

THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

81. Jahrgang 2025 Heft 2



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 Pfeiderer

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 Pfeiderer (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 Leserinnen und liebe Leser,

mit der vorliegenden Ausgabe der Theologischen Zeitschrift dürfen wir Ihnen vier ganz unterschiedliche Beiträge als Sommerlektüre empfehlen.

Den Auftakt macht ein Beitrag in Form eines Gesprächs: *Aysun Yaşar*, Expertin für Islamische Theologie, und *Katalin Rac*, Historikerin mit Schwerpunkt Europäisches Judentum, widmen sich darin dem Verständnis von Tradition, Wandel und Konsens im Werk von Ignaz Goldziher (1850–1921).

Es folgt ein Beitrag zur Rolle von Frauen in der Frühen Neuzeit von *Andrea Hofmann*. Der Beitrag basiert auf ihrer Antrittsvorlesung als Professorin für Kirchen- und Theologiegeschichte an der Universität Basel und zeigt exemplarisch ihren Ansatz, Kirchengeschichte umfassender als Christentums- und Frömmigkeitsgeschichte zu betreiben.

Gunter Wenz beschäftigt sich im dritten Beitrag mit Karl Barths Auslegung von Anselms Proslogion. Diesem Beitrag liegt eine Gastvorlesung zugrunde, die an der Universität Basel gehalten wurde.

Den Abschluss bildet ein Beitrag von *Miriam Löhr*, in dem sie die besondere Tradition der «Gasterebibel» erforscht und dazu das abgelegene Gasteretals erwandert hat.

Mit diesem sommerlich bunten Strauss an Beiträgen verabschieden wir Georg Pfeiderer aus der Redaktion der Theologischen Zeitschrift. Georg Pfeiderer, Professor für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik an der Theologischen Fakultät Basel und Vorsitzender der Leitungskommission des Karl Barth-Zentrums für reformierte Theologie, war seit 2021 als Redaktor der ThZ tätig. In dieser Zeit hat er zahlreiche Beiträge durch den Publikationsprozess begleitet. Viele spannende Vorträge, darunter einige gehalten im Rahmen von Veranstaltungen des Karl Barth-Zentrums, haben dank seiner Vermittlung in

schriftlich ausgearbeiteter Form ihren Weg in eines unserer Hefte gefunden. Drei Themenhefte zu den Schwerpunkten «Volk und Nation» (ThZ 3/78 [2022]), «Schuld und Erbsünde» (ThZ 1/79 [2023]) und «Barth und Schleiermacher» (ThZ 4/80 [2024]) gehen auf die Initiative von Georg Pfeiderer zurück und wurden von ihm betreut; zu Heft 3/78 (2022) hat er zudem einen eigenen Beitrag beige-steuert. Karl Barth soll über die traditionell der interdisziplinären Vielfalt verpflichteten ThZ gesagt haben, sie pflege ein «Arche Noah- oder Zolli-Konzept». Als Redaktor der ThZ hat Georg Pfeiderer es verstanden, das Bewährte zu pflegen und zugleich offen für Neues und Ungewöhnliches zu sein.

Lieber Georg, wir danken Dir sehr für die gute Zusammenarbeit!

Ihnen, liebe Leserinnen und Leser, danken wir für Ihre Treue und wünschen Ihnen eine anregende Lektüre.

Basel, im Sommer 2025
Sonja Ammann (Redaktorin)
Oskar Kaelin (Redaktionsassistent)

Corrigendum

In Heft 1/81 (2025) war als Verfasserin der Rezension zu Irene Gysel, *Katharina von Zimmern. Flüchtlingskind, Äbtissin, Bürgerin von Zürich* (Zürich 2024) fälschlicherweise Delphine Conzelmann angegeben. Tatsächlich wurde die Rezension von *Andrea Gabriele Hofmann* verfasst. Ein korrigiertes PDF kann auf unserer Webseite heruntergeladen werden. Wir bitten, diesen Fehler zu entschuldigen.

Tradition, Consensus, and Change in Judaism and Islam A Historical and a Theological Reading of Ignaz Goldziher's works

Aysun Yaşar – Katalin Rac

1. Introduction

This article examines three concepts: tradition, its innovation, and consensus-based acceptance of new practices in the Hungarian Jewish orientalist Ignaz Goldziher's (1850–1921) selected publications on Judaism and Islam (the latter receives more attention here).¹ It documents conversations between us, authors, a scholar of Islamic theology, specializing in Sunni theology, Aysun Yaşar (Y)² and Katalin Rac (R), a historian studying modern Central European Jewry, in a thoroughly edited version. This experimental form makes it possible for us to both differentiate between and connect our findings and, thus, model the possible advantages of an interdisciplinarity approach to the writings of Goldziher, the scholar of religion, and Goldziher, the historical figure.³

We were interested in exploring Goldziher's understanding of the roles tradition, innovation, and consensus play in the formation of the religious community, its institutions, and practices in Judaism and Islam alike. Scholars, especially Ottfried Fraisse and Tamás Turán, have demonstrated that the concept of consensus as a community- and tradition-forming force connected Goldziher's research in the two fields of study.⁴ Taking a different route, we hypothesized

¹ This study is based on the authors' presentations at the interdisciplinary online workshop held on March 2, 2023. We thank Dr. Katja Thörner, who moderated the workshop for her inspiring and insightful questions and Natalia Aleksion for her invaluable comments.

² Dr. Aysun Yaşar was visiting researcher at the Faculty of Theology at the University of Basel, Switzerland, between 1.10.2022 and 31.3.2023, funded by the Swiss National Fonds (SNF). In the framework of her work about «Interreligious Elements in the Works of Ignaz Goldziher (1850–1921) and their Relevance for the Contemporary Interreligious Dialogue», hosted by Prof. Dr. Reinhold Bernhardt (Professor for Systematic Theology, Faculty of Theology, University of Basel, Switzerland), the above mentioned workshop and cooperations has been made possible, for which she is very grateful to the SNF and her host Prof. Dr. Reinhold Bernhardt.

³ We thank Michael Pregill, a scholar of comparative religion, for introducing us to each other.

⁴ Fraisse 2016: 219f; Turán 2023: 119–138.

that the three concepts – tradition, its innovation, and consensus – together were key to Goldziher's historical reconstruction of religious change. Additionally, we point out that by anchoring his historical analysis in these concepts, Goldziher also explored how political power shaped religious practice throughout the history of Judaism and Islam. Furthermore, we note that the works we examine here illustrate that the reconstruction of the historical transformation of the religious community and its religious practice preoccupied him as a Hungarian academic, scholar of Islam, and a member of the Jewish minority in Hungary. While we both consider the shared methodology of his Islamic and Jewish research significant, we explain the correlation between his biography and scholarship differently. Rac emphasizes that Goldziher's scholarly views on religious change and his specific historical circumstance, i.e. being a member in the Hungarian Jewish community torn by colliding visions of modernization, aligned Goldziher's research and communal experience. There is no evidence, however, that he ever examined the possible causality between the two. In agreement with other scholars who had argued that Goldziher's status as a Jewish minority scholar in Hungary determined his scholarly approach to Islam, Yaşar stresses that Goldziher's context – belonging to a Jewish minority – shaped his works about *ijmā'* (consensus in Islamic law and theology). There was a direct connection between Goldziher's personal experience and scholarship. It can be assumed, Yaşar notes, that one of the most important reasons for Goldziher's huge proclivity to study *ijmā'* was to preserve unity in Judaism and to avoid a break such as the one within Christianity, between Catholicism and Protestantism.

Our views and exchange build on two areas of knowledge that have been growing since decades: an Islamic theological one, which addresses Goldziher's findings in the field of Islamic studies and a historical-Jewish studies one, which interprets Goldziher's scholarship against the backdrop of his historical experience. A brief summary of previous publications in these fields follows on the next pages. In the continuation we only occasionally reference these two bodies of scholarly work, which, far from neatly separating themselves from each other, oftentimes intertwine. The bulk of the article offers a selective examination of Goldziher's oeuvre from the historical and theological points of view. The historical exploration aims to contextualize Goldziher's work on Judaism and Islam in his biography, while the theological one dives into the claims Goldziher developed about Islamic tradition and examines Goldziher's and other, Muslim and non-Muslim scholars' views next to each other. We hope that our dialogue can bring together

various audiences as well. To aid readers in their cross-disciplinary navigation, we offer brief explanations of the Islamic legal and theological concepts discussed here and terminology pertaining to Goldziher's milieu in Hungary.

1.1. Historical and Theological Contexts

R: Scholars studying his life and career have pointed out a causal correlation between Goldziher's Jewish identity and insight into the study of Islamic law and tradition. Shortly after his death, Goldziher's student Bernát Heller (1871–1943) (an exceptional researcher of Arabic literature, expert of the *Antar* novel, and ethnologist in his own right, who also translated Goldziher's German works to Hungarian) argued that Goldziher's knowledge of Jewish law and the relationship between written and oral law was central to his Islamic scholarship, particularly his analysis of Hadith⁵ (Islamic tradition and the documentation of Sunna, «the sacred custom»,⁶ in Goldziher's words). Goldziher himself drew a parallel between Islamic and Jewish legal traditions when saying:

hadith shows what the Companions, with the Prophet's approval, held to be exclusively correct in matters of religion and law, and what could therefore properly serve as a norm for practical application. One can see how in Islam, as in Judaism, a theory of an extrascriptural sacred law could emerge, a theory admitting both a written law and an orally transmitted law.⁷

According to Heller, however, the rigorous application of the critical historical method was equally foundational to Goldziher's legacy.⁸ More recently, Peter Haber and Tamás Turán closely examined Goldziher's life and work from the perspective of Jewish and Islamic studies and similarly stressed the correlation between Goldziher's Jewish learning, religiosity, and academic production in the field of religious studies and Orientalism. The Hungarian orientalist Róbert Simon, in contrast, vehemently refuted the suggestion that Goldziher's Judaism should be credited for his insights into Hadith. In Simon's view, Goldziher's rigorous philological–historical analysis drew his groundbreaking research. His

5 Heller 2000: 16 (in Goldziher 2000)

6 Goldziher 1981: 37. We reference the record of a particular tradition or saying of the Prophet Muhammad as a hadith with the lower-case h and use the upper-case H for the concept of tradition.

