the Ten Commandments and the Creed were sung. While singing, the singers were supposed to concentrate entirely on the biblical text. The melodies were only supposed to make it easier to memorize the texts. Calvin even refused to allow psalms to be sung in multiple voices during worship because an intricate polyphony might distract from the content of the texts.<sup>13</sup> However, the Genevan Psalter attained great popularity specifically because of the four-part settings of the French composer Claude Goudimel (ca. 1514–1572), which were first published in 1564.<sup>14</sup> It was in this four-part form that the Genevan psalms spread throughout Europe in parallel with Calvinism. They were subsequently translated into almost all European languages.<sup>15</sup>

## *2. The reception of the Genevan Psalter in the German-speaking Protestant territories – Ambrosius Lobwasser (1515–1585)*

Likewise, in the German-speaking territories where Calvinism was able to become established in the second half of the sixteenth century and where the large confessions gradually emerged, the Genevan psalms soon enjoyed a degree of popularity. In 1572, the lyricist Paul Schede Melissus (1539–1602) published a German translation of the first 50 Genevan psalms, which had been commissioned by the

13 Cf. Smelik 2004: 61–77; Garside 1979; Hofmann 2017a: 79.

14 Goudimel 1935. Cf. Asper 2005: 37–47.

15 Cf. Grunewald et al. 2004; Haug 2010.

Reformed Protestant Palatine Elector, Friedrich III.<sup>16</sup> However, Schede Melissus incorporated a kind of German orthographic reform into his work. His neologisms and unusual linguistic forms, in particular, probably explain why this version of the Genevan psalms failed to become an established part of public worship or of private devotion. Schede Melissus did not translate the remaining 100 psalms of the Genevan Psalter because of the lack of enthusiasm for his work.<sup>17</sup>

Ambrosius Lobwasser's *Psalter deß Königlichen Propheten Davidis* published in 1573 was another psalter with the single-voice melodies of the Genevan Psalter and German translations of the French hymns. A second edition published in 1576 featured the four-part settings by Goudimel.<sup>18</sup> Lobwasser was born in 1515 in Schneeberg in the Electorate of Saxony. He was professor of law at the University of Königsberg from 1563. Lobwasser grew up in a Lutheran environment and is often described as a Lutheran in the academic literature. Some research literature likes to point out that Lobwasser, as a follower of *Luther*, edited a *Reformed* hymn book<sup>19</sup> – did he consciously cross confessional boundaries? In reality, however, the sources do not give any indication of which confession Lobwasser actually belonged to. As Henning P. Jürgens argues, it seems most likely that Lobwasser understood himself as a humanist and did not primarily define his identity in terms of adherence to a confession.<sup>20</sup>

In his translation of the psalms, Lobwasser was clearly drawing on the Genevan tradition, though he also viewed his work as a continuation of the efforts of Martin Luther. After all, Luther had not been able to write a hymn for each of the 150 psalms:

Und wolt Gott / D. Lutherus / welcher denn etliche aus den Psalmen Davids in deutsche geseng gebracht / hett sich vollend deß rests unterstanden / wie er denn vielleicht / da er die weil und gelegenheit dazu gehabt / gethan hette / das dann auch ein nu(e)tzliche und Christliche arbeit gewesen were / so solt mich niemand dazu beredet haben / das ich diese meine Psalmen / welche ich allein / wie gesagt fu(e)r mich gemacht / in druck

16 Cf. Schede Melissus 1572.

17 Cf. Czapla 2004: 195–215.

18 Cf. Lobwasser 2004.

19 Cf. e.g. Kessner 2004a: 217–228.

20 Cf. Jürgens 2004: 37: «Ambrosius Lobwasser blieb bei seinen weltlichen Sachen und ließ sich nicht irre machen von den alles durchdringenden konfessionellen Streitigkeiten. Damit gelang ihm eine überkonfessionelle Existenz zu Beginn des konfessionellen Zeitalters, und er konnte sich einer Kategorisierung bis lange nach seinem Tod entziehen. Deshalb sollte er auch heute nicht als Lutheraner oder Reformierter, sondern als Humanist verstanden werden.»

hett außgehen lassen. Dieweil er aber derselben nur ein klein teil also in deutsche geseng gebracht / bin ich d' hoffnung / man werd mir es zum besten deuten / das ich diß mein Psalterium auff guter leut raht und ermahnung in druck verfertigt / darinnen ich dann keine grossen rhum suchen ko(e)nnen / sintemal ich nur ein dolmetscher einer anderen sprache gewesen.<sup>21</sup>

Lobwasser's lyrics were closely based on the French hymn lyrics, which he rendered in German. He also translated the *argumenta* and prayers from the Genevan Psalter into German. In his translation, Lobwasser also borrowed from the well-known Bible translation by Luther. «Mein hu(e)ter und mein hirt ist Gott der Herre»<sup>22</sup>, the hymn for Psalm 23, is an example of this borrowing. The first stanza contains echoes of the Luther Bible translation [italicized]:

Mein hu(e)ter und *mein hirt ist Gott der Herre* /  
 Drumb fu(e)rcht ich nicht das mir etwas gewerre /  
*Auff einer gru(e)nen Awen er mich weydet* /  
 Zu scho(e)nem *frischen wasser* er mich leydet.

Lobwasser took the melody directly from the Genevan Psalter. It exhibits the typical characteristics of a Genevan melody. It is written in even metre and the ambitus is d-d. For long stretches the melody has no large jumps in pitch, only the third line of the hymn is marked by jumps between the d and g notes that give the hymn contour. The rhythm of the melody is also simple.

Due to its close adherence to the French hymns, on the one hand, and its references to the psalm hymns and on the other hand the German Bible translation of Luther and Lobwasser's own biography – was he a Lutheran or more a Humanist? – Lobwasser's rendering of the Genevan psalm hymns must be viewed as a hymnal between the confessions.<sup>23</sup>

21 If God had wanted Dr. Luther, who had transcribed quite a few of David's psalms into German hymns, to transcribe the rest of the psalms into hymns as well – as he might have done if he had had the time and opportunity – then that would have been a useful and Christian work. Then, too, no one could have persuaded me to put into print my own hymnal of the Psalms, which I made for myself alone. But because Luther only changed a small part of the Psalms into German hymns, I hope that it will be interpreted to my best advantage that I had my Psalter printed on the advice and admonition of good people. In this I cannot seek great glory, especially since I have been only an interpreter of another language. Lobwasser 2004 vol. 1: viv–viir.

