

THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

81. Jahrgang 2025 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. Georg Pfeleiderer

Redaktionsassistent:

Oskar Kaelin

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

Redaktionskommission:

Die hauptamtlichen Professoren der Basler Theologischen Fakultät als Fachvertreter: Prof. Dr. Sonja Ammann (Altes Testament), Prof. Dr. Andrea Bieler (Praktische Theologie), Prof. Dr. Alfred Bodenheimer (Jüdische Studien), Prof. Dr. Andreas Heuser (Aussereuropäisches Christentum), Prof. Dr. Andrea Hofmann (Kirchengeschichte), Prof. Dr. Moisés Mayordomo (Neues Testament), Prof. Dr. Jürgen Mohn (Religionswissenschaft), Prof. Dr. Georg Pfeleiderer (Ethik), 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.

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

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

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

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

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

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

Liebe Leserin, lieber Leser

Als erste Nummer des Jahres 2025 präsentieren wir Ihnen ein Heft, dessen Beiträge für einmal alle auf unterschiedliche Weise mit unserer Basler Theologischen Fakultät verbunden sind.

Den Auftakt macht ein Artikel unseres zurzeit ältesten Emeritus *Rudolf Brändle*, der sich noch einmal mit seinem Lebensthema Chrysostomus auseinandersetzt, und zwar eben unter dem Gesichtspunkt des Genius Loci: «Chrysostomus in Basel». Chrysostomus war allerdings selbst nie in Basel, wie wir gleich im ersten Satz erfahren.

Dietrich Korsch, emeritierter Systematikprofessor aus Marburg, hingegen schon des Öfteren. Das letzte Mal im November 2024, als ihm die Basler Theologische Fakultät die theologische Ehrendoktorwürde verlieh. Seinen für den Druck überarbeiteten Vortrag vom Vorabend des Dies Academicus dokumentieren wir hier.

Ein anderer regelmässiger Höhepunkt im liturgischen Jahr der Basler Theologischen Fakultät ist die Diplomfeier im Oktober. Dieses Jahr hielt den Festvortrag der ostdeutsche Dichtertheologe *Christian Lehnert*. Wir dokumentieren ihn in einer für den Druck überarbeiteten Version als dritten Beitrag in diesem Heft.

Dessen Abschluss macht ein Aufsatz unseres Basler Professors für Jüdische Literatur und Religionsgeschichte, *Alfred Bodenheimer*. Er geht auf einen Vortrag zurück, der ebenfalls im letzten Herbst in Basel, nämlich in der Ringvorlesung «Literatur und Psychoanalyse», gehalten wurde.

Übrigens gibt es eine verborgene gemeinsame Linie in den vier Beiträgen, die uns erst im Rahmen der Redaktionsarbeit aufgefallen ist: Von Brändles «Chrysostomus», zu Deutsch «Goldmund», über Korschs Reflexionen zur

«Sprache der Menschen und das Wort Gottes», Lehnerts «Gedanken zu Poesie und Theologie des Gebets» bis hin zu Bodenheimers «Blasphemischen Legenden» handeln alle vier Beiträge, wenn man so will, von unterschiedlichen Verknüpfungen von Glaube bzw. Religion und Sprache.

Wir wünschen Ihnen, liebe Leserin, lieber Leser, auch mit diesem ersten Heft im neuen Jahr 2025 eine anregende Lektüre.

*Basel, im April 2025
Sonja Ammann und Georg Pfeleiderer*

Chrysostomus in Basel

Rudolf Brändle

Johannes Chrysostomus war selbst nie in Basel. Aber es gibt in dieser Stadt sehr viele kirchen- und vor allem forschungsgeschichtliche Bezüge zu ihm. Der erste mag etwas an den Haaren herbeigezogen sein, aber er muss hier erwähnt werden. Johannes, der Ehrentitel Chrysostomus («Goldmund») wurde ihm erst im 6. Jahrhundert beigelegt, wurde 349 in Antiochien am Orontes (heute Antakya in der Türkei) geboren.¹ In der gleichen Stadt lebte seit 330 Ammianus Marcellinus, der um 354 nach Rom ging und dort seine Römische Geschichte (*Res Gestae*) in lateinischer Sprache verfasste. In diesem Werk wird der Name Basel das erste Mal erwähnt: Kaiser Valentinian I. kam 374 in die Gegend von Basel und liess in Kleinbasel eine Wehranlage errichten.²

Richtung Kleinbasel schauen die an der Choraussonwand des Basler Münsters stehenden Elefanten aus dem 12. Jahrhundert.³ Der Bildhauer hatte offensichtlich noch nie einen wirklichen Elefanten gesehen. Seine Vorfahren allerdings haben rund 300 Jahre früher vielleicht den Elefanten bestaunen können, den Kalif Harun-al-Raschid Karl dem Grossen schickte. Wir kennen den Namen des Elefanten: Abul Abaz, er ist das erste Haustier in Europa, dessen Vorname bekannt ist.⁴ Verbürgt sind folgende Daten: Der Elefant traf am 20. Juli 802 in Aachen ein.⁵ Die Gesandtschaft unter der Leitung ihres jüdischen Führers Isaak machte unterwegs Station in Tunis und gelangte via La Spezia und Vercelli im Piemont vermutlich über den Grossen St. Bernhard nach Saint-Maurice; dort lag schon seit knapp drei Jahrhunderten die noch heute bestehende Abtei. Der Weg nach Norden führte dann möglicherweise über Basel und auf dem Rhein weiter.⁶

1 Bady 2021.

2 *Res gestae* 3,1,3; *prope Basiliam*.

3 Zu Basel Sieber-Lehmann 2024.

4 Timm 2019.

5 Spillmann 2014.

6 Schulte 1960.

Manuskript B.II,15

In Basel finden wir Chrysostomus in der Universitätsbibliothek. Robert E. Carter führt in seiner Zusammenstellung der *Codices Chrysostomici graeci* unter den Nummern 66–73 acht in Basel vorhandene Manuskripte mit seinen Werken an.⁷ Wir beschränken uns auf B.II,15. Dieser Codex aus dem 9. Jahrhundert ist ein wichtiger Zeuge für viele chrysostomische Texte.⁸ Anne-Marie Malingrey (1904–2002), die hochverdiente Editorin zahlreicher Werke des Chrysostomus, hat mir damals mit Begeisterung von ihrer Arbeit mit Ms. B.II,15 in der Universitätsbibliothek Basel berichtet.⁹

Ein weiteres Manuskript aus dem 9. Jahrhundert in Privatbesitz wurde 1981 durch meine Vermittlung als Depositum in der Universitätsbibliothek Basel hinterlegt.¹⁰ 2018 ist der Codex via Sotheby in den Besitz von Dumbarton Oaks, Washington DC gelangt.¹¹

Doch zurück zu Ms. B.II,15!¹² Der Codex gehörte dem Basler Dominikanerkloster.¹³ Er stammte «sehr wahrscheinlich aus dem testamentarisch vermachten Handschriftenbestand des Johannes Stoikovič». ¹⁴ Aus der Klosterbibliothek hat Wolfgang Capito, der 1515–1520 Professor an der Theologischen Fakultät Basel war, den Codex ausgeliehen und ihn nach seiner Berufung 1519 zum Domprediger nach Mainz mitgenommen.¹⁵ Oekolampad, der spätere Reformator Basels, war Ende Januar 1522 aus dem Kloster Altomünster weggegangen und hielt sich in Mainz versteckt. Dort hat er diese Handschrift kennen gelernt und erste Stücke daraus übersetzt. Eingeladen durch Franz von Sickingen siedelte Oekolampad Mitte März 1522 als Schlosskaplan auf die Ebernburg bei Bad Kreuznach über.

7 Carter 1970.

8 Der Codex enthält 49 Texte, drei davon wurden erst 1906 veröffentlicht s. Haidacher 1906.

9 Malingrey 1964.

10 Gamillscheg/Aubineau 1981; Andrist 2016: 85.

11 Dumbarton Oaks – John Chrysostom, Homilies on Matthew's Gospel (Dumbarton Oaks MS 7) (doaks.org), digitalisiert: Harvard Mirador Viewer.

12 Omont 1886. Zu B.II,15 S. 404f. Omont bemerkt zu den Beständen an griechischen Manuskripten der Universitätsbibliothek Basel: «elle en possède un plus grand nombre que toutes les autres réunies bibliothèques» (der Schweiz), (S. 386).

13 Schmidt 1919. Unter 215 = Gr 25 *Johannis Chrysostomi, Sermones et quaedam epistolae graece*.

14 Meyer/Burckhardt 1960: 169. Stoikovič war Generalsekretär des Basler Konzils (BBKL 7: 1256–1263; Andrist 2016: 81f).

15 Für den folgenden Abschnitt bin ich Ernst Staehelin verpflichtet. Bei ihm habe ich 1959 meine kirchengeschichtlichen Studien angefangen. Staehelin 1916, Staehelin 1939a.

Der Basler Codex wurde ihm sofort nachgesandt. Mit 46 Übersetzungen im Gepäck reiste er im November 1522 nach Basel. Ein erster Teil davon erschien im März 1523 bei Cratander unter dem Titel *Divi Joannis Chrysostomi Psegamata quaedam*.¹⁶ In seiner Vorrede an den Leser preist Oecolampad Redekunst und Weisheit des wahrhaften Johannes «Goldmund» als unbeschreibbar, sogar unter den Griechen. Sie hätten ihn schon zu Lebzeiten für Augustin und den ganzen Westen berühmt gemacht.¹⁷ Und heute wirkten die, die aus seinen Schriften gelernt hätten. Diese Bedeutung bezeugten auch die Schriften, die er hier neu der Christenheit lateinisch zur Verfügung stelle.¹⁸

Johannes Oekolampad (1482–1531) und Erasmus von Rotterdam (1466–1536)

Der spätere Basler Reformator Oekolampad fühlte sich zu Chrysostomus wunderbar hingezogen, er lehre die Schrift rein und klar und erschliesse ihre Mysterien des Glaubens. Der Kirchenvater halte uns ein Bild der Kirche vor, vor dem wir uns schämen müssten.¹⁹ Er hielt aber auch fest, dass er nicht alles bewundere, Chrysostomus rede manchmal auch in menschlicher Weise. Er (Oekolampad) habe aber solche Aussagen nicht unterdrückt, vielmehr habe er in Anmerkungen seine eigene Meinung festgehalten.²⁰ Das sollte später zu Problemen führen.

Erasmus von Rotterdam war mit Unterbrechungen während vieler Jahre in Basel (1514–1516, 1521–1526, 1535–1536). Im Jahre 1516 veröffentlichte er bei Johannes Froben das *Novum Instrumentum*, die erste Ausgabe des Neuen Testaments in griechischer Sprache.²¹ Beigefügt war eine lateinische Übersetzung. Bei dieser Editionsarbeit war Oekolampad als wichtiger Mitarbeiter beteiligt.²² Er hat dem Werk ein Nachwort beigegeben.²³ Oekolampad berichtete begeistert über die Tätigkeit des Erasmus: «Es war für mich ein bewundernswertes Schauspiel, vielmehr ein sehenswertes Wunder, ihm zuzusehen, wie er diktierte und korrigierte,

16 *Divi Ioannis Chrysostomi Psegmata quaedam, nuperrime a Ioanne Oecolampadio in Latinum primo versa cum adnotationibus eiusdem*. Basel: Andreas Cratander März 1523.

17 Brändle 2018.

18 Hieronymus 2003: GG 391.

19 Staehelin 1939: 173f.

20 Staehelin 1939: 173f.

21 Zum Titel Dill 2016: 67. Die zweite Auflage von 1519 trug dann den Titel *Novum Testamentum*.

22 Christ-von Wedel, 2016: 45–54. Erasmus schreibt 1520 an Edward Lee: «Bei der ersten Ausgabe wirkte Johannes Oekolampad als Mitarbeiter, nein als Leiter mit» (nach Dill 2016: 77).

23 Staehelin 1939: 187; Dill 2016: 80.

so viel drei Druckpressen aufnehmen konnten, und wie er trotzdem daneben griechische und lateinische Handschriften, und zwar verschiedenster Art und von hohem Alter, einsah, griechische und lateinische Übersetzer verglich, alte und neue, und Schriftsteller der ersten und auch untersten Klasse rezipierte. Deshalb hat er nicht nur den Sinn offengelegt, womit die meisten Interpreten zufrieden sind [...], sondern hat sich um die kleinsten Wörtchen gekümmert und sogar um die Artikel und die winzigsten Akzente.»²⁴

Erasmus plante 1530 von Freiburg/Br. aus mit Hieronymus Froben eine grosse fünfbändige Chrysostomusausgabe in lateinischer Sprache.²⁵ Oekolampad hatte schon 112 Texte übersetzt, nur ein Teil war bereits publiziert. Nun wurde Erasmus gewarnt, er solle die weiteren Übersetzungen Oekolampads nicht übernehmen, das würde den Absatz mindern. Ein Schüler des Erasmus, Germanus Brixius von Auxerre, veröffentlichte im Frühling 1528 eine Schrift mit dem Titel *Divi Joannis Chrysostomi liber contra gentiles Babylae Antiocheni episcopi ac martyris vitam continens, per Germanum Brixium Altissidorensem, Canonicum Parisiensem, latinus factus. Contra Joannis Oecolampadii translationem*. Brixius listet über 200 Verstösse gegen wissenschaftliche Regeln auf, von einfachen Übersetzungsfehlern bis zu nach seiner Überzeugung bewussten Fälschungen z.B. betreffend der Verehrung der Reliquien. In seiner Replik gesteht Oekolampad Fehler ein, seine Übersetzungen sollten in erster Linie der Frömmigkeit, der Lebensführung der Lesenden weiterhelfen.²⁶ Erasmus konnte auf die vorliegenden Übersetzungen nicht verzichten, er forderte aber seinen Mitarbeiter auf, die Übersetzungen einer Revision zu unterziehen und die Anmerkungen wegzulassen.²⁷

Erasmus von Rotterdam hegte «für Johannes Chrysostomos eine sehr hohe Wertschätzung».²⁸ Diese zeigte sich zum einen in seinen Editionen kürzerer griechischer Texte des Kirchenvaters, zum anderen aber und vor allem in seinen grossen Ausgaben seiner Werke in lateinischer Übersetzung. Viele Texte

24 Zitiert nach Dill 2016: 78.

25 Er sollte 1535 nach Basel zurückkommen und im Haus «Zum Luft» von Hieronymus Froben an der Bäumleingasse 18 im Juli 1536 sterben.

26 Spannend dazu Staehelin 1916: 23–26, 31.

27 Die komplexen Beziehungen zwischen Erasmus und Oekolampad verschlechterten sich dramatisch nach Durchführung der Reformation in Basel. Am 14. Dezember 1531 schrieb Erasmus: «Ein Glück, dass die zwei Leuchten gestorben sind. Zwingli im Felde, Oekolampad ein wenig später an einem Fieber und Geschwür. Wäre ihnen der Schlachtengott günstig gewesen, so wär's um uns geschehen». Brief 333 an Konrad Goclenius, Köhler 1995: 526.

28 Lackner 1987: 293.

hat er selber ins Lateinische übertragen.²⁹ In seinem Brief an Nikolaus Varius vom 26. September 1526 spricht Erasmus vom grossen und hübschen Garten, den Johannes Froben auf sein Zureden gekauft hat. «Dort pflege ich in den Nachmittagsstunden den mich überfallenden Schlaf fernzuhalten ... Nach einem kleinen Spaziergang war ich in ein Gartenhäuschen gegangen und hatte gerade begonnen, etwas aus Chrysostomus zu übersetzen, als der Blitz in die Glasscheiben schlug».³⁰

Johannes Chrysostomus war für den grossen Humanisten einer der wichtigsten Exegeten der alten Kirche. Er zählte für ihn mit Origenes, Gregor von Nazianz, Basilius, Athanasius und Kyrill von Alexandrien zu den *optimi veteres*. Die Lektüre der biblischen Kommentare dieser Theologen empfiehlt Erasmus als Hilfsmittel für das richtige Bibelverständnis.³¹ Chrysostomus erscheint denn auch gemeinsam mit jenen Theologen, ergänzt um die wichtigsten lateinischen Väter auf dem Titelblatt der ersten Auflage seiner Ausgabe des Neuen Testaments von 1516.³² Erasmus beruft sich immer wieder auf Johannes Chrysostomus, um sein Verständnis des neutestamentlichen Textes zu verteidigen.³³

Er ist für ihn aber vor allem der grosse Prediger, der es verstehe, «in einzigartiger Weise, gebildete Frömmigkeit mit volkstümlicher Eloquenz zu verbinden».³⁴ Im Vorwort zur grossen fünfbändigen Ausgabe nennt er ihn den «*mellitissimus concionator*» sowie «*Christi praeco indefatigabilis*»³⁵ und äussert den Wunsch: «*utinam tales oratores nunc haberet ubique Christianus orbis!*»³⁶ Die Rede des Goldmund atmet für ihn Christus nicht weniger als Demosthenes.³⁷ Selten nur äussert er Kritik an Chrysostomus: «Chrysostomus besitzt eine gewisse bemühende Geschwätzigkeit».³⁸ In einem Brief an Guillaume Farel (1489–1565)

29 Die eigenen Übersetzungen des Erasmus finden sich in Band I der Ausgabe von 1530. Seinen Übersetzungen war ein langes Nachleben beschieden.

30 Brief 252, Erasmus von Rotterdam, Köhler 1995: 379f.

31 Lackner 1987: 306.

32 Dill 2016: 85 zeigt das Titelblatt (auf e-codices zugänglich).

33 Lackner 1987: 308.

34 Zitiert nach Ritter 2012: 157f.

35 Ep. 2359,8-10. Weitere Zeugnisse der hohen Wertschätzung des Chrysostomus bei Lackner 1987: 308ff.

36 Opera I, XI.

37 Ep. 1856,12-14; s. Lackner 1987: 310.

38 Brief 327 an Reginald Pole vom 25. August 1531. Köhler 1995: 520.

schreibt Erasmus, er billige den Inhalt der chrysostomischen Predigten nicht in jeder Beziehung und vermisse vieles.³⁹

Seine fünfbändige Chrysostomus-Ausgabe von 1530⁴⁰ eröffnete er mit einer *Vita Chrysostomi*, in der er unter Verwendung der *Historia ecclesiastica tripartita Cassiodors* und des *Dialogus de vita sancti Ioannis Chrysostomi* von Palladius Leben und Werk des Kirchenvaters darstellte.⁴¹

Ueli Dill schreibt: «Basel war in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine der wichtigsten, wenn nicht gar die wichtigste Stadt für den Druck von Kirchenväterausgaben».⁴² Er listet in seinem Beitrag die verschiedenen Drucke der Werke des Chrysostomus sorgfältig auf.⁴³

Martin Luther (1483–1546)

Der Reformator war nie in Basel. Seine Ideen aber verbreiteten sich auch hier rasch. Schon Ende 1517 wurden die 95 Thesen bei Adam Petri nachgedruckt.⁴⁴ Erasmus begrüßte anfänglich diese Thesen, wurde aber in der Folgezeit skeptisch. Seine Kritik kulminierte in seiner Schrift *de libero arbitrio*. Luther hatte vorgängig versucht, Erasmus am Verfassen dieser gegen ihn gerichteten Schrift zu hindern. Er schrieb sowohl an Erasmus wie auch an Oekolampad Briefe, die Joachim Camerarius im April 1524 nach Basel brachte. Erasmus aber hielt an seinem Buchprojekt fest: im September 1524 erschien bei Froben in Basel *de libero arbitrio*.⁴⁵ Luther antwortete darauf 1525 mit *de servo arbitrio*. Es ist hier nicht der Ort, weiter auf den Konflikt zwischen dem Humanisten und dem Reformator einzugehen.

Für uns interessant ist, dass Chrysostomus hier wieder eine Rolle spielt. Luther hatte nur die Homilien zum Hebräerbrief zur Kenntnis genommen, die ihn nicht

39 Staehelin 1939: 621.

40 Brief 301 vom 31. Januar 1530 an Hajo Hermann Hompen: «Jetzt ist der ganze Chrysostomus im Druck, in so vornehmer Ausstattung wie einst der Augustin». Köhler, 1995: 482.

41 Zur Vita s. die in Basel entstandene kritische Ausgabe von Ricci 2019a: 83–133; Ricci 2016: 439–452.

42 Dill 2008: 255–265.

43 Vom 25.–27. Januar 2007 fand unter den Titel *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren* in Augst/Basel eine Tagung statt. Die erwähnte Liste diente als Handout bei einer Führung auf den Spuren der frühen Drucker und der alten Bestände der Universitätsbibliothek Basel.

44 Staehelin 1939: 105.

45 Staehelin 1939: 256f.

befriedigen konnten.⁴⁶ Chrysostomus lasse den Text fallen und schweife ständig ab.⁴⁷ In den Tischreden von 1538 äusserte er sich kritisch zu den Kirchenvätern im Allgemeinen und zu Chrysostomus im Besonderen. «Aber wer da will, der lese sie, sonderlich Chrysostomum, welcher der fürtrefflichste Rhetor und Redener ist, wie er von der Hauptsache auf eine andre Materie kömmt, läuft weit aus und schweift umher, sagt nichts oder wenig, was zum Handel gehöret»

Luther hat in den Tischreden von 1532 den Verdacht geäussert, Chrysostomus gefalle Erasmus, weil er *sediciosus* und *garrulus*, aufrührerisch und geschwätzig, sei.⁴⁸ Was wollte er mit «*sediciosus*» ausdrücken? Lag der tiefe Grund seiner Kritik an Chrysostomus darin, dass Erasmus diesen hoch schätzte und sich bei seiner Verteidigung des *liberum arbitrium* gern auf ihn berief?⁴⁹ Wichtig war für diesen dessen Auslegung von Joh. 6,44: «Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, ihn ziehe der Vater». Erasmus interpretierte diesen Vers folgendermassen: «Das aber hebt unsere Entscheidungsfreiheit nicht auf, sondern zeigt an, dass es [das *arbitrium*] des göttlichen Beistandes bedürfe, aber nicht gezwungen, sondern mit aller Kraft sich bemühend [zum Vater] komme».⁵⁰ A.M. Ritter hat in seinem schönen Beitrag zum «Chrysostomusbild in der Tradition des deutschen Luthertums bis Johann Albrecht Bengel (gest. 1752)» festgehalten, dass der *articulus remissionis peccatorum* Luther als Masstab diene. Chrysostomus konnte hier nicht genügen. Darum hielt er ihn für einen «Wesscher» (Schwätzer).⁵¹

Sebastian Castellio (1515–1563)

Sébastien Châtillon wurde von Calvin als *directeur du collège* nach Genf berufen. Auf Grund grosser Spannungen verliess Castellio 1544 Genf und ging nach Basel.⁵² Er arbeitete hier für den Buchdrucker Oporin, edierte verschiedene Klassiker und fertigte sowohl eine lateinische wie eine französische Bibelübersetzung

46 WATR 4,50, Nr. 3975.

47 WATR 1,85, Nr. 188: «er liess mich stecken an allen Orten, da ich sein dorfft. Er ist ein lauter Wescher, lest den Text fallen». Die Nachschrift beider Reden 85 und 106 hat Veit Dietrich besorgt. Er wechselt zwischen Wescher und Wesscher.

48 WATR 2, 516, Nr. 2544: «Chrisostomus plane videtur sediciosus er garrulus, ideo placet Erasmo».

49 Brändle/Pradels 2008: 244–247.

50 Erasmi opera Omnia, ed. J. Clericus, t. X, p. 1511, zitiert nach Ritter 2012: 158.

51 WATR I,106, Nr. 252: «Chrisostomus gilt bey mir auch nichts, ist nur ein wesscher»; Ritter 2012: 158.

52 Guggisberg 2018: 663.

an. 1553 wurde er zum Professor für Griechisch an die Universität berufen. Als Reaktion auf die Hinrichtung Michel Servets in Genf am 27. Oktober 1553 schrieb und publizierte Castellio sein Buch *De haereticis an sint persecuendi*, ein Florilegium von Texten von Autoren aus verschiedenen Epochen. Das Werk erschien im März 1554 in Basel, eine französische Fassung folgte kurz darauf in Lyon. Als Titel der französischen Ausgabe setzte Castellio: *Traicté des heretiques, à savoir, si on les doit persecuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'advis, opinion et sentence de plusieurs autheurs, tant anciens, que modernes*.⁵³ Die Werke des Chrysostomus durchforstete er in der grossen Ausgabe des Erasmus. Er hat bei seiner Lektüre Stellen ausgewählt, die festhalten, dass mit den Häretikern freundlich gesprochen werden und man für sie beten solle.⁵⁴ Den entscheidenden Satz fand er in der 46. Homilie zum Matthäusevangelium. Chrysostomus schrieb zur Auslegung des Gleichnisses vom Sämann: «Warum lässt aber der Herr das Geschehene durch die Knechte berichten? Um ihnen sagen zu können, dass man Häretiker nicht töten dürfe: οὐ δεῖ ἀναιρεῖν αὐτούς».⁵⁵ Die Textsammlung Castellios löste heftige Reaktionen aus. Théodore de Bèze verfasste eine Gegenschrift *De haereticis a civili magistratu puniendis*.

Jean Mabillon (1632–1707)

Der Mauriner und Begründer der historischen Hilfswissenschaften (nach ihm ist in Paris eine Metrostation benannt), reiste im Auftrag des französischen Finanzministers Jean-Baptiste Colbert auf der Suche nach Manuskripten durch Europa. 1682 kam er nach Basel. Im Basler Stadtbuch von 1895 ist ein Bericht darüber erschienen.⁵⁶ Er besuchte das Haus «zur Mücke» und liess sich die alten Handschriften, auch die verschiedenen Werke des Chrysostomus zeigen. Die Manuskripte waren ausgestellt im grössten Saal, in dem auch die Plenarsitzungen des Konzils stattgefunden hatten. Im Münster besuchte die französische Reisegruppe das Grab des Erasmus, im Kreuzgang das des Oekolampad. Die

53 Castellio 2024: 1.

54 Castellio 2024: 378–383.

55 In ev. Mh. h. 46,1 (MPG 58,477), s. die Notiz Overbecks in den Collectaneen u. S. 11.

56 Thommen 1985: 92–96.

dortige Inschrift *primus in eadem urbe evangelicae doctrinae auctor et templi istius verus episcopus* ist nach Mabillons Urteil von unerträglichem Hochmut geprägt.

Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832)

Johann Wolfgang von Goethe war mehrfach in Basel. 1779 besuchte auch er das Haus «zur Mücke». Er liess sich dabei die Bibliothek, die Antiquitäten und die Gemälde Holbeins zeigen. Eher unwahrscheinlich ist, dass er auch die Chrysostomusmanuskripte gesehen hat.⁵⁷ Er «urtheilt (über Chrysostomus) sehr wegwerfend»⁵⁸ und stellt ihn mit Abraham a Sancta Clara zusammen. «Ein Citat Winkelmanns wies mich auf die Homilien des Chrysostomus, ich wollte doch sehen, was der Kirchenvater über die Schönheit zu sagen gewusst habe, und was fand ich? einen Pater Abraham a Sancta Clara, der die ganze hohe Griechische Cultur im Rücken hat, in der niederträchtigsten Umgebung lebt, und seinem schlechten Publicum mit goldnem Munde das dümmste Zeug vorsagt, um sie durch Erniedrigung zu erbauen. Was man aber Griechische Sprache und Bildung auch in diesem widerwärtigen Abglanz bewundert! Nun aber begreife ich erst unsre guten Neuchristen, warum sie diesen so hoch schätzen: sie müssen immer dieselben Salbadereyen wiederholen, und jeder fühlt dass er diesen Vortrag nicht erreichen kann».⁵⁹ Wie kommt der Dichterstürm zu seinem harten Urteil? Wie viele Seiten des Riesenwerks des Goldmunds hat er gelesen? Hat Luthers Geringschätzung ihn beeinflusst?

Franz Camille Overbeck (1837–1905)

Franz Camille Overbeck war von 1870–1897 Professor für neutestamentliche Exegese und ältere Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät in Basel.⁶⁰ In seinen in den Bänden 1 und 2 der Basler Ausgabe⁶¹ abgedruckten Schriften erwähnt Overbeck Chrysostomus mehrfach.⁶² Besonders ausführlich tut er das in seiner Abhandlung aus dem Jahre 1877 *Ueber die Auffassung des Streits*

57 Wanner 1988: 44ff.

58 Overbeck in: A 248, Chrysostomus. Urtheile über ihn, s. u. S. 19.

59 Goethe an Zelter, Ende Mai 1815, in Riemer 1833: 183.

60 Mein herzlicher Dank geht an Barbara von Reibnitz, die mich bei diesem zentralen Kapitel beraten und mir beim Lesen der Handschrift Overbecks geholfen hat.

61 In den Jahren 1994–2010 ist die in Basel erarbeitete Ausgabe von Werken und Nachlass Overbecks im Verlag J. B. Metzler in Stuttgart erschienen (OWN).

62 OWN 1 und 2.

*des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2,11ff.) bei den Kirchenvätern.*⁶³ Seine Wertschätzung, aber auch seine Kritik an Chrysostomus kommt auf diesen neun Seiten⁶⁴ deutlicher und klarer zum Ausdruck als in seiner Vorlesung zur Geschichte der Alten Kirche oder auf den Chrysostomus gewidmeten hundert Seiten der *Collectaneen*.⁶⁵ Die Auslegung des Chrysostomus in seinem Kommentar zum Galaterbrief und vor allem in seiner Homilie «*In illud: in faciem ei restiti (Gal. 2,11)*»⁶⁶ ist nach Overbecks Urteil das Meisterstück unter den antiochenischen Exegesen des Konflikts zwischen den Aposteln. Chrysostomus kannte die scharfe Kritik des neuplatonischen Philosophen Porphyrius (233–301) an der in Antiochien demonstrierten Uneinigkeit der Apostel.⁶⁷ Chrysostomus erkannte ihre Brisanz und gab sich darum grosse Mühe, «den Ruhm beider apostolischer Streiter aus der Prüfung des Streits fleckenlos hervorgehen zu lassen, und erklärt sich mit jeder Apologie unzufrieden, bei welcher auch nur das Eine Ross des apostolischen Zwiegespanns hinkend bliebe».⁶⁸ Mit verschiedenen Kunstgriffen mache Chrysostomus aus dem, was der unbefangene Leser als Konflikt versteht, eine Demonstration der Einmütigkeit der beiden Apostel. Bezeichnend für die Sicht Overbecks ist sein Schluss, Chrysostomus habe die Apologie von Petrus und Paulus so weit getrieben, dass sie den Tatsachen des Urchristentums noch weiter entfremdet waren. Overbeck schliesst den langen Abschnitt mit der Bemerkung: «Wer weiss, wohin bei Gal. 2,11ff. der Scharfsinn der griechischen Theologen noch gekommen wäre, wenn er sich nicht sehr bald nach Chrysostomus überhaupt zur Ruhe begeben hätte».⁶⁹

Nachstehend soll aber auf Overbecks wissenschaftlichen Nachlass eingegangen werden. Nach seinem Tod 1905 gelangte dieser in die Universitätsbibliothek Basel. Neben den tausende von Seiten umfassenden Vorlesungsmanuskripten bildet das sogenannte «Kirchenlexicon», «eine Sammlung von mehr als 20'000, grossenteils beidseitig beschriebenen losen Blättern in Oktavformat, den quantitativ

63 OWN 2: 221–334.

64 OWN 2: 264–273.

65 Zu den Collectaneen S. 8–14. Zur Vorlesung S. 15ff.

66 *In epistulam ad Galatas commentarius*: MPG 61, 611–682, *In illud: in faciem restiti*: MPG 51,371–388.