7 Goldziher 1981: 37f.

8 Heller 2000: 13.

religiosity and Jewish learning did not give him an intellectual advantage in the field of Islamic studies.⁹ While refuting the causal correlation between belief and academic research – in Goldziher's eyes, scholarship was central to modern Jewish religiosity – Simon nonetheless viewed Goldziher's Jewish identity as crucial from a sociological point of view. His membership in the marginalized Jewish minority hindered his advancement in the national academic system.¹⁰

Scholars in the English-speaking academic world, especially in response to Bernard Lewis's study «Pro-Islamic Jews» from 1968 and Edward Said's *Orientalism* published a decade later, in 1978, began to develop interest in nineteenth- and early twentieth-century Jewish scholarly research on Islam and the medieval Muslim world. They placed this research area primarily within the scope of the emerging modern Jewish scholarship, in the Germanophone world known as *Wissenschaft des Judentums*. Scholars today elucidate the correlation between nineteenth-century Jewish scholars' oppressed status and their struggle for emancipation deploying academic tools. Their scholarly views on Islam and its history, stressing Judaism's formative influence, were salient to their efforts to highlight the historical and scholarly importance of the academic study of Judaism. They insisted on bringing their modernized academic expertise in Jewish studies into western academic discourse, that is being included in university faculties. Susannah Heschel and John Efron, to mention two influential scholars only, situate Goldziher's oeuvre within this broader historiographical framework.¹¹ Today, a burgeoning area of research focusing on «Jewish Orientalism» demonstrates the interconnections between the histories and academic interests of modern Jewish and Oriental studies beginning in the early nineteenth century. Goldziher's work on Judaism and Islam remains at the center of this field of research.

Y: By looking at the scholarship on the reception of Goldziher's works in Egypt, the Ottoman Empire, and Turkey dating back to Goldziher's own lifetime, we encounter a sharply different scene: a mixture of appreciation and condemnation. Goldziher noted in his diary that both in Egypt and the Ottoman Empire, Muslim scholars highly respected his work. Scholars believe that it is partly due to the contacts Goldziher made with Muslim reform thinkers such as Ğamāl

9 Simon 1986: 21.

10 Simon 2000: 177–203.

11 Heschel 2012; Efron 2016.

ad-Dīn al-Afġānī (1838–1897) from 1873–1874, when Goldziher stayed in Cairo on a Hungarian state scholarship and studied at al-Azhar.¹² In 1911, the Egyptian Prince Ahmad Fuad (1868–1936) wished to persuade Goldziher to teach philosophy in Arabic at the recently established Cairo University. Not only did the prince travel to Budapest and asked Goldziher in person to come to teach in Egypt, but he also requested from the Austro-Hungarian Foreign Minister and the Hungarian Prime Minister to convince Goldziher to accept the cathedra in Cairo.¹³ Goldziher's name was also well known in Istanbul. On January 31, 1916, Goldziher recorded in his diary an excerpt from a Hungarian newspaper's interview with the Rector of the University of Constantinople. According to the interview, the university sought to recruit for its faculty none other scholar than Goldziher.¹⁴ Like five years earlier (and throughout his whole career), Goldziher refused to leave Budapest.

Today, scholars argue that Goldziher was viewed as a western orientalist against whom, as Josef van Ess noted, Muslim scholars increasingly adopted a polemical stance in accordance with the Muslim world's shifting intellectual climate in the first half of the twentieth century.¹⁵ In his unpublished dissertation, «The Transparent Mirror: Arab Scholars and Orientalism, 1798–1950», Ronen Raz argues that, closely related to the intensifying European colonial expansion, nineteenth-century Arab scholars emphasized the gap between the scholarship of European orientalists, Goldziher included, and that of insider Muslims. In these Arab thinkers' view, western «Orientalists alone were unable to cross this abyss and to achieve a complete understanding of local culture, and hence they could not be allowed to influence local knowledge».¹⁶ While van Ess observed that in Muslim thinkers' eyes Goldziher occupied a unique position, described as «standing between the fronts»,¹⁷ Mehmed Said Hatipoğlu, Professor Emeritus of Hadith Studies at the University of Ankara, points out that Goldziher's popularity among Ottoman scholars did not persist into the era of the Turkish Republic.¹⁸

12 Goldziher 1978: 68; Raz 1997: 52; Jung 2013: 21.

13 Goldziher 1978: 269f. The correspondence Goldziher received from Fuad is accessible from the website of the Hungarian Academy of Sciences' Library at mtak.hu. See HAS GIL/10/28/05 and GIL/10/28/01.

14 Goldziher 1978: 289.

15 Van Ess 2005: 39.

16 Raz 1997: 161.

17 Van Ess 2005: 50.

18 Hatipoğlu 2019: 15.

Even self-professed neutral observers leveled strong criticism against Goldziher's work partly because, unable to read Goldziher's works in the original German, they had to rely on often inadequate English and Arabic translations, which led to misunderstandings.¹⁹ A particularly critical assessment of Goldziher's methodology can be found in the work of Talât Koçyiğit (1927–2011), a Hadith scholar. In a 1967 study, Koçyiğit distinguished between two groups of orientalists: those who served the advancement of knowledge and those who sought to attack Islam. He placed Goldziher into the latter category, portraying him as a leading figure in the effort to undermine «Islamic truths». Taking issue with Goldziher's critical historical approach, Koçyiğit argued that Goldziher's claim that the majority of hadiths emerged during the first two centuries of Islam was intended to sow doubt within the Muslim community regarding their own religious tradition. Consequently, Koçyiğit stressed the need for vigilance when engaging with the works of orientalists and asserted that Muslims should address their religious and scholarly concerns independently from western researchers.²⁰ Similarly to previous generations of Arabic scholars, Koçyiğit stated that as an orientalist, Goldziher should not be allowed to influence Arab or Turkish Islamic thought. Koçyiğit's work illustrates that Muslim scholars focus on Goldziher's historical approach and studies on Hadith and Qur'an interpretation and pay comparatively less attention to his ideas about *ijmā'* (consensus), *bid'a* (religious innovation), and the connections between the two concepts. By focusing on Goldziher's work on these concepts, this article offers findings that do not aspire to be exhaustive. Its main aim is to open a new thread of scholarly discussion on Goldziher's understanding of Hadith in particular and religious tradition in general.

1.2. *About Sunna, Ijmā', and Bid'a*

R: Goldziher explained the correlation between Sunna, *ijmā'*, and *bid'a* – the topic of the discussion on the forthcoming pages – in the following way:

The whole concern of the pious and faithful was to conform to the *sunna* of the Companions [of the Prophet], to act only as the *sunna* prescribed, and to shun all that might contradict it or that had no foundation in it. If anything contradicted – or, in a stricter view, was not identical with – ancient usage (the *sunna*), they called it *bid'a*, «innovation», whether it had to do with belief or with the most trivial aspects of daily

19 Hatipoğlu 2019: 18ff; Yaşar 2022.

20 Koçyiğit 1967: 43, 55.

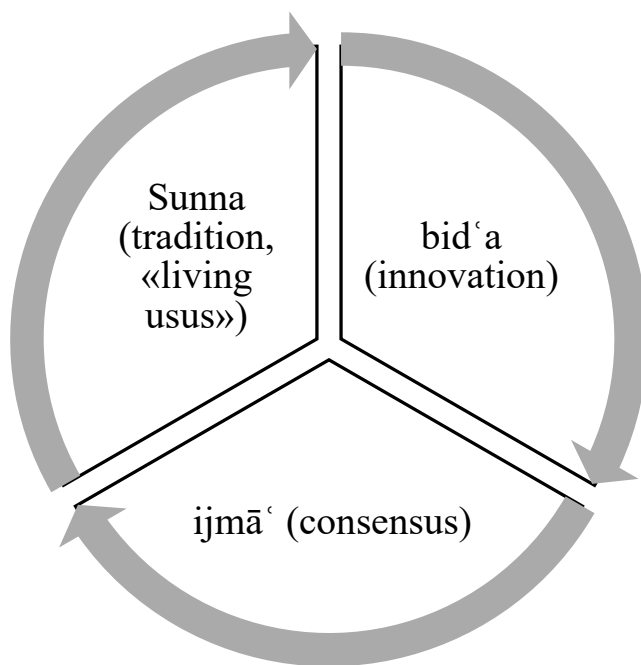


Fig. 1 Historical transformation of Sunna. Diagram by Aysun Yaşar, inspired by our discussions about Sunna in Goldziher's oeuvre.

life ... the concept of *ijmāʿ* proved a balancing element. ... Muslim theologians, no matter how rigid their initial attitude was to newly adopted customs, were not averse, once those customs had been established, to giving up their resistance and to extending the sanction of *ijmāʿ* to what shortly before they had considered *bidʿa*.²¹

Y: Goldziher had nuanced this argument, as I will show later. But first we can discuss the three concepts and the correlation between them in general. Sunna in Islam refers to all the practices going back to the Prophet Muhammad (571–632). Sunna is (not only) a source of jurisprudence. First, Sunna lived in the person of the Prophet and then continued to live in the Muslim community. The meaning of Sunna²² changed over time. In the first Islamic periods, it differed from Hadith – the collection of (written) records (hadiths) about the sayings and actions of

21 Goldziher 1981: 232f.

22 Before Islam, Sunna referred to the customs and traditions of a tribe in pre-Islamic Arabia.

the Prophet Muhammad, an important source of jurisprudence and religious guidance. Later Sunna was conceptualized as the near equivalent of Hadith. The status of Sunna within Islam also changed. In the first centuries after the Hijra,²³ it was even valued more highly than the *Qur'an*, later this hierarchy was reversed.²⁴ Moreover, contrary to his original intent, Muhammad was posthumously granted a distinct and elevated status. As a result, Islamic law and belief did not solely develop based on the *Qur'an*, but was significantly shaped by hadiths, as well.²⁵ After *Qur'an*, Sunna (and Hadith together),²⁶ *ijmā'* became a key legal tool, the fourth being *qiyās* (analogical deduction).