22 Cf. Lobwasser 2004 vol. 1: Kvir–Kviii. Cf. Grunewald 2009: 17; Hofmann 2017a: 155.

23 Cf. Jürgens 2004: 37.

Lobwasser's psalm hymns were used in Reformed Protestant worship, but they were also disseminated in Lutheran hymnals.<sup>24</sup> As confessional differences hardened, Lobwasser's psalm hymns were viewed by some Lutherans as being harmful because they had become an identity marker of Reformed Protestantism and because they lacked the Christological interpretation contained in many Lutheran psalm hymns. The hymnals published by the Leipzig pastor Cornelius Becker in 1602 and by Johannes Wüstholtz of the county of Hohenlohe in 1618, which contained psalm hymns, were deliberate Lutheran counter-versions, which were intended to obviate the use of Lobwasser's psalm hymns in Lutheran worship by offering Lutheran alternatives.<sup>25</sup>

*3. The Reception of the Genevan Psalter in German Catholicism:  
Caspar Ulenberg (1548–1617)*

Hymns in the vernacular were not originally an invention of Luther but were already in use in Catholic worship from the late Middle Ages at the latest.<sup>26</sup> Catholics in the German-speaking territory took note of Protestant hymn composition, particularly the hymns of Luther and subsequently the Genevan Psalter, and they borrowed from it and reworked it in their own compositions. However, the psalm hymn never gained the same significance in the Catholic sphere as it did in the Protestant confessions. Hymnals in the vernacular also appeared in the Catholic context during the Reformation and the period of confessionalization, which in their form and content drew on Protestant hymnals and were often intended to offer an alternative to the Protestant hymns. Early examples of this are the hymnals by Michael Vehe from 1537 and by Johann Leisentrit from 1567.<sup>27</sup> In his psalm hymnal published in 1582, the Catholic Caspar Ulenberg sought to differentiate clearly between his hymns and the psalm hymns of Martin Luther while deliberately drawing on the Genevan Psalter.<sup>28</sup> Born in 1548 in Lippstadt, Ulenberg had also crossed the confessional divide, but in a completely different way to Lobwasser. Ulenberg was the son of a Lutheran family, but he converted to Catholicism after studying theology in Wittenberg, and he then continued to

24 Cf. Scheitler 2004: 263–281.

25 Cf. Hofmann 2017a: 211–222; Kessner 2004b: 283–293.

26 Cf. Prassl 2009: 279–291.

27 Cf. Vehe 1537; Leisentrit 1567; Hofmann 2017a: 96–100.

28 Cf. Ulenberg 1582.

study theology at university in Cologne. After his ordination, he initially became a parish priest in Kaiserswerth in 1576. The first edition of his psalm hymns was published in 1582. In 1583, Ulenberg returned to Cologne, where he worked as a priest, as the headmaster of a grammar school, and from 1610–1612 as dean of the University of Cologne.<sup>29</sup>

In the preface to his psalm hymnal, Ulenberg demonstrated that – partly as a result of his background – he had engaged intensively with Protestant hymn composition, which had emerged during the sixteenth century.<sup>30</sup> He identifies Protestant hymns, catechisms and church laws as dangerous tools that the Protestants have at their disposal to spread their (in his view) false teachings:

Es haben der Kirchen Gottes widerwertige bei diesen zeiten unter andern mitteln / dadurch sie die welt angezogen / auch diß gebraucht / daß sie allerlei Teutsche gesenge mit feinen melodeien zugerichtet / darin ihre falsche lehr auff vorteil hin und wider eingemenget; auch bisweilen verfu(e)rische newe Catechismen neben ihren schismaticischen Kirchensatzungen dabei drucken lassen / und dieselben also dem gemeinem volcke in die hende geben.<sup>31</sup>

In his preface, Ulenberg gave a detailed overview of church history and, on the one hand, he praised the tradition of singing in praise of God, which is documented in early Christianity<sup>32</sup>, while, on the other hand, in a historical retrospective he traced what he described as the history of songs being used since the beginning of Christianity to spread heresies.<sup>33</sup> Ulenberg viewed Luther and his adherents as following in this tradition of heretics – like Apollinarius, Paul of Samosata, Arius, Bardaisan and Harmonius – composing songs to spread their heresies in the world. According to Ulenberg, Luther and his adherents were using the biblical psalms (similar to the heretics of the ancient church) as a vehicle for presenting their own teachings as being based on the Bible and to disseminate them, even though these teachings were never advanced by King David – who was believed

29 Cf. Overath 1960: 9–15; Janssen 2003: 1–19; Hofmann 2020 with more literature.

30 Cf. Overath 1960: 16–23; Wissemann-Garbe 2003: 24ff; Hofmann 2017a: 222–227.

31 In these times, people acting against the Church of God have written all kinds of German hymns with beautiful melodies, in which they have inserted their false doctrine from time to time, besides other means by which they have attracted the world to themselves. Sometimes they have also had seductive new catechisms printed alongside their schismatic church statutes and have then also given these into the hands of the common people. Ulenberg 1582: aiir–aiiv.

32 Ulenberg mentions as examples Augustine of Hippo, Victorinus Afer and Saint Jerome.

33 Cf. Ulenberg 1582: bvir–civ.

at the time to be the author of the psalms – in the way that Luther and his followers suggested:

Denn es sind etliche der besten Psalmen durch ab und zuthun also von den Sectarien gefelschet / daß der Prophet in diesen sangbu(e)chern zuzeiten von dingen reden muß / die ihme und dem heiligen geiste niemaln sind im sinn gewesen.<sup>34</sup>

In his preface, Ulenberg discussed Luther's psalm hymns in detail. In his view, in Luther's hymns *Ach Gott vom Himmel sieh darein*<sup>35</sup>, *Ein feste Burg ist unser Gott*<sup>36</sup> and *Aus tiefer Not schrei ich zu dir*<sup>37</sup> in particular, Luther had inserted teachings into the psalms that they do not contain. By contrast, Ulenberg praised the translations of the Genevan Psalter into German and Dutch by Paul Schede Melissus, Ambrosius Lobwasser and Petrus Dathenus<sup>38</sup>, taking the example of Psalm 11 (12). According to Ulenberg, Luther had used the text of this psalm to direct polemic against Catholics and had interpreted the psalm in an extremely one-sided manner regarding the question of true and false teachings.<sup>39</sup> Ulenberg then emphasized the – in his view – corrected interpretation of the psalm presented in the Genevan Psalter:

Im eilfften Psalme klaget David / wie es in der der welt so ubel stehe / daß alle fro(e)mkeit hin seie / daß man untern menschen weder glauben noch trewe lenger finde; Die leut seien falsch und doppelhertzig / niemand rede mit seinem nechsten wie ers meinet: Wu(e)ndschet derhalben / daß Got alle falsche meuler ausrotten wolle. Diß ist des Psalmen rechter verstand / und Davids ware meinung im anfang / wie sie die dolmetschen aus dem buchstaben geben; wie auch in gleichem falle die Calvinischen Melissus / Lobwasser und Datenus in ihren gesangreimen auff diesen sinn gehen.<sup>40</sup>

34 Several of the best psalms have by the omissions and additions of the sectarians been adulterated to the extent that the Prophet is in some cases presented in these hymnals as having said things that were never intended by him or the Holy Spirit. Ulenberg 1582: avr.

35 Cf. Ulenberg 1582: avr–aviir. Cf. Wissemann-Garbe 2003: 26–30.

36 Cf. Ulenberg 1582: aviiv–biiir. Cf. Wissemann-Garbe 2003: 31–36.

37 Cf. Ulenberg 1582: bivv–bvir. Cf. Wissemann-Garbe 2003: 36ff.

38 Cf. Meijer 2004: 435–446.

39 Cf. Ulenberg 1582: avr–avir.

40 In the eleventh Psalm, David complains that the world is so evil that all piety is gone and there is neither faith nor faithfulness among people. People are false and ambivalent. No one talks to his neighbor as he really means it. He therefore wishes that God would eradicate all false mouths. This is the right sense of the Psalm and David's true opinion at the beginning, as the translation gives it from the letter. The Calvinists Melissus, Lobwasser and Dathenus also give this sense in their hymns. Ulenberg 1582: avr–avv.