67 Becker 2016: Zu Gal. 2,11ff. vor allem S. 118ff. Chrysostomus bezieht sich mehrfach auf Porphyrius (S. 427).

68 OWN 2: 266.

69 OWN 2: 273.

und qualitativ wichtigsten Teil des wissenschaftlichen Nachlasses».70 Eine weitere grosse Sammlung von rund 15'000 Blättern gehört zu den neutestamentlichen und patristischen *Collectaneen*. Overbeck hatte sie aus dem Kirchenlexicon ausgegliedert. Ziel der Notizen dieses Lexicons aus den Gebieten von Theologie und Philosophie, Politik und Kultur war das Projekt einer ‹profanen Kirchengeschichte›, «einer radikalen kritischen Historisierung des Christentums – gegen die Kontinuitätsbehauptung insbesondere der modernen Theologie».71 Martin Tetz (1925–2017) hat 1961 alle diese Blätter gesichtet und geordnet und damit erst der wissenschaftlichen Arbeit eröffnet.72 Neben den Vorlesungen und den rund 35'000 Blättern des Kirchenlexicons und der *Collectaneen* gibt es eine dritte Quelle, nämlich die wissenschaftliche Bibliothek Overbecks, die rund 2500 Bände umfasst hat.73 Der Basler Gelehrte hat in seinen Büchern sehr viele Literaturhinweise und Exzerpte, auch Stellungnahmen zur Fachliteratur notiert.74 In einem Aufsatz zu seiner Augustinausgabe habe ich die in die 15 Bände eingetragenen Marginalien vollständig zusammengestellt.75

Zurück zum Kirchenlexikon. Seine Anfänge liegen in den ersten Jahren der wissenschaftlichen Tätigkeit Overbecks. Er hat es bis zu seinem Tod weitergeführt. Die Blätter sind nach Stichworten alphabetisch geordnet. Das Papier ist von verschiedener Qualität, seine Farbe wechselt zwischen grünlich, blau und gelblich-braun, die Tinte ist schwarz, bräunlich oder braun. Overbeck hat das titelgebende Stichwort jeweils unterstrichen und darunter einen ersten Eintrag auf ein Blatt geschrieben. Später folgten in der Regel weitere nummerierte Einträge. Die Handschrift variiert darum. Auf diese Blätter hat er die Frucht seiner Lektüre: Literaturhinweise, kritische Stellungnahmen zu Gelesenem und vieles mehr notiert. Sie dienten ihm für seine Aufsätze, Rezensionen und Vorlesungen.

70 OWN 4: VII; vgl. auch das Gesamtinventar des ‹Kirchenlexicons› in OWN 6/2.

71 Peter 1995: 566.

72 Tetz 1962. Die im vorliegenden Text verwendeten Signaturen A+Zahl hat Tetz eingeführt.

73 Overbeck führte von 1863 bis 1905 einen ‹Accessionscatalog meiner Bibliothek›. Nachlass Overbeck A 334. S. Tetz 1994. Diesem Text liegt ein Gastvortrag zugrunde, den Martin Tetz am 19.10.1991 im Rahmen einer Arbeitstagung der Basler Editionscommission ‹Franz Overbeck. Werke und Nachlass› in Castelen (Augst) in der Nähe von Basel gehalten hat.

74 Die Notate im Kirchenlexikon und in den *Collectaneen* greifen vielfach auf kritische Eintragungen in den Handexemplaren seiner Bibliothek zurück: OWN 4: VIII.

75 Brändle 2018: 235–238 ‹Allgemeine Bemerkungen zu den Notizen Overbecks›.

Collectaneen

Im Konvolut A 248 «Chrysostomus» finden sich rund 100 Blätter. Nachstehend folgt eine Edition dieses handschriftlichen Materials. Die Blätter haben alle das gleiche Format, eine Ausnahme bilden vier Doppelblätter. Das Papier ist auch hier von verschiedener Qualität und Farbe, mehrere Blätter sind blau. Nachstehend folgt eine Edition dieses handschriftlichen Materials. In Form einer Liste erscheinen alle Stichworte und eine Auswahl der Inhalte. Die ausgewählten Texte werden in der Regel nicht vollständig zitiert. Wir folgen der Orthographie Overbecks und übernehmen seine eigenwilligen Kürzungen.⁷⁶

Chrysostomus (Apologetik) [1 Bl., 3 S. beschr.]

1. Förster Chrysost. als Apologet. (Jahrb. für deutsche Theol. 1870 S. 428–454.) Dieser Aufsatz zerlegt die Apologetik des Chr. nach 4 Rubriken.
1. Apologetik gegen die Gegner des Nicaenums (Anomöer u. Sabellianer) S. 433ff. [Folgen 7 Zeilen Text].
2. Apologetik gegen die Juden S. 439ff. Vgl. besond. die 6 Homilien gegen die Juden, aus welchen Förster besond. die Gedanken auszieht: a) das A.T. u. seine gesetzli. Geltg haben ihre Zeit gehabt, jetzt ist diese Geltg abgethan; b) Hinweise des A.T. auf Xus; c) Histor. Argument: die Vertreibg der Juden aus ihrer Heimath, [mit Hinweis auf Josephus, folgen 9 Zeilen Text]
3. Apologetik gegen die Heiden S. 444ff. [Folgen 5 Zeilen Text]
4. Allgem. Apologetik des Xsthms [...] S. 447ff. [Folgen 15 Zeilen Text]. [Anmerkung]. Der Förstersche Aufsatz höchst geistlos und auch dürftigen Umfangs. Ganze Seiten der apologet. Exegese des Chrysost., zB. seiner Behdlg der Gegensätze des apologet. Ztalters sind von F. ganz unbeachtet. Mischt überh. viel zu viel eigene Reflexion ein, und lässt Chr. zu wenig selbst reden.

Chrysostomus Bildung. [1 Bl., 1 S. beschr.]

1. Vgl. «Chrysost. Stil.»
4. Gegenüber vom Nutzen, den man aus der Schrift zieht behauptet Chrysost. die gänz. Unfruchtbarkeit und Nichtigkeit der weltl. Bildung. Homil. de Stat. I, § 1 (Opp. II, p. 3 A Montf.)⁷⁷

⁷⁶ Im vorliegenden Beitrag werden im Unterschied zu den Nachlassbänden in OWN vereinfachte editorische Prinzipien angewendet. Binnenabkürzungen (kt für keit, ng für nung, usw.) wurden stillschweigend aufgelöst; <Text> bezeichnet eine Ergänzung. S. auch die Editorische Notiz in OWN 2, XXVI–XXVII. Seiten XXXII–XXXV zeigen die Handschrift Overbecks.

⁷⁷ Overbeck benutzte die 13 Bände umfassende *Editio altera* von Bernard de Montfaucon. *Sancti Patris nostri Joannis Chrysostomi opera omnia quae exstant vel eius nomine circumferuntur, Editio Parisina altera*, Tom. I–XIII, Parisii 1834–1839. Overbeck notierte auf 26 Seiten der *Collectaneen* die einzelnen Titel dieser Ausgabe. S. u. S. 19f.

[...]

5. In einer äusserst verworrenen und entweder geringen Ueberblick über die neueste Gesch. des römi. Reiches od. grosse Leichtfertigkeit verrathenden Weise erzählt Chrysost. in der Schrift über den heil. Babylas die Gesch. dieses Bischofs v. Antiochien s. Montfaucon in seiner Ausg. der WW. des Chr. II, 530.

Chrysostomus (Charakteristik) Beredsamkeit. [1 Bl., 2 S. beschr.]

1. Chrys. weiss seinen Argumenten eine die Denkart der Zeit packende für sie schlagende Gestalt zu geben. ZB.: Wenn Gott ein so geringes Vergehen wie das des Usa (2 Sam. 6,6ff) mit dem Tode bestrafe, welchen Zorn werden die Arianer über sich hebrufen (Opp T. X. p. 668 D Montf.). [Folgen ca. 7 Zeilen Text].

2. Ein Muster theolog. Beredsamkeit die Homilie über den Streit des Paul. mit Petr. in Antioch. Opp. III, 862ff. Montf. Welche starken Mittel übrigens Chrysost. bisweilen anwendet, um sich der Aufmerksamkeit seiner Zuhörer zu vergewissern vgl. die Apostrophe ebenda, p. 369-B.⁷⁸

Chrysostomus (Charakteristik) Leidenschaftlichkeit. [1 Bl., 1 S. beschr.]

1. Man warf dem Chr. die Rücksichtslosigkeit seiner Invectiven als Sittenprediger vor (Socrat. KG VI,3,12f. s. unter «Chrysost. (Urtheile über ihn. Alte») S. 1. Damit ist zu vgl. die eigene Schilderung, die Chrys. selbst de sacer. VI,12 (Opp I, 431 Montf.) v. sich giebt. Dort bezeichnet er als einen für ihn schon in seiner Zurückgezogenheit besond. schweren Kampf, seinen geg. die Schlechtigkeit der Welt und der Anderen aufwallenden Zorn zu bezähmen. Er war stark in dem was die Griechen *νεμεσῶν* nannten.⁷⁹

Chrysostomus (Charakteristik) Nüchternheit. [1 Bl., 2 S. beschr.]

1. Nüchterne Reflexionen über die Bedingungen einer leicht sich anknüpfenden Freundschaft (wesentli. Gleichheit der Verhältnisse in denen beide Theile aufgewachsen) s. de sacerdot.

I, 2. Ueberhaupt erscheint hier (ebendas. § 3) Chrysost. neben seinem Freunde Basilius als der ruhigere, der sich erst sehr allmählich zum Eintritt in den mönchischen Stand bewegen lässt und in dieser Frage sich vom Freunde trennt, nachdem er bisher in allen Dingen mit ihm zusammen gegangen. Ja (vgl. ebendas. § 6) er zieht vor durch eine (für diese moral. charakterlich) trügerische List, den Freund dem geistlichen Stande zu sichern, als ihm selbst dabei zu folgen.⁸⁰

78 Zu seiner 1877 publizierten Studie «Ueber die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal.2,11ff.) bei den Kirchenvätern» s. o. S. 11f.

79 Deutsch etwa: verärgert, verstimmt, erzürnt sein.

80 Interessant, dass hier kein weiterer Hinweis zum Thema Freundschaft folgt, ein Thema, das im Gespräch mit Nietzsche eine grosse Rolle spielte, s. OWN 4, 345–353: Freundschaft in der christl. Welt. Siehe auch Brändle 2018: 275.

Chrysostomus (Charakteristik) Prakti. Sinn. [1 Bl., 1 S. beschr.]

1. Für den prakt. Sinn des Chr.s. besond. die Entschiedenheit mit der <er> das Mönchsleben für eine unzweckmäss. Schule für das Kirchenamt erklärt (de sacerdot. VI,8 Opp. I,427 Montf.).

Chrysostomus (Charakteristik) Priesterbewusstsein. [3 Bl., 5 S. beschr.]

3. Gern vergleicht sich Chrysost. in seiner Stellung mit dem Kaiser. Er werde über die moral. Fortschritte seiner Zuhörer grössere Freude empfinde als jeder Kaiser über sie empfinde, grössere Freude als der Kaiser über den glänzendsten Sieg. Und in der That sei der Kampf in welchem Chrysost. seine Zuhörer zum Siege geführt der schwerere, der Kampf gegen die bösen Daemonen. (in Act. App. Homil. XI, 4. Opp IX, 95 D Montfauc.)

Chrysostomus (Charakteristik) Rationalismus [1 Bl., 1 S. beschr.]

1. Das dürrste Nützlichkeitsprincip wird zur Kritik griech. Philosophen angewandt In sanct. Babylam § 8 (Opp. II, 549 Montf.)

2. Chrys. verhöhnt den apollin. Daemon in Daphne, der v. Julian die Entfernung des Leichnams des heil. Babylas aus seiner Nähe fordere. Ein todter Leib hat nichts Furchtbares u. ist etwas ganz Gleichgültiges. «Der brave Mann wird v. einem todten Körper in der

Erfüllung keiner seiner Pflichten gestört werden. Ist seine Seele gesund, so wird er auch wenn er bei den Gräbern selbst wohnt, Mässigkeit, Gerechtigkeit u. alle Tugend üben.» (Ebendas. § 15 p. 561D).

Chrysostomus (Exegese) Charakteristik. [1 Bl., 1 S. beschr.]

1. Chrys. warnt (Opp. IX, 427 Montf.) vor Geringschätzung chronolog. Untersuchungen in Bezug auf die ntstmtl. Briefe, und behauptet sie trügen viel zu ihrem Verständnisse bei.

2. Stellen die der Orthodoxie beschwerlich sind, zB. In der Trinitätslehre u. Xologie erklärt Chrysost. als Accomodat. der bibli. Schriftsteller an ihre Leser zB. In Johan. homil. 38.

3. F.H. Chase Chrysostom: a study in the history of biblical interpretation, London 1887, 208 pp. 8.) 6 sh.

Chrysostomus (Glaube und Wissen). [1 Bl., 1 S. beschr.]

1. Dem Wissen spricht Chrysost. dem Glauben gegenüber, und für alle übersinnli Thatsachen allen Werth ab und spricht dabei seine ganze Verachtung aller heidni. Philos. besond. in der 4. u. 5. Homilie zum 1 Cor.brif (zu 1 Cor. 1,18ff.) Opp T. X p. 23ff. Montf.).

Chrysostomus (Haeretiker und ihre Beurtheilung). [1 Bl., 1 S. beschr.]

1. Morali. Eigenschaften weiss Chrysost. auch an Haeretikern anzuerkennen (in Matth. homil 23) und wenn er auch ihre Redefreiheit eingeschränkt wünscht, so ist er doch

gegen Gewaltthat, namentl. gegen die Todesstrafe (οὐ δεῖ ἀναιρεῖν αἰρετικόν [hier hat Overbeck den Text präzisiert, er lautet bei Chrysostomus οὐ δεῖ ἀναιρεῖν αὐτοῦς] u.s.w. in Matth. Homil. 46.⁸¹

Chrysostomus (Heidenthum)+ [1 Bl., 2 S. beschr.]

[unten am Rand] + Vgl. «Chrysostomus. Lehre Heidenthum.»

Chrysostomus Homilien Allgemeines. [4 Bl., 7 S. beschr.]

«3. Wiederholungen: »Nur einmal findet sich so viel ich weiss eine längere Stelle Wort für Wort wieder.... Dagegen hat Chrysostomus bisweilen Retractionen vorgenommen. So mit den beiden Reden über den Verrath des Judas (II, 386ff.) u. über den Schächer am Kreuze (II, 411ff.)» (E. Schwarz in Ilgens Ztschrift für die histor. Theol. 1840 Heft 4, S. 28)

Chrysostomus Homilien Allgemeines. Improvisationen. [1 Bl., 1 S. beschr.]

1. Bisweilen sehr geschickt. zB. in der 4. Rede über die Genes. (Opp. ed. Montf. IV, p. 662). Während Chrysost. redet ist die Aufmerksamkeit der Zuhörer durch den Lichtenanzünder in der Kirche gestört worden, und die Augen haben sich nach ihm gewendet.⁸² Sofort verweist Chrysost. den Zuhörern ihre Unaufmerksamkeit, und weist sie hin auf die so viel grössere Sammlg mit welcher die Zuhörer des Paul. mit welchem sich Chrys. freil. nicht vergleichen will, seinen WW. lauschten als er in Troas gleichf. bei Lichte ihnen predigte selbst der Fall des Euctychos aus dem Fenster ihre Aufmerksamkeit nicht aufheben konnte AG 20f,7ff.

Chrysostomus (Homilien) Ausgaben Uebersetzung. [1 Bl., 1 S. beschr.]

[12 Blätter zu einzelnen Homilien wie denjenigen zu den Bildsäulen, etc. Matthäus.]

Chrysostomus Leben Quellen

1. Socrates KG VI, 3–21.

Chrysostomus Lehre Heidenthum. Allgemeines. [1 Bl., 2 S. beschr.]

2. [...] Ein besond. fanat. Stück Polemik gegen das Heidenth. die Daphneepisode in der Schrift über Babylas § 12ff p. 556ff.

Chrysostomus Lehre Heidenthum Philosophie. [2 Bl., 4 S. beschr.]

Chrysostomus (Literatur) [2 Bl., 3 S. beschr.]

1. Hug Antiochien u. der Aufstand des Jahres 387 n. Chr. Ein histor. Versuch. Winterthur 1863, (30 S.4)+ [Anm.:] Jetzt abgedr. In A. Hug, Studien aus dem classi. Alterth. 1. Heft, Freib. i. Br. u. Tüb. 1881, S. 132ff. – wichtig für die Zeitbestimmung u. Reihenfolge der auf den Aufstand bezügl. Homilien des Chr. –

81 In ev. Mt. h. 23,6 (MPG 57,316); h. 46,1 (MPG 58,477).

82 S. Vorlesung S. 1639.

2. Jos. Lutz, Chrysostomus und die übrigen berühmtesten kirchl. Redner alter und neuer Zeit. Eine Entwicklung der homilet. Principien. 1846.
3. Neander, Der h. Joh. Chrysostomus, 3. verb. Aufl. 1848.
4. Rochet (l'abbé) Histoire de St. Jean Chrysostome patriarche de Constantinople. Paris 1866. 2 vols. (XXIII, 988 p. 8).
5. Th. Förster, Chrysost. in seinem Verhältn. zur antiochen. Schule, Gotha 1869 (XV, 190 S. Gr. 8). 1 Thl. 6 Gr.⁸³
6. Th. Förster, Chrysost. als Apologet (Jahrb. für dtsche Theol. 1870 Heft 3), S 428–454).
7. Martin, St. Jean Chrysostome, ses œuvres et son siècle, Paris 1875, 3 vols.
8. Funk, Joh. Chrysostomus und der Hof v. Constantinopel. Eine akad. Rede. (Tübing. Theolog. Quartalschr. 1875, S. 449pp.).
9. F. Ludwig, Der hl. Chrysostomus in seinem Verhältn. zum byzant. Hof. Braunsbg 1883 (IV, 175 S.)
10. Ch. Molines, Chrysostome orateur. Montauban 1886 (64 pp.)
11. F. H. Chase, Chrysostom: a study in the history of biblical interpretation, London and Cambridge 1887 (208 pp. 8) 6 schill. (Vgl. The Academy Aug. 20, 1887 p. 187).
12. Paulson, Symbolae ad Chrysostomum patrem I. De codice Lincupensi, Lund. 1889 (IV, 88 pp. 4).
13. A. Puech, Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps. Paris 1891. (VIII, 334 pp.), vgl. Die Anz. v. P. L. Revue crit. 1891. No 42, p. 231 sq.
14. P. de Lagarde, Zu Chrysostomus (in seiner Ankündig. einer neuen Ausg. der griech. Uebers. des AT. Götting. 1882, S. 50ff. Vgl. unter «Chrysost. (Werke) Ausgaben. Allgemeines» S. 7.
15. J. Haidacher, Eine interpolirt. Stelle in des St. Chrysostomus Büchlein ad Demetrium monachum (Zeitschrift für kathol. Theol. 1894, Heft 2 S. 405ff.).
16. Elser, Der hl. Chr. u. die Philosophie (Theol. Quartalschr. Bd. 76 [1894] S. 550ff.

Chrysostomus Liturgie [2 Bl., 2 S. beschr.]

Chrysostomus (Moralische Anschauungen) [1 Bl., 1 S. beschr.]

1. Der fromme Betrug wird in einer wahrhaft naiven Weise vertheidigt u. gerechtfertigt, de sacerdot. I,6–9.

Chrysostomus (Mutter) [1 Bl., 1 S. beschr.]

Bald nach der Geburt des Chrysost. wird seine Mutter (Anthusia) Wittwe. Sie widmet sich ohne eine 2. Ehe einzugehen ganz der Erziehung des Sohnes, dem sie mit allen Mitteln eine Erziehung geben lässt, die ihn für einen thätigen Lebensberuf befähigt und ihm auf jeden Fall die Möglichkeit der Wahl sichert. Was sie so für ihn gethan,

83 Hier nennt Overbeck den Kaufpreis in Thaler und Groschen; die Mark wurde 1871 als einheitliches Zahlungsmittel eingeführt. In 11 geht es um Schilling.

stellt sie ihrem Sohne vor, nebst ihrer Wittweinsamkeit, um ihm auszureden sich von seinem Freunde Basilius für den geistli. Stand gewinnen zu lassen (de sacerdot. I,5. In dieser Rede an den Sohn erscheint Anthusa als eine liebevolle Mutter u. eine sehr verständige Frau).⁸⁴

Chrysostomus (Name) [1 Bl., 2 S. beschr.]

Chrysostomus Politische Ansichten. [1 Bl., 2 S. beschr.]

[Exzerpte aus der Schrift über den heiligen Babylas.]

Chrysostomus (Rhetorik) [1 Bl., 1 S. beschr.]

Chrysostomus Sentenzen. [1 Bl., 1 S. beschr.]

Chrysostomus (Stil) Bilder. [3 Bl., 6 S. beschr.]

Chrysostomus (Stil) Rhetorische Künste. [1 Bl., 2 S. beschr.]

Chrysostomus (Stil) Breite [1 Bl., 1 S. beschr.]

Chrysostomus (Urtheile über ihn) Alte. [1 Bl., 2 S. beschr.]

1. «Chrysost. war, wie man sagt, ein in seinem Eifer für die Tugend etwas scharfer Mann und, wie einer seiner von Jugend her vertrautesten Genossen sagte, mehr mit Leidenschaft als mit scheuem Anstande begabt. [...]» (Socrates, KG VI,3,12f.

[Folgen 22 Zeilen]

Chrysostomus Urtheile über ihn. Neuere. [1 Bl., 1 S. beschr.]

1. Goethe Briefwechsel mit Zelter II, 183 urtheilt sehr wegwerfend über ihn u. stellt ihn mit Abraham a St. Clara zusammen.

Chrysostomus Werke Ausgaben. Allgemeines. [4 Bl., 7 S. beschr.]

Chrysostomus. Werke Ausgabe von Montfaucon Bd. [18 Bl., 30 S. beschr.]

[Overbeck führt auf 18 Blättern die Titel der von Montfaucon in 13 Bänden publizierten Werke von Chrysostomus auf. Seine Handschrift ordnet diese den frühen Jahren seiner wissenschaftlichen Tätigkeit zu. In seinen Collectaneen arbeitet er ständig mit dieser Ausgabe. Im von Overbeck geschriebenen Katalog «Meine Bibliothek» (A 335) ist diese Ausgabe aber nicht aufgeführt. Im Katalog 465 des Antiquariats Braus-Riggenbach von 1937⁸⁵ fehlt sie ebenfalls. Unter Nr. 1031 wurde dort S. Johannes Chrysostomos. Opera selecta gr. et lat. Emendavit Fred. Dübner, Vol. I, Paris 1861

84 S. Vorlesung u. S. 21.

85 A 335b.

mit dem Vermerk «O's Ex.» für 9 Fr. angeboten. Dieser Band figurierte in Overbecks Bibliothek unter der Nummer 552.]

Chrysostomus (Werke) Commentare. Altes Test. Jesaias. [1 Bl., 1 S. beschr.]

Chrysostomus (Werke) Commentare. Neues Testament. Allgemeines. [1 Bl., 1 S. beschr.]

Chrysostomus (Werke) Commentare. Neues Testament. Galaterbrief. [1 Bl., 1 S. beschr.]

Chrysostomus (Werke) Homilien [1 Bl., 1 S. beschr.]

Chrysostomus (Werke) Nachträge zur Pariser Ausgabe. [4 Bl., 7 S. beschr.]

Chrysostomus (Werke) Ueber das Priestertum. Ausgaben. [1 Bl., 2 S. beschr.]

Chrysostomus (Werke) Ueber das Priesterthum Charakteristisches. [4 Bl., 7 S. beschr.]

Chrysostomus (Werke) de sacerdotio Inhalt [1 Bl., 1 S. beschr.]

Chrysostomus (Werke) Ueber das Priesterthum. Zeit. [1 Bl., 1 S. beschr.]

*Chrysostomus (Werke) Uenechte. Opus imperfectum in Matthaem. Zeit
[1 Bl., 1 S. beschr.]*

Chrysostomus (Werke) Reden. Fall des Eutropius. [1 Bl., 1 S. beschr.]

Chrysostomus (Werke) Uenechte. Synopsis veteris et ni. test. [1 Bl., 1 S. beschr.]

Vgl. unter «Chryst. (Werke) Synopsis vet. et n. test.»

Chrysostomus (Werke) Synopsis veteris et novi testamenti. Echtheit [1 Bl., 1 S. beschr.]

1. Der Echtheit ist selbst Credner, Gesch. des nt. Kanon, Berlin 1860, S. 228f. geneigt. Vgl. dafür auch Zahn Gesch. des nt. Kanons II, 228.
2. Nur mit der Beibringung neuen Materials beschäftigt sich Er. Klostermann, Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik. Leipz. 1895, S. 774f.

Chrysostomus (Werke) Synopsis veteris et novi testamenti. Text [1 Bl., 1 S. beschr.]

Chrysostomus (Werke) Uebersetzungen. Lateinische. Alte. [1 Bl., 1 S. beschr.]

Chrysostomus (Werke) Uebersetzungen. Moderne [1 Bl., 2 S. beschr.]

Chrysostomus (Werke) Uenechte Liturgie [1 Bl., 1 S. beschr.]

*Chrysostomus (Werke) Uenechte. Opus imperfectum in Matthaem Litteratur
[1 Bl., 1 S. beschr.]*

*Chrysostomus (Werke) Uenechte Opus imperfectum in Matthaem Vermischtes.
[1 Bl., 1 S. beschr.]*

Vorlesung «Zur Geschichte der Alten Kirche»

Diese Vorlesung hat Overbeck ab dem WS 1872/73 in der Regel alle zwei Jahre gehalten. Das unter A 109 vorliegende Manuskript ist zusammengesetzt aus Teilen verschiedener Fassungen dieser Vorlesung.⁸⁶ Die Blätter im Format 18 x 22,5 cm sind längs geteilt und nur zu etwas mehr als der Hälfte beschrieben. In der rechten Spalte hat Overbeck Ergänzungen, Literaturhinweise u.a.m. notiert. Regelmässig hat er mit roter Tusche das Datum festgehalten, an dem er den Text, jeweils etwa zwölf Seiten, vorgetragen hat. Carl Albrecht Bernoulli hat ein berührendes Bild Overbecks als Professor gezeichnet: «Overbeck hielt noch buchstäblich Vorlesung, das heisst, er las wirklich vor. Doch erschöpfte sich darin, dass er sich ans Manuskript band, seine Mitteilung keineswegs. Er verriet eine innere Anteilnahme, indem er sprach, und blieb, von Glockenschlag zu Glockenschlag, ohne aufzublicken, tief auf das Heft gebeugt. ... Es war die Monotonie der äussersten Sachlichkeit, der Zucht und der Selbsteinschränkung. ... Der Schüler spürte das Originale dieser Mitteilungen; was er hier bekam, fand er so nirgends wieder».⁸⁷

In § 43 «Die Periode des arianischen Streits», behandelt Overbeck auf den Seiten 1624–1660 Johannes Chrysostomus. Er erzählt anschaulich die Vita des Chrysostomus. Nach dem frühen Tod des Vaters Secundus lag die Erziehung bei seiner Mutter Anthusa.⁸⁸ Overbeck verweist auf Nonna, die Mutter Gregors des Grossen und auf Monica, die Mutter Augustins: «die berühmten christl. Mütter dieses Zeitalters, deren Walten, deren Einfluss besond. die Kirche grosse Lehrer und Priester verdankt» (1623).

Seine Mutter sorgte für eine solide Ausbildung, diese führte ihn auch zum weitbekannteren Rhetor Libanius. Overbeck zitiert die bekannte, wohl kaum von Libanius stammende Antwort auf die Frage, wen er denn als Nachfolger

86 Tetz 1962 (Overbeckiana II, A 109: 63ff). In OWN 9 hat Johann-Christoph Emmelius unter dem Titel «Aus den Vorlesungen zur Geschichte der Alten Kirche bis zum Konzil von Nicäa 325 n. Chr.» die erste Hälfte der Vorlesung Overbecks zur Geschichte der Alten Kirche sorgfältig ediert: Erste Periode 1–325. Die zweite Periode: Vom Nicaenischen Konzil bis zum Tod Gregors des Grossen 326–604, die Periode, die den hier interessierenden § 43 enthält, blieb unediert. Emmelius begründet diese Auswahl überzeugend damit, dass «innerhalb der Darstellung der zweiten Periode (325–604) ungleich mehr Texte aus der frühesten Fassung der Vorlesung bis in die letzte Fassung unbearbeitet beibehalten worden sind als in der Darstellung der ersten Periode» OWN 9, LIX, Anm. 200.

87 C.A. Bernoulli, zitiert bei Emmelius, OWN 9, XV.

88 S. A 248: Chrysostomus (Mutter); hier S. 13.

haben möchte: «Den Johannes, wenn mir ihn die Xten <Christen> nicht ent-rissen hätten» (1624f). Zu Recht weist Overbeck der Studienzeit bei Diodor, dem späteren Bischof von Tarsus, grosse Bedeutung zu. Mit ihm studierte Theodor von Mopsuestia, «von den Exegeten der antiochen. Schule der am meisten rein wissenschaftli. gerichtete, und viell. der grösste histor. Exeget der alten Kirche» (1627). Nach Jahren in der Einsamkeit der Antiochien umgebenden Berge kehrte Johannes in die Stadt zurück und wurde 380 von Bischof Meletius zum Diakon geweiht, 386 durch dessen Nachfolger Flavian zum Presbyter. Den elf Jahren seines Presbyterats entstammen die meisten seiner Homilien, rund 600 sind es. Overbeck geht breit auf die 21 Homilien über die Bildsäulen ein und zitiert längere Abschnitte daraus (1631–1636).⁸⁹

Auf den Seiten 1638–1640 spricht er von den Spannungen, die sich in Konstantinopel durch die Forderung nach einer für die Truppen der arianischen Goten bestimmten Kirche ergeben hatten. Eine Quelle, die Overbeck noch nicht kennen konnte, belegt, dass beim Treffen zwischen Kaiser Arcadius und Gainas, dem gotischen General in römischen Diensten, Chrysostomus als Vermittler wirkte und sich dabei sehr gewandt in Latein ausdrückte.⁹⁰

Ausführlich äussert sich Overbeck zum Thema: Reiche und Vornehme, Hilfe an die Armen. S. 1639 zitiert er aus Neander, *Der heilige Johannes und die Kirche* (1822):

Doch Viele werfen mir vor: immer greifst du die Reichen an! Ja wohl, denn sie greifen auch immer die Armen an; doch ich greife auch nicht die Reichen an, sondern Diejenigen, welche den Reichth. schlecht gebrauchen. Ich sage es ja immer: nicht die Reichen klage ich an, sondern die Raubsüchtigen, etwas anderes ist Reichth., etwas anderes Habsucht. Unterscheide die Dinge recht u. verwechsele nicht, was nicht vermischt werden soll. Du bist reich? Das wehre ich dir nicht. Du reissest fremdes Gut an dich? Dabei kann ich nicht schweigen. Willst du mich steinigen? Ich bin bereit mein Blut zu vergiessen, wenn ich nur die Sünde hindern kann. Hass und Krieg kümmert mich nicht; Eines aber liegt mir ob, die Besserung meiner Zuhörer. Die Reichen sind meine Kinder, die Armen sind meine Kinder. Wenn du also die Armen angreifst, klage ich dich an. Der Arme leidet aber dadurch nicht soviel als der Reiche, denn der Arme leidet nur am Gelde, du aber leidest an der Seele Schaden. Wer will steinige mich, hasse mich. Ich fürchte keine Nachstellung, ich fürchte nur Eines, die Sünde. Wenn mich

89 Homilien über die Bildsäulen, de statuis, MPG 49,15–222.

90 Wallraff 2007: § 50, 102: τῆ τῶν Ἰταλῶν φωνῆ. Brändle 2009: 52.

niemand einer Sünde überführen kann, so mag die ganze Welt mit mir im Kriege sein, denn dieser Krieg wird mir zur Verherrlichung gereichen.⁹¹

Neander hat mit diesen Zeilen eines der Grundanliegen des Chrysostomus hervorgehoben.⁹² Overbeck vermerkt am Rand *Neand. II, 66f.* und verweist am gleichen Ort auf Chrysost. Opp. III, 389f. Montfauc. An dieser Stelle steht die Homilie «In illud: vidua eligatur». In Kapitel 16 dieser Homilie ist wiederum von der Hilfe an die Armen die Rede, hier begründet mit der für Chrysostomus zentralen Stelle Matth. 25,31–46.