Montford Bernand (1923–2013), a historian and contributor to the *Encyclopedia of Islam*, offered the following definition of *ijmā'*: «the unanimous doctrine and opinion of the recognized religious authorities at any given time».²⁷ The theologian Ibrahim Kafi Dönmez notes that *ijmā'* stems from pre-Islamic Arabic practices, including the institutions of council (*shūrā*) and consensus.²⁸ In his monograph *The Doctrine of Ijmā' in Islam*, the jurist Ahmed Hasan showed that the definition and discussion of *ijmā'* has been controversial from its emergence throughout the contemporary period.²⁹ It is interwoven with Islamic cultural tradition, while opening religion to change and reform.³⁰

The justification to implement *ijmā'* as a tool of Islamic jurisprudence started with the Hadith of the Prophet: that the Muslim «community reaches no agreement that is an error».³¹ The legal scholar al-Shāfi'ī (d. 820), the founder of the school of jurisprudence³² named after him and of an *ijmā'* theory didn't consider the support of a *Qur'anic* verse necessary to legitimate *ijmā'* as a tool of jurisprudence. Scholars after Shāfi'ī, however, searched for and added *Qur'anic* references

23 The migration of the Prophet Muhammad from Mecca to Medina in 622 and the beginning of the Islamic calculation of time.

24 Dutton 2002: 170. This has been pointed out already by Goldziher (1890: 20f).

25 Görgün 1996: 109.

26 Sunna is a broader concept that includes Hadith, but Hadith does not encompass Sunna.

27 Bernand 2012.

28 Dönmez 2000: 419.

29 Hasan 1978.

30 Hasan 1978: 226f.

31 al-Tirmidhi: 4/2168.

32 Sunnī Islam is considered the Orthodox wing, divided into four main schools of law, named after their founding scholars: Abū Ḥanīfa (699–767), Mālik Ibn Anas (711–795), aṣ-Šāfi'ī (767–820), and Ibn Ḥanbal (780–855).

to their justifications of deploying *ijmāʿ* as a tool of Islamic jurisprudence (*fiqh*).³³ Nonetheless, in the forthcoming centuries, a decision citing *ijmāʿ* based on or justified by a hadith, that is, tied to a Prophetic utterance, was considered to hold more authority than an *ijmāʿ* without such foundations.³⁴

Al-Shāfiʿī addressed *ijmāʿ* in the context of the community and regarding fundamental religious matters. However, later the focus shifted onto the *ijmāʿ* of the scholars, that is *ulamāʿ*, expanding to include all details of Muslim lives.³⁵ While Sunni scholars generally view *ijmāʿ* as binding if agreed upon by qualified scholars, according to Shiʿa traditions, especially Twelver Shiʿa, the acceptance of *ijmāʿ* requires the approval of the Imām (spiritual leader believed to be divinely guided).

Ijmāʿ has also influenced theological thought. For example, Ashʿarites and Māturīdites – two distinct Sunni schools – consider *ijmāʿ* a safeguard of doctrinal consistency and deploy it to affirm beliefs, for example those concerning God's attributes. In doing so, they counter Muʿtazilite rationalism and Ḥanbalī literalism. Ḥanbalī scholars rely on *ijmāʿ* as a strategy of adherence to early Islamic teachings and reject new interpretations, which they see as *bidʿa*.

Today scholars continue to debate the role of *ijmāʿ* in Islamic thought. Hasan argues that *ijmāʿ* functions as a stabilizing force, ensuring continuity in legal and theological interpretations, as seen in its role in upholding Sunni Orthodoxy.³⁶ The philosopher Fazlur Rahman (1919–1988) examined its historical evolution, showing how *ijmāʿ* transitioned from an early communal consensus to a formalized doctrine used by scholars to assert religious authority, defining the Sunni creed's canon.³⁷ Despite these differing perspectives, *ijmāʿ* remains central to contemporary discussions on religious interpretation and reform.

In short, the term *bidʿa* (religious innovation) refers to practices that were not part of the Sunna of the Prophet Muhammad. Over time, certain innovations have been integrated into Islamic law and culture, particularly through the evolving understanding of consensus (*ijmāʿ*) of religious scholars. While *ijmāʿ* is not a tool to directly promote *bidʿa*, it has played a role in the acceptance of practices that align with Islamic principles. The quote from Goldziher accompanying the diagram (see fig. 1) also pointed out that initially, pious theologians likely opposed any practice

33 Hasan 1966: 264.

34 Hasan 1966: 37.

35 Hasan 1978: 72.

36 Hasan 1978: 260.

37 Rahman 1962: 18.

that was unfamiliar and labeled them as *bid'a*, including the use of everyday tools. For instance, «[t]he use of seals and the application of alkaline substances «al-ušnān» in washing» were considered innovations after the death of Prophet Muhammad.³⁸ Through generational shifts and scholarly deliberation, these practices could become part of Sunna, the «living usus» of the Muslim community, in Goldziher's words.³⁹ – In order to better contextualize his ideas, I would greatly appreciate the opportunity to learn more about Goldziher's biography.

2. Goldziher's Short Biography

R: According to his *Tagebuch* – the diary he began with a memoir in 1890, at the age of forty – from his early childhood in the town of Székesfehérvár, Goldziher witnessed the intensifying schism that in 1869 fractured Hungarian Jewry into two and later three denominations: Orthodox, Neolog/Congressional, and (later) Status Quo Ante.⁴⁰ The question of Jewish autonomy (in the realms of jurisdiction, finances, welfare services, education, etc.), and the use of Hungarian in the synagogue and school were among the highly debated issues that divided the fractions. The Neologs, who followed the Viennese reforms, welcomed the collaboration with the state in developing Jewish communal institutions, while the Orthodox, considering reforms in any sphere of religious life, including language use, unacceptable, insisted on broader autonomies. The Status Quo Ante group broke with the Orthodox at a later point, wishing to maintain the conditions prior to the friction. Székesfehérvár witnessed particularly vehement intra-communal clashes. Goldziher's father, Adolf Goldziher (1811–1874), supported the progressive party, while Goldziher's tutor, the Hebraist Moses Wolf Freudenberg (?–1878), according to Goldziher, was Orthodox. Yet, according to the *Tagebuch*, the two men safeguarded the peace of the Goldziher home so that the child Ignác could advance in his studies undisturbed. The *Tagebuch* suggests that the peaceful

38 Goldziher 1890: 25 (original: «Einsatz von Sieben, die Verwendung von alkalischen Stoffen «al-ušnān» beim Waschen». Throughout this article, if not noted otherwise, the English translation of the original German text *Vorlesungen* is by Yaşar.

39 Goldziher 1890: 11.

40 About the schism in Germany and Hungary see Katz 1998 and in Hungary Frojimovics 2008. See also Tamás Turán's recent research on the 1868–1869 Israelite Congress and the break between the denominations at <https://kisebbsegkutato.tk.hun-ren.hu/az-1868-69-es-magyar-zsido-kongresszus>

atmosphere of his study room comforted the young Goldziher.⁴¹ Goldziher's nostalgic appreciation for the paternal home's quiet to a certain extent contradicts that *Tagebuch's* record that as a child, he engaged his cousin, the future ophthalmologist Vilmos Goldzieher (1849–1916), in a passionate debate about the reform of Judaism. Goldziher ironically described their correspondence as an offshoot of the debate between the German Orthodox thinker, rabbi of Frankfurt am Main, Samson Raphael Hirsch (1808–1888), and the father of Progressive Historical Judaism and the founder of the Rabbinical Seminary in Breslau (today Wrocław in Poland), Zacharias Frankel (1801–1875). According to the *Tagebuch*, Vilmos wrote to Ignác in the name of the «most boring rationalism», to which Ignác replied as a representative of «the most extremist Orthodoxy».⁴² Their differences being insurmountable, within two years they stopped communicating.

A few years later, in 1865, the Goldziher family moved to Pest, the future capital of Hungary. It was just two years before the Habsburg Monarchy's constitutional reform, the Compromise of 1867, established the dual monarchy, Austria-Hungary, and endowed Hungary with partial sovereignty, wholly lost to the Habsburg imperial state in the previous two centuries. In this new system, the Hungarian parliament set out to emancipate Jews, and at the end of the following year, the Minister of Culture and Religion, Baron József Eötvös (1813–1871), invited the representatives of Jewish communities across the country to a nation-wide assembly, Jewish Congress, tasked to lay down the foundations of a new, centralized national Jewish communal system. Goldziher's earliest journalistic endeavors demonstrate that in Pest, despite his young age, he became immersed in Jewish communal life (and strife), and, by 1867, he had identified with the progressive camp. His article «Pest, September 13» published in the *Izraelita Közlöny* (Israelite Gazette) on 20 September 1868, the eve of the Jewish Congress, Goldziher praised Abraham Schag, the Orthodox rabbi of Kobersdorf (today in Austria), for placing the cause of unity before his opposition to reforms. Schag labeled the anti-reformists threatening to break from the current communal establishment as Hungarian Judaism's gravediggers, which gave Goldziher hope that the break could be avoided.⁴³ Goldziher similarly wrote that the advocacy for schism meant the denial of Judaism's existence. He pointed out that the destruction in the wake of the Protestant reformation should warrant resistance to

41 Goldziher 1978: 22.

42 Goldziher 1978: 21f.

43 Goldziher 1868: 349.

any religious friction.⁴⁴ The idea of unity articulated in a modern communal structure fell through in 1869 as denominational strife reigned over the Hungarian community.⁴⁵ The *Tagebuch* offers little information on Goldziher's participation in the congress and does not discuss if his early encounters with schism shaped Goldziher's later examinations of religious change and consensus in the religious community.