Ulenberg then states that his intention in composing psalm hymns was to counteract the trend whereby false teachings were being spread in hymns, and through his own hymns to spread the «correct» interpretation of the psalms of David among the people:

Hab derwegen fu(e)r mich genommen die Psalmen Davids / und sie nach ihrem rechten urspru(e)nglichen waren verstande / so viel mir demselben nachzuforschen mo(e)glich gewesen / in allerlei Teutsche reimen bracht [...]. Und du(e)rffen sich die einfeltigen nicht besorgen einiger boshafftigen felschung oder hinderlistigen teuscherei / wie oben angezeigt / daß die Sectarien gebrauchet haben: [...].<sup>41</sup>

Ulenberg's preface gives a clear indication that in his own psalm hymns he wished to follow the example of the Genevan psalms, as regards both the melodies and the lyrics, rather than Luther's psalm hymns, which he explicitly criticized. Consequently, he published a hymnal with 150 psalms, as well as other hymns based on biblical texts, and he gave them melodies that were presumably mostly written by himself, though they exhibit similarities with songs that were widely known at the time, and which are reminiscent of the Genevan psalms in terms of their rhythm and melody.<sup>42</sup> One particular melody from the Genevan Psalter appears in Ulenberg's hymnal of 1582. For his hymn for Psalm 24, he used a melody that corresponds almost exactly to the melody of Psalm 8 in the Genevan Psalter.<sup>43</sup>

In the second edition of the hymnal from 1603<sup>44</sup>, there were three further melodies that were taken from the Genevan Psalter. For his hymn versions of Psalm 116, of the *Benedictus* and of the Prayer of Habakkuk, Ulenberg used the melody of Psalm 9 from the Genevan Psalter. For his hymn version of Psalm 85, he used the melody of Psalm 23 from the Genevan Psalter. He used the melody of Psalm

41 Therefore, I have taken the Psalms of David and have put them into all kinds of German rhymes according to their right original and true sense – as far as it was possible for me to explore it [...]. The simple-minded may be unconcerned: [There are no] malicious forgeries and deceitful deceptions, such as the heretics have used (cf. above). Ulenberg 1582, ciir–ciiv.

42 Johannes Overath was able to find songs from the song repertoire of the time on which Ulenberg's melodies appear to be based. However, Ulenberg did not adopt melodies in their entirety, but instead short note sequences usually reappeared in his melodies. Whether Ulenberg deliberately borrowed older melodies or whether the similarities can simply be explained by the musical habits of the time is a moot question. Cf. Overath 1960: 30–112; Wissemann-Garbe 2003: 40–47; Gutknecht 2004: 253–262.

43 Cf. Wissemann-Garbe 2003: 44. Overath 1960: 35f. suspects a common Gregorian model here, which was used both in the Genevan Psalter and by Ulenberg.

44 Cf. Ulenberg 1603.

130 from the Genevan Psalter for his *Magnificat* (*Song of Mary*) and for his version of *Nunc Dimittis*.<sup>45</sup>

In contrast with Ambrosius Lobwasser, Ulenberg dispensed in his hymnal with *argumenta*, which placed the psalm in a historical context, and with prayers, which were contained in many editions of the Genevan Psalter.

Similar to Lobwasser's psalm hymn, Ulenberg's hymn for Psalm 23 uses only two note values. The lyrics are sung syllabically to the music. Ulenberg kept to the biblical text of Psalm 23 and only made additions in a small number of places. His embellishments [italicized] were intended to make the reproduction of the biblical text more vivid, as the first stanza of Ulenberg's rendering of Psalm 23 demonstrates:

Mein hirt ist Got der Herr /  
*Er thu(o)t mich immer weiden* /  
 Darum ich nimmermehr /  
 Mag *not und mangel* leiden:  
 Er wirt mit *trewem mu(o)t* /  
 Auff gru(e)ner awen gu(o)t /  
 Mir *rast und weide* gu(e)nne /  
 Wirt mich hinfu(e)ren fein /  
 Zu(o)m wasser *still und rein* /  
 Zufrischen ku(e)hlen brunnen.<sup>46</sup>

Ulenberg's psalter is an example of a Catholic author using the Genevan Psalter as a model for his own psalm hymns. The preface to Ulenberg's Psalter shows that Ulenberg had recognized the special effect of psalm hymns for the dissemination of the Reformation (or in his view: the dissemination of heresy). Psalm hymns had already become identity markers of the establishing Lutheran and Reformed congregations during Ulenberg's lifetime. It can be assumed that Ulenberg himself had sung psalm hymns in Lutheran services before his conversion to the Catholic Church and therefore knew from his own experience that these songs were an important medium for spreading the new Reformation movement. By singing psalms, the young Protestant congregations not only made sure they belonged together, but at the same time conveyed the ideas of the Reformation and also sometimes polemic against the Catholic Church to large sections of the population through song. Ulenberg regarded the Lutheran psalm hymns in particular as a danger to the «true» church because, in his opinion, they conveyed heretical

45 Cf. Wissemann-Garbe 2003: 44; Haug 2010: 242f.; Overath 1960: 73–93.

46 Ulenberg 1582: 85f. Cf. Hofmann 2017a: 226.

content through their texts. In contrast, he appreciated the songs of the Genevan Psalter: because these were closely oriented to the biblical text and contained no additions to the content, they seemed acceptable to him.

By sticking closely to the Bible text in his hymns and not including an interpretation of the psalms within the hymns, Ulenberg adopted an important characteristic of the Genevan Psalter. The melodies are also reminiscent of the Genevan psalm hymns in their form, though Ulenberg only borrowed a small number of melodies directly from the Genevan Psalter.

However, Ulenberg's psalter must also be viewed as part of the controversy between the confessions. By writing his own hymns, he was deliberately adopting Protestant traditions that he viewed as being very effective in the «indoctrination» of the people, and he used them for his own purposes – that is, to offer people an alternative to Protestant hymns and, in so doing, to teach them the «true faith», just as he believed the Protestants to be doing with their theological positions.

#### *4. Conclusion*

The history of the Genevan Psalter and its reception, illustrated by the example of the hymnals of Lobwasser and Ulenberg, shows that the Genevan Psalter was as a «catalyst» in the development of hymnody in the German-speaking world, shaping the text and music of hymns in the different denominations. The genesis of the Genevan Psalter can already be seen as an interdenominational exchange: in compiling his French-language hymnal for the Strasbourg foreign congregation, Calvin drew on a tradition that Luther had established and set his own accents through the special musical and textual form that he intended for the Genevan psalms. Originally a French-language hymnal, the Genevan Psalter began a «triumphal procession»<sup>47</sup> throughout Europe shortly after its completion in 1562. It was translated into numerous European languages and thus crossed not only the borders of countries and nations, but also, in the German-speaking world, the borders of the denominations that were forming there.