Auf den folgenden Seiten schildert Overbeck anschaulich die Probleme, die durch die Ankunft einiger Mönche aus der nitrischen Wüste und deren Klage gegen Theophilus, den Patriarchen von Alexandrien entstanden. Hintergrund dieser Probleme, die schliesslich zu einem ersten Exil von Chrysostomus führten, war die Auseinandersetzung um den Vorrang der Patriarchate Alexandrien und Konstantinopel. Auf der sog. Eichensynode wurde Chrysostomus abgesetzt und in der nächsten Nacht auf einem Schiff nach Praenetos am südlichen Ufer der Propontis gebracht. In Konstantinopel regte sich Widerstand gegen die Absetzung des Bischofs, ein Erdbeben erschütterte die Stadt, die Kaiserin Eudoxia sah darin ein Zeichen des Himmels. Sie bewegte ihren Mann, Kaiser Arcadius, den verbannten Chrysostomus zurückholen zu lassen. Hier folgt Overbeck Neander.⁹³ Die Ereignisse sollten sich überstürzen. Zu Ehren der Kaiserin war vor kurzer Zeit in der Nähe der Hagia Sophia eine silberne Bildsäule errichtet worden, ihr Sockel steht heute dort im Vorhof.⁹⁴ Bei ihrer Einweihung ging es laut zu und her, Chrysostomus fühlte sich beim Gottesdienst gestört. Am Gedenktag der Enthauptung des Täufers soll Johannes Chrysostomus sich so geäussert haben: «Von Neuem wüthet die Herodias, von Neuem bewegt sie sich, von Neuem tanzt sie, von Neuem sucht sie das Haupt des Johannes auf der Tafel zu empfangen» (S. 1653).⁹⁵ Es ist nicht eindeutig auszumachen, was Chrysostomus wirklich gesagt

91 Vgl. Neander 1821/1822: 66f. Im «Accessionscatalog meiner Bibliothek» (A 334) hat Overbeck die beiden Bände des Buches unter der Nummer 328 notiert.

92 Zur Kritik an Reichen: s. ferner Hom. in Matth. 66,3 (MPG 58,629f.); 88,4 (MPG 58,779); Hom. in ep. I ad Cor. 43,1 (MPG 61,369).

93 Band II, 213f. Zu den Ereignissen in Konstantinopel s. Brändle 1999: 104–120.

94 Foto des Sockels in Brändle 1999: 126.

95 Overbeck zitiert hier Neander 1821/1822 II: 221.

hat. Sicher aber fühlte sich Eudoxia in ihrer Ehre verletzt. Sie verbündete sich mit den Gegnern des Chrysostomus.

Auf den Seiten 1653–1658 schildert Overbeck summarisch die immer undurchsichtiger werdende Situation in Konstantinopel. An Ostern 404 kam es zu Gewalttaten, die Tauffeiern in den Kirchen der Hagia Sophia und der Heiligen Irene wurden mit militärischer Gewalt unterbrochen. Die Situation eskalierte weiter, Chrysostomus wurde zum Gefangenen im eigenen Haus. Er schrieb jetzt einen Brief an Papst Innozenz I. (402–417) und bat ihn um Unterstützung.⁹⁶ Nach Pfingsten wich Chrysostomus der Gewalt und wurde nach Nicäa gebracht. Dort konnte er zwei Wochen bleiben. Die Reise führte dann über Ancyra und Caesarea in Kappadokien nach Cucusus in Armenien. Im Oktober 404 starb die Kaiserin Eudoxia. Die Hoffnung, dass Chrysostomus allenfalls nach Konstantinopel zurückkehren könnte, sollte sich nicht erfüllen. Die Regierung entschied, dass er nach Pityus verlegt werden solle. Auf dem Marsch dorthin brach Johannes Chrysostomus zusammen. Overbeck schrieb: «Er starb in der Nähe der Stadt Comana im Pontus am 14. Sept 407, bis zur Todesstunde geistig ungebeugt und fromm ergeben. Mit ihm sank unter den öffentl. Charakteren der älteren byzantin. Kirche die ohne Zweifel reinste und edelste Gestalt. Am grössten war er als Kanzelredner, als welcher er die grösste Gewalt über seine Zuhörer übte und alle Mühe hatte ihren Beifall in gebührenden Schranken zu halten» (S. 1658f).

S. 1659 bringt Overbeck eine Art Appendix:

Ein interessantes Beispiel der Extemporirung in einer Predigt des Chrys. ist auch die Stelle, in welcher Chrys. seine Zuhörer, als sie durch das Anzünden der Lampen in der Kirche während der Predigt sich zerstreuen liessen und darnach hinsahen mit folgenden WW scheltend anredet: «aber erwacht doch aus eurer Unaufmerksamkeit, denn während ich euch die heil. Schrift erkläre, habt ihr euere Augen zu den Lampen und zum Anzünden der Lampen hingewandt. Welche Nachlässigkeit! Auch ich zünde euch ein Licht an, das Licht der heil. Schrift, ein besseres u. grösseres als jenes sinnliche». [Overbeck notiert am Rand s. Neander I, 123. Das Zitat stammt aus den Sermones 1–9 in Genesisim, s. 4,3.⁹⁷]

Zum Schluss seiner Vorlesung betont Overbeck, dass die Homilien des Chrysostomus meist auf sehr sorgfältigen Vorbereitungen beruhten. Er

⁹⁶ SC 342.

⁹⁷ MPG 54, 579. Overbeck hat in A 248 unter «Chrysostomus. Homilien. Allgemeines. Improvisationen» die Episode mit dem Anzünden der Lampen notiert, vgl. o. S. 17.

unterstreicht, dass unter den Homilien besonders die ganze biblische Bücher auslegenden Homilien wissenschaftlichen Wert haben. «Sie gehören zu den tüchtigsten exeget. Werken, die uns aus der alten Kirche zugekommen sind.» (1660).

Chrysostomusforschung in Basel

Zwischen meiner ersten Publikation zu Johannes Chrysostomus im Jahr 1977 und dem hier vorliegenden Text liegt nahezu ein halbes Jahrhundert.⁹⁸ In der von Oscar Cullmann initiierten Reihe *Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese* ist 1979 meine Untersuchung «Matth. 25,31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos» erschienen. Zwei grössere durch den Schweizerischen Nationalfonds geförderte Projekte galten ebenfalls Johannes Chrysostomus. 1995 erschien in der Reihe *Bibliothek der Griechischen Literatur* die Übersetzung der Acht Reden gegen Juden.⁹⁹ Die leitende Idee hinter dieser Ausgabe war, den problematischen Text in einer sorgfältig kommentierten Übersetzung zu präsentieren.¹⁰⁰ Den gleichen Reden galt ein zweites Projekt, das einen kritischen Text des griechischen Originals herstellen sollte. Dieses Projekt kam zu meinem Bedauern aus verschiedenen Gründen nicht zu einem definitiven Abschluss.¹⁰¹ Höhepunkt im Rahmen dieses Projekts war die Auffindung eines bisher vermissten Textstückes in einem Kloster auf der Insel Lesbos.¹⁰²

Auf dem Landgut Castelen bei Augst in der Nähe von Basel fand vom 25.–27. Januar 2007 eine Tagung statt. Ihre Ergebnisse sind im Band *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters* erschienen.¹⁰³

Chrysostomus in Basel heute

Eine Legende erzählt von der Christianisierung Russlands im Jahre 988. Fürst Vladimir von Novgorod schickte vor seiner Entscheidung für eine verbindliche

98 Brändle 1977.

99 BGL 41, Stuttgart 1999.

100 Zu diesem Text und seiner Rezeption s. Brändle/Pradels 2008.

101 Als «Ouvrage inédit» erschien 2022 in Lyon in wenigen Exemplaren folgender Text: *Sermons contre les Juifs et les Judaisants et Homélie sur les protopaschites*. Introduction: Rudolf Brändle, Wendy Pradels et Martin Heimgartner. Texte grec et traduction: Wendy Pradels. Notes: Rudolf Brändle et Wendy Pradels. Der Band steht in der Universitätsbibliothek Basel unter der Signatur: Qb 3364.

102 Brändle 2001.

103 Wallraff/Brändle 2008.

Religion für sein Land Gesandtschaften zu verschiedenen Religionen, zu den Moslems, zu den Juden, zu den römischen Katholiken und zu den Orthodoxen in Konstantinopel. Vladimir entschied sich für Konstantinopel und zwar auf Grund der Liturgie in dieser Kirche. Die Gesandten berichteten begeistert vom dortigen Gottesdienst mit seiner Liturgie: «wir wissen nicht, waren wir im Himmel oder auf der Erde»¹⁰⁴. Diese Legende erfasst präzise die grosse Bedeutung der Liturgie für den Gottesdienst der orthodoxen Kirchen. Ihre Liturgie trägt den Namen von Johannes Chrysostomus. Nicht alle Texte, aber die zentralen stammen von ihm. Durch seine Liturgie ist Chrysostomus jeden Sonntag in Basel und im nahen Umkreis der Stadt präsent.¹⁰⁵

104 Die göttliche Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomus in Kallis 1989: XIII.

105 Der Text der göttlichen Liturgie bei Kallis 1989:44–195.

Bibliographie

- Andrist, P., 2016. Structure and History of the Biblical Manuscripts used by Erasmus for his 1516 Edition. M. Wallraff et al. (ed.), Basel 1516: Erasmus' Edition of the New Testament. Tübingen, 81–124.
- Bady, G., 2021. En quête des premières attestations du surnom «Chrysostome». ed. G. Bady/C. Broc-Schmezer, John Chrysostom through Manuscripts, Editions and History. StPatr Vol. CXIV. Leuven, 143–159.
- Becker, M., 2016. Porphyrios «contra Christianos»: neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen. Berlin.
- Brändle, R., 1977. Jean Chrysostome – L'importance de Matth. 25,31-46 pour son éthique. *VigChr* 31, 47–52.
- 1979. Matth. 25,31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos. *BGL* 22. Tübingen.
- 1999. Johannes Chrysostomus. Bischof, Reformator, Märtyrer. Stuttgart.
- 2001c. Das bisher vermisste Textstück in Johannes Chrysostomus, *Adversus Iudaeos, Oratio 2* (mit W. Pradels und M. Heimgartner). *ZAC* 5, 23–49.
- 2005. La ricezione di Giovanni Crisostomo nell'opera di Agostino. In: Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Rome 6–8 maggio 2004. *SEAug* 93/2. Roma, 885–895.
- 2009. Mehrsprachigkeit im spätantiken Antiochien. *ThZ* 65 Sonderheft (FS Martin Anton Schmidt), 47–61.
- 2018. Die Augustinausgabe Overbecks. *ThZ* 74, 231–278.
- Brändle, R./ Pradels, W., 2008. «Boshaft wie goldene Rede». Aspekte der Traditions- und Rezeptionsgeschichte der Reden gegen die Juden von Johannes Chrysostomos. Wallraff/Brändle 2008: 235–254.
- Carter, R.E., 1970. *Codices Chrysostomici Graeci III*, Paris.
- Castellio, S., 1913. *Traité des Hérétiques*. Ed. A. Olivet, Genève
- 2024. *De haereticis an sint persequendi – Von Ketzeren – Traicté des heretiques*. Ed. K. Mahlmann-Bauer et al., Basel.
- Christ-von Wedel, C., 2016. Erasmus von Rotterdam und Johannes Oekolampad. M. Welker et al. (Hg.), *Europa reformata: Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren, 1517–2017*. Leipzig, 45–54.
- Chrysostomus, Johannes Sancti Patris nostri Joannis Chrysostomi opera omnia quae exstant vel eius nomine circumferuntur. Ed. B. de Montfaucon, *Editio Parisina altera*, Tom. I–XIII. Parisiis 1834–1839.
- Dill, U., 2008, Johannes Chrysostomos im Basler Buchdruck des 16. Jahrhunderts. Wallraff/Brändle 2008: 255–265.
- 2016. Das *Novum Testamentum* von 1516. U. Dill/P. Schierl (Hg.), *Das bessere Bild Christi und das Neue Testament in der Ausgabe des Erasmus von Rotterdam*. Basel, 67–98.
- Gamillscheg, E./Aubineau, M., 1981. Eine unbekannte Chrysostomus-Handschrift (Basel, Universitätsbibliothek, B.II,25). *Codices manuscripti* 7, 101–108
- Guggisberg, H.-R., 2018. Castellio, Sebastian (1515–1653). *TRE* 7, 663–665.
- Haidacher, S., 1906. Drei unedierte Chrysostomus-Texte einer Baseler Handschrift. *ZKTh* 30, 572–582.

- Hieronimus, F., 2003. Griechischer Geist aus Basler Pressen: Katalog der frühen griechischen Drucke in Text und Bild, Basel 1992, 2003.
- Kallis, A., 1989. Liturgie. Die Göttliche Liturgie der orthodoxen Kirche. Hrsg. und erläutert von Anastasios Kallis, Mainz.
- Köhler, W., 1995. Erasmus von Rotterdam, Briefe. Darmstadt.
- Lackner, W., 1987. Erasmus von Rotterdam als Editor und Übersetzer des Johannes Chrysostomos. JÖB 37, 293–311.
- Malingrey, A.-M., 1964. Etude sur les manuscrits d'un texte de Jean Chrysostome. Traditio 20, 418–427.
- Meyer, G./Burckhardt, M., 1960. Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel. Abt. B Theologische Pergamenthandschriften. Bearbeit. G. Meyer/M. Burckhardt. Erster Band, Basel.
- Neander, A., 1821/1822. Der heilige Johannes Chrysostomus und die Kirche besonders des Orients, in dessen Zeitalter. Zwei Bände, Berlin.
- Omont, H., 1886. Catalogue des manuscrits grecs des Bibliothèques de Suisse. Centralblatt für Bibliothekswesen 3, 385–452.
- Overbeck, F., 1877. «Ueber die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11ff.) bei den Kirchenvätern. OZN 2: 221–334.
- OWN Overbeck, F., Werke und Nachlass. 11 Bände. Hg. E. W. Stegemann u.a., Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, 1994–2010.
- 1 Schriften bis 1873. Hg. E.W. Stegemann/N. Peter, 1994.
 - 2 Schriften bis 1880. Hg. E. W. Stegemann/ R. Brändle, 1994.
 - 4 Kirchenlexicon. Texte, Ausgewählte Artikel. Hg. B. von Reibnitz, 1995.
 - 6/2 Kirchenlexicon. Materialien. Gesamtinventar. Hg. M. Stauffacher-Schaub, 1997.
 - 9 Aus den Vorlesungen zur Geschichte der Alten Kirche bis zum Konzil von Nicäa 325 n. Chr. Hg. J.-C. Emmelius, 2006.
- Peter, N., 1995. Art. Overbeck. TRE 25, 563–568.
- Ricci, C., 2016. La Vita Chrysostomi di Erasmo tra biografia patristica e (auto?)ritratto umanistico. E. Prinzivalli et al. (éd.), Transmission et réception des pères grecs dans l'occident, de l'antiquité tardive à la renaissance, entre philologie, herméneutique et théologie, Actes du colloque international organisé du 26 au 28 novembre 2014 à l'Université de Strasbourg. Paris, 439–452.
- 2019. Vita Chrysostomi, ed. Cristina Ricci, Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterdami, recognita et adnotationes critica instructa notisque illustrata, Ordinis octavi, tomus primus. Leiden.
- Riemer, F.W., 1833. (Hg.), Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1796–1832, zweiter Teil, die Jahre 1812–1818, Berlin.
- Ritter, A.M., 2012. Studia Chrysostomica, Studien und Texte zu Antike und Christentum 71. Tübingen.
- Schmidt, P., 1919. Die Bibliothek des ehemaligen Dominikanerklosters in Basel. Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 18, 160–254.
- Schulte, A., 1960. Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien mit Ausschluss Venedigs, I. Band, Berlin 1900 (1. Aufl.).
- Sieber-Lehmann, C., 2024. Eine Bischofsstadt zwischen Oberrhein und Jura. Basel 800–1273.
- Spillmann, K.R., 2014. Von einem Elefanten, einem Wal und einem Karpfen, in: Gestalt und Gestaltung eines Gestalters. Ein bunter Strauss zum 1200. himmlischen Geburtstag von Karl dem Grossen, dargebracht von der Gelehrten Gesellschaft in Zürich = Neujahrsblatt der Gelehrten Gesellschaft in Zürich auf das Jahr 2014; 177. Stück, 199–223.
- Stahelin, E., 1916. Die Väterübersetzungen Oekolampads. Separatdruck aus der Schweiz. Theologischen Zeitschrift, Heft 2.
- 1939. Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads, Leipzig

- Tetz, M., 1962, *Overbeckiana*. Übersicht über den Franz-Overbeck-Nachlass der Universitätsbibliothek Basel, II. Teil: Der wissenschaftliche Nachlass Franz Overbecks beschrieben von Martin Tetz, Basel.
- 1994. Franz Overbecks Bibliothek als Quelle? *BZGAK* 94, 241–279.
- Thommen, R., 1895. Ein französischer Mönch in Basel (Joh. Mabillon), *Basler Stadtbuch*, 92–96.
- Timm, A. 2019. Der Gesandtenaustausch zwischen Karl dem Grossen und Harun al-Raschid: Transkulturelle Vernetzung im Mittelalter? *Freidok.Uni-Freiburg.DE* «Fedora».
- Wallraff, M., 2007. *Oratio funebris in laudem Sancti Chrysostomi. Epitaffio attribuito a Martiri di Antiochia* (BHG 871, CPG 65,17) trad. C. Ricci (*Quaderni della Rivista Bizantinistica*, 12), Spoleto.
- Wallraff, M./Brändle, R. (Hg.), *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*. AKG 105. Berlin 2008.
- Wanner, G.A., 1988. *Berühmte Gäste in Basel*, 44–46.

Abstracts

Im Zentrum dieses Aufsatzes steht das für die Chrysostomus-Forschung ausserordentlich wichtige Manuskript B. II,15 der Universitätsbibliothek Basel aus dem 9. Jahrhundert. Seine Geschichte, die über Wolfgang Capito, Johannes Oekolampad und Erasmus von Rotterdam führt, wird skizziert. Ein Schwerpunkt liegt bei Franz Overbeck, der sich sowohl in seiner Vorlesung zur Geschichte der Alten Kirche wie auch in seinen Collectaneen intensiv mit Chrysostomus beschäftigt hat. Der vorliegende Aufsatz enthält eine Edition aller Stichworte des Konvoluts A 248 «Chrysostomus» sowie ausgewählter Inhalte. Zum Abschluss wird auf die Chrysostomusforschung der letzten Jahrzehnte in Basel und auf die aktuelle Bedeutung der Chrysostomus-Liturgie in den Gottesdiensten der orthodoxen Kirchen in Basel und Umgebung verwiesen.

At the centre of this essay is the manuscript B. II,15 from the University Library of Basel from the 9th century. Its history, which leads via Wolfgang Capito, Johannes Oekolampad and Erasmus of Rotterdam, is outlined. One focus is on Franz Overbeck, who dealt intensively with Chrysostom both in his lecture on the history of the early church and in his Collectaneen. The essay contains an edition of all keywords of the convolute A 248 «Chrysostomus» as well as a selection of its contents. Finally, reference is made to Chrysostom's research in Basel in recent decades and to the current significance of Chrysostom's liturgy in the services of the Orthodox churches in Basel and the surrounding area.

Rudolf Brändle, Basel

Die Sprache der Menschen und das Wort Gottes¹

Dietrich Korsch

«Jesus Christus, wie er uns in der heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.» So lautet bekanntlich die erste These der Barmer Theologischen Erklärung vom 31. Mai 1934. Karl Barth hatte den ersten Band seiner Kirchlichen Dogmatik zwei Jahre zuvor mit der Lehre vom Wort Gottes begonnen. Am Ende der Versöhnungslehre im Jahr 1959 – und damit am faktischen Ende der bis dahin durchkonstruierten, dann abbrechenden Kirchlichen Dogmatik – wiederholte Barth nicht nur die erste Barmer These; er spitzte sie noch einmal zu: Jesus Christus ist «das *eine*, das *einzig*e Wort Gottes».² Die These von Jesus Christus als Wort Gottes kann man, historisch und sachlich, als zentrale Einsicht der Theologie Karl Barths ansehen.

Dieser Ausdruck soll im Folgenden interpretiert werden. Interpretieren, das heisst einen Rahmen in Anspruch nehmen, innerhalb dessen das zu Verstehende tatsächlich *verstanden* werden kann. *Heute* verstanden werden kann – die Interpretation setzt einen kleinen oder grossen Unterschied in der Zeit voraus und ist damit immer auch eine Aktualisierung des Verstandenen. Wenn das Interpretieren erfolgreich ist, resultiert daher auch ein besseres Sich-Verstehen in der Gegenwart.

Zunächst sollen vier Schritte der Interpretation gegangen werden; im fünften muss sich erweisen, ob die Auslegung erkenntnisfördernd ist für uns heute.

1. Sprache und Religion

Um ganz elementar zu beginnen: Die Sprache der Menschen gibt es nicht ohne den menschlichen Leib. Sie setzt die Funktion des menschlichen Organismus voraus, zu atmen. Einatmen und ausatmen bestimmen andauernd den Rhythmus

1 Der Aufsatz stellt die überarbeitete Form eines Vortrags dar, der auf Einladung der Theologischen Fakultät der Universität Basel am Vorabend des Dies academicus am 28. November 2024 gehalten wurde. Die anschliessende Diskussion gab mir Anlass, die Argumentation an mehreren Stellen zu präzisieren. Für kritische Nachfragen danke ich insbesondere Andrea Bieler, Georg Pfeleiderer, Walter Sparr und Jean-Marc Tétaz.

2 Barth KD IV/3: 109.

humanen Lebens, indem Sauerstoff aufgenommen und verwertet – und verbrauchte Luft wieder abgegeben und ausgeschieden wird. Genau im Übergang von vorwillentlicher Aneignung und unvermeidlicher Absonderung vermag die Stimme im Kehlkopf Laute zu erzeugen. In einen Laut wird gefasst, was mehr ist als ein blosser Ablauf. Ein Laut tönt und ein Laut kann gehört werden. Laut geben ist ein bemerkbares Zeichen von gelebtem Leben.

Es ist nicht zufällig, dass die Artikulation des Lautes im Ausatmen geschieht. Da wird etwas verändert zurückgegeben, was noch unartikuliert aufgenommen wurde – eine erste Verwandlung durch Atem und Stimme, die hier stattfindet. In ihr wurzelt die Möglichkeit einer Kommunikation mit anderen Lebewesen über Mimik und Gestik hinaus.

Das wird in der artikulierten Sprache vollends deutlich. Was einmal stimmlich ausgesprochen wurde, ist da und wird unabhängig vom Ausgesprochenwerden. Damit rückt das, was ausgesprochen wurde, in die Vergangenheit, unterscheidet sich von der Gegenwart des jeweilig neuen Aussprechens und eröffnet darin die Dimension der Zukunft in der Erwartung künftigen Aussprechens.

Der Austausch mit der Umwelt im Atmen und die Eröffnung intersubjektiver Zeit im Sprechen: sie stellen die elementaren *Rahmenbedingungen* der Sprache dar, wie sie in ihrem leiblichen Vollzug durch das Medium der Stimme laut wird.

Das *Ziel* der Sprache besteht im Aufbau und in der Vermittlung von Sinn. Das ist der nächste Gedanke.

Sprache und Sinn sind voneinander zu unterscheiden. Vorauszusetzen ist, dass sprachliche Äusserungen als solche verstanden werden. Im akustisch-mentalen Vorgang des Hörens müssen sich Laute als zusammengehörig darstellen. Sie repräsentieren aber einen Zusammenhang, der auch in einer veränderten sprachlichen Lautgestalt wiedergegeben werden kann. Verstehen erweist sich darin, dass ein Gesagtes nicht gleichlautend wiederholt wird. Dass Gesagtes sprachlich anders wiedergegeben und darin doch dasselbe gemeint wird, das zeigt den Sinn auf, der in der Sprache gemeint ist.

Wie soll man sich nun dieses Sinnverstehen vorstellen? Ganz offenbar durch eine Verknüpfung von Strukturen, die in der Sprache vorhanden sind und von denen das jeweilige lauthafte Aussprechen Gebrauch macht. Sich diese Strukturen im Lebensvollzug anzueignen und mit ihnen umzugehen, ist der Weg des Sinnverstehens. Sinn baut sich durch Sprache auf, ist aber nicht als eine blossе Ansammlung von Sprachmodellen oder Sprachvollzügen zu denken (das

unterscheidet humanes Verstehen von der derzeit viel gepriesenen Künstlichen Intelligenz).

Eine Rekonstruktion des Sinnverstehens nötigt dazu, zwei Ebenen zu unterscheiden. Auf der einen Ebene geht es um Strukturen der Sprache selbst, auf der anderen um ihre Verwendungsweisen.

Die Möglichkeit von Sinn wurzelt *zuerst* in der *strukturellen Verfassung* der Sprache. Dafür sind, ganz konventionell, drei voneinander zu unterscheidende Dimensionen anzuführen.

Erstens verfügen Sprachen über eine interne regelhafte Verknüpfung unterschiedlicher lauthafter Elemente miteinander. Diese Regelmässigkeit sichert die Stabilität des Ausdrucks, und die entsprechenden Regeln beschreibt die Grammatik als *Syntax*.

Es ist diese (relativ) stabile syntaktische Verschaltung, die es dem Geflecht der Sprache erlaubt, sich auf etwas Anderes als Sprache zu beziehen, also mit der Sprache etwas zu meinen. Die sprachinterne Syntax ist das Muster für Zusammenhänge der gegenständlichen Welt. Doch dürfen die Zusammenhangsformen von Sprache und Welt nicht als identisch vorausgesetzt werden; damit wäre der Gewinn der Eigenlogik der Sprache gegenüber der Welt ja sogleich verspielt. Daher ist es notwendig und sachgerecht, dass verschiedene sprachliche Ausdruckshandlungen verwendet werden, um ein und dasselbe Gemeinte zu erfassen. Dass unterschiedliche Sprachhandlungen sich auf dasselbe beziehen, setzt voraus, dass man den Sinn einer Aussage von ihrer sprachlichen Äusserungsform unterschieden hat. Die sprachliche Beziehung auf anderes wird als die *semantische* Dimension der Sprache verstanden.

Schon in der Betrachtung der Strukturen der Sprache bleibt – in der Konsequenz der Mehrheit von Sprachvollzügen – von Bedeutung, dass die Sprache aktuell immer von individuell-leiblichen Subjekten gesprochen wird. Dadurch vervielfältigt sich die Verwendung der syntaktisch-semantischen Dimensionen in *pragmatischer* Hinsicht. Es gibt nicht nur eine mögliche Varianz in den syntaktischen Gebilden und eine tatsächliche Variabilität in den semantischen Bezeichnungsabsichten, sondern auch einen verwendungsbezogenen, lebensgeschichtlich variierten Gebrauch der Sprache durch die sprechenden Menschen. Dadurch kommt einerseits eine erhebliche Unschärfe in die doch als stringent vermeinte Absicht der Sprachverwendung hinein; es ist jedoch andererseits diese Vielfalt die faktische Voraussetzung dafür, dass tatsächlich eine

Ausrichtung unterschiedlicher Sprecher in unterschiedlichen Positionen und Lebensumständen auf etwas als identisch Gemeintes möglich ist.

Muss man dann eine Beliebigkeit der Sprachverwendung befürchten? Das ist nicht der Fall, denn die Vielfalt ordnet sich dadurch, dass sich alles Vielfältige im konstanten Dreieck von Sprechern, Sprache und Umwelt bewegt. Das ist die *zweite Ebene*, die der *Verwendungsweisen* der Sprache.

Die erste Beziehung, die sich dort beobachten lässt, ist die zwischen den Sprechern und der sie umgebenden Welt. In ihr geht es um eine Erkenntnis dessen, was da ist. Dafür werden sachbezogene Aussagesätze gebraucht. Durch die Verknüpfung solcher Aussagesätze baut sich ein Bild der gegenständlichen Welt auf, in der wir leben. Solche – *theoretischen* – Sätze bilden eine eigene Welt des Sinnes.

In der Welt aber müssen sich die Sprecher zueinander verhalten; ihre Zuordnung ist nicht allein durch ihre Position in der Welt gegeben. Diesem Zweck dienen in der Sprache die Imperative, die die jeweiligen Selbstverständnisse und Handlungsabsichten im Blick auf das mögliche Gemeinsame aufeinander abstimmen sollen. Auch hier handelt es sich um eine eigene – die *praktische* – Sinnwelt.

Es gehen jedoch die Sprecher weder in ihrem Weltbezug noch in ihrer sozialen Verflochtenheit auf. Daraus resultiert eine dritte Verwendungsweise der Sprache, nämlich der Impuls, sich als sprechende Person selbst darzustellen, also einen Eindruck von sich zu vermitteln, der von anderen in der Welt wahrnehmbar ist. Damit ist keine Welterkenntnis und keine Handlungsverpflichtung intendiert, es wird vielmehr ein Anspruch auf Wahrnehmung und Anerkennung erhoben – ein dritter, *ästhetischer*, Sinnzusammenhang.

Wir stehen also vor dem Phänomen, dass aus der gesprochenen Sprache verschiedene Sinnwelten hervorgehen, die es uns erlauben, unser Leben zu führen in der Erkenntnis der Welt, in der Verpflichtung gegenüber anderen und in dem Wunsch nach Anerkennung unserer selbst. In der Sprachpraxis sind diese Momente stets ineinander verflochten.

Auch darum ist die damit gegebene Ordnung keineswegs frei von Konkurrenzen und Konflikten. Wie verhalten sich die Pflichten untereinander zur verschiedenen Position der Menschen in der Welt? Wie begründet sich der Wunsch nach Anerkennung im Geflecht des Daseins in der Welt, etwa bei unterschiedlichen Besitzverhältnissen? Wie kann er geäußert werden im Blick auf befolgte oder versäumte Pflichten? Gibt es eine Einheit des Sinns in der Pluralität der Sinnwelten?

Man kann diese Frage nicht auf sich beruhen lassen, weil die Vielfalt ja demselben Grundphänomen der Sprache entsprungen ist. Wollte man sie unbedacht

lassen, käme das dem Eingeständnis der Untauglichkeit der Sprache überhaupt gleich. Statt dessen ist mit einem Ganzen zu rechnen, das die Vielfalt integriert. Aber wie lässt sich dieses Ganze vorstellen?

Wenn wir davon ausgehen müssen, dass wir uns in verschiedenen Sinnwelten bewegen, dann können wir, ohne das Ganze als solches zu kennen, dieses als einen unthematischen Horizont auffassen – und dadurch die Hoffnung haben, dass die uns bekannte Vielfalt am Ende von einem gemeinsamen Kreis umschlossen wird, auf den wir uns immer schon beziehen, wenn wir in bescheidenem Masse sprachlich sinnbildend aktiv sind.

Doch damit ist mehr gesagt, als die Metapher des Horizonts zur Sprache bringt. Wenn der Horizont wirklich ein solcher sein soll, kommen wir um den Begriff des Ganzen als eines Umfassenden nicht herum. Dann müssen wir aber das Ganze gewissermassen von aussen betrachten und ein Gegenüber denken, durch das es als Ganzes bestimmt ist.

Es liegt auf der Hand, dass dieses Gegenüber nicht selbst wieder ein Teil eines grösseren Ganzen sein kann. Es liegt, bildlich gesprochen, ausserhalb des Ganzen, innerhalb dessen wir uns sprachlich sinnbildend bewegen.

Dieses Gegenüber des Ganzen, durch welches das Ganze erst zum Ort möglichen Sinnes wird, ist das Thema der Religion.

2. Religion und Gott

Befassen wir uns zuerst mit den strukturellen Problemen, die durch diese Konstellation gegeben sind. Es scheint sich um einen klassischen Widerspruch zu handeln, wenn man sagen muss, dass der Bestimmungsgrund des Ganzen nicht Teil des Ganzen sein kann – und man von ihm doch nur innerhalb des Ganzen soll reden können.

Der Bestimmungsgrund kann nicht Teil des Ganzen sein – und also auch nicht mit den Mitteln erschlossen werden, die wir sprachlich zur Erkenntnis von Sinnstrukturen in der Welt verwenden. Es verbietet sich also eine Verknüpfung im Schema von Ursache und Wirkung, das wir umgangssprachlich mit den Worten «weil» oder «durch» ausdrücken.

Wir können vielmehr nur innerhalb des Ganzen von dessen Bestimmungsgrund reden. Das ist ja das Verfahren der Religion, in welcher historischen Gestalt sie auch auftritt. Immer nimmt die Religion eine *eigene Sinnwelt* inmitten anderer Sinngebilde in Anspruch. Für diese gelten die ansonsten üblichen Konventionen theoretischer Erkenntnis, moralischer Verpflichtung und ästhetischer Vorstellung

nicht gleicherweise. Vielmehr nehmen religiöse Sinnstrukturen diese Aspekte im Modus von fluiden Übergängen in Anspruch.