As minister, Eötvös also played an important role in Goldziher's academic career. He included Goldziher among those promising university students to whom he afforded a state scholarship to study abroad.⁴⁶ Goldziher thus travelled to Berlin where he was introduced to a wholly different Jewish milieu and university culture than what he knew in Pest. He felt that he arrived in the center of the European Jewish world and that of Oriental scholarship. Equally important, he recorded in the first part of his diary that his Orthodox background and traditional learning under Freudenberg was compatible with Jewish Reform and modern Jewish academic study he encountered in Berlin. He stressed that Freudenberg's teachings prepared him for the historical method he learned from the Reform rabbi and historian Abraham Geiger's (1810–1874) works. Goldziher applied this method to his research of Islam or Judaism alike throughout his career.⁴⁷

While scholars often point out Goldziher's *Tagebuch* entry crediting his methodology to Geiger, here I highlight Goldziher's use of the word «rationalism» in his *Tagebuch* and the lecture series *The Essence and Development of Judaism*, which he delivered in 1887 and 1888, that is three years before he began his diary. His deployment of the word «rationalism» elucidates the connections he identified between the historical change of the Jewish and Muslim religious community and that it was not only Geiger's methodology that informed his findings. In his *Tagebuch*, Goldziher recorded reminiscences of the journey he took seventeen years earlier, in late 1873 and early 1874 in the Middle East (Syria, Lebanon, Israel, and Egypt today), on a second state scholarship, as it was mentioned above. The stay also gifted him with lifelong relationships enriching his scholarly work throughout his life. Particularly relevant to our discussion is the diary entry in which he observed that Islam was the only religion he was acquainted with whose official doctrine could satisfy the philosopher. «Instead of rationalism, Islam fought against superstition and heresy with orthodox

44 Goldziher 1868: 350.

45 Konrád 2014.

46 See also Turán 2023: 36–42.

47 Goldziher 1978: 33, 123.

teachings.»⁴⁸ Additionally, Goldziher expressed his wish to elevate Judaism to a similar level of learning. The remark is revealing when read next to his nostalgic depiction of his cousin's «dry rationalism». It is especially illuminating when considering his discussion of Geiger's role in Jewish reform in his last lecture in the series, which explains Goldziher's opposition to rationalism as a basis of reform. Goldziher stressed that the call to «introduce Judaism as a true religious authority into our times and to fit it into current discourses» did not make Geiger a «rationalist». Geiger considered important only those elements of the religious practice that contributed to the future evolution of religiosity.⁴⁹ Goldziher's diary and the lectures presented him as a promoter of organic evolution that builds on lasting religious values suggesting that what he saw among Muslims, his traditional Jewish learning, and academic training together shaped his approach to the study of Judaism and Islam at the same time.

His publications on Islamic tradition and law, Jewish minorities under Islam, Arabic literary history, Islamic science, and other topics crossed disciplinary boundaries between philology, ethnology, history, and religion and reflect his holistic approach to the study of religion. During the first three decades of his career, however, he remained institutionally marginalized. Between 1871 and 1905, he was teaching at the University of Pest as a *Privatdozent* (adjunct professor). Having learned that not only was a regular university professorship out of reach for him, but, even though he was a member of its board, he would also be excluded from the permanent faculty of the Rabbinical Seminary of Budapest (opened in 1877), Goldziher accepted the position as secretary of the Pest Israelite Community's in 1876. Thus, he became the second highest ranking officer of the congregation, where he felt isolated, finding the reform that the Neolog congregation embraced neither intellectually, nor spiritually satisfactory. After two decades of corresponding membership, he became a regular member of the Hungarian Academy of Sciences (HAS) 1892; in 1899, he began to teach philosophy at the seminary and in 1905 he accepted the chair of Semitics at the University of Budapest. Throughout his whole career, irrespective of his official titles, his was an influential intellectual voice in both national and Jewish institutions. He represented Hungary in various scholarly forums nationally and internationally. Between 1905 and 1921, he completed his career as a university administrator and as a HAS leader. While documenting his life, the *Tagebuch* does not make any connection between his private and professional experience and his scholarship in religion.

48 Goldziher 1978: 59.

49 Goldziher 2000: 121.

His first German monograph pertaining to his research in the Islamic field, *Die Zahiriten*, was published in 1884. Following the Hungarian study *Az Iszlám* from 1881, *Muhammedanische Studien* (*Muslim Studies*) appeared in two volumes in 1888 and 1890. The lecture series on the history of Judaism, *The Essence and Development of Judaism*, he delivered from late 1887 provides the most comprehensive depiction of his Jewish religious world view, at the core of which lay scholarly learning that interprets tradition.⁵⁰ His *Vorlesungen über den Islam* appeared in 1910, five years after he became full professor at the university. His article in German, «Über *ijmāʿ*» appearing in 1916, was followed by his last monograph, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, printed in 1920.

Referring to these studies, the following discussion explores how tradition, innovation, and communal consensus appeared in his work on Judaism and Islam and how his writings on Islam correspond with Muslim scholarship today.

3. Tradition in Goldziher's Works on Judaism and Islam

R: In 1887, in the first lecture of his *The Essence and Development of Judaism*, Goldziher underlined the historical nature of tradition and argued that «The traditions of the Jews were not born in one moment. They are the result of shared spiritual work of thinkers from various generations, hence the subject of continuous and incessant advancement and development.»⁵¹ For Goldziher, speaking as a member of the community and scholar, the practice of Judaism was the product of the ideas of the elite and the community's readiness to incorporate those ideas at the levels of practice and spirituality. Talking about his own time, and implicitly his leadership as a learned man and academic, he stressed that modernity brought science into the center of Jewish religiosity. Only scholarship should define the direction of the development of religious life, he told his audience. For this was the only way to turn development into a conscious process and make religiosity

50 Although not discussed here, it is important to note that the lecture *Tradition and Dogma* he presented in Stockholm's synagogue during the high holidays in 1913 continued his argumentation in *The Essence and Development of Judaism*. In contrast to his lecture series published in Hungarian several times, the Stockholm talk appeared in Hungarian, German, and English as well.

51 Goldziher 2000: 32.

satisfy intellectual needs. Such an approach, in his view, would equally rely on past experience and present (scholarly) achievements.⁵²

In *Muslim Studies*, by stressing that Sunna was a historical phenomenon, accompanying generations of believers since the time of the first Muslim community, Goldziher similarly argued that adherence to tradition meant that Muslims confirmed their belonging to other community members, of past generations and contemporaries alike. At the same time, they also provided Muslim customs with a forum of change. The English translator of the original German work M. M. Stern used the terminology «prevailing usage» as opposed to Goldziher's German expression «lebende Usus» (living use) – you had cited this term earlier – emphasizing that pervading practices informed legal decision-making.⁵³ It helps sharpen Goldziher's insight that from the first centuries of Islam, tradition was constantly reshaped through behavior and legal authorities' follow-up intellectual work.

Y: According to Goldziher, the Qur'an represented the only reliable source for reconstructing the life of Muhammad, as it directly conveyed the Prophet's words and actions. In contrast, Goldziher regarded the hadiths as later formulations that primarily reflect the historical and social contexts of the periods in which they were composed, as well as the perspectives of their authors, rather than providing «authentic»⁵⁴ information about Muhammad himself.⁵⁵ Goldziher also highlighted that Hadith's theoretical application did not completely overlap with the actual meaning of Sunna. He argued that only those traditions prevailed, which were based on «recognition of the existing state of affairs».⁵⁶ This recognition gave the living usus or Sunna the «legal authority».⁵⁷ He used here the expression «customary law»⁵⁸ to argue that while following the tradition theoretically, Muslims often took a different path in their practical lives,⁵⁹ forcing theologians to react to agree to the introduction of *bid'a* (innovation) into the accepted practice through *ijmā'*, which expressed the consensus of the Muslim community (as illustrated in figure 1).

52 Goldziher 2000: 34f.

53 Goldziher 1971: 24.

54 Islamic scholars debate the definition of «authentic» (*ṣaḥīḥ*) hadith, emphasizing strict transmission criteria while others consider theological coherence and alignment with the Qur'an.

55 Görgün 1996: 106.

56 Goldziher 1890: 84 (original: «Anerkennung des Bestehenden»).

57 Goldziher 1890: 84f (original: «gesetzliche Autorität»).

58 Goldziher 1890: 87 (original: «Gewohnheitsrecht»).

59 Goldziher 1890: 86.

4. *Consensus and Community*

Y: In Goldziher's understanding, *ijmā'* or «consensus, the highest authority in all questions of religious theory and religious practice, is an elastic, in a certain way, elusive instance. It is defined in different ways».⁶⁰ He also underscored its temporal and spatial limitations. He wrote that *ijmā'* was «the concordant doctrines and opinions of those who are in any given period the acknowledged doctors of Islam»⁶¹ They form the '*ulemā'*',⁶² whom Goldziher described as «men» appointed to interpret the Islamic law and teachings.⁶³

R: Goldziher's assessment of the influence of *ijmā'* on local communal life corresponds with his understanding of tradition in the Jewish world as a channel through which change in communal practice is sanctioned. As the quote you cited suggests, Goldziher read the hadith «My community reaches no agreement that is an error»⁶⁴ as a tool in the hand of a few to control transition to new communal practices or their inclusion into the existing one. At the same time, he argued that *ijmā'* became «a counterweight to the attempt of traditionists to reform existing customs according to their own views», which would go against actual customs of the society at large.⁶⁵ And it is in this sense that Goldziher wrote twenty years later (in *Vorlesungen*) that *ijmā'* was «the key to a grasp of the historical evolution of Islam, in its political, theological, and legal aspect».⁶⁶ And another six years later, in his article «Über *ijmā'*», he viewed *ijmā'* as a vehicle of reform: «it provides Islam with freedom of movement and capacity for evolution».

Y: Muslim scholars likewise argued that *ijmā'* has mostly been used as a unifying instrument to construct and preserve the Muslim community (*umma*). The philosopher Muhammad Iqbal (1877–1938) and the sociologist Ziya Gökalp (1876–1924) developed new interpretations of *ijmā'* as a unifying power, with the

60 Goldziher 1910: 181 (original: «Der Consensus, die höchste Autorität in allen Fragen der religiösen Theorie und der religiösen Praxis, ist eine dehnbare, in bestimmter Weise kaum faßbare Instanz, und dazu wird auch sein Begriff in verschiedener Weise definiert»).

61 Goldziher 1910: 54 (original: «die übereinstimmende Lehre und Meinung der in einer bestimmten Zeit anerkannten Religionsgelehrten des Islams»).