In the Holy Roman Empire of the German Nation, the Genevan Psalter was not only translated and received by Reformed poets. Authors and composers of other confessions were also interested in the Genevan psalms and created their own adaptations. The simple melodies and the texts, which were oriented

47 Hofmann 2017a: 144.

relatively closely to the wording of the biblical psalm, made the Psalter usable across denominational boundaries and at the same time allowed it to become a model for new hymns.<sup>48</sup>

The example of the jurist Ambrosius Lobwasser shows that the denominational formation in the second half of the 16th century in the Holy Roman Empire of the German Nation was not yet completely finished: Lobwasser himself cannot be classified without doubt as a professing Lutheran (or a secret Calvinist!), but must rather be regarded as a humanist. With the Genevan Psalter, he translated a hymnal that belonged decidedly to Calvinism. Already here one can see how fluid confessional demarcations still were in Lobwasser's time. Lobwasser's German-language translations of the Genevan Psalter, in turn, enjoyed interdenominational popularity throughout the Holy Roman Empire of the German Nation: they were sung by Reformed but also by Lutherans and used as models for new psalm hymns. In the 17th century, the Lutherans Cornelius Becker and Johannes Wüstholtz wanted to offer decidedly Lutheran counter-designs to Lobwasser's hymnal with their hymnals in order to stop its use in Lutheran congregations. They were only partially successful. Until the end of the 18th century, Lobwasser's hymns remained the most popular psalm hymns in German Protestant settings, among both Reformed and Lutheran Christians. It was not until 1798 that they were superseded by Matthias Jorissen's new arrangement.<sup>49</sup>

The example of Ulenberg's hymnal shows that the Genevan Psalter was also received by Catholics in the 16th and 17th centuries. While individual songs from the Genevan Psalter were included in Catholic hymnals, Ulenberg himself created a complete hymnal in the style of the Genevan Psalter. Ulenberg had converted from Lutheranism to Catholicism as a young man. Thus, the tradition of psalm

48 Cf. Hofmann 2017a: 272–291. Cf. also Jürgens 2010, who also uses the term «catalyst»: «Der Transfer des Genfer Psalters in die verschiedenen Sprachen des europäischen Kontinents macht das komplexe Wechselspiel von sprachlichen, nationalen und konfessionellen Dimensionen im kulturellen Transfer der europäischen Frühneuzeit deutlich. Dies ließe sich noch an zahlreichen weiteren Beispielen zeigen und wird besonders im deutschen Sprachraum mit seinen vielfältigen konfessionellen Gemengelagen und Grenzsituationen sichtbar. Der Transfer des Psalters fungierte dabei auch als Katalysator für vielfältige Veränderungen und sprachliche Modernisierungsvorgänge. Vermittelt häufig von Grenzgängern, die territoriale, sprachliche und konfessionelle Grenzen überschritten oder ignorierten, transportierte er einerseits ein calvinistisches Identitätsmoment, verbreitete aber auch eine gemeinchristliche Frömmigkeitspraxis in einer bestimmten, erfolgreichen Form durch einen Transferprozess von tatsächlich europäischer Dimension.» Cf. Scheitler 2014: 336–351.

49 Cf. Jorissen 1798. Cf. Henkys 2005: 181–189.

singing was probably familiar to him from his youth. The preface to Ulenberg's hymnal testifies to the fact that he had recognized the immense impact and potential of psalm hymns for creating identity and conveying doctrinal content. It is possible that he saw in the Protestant psalm hymns – similar to Becker and Wüstholtz in the Genevan Psalter – also a bit of competition to the church songs of his own denomination. With his own psalms, he wanted to make the genre of the psalm hymn fruitful for the Catholic environment as well. By orienting the text and melody of the psalm hymns on the Genevan Psalter, he crossed denominational boundaries on the one hand and consciously tied in with Reformed traditions. At the same time, however, Ulenberg also criticized Luther's psalm hymns. In his opinion, their texts, which significantly changed the biblical text, were a distortion of true doctrine and at the same time polemics against Catholicism. Ulenberg wanted to stand up to these songs with his own psalm hymns, which were free of polemics. Because of this intention and his criticism of Luther's songs in the preface, Ulenberg's Psalter can also be read as confessional controversy literature.

Some of Ulenberg's texts and melodies are still today in the German Catholic hymnal *Gotteslob*.<sup>50</sup> Lobwasser's psalms, on the other hand, no longer play a major role in current Catholic church singing. The only hymn included by Lobwasser is *Nun saget Dank und lobt den Herren* (GL 385).<sup>51</sup>

There are no songs by Ulenberg in the current German Protestant hymnal *Evangelisches Gesangbuch*. However, songs that go back to the Genevan Psalter are included. These are some psalm hymns by Lobwasser as well as hymns by Jorissen.<sup>52</sup>

Looking to the 21st century, it can be seen for both the German Protestant and German Catholic contexts that psalm hymns from the Reformation period are still included in the respective hymnals, but that other hymns from more recent

50 Cf. *Gotteslob* 2013. Texts from Ulenberg: GL 421 (*Mein Hirt ist Gott der Herr*); 393 (*Nun lobt Gott im höchsten Thron*). Melodies from Ulenberg: GL 142 (*Zu dir, o Gott, erheben wir*); 183 (*Dir Vater Lobpreis werde*); 199 (*Heilig ist Gott in Herrlichkeit*); 268 (*Erbarme dich, erbarm dich mein*); 352 (*O heiligste Dreifaltigkeit*); 428 (*Herr, dir ist nichts verborgen*); 491 (*Ich bin getauft und Gott geweiht*).

51 There are some melodies of the Genevan Psalter as well with new texts: GL 143 (*Mein ganzes Herz ehebet dich*); 185 (*Was uns die Erde Gottes spendet*); 384 (*Hoch sei gepriesen unser Gott*); 402 (*Danket Gott, denn er ist gut*); 403 (*Nun danket all und bringet Ehr*); 487 (*Nun singe Lob, du Christenheit*); 539 (*Gott, aller Schöpfung heilger Herr*); 551 (*Nun singt ein neues Lied dem Herren*).

52 Cf. *Evangelisches Gesangbuch* 2000: EG 279 (*Erhebet er sich, unser Gott*); 282 (*Wie lieblich schön, Herr Zebaoth*); 286 (*Singt, singt dem Herren neue Lieder*); 290 (*Nun danket Gott, erhebt*

times have naturally been added. On both the Protestant and Catholic sides, the inclusion of songs from other denominations in current hymnals transcends denominational boundaries. Thus the tendency of fluid denominational boundaries in the field of music continues into the 21st century. The Genevan Psalter was particularly suited to crossing boundaries in the 16th and 17th centuries. Its melodies and its texts, which were closely oriented to the biblical text, could be used and edited across denominational boundaries – in contrast to Luther's psalm hymns, which often transported denominational polemics.

*und preist*); 294 (*Nun saget Dank und lobt den Herren*); 300 (*Lobt Gott, den Herrn der Herrlichkeit*); 459 (*Die Sonn hoch an dem Himmel steht*).