Das Erkennen wird als mythisches Erzählen ausgeprägt, in dem sich Überweltliches innerweltlich darstellt; das Handeln wird als rituelles Verhalten schematisiert, in dem durch begrenzte, aber aufgeladene Handlungsformen Übergänge zwischen hier und dort symbolisch vollzogen werden. Ästhetische Darstellungen sind selbst erfüllt von der Unmittelbarkeit zwischen sinnlicher Darstellung und übersinnlichem Gehalt. Die eigentümliche Zwischenlage zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen streng begrifflicher und mythisch-ritueller Kommunikation hat zur Folge, dass man sich seiner Sache nie ganz sicher sein kann; darum müssen heilige Bezirke und Praktiken auch gegenüber der profanen Welt abgegrenzt werden.

Der Zweck dieser religiösen Sprachhandlungen liegt, bei aller empirischen Differenz und trotz ihrer unaufhebbaren kategorialen Verschiedenheit untereinander, darin, dass sie die Lebensführung in konstanten Sinnhorizonten ermöglichen, indem sie den Sinn überhaupt sicherstellen. Religion trägt so zum Gelingen des Lebens bei; und das gilt auch dann, wenn – was durchaus vorkommt – das diesseitige Leben in religiöser Betrachtung negativ beurteilt wird. Diese so beschriebenen Verhältnisse sind von *struktureller* Bedeutung für jede Sinnwelt, die religiös zu nennen ist.

Sie werden aber *historisch* von sehr unterschiedliche religiösen Vorstellungen- und Handlungswelten ausgefüllt. Die historischen Erscheinungsformen, in denen Religionen auftreten, verdanken ihre Konkretion stets ihrer Beziehung zu den komplexen Anschauungen der Welt, auf deren Sinnstiftung sie sich beziehen. In diesem Sinn sind Religionen durch und durch geschichtliche Phänomene. Hier sollen idealtypisch nur drei Grundformen betrachtet werden, und auch nur im Blick auf ihre weltbildspezifische Differenz.

Weltbilder verfügen, je nach ihrer geschichtlichen Lage, über unterschiedliche Grade der Verdichtung, in denen sich die verschiedenen Sinnwelten zueinander befinden. Auf einer ersten Stufe werden religiöse Ausgriffe ins Gegenüber der Welt so wahrgenommen, dass sie selbst wie Elemente der gegenständlichen Weltauffassung aussehen. Das ist dann der Fall, wenn die immanenten Weltzugänge ihrerseits voller unausgefüllter Bruchstellen sind. Es mag sich dabei der Anschein einstellen, als seien die Weltumgänge selbst religiös imprägniert – und als seien die religiösen Artikulationen vom Zweck des Weltumgangs kaum zu unterscheiden. Es liegt auf der Hand, dass sich in dieser Konstellation von

gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren spezifische Vorstellungsgehalte und Handlungsformationen einstellen, die lebensnah aussehen, aber zugleich von wechselnden Lebenslagen abhängig und ihren Umständen unterworfen sind.

Eine deutlichere Eigenlogik gewinnen religiöse Vorstellungen und Handlungsanleitungen dann, wenn sich die gesellschaftlichen Verflechtungen ausdifferenzieren und sich unterschiedliche Sinnwelten herausbilden, die als solche benannt und gepflegt werden – wie etwa Politik, Wissenschaft, Handel, Kunst. Dann kommt es zu bereichsspezifischen Transzendenzvorstellungen, die entsprechend ein sektorales Handeln fordern – und die in der Vorstellung die Gestalt von jeweils zuständigen Göttern annehmen, von denen man Geschichten erzählen kann und mit denen man rituell geordnet umgehen muss, um sein Leben erfolgreich zu führen.

Die grosse – natürlich über verschiedene historische Gestaltungen verlaufene – Wende ist dort zu konstatieren, wo das Ganze der Wirklichkeit als solches nach einem – und also *nur einem* – Gegenüber verlangt; das, was man Monotheismus nennt. Erst hier kommt der Singular des Wortes «Gott» auf seinen möglichen Begriff. Die Umstellungen in den religiösen Grundkonstellationen sind enorm, und die anthropologischen Möglichkeiten zum Umgang mit dem Sinn wachsen in erheblichem Masse. Allerdings steigern sich auch die begrifflichen Schwierigkeiten. Sie wurzeln in dem strikten Gegenüber von Welt und Gott, welches damit behauptet wird. Dieses ist nun etwas genauer ins Auge zu fassen.

3. *Gott und Wort*

Der Monotheismus unterscheidet den einen Gott – und die eine Welt: das ist jetzt unser Thema. In diesem Gegenüber steckt ein Widerspruch. Denn einerseits wird von einer strikten Unterscheidung ausgegangen: Gott ist nicht Welt und Welt ist nicht Gott. Andererseits soll doch das Ganze der Welt durch und durch von Gott bestimmt sein. Wie ist das zu denken?

Das Monotheismus-Thema kann in unterschiedlichen begrifflichen Modellen bearbeitet werden. *Aristoteles* legt – in einem kritischen Verhältnis zum klassischen Polytheismus der griechischen Religion – eine strenge kategoriale Unterscheidung von Gott und Welt zugrunde; die Beziehung zwischen Gott und Welt wird der inneren Struktur der weltlichen Wirklichkeit entnommen, wie sie sich im Werden endlicher Wesen zeigt. Auf den einen Gott als den unbewegten Bewegten gehen sowohl die in die Bewegung aufgenommenen Momente als auch deren faktische und zielgerichtete Bewegung selbst zurück. Das menschliche Verstehen dieses Seins- und Werdezusammenhangs ist dabei die höchste Repräsentanz des Geschehens

selbst. Es sind hier die Abhängigkeitsverhältnisse im Gesamtgefüge der diesseitigen Welt, die den Schlüssel für das Verständnis des einen Gottes bilden. Gott und Welt sind gleichursprünglich, und Gott ist stets auf das Ganze der Welt bezogen; Regungen, die dem menschlichen Bewusstsein und Willen entsprechen, gibt es bei ihm nicht; Gott und Welt bleiben ewig geschieden.

Ein zweites Modell ist das des *Pantheismus*. Es beruht auf der Vorstellung, dass der eine Gott schon ganz und gar die eine Welt in ihrem gesamten Umfang unmittelbar bestimmt. Dabei verschwindet der Anschein einer Ausserweltlichkeit Gottes zugunsten seiner allumfassend immanent wirkenden Kraft. Die Konsequenz für den Menschen liegt dann darin, dass er sich selbst wie alles in der Welt durch und durch bestimmt weiss. Er ist unmittelbar in Gott eingegangen, so wie Gott im Ganzen der Wirklichkeit präsent ist. Das ist eine religiös starke Auffassung. Sie leidet aber an der grundbegrifflichen Schwierigkeit, dass auch sie, die sich so unbeeindruckt von allem endlichen Geschick gibt, der Sinnstiftung dient, also von Menschen als sinnkompetenten und sinnsuchenden Wesen ins Werk gesetzt ist. Daher muss das Vorliegen der pantheistischen Einheit doch auch ausgesprochen werden – um sodann dieses Aussprechen, das doch Differenzen erzeugt, in einem zweiten Schritt als unvollkommen zu negieren. Die pantheistische Unmittelbarkeit besitzt mystische Züge; da sie aber auch immer der Rückkehr aus dem mystischen Schweigen in die gesprochene Sprache bedarf, bleibt sie in der Schwebe der Uneindeutigkeit.

Es kommt daher eine dritte, zugleich bescheidenere und anspruchsvollere Lösung des Monotheismus-Problems in Betracht. Sie arbeitet mit dem Begriff der *Offenbarung*. Sie setzt voraus, dass sich der Unterschied und die Einheit von Gott und Welt am Ort des Menschen erfassen lassen. Um den einen Gott im Unterschied zur Welt wird im menschlichen Bewusstsein gewusst, und seine Wirklichkeit muss sich im Bewusstsein der Menschen zur Geltung bringen. Das ist so vorzustellen, dass es im Leben der Menschen sinnhafte Eindrücke gibt, die als Repräsentanz der göttlichen Wirklichkeit angenommen und vermittelt werden müssen und die als solche sinnerschliessende Bedeutung für das Dasein der Menschen gewinnen. Dieser Vorgang vollzieht sich im Medium der Sprache. Wir wenden wir uns damit der Frage zu, wie denn die bestimmende Gegenwart des einen Gottes im sprachlich verfassten Bewusstsein der Menschen zu erfassen ist.

Zwei Bedingungen kommen dafür in Betracht. Erstens müssen die Menschen in ihrem Sinnvermögen erreicht werden – und das heisst: über die Sprache (und alles, was mit ihr in Verbindung steht). Zweitens müssen sie *so* erreicht werden,

dass sie nicht anders können, als darin auf ihr sinnhaftes Dasein unbedingt, also von Gott her, verpflichtet zu werden. In dieser Verpflichtung zum sinnhaften Selbstsein vollzieht sich ihre Bestimmung durch Gott – und nicht schon in der Form vereinzelt-sinnlichen Daseins humanen Lebens, als wäre jeder Mensch nur ein Einzelfall von Endlichkeit.

Diese unbedingte Bestimmung erscheint im menschlichen Leben allein im *Handeln* als der individuellen Konkretion unseres Daseins. Unser Dasein ist unser eigenes Dasein in unserer Geschichte, das heisst: in der Abfolge unserer Handlungen (und zugleich unseres Erleidens von Handlungen anderer). Indem wir etwas *tun*, haben wir de facto *selbst* entschieden, es zu tun – und werden für dieses Tun verantwortlich gemacht, also als Person *in Anspruch* genommen. Zugleich haben wir im Handeln etwas *in die Welt* gebracht, was es zuvor nicht gab – und was auch über unser akutes Handeln hinaus Bestand hat und andere betrifft; wir können nicht zurücknehmen, was wir einmal getan haben; die Welt ist dadurch, wie minimal auch immer, verändert worden.

Diese Überlegungen lassen es nachvollziehen, warum unter den möglichen Sprachvollzügen die *Sprachform des Imperativs* zu bevorzugen ist, wenn es um die Vergewisserung der göttlichen Bestimmtheit der Welt im Medium des sprachlichen Bewusstseins geht. Der Imperativ ergeht nicht unmittelbar; als Imperativ «du sollst» setzt er implizit die Anerkennung «du bist» voraus. Denn es soll ja als ein Du antworten, wer zu handeln aufgefordert wurde. Man kann es also auch so ausdrücken: «Du bist» konkretisiert sich im «Du sollst», und dem «Du sollst» geht ein «Du bist» implizit voraus. Die Ansprache enthält den Anspruch der Antwort in sich. Selbst dann, wenn diesem Anspruch nicht entsprochen wird, hat in der Gestalt des Widerspruchs eine Selbsttätigkeit stattgefunden, die aus einem darin sich äussernden Selbstsein hervorgegangen ist.

Damit kommen wir nun auf das Phänomen des *Wortes Gottes*, genauer: göttlicher Worte, zu sprechen, in denen sich der Grund allen Sinns auf tut. Eine Eigenart ist damit verbunden, welche uns bereits ganz am Anfang unserer Überlegungen auffiel: dass mit dem Sprechen Vergangenheit sich von der Gegenwart scheidet und dass aus dieser Unterscheidung eine Erwartung der Zukunft entspringt. Die Welt wird dadurch als Geschichte verstanden, und die göttliche Bestimmung der Welt erfolgt im Modus menschlichen Handelns in der Geschichte. Das göttliche Wort eröffnet damit den Menschen die Bedingungen, bewusst geschichtlich zu existieren, also in der Konsequenz ihrer Handlungen zu leben – im Ausblick auf deren (jetziges und endgültiges) Gelingen.

Die Funktion der Worte Gottes im religiösen Monotheismus ist daher so zu beschreiben: Es geht um die Vergewisserung der sinnhaften Bestimmung der Welt im menschlichen Selbstsein in der Gestalt selbstverantworteter Geschichte.

Aber damit taucht das nächste Problem auf: Diese göttlichen Worte werden ja ausschliesslich in menschlicher Sprache geäussert. Was setzt Menschen dazu in die Lage, solche Worte zu sprechen? Und was verpflichtet andere, diese Worte anzuerkennen?

Die Frage der Herkunft menschlicher Worte mit dem Anspruch, ein Wort Gottes zu sein, muss im Monotheismus *kontingent* bleiben, aus zwei Gründen. *Einerseits* stellt die Sinnwelt der Religion, also der Ausgriff auf ein sinnstiftendes Jenseits, sprachliche Mittel bereit, von diesem Jenseits zu reden, etwa in mythischen Erzählungen oder rituellen Handlungsaufforderungen. Wie diese Möglichkeiten im Einzelfall realisiert werden, geht auf Traditionen der Überlieferung zurück, an denen sich religiöse Akteure orientieren.

Zur Geschichte der Tradition als dem Ensemble von überlieferten handlungsleitenden Sprachformationen gehört aber auch die Möglichkeit, dass sich Einzelne von den bekannten Traditionsmodellen – durch Abwandlung oder Neuerfindung – absetzen. Dafür kann man religiöse Sensibilität oder religiöse Phantasie ins Feld führen, wenn man denn nach mentalen Fähigkeiten solcher Vereinzelung suchen will. Diese Variationen sind im Einzelfall unvorhersehbar und unableitbar.

Der *zweite Grund* für die Kontingenz besteht in der Unbedingtheit des einen Gottes. Er ist ja nicht zwangsläufig mit der Welt verbunden, als sei er die Ursache einer Wirkung. Daher kann man aus seinem Wesen auch keine Folgerungen ableiten. Wenn denn mit einer Bestimmung der Welt durch Gott zu rechnen ist, dann erfolgt diese eben auf unableitbare Weise. Beide Momente, die psychologische und die religiöse Unabschbarkeit, machen die Kontingenz der Worte Gottes aus. Die Prophetie Israels ist der Ort, an dem man diese Bedingungen religionsgeschichtlich studieren kann.

Allerdings hat diese Kontingenz auch ihren Preis. Er besteht in der Bestreitbarkeit des autoritativen Anspruchs göttlicher Worte. Die Propheten – wenn sie nicht am Tempel angestellt und in die Tradition eingebunden sind – sprechen ihre Worte als Worte Gottes auf eigenes Risiko. Der Streit zwischen wahrer und falscher Prophetie gehört zum Wesen der Prophetie überhaupt. Er ist daher nicht von der angeblichen Herkunft der Worte Gottes aus zu schlichten, sondern nur über die Triftigkeit der Sinnstiftung in der Geschichte. Über diese

ist im Verhältnis zur eigenen Selbsterfahrung der Menschen in den Dimensionen ihres geschichtlichen Lebens zu entscheiden. Darum hat die Prophetie in Israel auch ihre eigene Geschichte durchlebt – im deutenden Zusammenhang der erlebten Geschichte. In der Geschichte Israels hat sich, wenn auch erst ganz spät, ein Verständnis der Welt aufgebaut, das auf eine zunehmend klarere Bestimmung der Geschichte durch Gott – bis an deren Ende – zuläuft; wovon dann die Apokalyptik zu reden weiss.

4. Jesus Christus, das eine, das einzige Wort Gottes

Wir bleiben auch hier auf der Linie der historischen Betrachtung. Wenn man Jesus von Nazareth verstehen will, dann muss man von seiner Verkündigung des Reiches Gottes ausgehen. Im Unterschied zu Johannes dem Täufer, dessen endzeitlich ausgerichteter Schule er entstammt, hat Jesus die jetzt schon wirksame Gegenwart des Reiches Gottes hervorgehoben.

Die neutestamentliche Tradition hat die Beziehung Jesu zum *Reich Gottes* unter drei verschiedenen Aspekten zu fassen versucht. Einmal wird Jesus wie ein Weisheitslehrer geschildert, der in den alltäglichen Vorgängen des Lebens bereits das Wirken des Reiches Gottes erkennt und zu erkennen gibt. Damit bezieht sich Jesus auf die schon stattfindende Bestimmung der Welt durch Gott. Sodann wird Jesus als Prophet gesehen, der die Vollendung der jetzigen Welt durch Gott selbst ankündigt. Darin steckt die Einsicht, dass die bis jetzt begrenzte Erkenntnis dieser göttlichen Bestimmung der Welt auf der Linie eines zukünftigen Handelns zur Vollkommenheit gelangt. Schliesslich tritt Jesus als Charismatiker auf, in dessen Leben sich eine unmittelbare Geistbegabung realisiert, die es ihm nicht nur ermöglicht, die verwandelnde Kraft Gottes aus der Zukunft in die Gegenwart hinein sichtbar zu machen, sondern die es auch nahelegt, seine eigene Person ganz unthematisch mit der Wirklichkeit des Reiches Gottes zu identifizieren.

Eigentümlich ist, dass es für diese drei an der religiösen Tradition orientierten Sichtweisen kein übergeordnetes Schema gibt, welches sie vereinen könnte. Das Verhältnis Jesu zum Reich Gottes lässt sich nicht auf einen einzigen Begriff bringen. Dem entspricht, dass Jesus vermutlich auch darauf verzichtet hat, einen der neutestamentlich überlieferten sog. «Hoheitstitel» wie Messias oder Menschensohn auf sich anzuwenden; und das mit gutem Grund, würden doch diese Selbstbezeichnungen seinem unmittelbaren Verhältnis zum Reich Gottes widersprechen. Gerade der Verzicht Jesu auf ihn heraushebende «Hoheitstitel» kann als Indiz für die unmittelbare Bestimmtheit seiner Person durch das Reich

Gottes verstanden werden. Vielleicht kommt das Verhältnis des Sohnes zum Vater, von dem das Johannesevangelium spricht, dem Sachverhalt am nächsten.

Das vom Reich Gottes durch und durch geprägte Auftreten Jesu gerät allerdings durch sein *Geschick* in eine tiefe Krise. Nicht nur, dass ihm – neben allerhand Zustimmung bei seinen Nachfolgern – von den religiösen Autoritäten die Authentizität seiner Verkündigung bestritten wurde. Sondern entscheidend dadurch, dass er aufgrund dieses Widerspruchs unter entscheidender Mitwirkung der römischen Obrigkeit hingerichtet wurde. Dieser Tod bedeutet nichts anderes als eine Widerlegung des Wahrheitsanspruchs seines gesamten Auftretens, nämlich der Vollendung von Gottes Weltbestimmung durch seine Person. Denn wenn sich Gottes Bestimmung der gesamten Wirklichkeit durch die Aufrichtung seines Reiches vollziehen soll, dann muss sie den Repräsentanten dieser Einsicht in sich aufnehmen.

Tatsächlich ist es anders gekommen, als man erwarten konnte und musste. Jenseits seines Todes wurde Jesus als definitiv zu Gott und seinem Reich gehörend erfahren. «Auferweckung» heisst das anschauliche Schlüsselwort für die Herkunft dieser Erfahrung, selbst der apokalyptischen Sprache entnommen. Damit ist gemeint, dass sich die Identität Jesu, welche sich aus seiner unmittelbaren Beziehung zu Gott als seinem Vater speist, durch seinen Tod hindurch – und ihn aufhebend – neu aufbaut und diese an sein gelebtes Leben anknüpft. Um dieses Geschehen kann man geschichtlich wissen, weil sich nach Jesu Tod sein Gottesverhältnis in den Menschen vergegenwärtigt, die seiner Geschichte innewerden.

Wie kann man sich dieses Innewerden vorstellen? Auf alle Fälle als eine Veränderung der Wahrnehmung Jesu, deren entscheidendes Merkmal nun darin besteht, dass der Tod Jesu keine Widerlegung, sondern die Bestätigung seiner Person darstellt. Die Macht des Reiches Gottes erstreckt sich damit über den Tod hinaus – nicht als allgemeine Hoffnung und Erwartung für die Zukunft, sondern als Tatsache der Gegenwart, die nun die Zukunft bestimmt. Das jetzt gesprochene Wort erstreckt sich durch alle Zeiten und gilt bis ans Ende der Zeit.

Damit ist eine grundlegende Veränderung des Bewusstseins derer verbunden, die das erfahren. Denn sie erleben sich als in diese umgreifende und verändernde Wirklichkeit des Reiches Gottes eingeschlossen. Sie leben ganz «aus Christus» oder «in Christus», indem sie sich in diesen Horizont des Reiches Gottes eingestellt finden. Und sie geraten in diese Wirklichkeit hinein, indem sie von der Geschichte Jesu Christi angesprochen werden.

Dieser Ausdruck, «*Geschichte Jesu Christi*», kann als Inbegriff für Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi verstanden werden. Die geschehene Geschichte im vorösterlichen Leben Jesu und die erzählte Geschichte nach seiner Auferstehung sind zusammen – und nur zusammen – die Merkmale der Identität Jesu Christi. Darum ist auch die erzählte Geschichte Jesu Teil seiner erlebten und erlittenen Geschichte in Galiläa und Jerusalem. Ohne diese Erzählung ist seine Geschichte gar nicht, was sie ist. Ihren Zusammenhang gewinnt sie darin, dass sich das Reich Gottes in das Leben der Menschen einprägt, die von dieser Geschichte erreicht werden. Darum ist die Geschichte Jesu Christi auch nicht ohne unsere Geschichte zu haben und zu verstehen.

Mit diesen Überlegungen lässt sich begreifen, warum Jesus nicht nur – wie die Propheten – das Wort Gottes *redet*, sondern das Wort Gottes *ist*. Jesu Verkündigung kann man – durchaus in der Dreigestalt der Sprachformen, von denen die Rede war – als Zeugnis *des* Wortes Gottes verstehen. Seine Verkündigung enthält als Anrede an die Menschen die Aufforderung, sich ganz und gar auf Gottes im Anbruch befindliche, also jetzt schon wirkende Gegenwart einzustellen – mithin den eigenen Willen an Gottes Wirklichkeit auszurichten und sich ihr zu unterstellen. Die Spannweite einer noch ausstehenden Geschichte wird darin auf den Moment des eigenen Lebens verknüpft. Dieses Geschehen lässt sich als eine Intensivierung derjenigen Verkündigung verstehen, die auch in der prophetischen Tradition artikuliert wurde.

Indem sich die Lebensgeschichte Jesu aber durch seinen Tod und seine Auferweckung in die erzählte Geschichte Jesu hinein erweitert und sich darin konkretisiert, wird seine Person selbst in die Worthaftigkeit seiner Verkündigung hineingenommen. Darum kann Jesus Christus selbst und in Person als Wort Gottes verstanden werden. Erst die Fortbestimmung seiner vorösterlichen Existenz macht aus Jesu Wort: Jesus als Wort Gottes. Auch die Erzählungen vom auferstandenen Jesus sind – und sie erst recht! – verpflichtende Anrede, die auf eine das eigene Leben durchgreifende Antwort aus ist.

Warum aber kann dann noch spezifischer gesagt werden: Jesus ist das eine, das *einzig*e Wort Gottes? Ist diese Zuspitzung sinnvoll, ist sie nötig?

Die Frage zu entscheiden, hilft eine Besinnung auf die logische Differenz der Worte «ein» und «einzig». Es handelt sich um den Unterschied von numerischer und kategorialer Singularität. «Eines» steht numerisch neben «anderem»; das «Einzig» schließt kategorial «alles andere» aus. Dabei ist auch das «Einzig», numerisch gesehen, «eines» neben anderen. Seine Einzigkeit gewinnt es nicht

durch Betrachtung, sondern durch Bestimmung: «eines» wird zum «einzigem» durch die Inanspruchnahme als Bestimmendes, das eben «alles andere» als Bestimmungsgrund negiert.

Das heisst in unserem Zusammenhang, dass Jesus Christus als ein Wort Gottes durch ein *Geschehen der Bestimmung* zu Jesus Christus als dem einzigen Wort Gottes wird. Diesen Übergang kann man sich folgendermassen klarmachen:

Der Tod, der Jesus angetan wird, ist der umfassende *Widerspruch* gegen den Anspruch, der von seinem Dasein und seiner Verkündigung ausgeht. Die durch Jesus erfolgte Anrede bleibt nicht nur ohne Antwort, es wird auch die Person des Ansprechenden vernichtet – um sich damit der Triftigkeit der Anrede zu entziehen. Die Hinrichtung Jesu, der Tod dieses einen Menschen, ist ein geschichtliches Ereignis. Er ist nicht nur Ausdruck des tätlichen Widerspruchs gegen ihn und seine Botschaft, er gibt zugleich Anlass zur *Verzweiflung* unter denen, die von dieser Botschaft ergriffen waren. Denn sie sehen sich ausserstande, nun aus eigenem Vermögen fortzusetzen, was Jesus begonnen hatte. Es liegt also eine *doppelte Negation* vor: mit der leiblichen Identität Jesu wird zugleich der geistliche Sinn seiner Identität aufgehoben. Dieser zwiefache Widerspruch macht den einen Menschen Jesus in seinem Tod zu einem radikal Einzelnen durch die Negation des Sinnes seiner Existenz.

Die Erfahrungen, die als Auferstehung Jesu Christi gefasst wurden, sind, auch das in doppeltem Sinne, die *Negation dieser zweifachen Verneinung*. Ohne den Tod ungeschehen zu machen, leuchtet der Grund des Daseins Jesu neu auf; der Widerspruch gegen den verpflichtenden Anspruch Jesu wird umgekehrt; gegen seinen Tod lebt Jesus aus demselben Grund, der sein Leben vor seinem Tod begründete, aus Gott. Damit erweist sich dieser Grund als überwindungsstark gegen den Inbegriff aller Verneinung, nämlich die Vernichtung von Leib und Sinn.

Zugleich überwindet die Erfahrung der Gegenwart des Auferstandenen die Verzweiflung unter den Seinen. Da, wo der Sinn gänzlich entschwunden war, entsteht er neu und unvergänglich. Denn die Existenz Jesu wird nicht mehr durch seinen Tod negiert; vielmehr erweist sich deren Grund als so tiefreichend, dass er die Jesus zugefügte Vernichtung umzukehren imstande ist. Das zeigt sich in den Menschen, bei denen die Verzweiflung der Sinnlosigkeit herrschte, darin, dass das Verstehen Jesu auf einen anderen und unverrückbaren Grund gestellt wird. Die Anrede, die sie durch Jesus erfahren hatten, findet ihre Antwort nun nicht durch das Vermögen wählender Zustimmung im Horizont des bekannten und vertrauten Sinnvermögens, sondern durch einen neu aufgehenden Sinnbogen, der auch

noch die Verzweiflung darüber umgreift, mit dem eigenen Leben den Sinn des gewaltsam beendeten Lebens Jesu fortsetzen zu können. Darin wird Gott neu erfahren. Seine Definition ist nun: Gott ist derjenige, der Jesus auferweckt hat.

Genau durch diese *Geschichte mit ihren zwei Seiten* – dem Vernichten Jesu in seinem *Tod* mit der Verzweiflung der Seinen angesichts dieses Verlustes und dem Aufleuchten des *Lebens* aus dem Tod mit der Neubegründung des Vertrauens in Gott – wird Jesus, das eine Wort Gottes, zu Jesus, dem einzigen Wort Gottes. Die Präsenz des ganzen Sinnes im Wort Gottes – alles ist von Gott bestimmt, von Anfang bis Ende – wird negiert und führt in die Sinnlosigkeit; und es ersteht – jenseits der Verneinung und Verzweiflung – der ganze Sinn neu und mit ewiger Geltung. Damit wird aber auch die *universale Sinngevisheit* am Ort eigenen *individuellen Lebens* gestiftet. Die Einzigkeit Jesu geht mit der Einzigkeit der Erschlossenheit des individuellen Lebenssinns zusammen – und ist in dieser Weise die Vollendung der Gottesgegenwart.

Diese Art der Gottesgegenwart ist die exakte Alternative zu der pantheistischen Präsenzvorstellung des das Ganze unmittelbar bestimmenden Gottes. Denn hier wird das Individuum nicht gesetzt und aufgehoben, vielmehr erlebt es seine Negation als unvergängliche Begründung. Und sie ist zugleich die Aufhebung eines abstrakten Monotheismus, der Gott nur ausserhalb der Welt als deren Gegenüber kennt und der die Menschen unter den Zwang eines unendlichen moralischen Fortschritts stellt.

Es ist von diesem Gedankengang her schlüssig, warum *Barths Rede von Jesus Christus als dem einzigen Wort Gottes* hier, im dritten Teil seiner Versöhnungslehre, ihren Platz hat. Denn erst und gerade in dem Geschehen, in dem die Wirklichkeit Jesu Christi in der Mitte des menschlichen Lebens erfahren und angeeignet wird, also sich als Bestimmung des Menschen vollzieht, erweist sich die Fort- und Näherbestimmung des einen Wortes Gottes zum einzigen Wort Gottes als unerlässlich.

Das heisst: Jesus ist darum das einzige Wort Gottes, weil sich in seiner Geschichte das Wesen Gottes selbst verwirklicht. Und es verwirklicht sich so, dass darin zugleich das Wesen des Menschen seine Erfüllung findet. Diese Erfüllung kann ihrerseits nicht allgemein und unmittelbar sein, sie muss sich in der jeweiligen individuellen Lebensgeschichte aufbauen.

Erst indem ein Mensch sich selbst – jenseits seines Widerspruchs gegen Gottes Anspruch und jenseits seiner Verzweiflung über seine Sinnlosigkeit – als ins Leben Gottes aufgenommen erfährt, ist ihm am Ort seines eigenen Bewusstseins und Verstehens die Fülle des Sinns erschlossen, um den es in der Sprache schon immer geht, ohne dass er sich in der Sprache bereits erfüllt hätte.

Darum ist aber dieses einzige Wort Gottes auch unbedingt überzeugend: Es findet statt im Zentrum des individuellen menschlichen Verstehens überhaupt; es bedarf keiner äusseren, geschichtlichen Rechtfertigung und Begründung mehr. Und es kann auch nicht mehr von aussen in Frage gestellt werden. Diese Gottespräsenz im Verstehen eines individuellen Menschen heisst *Glaube* – und von dieser Konstellation des Glaubens her gewinnt alles seinen Sinn, was die christliche Religion ausmacht. Um dieses Geschehen versammeln sich die Menschen, denen Gott auf diese Weise gewiss geworden ist, als Kirche. Von diesem Geschehen her sind die Texte des Neuen Testaments bestimmt, die das Verständnis des Alten Testaments prägen. Darum kann der Gedanke von Jesus Christus als dem einen, dem einzigen Wort Gottes auch als Inbegriff einer Kirchlichen Dogmatik angesehen werden.

Das einzige Wort Gottes verwirklicht sich in seiner Geschichte als Bestimmung Gottes und des Menschen. Es bleibt aber auch, numerisch betrachtet, ein Wort neben anderen. Nur, dass diese anderen Worte nun ihrerseits von der Struktur des einzigen Wortes Gottes geprägt sind. Das ist der Gedanke, der Barth zur Erörterung von «*wahren Worten*» führt, die in ihrer Funktion der Sinnerschliessung dienen, als deren Mitte sich die im Vollzug realisierte Gemeinschaft von Gott und Menschen erweist.³ Die Struktur von Erkenntnis, die Allgemeines und Individuelles zusammenbringt, ist aber nicht nur auf die – religiöse – Begründung von Sinn beschränkt; sie findet sich auch in den Gesetzen der Erkenntnis wieder, die uns das Dasein der Welt in ihrer uns zugänglichen Verfassung eröffnet; das ist der Gedanke, mit dem Barth «*Lichter des Kosmos*» statuiert; die Begründung von Sinn im einzigen Wort Gottes strahlt auf alles Erkennen aus.⁴

Es ist von diesem, der Versöhnungslehre entnommenen Gedankenzusammenhang aus möglich, auch die anderen grossen Entscheidungen Karl Barths in der Kirchlichen Dogmatik zu rekonstruieren, insbesondere seine Erwählungslehre, in der es um die Selbstbestimmung Gottes für die Menschen in der Person

3 Barth KD IV/3:122–153.

4 Barth KD IV/3: 153–171.

Christi geht;⁵ aber auch seine Gotteslehre, die Freiheit und Liebe als grundlegende Eigenschaften Gottes benennt;⁶ von der Anthropologie zu schweigen, die den Menschen als ein hörendes und antwortendes Wesen versteht.⁷ Das kann hier nicht mehr erfolgen. Wir wenden uns vielmehr abschliessend einigen Erwägungen über das Vorgehen und den Sinn einer solchen Interpretation zu.