62 I use the expression *scholar* for the Arabic term '*ālim* (Sg.)/'*ulemā'* (Pl.)

63 Goldziher 1910: 56 (original: «Männer»).

64 Goldziher 1971: 88; see also Goldziher 1981: 50. Sunan Abi Dawud (Hadith Nr. 4253); Jami'at-Tirmidhi (Hadith Nr. 2167); Sunan Ibn Maja (Hadith Nr. 3950).

65 Goldziher 1971: 88.

66 Goldziher 1981: 51.

aim to save and develop the Islamic cultural heritage.⁶⁷ Intellectuals as Gökâlp tried to find answers with the help of the *ijmā'* principle for the rapid change and respective challenges in the last decades of the Ottoman Empire.⁶⁸

Goldziher's particular interest in the Islamic jurist al-Ġazālī's (d. 1111) thought is relevant here.⁶⁹ Goldziher noted that Islamic⁷⁰ Orthodoxy adapted al-Ġazālī's understanding of *ijmā'*.⁷¹ For al-Ġazālī, *ijmā'* was the consensus of the Muslim community and it rooted in the Sunna of Muhammad,⁷² enabling the development of broader legal principles. He argued that the refusal of *ijmā'* was a mistake and not a *kufī* (heresy).⁷³ Thus, for al-Ġazālī, it was possible to conserve and reform the religious tradition at the same time. Decades after Goldziher, the historian William Montgomery Watt (1909–2006) likewise described how al-Ġazālī tried to connect his ideas about conserving the Prophet's tradition and those concerning change: «he was destined to be the reviver of religion (*mujaddid*) at the beginning of the new century, in accordance with a well-known tradition».⁷⁴

R: Goldziher's entry in his *Tagebuch* about Islam's capacity for renewal via Orthodox religiosity and thought gains additional meaning in the mirror of his discussion of al-Ġazālī's legacy.

Y: Al-Ġazālī's views, however, were debated. Goldziher noted that for the Ḥanafī authority Ibn Mas'ūd (d. 1346) and the Shafī'ī authority Ibn Ḥajar al-Haytamī (d. 1566), for example, a Muslim was a heretic if they resisted any reform instituted through *ijmā'*. Goldziher also wrote that opposition to *ijmā'* gained unique significance in politics. Whoever refused the first *ijmā'*, according to which Abū Bakr (573–634) had the right of the first caliph after the death of Muhammad, was seen as a heretic.⁷⁵ Dönmez likewise mentions that when establishing the first caliphate after the death of the Prophet Muhammad, this *ijmā'* served Abū Bakr (573–634) to legitimize his power. *Ijmā'* often aided the respective Islamic ruler to implement his decisions, including oppressing minority ideas in order to con-

67 Hasan 1978: 238–244; Dönmez 2000: 426f. The debate about cultural heritage should be seen against the backdrop of processes of building national states in the twentieth century.

68 Dönmez 2000: 431.

69 Goldziher 1890; 1910.

70 Goldziher used the term «Islamic» but primarily focused on Sunni perspectives.

71 Goldziher 1910: 180.

72 Dönmez 2000: 421.

73 Goldziher, 2016: 82.

74 Watt 2012.

75 Goldziher 1916a: 81f; Goldziher 1910: 225.

firm the sovereignty of the caliph. And yet, *ijmāʿ* could also empower *ʿulemāʿ* and the Muslim community against the will of the sovereign.⁷⁶ We know of scholars who argued against the *ijmāʿ* that legitimized the reign of the respective caliph and were arrested. Among them was also Aḥmad Ibn Ḥanbal, the founder of the Ḥanbalī school of jurisprudence.⁷⁷

However, at the time Abū Bakr was appointed the first caliph, no distinction was made between a scholar and a ruler, since Abū Bakr was regarded as both an Islamic scholar and political leader. ʿAlī ibn Abī Ṭālib, the cousin of Muhammad, was similarly seen in this dual role. According to the Shiʿī perspective, ʿAlī was the rightful first caliph instead of Abū Bakr, and thus, Shiʿīs reject the legitimacy of the corresponding *ijmāʿ*. ʿAlī was their first *Imām*.

For Goldziher, the main distinction between Shiʿī and Sunnī Islam stemmed from the differences in how Shiʿī and Sunni scholars acknowledged *ijmāʿ*,⁷⁸ starting with the one appointing Abū Bakr the first caliph. In *Vorlesungen*, Goldziher explained that «If we wish to briefly characterize the essential difference between Sunni and Shiʿite Islam, we can say: the former is a church of *ijmāʿ*, while the latter is a church of authority.»⁷⁹

In *Vorlesungen*, Goldziher also wrote that *ijmāʿ* «furnishes a desirable corrective against the tyranny of the dead letter and of personal authority».⁸⁰ However, if *ijmāʿ* has the potential to be a corrective against the tyranny, it should also be a tool to question the consensual decisions of the scholars. In 1890, Goldziher mentioned that Islamic scholars, including Ibn Shihāb al-Zuhri (d. 741) and Ibn Hishām (d. 833), sided with their caliphs and interpreted Islamic scriptures according to the interest of the respective Muslim ruler.⁸¹ I believe the learned men had little opportunity to criticize the rulers and instead depicted them in a favorable light, even when these caliphs acted as tyrants. This raises the question of the extent to which the scholars' *ijmāʿ* could counterbalance the rulers' tyranny.

76 Dönmez 2000: 431.

77 Kandemir 1989: 76.

78 Goldziher 1910: 202.

79 Goldziher 1910: 226 (original: «Wollen wir demnach in knapper Form charakterisieren, was den wesentlichen Unterschied zwischen Sunnitentum und dem schīʿitischen Islam bildet, so können wir sagen: jenes sei eine Idschmāʿ- dieser eine Autoritätskirche»).

80 Goldziher 1910: 56 (original: «bietet ein erwünschtes Korrektiv gegen die Tyrannei des toten Buchstaben und der persönlichen Autorität»).

81 Goldziher 1890: 20, 21, 39.

Al-Ġazālī's biography is also relevant here. Goldziher explained that his attitude «reflected the discomfort he felt toward the representatives of conventional theology».⁸² For several years, al-Ġazālī refused to teach in the madrasa of the caliph, believing that the state system and the scholars were corrupt. He lived in solitude until the caliph insisted that al-Ġazālī entered state service. Thus, al-Ġazālī's teachings were adopted in the state madrasa,⁸³ and, as a result, his sphere of influence expanded increasingly. Later, Islamic Orthodoxy was able to incorporate al-Ghazālī's caliph-supported works into its teachings. My assumption is that had al-Ghazālī not entered state service, his popularity might not have grown as significantly, nor would he have become such an essential part of Islamic Orthodoxy.

Another way of exploring the importance of *ijmā'* in Goldziher's work is the discussion of the spatial or social limitations of its relevance. For example, Goldziher demonstrated that Mālik Ibn Anas (d. 795), the founder of the Mālikī school of jurisprudence collected the *ijmā'* of Medina in his *Muwatta'* (hadith collection) and interpreted them as the «common law»⁸⁴ of Medina. It has been recognized as the consensus of the entire Muslim community (*ijmā' al-umma*), not just that of Medina. Mālik Ibn Anas deemed the *ijmā'* in other Islamic regions, where the «prevailing usus»⁸⁵ could vary and be even contradictory to that of Medina, irrelevant.⁸⁶

The territorial aspect of *ijmā'* appears in the work of modern scholars as well. Rahman emphasizes that the regional variations in the interpretation of *ijmā'* explains that it was «utterly democratic in its nature».⁸⁷ In contrast, the scholar of Islam Norman Calder (1950–1998) highlighted that the discussions about *ijmā'* were localized, often emerged in polemical contexts, and tended to entrench positions and foster irreconcilable opposition between local schools. Each region presented itself as a self-contained community, denying the validity of alternative views or other communities.⁸⁸

R: Do you think that for Goldziher, *ijmā'* could help understand how group boundaries were drawn?

82 Goldziher 1890: 29 (original: «spiegelt sich die Unbequemlichkeit, die er damit gegenüber den Vertretern der gewöhnlichen Theologie empfindet»).

83 Bernand 2012 and Watt 2012.

84 Goldziher 1890: 80 (original: «Gewohnheitsrecht»).

85 Goldziher 1890: 85 (original: «herrschender Usus»).

86 Goldziher 1890: 214.

87 Rahman 1962: 17.

88 Calder 1983: 73.

Y: Yes. Goldziher's *Die Zāhirīten* from 1884 offers insights into the dynamics between majority and minority. The Zāhirīs, a theologico-legal school in medieval Islam, exclusively relied on the literal (*zāhir*) sense of the Qur'an and the tradition, Sunna and Hadith.⁸⁹ Goldziher wrote that according to the Zāhirīs, women could shape *ijmā'*, in other words, a woman could be a «renewer» (*mujtahid*), without being endowed with the knowledge of scholars.⁹⁰ This position of the Zāhirīs opposed the above cited Orthodox Sunni definition of *ijmā'*. Goldziher demonstrated that the Orthodox Sunnī schools of jurisprudence took no notice of the teachings of the Zāhirīs about *ijmā'*, viewing them and their methods of jurisprudence irrelevant, just as they disregarded the Shi'ī current as well.⁹¹ The Orthodox Sunni wing was powerful and dominated the construction of Islamic jurisprudence.⁹² In contrast, the *ijmā'* efforts of the Zāhirīs had little impact. Moreover, neither the Zāhirīs nor the Shi'ī were in the purview of the Orthodox Sunni *ijmā'*.

As Goldziher stated, these understandings of *ijmā'* in Islamic history and theology demonstrate that it is not a completed and static method of jurisprudence, but a rather dynamic and flexible one. *Ijmā'* can be prompted with new «living usus» – to use Goldziher's terminology – within the Muslim community. However, a number of questions about the criteria for *ijmā'* remain without a satisfying answer. Shall the decision makers pertaining to the acceptance of an *ijmā'* be scholars, jurists, laypersons, men, or women? Should they reach a unanimous decision? And what about the voices of the dissenters? What is the role of the majority versus minority, the latter possessing less (political, religious, social) power than the former? Can *ijmā'* become an instrument of the powerful against the powerless and thus a dictate of Islamic legal opinions?