## *Bibliography*

### *Primary Sources*

- Aberlin, J., 1537. ↯Der↯ gantz Psal||ter, das ist alle Psalmen || Dauids, an der zal 150. So vormalß || biß ins halb tail zur kirchen#[ue]bung in || gsangweiß gestelt, jetz erst mit h#[oe]chstem fleiß in ordnung, wie sie nach ein ander|| gehen, Auß Hieronimo, Felice, Campensi,|| Munstero, Pagnino, Luthero, Zwinglio,|| Bucero, volendt, vñ mit sein gebundnen sil-||ben vñ reimen, aigentlich zû Teütsch Gsang-||psalmē, durch vil ber#[ue]mpter fürbündiger || Dichter vñ Poeten, hienach benamsat,|| biß ans end bracht, mit verzaich||nus, in was Don oder Me-||lodeyeinyedersollvñ||m#[ae]ggungen|| werden.|| Mit einem Zwifachen Register.|| Zû letst angehenckt vil wolgesetzte künstliche || gaistlichlieder, viler Gotglerterkünst-||reicher m#[ae]nner alles erst zû-||samen bracht.|| ... ||. Ulm: Sebastian Franck / Augsburg: Philipp Ulhart d.Ä. (VD 16 A 32).
- Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelische Landeskirche Anhalts, die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg, die Evangelische Kirche der schlesischen Oberlausitz, die Evangelische Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, 2000. Berlin.
- Gamersfelder, H., 1542 ↯Der↯ gantz Psal=||-ter Dauids/ in gsangs wey=||se gestelt/ durch Hansen Gamers=||felder.Also/ das sich die Psalmen alle || durch aus/ in manigfeltiger Melo=||dey hernach angezeichnet/ fein || vñ lieblich singen lassen.|| Mit sambt andern Geystlichen Liedern/|| vnd Gesangen mer/ so hie zu end di=||ses Psalters/ hinzu gesetzet sind.|| ... || Nürnberg: Johann vom Berg, Ulrich Neuber (VD 16 G 358).
- Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für das Bistum Mainz. Herausgegeben von den (Erz-) Bischöfen Deutschlands und Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen, 2013. Stuttgart.
- Goudimel, C., 1935. Les Pseaumes mis en rhime francoise par Clement Marot et Theodore de Beze. Mis en musique à quatre parties. Nach dem berühmten Druck von François Jaqui Erben (Genf 1565) in originalgetreuem Nachdruck. Kassel.
- Jenny, M., ed., 1985. Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge. Vollständige Neuedition in Ergänzung zu WA 35. AWA 4. Köln.
- Jorissen, M., 1798. Neue Bereimung der Psalmen, bestimmt für die reformirten deutschen Gemeinen im Grafen Haag und Amsterdam. Wesel: M. Becker; Grafen Haag: J. Bouvink; Amsterdam: J. Brandt.
- Lobwasser, A., 2004. Der Psalter deß Königlichen Propheten Dauids, 2 vols., ed. E. Grunewald – H.P. Jürgens. Hildesheim, Zürich, New York.
- Luth, J.R., ed., 2003. Aulcuns pseaulmes et cantiques mys en chant (Faksimile 1539). Brasschaat.
- Leisentrit, J., 1567. Geistliche || Lieder vnd Psalmen/ der || alten Apostolischer recht vnd warglau=||bigen Christlicher Kirchen/ so vor vnd nach der || Predigt/ auch bey der heiligen Communion/ vnd || sonst in dem haus Gottes/ zum theil in vnd vor den || Heusern/ doch zu gew#[oe]nlichen zeitten/ durchs gantze || Jar/ ordentlicher weiß m#[oe]jgen gesungen werden.|| Aus klarem G#[oe]ttlichem Wort/ vnd Heiliger ge=||schriff Lehrern ... || zusammen bracht.|| Durch || Johann: Leisentrit von Olmutz/|| Thumdechant zu Budissin #[et]c.|| ... || (Das ander Theil ||). Bautzen.

- Marot, C./de Bèze, T., 1986. Les Psaumes en vers français avec leurs mélodies: Fac-similé de l'édition genevoise de Michel Blanchier, 1562. ed. P. Pidoux. Genève.
- Schede Melissus, P., 1572. DI || PSALMEN || Davids || In Teutische gesangrey=||men/nach Franz#[oe]sischer melodei=||en ünt sylben art/ mit s#[oe]nder=||lichem fleise gebracht von || Melisso || Samt dem Biblischen texte: auch ig=||licher psalmen kürtzem inhalte || ünt geb#[ae]tlin.||. Heidelberg: Michael Schirat (VD 16 M 1066).
- Ulenberg, C., 1582. ↯Die↯ Psalmen Dauids || in allerlei Teutsche gesang=||reimen bracht:|| Durch || Casparum Vlenbergium Pastorn || zu Keiserswerd/ vnd Canonichen || S.Swiberti daselbs.|| ... || (Kurtzer bericht der gan=||tzen Christlichen Catholischē || Religion/ samt Warnung wider al=||lerlei ... Jrrthum ... ||). Köln: Johann Quentel, Erben (VD 16 U 42; U 44).
- 1603. *Die Psalmen des H. Propheten Davids* : unter allerley Melodeyen in Teutsche Gesangreimen bracht Durch Casparum Ulenbergiu[m] Lippiensem, Der H. Schrifft Licent. und zu S. Gereon in Cöln Canonicum ; Mit sampt andern newlich beygefügeten Lob-sengen des Alten und Newen Testaments. Köln (VD 17 1:670503T).
- Vehe, M., 1537. ↯Ein↯ New Ge-||sangb#[ue]chlin Geystlicher || Lieder/ vor alle gutthe || Christen nach or=||denung Chri-||stlicher kir||chen. || ... ||. Leipzig, Nickel Wolrab (VD 16 V 486).
- Waldis, B., 1553. ↯Der↯ Psalter/|| In Neue Gesangs weise/|| vnd künstliche Reimen || gebracht/ durch || Burcardum Waldis.|| Mit ieder Psalmen besonderen Melodien/|| vnd kurtzen Sumarien. || Frankfurt am Main: Christian Egenolff d.Ä. (VD 16 B 3316).
- Secondary Sources*
- Asper, U., 2005. Claude Goudimel (um 1514–1572): Betrachtungen zu seinen mehrstimmigen Fassungen des Genfer Psalters. Bernoulli/Furler 2005: 37–47.
- Bernoulli, P. E./Furler, F., 2005. Der Genfer Psalter – eine Entdeckungsreise. 2. Aufl. Zürich, Breuer, D., 2004. Genfer Psalmen im katholischen Rheinfelsischen Gesangbuch (1666). Grunewald et al. 2004: 317–329.
- Czapla, R.G., 2004. Transformationen des Psalters im Spannungsfeld von gemeinschaftlicher Adhortation und individueller Meditation: Paul Schedes Psalmen Davids und Psalmi aliquot. Grunewald et al. 2004: 195–215.
- Garside, C., 1979. The origins of Calvin's Theology of music. 1536–1543. APS 69,4. Philadelphia.
- Grunewald, E., 2009. «Zu seines nechsten nutz / und Gottes ehre». Der Psalter des Ambrosius Lobwasser (1573). B. Jähmig, Musik und Literatur im frühneuzeitlichen Preussenland. Marburg, 11–24.
- Grunewald, E./Jürgens, H.P./Luth, J.R. (eds.), 2004. Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden: 16.–18. Jahrhundert. FN 97. Tübingen.
- Gutknecht, D., 2004. Die Rezeption des Genfer Psalters bei Caspar Ulenberg. Grunewald et al. 2004: 253–262.
- Haug, J.I., 2010. Der Genfer Psalter in den Niederlanden, Deutschland, England und dem Osmanischen Reich (16.–18. Jahrhundert). TBMW 30. Tutzing.
- Henkys, J., 2005. Die Neufassung und Ergänzung unvollständiger Psalmliedstrophen durch Matthias Jorissen. Bernoulli/Furler 2005: 181–189.