5. *Das Wort und das Leben*

Jesus Christus ist das eine, das einzige Wort Gottes – und als solches ist er das *Licht des Lebens*. Barths Gedanke von der Einzigkeit Jesu Christi verbindet sich mit Licht und Leben, mit gelungenem Verstehen und erfülltem Dasein. Der Ausdruck «Licht des Lebens» besitzt einen doppelten Sinn. Einmal geht es um das Licht, das aufs Leben fällt und es erhellt. Und zugleich geht es um das Licht, das Leben erst schafft und ermöglicht. *Aufklärung* und *Frömmigkeit* verbinden sich darin. Daher besitzt Barths Lehre von Jesus Christus als dem einzigen Wort Gottes eine historische und eine geistliche Dimension.

Die *geschichtliche Reichweite* wird erkennbar, wenn wir, wie hier versucht, den Rahmen erweitern, um Barths Satz zu interpretieren. Ich bin von der Sprache der Menschen ausgegangen – nicht, wie es die orthodoxe Position des Protestantismus tat, von der Sprache der Bibel; auch nicht, wie es die liberale Theologie des 19. Jahrhundert tat, vom menschlichen Selbstbewusstsein, welches in der Sprache zu Wort findet. Die Einsicht, dass man hinter die Sprache in ihrer leibseelischen Verfassung nicht zurückkommt, muss man ja für beide klassisch protestantischen Traditionen geltend machen. Ich habe, bei der Sprache beginnend, Elemente des modernen Sprachdenkens, der klassischen Transzendentalphilosophie und der neukantianischen Sinn- und Symboltheorie aufgenommen, um darüber Religion als Merkmal und Konsequenz unseres alltäglichen Sprechens zu verstehen. In diesem sprachlich gefassten Religionsbegriff wird das Interesse der beiden Traditionslinien der evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert aufgenommen.

Jesus Christus ist das eine, das einzige Wort Gottes. Damit präzisiert Barth seine Lehre vom Wort Gottes in seiner dreifachen Gestalt, wie er sie am Anfang der Kirchlichen Dogmatik entfaltet hatte und wie sie als Konzentration auf die

5 Barth KD II/2: § 33 (101–214).

6 Barth KD II/1: § 28 (288–361).

7 Barth KD III/2: § 45 (242–390).

religiöse Kommunikation in der Kirche verstanden werden konnte.⁸ In dem Fortschritt, nun vom einen, dem *einzig*en Wort Gottes in Jesus Christus zu reden, liegt eine erkennbare Konsequenz nicht nur logischer, sondern auch historischer Art vor; und das lässt sich im Ausgang von der Sprache in ihrem geschichtlich-gesellschaftlichen Gebrauch deutlicher erkennen.

Das einzige Wort Gottes. Dieser Satz verweist auf eine besondere Stellung der christlichen Religion in der Gegenwart. Das Sinnsystem der Religion hat sich in extremem Masse verengt und verknappt. Trat es in der Moderne schon immer als ein besonderes neben anderen Sinnsystemen auf, so kam ihm doch eine gewisse Massgeblichkeit für andere, vor allem für soziale und politische Sinnsysteme zu. Das hat sich geändert, und manche Soziologen meinen, dies als Säkularisierung bezeichnen zu sollen, derzufolge mit der Religion ohnehin nicht mehr zu rechnen sei.

Die tatsächlich religionslos gewordenen Aufbaustrukturen der modernen Welt provozieren jedoch eine theologische und religiöse Konzentration auf dasjenige Phänomen, welches gerade in der Moderne in den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens rückt: das menschliche Individuum in seiner leibseelischen Verfassung als kommunikatives Sprachwesen.

Barths Theologie des Wortes Gottes ist, so kann man das jetzt verstehen, eine theologisch verantwortete und gesellschaftliche pointierte Antwort auf die Herausforderung, unter den Bedingungen der entwickelten Moderne das Wesen des Christentums in seiner für den Menschen unbedingt sinnstiftenden Funktion, religiös gesprochen: als Errettung des Menschen, zur Geltung zu bringen. Gerade eine in unserer Weise historisch und sinntheoretisch vorgehende Analyse vermag Grund und Ziel der Barthschen Theologie genauer zu verstehen. Sie ist tatsächlich eine *Konsequenz der Aufklärung*, und die Erörterung von «wahren Worten» und «Lichtern des Kosmos» zeigt das an. Das eine, einzige Wort Gottes ist insofern Licht, welches das Leben erleuchtet.

Und es ist das Licht, *welches Leben schafft und erhält*. Das ist der Inbegriff der *Frömmigkeit*. Denn die Geschichte Jesu Christi ist die Geschichte, die sein Leben in Gottes Leben aufhebt – und zugleich unser Leben mit Gott vereint. In ihr werden wir in die Geschichte Gottes selbst hineingenommen, die sein eigenes Wesen ausmacht. Gott ist bei uns – bei einem jeden von uns, unbedingt gegenwärtig. Denn in der Geschichte Jesu findet sich das menschliche Sinnverlangen auf unendliche Weise aufgehoben – in der Weise, dass der unendliche Sinn selbst in

8 Barth KD I/1: § 4 (89–127).

das menschliche Leben eingezogen ist. Diese Gottesgegenwart ist ohne Anfang und Ende.

In der Mitte des Lebens realisiert sie sich in der Begegnung mit dem Grund des Sinns, dessen Suche eine andauernde Lebensaufgabe ist. Alles Sinnverlangen und Sinnerleben vollzieht sich ja vermöge der Sprache, die uns als leibliche Wesen – im Atmen und durch das Organ der Stimme – in unsere Welt stellt. In der geredet und gehört wird, Ansprache geschieht und Ansprüche erhoben werden. Der sprachliche Alltag des Lebens ist auf diese Weise von der Religion durchdrungen, die aus der Gegenwart des einen, einzigen Wortes Gottes stammt. Die Sprache der Menschen ist der Ort, an dem sich das Wort Gottes verwirklicht. Und so ist es immer bei uns und so sind wir in ihm.

Bibliographie

Barth, K., Die Kirchliche Dogmatik.

KDI/1 Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. Erster Halbband. 12. Aufl. Zürich, 1989.

KD II/1 Die Lehre von Gott. Erster Halbband. 4. Aufl. Zollikon, 1958.

KD II/2 Die Lehre von Gott. Zweiter Halbband. 4. Aufl. Zollikon-Zürich, 1959.

KD III/2 Die Lehre von der Schöpfung. Zweiter Teil. 2. Aufl. Zollikon-Zürich 1959.

KD IV/3 Die Lehre von der Versöhnung. Dritter Teil, erste Hälfte. Zollikon-Zürich, 1959.

Abstracts

Der Beitrag beschäftigt sich mit der zentralen Einsicht der Theologie Karl Barths: «Jesus Christus ist das Wort Gottes», insbesondere mit der Zuspitzung, dass Jesus Christus das eine, einzige Wort Gottes ist. Er rekonstruiert diese Grundlegung der Theologie von der Sprache her. Dabei führt der gedankliche Weg von den Strukturen der Sprache zu deren Verwendungsformen und stößt dabei auf den Begriff des Sinns. Dieser Begriff verlangt eine religiöse Deutung. Eine religionsgeschichtliche Typologie zeigt, wie eine sprachliche Verbindlichkeit der religiösen Deutung in den Blick kommt – und inwiefern das Auftreten und das Geschick Jesu als Wort Gottes verstanden werden kann. Die Geschichte Jesu Christi lässt erkennen, daß in ihr der Sinn aller Sprachlichkeit ausgesprochen wird.

The paper deals with the central insight of Karl Barth's theology: «Jesus Christ is the Word of God», in particular with the intensification that Jesus Christ is the one and only Word of God. He reconstructs this foundation of theology from the point of view of language. In doing so, the intellectual path leads from the structures of language to its forms of use and encounters the concept of meaning. This concept requires a religious interpretation. A typology of the history of religion shows how a linguistically binding religious interpretation comes into view – and to what extent the appearance and fate of Jesus can be understood as the word of God. The story of Jesus Christ reveals that in it the meaning of all language is expressed.

Dietrich Korsch, Kassel

Ich werde sehen, schweigen und hören. Gedanken zu Poesie und Theologie des Gebets

Christian Lehnert

I.

Am Nullpunkt

Im Hause eines Nachbarn in meinem Dorf am Erzgebirgshang hockte bis vor wenigen Jahren in der Stube in einem fahrbaren Stuhl der Onkel.¹ Seine Hände und Beine waren steif und kalt, nur die Augen bewegte er noch, langsam von links nach rechts und wieder zurück, hin und her, aber es war ungewiss, was er sah. Der Landarzt war ohnehin erstaunt, dass der Alte noch lebte, und erweckte mit seinen schnellen Handlungen an ihm den Eindruck, ihn nicht mehr recht in seinen Bereich zu zählen, zu den menschlichen Körpern mit Gebrechen.

Wenn er gefüttert wurde, aß der Alte, kaute, was es gab, so genau und gleichmäßig wie ein mechanisches Spielzeug. Es war nicht erkennbar, ob ihm etwas schmeckte. Er nahm auch keinen Anteil an dem, was im Raum geschah – aber es würde, so der Nachbar, nachts eine Stimmung von ihm ausgehen, die tief beruhigte und gut schlafen ließ.

Manchmal gab der Alte Laut, immer dasselbe schnarrende «Arrrrr», ohne Modulation, ohne äußeren Grund und ohne Sinn, so wie eine Fußbodendiele unvermittelt knarrt, wenn es im Frühjahr warm wird.

Er war von der Ostfront heimgekommen, als diese schon mitten in Preußen stand, mit einem Loch im Hinterkopf, verdeckt von einer runden Metallplatte, die er stolz zeigte: Sein stahlveredelter Schädel. Die Mädchen durften die körperwarme Zier berühren, als er noch zum Tanz ging.

Das Loch darunter aber war ein unsichtbarer Strudel, der beständig Durst hatte. Dieser Trichter trank die Wörter leer, bis sie nur noch trockene Hüllen waren, die der Onkel gleichförmig sprach, ohne Regung und Betonung. Irgendwann zerfielen ihm die aufgereihten Lautkokons, und er verstand keine Sätze mehr, die sich nicht aus den einzelnen Wortbedeutungen ergaben. «Mutter kocht Kartoffeln»,

1 Die nachfolgende Textpassage stammt mit kleinen Änderungen aus Lehnert 2023: 106–110.

das verstand er. Aber er wusste nicht weiter, wenn ihn jemand fragte: «Was kocht deine Mutter?»

Das Loch verschluckte immer schneller Wörter, ganze Wortgruppen. Sie standen ihm plötzlich nicht mehr zur Verfügung und mit ihnen verloren sich seine Tagesrhythmen und Tätigkeiten. Er ging nicht mehr spazieren, fütterte auch nicht mehr die Hühner und stand, wenn er doch einmal das Haus verließ, verloren im Garten, und schien nicht zu wissen, wo er war.

Schließlich hörte er ganz auf zu sprechen; da machte sich der Strudel an die Erinnerungen. Bald reagierte er nicht mehr auf ihre äußeren Zeichen, auf Fotos, auf das Käppi seiner einstigen Uniform, auf seinen verzierten Bierhumpen, auf die Trockenblumen aus dem ersten Kriegssommer. Alkoholische Getränke lehnte er nach einem Schluck ab, auch wollte er nicht mehr rauchen. Sogar Gerüche schien er nicht mehr zu kennen und reagierte gar nicht auf den Qualm aus der Kohlenklappe, wenn an wärmeren Wintertagen der Ofen schlecht zog. Seine Glieder wurden hart, als verholzte er. Aufgestellt wie ein Schränkchen saß er im Winkel am Fenster in der Stube, saß dort, als die Mutter starb, als die Geschwister starben, nun bewohnte der Neffe das Haus mit dem Onkelrest, einem aufwendigen Inventar, dem doch tägliche Zuneigung erwiesen wurde.

Ich sagte, der Onkel hätte manchmal einen knarrenden Laut gesprochen. Das ist nicht ganz richtig. Einmal bat mich der Nachbar sonntags in der Frühe in seine Wohnung – ein ungewöhnliches, für die alteingesessenen Bauern fast unschickliches Ansinnen. Ich sei doch Theologe, er müsse mir etwas zeigen. Wir warteten auf das Geläut eine halbe Stunde vor Beginn des Gottesdienstes im Dorf. Als die tiefste Glocke zu schlagen begann, flüsterte der Alte vernehmlich: «Vaterrr...» Seit einigen Wochen würde er das plötzlich tun, erzählte mir der verstörte Nachbar, und er verband das mit unruhigen Fragen: War der Onkel vielleicht wacher, als sie immer dachten? Stellte er sich nur stumm, aus einem Mangel an Sprechbedürfnis, und hörte dafür umso genauer hin? Und weiter: War er gläubig? Noch von weit früher aus der Vorkriegszeit her, als er zwei Jahre lang jeden Mittwoch zum Konfirmandenunterricht im Pfarrhaus über den Hügel lief?

Am nächsten Sonntag waren wir wieder bei dem Onkel, setzten uns neben ihn auf zwei Melkhocker und warteten. Seine Augen liefen hin und her. Er schien uns nicht zu bemerken. Wir schwiegen. Nach einigen Minuten ertönte die Glocke,

sehr deutlich in der Stille zu hören. Aus dem Mund des Onkels drang ein etwas moduliertes Schnarren: «Varrrrrt...»

War die Wortähnlichkeit nur Einbildung? Wir waren unsicher. Bis zum nächsten Mal mussten wir nur drei Tage warten, dann war Buß- und Betttag. Als die tiefe Glocke über den Hügel hin tönte, war nun sofort deutlich wieder ein «Vatrrrr...» zu hören.

Spielte er mit uns? War es ein letzter Kommunikationsversuch? Wusste er, was er sagte, wenn er «Vater» flüsterte? Nach Jahrzehnten Schweigen? Könnte sein wirklicher Vater gemeint sein? Der in den letzten Kriegstagen des Ersten Weltkrieges an der Westfront gefallen war, als der Onkel gerade einmal drei Jahre zählte? Oder war es, wie der Nachbar meinte, die Metapher, der Gebetsanfang des «Vaterunser»?

Damit aber hörten die Fragen für mich nicht auf, ich trug sie herüber in mein Haus: War er, der nichts sonst mehr sprechen und wohl auch denken konnte, womöglich ein Betender? Einer aber, der gar nicht mehr wusste, was ein Gebet sei und nur eine Lautfolge aussandte, wohin? Einen Atemzug ins Offene?

Aber wer kann sagen, wo Gott erfahren wird und wo nicht? War dieser Mann mit der Metallplatte am Kopf, der alles vergessen hatte, vielleicht einer, der tief in Gott ruhte? Ohne «ihn» und sich mehr zu kennen? Eins mit dem tiefsten Geheimnis? Bohrend hallte der alle Religionspraxis unterwandernde Satz von Meister Eckart in mir nach: «Der wahrhaft Betende weiß nicht, dass er betet.»

Was hat Beten zu tun mit dem, was ich sagen kann? Was hat es zu tun mit Sprachkenntnissen, mit Prozessen im Gehirn, mit Informationsverarbeitung und verschalteten Nervenzellen? Ist es Denken und Deuten und Sagen? Oder was sonst? Der Onkel war gewissermaßen ein Nullpunkt für mein Nachdenken über die Sprache und das Wesen des Gebets. Er berührte eine Grenze, wo der Bezirk der Sprache wie der Vorstellungen endet. Aber endet damit der Glaube? Ludwig Wittgenstein hat diesen Nicht-Ort am Ende seines *Tractatus logico-philosophicus* aufgesucht: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen».² Dieses klassische Ansinnen des jungen Sprachphilosophen impliziert einen anderen Bereich, in dem «Unaussprechliches» zu Hause sei, von den Worten, die etwas bedeuten, unberührt. Das Reich des Faktischen und Benennbaren grenze daran, ohne dass es Übergänge gäbe – und so verhalte es

2 Wittgenstein 1982: 115.

sich auch mit der Sprache der Religion und des Gebets. Dort, wo es um grundstürzende Erfahrungen der Verwandlung, der Tröstung und der unerklärlichen Sinnhaftigkeit geht, jenen Umkehrpunkten, die mit Gebetserfahrungen seit Jahrtausenden verbunden sind, verharrt die Sprache hilflos vor der semantisch leeren Kammer des Allerheiligsten. Sie kann nicht genau sagen, was da passiert. Ein Topos aller mystischen Erfahrung ist damit benannt: Die Sprache reicht nicht aus, um zu bestimmen, was geschieht, wenn «Gott» geschieht. Oder wieder mit Wittgenstein gesprochen: «Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand.)»³ Denn sobald sich jemand sprechend dem Geheimnis «Gottes» nähern will (und schon das Wort «Gott» erweist sich dabei als schwer handhabbare Krücke), kann man ihm alsbald nachweisen, «daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat»⁴, wie Wittgenstein ausführt. Er hat die Ebene des Benennbaren verlassen.

Da sitzt der Onkel in seinem Stuhl und regt sich nicht und denkt wohl nichts und kann nichts sagen, denn er weiß gar nichts mehr von sich. Aber betet er doch? Wie komme ich heraus aus dem Widerspruch, der schon mit den Wortbildungen «das Unsagbare» oder «Unaussprechliches» im Blick auf Gott gegeben ist?

2.

Zungenrede und Jubilus

In den Gebeten der frühen Kirche kehren zwei Phänomene in auffälliger Beständigkeit wieder, die an die Grenzen der Sprache rühren: Zungenlallen und ekstatischer Jubel. So hören sie sich an, die poetischen Gravitationswellen, wenn zwei Sternensysteme, Sagbares und Unsagbares, ineinanderfallen: «Erhöre mich mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches Licht: aeēiouō iaō aōi oīa psynōther thernōps vōpsiter pagourē itagourē nethmomaōth nepsiōmaōth marachachtha thōbarrabau tharnachachan zorokothora ieou sabaōth ...».⁵ Dieses Gebet legt das vierte Buch der urchristlichen Schrift *Pistis sophia* Jesus in den Mund, und es lässt sich schnell einordnen unter der Überschrift «Glossolie», Zungenrede, das heißt: Sätze ohne Bedeutung, Worte ohne entschlüsselbaren

3 Wittgenstein 1982: 114f.

4 Wittgenstein 1982: 115.

5 Codex Askewianus in Hennecke 1961: 182.

Sinn. Auch Paulus kannte solche Lautgebilde. In ihnen drang für den Betenden Unsagbares ins Sagen ein. Wort und Sache, Signifikat und Signifikant, Meinen und Verstehen implodierten zum reinen Augenblick voraussetzungslosen Sprechens. So strömte der Gott ins Gebet, und Worte zerfielen, Silben entglitten dem Menschen. Es brummte, es murmelte, summte, pfiß und sang – in der Sinnlosigkeit der Silben als Sinnfülle. Zungenrede, das sprachanalytische Chaos, der Ausweis offensichtlichen Unfugs, war überall dort zu hören, wo dem Unsagbaren gelauscht und geantwortet wurde. Sie machte die vertraute Sprache porös und ermöglichte, dass an Rissen etwas einsickerte, was vor der Sprache lag und nicht vollständig Sprache werden konnte.

Ebenso war es mit dem Jubel.⁶ Das lateinische Verb *jubilare* hat eine Doppelbedeutung: Schreien und Singen. *Jubilat milvus*, heißt es einerseits: Der Milan schreit. *Jubilus* ist aber auch aller Gesang ohne Worte, Gesumm und Triller, Stöhnen und Seufzen, auch Verzierungen von Tönen. Luther übersetzte *jubilare* mit «jauchzen», und er holte damit die ganze Wortfülle ins Deutsche.

Wortloses Jubilieren, in «juchzenden», lallenden Silben und Lauten konnte in der frühen Kirche als vornehmster Weg gelten, «Gott» auszudrücken. So schreibt Augustinus, als hätte er Wittgenstein gelesen: «Was heißt: im Jubel singen? Einsehen, daß man mit Worten nicht ausdrücken kann, was man im Herzen singt ... Der Jubilus ist ein Klang, der bezeichnet, daß das Herz überfließt von dem, was man nicht sagen kann. Und wem geziemt dieses Jubilieren, wenn nicht dem unaussprechlichen Gott? Unaussprechlich ist der, den man nicht sagen kann: und wenn man ihn nicht sagen kann und nicht schweigen darf, was bleibt dann anders, als das man jubelt?»⁷

Solches Jubilieren war im Mittelalter vor allem verbunden mit der kunstvollen Ausgestaltung der Halleluja-Gesänge. Halleluja, als alter hebräischer Gebetsvers, bedeutet: Preist Gott! In der lateinischen Liturgie trat er als Gesangsruf vor die Lesung aus dem Evangelienbuch. Man konzentrierte sich in seiner musikalischen Formung in der mittelalterlichen Messe mehr und mehr allein auf die letzte Silbe: das lange, offene *A*. Erster Buchstabe im Alphabet und Laut des Staunens, ungehaltener Atem aus dem Mund, tiefes Verströmen. Daraus wuchs die wortlose Melismatik des gregorianischen Gesanges wie eine üppige rankende Pflanze

6 Vgl. zu diesem Abschnitt den Text «Jubel oder Die weggeworfene Leiter» (Lehnert 2020: 57–62, bes. 60).

7 Hammerstein 1990: 40f.

auf. Die Liturgie verließ hier den Raum des Verstehens und floss ins Offene. Im Halleluja singen die Gottestrunkenen, die Gläubigen und Mystikerinnen zusammen mit den unsichtbaren Mächten – sie singen nicht mehr, sind nur noch Atem, gesenkt in den Hauch eines unerklärlichen Windes. Solcher Gesang, von keinem Subjekt hervorgebracht, teilt nichts mit. Wie im Schrei, im Stöhnen dringt eine namenlose Welt in die Sprache. In der gemeinsamen Schwingung wird der Mensch Teil eines Klanges – dem reinen, fremden Ton seiner selbst, der doch mehr ist als er selbst. Denn nicht selbst zu singen oder zu sprechen, sondern gesungen und gesprochen zu *werden*, ist die Sehnsucht der Betenden.

3.

*Gehe hinüber*⁸

Zungenrede und Jubel weisen einen Weg, um zu erkunden, was Gebete sind. Aber wer zu solchem Gebetsweg aufbrechen will, begegnet einer wesentlichen Schwierigkeit. Wer losgeht, kann nicht wissen, wohin der Weg führt. Das Terrain, wohin wir uns betend bewegen, kann von keinen Worten, keinen Sätzen vorweggenommen oder auch nur vorstrukturiert werden: Wir bewegen uns betend in aller existentiellen Unsicherheit ins Offene. Franz Kafka erzählt in seiner Prosaminiatur «Von den Gleichnissen» davon:

«Viele beklagen sich, daß die Worte der Weisen immer wieder nur Gleichnisse seien, aber unverwendbar im täglichen Leben, und nur dieses allein haben wir. Wenn der Weise sagt: «Gehe hinüber», so meint er nicht, daß man auf die andere Seite hinübergehen solle, was man immerhin noch leisten könnte, wenn das Ergebnis des Weges wert wäre, sondern er meint irgendein sagenhaftes Drüben, etwas, das wir nicht kennen, das auch von ihm nicht näher zu bezeichnen ist und das uns also hier gar nichts helfen kann. Alle diese Gleichnisse wollen eigentlich nur sagen, daß das Unfaßliche unfaßlich ist, und das haben wir gewußt. Aber das, womit wir uns jeden Tag abmühen, sind andere Dinge.»

«Gehe hinüber», so wird hier ein namenloser Weiser zitiert. Das große Thema der Religion, die «andere Seite», verliert sich wie im Nebel. Was ist denn dort drüben? Der Erzähler schaut in eine merkwürdige Leere. Niemand kann etwas sagen davon – auch der Weise nicht, denn er ist hier wie wir und weist nur hinüber. Wer sich wirklich auf den Weg machen würde, hätte kein verlässliches Ziel, ja nicht

8 In den ersten Passagen berührt sich der folgende Abschnitt mit einem gleichnamigen Text in Lehnert 2020: 21–26, bes. 23f.

einmal einen unzweifelhaften Grund für seinen Aufbruch. Es wäre auch nicht ausgemacht, ob der begrenzende Horizont nicht unentwegt mitgleiten würde. Ein Laufen «dorthin» ließe alle vorausgreifenden Begriffe und Erwartungen hinter sich. Wenn die Pragmatiker von der Nutzlosigkeit des Unfasslichen sprechen, verharren sie genauso auf der Stelle wie jene, die ideologisch und dogmatisch das «Drüben» bereits «hierher» geholt zu haben meinen in ihre «religiösen Wahrheiten». Wer dem Weisen folgen würde, ließe beides hinter sich und geriete in Unruhe. Ihm stünde kein verwertbares Wissen zur Verfügung, das von seinem Gehen selbst zu lösen wäre. Was der Weise anzubieten hat, ist nur eine Zeigegeste: «Dahin!», über die Grenze, über den Horizont.

«Darauf sagte einer: «Warum wehrt ihr euch? Würdet ihr den Gleichnissen folgen, dann wäret ihr selbst Gleichnisse geworden und schon der täglichen Mühe frei.»

Ein anderer sagte: «Ich wette, daß auch das ein Gleichnis ist.»

Der erste sagte: «Du hast gewonnen.»

Der zweite sagte: «Aber leider nur im Gleichnis.»

Der erste sagte: «Nein, in Wirklichkeit; im Gleichnis hast du verloren.»»⁹

Der Text bleibt offen, rätselhaft, lässt die unterschiedlichsten Folgerungen zu. Uns fehlt der Schlüssel. Wer dem Weisen wörtlich glaubte und losginge, geriete in zweifelhafte Unruhe, eine Getriebenheit. Ihm stünde kein verwertbares Wissen, schon gar keine begriffliche Metaebene zur Verfügung und nichts, was von seiner riskanten Bewegung selbst zu lösen wäre. Denn *hier*, wo ich bin, ist zumindest ein konkreter Ort, und *dort* nur von *hier* beschreibbar. Die Grenze zwischen beidem verschiebt sich noch im Gehen. Der stets bewegliche Spalt zwischen Diesseits und Jenseits schließt sich nie. Wahr wird das *Dort* im Gehen von *hier* hinüber, ein Laufen im radikalen Wagnis, das von keinem vorstellbaren Ziel gemildert wird.

Ohne zu wissen wohin, aber gehen: Das ist eine uralte spirituelle Erfahrung. Kein Wissen hilft und kein Dogma auf dem Weg, dem «schmalen Pilgerpfad», hinaus «in eine dunkle Nacht», wie es Juan de la Cruz dichtete, ziellos auf das Ziel zu, und «auf dem Weg ... stehen bleiben, heißt zurückgehen», so Meister Eckart. Kafkas Sätze bewegen sich an einer Schwelle, wo sie nur verstummen können. Aber Kafka schreibt sie auf. In demselben Paradox bewegt sich die Sprache des

9 Kafka 1988: 372f.

Gebets an der Grenze des Sagbaren. Sie ordnet keine Fakten, formt keine schlüssige Weltanschauung, sie übermittelt keine Informationen, sondern sie weist Wege ins Offene: «Dahin!»

«Folge mir nach!» sagte Christus, und ähnlich verwirrende Imperative gibt es in vielen Religionen. Der Satz führt in eine vergleichbare Unklarheit wie Kafkas Prosa, sobald man weiterliest: «Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn, wer sein Leben behalten will, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der wird's behalten.» (Markus 8, 34f.) Wer verliert da sein Leben, indem er sich besinnt und aufbricht? Ein Toter? Wie kann der aber Jesus folgen? Und sein Leben behalten? Was ist das für ein Text? Wohin zielt er? Auf ein Verständnis? Oder auf die Überwindung allen Verstehens?

Buddha verlegte sich seinen Schülern gegenüber konsequent auf eine indirekte Lehre, auf die Umwege, die jeder selbst machen muss. Die Koans im Zen lösen Logik, Identitäten und rationales Denken ganz auf, um einer anderen Klärung und inneren Erleuchtung willen. Ein Mönch fragt seinen Meister: «Hat der Hund auch Buddha-Natur?» Worauf der Meister antwortet: «Wu.» ... Ist das die Antwort eines Hundes oder eines Menschen? Ist es ein Enigma? Nur ein abweisender Laut? Arroganz? Weisheit?

Unwillkürlich geraten wir über solcherart Texten hinein in eine von «anderswoher» bestimmend angezogene Bewegung, die in vielen Kulturen weder begrifflich geformt noch philosophisch oder ritualtheoretisch reflektiert, sondern schlicht rhythmisch vollzogen wurde – wie Essen und Trinken, Schlafen und Atmen. Noch ein Beispiel:

Jeden Morgen ging Nasredin mit einem Esel über die Grenze. Das Tier trug immer zwei große Körbe voll Stroh. Den Grenzern gestand Nasredin frei heraus, daß er ein Schmuggler sei, und er wurde jedesmal durchsucht mit allen Mitteln und aller Genauigkeit. Die Strohbälle wurden durchwühlt, gesiebt, ins Wasser getaucht und sogar mehrmals verbrannt. Aber man fand nie etwas, und Nasredin wurde immer reicher und wohlhabender. Schließlich setzte er sich zur Ruhe und zog fort. Nach Jahren traf ihn einer der damaligen Zollbeamten wieder und

fragte: «Nasredin, jetzt könnt Ihr es mir doch verraten. Was habt Ihr damals geschmuggelt, als wir nie etwas fanden?» Nasredin antwortete: «Esel.»¹⁰

Diese mittelalterliche Anekdote lässt eine Regel für betende Grenzgänger aller Art aufblitzen: Wer «hinüber» will, bewegt sich am besten ohne viel Ballast, etwa auch dem von «Überzeugungen». Er darf im Gepäck keine sperrige «Hinterwelt» haben, wie Friedrich Nietzsche spottete. Im Gebet transportiert der Betende ja auch nicht irgendetwas, eine Aussage oder eine Bitte beispielsweise, sondern immer sich selbst. «Gehe hinüber!» Gehend verändert sich der Blick. Die *eigene* Reise ist der wirkliche grenzüberschreitende Schmuggel.

4.

Atem und Aufmerksamkeit

Wie kann ich beten? Diese Frage, so oft gestellt, ist ebenso schwer beantworten wie die Frage: Wie wird man zum Dichter? Unbestritten gebeterfahrene griechische Athosmönche sagen: «Du aber, wenn du in deiner stillen Zelle sitzt und deinen Geist sammeln willst – ziehe diesen durch die Nase ein, durch die der Atem zum Herzen kommt, [...] dränge ihn ins Herz hinunter, zusammen mit der eingeatmeten Luft ...»¹¹ Für jene Ausgesonderten, die zurückgezogen auf einer Halbinsel in der Ägäis leben und seit Jahrhunderten in waghalsigen seelischen Expeditionen Wege «hinüber» erkunden, ist ein Gebet zunächst nichts als Hocken und Atmen. Jeder Gedanke an irgendetwas wird zurückgebunden an den einfachen Puls des Lassens und Empfangens. Von «hier», aus dem Innersten, weist die Geste nach «dort». Eine der ersten Früchte des Betens, der erste Schritte einer lebenslangen Formung durch das Gebet ist für die Athosmönche die Nüchternheit oder Aufmerksamkeit, wie sie es nennen: Das Wachsein, Offensein für alles und jeden, für jedes Geschehen und jede Überraschung, für jedes Detail des Lebens. Betende brauchen wache Sinne für das Unbekannte, feine Antennen, wie Künstler, die in den Grenzbereichen der vertrauten Wahrnehmung arbeiten. Gebet ist eine Aufmerksamkeitsschulung, ist eingeübte Offenheit, und je weniger

¹⁰ Gebete der Menschheit 2019: 124f.

¹¹ Vom Herzensgebet der Athos-Mönche. Die Centurie der Mönche Kallistus und Ignatius anthropouloi genannt (Rosenberg 1983: 51ff).

ich vorab davon zu wissen meine, umso größer ist die Chance, dass es gelingt. Genauso ist das beim poetischen Schreiben.

Wie kann ich beten? Martin Luther konnte in gewohnter emotionaler Überspitzung sagen: «fides creatrix divinitatis»¹², der Glaube schafft die Gottheit. Das Gebet bringt sein «Du», seinen Gott hervor – als eine Art Wegweiser. Dem entspricht die Etymologie des kleinen Wörtchens «Gott». Es ist ursprünglich wohl ein Partizip Perfekt Passiv. Die indoeuropäische Wurzel **ghau* (die rufen, anrufen bzw. auch Blut vergießen bezeichnen kann) ergibt als Partizip **ghutom*, das Angerufene oder der Angerufene bzw. der oder das, wofür Blut vergossen wird. «Gott» als solches Partizip eines Verbs «rufen» oder eben «opfern» hebt deutlich denjenigen hervor, der ihn ruft. Das ist in religiös pluralistischen Zeiten von höchster Bedeutung. In dem «Gott» eingeschlossen ist der, der ihn zu «Gott» macht, indem er ihn anbetet. «Gott» ist nicht *an sich* «Gott», sondern er wird es durch die Betenden. Das heißt nun nicht, dass Beten ein rein selbstreflexiver Vorgang wäre. Der Gang «hinüber» – so bezeugen es zumindest Gläubige – führt nicht in einen Kreis, sondern ist erfasst von einem Sog, einem Ruf, aber wo es hingeht, weiß der Betende noch nicht zu sagen. Er formt eine Vorstellung davon, den «Gott», eine Wegmarke – und dazu braucht er Sprache und Bilder, Musik und Riten. Übung und Zweifel bilden das Schrittmaß.