5. *From Bid'a to Sunna*

Y: In his discussion of the veneration of saints, a practice in which pre-Islamic customs contrary to Sunna manifested themselves and with regional variations spread all over the Muslim world, Goldziher provided several examples of how a *bid'a* was integrated by *ijmā'* into Sunna.⁹³ Theologians searched for arguments

89 Turki 2012.

90 Goldziher 1884: 33.

91 Goldziher 1884: 37, 38.

92 Goldziher 1884: 37, 38.

93 Goldziher 1890: 287.

to justify the insertion of popular belief into the Islamic religious practice⁹⁴ and, thus, labeled the opponents of the integration of popular pre-Islamic beliefs into Muslim practice as heretics.⁹⁵ Goldziher stated that «The power of *ijmā'* here scored one of its biggest triumphs in the whole system of Islam, insofar as the belief of the people succeeded in penetrating into the canonical conception of the Prophet and, so to speak, forcing it to make him into a fortune teller, worker of miracles, and magician».⁹⁶

In *Muhammedanische Studien* Goldziher also mentioned Mālik Ibn Anas's report on the second caliph 'Umar Ibn al-Khattab's (583–644, reigned 634–644) innovation concerning the daily ritual prayer (*ṣalāt*). 'Umar introduced the practice of performing the prayer in a congregation (*tarāwīḥ*) during the month of Ramadan, in variance with the practice at the Prophet's lifetime. This new practice was praised by 'Umar himself as a good *bid'a* (*bid'a ḥasana*).⁹⁷ With the help of the scholars' *ijmā'*, this *bid'a* of 'Umar was established as part of the Sunna of the Muslim community. Goldziher did not mention if any disagreement with the caliph 'Umar's innovation arose. In the aforementioned instance, it is important to highlight that the *bid'a* was instituted by the ruling authority, whereas in the case of saint veneration, the innovation emerged from popular belief that earned the approval of the *ulamā'*, whose influence on shaping the practice appears to have been limited. It seems to me that for Goldziher, the importance of *ijmā'* and *bid'a* emerged from their role in preventing schism in Islam. Their significance lay in their capacity to preserve the unity of Orthodox Islam.

6. Conclusion: Goldziher's Idea of Consensus and Change

Y: Goldziher's analysis of the role of *ijmā'* and *bid'a* in shaping the Muslim community's traditions maps potential power struggles within the community, whether between the religious scholar and the ruler, among theologians, or between majority and minority. The caliphate of Abū Bakr exemplifies how *ijmā'* could serve as a tool for those in power (rulers) to assert authority over weaker

94 Goldziher 1890: 368.

95 Goldziher 1890: 370.

96 Goldziher 1890: 261 (original: «Die Macht des *Iǧmā'* hat hier einen der grössten Triumphe gefeiert, die sie im Religionssystem des Islam zu verzeichnen hat, indem es dem Volksglauben gelungen ist, in die kanonische Auffassung vom Propheten einzudringen und diese gleichsam zu zwingen, aus ihm einen Wahrsager, Wunderthäter und Zauberer zu gestalten»).

97 Goldziher 1890: 26.

(religious) groups. It highlights that, throughout the centuries, change could be controlled to satisfy the powerful, while excluding the marginalized. Goldziher's critical analysis of *ijmā'* offers a nuanced perspective that warrants further examination to assess the relevance of Goldziher's work within modern interpretative frameworks. Today, *ijmā'* continues to be a pivotal topic in contemporary Islamic scholarship, with ongoing debates primarily concerning its historical legitimacy and function in establishing doctrinal authority.

Goldziher observed the discussions in the Islamic world of the nineteenth and twentieth centuries as well as the internal Jewish strife between Neolog and Orthodox Jews in his native Hungary. I believe his Jewish background shaped his writings on *ijmā'*, and they should be understood in connection with each other. It can be assumed, that one of the most important reasons for Goldziher's proclivity to study *ijmā'* was due to his need to preserve unity in Judaism, as he wrote still as a student, to avoid a break such as the one within Christianity, between Catholicism and Protestantism. This seems to at least partly explain why he focused on (Sunnī Islamic) Orthodoxy, forming the majoritarian Islamic perspective. What do you think?

R: Your assessment complements earlier suggestions about the ideational correlation between Goldziher's Jewish experience and academic research. Your insight into the importance Goldziher ascribed to the idea of communal unity has been raised by Simon as well. In connection with Goldziher's chapter «Die Religion des Islams» from 1906, Simon wrote that the real object of Goldziher's analysis was not Islam's objective institutions, rather, he examined the religious community «which accepts or rejects every phenomenon it comes in contact with through the fundamentally important practice of *ijmā'*».⁹⁸ Simon's words help me think about Goldziher's universal understanding of religious transformation we discuss here. In Judaism and Islam (and in Christianity, as he often explains a Muslim legal principle with a parallel in Roman law or a relatively modern German phrase), he saw change in religious law and practice taken in the hands of the community, constantly adjusting to new circumstances. His praise for Geiger's historical views on change in Judaism underscores his view of Judaism's capacity to evolve based on the community's commitment to the religion, which could be logically tied to or viewed as paralleling Goldziher's interest in studying Islamic Orthodoxy as a possible carrier of change. According to this logic, Islamic Orthodoxy facilitates

change through the deployment of authoritative legal tools that also serve the religious community to preserve not merely its religious and political unity, but also its core values and identity.

At the same time, the agency of the learned elites plays an equally significant role in Goldziher's works (and had played in Goldziher's world), whether he discussed the *ulamā'*, rabbis, or modern academics. In Goldziher's view, all three groups were able to convert their learning into communal leadership, and thus influence their community's religiosity. By connecting the social roles of the traditional legal scholar, community leader (i. e. *ulamā'* and rabbis), and modern academic scholar, Goldziher not only fashioned himself as an agent of the historical development of religious tradition, but also introduced the change in religious leadership into the discussion on it. It is especially apparent in his lectures on Judaism, where he discussed the transformation of the very knowledge shaping religiosity.

Here we took a close look at a small segment of Goldziher works. Throughout our conversation, we repeatedly emphasized that Goldziher approached the historical transformation of Jewish and Islamic religious traditions in a uniform fashion, which is significant since, as Rac suggests, his affinities to the two monotheistic religions were far from identical. By arguing that scholarship was essential to the proper Jewish religious practice, he participated in internal Jewish debates as a community member, a highly ranked official in the Jewish community, and scholarly authority. In contrast, he participated in the international Islamic scholarly forums as an academic «only». Equally important is that his diaries leave no sufficient indication that his positionality as a Jewish minority scholar served him as a guide in his Islamic scholarship. The absence of Goldziher's acknowledgement of the influence of his personal identity on his research agenda starkly contrasts his detailed discussion of the development of his method and work, leading Rac to stress the alignment between the professional interests and personal experience as opposed to Yaşar, who, as many scholars had argued before, underscores the causal correlation between the two. Hopefully, a continuation of this conversation can further explore the correlations between Goldziher's career and works on Judaism and Islam outlined above.

Bibliography

- Bernard, M., 2012. «*Idjmāʿ*». P. Bearman et al. (ed.), *Encyclopaedia of Islam*. 2nd Edition.
- Calder, N., 1983. *Ikhtilāf and Ijmāʿ in Shāfiʿī ʿs Risāla*. *Studia Islamica* 58, 55–81.
- Dönmez, İ.K., 2000. *İcma*. Türkiye Diyanet İslām Ansiklopedisi 17, 417–431.
- Dutton, Y., 1999. *The origins of Islamic law. The Qurʾan, the Muwattaʿ, and Madinan ʿAmal*. Richmond.
- Efron, J., 2016. *German Jewry and the allure of the Sephardic*. Princeton.
- Fraisse, O., 2014. *Ignác Goldziher's monotheistische Wissenschaft. Zur Historisierung des Islam*. Göttingen.
- Fraisse, O., 2016. *From Geiger to Goldziher: Historical Method and its Impact on the Conception of Islam*. T. Turán/C. Wilke, *Modern Jewish Scholarship in Hungary. The ʿScience of Judaismʼ between East and West*. Oldenbourg, 203–222.
- Frojimovics, K., 2008. *Szétszakadt történelem: zsidó vallási irányzatok Magyarországon, 1868–1950*. Budapest.
- Goldziher, I., 1868. Pest, September 13. *Izraelita Közlöny (Israelite Gazette)*. 20 September 1868, 349–350.
- 1884. *Die Zāhiriten. Ihr Lehrsystem und Ihre Geschichte. Beitrag zur Muhammedanischen Theologie*. Leipzig.
- 1888. *Muhammedanische Studien*. Erster Theil. Halle.
- 1890. *Muhammedanische Studien*. Zweiter Theil. Halle.
- 1910. *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg.
- 1916a. *Über ijmāʿ von Ignaz Goldziher*. Nachrichten von der Königlich Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 81–85.
- 1916b. *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den Antiken Wissenschaften*. *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1–46.
- 1920. *Die Richtungen der Islamischen Koran-auslegung*. An der Universität Uppsala Gehaltene Olaus-Petri-Vorlesungen. Leiden.
- 1971. *Muslim Studies Vol. 2*. M.M. Stern (Transl.). Albany.
- 1978. *Tagebuch*. A. Scheiber (Ed.). Leiden.
- 1981. *Introduction to Islamic Theology and Law*. A. and R. Hamori (Transl.). Princeton.
- 2000. *A zsidóság lényege és fejlődése*. J. Zsengellér (Ed.). Budapest.
- Görgün, T., 1996. *Goldziher, Ignaz. Metodu*. *Diyanet İslām Ansiklopedisi* 14, 105–111.
- Haber, P., 2006. *Zwischen jüdischer Tradition und Wissenschaft: Der ungarische Orientalist Ignác Goldziher (1850–1921)*. Cologne.
- Hasan, A., 1966. *Al-Shāfiʿī's Role in the Development of Islamic Jurisprudence*. *Islamic Studies* 5 (3), 239–273.
- 1978. *The Doctrine of Ijmāʿ. A Study of the Juridical Principle of Consensus*, Islamabad.
- Heller, B., 2000. *Goldziher Ignác. J. Zsengellér, Ignác Goldziher A zsidóság lényege és fejlődése*, (Ed.) 7–21. Budapest.
- Heschel, S., 2012. *German Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism*. *New German Critique* 117, 39/3.
- Jung, D., 2019. *Ignaz Goldziher (1850–1921): Religious Reform and the Foundation of a Humanistic Discipline*. *History of Humanities* 4/2, 293–297.
- 2021. *Islamism, Islamic Modernism and the Search for Modern Authenticity in an Imaginary Past*. *Religions* 12/11.