- Hofmann, A., 2017a. Psalmenrezeption in reformatorischem Liedgut: Entstehung, Gestalt und konfessionelle Eigenarten des Psalmliedes, 1523–1650. 2. Aufl. AKThG 45. Leipzig.
- 2017b. Luthers Liedschaffen als Synthese zwischen biografischen Erfahrungen, Wissenschaft und Praxis. P. Zimmerling et al., Martin Luther als Praktischer Theologe. VWGTh 50. Leipzig, 211–222.
- 2020. Art. Ulenberg, Kaspar. BBKL 41. Nordhausen, 1343–1353.
- Janssen, W., 2003. Kaspar Ulenberg – sein Leben und seine Zeit. MEKGR 52, 1–19.
- Jürgens, H.P., 2004. Zur Biographie und konfessionellen Einordnung Ambrosius Lobwassers. A. Lobwasser, Der Psalter deß Königlichen Propheten Davids, vol. 2. Ed. E. Grunewald/H.P. Jürgens. Hildesheim u.a., 22–37.
- 2010. Der Genfer Psalter – europaweiter Kulturtransfer, konfessionelle Kultur und europäische Literaturen. Institut für Europäische Geschichte (IEG). Europäische Geschichte Online (EGO). www.ieg-ego.eu/juergensh-2010-de. urn:nbn:de:0159-20100921251 (20.2.2026).
- Kessner, L., 2004a. Ambrosius Lobwasser. Humanist, Dichter, Lutheraner. Grunewald et al. 2004: 217–228.
- 2004b. Lutherische Reaktionen auf den Lobwasser-Psalter: Cornelius Becker und Johannes Wüstholtz. Grunewald et al. 2004: 283–293.
- Luth, J.R., 2004. Aulcuns pseaulmes et cantiques mys en chant. A Strasbourg, 1539. Grunewald et al. 2004: 9–19.
- Marti, A., 2005. Der Genfer Psalter: Daten und Namen. Bernoulli/Furler 2005: 15–18.
- Meijer, J., 2004. De Heere, Datheen and Marix. Three Dutch Versifiers of the Genevan Psalter. Grunewald et al. 2004: 435–446.
- Overath, J., 1960. Untersuchungen über die Melodien des Liedpsalters von Kaspar Ulenberg (1582): Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenliedes im 16. Jahrhundert. BRMuG 33. Köln.
- Prassl, F.K., 2009. Das mittelalterliche Kirchenlied im Spannungsfeld sich wandelnder Liturgiekonzepte des 16. Jahrhunderts. F.K. Prassl/P. Tarlinski, Bene Cantate Ei: Festschrift 50 Jahre I.A.H. Commemorative volume for 50 years of the I.A.H. I.A.H.B 37. Graz, 279–291.
- Scheitler, I., 2004. Der Genfer Psalter im protestantischen Deutschland des 17. und 18. Jahrhunderts. Grunewald et al. 2004: 263–281.
- 2014. Kirchengesang und Konfession. Die konfessionssymbolische Bedeutung des Kirchenliedes von der Reformation bis zur Aufklärung. J. Brademann/K. Thies, Liturgisches Handeln als soziale Praxis. Kirchliche Rituale in der Frühen Neuzeit. Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496 47. Münster, 335–361.
- Smelik, J., Die Theologie der Musik bei Johannes Calvin als Hintergrund des Genfer Psalters. Grunewald et al. 2004: 61–77.
- van't Spijker, W., 2004. Der kirchengeschichtliche Kontext des Genfer Psalters. Grunewald et al. 2004: 45–60.
- Weber, É., 2005a. Clément Marot (1496–1544). Bernoulli/Furler 2005: 19–24.
- 2005. Die Melodisten des Genfer Psalters. Franc, Bourgeois, Davantès. Bernoulli/Furler 2005: 23–32.
- Wissemann-Garbe, D., 2003. Der Psalter Ulenbergs. MEKGR 52, 21–48.

*Abstracts*

In 1562 the Genevan Psalter, the most important hymnbook of the Reformed churches, appeared. In 1573, a German translation of the Genevan Psalter was published by Ambrosius Lobwasser. Lobwasser's hymns were based on the French Psalter, but at the same time he connected himself with the tradition of Martin Luther's psalm hymns. Soon after their first publication, Lobwasser's hymns belonged to the standard repertoire in German-speaking Reformed congregations. In 1582 the hymnbook of the Catholic priest Caspar Ulenberg was published in Cologne. Ulenberg also used Lobwasser's Psalter as a model for his own hymns. The paper analyses how Lobwasser's hymns worked as a catalyst for interconfessional exchange processes between Calvinists, Lutherans and Catholics in times of denominational differentiation in the Holy Roman Empire.

1562 erschien der Genfer Psalter, das wichtigste Gesangbuch der reformierten Kirchen. 1573 veröffentlichte Ambrosius Lobwasser eine deutsche Übersetzung. Lobwassers Liederdichtungen basierten auf dem französischen Psalter, zugleich knüpfte er jedoch an die Tradition der Psalmlieder Martin Luthers an. Schon bald nach ihrer ersten Veröffentlichung gehörten Lobwassers Lieder zum Standardrepertoire reformierter Gemeinden im deutschsprachigen Raum. 1582 erschien in Köln das Gesangbuch des katholischen Priesters Caspar Ulenberg. Auch Ulenberg nutzte Lobwassers Psalter als Vorbild für seine eigenen Liederdichtungen. Der Beitrag analysiert, wie Lobwassers Lieder als Katalysator für interkonnektionelle Austauschprozesse zwischen Calvinisten, Lutheranern und Katholiken in Zeiten konfessioneller Differenz im Heiligen Römischen Reich wirkten.

*Andrea Hofmann, Basel*

## Rezensionen

*Judith Gärtner/Michael Pietsch (Hg.), Die Kunst der Auslegung. Festschrift für Friedhelm Hartenstein zum 65. Geburtstag.* Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 82. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2025. 876 S. (Ln). ISBN 978-3-374-07983-4. 158,00 €

Die Bandbreite der Forschung des mit diesem Band geehrten Alttestamentlers an der LMU München und damit seine Kompetenz zeigt sich auch daran, dass Beiträge zu insgesamt sechs Themenbereichen vorliegen. Dass Friedhelm Hartenstein unter der Schüler- und Kollegenschaft geschätzt wird, manifestiert sich an einem voluminösen Band mit insgesamt 42 (!) Beiträgen (davon 4 englischsprachige). Es versteht sich, dass im Rahmen einer Rezension diese nicht besprochen werden können. Da vom Verlag bei der Anzeige der FS Hartenstein eine «Leseprobe» beigegeben ist, die neben dem Vorwort und dem Abdruck des ersten Aufsatzes das Inhaltsverzeichnis mit sämtlichen Beiträgen enthält (<https://www.yumpu.com/de/document/read/70860764>), erübrigt sich eine Aufzählung derselben. Ich greife aus der Fülle der Beiträge lediglich drei – je einen aus den Teilen I–III – heraus. Sie sind beliebig gewählt bzw. dem Interesse des Rezensenten geschuldet; es verbindet sich mit der Auswahl keine Gewichtung.