Wie kann ich beten? «Unverwendbar im täglichen Leben», das war in Kafkas Erzählung der Vorwurf der Pragmatiker. Dagegen steht, dass Gebete natürlich können helfen, uns das Leben verständlich zu machen, wenn seine Gerüste wanken und wenn Leid oder Abbrüche oder Neuanfänge, Grenzlagen der Seele, uns aus dem Gleichgewicht bringen. Worin der Trost von Gebeten eigentlich besteht, entzieht sich aber den Erklärungen. Wenn wir es sagen könnten, wäre der Trost bereits schal und billig. Gebete dringen tiefer als die Bedürfnisse nach Glück und Wohlbefinden. Mit einem Gehör aber rechnen sie; und wer gehört wird, beginnt selbst zu lauschen. «Erhörung» begleitet das Gebet in der Erfahrung der Gläubigen darum nicht im Sinne selbstbezogener Erwartungen, sondern als Vertiefung von Fragen und Einsichten, als Begegnung mit einem anderen, der geheimnisvoll «alles in allem» ist.

Wie kann ich beten? Ich versuche es dreimal täglich und mit der Disziplin eines Übenden. Wenn ich mir darüber klar zu werden versuche, was ich eigentlich

12 Luther WA, 40. Band: 360.

suche und erschne im Gebet, woher meine Wachheit rührt, dann kann ich wenig sagen, suche Vergleiche, muss zu erzählen beginnen oder zu dichten.

Gott sei in mir? Ein reines, leeres Feld,
das nichts behält? Das alles durchläßt? Spuren
der Sturmnacht, Äste? Eine der Figuren
liegt angespült in ihrer fremden Welt?

Die Pfähle und die Masten, ferne Striche,
und immer ferner, wo nur ende ich?
Ich weiß nicht, wer das Schweigen jetzt noch bricht.
Ich wiederhole sorgsam nur die Striche.¹³

So schrieb ich einmal nach einer Sturmnacht an den Elbwiesen. Nun soll zum Ende, in der Reihe der vielen Zeugen, die ich an meine Seite gerufen habe, noch ein weiterer aus meinem Dorf treten. Auch er wusste nicht viel mehr als der Onkel beim Nachbarn, aber vielleicht etwas Entscheidendes. Man nannte ihn den «Wächter»¹⁴:

Meist schon im frühen Morgengrauen begann er, das Dorf zu umkreisen. Wenn noch alle schliefen, ging er mehrmals um den verfallenen Kantoratshof neben der Kirche, kämpfte sich im Sommer durch das hohe Gras um die lockeren Bruchsteinmauern und abgerutschten Sandsteinstürze, durch die Brennesseln, im Winter durch Schlamm und Schnee. Von dort aus wurden die Bahnen weiter, er durcheilte die Wege zwischen den Gehöften bis zum Gebüsch der Schwarzerlen und Weiden am Bach. Dann streifte er tiefer in die Wälder, hinunter ins Tal zu den Geröllhalden und den Tunneln der Bahn und auf der anderen Seite höher ins Gebirge. Tagsüber traf man ihn selten, er war scheu. Manchmal knackte es im Dickicht, wenn einer den Weg durch den Wald hinauf zum Dorf nahm. Jeder dachte zuerst an ein Reh, aber dann war der fliehende Schatten zu groß und die Schritte zu schwer und man flüsterte: der Wächter. Die Kinder hatten Angst vor ihm. Sie bewarfen ihn nicht einmal mit Stöcken oder Holzäpfeln. Er war unverletzlich, unberührbar. Es wurde auch nie über ihn gelacht.

Sein Zustand war auf den ersten Blick verwahrlost. Die geröteten Augen unter sehr beweglichen Brauen wichen jedem Blickkontakt aus. Man hätte ihn für einen Trinker halten können. Seine Kleidung war abgetragen, aber er stank nicht.

13 Lehnert 2011: 69.

14 Der folgende Textabschnitt ist eine leicht gekürzte und veränderte Fassung des Textes «Der Wächter» (Lehnert 2020: 168–171).

Auch waren Haare und Bart nicht verfilzt. Er ließ sich von einer alten Frau im Dorf zum Waschen und Essen rufen. Es sei seine Tante, hieß es, aber sie bestätigte das nicht. Als kleiner Junge sei er nach dem Krieg im Dorf aufgetaucht, im Troß der russischen Soldaten, die in den Höfen plünderten und vergewaltigten. Niemand kannte seine Eltern, und er reagierte auf Fragen nicht, auch nicht, als er blieb. Die Frau, die auch fremd war, hatte später Bodenreformland erhalten und ein kleines Landarbeiterhaus erworben. War das Kind auf der Suche nach der Verwandten gewesen? Sie sagte dazu nichts.

Wo schlief der Wächter? Hatte er dort bei der Alten ein Bett und eine Bleibe? Oder ein Lager in einem der Bahntunnel durch die Felsen? Vielleicht dort, wo sich die Flüchtlinge gesammelt hatten, die Afghanen und Syrer, die über die nahe Grenze gekommen waren? Er lief bei jedem Wetter um das Dorf, weite Kreise und doch immer bezogen auf die Häuser in der Mitte, ein lebender Mond, bestimmt von einem starken Instinkt, ins Wald- und Brachland zu lauschen und zu schauen.

Manchmal brachte er Funde mit und zeigte sie herum: riesige Steinpilze, Munition aus dem Zweiten Weltkrieg, Schrauben und Knochen, Geweihe und verrostete Schlüssel. Er bot sie in der offenen Hand den Blicken dar wie Gegenstände von hoher Bedeutsamkeit. Niemanden ließ er aus, den er im Dorf traf. Er holte sie aus seinen Taschen hervor und zeigte sie, als seien es wichtige Chiffren der Zukunft. Man durfte die Gegenstände nicht berühren. Er hatte vielleicht sogar Angst vor ihnen, aber er brachte sie, als sei es seine unbedingte Pflicht, von den Feldrändern und aus dem Unterholz mit. Dass niemand ihre geheime Botschaft, ihre Signatur verstand, spielte keine Rolle. Anscheinend reichte es ihm, dass die anderen sie sahen. Danach besaßen diese Dinge für ihn keinen Wert mehr. Er sammelte nichts. Er warf seine Funde irgendwann weg, als hätten sie ihren Dienst getan.

Was machst du da draußen? Auf diese Frage antwortete er mechanisch: «Ich bewache das Dorf.» «Wovor?» Auf solcherart Nachfragen reagierte er ganz selten. Manchmal flüsterte er: «Wenn ich das wüsste!»

Es gab noch eine andere Geschichte seiner Herkunft: Er soll als krankes Kind viele Jahre in einem kleinen Weiler zum Gebirge hin von seinen Eltern in einem Zimmer im Dachboden verstecktgehalten worden sein. Nur in der Dunkelheit durfte das merkwürdige, das beschämende Wesen heraus, dieses Kind mit dem großen Kopf, der nur einige wenige Haarbüschel trug. Es hatte zähe schnelle Beine und lief dann über die Weiden in den Wald. Selbst die unmittelbaren

Nachbarn wußten nichts von seiner Existenz, hieß es. Als zuerst der Vater, dann wenige Tage später die Mutter nach dem Krieg an einer Ruhrinfektion gestorben waren, fand man den Jungen in einer sauberen und hellen Kammer vor. Sie war nicht verschlossen. Er war anscheinend gut versorgt, nur nervös und ängstlich. Bei seiner mutmaßlichen Tante fand er Obhut. Hatte sie eine Vormundschaft übernommen? War sie Erbin des kleinen elterlichen Gehöfts? Warum aber war sie dann hier? Das alles paßte nicht zusammen, und sie sprach davon nicht.

Die Häuser bildeten die Mitte seiner Wanderungen. Er legte Pfade wie ein Spinnennetz um die Siedlung. Wachte er über Menschen oder worüber? Gelegentlich saß er auf der Kirchenschwelle oder der Bank auf dem Friedhof. Wenn ich still blieb, duldete er es, wenn ich mich zu ihm setzte.

Er fragte mich: «Hat Gott eine Haut?»

«Nein.»

«Hat er Eltern?»

«Nein.» Schon musste er weiter.

Bibliographie

- Gebete der Menschheit, 2019. Ausgewählt, erläutert und mit einem Nachwort von Chr. Lehnert. Insel Verlag, Berlin.
- Hammerstein, R., 1990. Die Musik der Engel, Untersuchungen zur Musikanschauung des Mittelalters. Francke Verlag, Bern.
- Hennecke, E., 1961. Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Hg. W. Schneemelcher. I. Band, Evangelien. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin.
- Kafka, F., 1988. Das erzählerische Werk, Bd. I. Hg. K. Hermsdorf. Verlag Rütten und Loening, Berlin.
- Lehnert, Chr., 2011. Aufkommender Atem. Gedichte. Suhrkamp Verlag, Berlin.
- 2020. Ins Innere hinaus. Von den Engeln und Mächten. Suhrkamp Verlag, Berlin.
- 2023. Das Haus und das Lamm. Fliegende Blätter zur Apokalypse des Johannes. Suhrkamp Verlag, Berlin.
- Luther, M., 1911. Werke, Kritische Gesamtausgabe (WA), 40. Band. Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar.
- Rosenberg, A. (Hg.), 1983. Die Meditation des Herzensgebets. Ein christlicher Weg der Meditation – mit einer Einführung in Methode und Praxis. O.W. Barth, München-Planegg.
- Wittgenstein, L., 1982. Tractatus logico-philosophicus. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 16. Aufl.

Abstracts

Ein öffentliches Gebet betritt sprachliches Grenzland, wo die Sätze sich in Bewegungsformen verwandeln. Zungenrede und Jubel sind Phänomene des Gebetes, in denen sich exemplarisch die Sprache von klaren semantischen Zuordnungen löst und eine Hinweischarakter ins Offene bekommt. Poetische Bilder, lebendige Metaphern sind Formen, wo Gebete einen ihnen eingeschriebenen Widerspruch zeigen: Als Sprachhandlungen erzeugen sie ihren «Gegenstand» und verbergen ihn zu gleich in Uneigentlichkeit. «Gehe hinüber» heißt die Sprachgeste, wie sie in Franz Kafkas Parabel «Von den Gleichnissen» erscheint. Ein Betender, der sein Sprache verloren hat, und ein verwirrter Wächter, der ins Weite lauscht, werden zu Schlüsselfiguren einer tastenden Gebetstheologie.

A public prayer enters a linguistic borderland, where sentences transform into forms of movement. Speaking in tongues and rejoicing are phenomena of prayer in which, in an exemplary manner, language is detached from clear semantic categorisations and hints to the open. Poetic images, living metaphors are forms in which prayers show an inherent contradiction: As acts of speech, they create their «object» while, at the same time, conceal it in inauthenticity.

«Go over» is the name of the linguistic gesture that appears in Franz Kafka's parable «On the Parables». A praying man who has lost his language and a confused watchman who listens into the distance become key figures in a tentative theology of prayer.

Christian Lehnert, Bad Gottleuba – Berggießhübel

Blasphemische Legenden Sigmund Freuds und Gershom Scholems Ringen um eine Neuorientierung des Judentums in den 1930er-Jahren¹

Alfred Bodenheimer

Nach dem Massaker des 7. Oktober 2023, während dem darauffolgenden Gazakrieg und den ihn begleitenden teils sehr aggressiven Protesten und Aktionen in Europa und den USA, fiel auf, dass in Israel immer wieder auf die – in der wissenschaftlichen Psychologie ja heute weitgehende marginalisierte – Psychoanalyse zurückgegriffen wurde, auf der Suche nach Wegen, mit dem sehr vielschichtigen kollektiven Trauma umzugehen. Offensichtlich wird von einer Reihe israelischer Intellektueller dieses Verfahren bis in die Gegenwart gewählt, um sich mit existentiellen Problemen auseinanderzusetzen. Ein Artikel des Psychologen und Autors Gid'on Lev in der Wochenendausgabe der linksliberalen Tageszeitung Haaretz vom 3. April 2024 soll hierfür exemplarisch erwähnt sein. Lev fragt sich, woher der immense Hass auf praktisch alles Jüdische komme, der sich nach dem 7. Oktober in grossen Teilen der westlichen Welt breitmacht – und er tut dies, fern davon, ein Sympathisant oder gar Verteidiger israelischen Regierungshandelns zu sein, ausdrücklich eingedenk aller Gründe, die es gibt, mit Israels Politik seit 1967 und seinem opferreichen Vorgehen im Gazakrieg zu hadern. Dennoch diagnostiziert Lev Unverhältnismässigkeit einer geradezu kategorischen, die pure Daseinsberechtigung als eigene Entität absprechenden Zurückweisung, die Israel und die damit identifizierte jüdische Gemeinschaft etwa in Amerika und Europa in den Monaten nach dem 7. Oktober erfahren haben.

Lev referiert dabei nicht unmittelbar auf den Antisemitismus, vielmehr auf das, was (obwohl Lev selbst diesen Ausdruck nicht verwendet), unter anderem vom Soziologen Zygmunt Bauman als «Allosemitismus» bezeichnet worden ist,² also eine Art (zuweilen sympathisierendes oder öfter eben ablehnendes) *Othering* von Jüdinnen und Juden – eine Haltung, von der Lev meint, sie würde sich in

1 Der Aufsatz basiert auf einem Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung «Literatur und Psychoanalyse» an der Universität Basel vom 8.10.2024

2 Bauman 1998. Bauman hat den Begriff nicht als erster verwendet, aber wesentlich zu dessen breiterer Verwendung beigetragen.

dieser Form gegenüber allen anderen Kollektiven in einer auch nur halbwegs zivilisierten Gesellschaft verbieten.

Lev sieht Jüdinnen und Juden aus zweierlei Gründen als bevorzugtes Ziel von dem, was in der Psychoanalyse als Übertragung bezeichnet wird. Dafür, so meint er, biete sich erstens die amorphe Erscheinungsform des Judentums an, da es eine komplexe, letztlich unauflösbare Verbindung von Religion und Nation enthält und somit für Grenzenlosigkeit ebenso wie für Unfasslichkeit zu stehen scheint. Doch die andere Form der Übertragung, die das Judentum erlaubt, ist jene, die mit dem *Branding* der Juden im Neuen Testament zusammenhängt. Als Stammvolk Jesu wie zugleich als dessen angebliche Mörder haben die Juden Lev zufolge über Jahrhunderte im Bewusstsein ihrer christlichen Umwelt das Göttliche und Satanische zugleich verkörpert. Sie sind zugleich klein, bedroht, verfolgt (wie Jesus) und werden als erfolgreich, ränkeschmiedend und übermächtig wahrgenommen (wie die Gottesmörder). Die widersprüchlichen Gefühle, die ein solches Volk weckt, zwischen Sympathie, Neid, Furcht, Idealisierung, Mitleid und Hass, liegen dabei laut Lev auf der Hand. Juden sind gewissermassen multifunktional einsetzbar, ideale Übertragungsobjekte. Daraus schliesst Lev:

Wenn die Juden tatsächlich das ‹auserwählte Volk› sind, wie viele prahlen, dann ist vielleicht dies die Rolle, zu der wir auserwählt sind – nicht zu führen, nicht uns auszuzeichnen, nicht die Besten zu sein, nicht ein Licht für die Völker zu sein, sondern der Blitzableiter für die Empfindungen von Wut und Frustration unter den Völkern, Übertragungsobjekte zu sein.³

Gid'on Lev schliesst sich an eine Denkfigur an, die schon vor rund neunzig Jahren jüdische Denker und unter ihnen auch Sigmund Freud beschäftigt hat. Das Thema des Judentums, bzw. des Antisemitismus hat Freud derart umgetrieben, dass er ihm die Energien seiner letzten Lebensjahre widmete. 1934 verfasste er ein erst kürzlich publiziertes Manuskript, das er ‹Der Mann Moses, ein historischer Roman› nannte.⁴ In den Folgejahren publizierte er in zwei Einzelbeiträgen, zunächst noch 1937 in Österreich, danach 1939 als Monografie mit einem zusätzlichen dritten Teil in seinem Exilort London, die drei Teile seines letzten zu Lebzeiten gedruckten Werks *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*.

Das Mosesbuch wurde lange als eine Art peinlicher Ausrutscher des alten, todkranken Freud gesehen, der sich in historische Spekulationen verirrt hatte,

3 Lev 2024.

4 Freud 2024.

die weder Hand noch Fuss besaßen. Erst in den 1990er Jahren, als sich bedeutende Forscher wie der amerikanische Judaist Yosef Hayim Yerushalmi,⁵ Jacques Derrida⁶ oder Jan Assmann⁷ mit dem Buch zu beschäftigen begannen, setzte ein Umschwung ein. Heute gehört das Buch zu den meistrezipierten Werken Freuds. Dabei wird es allerdings oft nicht mehr primär hinsichtlich seiner historischen Einordnungsversuche gegenüber der Bibel gelesen, sondern mit Bezug auf Freud selbst, seine Biografie und seine Beschäftigung mit dem zeitgenössischen Judentum.

Die Grundthese des Buches ist, dass Moses kein Israelit, sondern ein adliger Ägypter gewesen sei, der den Monotheismus aus dem ägyptischen Echnaton-Glauben entwickelt und eine Gruppe von Gefolgsleuten aus Ägypten geführt habe. Es habe aber aufgrund von Empörung gegen die Anforderungen seiner Lehren bald Widerstand gegen ihn gegeben, und er sei umgebracht worden. Einige Zeit später sei er mit einer anderen Führungsperson zum biblischen «Moses» verschmolzen, einem Midjaniter, der einen Vulkangott angebetet habe. Doch aus der verdrängten Mordtat am Ur-Moses habe sich in der das latente Schuldgefühl transportierenden Tradition des von ihm einst geleiteten Volkes eine Kultur des Triebverzichts entwickelt, die einerseits die Knabenbeschneidung symbolisch im Volk verankert, andererseits durch ihre Sublimierungsfunktion einen «Fortschritt in der Geistigkeit» bei den Juden zur Folge gehabt habe.⁸ In diesem Sinne liest Freud das aus dem Judentum erwachsene Christentum mit dem gekreuzigten Jesus als eine Art Wiedergutmachung für die archaische Mordtat – der Tod des Sohnes habe den Tod des Urvaters gesühnt. Den Juden sei einerseits religiös zur Last gelegt worden, dass sie für den Mord am Vater nie gesühnt hätten, andererseits hätte die auch mit dem Christentum verbundene Forderung des Triebverzichts die gegen ihren Willen christianisierten, gemäss Freuds Diktion «schlecht getauften»⁹, vor allem abendländischen Völker am Ende gegen die Juden aufgebracht, denen sie zur Last legen, ihretwegen mit dem Christentum und dabei ebenfalls mit gewissen Formen des Triebverzichts in der Form christlicher Morallehre belastet worden zu sein. Das alles ist in dieser Zusammenfassung arg verkürzt, läuft aber in der Konsequenz auf den Versuch einer Beantwortung

5 Yerushalmi 1992.

6 Derrida 1997.

7 Assmann 1998.

8 Freud 1994: 557.

9 Freud 1994: 539.

der Ende der 1930er Jahre virulenten Frage Freuds hinaus, wie sich der Hass gegen die Juden derart im Abendland festsetzen konnte.

In gewisser Weise unterscheidet sich Freuds Analyse in Teilen recht wenig von derjenigen Gid'on Levs 85 Jahre später. Das zeigt folgendes Zitat aus dem dritten und letzten Teil seines Moses-Buchs:

Ganz unverzeihlich sind aber zwei andere Eigenheiten der Juden. Erstens, daß sie in manchen Hinsichten verschieden sind von ihren «Wirtsvölkern». Nicht grundverschieden, denn sie sind nicht fremdrassige Asiaten, wie die Feinde behaupten, sondern zumeist aus Resten der mediterranen Völker zusammengesetzt und Erben der Mittelmeerkultur. Aber sie sind doch anders, oft in undefinierbarer Art anders als zumal die nordischen Völker, und die Intoleranz der Massen äußert sich merkwürdigerweise gegen kleine Unterschiede stärker als gegen fundamentale Differenzen.

Noch stärker wirkt der zweite Punkt, nämlich daß sie allen Bedrückungen trotzen, daß es den grausamsten Verfolgungen nicht gelungen ist, sie auszurotten, ja, daß sie vielmehr die Fähigkeit zeigen, sich im Erwerbsleben zu behaupten und, wo man sie zulässt, wertvolle Beiträge zu allen kulturellen Leistungen zu machen.¹⁰

Darüber hinaus führt Freud, ähnlich wie es in seinem Artikel auch Lev tut, die Eifersucht auf das eigentlich von Gott gewählte Volk als tieferes Motiv aus «längst vergangenen Zeiten» an,¹¹ eine Verschiebung von den Evangelien als Judenerzählung auf die Evangelien als gegenjüdische Erzählung. Ob und inwieweit Lev in seinen Überlegungen von 2024 auf Freuds Gedanken aus den 1930er Jahren zurückgreift, erwähnt er nicht. Augenfällig wird aber, dass, ungeachtet der zeitlichen Entfernung und auch der Unterschiedlichkeit der Umstände zum Trotz hier eine Kontinuität psychoanalytischer Herleitung des Judenhasses zum Tragen kommt.

Dass Freud Erkenntnisse der Psychoanalyse aus dem individuellen Seelenhaushalt von Menschen in die Langzeitentwicklung von Kollektiven transponierte, mithin also Trauma, Schuld, Verdrängung und Neurose aus den Dimensionen eines menschlichen Lebens in den Haushalt der Menschheitsgeschichte übertrug, war nichts Neues. Schon vor dem Ersten Weltkrieg hatte er mit der Schrift «Totem und Tabu» eine psychoanalytisch begründete Herkunftsgeschichte der Religion verfasst. Damit begann sich die Psychoanalyse dem Anspruch einer anthropologischen Welterklärungstheorie zu nähern, die an die herkömmlichen historischen oder soziologischen Erklärungsmuster nicht mehr gebunden war.

¹⁰ Freud 1994: 538f.

¹¹ Freud 1994: 539.

Freuds Erzählung beschrieb im Wesentlichen die Geschichte eines Urvaters, der die sogenannte Urhorde unterdrückt und alleinigen Anspruch auf die Weibchen der Gruppe erhoben habe und der irgendwann umgebracht worden sei, was dann für die Mitglieder der Horde Schuldgefühle und eine daraus resultierende Haltung des Triebverzichts generiert habe.

Der Psychologe und Germanist Andreas Hamburger hat diese Grunderzählung treffend beschrieben, indem er meinte: «Freud hat in seiner Kulturtheorie einen Mythos geschaffen, der seine Kraft nicht aus der historischen Wahrheit, sondern aus der narrativen Evidenz bezieht.»¹²

Es ist in diesem Sinne vielleicht gerade ihr kultur- und religionstheoretischer Ansatz, in dem der literarische Aspekt der Psychoanalyse Freudscher Prägung besonders sichtbar wird. «Narrative Evidenz», wie Hamburger es nennt, bedeutet, bei der Herleitung menschlicher Kultur- und Religionspraktiken analog zur Analyse eines individuellen Patienten vorzugehen und deren Entstehen von ihrem geschichtlichen Resultat her zurückzuverfolgen. Wie beim ödipalen Verhältnis des männlichen Kindes zu seinem Vater nicht eine reale Mordtat an diesem, sondern der gedankliche Vorgang der vollzogenen Mordtat für dessen weitere Entwicklung von Bedeutung sei, so sei für ein Kollektiv die Urhordenidee und entsprechend der im Unbewussten kollektiv vollzogene Mord und nicht notwendigerweise eine reale Konstellation menschlichen Zusammenlebens identitätsbildend, indem das Unbewusste diese Mordtat in latenter Form über die Generationen transportiere.

In gewisser Weise hat Freud in seinem Moses-Buch den Schritt gemacht, diese Theorie aus der grundsätzlichen Frage des Werdens, der Formationen und Deformationen von Zivilisationen konkret auf die Geschichte des Judentums und dessen Folgereligion Christentum zu transponieren. Der Anlass war aber angesichts der Entwicklungen der 1930er Jahre ein ganz besonderer. Das wird aus einem Brief vom 30. September 1934 an den Autor Arnold Zweig, der zu jener Zeit als Emigrant in Palästina lebte, klar. Freud will der Frage nachgehen, wie, seinen Worten zufolge, «der Jude geworden ist und wie er sich diesen Hass zugezogen hat.»¹³ Die Formulierung zeigt, wie Freud seine Grundtheorie auf die Untersuchung des Judenhasses applizierte, nämlich als ätiologische – wobei am Ende nicht restlos klar ist, was die nachzuverfolgende Krankheit eigentlich ist.

12 Hamburger 2005: 47.

13 Freud/Zweig 1984: 102.

Für das Judentum findet Freud bei Heinrich Heine die Formulierung (die er allerdings vor allem mit Bezug auf seine Behauptung einer ägyptischen Herkunft des jüdischen Monotheismus zitiert): »die aus dem Niltal mitgeschleppte Plage, der altägyptisch ungesunde Glauben«¹⁴. Dennoch schien die eigentliche Krankheit, die den Anstoß zu Freuds Nachdenken über Moses lieferte, gar nicht das Judentum selbst, sondern vielmehr der Judenassoziation zu sein, der sich zunächst im Überbietungsanspruch des Christentums, potenziert dann noch im allgemeinen Religionshass des nationalsozialistischen Antisemitismus spiegelte.

Freud war sich der Tatsache bewusst, dass er mit der Publikation seiner Schrift ein Skandalon produzierte. Dies zeigt am eindringlichsten der erste Absatz seines Buches:

Einem Volkstum den Mann abzusprechen, den es als den größten unter seinen Söhnen rühmt, ist nichts, was man gern oder leichthin unternehmen wird, zumal wenn man selbst diesem Volke angehört. Aber man wird sich durch kein Beispiel bewegen lassen, die Wahrheit zugunsten vermeintlicher nationaler Interessen zurückzusetzen, und man darf ja auch von der Klärung eines Sachverhalts einen Gewinn für unsere Einsicht erwarten.¹⁵

In einem brillanten kurzen Essay hat vor einigen Jahren der kanadische Judaist Lawrence Kaplan die drei größten Aufreger des Buches für die damalige jüdische Gemeinschaft als letztlich ephemere beschrieben.¹⁶ Die *ägyptische Identität* des Moses deute einfach auf eine Andersheit hin, die der göttlichen Andersheit gegenüber den Menschen vergleichbar sei, aber keine wesentliche Rolle spiele, ausser dass er, wie jeder assimilierte Fremdstämmige, ägyptische Bräuche übernommen und an das von ihm auserwählte Volk weitergegeben habe. Der *Mord* liesse sich Kaplans Analyse zufolge, wenn man Freud genau liest, auch als Mordwunsch lesen, der dann dieselben Schuldgefühle evoziere, wie das auch Hamburger festhält. Einem unterdrückten Schuldgefühl muss eben, wie wir gerade von Freud wissen, durchaus nicht immer eine tatsächliche Schuld zugrunde liegen. Und *der zweite Moses* sei im Grunde auch unnötig, eine Hilfskonstruktion Freuds, weil nun mal der erste Moses bei ihm irgendwann ermordet worden ist. Freud, so Kaplan, gehe es letztlich um die erstaunliche Mischung von Selbstbewusstsein und Schuld, die dafür sorgt, dass der «der Jude [so] geworden» ist wie ihm zu sein

14 Freud 1994: 480, Anm. 2.

15 Freud 1994: 459.

16 Kaplan 2018.

unterstellt wird, und zugleich die weite Flanke dafür öffnet, die Juden, ihrem eigenen Schuldgefühl gemäss, zu hassen, wozu ja auch die Anschuldigung gehört, Juden seien am Hass, den sie hervorriefen, selbst schuld.

Doch ich möchte hier etwas über die Analyse Kaplans hinaus gehen. Denn wenn Freud diesen Schritt gemacht hat, Moses den Juden abzusprechen, ihn ermorden und später mit ganz anderer Identität wieder leben zu lassen, ein Schritt der, seinen eigenen Erwartungen gemäss, in der damals besonders bedrängten jüdischen Welt eine ablehnende Haltung hervorrief, darunter auch bei Intellektuellen wie Martin Buber, dem Judaisten Yeheskel Kaufmann oder Leo Strauss, wenn er das Skandalon dieses Schritts gleich zu Eingang seines Werkes hervorgehoben und auf mehr als wackligem wissenschaftlichem Fundament in die Welt gebracht hat, so muss das einen Grund gehabt haben.

Die ersten beiden Teile von Freuds Moses-Buch stammen in der Form, in der sie publiziert wurden, nachweislich von 1937, der dritte dürfte auch teilweise 1937 geschrieben worden sein, wurde aber spätestens 1938 fertiggestellt, konnte jedoch in Österreich, das im März 1938 von NS-Deutschland annektiert wurde, nicht publiziert werden. Es ist eine interessante Koinzidenz, aber aus einer übergeordneten Perspektive kein Zufall, dass ebenfalls im Jahr 1937 ein längerer Aufsatz eines Forschers mit ganz anderen Forschungsinteressen an einem ganz anderen Ort über ein ganz anderes Thema erschien, das dennoch mit einem Schlüssel zur Erklärung dafür enthalten mag, was Freud mit seinem Moses-Buch und vor allem den explizit darin untergebrachten Provokationen, bzw. der eigenen Konzeption der Ursprünge dessen, was er als jüdische Tradition zu preisen weiss, beabsichtigt haben könnte. Es handelt sich um Gershom Scholems Essay «Erlösung durch Sünde», der erst über ein halbes Jahrhundert nach seinem erstmaligen Erscheinen aus dem Hebräischen ins Deutsche übersetzt wurde.¹⁷

Der deutsche Titel gibt allerdings den originalen hebräischen Titel nicht ganz akkurat wieder. Dieser lautet מצוה הבאה בעבירה [Mizwa haba'a beawera], zu Deutsch: Ein Gebot, das aus einer Übertretung erfolgt. Das referiert auf einen technischen talmudischen Gesetzesbegriff, nämlich den von der positiven Einhaltung eines religiösen Gebots, die aber auf dem vorgängigen Begehen einer Übertretung beruht. Als Beispiel findet sich im Talmud das des Diebstahls eines bestimmten Ritualgegenstands am Laubhüttenfest. Wer nun diesen Ritualgegenstand besitzt und benützt, um das entsprechende Gebot seiner Benützung zu befolgen, dies aber

17 Scholem 1992.

nur auf der Basis einer zuvor begangenen Sünde (des Diebstahls des Gegenstandes) tun kann, hat gemäss dem Talmud das Gebot nicht erfüllt. Dieser kleine Exkurs in die sprachlichen und religionsgesetzlichen Feinheiten erscheint mir nicht sinnlos, weil er den Kern von Scholems Aufsatz und seinen Bezug zu Freuds Moses-Buch klarer macht. Scholems Text beschäftigt sich mit Messiasprätendenten der Frühen Neuzeit und der Voraufklärung, allen voran Sabbatai Zwi im 17. und Jacob Frank im 18. Jahrhundert, die nicht etwa das Einhalten, sondern im Gegenteil das vorsätzliche Verstossen gegen die Halacha (das jüdische Religionsgesetz) zur unerlässlichen Vorbedingung der Erlösung, bzw. eigentlich schon zur Manifestation der messianischen Erfüllung erklärten hatten.

Der Titel «Erlösung durch Sünde» könnte nahelegen, dass es in Scholems Essay, der das Verhalten von Messiasprätendenten der Frühen Neuzeit behandelt, um Mittel gehe, die angeblich den Zweck heiligen. Doch gerade das ist nicht das Thema. *מצוה הבאה בעבירה* ist eine klare halachische Kategorie, und Scholem impliziert mit seinem hebräischen Titel, dass gemäss den Messiasprätendenten eben nicht die vorgängige Übertretung eines Verbots eine darauf beruhende Gebotseinhaltung entwertet, sondern dass im Gegenteil eben *nur* ein Gebot, das aus der vorgängigen Übertretung resultiere, von Wert sei. Dies ist eine radikale Reversion des halachischen Judentums, ist mit anderen Worten ausdrückliche Häresie.