- Kandemir, M.Y., 1989. Ahmed b. Hanbel. Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi 2. Ankara, 75–80.
- Katz, J., 1998. A house divided: orthodoxy and schism in nineteenth-century Central European Jewry. Hanover.
- Konrád, M., 2014. Eötvös József és a zsidók. Történelmi Szemle LVI 3, 495–509.
- Koçyiğit, T., 1967. Goldziher'in Hadisler İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15/1, 43–55.
- Moshfegh, D., 2012. Ignaz Goldziher and the Rise of Islamwissenschaft as a 'Science of Religion'. University of California Berkeley.
- Rahman, F., 1962. Concepts *Sunnah*, *Ijtihād* and *Ijmā'* in the Early Period. Islamic Studies 1/1, 5–21.
- Raz, R., 1997. The Transparent Mirror: Arab Scholars and Orientalism, 1798–1950. Unpublished Ph.D. Thesis. Princeton University.
- Said, E. W., 1978. Orientalism. New York: Vintage.
- Simon, R., 1986. Ignác Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence. Leiden, Budapest.
- 2000. Goldziher Ignác. Osiris. Budapest.
- Tirmidhi, M. Ibn I., 1970. Jami' al-Tirmidhi (A. al-Mubarakfuri, Trans.). Dar al-Kitab al-Arabi. Book 4.
- Turán, T., 2016. Academic Religion: Goldziher as a Scholar and a Jew. T. Turán/C. Wilke (Hg.), Modern Jewish Scholarship in Hungary. Oldenbourg, 223–269.
- 2023. Ignaz Goldziher as a Jewish Orientalist: Traditional Learning, Critical Scholarship, and Personal Piety. Berlin.
- Turki, A. M., 2012. «al-Zāhiriyya». P. Bearman/et al., Encyclopaedia of Islam. 2nd Edition.
- Watt, W. M., 2012. «al-Ġhazālī». P. Bearman et al. (Ed.). Encyclopaedia of Islam. 2nd Edition.
- Yaşar, A., 2022. Ignaz Goldziher's Sicht auf Muhammad und seine Rezeption in der türkischen islamischen Theologie. Eine kritische Sichtung. Christlich–Islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle. Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz 2, 56–63.
- Van Ess, J., 2005. Goldziher as a Contemporary of Islamic Reform. Éva Apor/István Ormos, Goldziher Memorial Conference. June 21–22, 2000. Budapest Oriental Collection Library of the Hungarian Academy of Sciences. Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences, 37–50.

Abstracts

In this article we discuss the work of the Hungarian Jewish orientalist Ignaz Goldziher (1850–1921) from a Jewish historical and Islamic theological perspectives. By exploring the concepts of tradition, change, and consensus as they interconnect in Goldziher's work on Judaism and Islam, we aim to highlight that these three concepts were key to his understanding of the Jewish and Islamic religiosities' inherently historical and changing character. At the same time, we also discuss the possible correlations between Goldziher research in Islamic and Jewish studies on the one hand and his professional interests and personal experience on the other.

In diesem Artikel wird das Werk des ungarisch-jüdischen Orientalisten Ignaz Goldziher (1850–1921) aus einer jüdischen historischen und islamischen theologischen Perspektive diskutiert. Indem wir die Begriffe Tradition, Wandel und Konsens in Goldziher's Werk über das Judentum und den Islam untersuchen, wollen wir aufzeigen, dass diese drei Begriffe für sein Verständnis des inhärent historischen und sich wandelnden Charakters der jüdischen und islamischen Religionen von zentraler Bedeutung waren. Gleichzeitig erörtern wir auch die möglichen Zusammenhänge zwischen Goldziher's Forschungen in den Islam- und Judaistikwissenschaften einerseits und seinen beruflichen Interessen und persönlichen Erfahrungen andererseits.

Aysun Yaşar (University of Vienna, aysun.yasar@univie.ac.at)

Katalin Rac (Emory University, katalin.rac@emory.edu)

«Gebildete Mütter und empfindsame Töchter»?

Frauen in der Christentumsgeschichte
der Frühen Neuzeit¹

Andrea Hofmann

Am 1. November 1564 starb Wibrandis Rosenblatt. Nach ihrem Tod dichtete ein Theologiestudent:

Ihr Musen weint, Rosen gebt traurige Zeichen; denn die herrliche Rose liegt darnieder,
die segenspendende Muse liegt da!

Ihr also, gebildete Mütter und empfindsame Töchter, die ihr nach gelehrten und ausgezeichneten Männern strebt, seid der Tugend besonders zugetan, die unschuldige Tugend [nämlich] gewinnt die Menschen wie auch Gott.²

Wer war diese Frau, die so eng mit der Basler Reformation verbunden war und die so vielen anderen Müttern und Töchtern als Vorbild dienen sollte?

Wibrandis Rosenblatt wurde 1504 in Säkingen geboren. 1524 heiratete sie Ludwig Keller, einen Basler Magister, der bereits zwei Jahre später, im Jahr 1526, starb. 1528 vermählte sie sich mit Johannes Oekolampad, dem Reformator der Stadt Basel. 1531 wurde Wibrandis Rosenblatt nach Oekolampads Tod erneut Witwe. Spätestens jetzt kann man aus den Briefen, die unterschiedliche Akteurinnen und Akteure der Reformationszeit in dieser Zeit wechselten, auch reformatorischen Klatsch und Tratsch erfahren: Die erste Frau des in Strassbourg wirkenden Theologen Wolfgang Capito war nämlich im gleichen Jahr wie Oekolampad gestorben. Capito beabsichtigte wohl zunächst, Sabina Bader, die Witwe eines Täufers, der der Todesstrafe zum Opfer gefallen war, zu heiraten. Unter anderem Martin Bucer, Kopf der Strassbourger Reformatoren, war davon nicht besonders begeistert. Schliesslich heirateten im Jahr 1532 Wolfgang Capito und Wibrandis Rosenblatt.³ Das Paar lebte mit der stetig wachsenden Familie zehn Jahre lang in Strassbourg, bis Capito 1541 an der Pest starb. Zur gleichen Zeit lag auch Elisabeth Silbereisen, die erste Ehefrau von Martin Bucer, im Sterben.

¹ Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät Basel, 4. März 2025.

² Vgl. Oekolampad 1934: Nr. 1017: «Vos igitur, cultae matres teneraeque puellae,/Quae petitis doctos egregiosque viros,/Virtutis sitis studiosae, innoxia virtus/Conciliatque homines conciliatque Deum.» Deutsche Übersetzung nach Burghartz 2004: 337.

³ Vgl. Rademacher-Braick 2017: 274–279; Heitz-Müller 2015: 204f.

Am Sterbebett beschlossen Elisabeth Silbereisen, Wibrandis Rosenblatt und Martin Bucer, dass nach Elisabeth Silbereisens Tod die Familien der Witwe Wibrandis Rosenblatt und des Witwers Martin Bucer zusammengefügt werden sollten, damit weiterhin alle Mitglieder versorgt waren.⁴ 1542 heirateten schliesslich Martin Bucer und Wibrandis Rosenblatt. Rosenblatt folgte Bucer 1549 nach England, als dieser Strassbourg verlassen musste, weil er nicht bereit war, das Augsburger Interim anzuerkennen. Nach Bucers Tod kehrte sie 1551 nach Strassbourg zurück und lebte ab 1553 wieder in Basel.⁵

Wenn man sich heute gemeinhin an Wibrandis Rosenblatt erinnert, dann meist vor allem deshalb, weil sie die Ehefrau von drei bekannten Männern aus der Reformationszeit war. In den folgenden Ausführungen sollen Wibrandis Rosenblatt und andere Frauen aus der Frühen Neuzeit aber nicht in erster Linie als Ehefrauen, Töchter oder Schwestern berühmter Männer in den Blick genommen werden, sondern als eigenständige Akteurinnen der Christentumsgeschichte.⁶ Ziel dieses Aufsatzes ist es, zu zeigen, in welchen Bereichen der frühneuzeitlichen Theologie Frauen Handlungsmacht besaßen. Am Beispiel von Frauen, die in der Frühen Neuzeit in Oberdeutschland oder der Eidgenossenschaft lebten oder zumindest in enger Verbindung zu eidgenössischen Akteur:innen standen, sollen im Folgenden in drei Schritten weibliche Handlungsfelder in der Christentumsgeschichte der Frühen Neuzeit erschlossen werden. Die Handlungsfelder werden jeweils zunächst aus der Lebensgeschichte der Wibrandis Rosenblatt hergeleitet und dann unter Hinzuziehung weiterer Frauen aus dem 16. und 17. Jahrhundert spezifiziert.

Die Biographie der Wibrandis Rosenblatt verweist *erstens* auf den Alltag und die Lebenswelten, in die Menschen in der Frühen Neuzeit eingebunden waren. Hier kam ihnen eine wichtige Rolle bei der Vermittlung von theologischen Inhalten und Frömmigkeitspraktiken an ihre Familie zu. *Zweitens* zeigt die Geschichte der Wibrandis Rosenblatt, dass Frauen aktiv in Theolog:innennetzwerke der Frühen Neuzeit eingebunden waren, die vor allem durch den Austausch von Briefen gepflegt wurden. Wibrandis Rosenblatt steht zudem beispielhaft für die geographische Mobilität von evangelischen Frauen in der Frühen Neuzeit und

4 Vgl. Bucer 1999: 102–106; Heitz-Müller 2015: 201–205; Domröse 2017: 129–142.

5 Vgl. ausführlich zum Leben und zur Bedeutung von Wibrandis Rosenblatt: Burghartz 2004. Vgl. auch den historischen Roman zu Wibrandis Rosenblatt: Liebendörfer 2013.