Judith Gärtner (Ringens mit Unheil. Ein psalterkompositorischer Diskurs am Abschluss des ersten Psalmenbuches [Ps 35–39], 67–88) verbindet in ihrem Ansatz einer «historischen Synchronlesung» das Verstehen der Endtextebene des Psalters mit dem Einbeziehen der literarhistorischen Dimension der Einzelsalmen wie auch der Komposition(en). Ihr Vorgehen zeigt sie konkret anhand der Konfiguration Ps 35–39. Ausgehend von Ps 38, einem weisheitlich bestimmten Klage- und Bittgebet aus der Situation von Schuld, Leiden und Unheil, wird ein Rahmen zu Ps 35 erarbeitet (38,20f. zitiert aus 35,12.19); zugleich ist Ps 38 über enge Stichwortverbindungen mit Ps 39 verbunden. Ps 36 und 37 fügen weitere Aspekte hinzu, so dass an der weisheitlichen Kleinkomposition ein «Diskurszusammenhang über den Umgang mit Unheil und Schuld ... profiliert wird» (84). Die eindrückliche Studie verdiente noch ein Hinweis zur Frage,

ob und wie Ps 35–39 mit den finalen Ps 40–41 am Schluss der ersten David-Sammlung bzw. Teilbuch I verbunden sind.

Jutta Krispenz (Sprüche als Schultexte, 387–406) erörtert die mit ihrem Aufsatztitel angezeigte Thematik, wobei mit Blick auf Israel/Juda sich die doppelte Frage ergibt, ob es Schulen (Lehrer/Schüler-Verhältnisse) generell gab und – falls ja –, ob Sprüche als Übungsstoff dienen. Während für Mesopotamien und Ägypten Bildungseinrichtungen und Schulungstexte belegbar sind, ist die Evidenz für die Levante eher dürftig (sie verweist auf Blums Verständnis Wandinschriften von Deir ‘Alla als Lehrtext), aber wohl anzunehmen. Aphorismen allerdings sind weder in Ägypten noch Mesopotamien als Schultexte belegt. Lebenslehren sind dort meist in Erzähltexten literarisch eingefügt und haben einen starken Appell-Charakter. Krispenz vermutet Schultexte nun im Bereich v.a. von Prov 10,1–22,17 (Sammlung II). Dort finden sich kaum Anreden, und insofern stellen diese Sprüche eine Eigenart Israels im altorientalisch-ägyptischen Kontext dar. Die Stichwortverbindungen, (Teil-)Wiederholungen und modulartige Zusammenstellungen aus dieser Sammlung ergeben für eine Unterrichtssituation einen guten Sinn. Mit ihrer «Arbeitshypothese» verbindet sich die Annahme einer königszeitlichen Herkunft. Die interessante These verdient weitere Überlegungen. Schade ist, dass angesichts von Schnittstellen zur Thematik die Überlegungen von William Schniedewind (The Finger of the Scribe – mit einem eigenen Abschnitt über «Proverbial Sayings» – und Who Really Wrote the Bible) von Krispenz nicht bedacht wurden.

Stefan Timm («Mach dich auf, geh nach Sarepta, das zu Sidon gehört, und bleib dort [...]» oder: Hilft die Ortsangabe die Entstehungszeit des Textes zu bestimmen?, 315–327) entnimmt der im Titel zitierten Aussage, dass Sarepta politisch-administrativ zu Sidon gehörte, einen Hinweis auf die Entstehungszeit der Elia-Überlieferung (1Kön 17). Sarepta, das nie zu Israel gehörte, erscheint zweimal in assyrischen Texten, nämlich im Zusammenhang von Kriegszügen von Sanherib (704–681 v.Chr.) und Asarhaddon (680–669 v.Chr.): In Verbindung mit Sanherib wird ausgesagt, dass Sarepta der Verfügungsgewalt des Königs von Sidon zugerechnet wurde; von Asarhaddon wurde Sidon zerstört, und dieser übergab Sarepta dem König von Tyrus. Bei dieser Zuordnung blieb es – mindestens bis kurz vor Alexander dem Grossen. Entsprechend rekurriert 1Kön 17,9 auf eine Aussage, die nur bis 671/670 v.Chr. Gültigkeit hatte. Elia wurde von Gott gleichsam ins «Vorzimmer von Isebels Heimatort» (vgl. 1Kön 16,31) geschickt. Fazit: «Eine historische Konstellation, in der Elijas Aufenthalt in Sarepta «das

zu Sidon gehört», eine ganz besondere «Provokation» gewesen ist, gab es nur in der Zeit Ahabs und seiner Frau Isebel – nicht in irgendwelchen geschichtslosen postdeuteronomistischen Jahrhunderten.» (324) Diesem Schlusssatz von Timms schlüssiger Argumentation braucht man nichts mehr hinzuzufügen.

Beim Stichwort «Kunst» im Titel der Festschrift ist zunächst an die literarische Gestaltung der biblischen Texte selbst zu denken. Wenn nun ihre Auslegung – in und mit wissenschaftlich-exegetischer «Arbeit» – ebenfalls mit «Kunst» verbunden wird, so korrespondiert diese gleichsam mit der Gestalt(gebung) der Texte selber. Beim Geehrten wird dieser sensitive Umgang mit dem Wort (an)erkannt. Sein Kollegen- und Schülerkreis präsentiert mit seinen Beiträgen ihm und der Leserschaft einen reichen Fundus.

*Beat Weber, Basel*

**Hans Joas, Universalismus. Weltherrschaft und Menschheitsethos.** Suhrkamp Verlag GmbH, Berlin 2025. 954 S. ISBN 978-3-518-58827-7. € 48.-.

Mit «Universalismus» beschließt Joas seine religionssoziologische Trilogie. In einer monumentalen «Geschichte der Menschheit» (19) rekonstruiert er die Entstehung und Ambivalenz eines «Menschheitsethos» (20) als «affirmative Genealogie» (42f, 879f). In Anschluss an Troeltsch und Durkheim versteht er diese Arbeit als «historische Soziologie» (15), die Ideale als konstitutive Kräfte gesellschaftlicher Ordnung begreift.

Unter diesem Ideal versteht er eine moralische Norm, die die Menschheit als Wert über lokal-soziale Interessen stellt – eine Moral also «die alle partikularen Kollektive wie Familie, Stamm, Volk, [...] Nation, Religionsgemeinschaft» (40) transzendiert. Allerdings führt er eindrucksvoll vor, dass es den moralischen Universalismus immer nur in partikularer Gestalt individueller Kulturen und deren spezifischen Wertesysteme geben kann (68f). Und in Abgrenzung zu Troeltsch ist er überzeugt, dass sich diese partikularen Verkörperungen des «Menschheitsethos» (20) auch an deren Ideal messen lassen (69).

Joas knüpft mit seiner Genealogie auch am Achsenzeitdiskurs (72ff) an und zeigt, dass sich der moralische Universalismus als «Relativierung der Macht» archaischer Herrschaft durch Anwendung eines «höheren Maßstabs» (76) in der

Achsenzeit entwickelte. Und so etabliert Joas in seinem Buch den moralischen Universalismus auch als einen überzeugenden «Maßstab» für Axialität (vgl. 179).