Sabbatai Zwi, ein aus Izmir gebürtiger Jude, hatte sich 1665 zum Messias ausgerufen und infolgedessen bereits begonnen, verschiedene jüdische Gebote als in dieser Form nicht mehr gültig zu bezeichnen. Eine wachsende Anhängerschaft, nicht zuletzt in Deutschland, verband mit ihm die Hoffnung auf unmittelbare Erlösung – zu einem Bruch der Bewegung kam es im September 1666, als der türkische Sultan Sabbatai Zwi zur Konversion zum Islam zwang und eine kleinere, als Dönme bezeichnete Gruppe ihm weiterhin folgte und ebenfalls konvertierte, insgeheim aber Sabbatianer blieben. Sabbatai Zwis kabbalistisch inspirierte Messianität wurde von diesem Moment an zu einem eigentlichen Gegenmodell des halachischen Judentums, was sich später bei einem weiteren Prätendenten, dem lange Zeit in Offenbach lebenden Jacob Frank, ins Nihilistische einer in verschiedener, nicht zuletzt sexueller Hinsicht, vollkommen anarchischen Lebensform erweiterte.

Sabbatai Zwi, dem Gershom Scholem später eines seiner Hauptwerke widmen sollte, war in gewisser Weise das Gegenteil des Freudschen Moses. Nicht ein Fremder, der zur Identifikations- und Gründungsfigur des Judentums wurde,

sondern ein Jude, der den Abfall vom Judentum als Grundlage der Erlösung feierte. Der Titel dieses Aufsatzes, «blasphemische Legenden», kommt denn auch aus Scholems Arbeit, der damit darauf verweist, dass sabbatianische Kreise versteckte Hinweise der bevorstehenden Erlösung in angeblichen rabbinischen Erzählungen (Hebräisch: *aggadot*) fanden, die aber als dem rabbinischen Denken widersprechende, blasphemische *Aggadot* (אגדות של דופי) gewesen seien. «Diese», so beschreibt Scholem die Wahrnehmung der Anhänger Sabbatais, «sind gleichsam Wegzeichen der Erlösung und Wegweiser in der Finsternis des Exils, doch wird sie niemand recht verstehen. Erst am Ende der Zeiten wird sich ihr wahres Geheimnis offenbaren.»¹⁸

Scholems komplexer Text ist eine kritische, aber keineswegs rein ablehnende Würdigung des vom Mainstream-Judentum der letzten dreieinhalb Jahrhunderte entweder verdammt oder totgeschwiegenen Sabbatianismus. Im Gegenteil sieht er darin in letzter Konsequenz den Weg zur Haskala, der jüdischen Aufklärung, und damit des Erringens der Legitimität *säkularer* jüdischer Denkkonzepte, vorgezeichnet.

Der Jerusalemer Germanist Christoph Schmidt hat vor über einem Vierteljahrhundert mit Bezug auf Scholems Messianismus-Studie vom «häretischen Imperativ» gesprochen. Er sieht Scholems Analyse von Sabbatai Zwi und seinen Nachfolgern im Kontext der Krise des Judentums der 1930er Jahre. Scholem, der laut Schmidt im Zionismus ein häretisch-universelles Gegenkonzept gegen ein halachisch-quietistisch und somit antirevolutionär definiertes, zugleich religionskulturalistisch domestiziertes Judentum verstand, begriff den Messianismus der beschriebenen Figuren und ihrer Adepten als Ausweg aus einer existentiellen Krise – nicht so sehr in der Perspektive einer finalen Verwirklichung (also des wahren Kommens eines Messias), aber in der Perspektive seiner Sprengkraft gegenüber überlebten Konzepten einer Verfeinerung und Ausübung der Religionsgesetze.

Scholem tritt damit aber nicht nur innerjüdisch, sondern auch nach aussen hin gegen die längst erfolgte Ausgrenzung des Judentums in seinem Geburtsland Deutschland an, wo das Judentum von NS-Denkern wie Carl Schmitt als überlebt und volksfremd ausgesondert wird, womit vielleicht noch nicht die physische, aber

18 Scholem 1992: 50.

bereits erkennbar die geistig-kulturelle Vernichtung des Judentums vorbereitet wird. Dies macht Christoph Schmidt mit folgendem Satz klar:

Der jüdische Häretiker bezeichnet – im Augenblick der Gefahr – die einzig mögliche Strategie gegen die Dezsion des Inquisitors, der den Juden nicht nur ausserhalb des Gesetzes, sondern längst ausserhalb der Menschheit gestellt hat.¹⁹

Der Scholem-Biograf Noam Zadoff hat dargelegt, dass Scholem in den 1930er und frühen 1940er Jahren der Idee des Anarchismus anhing – nicht in seiner politisch disruptiven, aber durchaus in einer die bestehenden Konventionen hinterfragenden Form.²⁰ Aus einem weitgehend assimilierten Berliner Haushalt stammend, hatte Scholem in seiner Jugend das jüdische Denken unter anderem über intensive Beschäftigung mit dem Talmud und eine vorübergehende Faszination für das orthodoxe Judentum entdeckt – als einer der führenden Jerusalemer Intellektuellen, hatte er später eine Haltung adaptiert, die in der jedermann offenen Auslegung der Tora die entscheidende Wende und zugleich eine Ermächtigung jüdischer Existenz sah, die sich einer Abhängigkeit von orthodoxen Auslegungs- und Gesetzesmodellen entzog. Wir finden Spuren dieser Betonung des Primats der Auslegung in Scholems Korrespondenz mit Benjamin über Franz Kafka, sie bedeutete aber für ihn auch eine Legitimation, schon vor der Staatsgründung abzeichnenden nationalistischen Interpretationen des Zionismus entgegenzutreten. Letztlich lässt sich damit eben auch das erklären, was Christoph Schmidt als häretischen Imperativ deutet – die Schaffung einer blasphemisch anmutenden Freiheit, wie sie auch die Messianisten der Voraufklärung im 17. und 18. Jahrhundert sich genommen hatten und die, mit ihrer Rückbindung an das Judentum, eine aus Scholems Sicht unverzichtbare Stufe auf dem Weg in die jüdische Aufklärung darstellte.

Es mag anhand dieser Auslegungen naheliegen, weshalb die Texte von Scholem und Freud, die zunächst, ausser der Gleichzeitigkeit des Entstehens, kaum etwas gemeinsam zu haben scheinen, auf ein übergeordnetes Bedürfnis verweisen, in den 1930er Jahren über neue Darstellungsformen der jüdischen Geschichte und ihrer Implikationen auf die Gegenwart nachzudenken. Auch wenn sich die Shoah noch nicht in ihrer Unfassbarkeit abzeichnete, war erkennbar, dass das Judentum in eine geistige und existentielle Sackgasse zu laufen drohte.

19 Schmidt 1998: 82.

20 Vgl. Zadoff 2020.

Scholems dialektisches Verständnis von einem biblischen Grundtext, dessen Deutung einerseits Heteronomie, andererseits Autorität erfordere, dürfte für Freud bedeutungslos gewesen sein. Von jedem Verdacht der Gläubigkeit distanziert er sich auch im Moses-Text, und zwar besonders süffisant, wenn er sich als «Armen im Glauben» in ironischer Defizienz gegenüber jenen positioniert, für die alles Göttliche «so einfach und so unerschütterlich festgelegt»²¹ sei. Dennoch kam auch er an der Bibel und ihrer gewissermassen häretischen Neuauslegung nicht vorbei, wenn er über eine Neukonzeption des Judentums in seiner tiefsten Krise nachdachte. Seine blasphemische Volte, wie sie der zuvor zitierte Lawrence Kaplan zusammengefasst hat – dass Moses ein Ägypter war, dass er ermordet und danach durch eine andere Führungsgestalt ersetzt wurde, der später derselbe Name gegeben wurde – ist letztlich, wie die Beschäftigung Scholems mit den messianischen Häretikern und ihren Anhängern, geradezu zielgerichtet darauf aus, in der tiefsten Krise einen geistigen Ort für das Judentum (und wie bei Scholem darf man auch bei Freud durchaus sagen: für sein persönliches Judentum) zu finden.

Dass die Juden einen ihnen eigentlich fremden Glauben auf dem Weg der Verdrängung eines – tatsächlichen oder internalisierten – Mordes zum Anlass nahmen, eine Religion zu entwickeln, die sie (symbolisiert durch die Knabenbeschneidung) den Triebverzicht und (in Form eines unabbildbaren Gottes) den von Freud hervorgehobenen «Fortschritt in der Geistigkeit»²² zu erreichen befähigte, bleibt das nachhaltige Erbe des Judentums. Freud mobilisiert für die Benennung dieses Erbes den Begriff der Tradition, der damit neu definiert wird: Aus einer im Judentum hochgehaltenen Überlieferungskultur wird die Fortschreibung eines kollektiven Unbewussten, das sich in bestimmten Eigenschaften der Zugehörigen manifestiert. Dieser Fortschritt in der Geistigkeit ging Freuds Sichtweise zufolge teilweise verloren, als ein Teil der Juden das Christentum und damit eine fassbarere, weniger gebotsaffine Form des Monotheismus schuf, in der, wie er es sieht, der Mord am Vater durch den Tod des Sohnes abgegolten sei, während allerdings durch die Eucharistie der vom Judentum überwundene Totemkult durch den symbolischen Verzehr von Blut und Fleisch wiederbelebt werde. Jan Assmann²³ und der Judaist Peter Schäfer²⁴

21 Freud 1994: 568.

22 Freud 1994: 557.

23 Vgl. Assmann 2002: 154–171.

24 Vgl. Schäfer 2003.

stellen übereinstimmend fest, dass das Christentum für Freud damit einen Rückschritt gegenüber dem Judentum bedeutet – sie gehen aber den zusätzlichen Schritt nicht, wie Freud zu erklären, dass die europäischen Völker, deren Christianisierung Freud für unauthentisch und erzwungen, deshalb innerlich von ihnen abgelehnt hält, auf die Juden noch einen weit grösseren Hass haben, eben weil ihnen das dem Judentum entstammende Christentum zugleich die Zwänge des Triebverzichts auferlegt habe.

Bei all dem bleibt das klassische Judentum, das unbeirrt an dem ganzen verastelten Gebäude der Gesetze festhält, wie Peter Schäfer richtig feststellt, für Freud die Folge des unverarbeiteten Traumas eines Vatermords – mithin nach Kriterien der Psychoanalyse eine Krankheit. Wir denken also wieder an Freuds ironischen Verweis auf Heine, der auf die «aus dem Niltal mitgeschleppte Plage» verwies und kommen zum Schluss, dass es weniger das monotheistische Momentum des Moses als vielmehr das weitergetragene innere Krankheitsmoment der unbewältigten Schuld gewesen sei, das Freud auf Moses als Ägypter und Urheber des israelitischen Glaubens referieren liess.

Freud bleibt auf der Aporie sitzen, dass das Judentum, auch in seiner von den Gesetzen weitgehend befreiten Form, einerseits einen geistigen Fortschritt bezeichnet, andererseits dadurch seine eigene Geschichte in massiver Form selber beschädigt hat – ja, noch mehr: In gewisser Weise nämlich bedeutet das Christentum, wie Freud gegen Ende seiner Schrift sagt, als «Bekenntnis zum Gottesmord bei aller Entstellung» einen «Fortschritt» gegenüber dem Judentum (also einen Fortschritt gegenüber dem «Fortschritt in der Geistigkeit»), und durch den Verzicht darauf hätten die Juden «tragische Schuld auf sich geladen; man hat sie dafür schwer büssen lassen.»²⁵ Es ist allerdings geraten, diesen Schuldbegriff nicht als einen moralischen, wie ihn das Christentum lange verstand und zum Teil noch immer versteht, sondern als einen psychologischen zu lesen. Der Fortschritt aus medizinisch-analytischer Sicht wäre also geradezu das Aufgeben des «Fortschritts in der Geistigkeit», der durch dieses neurotische Element eines vererbten Schuldverständnisses mitbegründet ist. Der Therapeut müsste folglich zum Übertritt zum Christentum, damit aber dann auch zu einem geistigen Rückschritt und vor allem zur Preisgabe der von Freud kurz danach hervorgehobenen «Individualität» des Judentums raten – aber gerade dies tut er, in der Person Freuds, eindeutig nicht. Vielmehr versucht Freud, durch die

25 Freud 1994: 581.

Benennung der von ihm genannten ungesühnten Grundsuld (dem Mord an Moses), das Judentum dort zu packen, wo es seiner selbst gewahr wird, und zu zeigen, dass eben nicht das Sühneangebot des Christentums, sondern die gedankliche Durchdringung der eigenen Ursprünge und Traditionen den Weg aus der Krise, zumindest der inneren, weisen und damit auch die Widerstandskraft gegen die Anfechtungen von aussen stärken könnte.

Freuds *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* unter Hinzuziehung von Scholems *Erlösung durch Sünde* zu lesen, öffnet also die Tür zu einem Verständnis der Situation am Vorabend der Shoah. Es zeigt, wie Denker diese Situation wahrnahmen, die realisierten, dass das Judentum vor einer inneren wie einer äusseren Herausforderung stand, die sie natürlich nicht genau benennen konnten, für die sie aber in ihren jeweiligen geistigen Welten nach Definitionen suchten. Beide, Freud und Scholem, mussten sich letztlich eingestehen, dass sie über ein Entwerfen von Analysen, die das Spektrum eingeschliffener Diskurse sprengten, nicht hinauskamen. Für Scholem war ein Weiterdenken des Judentums nach den üblichen Normen und historischen Masterdiskursen ein Weg in den Abgrund – für Freud lag die letzte Selbstvergewisserung des Judentums in der Benennung seiner ungelösten Schuld(komplex)geschichte, – eine Deutung, die untergründig ein geradezu grandioses Plädoyer für das Judentum in einer fast täglich feindlicheren Umwelt darstellt.

Es scheint mir, dass die blasphemischen Legenden, hinter denen sowohl Sigmund Freud in Wien wie auch Gershom Scholem in Jerusalem Perspektiven für eine Weiterschreibung der jüdischen Geschichte suchten, unmittelbar bevor das Judentum, in dem sie sozialisiert waren, unwiederbringlich unterging, besonders deutlich darauf hinweisen, wie sehr im Judentum des 20. Jahrhunderts um Neuorientierung gerungen wurde. In gewisser Weise hat das Judentum in der jüngsten Vergangenheit – und gesteigert nach den Ereignissen des 7. Oktober – ebenfalls seit langem schwelende Krisenphänomene offenbart. Verstärktes Aufkommen von Antisemitismus weltweit verbindet sich mit inneren Zerwürfnissen insbesondere in Israel über Grundfragen jüdischer Identität im Sinne eines tragenden politischen Elements in Israel. Insofern ist es nicht ausgeschlossen, dass sich angesichts dieser Krise erneut disruptive Konzepte jüdischer Geschichte und Tradition ausbilden werden.

Bibliographie

- Assmann, J., 1998. Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. München/Wien.
- 2002. Der Fortschritt in der Geistigkeit. Sigmund Freuds Konstruktion des Judentums. *Psyche* 56.2, 154–171.
- Bauman, Z. 1998. Allosematism: Premodern, Modern, Postmodern. B. Cheyette/L. Marcus (ed.), *Modernity, Culture, and «the Jew»*. Cambridge.
- Derrida, J., 1997. Dem Archiv verschrieben. Eine Freudsche Impression. Übers. H.-D. Gondek/H. Naumann. Berlin.
- Freud, S., 2024. Der Mann Moses, ein historischer Roman. Hrsg. und kommentiert von Thomas Gindele. Berlin.
- 1994. Studienausgabe, Bd. IX: Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Hg. A. Mitscherlich u.a. 7. Aufl. Frankfurt a.M..
- Freud, S./Zweig, A., 1984. Briefwechsel. Hg. v. E. L. Freud, Frankfurt.
- Hamburger, A., 2005. Das Motiv der Urhorde. Ererbte oder erlebte Erfahrung in Freuds «Totem und Tabu». W. Mauser/J. Pfeiffer (Hg.), *Kulturtheorie*. Würzburg, 45–86.
- Kaplan, L., 2018. Moses, Murder, and the Jewish Psyche. *Jewish Review of Books*, Spring. [https://jewishreviewofbooks.com/articles/3051/moses-murder-jewish-psyche/#](https://jewishreviewofbooks.com/articles/3051/moses-murder-jewish-psyche/)
- Lev, G., 2024. גרעון לב. אם היהודים הם "העם הנבחר". נראה שנבחרנו להיות שק חבטות נצחי. <https://www.haaretz.co.il/magazine/the-edge/2024-04-03/ty-article/.highlight/0000018e-a320-de9b-a5ce-ff3fad960000> (Übersetzung AB).
- Schäfer, P., 2003. Der Triumph der reinen Geistigkeit. Sigmund Freuds «Der Mann Moses und die monotheistische Religion». Berlin.
- Schmidt, C., 1998. Der häretische Imperativ. Gershom Scholems Kabbala als politische Theologie? *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 50.1, 61–83.
- Scholem, G., 1992. *Judaica* 5. Erlösung durch Sünde. Hg., aus dem Hebräischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von M. Brocke. Frankfurt a.M.
- Yerushalmi, Y. H., 1992. Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuß. Berlin.
- Zadoff, N., 2020. Von Berlin nach Jerusalem und zurück. Gershom Scholem zwischen Israel und Deutschland. Göttingen.

Abstracts

Sigmund Freuds letztes zu seinen Lebzeiten erschienenes Werk, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), löste unter den Zeitgenossen aufgrund seiner provokativen und spekulativen Thesen viel Ablehnung aus und wurde auch danach lange Zeit als unausgelegene Altersschrift geringgeschätzt. Seit den 1990er Jahren hat das Werk grosse Beachtung gefunden und wird u.a. auch als persönliches Zeitdokument Freuds gelesen. In diesem Aufsatz soll gezeigt werden, dass die durchaus beabsichtigte Radikalität Freuds auch im Hinblick auf die Krisensituation des europäischen Judentums in den 1930er Jahren verstanden werden kann. Dies wird noch deutlicher, wenn man ihm den zu gleicher Zeit in Jerusalem entstandenen Essay *Erlösung durch Sünde* von Gershom Scholem über die häretischen Konzepte der Messiasprätendenten Sabbatai Zwi und Jakob Frank und von deren Anhängern gegenüberstellt.

Sigmund Freud's last work published during his lifetime, *Moses and Monotheism*, (1939), met with much disapproval among his contemporaries due to its provocative and speculative theses and was long disregarded as a half-baked work written in his old age. Since the 1990s, the work has attracted a great deal of attention and is also read as a personal document of Freud's time. This essay aims to show that Freud's quite intentional radicalism can also be understood with regard to the crisis situation of European Jewry in the 1930s. This becomes even clearer when juxtaposed with Gershom Scholem's essay *Redemption through Sin*, written at the same time in Jerusalem, on the heretical concepts of the Messiah pretenders Sabbatai Zwi and Jakob Frank and their followers.

Alfred Bodenheimer, Basel

Rezensionen

Kurt Erlemann: Alte Kirche. Entwicklungen – Kontexte – Vermittlung. 442 S. Narr Francke Attempto Verlag, Tübingen, 2023 (utb 6194). ISBN 978-3-8252-6194-8. € 35,00.

Kurt Erlemann, bis Sommer 2024 Inhaber des Lehrstuhls für Neues Testament und Geschichte der Alten Kirche an der Bergischen Universität Wuppertal, hat bereits eine Reihe von Lehr- und Arbeitsbüchern für das Theologiestudium vorgelegt: zu *Endzeiterwartungen im frühen Christentum* (1996), zur *Gleichnisauslegung* (1999 und 2020), zur *Einführung in die Exegetischen Methoden* (2013, mit Thomas Wagner) und zum *Wunder* (2021). Auch Titel wie *Muss man die Bibel wörtlich nehmen?* (Stuttgart 2023) oder *Wozu noch glauben?* (Stuttgart 2019) zeigen, worin das besondere Interesse und die besondere Begabung des Autors liegen: in der Elementarisierung komplexer Zusammenhänge, in der Zuspitzung von Fragestellungen und in der knappen Fokussierung auf das Wesentliche; von hier aus ergeben sich dann weiterführende Linien, an denen entlang sich der Stoff selbständig weiter erschließen lässt. Auch im vorliegenden Buch, das «Impulse aus Alter Geschichte, Patristik, Theologie und biblischer Zeitgeschichte» vereinigt (13), gelingt ihm dies: «Das Buch ist Fach- und Lehrbuch zugleich: *Erstens*, es bietet einen leichten Einstieg in Phänomene und Begriffe. *Zweitens*, kurze Überblicke, Zeittafeln und Karten erleichtern den Einstieg in Epochen. Schaubilder visualisieren historische und theologische Zusammenhänge. Wichtige Quellentexte sind als Zitat eingebunden, altsprachliche Begriffe werden übersetzt. *Drittens*, das Buch enthält einen ausgiebigen Serviceteil inkl. Glossar, Abkürzungsverzeichnis, Textstellen-, Schlagwort- und Namensregister sowie Literaturangaben. *Viertens*, das Buch unterstützt durch digital verfügbare Fragen die Prüfungsvorbereitung (E-Learning).» (13) Insofern unterscheidet es sich grundlegend von einem Handbuch oder klassischen Lehrbuch, das eine zusammenfassende Gesamtwürdigung seines Gegenstandes intendiert.

In seiner Einführung legt Erlemann Rechenschaft ab über die Möglichkeiten und Grenzen historischer Erkenntnis, über die verschiedenen Epochenbezeichnungen, die Quellenlage, die Disposition und die Begrifflichkeiten. Danach geht

er chronologisch nach Jahrhunderten vor (Kapitel 2–6); das führt zwangsläufig gelegentlich zu Wiederholungen und Brüchen, ist aber dem anderen möglichen Verfahren, nämlich der Gliederung nach Themenkomplexen, immer noch bei Weitem vorzuziehen, da sonst synchrone Beziehungen verlorengehen. Zudem hat der Autor den Gebrauch des Bandes dadurch erleichtert, dass er der horizontalen, chronologischen Gliederung in seiner Unterteilung der Großabschnitte eine vertikale einwebt. Jeder Jahrhundertabschnitt ist gleich gegliedert: Äußere Geschichte bzw. Entwicklung, Religionsgeschichtlicher Kontext, Verflechtungen, innerkirchliche Entwicklung, Theologische Themen, Schrifttum, Steckbriefe (Kurzbiographien), Resümee. Man kann also das Buch auch diachronisch lesen, indem man sich etwa die Abschnitte über die theologischen Themen oder über die innerkirchlichen Entwicklungen nacheinander vornimmt. In seinen vielen Unterabschnitten bietet das Buch also eine Art Gewebe, das die Vernetzungen der verschiedenen Bereiche spürbar werden lässt.

Selbstverständlich muss ein Lehrbuch vereinfachen: Das Ende Westroms fixiert Erlemann in seiner Tabelle S. 330 wie üblich auf das Jahr 476; wie sehr die germanischen Machthaber im Westen auch danach ideell auf Rom bezogen blieben, machte im Jahre 2022 die große Ausstellung *Der Untergang des Römischen Reiches* in Trier durch das Bild eines zentral aufgestellten leeren Thrones sinnfällig. Daten einzelner Ereignisse markieren immer nur Stichpunkte innerhalb längerfristiger Entwicklungen und gleitender Übergänge – aber sie sind eben nötig, gerade in Zeiten, da historische Elementarkenntnisse in der Studentenschaft nicht mehr immer vorausgesetzt werden können. Zudem muss ein Lehrbuch den Stoff gliedern und in kleine Portionen unterteilen – Erlemann bietet 244 Abschnitte auf 367 Textseiten, unterbrochen noch durch 23 Karten, Stammbäume und Grafiken. Das hindert den Lesefluss, hilft aber beim Einordnen und Lernen. Eine der großen, klassischen Darstellungen wie Harnacks *Lehrbuch der Dogmengeschichte* oder Hans Lietzmanns *Geschichte der Alten Kirche* liest man dann tunlichst später zur Vertiefung.

Der Stoff der Alten Kirchengeschichte ist bekannt: die Loslösung der christlichen Gemeinde aus dem Synagogenverband, die Ausbildung der hierarchischen Verfassung innerhalb der werdenden christlichen Kirche, das Verhältnis zu gnostischen Richtungen und zur hellenistischen Philosophie, die christologische und trinitarische Theoriebildung, die staatlichen Repressionen und die Konstantinische Wende (sehr schön macht das Schaubild auf S. 279 deutlich, wie dieselbe Staatsraison mit zunächst der allgemeinen Opferpflicht und dann

der allgemeinen Fürbitte im Rahmen eines einheitlichen Christentums dasselbe Ziel, nämlich die staatliche Wohlfahrt, intendiert, wobei der erste Weg zur Verfolgung, der zweite zur Förderung des Christentums führt). All das braucht hier nicht in extenso dargestellt werden. Dreierlei ist mir besonders haften geblieben: Erlemann vermeidet die Begriffe *Juden-* und *Heidenchristen* und verwendet die Formulierungen *ehemalige Juden* oder *ehemalige Nichtjuden*, denn weder gab es ein homogenes Judentum noch eine homogene religiöse Masse jenseits des Judentums (34f). Dann: Für jedes Jahrhundert geht der Verfasser kurz auf Genderaspekte ein – und konstatiert dabei die immer stärkere Zurückdrängung der Frauen aus der kirchlichen Hierarchie (mit Ausnahme des immer weiter an den Rand rückenden Amtes der Diakoninnen, die sich schließlich «mehr und mehr aus Frauenklöstern» rekrutieren) (357). Anders sieht es allein ganz am Anfang – bei Jesus und Paulus (129) – und später bei den christlichen gnostischen Richtungen aus: Sie immerhin kennen «eine Hochschätzung von Frauen als Offenbarungsempfängerinnen und Prophetinnen» (243). Endlich nimmt sich der Autor schon ganz zu Beginn der Frage nach der Möglichkeit objektiver Erkenntnis an: «Jede Geschichtsschreibung ist *per se* Deutung durch die subjektive Brille des Geschichtsschreibers. Fakten lassen sich daher nicht von Fiktionen trennen» (15). Dieses Thema liegt Erlemann, der im Sommersemester 2023 an der Bergischen Universität federführend eine interfakultäre Ringvorlesung mit dem Titel «Fakten. Propaganda. Fake News. Was können wir noch glauben?» organisiert und sich dieser Frage auch bei Veranstaltungen im kirchlichen Kontext angenommen hat, gerade in Zeiten erheblicher Irritationen durch den Umgang mit modernen Medien besonders am Herzen. Dabei geht es nicht um klassische Textthermeneutik in der Tradition sei es Schleiermachers, sei es Gadamers, sondern um ganz aktuelle Fragen medialen Konsums. Dementsprechend spielt der forschungsgeschichtliche, eine Interpretationsschicht nach der anderen vorsichtig abtragende und aus ihrer jeweiligen Zeit heraus verstehende Blick auf die Texte weniger eine Rolle; ein solches Verfahren wäre im Rahmen eines Lehrbuchs auch gar nicht zu leisten. Vielmehr strebt der vorliegende Band «eine integrative Sicht auf die Geschichte der Alten Kirche an, welche die vielfältigen Wechselwirkungen zwischen Kirchengeschichte und profaner Geschichte in den Blick nimmt.» (ebd.). Insgesamt hat mir die in der Einleitung reflektierte und durchgängig spürbare Vorsicht gefallen, mit der der Autor zur Umsicht im Umgang mit gängigen, klischeehaft gewordenen Begriffen aufruft – so zu Epochenbegriffen, Quellen oder polemischen Verzerrungen marginalisierter Gruppen.

Die Literatúrauswahl ist dem Leserkreis angepasst: Unter den Textausgaben finden sich vornehmlich solche in deutscher Übersetzung, bei der Sekundärliteratur liegt der Schwerpunkt auf zeitgenössischen gut zugänglichen Lehrbüchern und Aufsätzen sowie wichtigen enzyklopädischen Artikeln, besonders aus der TRE. Daneben werden einige ältere Autoren genannt: Droysen mit seiner *Geschichte des Hellenismus*, Alfred Loisy, Wilhelm Heitmüller, August Neander, Adolf von Harnack (unter «V» eingeordnet und nicht unter «H») und Franz Overbeck (mit einem Nachdruck der von Carl Albrecht Bernoulli 1919 veranstalteten Kompilation *Christentum und Kultur*, die seit dem Erscheinen von Band 6/1 der abschließenden Werkausgabe im Jahre 1996 freilich überholt ist).

Mein Spezialgebiet ist nicht die Alte Kirchengeschichte; in deren derzeitigen forschungsgeschichtlichen Diskursen bin ich nicht zu Hause. Wenn ich also in diesem Fach noch einmal ein Examen ablegen müsste: Ich wählte Erlemanns Buch, verstünde Themen und Kontexte, behielte viel und fühlte mich für den Einstieg in jeder Hinsicht gut begleitet!

Hermann-Peter Eberlein, Wuppertal/Bonn

Irene Gysel, Katharina von Zimmern. Flüchtlingskind, Äbtissin, Bürgerin von Zürich, Zürich, 2024. 242 S., CHF 24,80, ISBN 978-3-290-18635-7.

Am 8. Dezember 1524 übergab die Äbtissin Katharina von Zimmern das Zürcher Fraumünster im Zuge der Reformation an den Rat der Stadt. 2024 – 500 Jahre später – wurde an dieses Ereignis in Zürich auf vielfältige Weise erinnert (vgl. <https://katharina2024.ch/>).

Bereits 2019 hat Christine Christ-von Wedel eine umfangreiche Biographie Katharina von Zimmerns veröffentlicht und die Äbtissin in ihren historischen Kontext eingeordnet, aber auch auf blinde Flecken innerhalb ihrer Lebensgeschichte hingewiesen, die sich aus der schwierigen Quellenlage ergeben (vgl. Christine Christ-von Wedel, *Die Äbtissin, der Söldnerführer und ihre Töchter. Katharina von Zimmern im politischen Spannungsfeld der Reformationszeit*. Unter Mitarbeit von I. Gysel, J. Pestalozzi und M. Stähli. Zürich 2019).

2024 hat nun Irene Gysel ein neues kompaktes Buch über Katharina von Zimmern vorgelegt, das wesentlich auf Christ-von Wedels Studie und weitere

Forschungsliteratur zur Zürcher Reformationsgeschichte aufbauen kann und mit zahlreichen Bildern anschaulich illustriert ist.

Katharina von Zimmern wurde 1478 in Messkirch geboren. Die Familie musste 1487 aus Messkirch fliehen, weil der Vater Johann Werner von Zimmern an Intrigen, die sich zwischen Erzherzog Sigismund von Österreich und Kaiser Friedrich III. entsponnen hatten, beteiligt war. Die Schwestern Katharina und Anna von Zimmern wurden im Fraumünsterstift in Zürich untergebracht. 1496 wurde Katharina von Zimmern zur Äbtissin und damit zur wahrscheinlich einflussreichsten Frau Zürichs gewählt. Ausführlich beschreibt Gysel die Konflikte, die mit dieser Wahl verbunden waren, aber auch den Alltag und die Frömmigkeitspraktiken im Fraumünster. Vieles spricht dafür, dass Katharina von Zimmern in ihrer Zeit als Äbtissin eine uneheliche Tochter zur Welt brachte, deren Vater der im Dienst von Herzog Ulrich von Württemberg stehende Söldnerführer Eberhard von Reischach war. Mit der Übergabe des Fraumünsterstifts an den Zürcher Rat im Dezember 1524 verhinderte Katharina von Zimmern möglicherweise einen Bürgerkrieg. 1525 heiratete sie Eberhard von Reischach, mit dem sie noch zwei Kinder bekam. Der Ehemann starb 1531 im Zweiten Kappeler Krieg. Katharina von Zimmern starb am 17. August 1547 in Zürich.