Ausdrücklich geht es Joas um Begründung der «normativen Überlegenheit» (234) des moralischen Universalismus. So analysiert er den moralischen Universalismus ausdrücklich nicht neutral, sondern mit der erklärten Absicht, ihn zu stärken und zu verteidigen (43). Genealogie wird hier nicht entlarvend, sondern bewusst apologetisch eingesetzt. In der bewussten Verbindung von historischer Rekonstruktion und normativer Selbstverpflichtung erhält das Projekt eine Struktur, die eher theologischen Rechtfertigungsdiskursen als neutraler Sozialwissenschaft entspricht.

Die herausragende Leistung von Joas liegt darin, die verzerrte Wahrnehmung bestimmter *Topoi* bei Max Weber und Ernst Troeltsch mit chirurgischer Präzision herauszuschneiden und zu korrigieren. Paradoxerweise marginalisiert er aber zugleich die Möglichkeit einer perspektivischen Verzerrung seinerseits, d. h. eine mögliche «Verzerrung» seiner «Wahrnehmung der anderen Traditionen» (35).

Während Joas mit Troeltsch eine überhistorische Perspektive auf die Geschichte ausdrücklich zurückweist (69), bleibt die Reflexion auf die eigene hermeneutische Vorentscheidung vergleichsweise zurückhaltend (35). Der von ihm vertretene Universalismus ist selbst historisch situiert; seine Rekonstruktion entsprechender Motive in anderen Traditionen bewegt sich daher in einer Spannung zwischen historischer Exegese und normativer Projektion.

Joas spricht daher nicht von einem transhistorisch einheitlichen Universalismus, sondern von historisch situierten Gestalten eines Ideals, das nur in partikularen Konfigurationen greifbar wird (69). Der von ihm vertretene Universalismus ist selbst eine solche Konfiguration – eine normative Verdichtung bestimmter Traditionen, die keinen übergeschichtlichen Status beanspruchen kann. Gerade daraus erwächst jedoch eine methodische Spannung: Wie kann eine partikular verfasste Universalismuskonzeption als Maßstab für andere historische Formationen dienen? Der Universalismus erscheint so weniger als rekonstruierte historische Struktur denn als normativ privilegierte Interpretationsfigur; diese Spannung bleibt im Projekt (234, 879f) spürbar. Insofern zeigt sich eine größere Nähe zu Ernst Troeltschs kulturphilosophischer Apologie als zu Max Webers methodischer Selbstbegrenzung.

Darüber hinaus bleibt fraglich, ob die Geschichte eines Menschheitsethos überhaupt als leitendes *Movens* einer «Globalgeschichte» (33) geeignet ist. Bleibt der Blick hier im Kern doch idealistisch. Moralische Semantiken und

religiöse Selbsttranszendierungen erscheinen als zentrale Treiber geschichtlicher Dynamik, während ökonomische, psychologische oder systemische Faktoren marginal bleiben. Die Selbstbezeichnung als historische ‹Soziologie› wirkt daher nur partiell eingelöst.

Überragend dagegen zeichnet der Historiker Joas den Universalismus in seiner ganzen Ambivalenz nach – als Ideal, das vielfach als imperial-politisches Machtinstrument (235ff) missbraucht wurde. Den ‹moralischen› Universalismus gibt es nicht ohne dessen ‹politischen› Konterpart (27) und so beleuchtet er insbesondere die vier großen Anti-Universalismen des 20. Jhd. ausführlich: 1) Faschismus (561ff), 2) Rassismus (631ff), 3) (Anti-)Kolonialismus (661ff), 4) Kommunismus (725ff). Eines wird dabei unmissverständlich: Es gab den moralischen Universalismus in der Geschichte nie in Reinform – weder in der Realisierung moralisch-universeller Normen noch in deren Formulierung.

Bis ins Schlusswort gelingt es Joas meisterhaft, Lücken im Diskurs zu adressieren – etwa die Gräueltaten des Einsatzes von Massenvernichtungswaffen im Zweiten Weltkrieg durch die Alliierten (861ff). Nüchtern wie das Buch, bleibt auch sein Fazit: Wie die Entstehung des moralischen Universalismus eine kontingente ‹schöpferische Reaktion auf politische Weltherrschaftsansprüche› ist, so wird dessen ‹Schicksal› auch in Zukunft ‹vom Umgang mit den Kämpfen um Weltherrschaft abhängig› (895) bleiben (899).

Es bleibt aber im Buch eine offene Frage, ob und wie es gelingen kann, der größten Gefährdung des moralischen Universalismus zu entgehen, nämlich ‹die eigene Tradition›, Nation oder ‹Zivilisation› für ‹die einzig authentische und konsequente zu halten und damit die faktische Pluralität des moralischen Universalismus zu leugnen› (895). Offen bleibt zudem, ob das Buch seinem Anliegen, der westlich-christlichen Wertvorstellung neue ‹Glaubwürdigkeit› zu verleihen (897), gerecht wird. Es gibt jedenfalls reichlich Anlass dazu.

*Ruben Cadonau, Basel*







## Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes

**PD Dr. theol. Harald Matern**, Theologische Fakultät, Universität Basel, Nadelberg 10, CH-4051 Basel – **PD Dr. Frederike van Oorschot**, FEST Heidelberg, Schmeilweg 5, DE-69118 Heidelberg – **Prof. Dr. Andrea Hofmann**, Theologische Fakultät, Universität Basel, Nadelberg 10, CH-4051 Basel

## 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](mailto: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](http://www.sagw.ch)).  
Printed in Switzerland. Imprimé en Suisse. In der Schweiz gedruckt 2026.  
ISSN 0040–570 1.  
Layout und Satz: Redaktion; Druck: Friedrich Reinhardt AG, Basel.  
Nachdruck verboten. Übersetzungs- und sämtliche andere Nebenrechte vorbehalten.

© 2026 by Friedrich Reinhardt Verlag, Basel.

# Theologische Zeitschrift

Jahrgang 82, Heft 1

2026

## Inhalt

- HARALD MATERN: Theologische Wahrheitsfindung als Prozess. 1  
Zu gegenwärtigen Implikationen der Auseinandersetzung zwischen  
Karl Barth und Erik Peterson (1925)
- FREDERIKE VAN OORSCHOT: Was heisst: «Theologie ist eine Funktion 27  
der Kirche»?
- ANDREA HOFMANN: The Genevan Psalter as a catalyst for interconfessio- 45  
nal exchange processes in the Holy Roman Empire of the German Na-  
tion: Two Case Studies (Ambrosius Lobwasser and Caspar Ulenberg)
- REZENSIONEN 65
- Judith Gärtner/Michael Pietsch (Hg.), Die Kunst der Auslegung. Fest-  
schrift für Friedhelm Hartenstein zum 65. Geburtstag. Arbeiten zur  
Bibel und ihrer Geschichte 82. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt,  
2025 (Beat Weber)*
- Hans Joas, Universalismus. Weltherrschaft und Menschheitsethos.  
Suhrkamp Verlag, Berlin 2025 (Ruben Cadonau)*