Mit grosser Sympathie für die Protagonistin und in gut lesbarer Form schildert Gysel Katharina von Zimmerns turbulente Lebensgeschichte. Sie verweist dabei mit zahlreichen, oft sehr ausführlichen Zitaten auf die bereits bekannte Forschungsliteratur. Vieles aus dem Leben der Äbtissin bleibt weiterhin rätselhaft. Spruchbänder und Flachschnitzfriese in den Räumen des unter Katharina von Zimmern erbauten Abteihofs sind wahrscheinlich die wichtigsten Quellen, die – wenn überhaupt – vorsichtige Rückschlüsse auf Katharina von Zimmerns Persönlichkeit, ihren Humor und ihre Frömmigkeit zulassen. Aber was dachte sie beispielsweise über die Reformation? Hat sie das Fraumünster aus reformatorischer Überzeugung und freiem Willen an den Rat der Stadt übergeben? Hier kann nur spekuliert werden. Gysel urteilt: Katharina von Zimmern «war stark, initiativ und durchsetzungsfähig und hatte einen ausgeprägten Gestaltungswillen. [...] Vielleicht gehört es zu ihrer pragmatischen Seite, dass sie auf dem Boden der Realität blieb und handelte, ohne laut zu werden.» (S. 223f). In jedem Fall ist Katharina von Zimmern ein Beispiel dafür, dass Frauen im 16. Jahrhundert Handlungsmacht hatten und mit den Männern gemeinsam in politischen und religiösen Angelegenheiten agierten. Spuren des Handelns von Frauen aus der Reformationszeit sind vielleicht an manchen Stellen undeutlich, aber sie sind zu

sehen – und müssen weiter sichtbar gemacht werden. Das gelingt Irene Gysel mit ihrer Biographie.

Andrea Gabriele Hofmann, Basel

Francisco Martins, Treasures Lost: A Literary Study of the Despoilation Notices in the Book of Kings. DeGruyer, Berlin, 2022. 396 pp. ISBN: 978-3-11-077611-9. \$133.99

Treasures Lost is the published version of Francisco Martins's dissertation, completed at the Hebrew University of Jerusalem in 2021. It is an ambitious debut monograph for Martins, in which he studies the despoilation notices of 1–2 Kings. Such passages appear throughout Kings, describing in various ways how Judah's national wealth disappeared until the Babylonian exile. Martins identifies and examines the following eight passages as pertinent to this theme: 1 Kgs 14:25–28, 15:17–22, 2 Kgs 12:18–19, 14:8–14, 16:5–9, 18:13–16, 24:13–14, and 25:13–17.

In the introduction, Martins describes his work as a study of these texts, which represent a cross-section of Kings containing the common theme of despoilation. A study of these texts should help the reader understand some of the broader critical issues at play in Kings. Thus, Martins approaches this study with an open mind towards the dizzying array of available redactional theories of the Deuteronomistic History (and Kings, in particular) that scholars have posited over the years. Yet, using lower- and higher-critical tools, Martins proposes to scrutinize each pericope both on its own terms and within their *Sitze in der Literatur*, that is, both their near and far literary contexts.

The second chapter is the core of Martins's book and is easily the longest. It contains detailed studies of each of the despoilation passages identified above. Each analysis begins with a text-critical investigation of the passage, as Martins attempts to uncover the accretions each pericope has undergone. He continues with literary- and source-critical studies of each passage. In these investigations, he scours the secondary literature and proposes his own theories as to the development of each despoilation account, as well as how each has been incorporated into the extant biblical text. Next is an analysis of the literary motif of despoilation in each account, studying with a close eye matters such as when the described despoilation occurred, the roles of the characters, the description of what

is taken, and the terminology used. His study of each pericope ends with a discussion of the passage's *Sitz in der Literatur*.

The following chapter summarizes and synthesizes the findings from chapter two. Martins begins by identifying literary and ideological similarities between (at least portions of) the despoilation accounts under the reigns of Asa, Ahaz, and Hezekiah. These passages (specifically 1 Kgs 15:17–22; 2 Kgs 16:5, 7–9; 18:13–15; 19:36aβ) cohere in literary movement and terminology to emphasize how the Judahite monarchs manipulate the treasury for diplomatic ends. Identifying a thematically-contrary set of texts, Martins argues for a connection between Amaziah's despoilation notice in 2 Kgs 14:8–14 and Judah's final despoilation in 2 Kgs 25. Both of these accounts demonstrate an anti-monarchial stance against the kings whose diplomatic impotence has led to the downfall of the treasures and the nation itself. Within that final chapter of the books of Kings, Martins contends verses 13–17 contain at least three redactional layers. Another observation from the study is that 1 Kgs 14:25–28, 2 Kgs 16:17–18, 18:6, and 24:10–17 lie within the same post-DtrH layer.

Martins concludes his study with a summary of the literary motif of despoilation in Kings. Though a military threat is always at hand in the despoiliations, there are differences in who despoils and the rationale for doing so. Moreover, though the texts always assume a tight relationship between temple and palace treasuries, there are differences in whether the target of despoilation is the treasury itself or the treasures within it. Regardless, the despoiliations converge (in the final form of the biblical text) as a representation of national decline, with only the final despoilation of 2 Kgs 25 pointing to a somewhat hopeful theme, namely the relocation of the treasures. Martins ends the chapter and book with a survey of the passages across the biblical corpus that interpret this final despoilation, some with an eye to their return.

Martins's work here is nothing short of impressive. Not only does he pick up on an under-studied theme in Kings (a creative task in itself), but he proves himself adept at exegetical analysis throughout. Martins has researched his topic with thorough detail and has seemingly left no stone unturned with each passage he analyzes. His knowledge of the text-critical, literary-critical, and historical issues, not to mention his many compelling arguments, place much burden of proof on those who wish to disagree with him. I have indeed found many points within this book that will compel me to reconsider some conclusions I have made in my own work, particularly in many of his arguments for the redactional growth of

the text. I further wish to applaud him for linking many of the despoilation passages with neo-Babylonian chronicles, a point to which my own research concurs.

Martins will surely encounter criticism with some of his exegetical points, given the number and density of arguments surrounding the redaction of the Deuteronomistic History. There are also some minor lacunae in his study, such as the role of treasuries across the ancient Near East or the absence of despoilation notices in the Northern Kingdom. But such gaps are understandable in a work that is already so lengthy and rich. Regardless, Martins has gifted scholars of Kings a work that is interesting, persuasive, and significant, while also putting us on notice that we must eagerly anticipate his forthcoming scholarship for years to come.

Drew Holland, Pulaski, TN

Ivan Miroshnikov/Antti Marjanen/Francesca Iacono: The Coptic Versions of the Martyrdom of Saint George. A Study of the Coptic Transmission of the George Legend, with an Edition of Eight Fragmentary Manuscripts in Sahidic, Bohairic, and Fayyumic. CSCO Vol. 710, Scriptorum Coptici Tomus 57. Peeters, Leuven, 2024, 1-176; V-LXXIII, pl. 1-29, ISBN: 978-90-429-5282-9

Die hier zu besprechende Publikation konzentriert sich auf das koptische Martyrium des Georg. Das selbst gesteckte Ziel besteht in der Untersuchung aller relevanten Textzeugnisse und ihrer literarischen Verhältnisse. Der Inhalt lässt sich folgendermaßen beschreiben:

Die Bibliographie findet sich am Anfang (IX-XVIII).

Die Einleitung klärt über allgemeine Fragen auf. Das Martyrium des Georg geht auf eine griechische Vorlage zurück (XIX). Die Verfolgung des Georg führt ein sonst nicht bekannter römischer Kaiser Dadianus durch (XX). Die genaue Zeit des Martyriums des Georg muss offen bleiben (XX). Der Ort des Martyriums ist nach den frühesten Zeugen wenig überzeugend in der palästinischen Stadt Lydda zu suchen (XXIII). Der *terminus ante quem* des Martyriums liegt nach den ältesten griechischen Manuskripten P. Ness. 2. 6 und BHG 670 vor dem Ende des 5. Jhdts. (XXVII). Die sahidische Überlieferung beruht auf vier Pergament- und

zwei Papyrusmanuskripten, die bohairische auf zwei Papierkodizes und einem Pergamentfragment und die fayumische auf einem Papyrusfragment (XXXI).

Die beiden Handschriften Sa¹ und Sa² wurden in der ersten Hälfte des 11. Jhdts. in Oberägypten (?) hergestellt (XXXIX). Der Inhalt von Sa¹ und Sa² wurde offenbar auf vier Kapitel verteilt (XLI). Das ursprünglich wohl zur Bibliothek des Weißen Klosters von Sohag gehörige Sa³ tradiert als einziger sahidischer Zeuge das Ende des Martyriums (XLII). Der komplette Text des Martyriums des Georg ist im Koptischen nur auf Bo¹ (=CLM 166) enthalten (XLIX). Die Theognosta-Episode fehlt in Bo¹⁺² (LI). Die engste Parallele für den Dialog zwischen Georg und dem Dämon in Bo³ taucht in der Homilie des Pseudo (?)-Georg von Nazianz auf den Erzengel Michael (CC 0193) auf (LVII). Das fayumische Fragment wurde beim deutschen Einmarsch in Belgien im Jahr 1940 durch Feuer zerstört (LXV). Die Datierung des Fragmentes sprach für das 9. Jhd. (LXV). Der einzige koptische Zeuge des Martyriums mit einer Parallele zum fayyumischen Fragment ist im Enkomium auf Georg zu finden (LXVII). Das Martyrium des Georg setzt sich aus zwei koptischen Versionen – Copt 1 und Copt 2 – zusammen, deren erste aus Sa¹, Sa², Sa⁴, Sa⁵, Sa⁶ und zweite von Bo¹, Bo², Bo³, MACA.CZ, Fa gebildet wird (LXVIII).

Den zweiten großen Teil nimmt die Edition der koptischen Textzeugen ein (1-55).

Der kritische Kommentar folgt auf den nächsten Seiten (57-73). Die Lakunen wurden nach den Parallelen in einem besseren Zeugen der gleichen Version ergänzt.

Die Übersetzung kommt als nächstes (77-103). Die sahidische Fassung dient als Leittext. Die Fragmente wurden in Übereinstimmung mit der Erzählung des Martyriums des Georg geordnet. Die Kolumnen werden z. T. synoptisch verglichen. Der Inhalt der bohairischen Fassung wird paraphrasiert.

Indices (107-146) mit dem verwendeten Vokabular und Tafeln (1-29) mit Farbaufnahmen der koptischen Blätter bilden das Ende des Buches.

Die folgenden Anmerkungen mögen als Ergänzung fungieren:

84: «why are you in pain like this» für «ΕΤΒΕ ΟΥ ΕΚΜΟΚ<2> ΖΙ ΝΑΙ» ist in «why are you in pain at these» zu ändern

85: «At that moment the air became filled with clouds» für «ΑCΦΩΠΤΕ ΔΕ ΖΝΤΕΥΝΟΥ ΕΤΜΜΑΥ ΑΠΑΗΡ ΜΟΥΖ ΝΚΛΟΟΛΕ» ist in «It happened in that moment, that the air filled with clouds» zu verbessern

86: «How would he be alive» für «**ΝΑΩ ΝΖΕ QHΛΩΝΖ**» muss richtig «How will he live» heißen, im Koptischen steht der Infinitif und nicht der Stativ

94: «Dadianus said» ist in «he said» zu ändern, im koptischen steht nur «**ΠΕ ΧΑΦ**» (auch sonst); «after he finished creating everything» für «**ΝΤΕΡΕΦΟΥΩ ΔΕ ΕΦΤΑΜΙΟ ΜΠΤΗΡΦ**» ist in «after he finished creating the all» zu verbessern

95: «Arouse your strenght and come to our rescue» für «**ΜΑΤΟΥΝΕΣ ΤΕΚΘΟΜ ΝΓΕΙ ΕΤΟΥΧΟΝ**» sollte besser «Arouse your strength and come to rescue us» lauten; «for he heard that the lord was coming» für «**ΑΡΦΩΤΜ ΓΑΡ ΧΕ ΠΧΟΕΙΣ ΝΗΥ**» ist in «for he heard that the lord came» zu korrigieren

96: «until there was light» für «**ΨΑΝΤΕΠΟΥΟΕΙΝ ΕΙ ΕΒΟΛ**» sollte in «until light came out» verbessert werden

97: «her small child in her arms» für «**ΕΡΕΠΩΗΡΕ ΨΗΜ ΝΤΟΟΤΣ**» ist durch «the small child by her» zu ersetzen

Die Auswertung geschieht wie folgt: Die inhaltliche Einleitung besitzt ein gutes Niveau. Die Wahl der sahidischen Fassung als Leittext wirkt nicht unplausibel. Die Übersetzung ist allerdings nicht frei von Fehlern. Wer sich in das Thema einarbeiten möchte, wird gerne zu diesem Buch greifen.

Stefan Bojowald, Bonn

Hanno Sauer: Moral. Die Erfindung von Gut und Böse. Piper Verlag GmbH, München, 2023. 392 S. ISBN 978-3-492-07140-6. € 25.-.

«Jeder Wandel hat eine Dialektik», lautet die Präambel der hier anzuzeigenden ambitionierten Geschichtsschreibung der Moral. Doch was ist Moral überhaupt? Definierbar sei nur, was keine Geschichte habe – die Moral aber hat eine. Und dieser ist über weite Strecken düster. Moral ist darum eine «pessimistische Fortschrittsgeschichte», die beschreibt, wie koevolutionäre Mechanismen unser Zusammenleben bis heute kontinuierlich verändern. Moral als *Dialektik* unserer Kultur und Biologie, in der sich unsere Geschichte wie eine Waage zwischen unseren gewaltsamen Tendenzen und unseren kooperativen Instinkten austariert. Moralgeschichte handelt demnach nicht von Geistesgeschichte, sondern von menschlicher Sozialisationspraxis.

Anschaulich wird die Evolution dieser Geschichte in sieben, schematischen Epochen dargestellt: Jede dieser Epochen unterscheidet sich von der nachfolgenden in ihrer modifizierten Moralstruktur.

1) Vor 5'000'000 Jahren führten abrupte Umweltveränderungen zu selektiven Prozessen, welche nur unsere kooperativsten Vorfahren überlebten.

2) Die Durchsetzung kooperativer Reziprozität führte zum Problem des Trittbrettfahrens. So entwickelten Gemeinschaften vor 500'000 Jahren die *Strafe* als Sanktion.

3) Kulturelle Koevolution macht uns vor 50'000 Jahren zu hypersozialen Wesen, die voneinander abhängig wurden; wir domestizierten uns selbst. Deshalb sind wir geradezu «süchtig» nach Kultur.

4) Weil kleine egalitär-kooperative Gemeinschaften nur begrenzt skalierbar sind, werden diese vor 5'000 Jahren von hierarchisch-zentralistisch organisierten Großgemeinschaften usurpiert. So entstehen durch Ungleichheit und Zwang Religion, Recht und Wissenschaft – die Geburt der Zivilisation.

5) Erst der Wandel von «patriarchaler Sippenstruktur» zu Individualismus und «freiwilliger Zustimmung» vor 500 Jahren überwindet die Subsistenzwirtschaft hin zu skalierbaren Marktwirtschaften.

6) Überfluss und zunehmende soziopolitische Stabilität ermöglichen vor 50 Jahren die allgemeine Realisierung emanzipatorischer Werte: Soziopolitisch marginalisierte Menschen bekommen moralische Priorität.

7) Da sich die Ungleichheit aber nicht im geforderten Tempo aufheben ließ, führte dies in den letzten 5 Jahren innerhalb liberal-demokratischen Gesellschaften zu einer moralisch zugespitzten Polarisierung. Soziale Medien und politische Propaganda fördern «epistemische Isolation», die uns in das ideologische Zerrbild der «anderen» blicken lässt und blind macht für die Gemeinsamkeiten, die uns verbinden. Polarisierung ist ein affektives Phänomen; können wir uns mit den «anderen» nicht mehr identifizieren, dann beginnen wir diese zu hassen. Die eigentlichen Meinungsverschiedenheiten verschwimmen: *party over policy* heißt es dann. Dabei sind konservative und progressive Anliegen nicht so weit voneinander entfernt, wie es oft scheint. Denn grundsätzlich gilt: «Stabile soziale Institutionen lassen sich immer leichter zerstören als aufbauen.» Sauer lädt ein, hinter die Polarisierung zu blicken: «Der rationale Kern konservativen Denkens besteht darin, erprobte Werte und Institutionen nicht ohne sehr guten Grund abzuschaffen; diese Haltung sollte aber mit einer wohlwollenden Bereitschaft zu maßvoller Veränderung kombiniert werden.» Denn Polarisierung

sei größtenteils ein «Oberflächenphänomen» und für die Mehrheit nicht repräsentativ. Darüber hinaus: Die moralische Ökonomie der menschlichen Geschichte – ohne die grausamen, gewalttätigen und von Zwang dominierten Seiten dieser Geschichte auszulassen – bevorzugt letztlich immer *prosoziale* und *emanzipatorische* Gesellschaftsstrukturen. So entsteht das Bild einer Fortschrittsgeschichte, wenn auch einer mit bleibenden pessimistischen Vorbehalten, die viel Raum für eine berechtigte Hoffnung auf eine bessere Zukunft lässt.

Ruben Cadonau, Universität Basel

Raphael Zager: Das Geschichtsdenken Augustins. Zur Rezeption des Alten Testaments in *De ciuitate dei* XV–XVIII [= Beiträge zur historischen Theologie 204]. 599 S. Mohr Siebeck, Tübingen 2023. ISBN 978 3 16 162043 0, € 144.-

Die hier zu thematisierende Monographie von Raphael Zager wurde 2022 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation angenommen. In den Büchern 15 bis 18 des Monumentalwerks *De ciuitate dei* (*ciu.*), die in Augustins letzter Lebensdekade (ca. 420–425) entstanden sind, zeichnet Augustin den Verlauf (*procurus*) der *civitas dei* und *civitas terrena* anhand der Darstellung von sechs Weltzeitaltern nach. So erstreckt sich das erste Weltzeitalter von Kain und Abel bis zur Sintflut (*ciu.* XV 1–25), das 2. Weltzeitalter von Noah bis zum Turmbau zu Babel (*ciu.* XV 26–XVI 11), das 3. Weltzeitalter von Abraham bis zum Regierungsantritt Davids (*ciu.* XVI 12–43 und XVIII 1–20), das 4. Weltzeitalter vom Beginn der Regentschaft Davids bis zum Babylonischen Exil (*ciu.* XVII 1–23 und XVIII 20–25, 27–35, 37–41), das 5. Weltzeitalter vom Ende des Babylonischen Exils bis zum Erscheinen Christi (*ciu.* XVII 23–24, XVIII 26, 36, 42–45) und das 6. Weltzeitalter vom Erscheinen Christi und dem Pfingstereignis bis zu Augustins Gegenwart (*ciu.* XVIII 46–54). Diese Angaben sind einem Schaubild von Zager entnommen, das zusätzlich auch noch die jeweiligen biblischen Bezüge enthält (519).

Indem Zager jeder von Augustins Weltzeitalter-Darstellungen ein Kapitel seiner Untersuchung widmet, beabsichtigt er aufzuzeigen, «in welcher Weise das Geschichtsdenken Augustins vom Alten Testament bestimmt worden ist» (7), um

somit dessen Bedeutung für die christliche Theologie und Kirche gegen Notger Slenczkas Anfechtungen zu unterstreichen (6). Nicht «nur das Neue Testament», betont Zager, «auch die gesamte christliche Theologiegeschichte wäre ohne ihre alttestamentlichen Kontexte nicht verständlich» (7). Ferner will er analysieren, in welcher Form der Bischof alttestamentliche Motive und Erzählungen rezipiert (8ff). Besonders interessant ist hierbei s. E., wie Augustin mit Inkonsistenzen verfährt: «Zwischen der Geschichtsvorstellung Augustins und derjenigen weiter Teile des Alten Testaments sind erhebliche Spannungen zu erwarten. Da Augustin zum einen von der aus heutiger, historisch-kritischer Sicht fragwürdigen Annahme ausgeht, dass die biblischen Schriften inhaltlich einhellig sind, und ihm zum anderen eine Sachkritik an biblischen Texten weitgehend fremd ist, dürften gewisse Inkonsequenzen innerhalb seiner Geschichtsdarstellung unvermeidlich sein» (5). Schließlich befasst sich Zager auch mit der Frage nach Augustins Einstellung zum Judentum, um «einen Beitrag zu einer kritischen historischen Aufarbeitung eines die christliche Theologie- und Kirchengeschichte durchziehenden Phänomens zu leisten, um so nicht zuletzt auch der gesellschaftlichen Verantwortung der Geschichtswissenschaft und der Theologie gerecht zu werden» (51of).

Zunächst behandelt Zager den aktuellen Forschungsstand, indem er sich auf wenige Entwürfe konzentriert, die «für eine bestimmte Forschungsrichtung repräsentativ» sind und «möglichst auch die Bedeutung des Alten Testaments in den Blick genommen» haben (16). So präsentiert er in unterschiedlichem Umfang die Zielsetzung und Ergebnisse der Arbeiten von Heinrich Scholz i.J. 1911 (16–29), Karl Löwith i.J. 1949 (29–33), Wilhelm Kamlah i.J. 1940 (33–41), Joseph Ratzinger i.J. 1954 (41–51), Alois Wachtel i.J. 1960 (51–60), Robert A. Markus i.J. 1970 (61–66) sowie Christof Müller i.J. 1993 (66–71). Besonders in umfangreichen Fußnoten demonstriert Zager, dass er nicht nur die Werke seiner Vorgänger zu rekapitulieren weiß, sondern auch in der Lage ist, sich kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen. Ergänzt wird die Behandlung dieser Entwürfe um eine Nennung einschlägiger Studien zu Augustin und dem Judentum (73f) sowie weiterer Untersuchungen von *ciu.*, die von Relevanz für Zagers Vorhaben sind (74–77). Seine Auswahl ist plausibel, umfasst sie doch Vertreter verschiedener Generationen, Konfessionen und Fachrichtungen. Kritisch anmerken ließe sich, dass alle Entwürfe dem deutschen oder englischen Sprachraum angehören. Lediglich bei der Nennung weiterer Studien werden mit Isabel Bochets *Le firmament de l'Écriture* und dem Schaffen Martine Dulaeys auch zwei französische Stimmen angeführt. Hier hätte es bereichernd sein können, den sprachlichen

Horizont noch etwas zu erweitern, z. B. mit G. Hardy, 1913. *Le De civitate dei. source principale du discours sur l'histoire universelle*. BEHE.R 28. Paris. Dasselbe gilt auch für den italienischen (z. B. G. Lettieri, 1988. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona. il saeculum e la gloria nel De Civitate Dei*. Rom) und spanischen Raum (z. B. J. L. Ilanes Maestre, 1997. *Historia y sentido. estudios de teologia de la historia*. Madrid) – zwei Sprachen, die im Literaturverzeichnis dieser Untersuchung gar keinen Niederschlag fanden.

Den Hauptteil der Arbeit stellen die Untersuchungen der insgesamt 148 Kapitel von *ciu.* XV–XVIII dar (79–500), wobei «eine gewisse Perspektivierung vorgenommen [wird], insofern sich das Interesse auf die Auseinandersetzung Augustins mit den biblischen Schriften [...] richtet» (76). Zager verortet seine Fragestellung folglich «zwischen den exegetischen Wissenschaften und der Kir-chen- und Theologiegeschichte» (11). Dass er dies ernst nimmt, zeigt sich nicht nur an wiederholten Konsultationen moderner Bibelkommentare, sondern gipfelt in einem Exkurs zur Darstellung einer exegetischen Forschungskontroverse bezüglich der Definitionen von Typologie, Allegorie und Weissagung, die Zager in Teilen letztlich auch nutzen kann, um Augustins Bibelhermeneutik zu erhellen (195–201).

Sein methodisches Vorgehen bei der Analyse und Interpretation der augustini-schen Auslegungen des Alten Testaments beschreibt Zager als «Tendenzkritik» (11). In der traditionellen historischen Quellenkritik verbindet man mit diesem Begriff «die Vorstellung, dass Quellen mit den individuellen Akzentsetzungen, Absichten und Urteilen ihrer Urheber:innen gewissermaßen «kontaminiert» sind. Die Aufgabe von Historiker:innen besteht dann darin, diese Tendenzen zu durchschauen und kritisch zu bewerten» (s. K. Heyden/M. Sallmann, 2023. *Quellen auslegen. Konzepte und Methoden der Historischen Theologie*. Darmstadt, 123). Zager gelingt dies immer wieder souverän, indem er z. B. ungewöhnliche Übersetzungen identifiziert, Auslegungstraditionen ausbreitet, denen Augustin folgt oder von denen er sich bewusst abgrenzt oder auch Kontexte offenlegt, indem er Auslegungen derselben Bibelpassagen in anderen Werken Augustins heranzieht – all dies beinhaltet z.B. seine Analyse der Auslegung von Gen 4,1 in *ciu.* XV 15 zur Zeugung Kains (133ff). Gelegentlich taucht er so tief in die Traditionsgeschichte ein, dass seine Untersuchung nicht nur für die Augustinforschung von Interesse ist, sondern für die Auslegungsgeschichte des Alten Testaments in der Alten Kirche generell einen fundierten Mehrwert bietet. Bemerkenswert sind etwa seine Ausführungen zum Bild Abrahams

im Frühjudentum (190ff), im Neuen Testament (192–195) sowie bei Irenäus, Tertullian und Ambrosius (202–207).

Auch Exkurse in klassisch-pagane Literatur lassen sich finden. So erläutert Zager etwa das Motiv des Mords an Remus durch Romulus nach Lucan (106f) oder listet Berichte über Riesen in profaner Literatur auf (141, Anm. 388).

Zager stellt nicht nur Überlegungen zu dem an, was Augustin referiert, sondern auch zu dem, was Augustin übergeht oder vernachlässigt, z. B. die Zeit um Mose, Aaron und Josua, die lediglich mit einem Kapitel in *ciu.* XVI 43 bedacht wird (295–299). Im Fokus stehen somit auch Augustins Erzähltechniken. Ein Verweis auf die historische Narratologie und deren spezifische Begrifflichkeiten bleibt jedoch aus (womit er nicht allein ist, vgl. I.J.F. de Jong, 2019. *Klassische Philologie/Classics*. E. von Contzen/S. Tilg, *Handbuch Historische Narratologie*. Berlin, 275–284, 275: «[M]any excellent studies on the narrative art on ancient texts were (and still are) written without recourse to narratology»). Dies ist bedauerlich, ist doch eine umfassende Studie zu Augustins Erzähltechniken bisher noch nicht geleistet worden und beschränkt sich meist auf die *Confessiones*, z. B. J. Schultheiß, 2011. *Generationenbeziehungen in den Confessiones des Augustinus*. Hermes.E 104. Stuttgart, bes. 42–47 oder auch J. Grethlein, 2013. *Zeit, Erzählung und Raum in Augustinus' Confessiones*. F. Kragl/Ch. Schneider, *Erzähllogiken in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Akten der Heidelberger Tagung vom 17. bis 19. Februar 2011. Heidelberg, 45–69. Zagers Studie kann daher als wertvolle Vorarbeit angesehen werden, um diese Forschungsperspektive auch mit Teilen aus *ciu.* zu bereichern.

Im Schlussteil der Untersuchung fasst Zager seine Ergebnisse in 40 Thesen zusammen (501–518) und fördert damit die ohnehin sehr gute Lesbarkeit seiner Arbeit. Ein ausführliches Register erleichtert zudem eine selektive Lektüre (561–599). Auch nach formalen Kriterien ist die Arbeit sehr gelungen und weist nahezu keine Tippfehler auf [wobei auch diese freilich vorhanden sind, z. B. «Aus<f>ührungen» (159, Z. 9); «Schriften des Neue<n> Testaments» (196, Z. 10)]. Das Literaturverzeichnis hat einen soliden Umfang, lässt aber dennoch manche kleineren Beiträge zu einzelnen Aspekten, die für die Arbeit relevant wären, vermissen, z. B. R. Benjamins, 2003. *Augustine on Cain and Abel*. G. Luttikhuisen, *Eve's Children. The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*. Themes in Biblical Narrative 5. Leiden/Boston, 129–142; C. Calabrese, 2018. *Il Sacrificio di Isacco nel De Civitate Dei (XVI, 31–32)*. Cristianesimo e Violenza. Gli Autori Cristiani di Fronte a Testi Biblici

«Scomodi». XLIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 5–7 maggio 2016). *SeAug* 151. Rom, 343–349; J. Norris, 2006. *Augustine's Interpretation of Genesis in the City of God XI–XV*. *StPatr* 14, 207–211.

Mit seiner Untersuchung hat Zager gezeigt, inwiefern das Alte Testament grundlegend für Augustins Geschichtsverständnis ist. Augustin offenbart sich hierbei als kreativer Exeget, der das Alte Testament virtuos in einer Weise auszuliegen weiß, die seinen heilsgeschichtlichen Vorstellungen entspricht (z. B. bzgl. der Intention Gottes, die Sintflut zu schicken, 156), Inkonsistenzen auflöst (z. B. bzgl. David als Verfasser aller Psalmen, 398f.) und selbst mit seiner antijudaistischen Haltung kompatibel ist (z. B. bzgl. der Zweiteilung Israels, 377ff.). Wer an Augustins alttestamentlicher Biblexegese interessiert ist, sollte dieses Buch auf jeden Fall zur Hand nehmen. Ich bin überzeugt davon, dass Zager's Studie eine breite Rezeption in der Fachwelt erfahren wird.

Christopher A. Nunn, Heidelberg

Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes

Prof. Dr. Alfred Bodenheimer, Theologische Fakultät, Fachbereich Jüdische Studien, Leimenstrasse 48, CH-4051 Basel, alfred.bodenheimer@unibas.ch – **Prof. em. Dr. Rudolf Brändle**, Birmanngasse 10A, CH-4055 Basel, rudolf.braendle@unibas.ch – **Prof. Dr. Dr. h.c. Dietrich Korsch**, Wilhelmshöher Allee 173, D-34121 Kassel, korsch@uni-marburg.de – **Dr. h.c. theol. Christian Lehnert**, Breitenau 24 (Walddörfchen), DE-01816 Bad Gottleuba - Berggießhübel, christian.lehnert@posteo.de

Abonnement

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

Impressum

Publiziert mit Unterstützung der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft, <https://sagw.ch/sthg/> (Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, SAGW, www.sagw.ch).
Printed in Switzerland. Imprimé en Suisse. In der Schweiz gedruckt 2025.
ISSN 0040–570 1.
Layout und Satz: Redaktion; Druck: Friedrich Reinhardt AG, Basel.
Nachdruck verboten. Übersetzungs- und sämtliche andere Nebenrechte vorbehalten.

© 2025 by Friedrich Reinhardt Verlag, Basel.

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 81, Heft 1

2025

Inhalt

SONJA AMMANN/GEORG PFLEIDERER: Vorwort	1
RUDOLF BRÄNDLE: Chrysostomus in Basel	3
DIETRICH KORSCH: Die Sprache der Menschen und das Wort Gottes	31
CHRISTIAN LEHNERT: Ich werde sehen, schweigen und hören. Gedanken zu Poesie und Theologie des Gebets	53
ALFRED BODENHEIMER: Blasphemische Legenden. Sigmund Freuds und Gershom Scholems Ringen um eine Neuorientierung des Judentums in den 1930er-Jahren	69
REZENSIONEN	85
<i>Kurt Erlemann: Alte Kirche. Entwicklungen – Kontexte – Vermittlung.</i> utb 6194. Tübingen, 2023 (<i>Hermann-Peter Eberlein</i>)	
<i>Irene Gysel, Katharina von Zimmern. Flüchtlingskind, Äbtissin, Bürgerin von Zürich.</i> Zürich, 2024 (<i>Andrea Gabriele Hofmann</i>)	
<i>Francisco Martins, Treasures Lost: A Literary Study of the Despoilation Notices in the Book of Kings.</i> Berlin, 2022 (<i>Drew Holland</i>)	
<i>Ivan Miroshnikov/Antti Marjanen/Francesca Iacono: The Coptic Versions of the Martyrdom of Saint George. A Study of the Coptic Transmission of the George Legend, with an Edition of Eight Fragmentary Manuscripts in Sahidic, Bohairic, and Fayyumic.</i> CSCO Vol. 710, <i>Scriptores Coptici Tomus 57.</i> Leuven, 2024 (<i>Stefan Bojowald</i>)	
<i>Hanno Sauer: Moral. Die Erfindung von Gut und Böse.</i> München, 2023 (<i>Ruben Cadonau</i>)	
<i>Raphael Zager: Das Geschichtsdenken Augustins. Zur Rezeption des Alten Testaments in De ciuitate dei XV–XVIII.</i> Beiträge zur historischen Theologie 204. Tübingen, 2023 (<i>Christopher A. Nunn</i>)	