6 Vgl. zur Handlungsmacht von Frauen in der Reformationszeit programmatisch den Band: Schattkowsky 2016.

für die zahlreichen Verflechtungen von unterschiedlichen reformatorischen Strömungen. Der *dritte* Schritt geht über das Beispiel Wibrandis Rosenblatt hinaus. Wibrandis Rosenblatt soll die ideale Pfarrfrau gewesen sein. Ein Merkmal von Pfarrfrauen bis ins 21. Jahrhundert hinein war, dass sie sich in theologischen und kirchenpolitischen Themen so gut auskannten, dass sie in der Lage waren, mit ihren Ehemännern auf Augenhöhe zu diskutieren.⁷ Es liegt hier nahe, von einer «geistigen Undercover-Tätigkeit» von Frauen zu sprechen, die diese ausübten, wenn sie Texte ihrer Männer Korrektur lasen, mit ihnen diskutierten und so eigene Ideen in die Texte der Männer einbrachten, die jedoch in den Publikationen der Männer nirgends als Gedankengut der Frauen kenntlich gemacht wurden.⁸ Hier steht die Geschichtsschreibung vor einem Quellenproblem, denn nachweisbar ist diese Mitarbeit der Frauen am theologischen Schrifttum der Männer heute meist nicht mehr. Allerdings publizierten Frauen im 16. und 17. Jahrhundert auch selbst theologische Texte unter eigenem Namen und griffen so in theologische Diskurse ein. Um die Tätigkeit von Frauen als Autorinnen theologischer Schriften soll es deshalb im dritten und letzten Teil dieses Beitrags gehen.

Die im Aufsatz vorgestellten Fallbeispiele repräsentieren nur einen kleinen Teil der Handlungsfelder von Frauen im Rahmen der Christentumsgeschichte der Frühen Neuzeit. Trotzdem wird deutlich, dass Frauen als Akteurinnen der Christentumsgeschichte ernst genommen werden müssen, weil sie wesentlichen Anteil an der Konzeption, Verbreitung und Weiterentwicklung theologischer, und vor allem reformatorischer, Ideen hatten.

1. Lebenswelten und Frömmigkeitspraktiken

Wibrandis Rosenblatt stand als Pfarrfrau mehreren grossen Haushalten vor. Sie war Mutter ihrer eigenen Kinder und der Stiefkinder, die sie zu versorgen hatte. Mütter legten in der Frühen Neuzeit in der Regel den Grundstein für das zukünftige Glaubensleben der Kinder.⁹ Auch wenn der Nachwuchs älter wurde, kümmerten sie sich darum, dass die Kinder ein frommes und tugendames

7 Vgl. zur Geschichte der Pfarrfrauen auch: Schorn-Schütte 1993; Riemann 2015: 39–64.

8 Vgl. zur «geistigen Undercover-Tätigkeit» von Frauen: Hopfner 2000: 533, hier am Beispiel von Henriette Herz, die im 19. Jahrhundert eine wichtige Gesprächspartnerin des Theologen Daniel Friedrich Ernst Schleiermacher war und mit diesem auch seine Manuskripte diskutierte. Allerdings waren Herz und Schleiermacher nicht miteinander verheiratet.

9 Vgl. Koldau 2005: 362f, 419, 446–450; Koldau 2008: 84–97.

Leben führten. Einblicke in die (berechtigten) Sorgen einer Mutter um den Lebenswandel ihres Kindes gibt ein Brief, den Wibrandis Rosenblatt am 14. März 1557 an ihren Sohn Johann Simon Capito, der zu dieser Zeit in Marburg studierte, schrieb. Der Sohn hatte sich lange nicht gemeldet, konnte anscheinend nicht mit Geld umgehen und auch sonst hatte die Mutter wenig Gutes über den Verlauf seines Studiums gehört. Wibrandis Rosenblatt mahnte eindringlich:

Gang dim befelch trüllich nach, bis gottsforchtig, trink nit, spill nit, lüg nit, bis ufrecht in allen dingen, hutt dich vor huren und beser gesellschaft, erwell dirs gutt und las das bos, do mit du magest sin ein tempell Gottes. Flüch die bos welt mitt allen ihren lüsten und erweeldir zu sin ein diener Christe, wie din lieber vatter [Wolfgang Capito] seliggsin ist.¹⁰

Wibrandis Rosenblatt forderte von ihrem Sohn also ein angemessenes, Gott wohlgefälliges Leben. Er solle ein Tempel und Diener Gottes sein, also sein Leben und Arbeiten ganz Gott widmen und ebenso fromm sein wie sein Vater Wolfgang Capito. Der Brief erzielte seine gewünschte Wirkung wohl nicht – die Spuren dieses Sohns von Wibrandis Rosenblatt verloren sich bald. 1567 erhielt seine Schwester sein Erbe ausbezahlt, weil er als verschollen galt.¹¹

Der Brief zeigt, dass sich die Mutter auch noch für eine sittliche Lebensführung und eine angemessene Frömmigkeitspraxis ihrer längst erwachsenen Kinder verantwortlich fühlte.

Dass die Vermittlung von Frömmigkeit zum Aufgabenbereich von Frauen gehörte, belegen auch evangelische Gesang- und Gebetbücher aus dem 16. und vor allem aus dem 17. Jahrhundert, die oft gezielt für Frauen verfasst wurden und die von Frauen im Rahmen der häuslichen Andacht benutzt werden sollten. Es gab aber nicht nur Andachtsbücher *für* Frauen, sondern auch solche, die *von* Frauen herausgegeben wurden und die noch deutlicher zeigen, wie Frauen alltägliche Frömmigkeitspraktiken durch eigene Texte prägten.¹² Die Strasbourger Theologin Katharina Schütz Zell¹³ liess 1535/36 beispielsweise das Gesangbuch der Böhmisches Brüder neu drucken und verfasste dazu eine Vorrede, in der sie überdeutlich betonte, dass das Gesangbuch von Frauen im Rahmen der

10 Vgl. Oekolampad 1934: Nr. 1013.

11 Vgl. Oekolampad 1934, Nr. 1019.

12 Vgl. zu entsprechenden Schriften von Frauen aus dem 17. Jahrhundert z.B. Hofmann 2024a und Hofmann 2024b.

13 Zum Leben der Katharina Schütz Zell sind in den letzten Jahrzehnten einige Publikationen erschienen. Vgl. am umfassendsten: McKee 1999.

alltäglichen Frömmigkeitspraxis genutzt werden sollte.¹⁴ Schütz Zell empfahl ihren Leserinnen:

So sye trewlich (im glauben) haußhalten: gehorsamen: kochen: schüsseln weschen: kinder wischen unnd warten: und dergleichen werck: so zum menschlichen leben dienen: und sich inn den selben wercken mögen zu Gott keren: auch mit der stymm: des gsangs: [...].¹⁵

Frauen sollten also ihre Hausarbeit ganz in den Dienst Gottes stellen und dabei geistliche Lieder singen. Katharina Zell nannte etwas später noch eine andere Situation, bei der geistliche Lieder gesungen wurden: nämlich dann, wenn eine Mutter nachts ihr weinendes Kind beruhigte:

Ein arme muoter so gern schlieff: unnd aber zu mitternacht muß das weynent kindel wagen: jm also ein Lied von götlichen dingen singt: [...].¹⁶

Der Gesang diente der Mutter zur eigenen Erbauung, aber zugleich auch zur Erbauung des Kindes. Schon in der Wiege liegend erhielt das Kind seine erste religiöse Erziehung, wenn die Mutter ihm vorsang.¹⁷ Das Gesangbuch der Katharina Schütz Zell belegt, wie eng Frömmigkeit und häusliches Leben in der Frühen Neuzeit miteinander verbunden waren. Dabei setzte Katharina Schütz Zell voraus, dass Frauen in ihrer Funktion als Mutter im Haushalt wirkten.¹⁸ Schütz Zell selbst litt jedoch ihr ganzes Leben lang darunter, dass ihre eigenen Kinder entweder tot geboren oder bereits ganz jung gestorben waren. Sie selbst konnte also die Mutterrolle nicht ausüben, da leibliche Kinder fehlten.¹⁹

Kinderlosigkeit war ein wichtiges Thema der Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Darauf verweist auch eine gereimte Paraphrase von Psalm 128, die in der *Sammlung allerhand meist lächerlichen Gedichte* des Basler Arztes und Medizinprofessors Felix Platter (1536–1614) überliefert ist.²⁰ Eine Grundaussage des Psalms ist, dass

¹⁴ Vgl. zu diesem Gesangbuch ausführlich McKee 1994, speziell zur Vorrede: 23–45. Vgl. auch Koldau 2008: 90–93.

¹⁵ Schütz Zell 1999: 62.

¹⁶ Schütz Zell 1999: 63.

¹⁷ Vgl. McKee 1994: 37–42.

¹⁸ Auch andere Schriften von Katharina Schütz Zell zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich an Frauen richten und immer wieder bewusst auf biblische Frauenfiguren und weiblich geprägte Gottesbilder rekurrieren. Vgl. dazu Bundvad 2019: 55–59.

¹⁹ Vgl. McKee 1994: 39; McKee 1999: 70 (Fussnote 70), 83ff.

²⁰ Ein herzlicher Dank geht an Tabea Schwarz und ihr Ensemble *ReRenaissance*, die mich auf die Geschichte von Felix Platter hingewiesen haben. In einem Konzertmitschnitt wird das Leben Felix Platters und die Frage nach der Kinderlosigkeit ebenfalls thematisiert, vgl.

Gott die Menschen, die er segnet, mit einer reichen Nachkommenschaft beschenkt.²¹ Felix Platter und seine Ehefrau Magdalena Jeckelmann hatten jedoch keine eigenen Kinder. Vor allem für Magdalena Jeckelmann muss diese Situation extrem schwierig gewesen sein. Wandteppiche aus dem Haushalt der Familie Platter zeigen, wie omnipräsent das Thema der Kinderlosigkeit im Hause Platter war. Zu sehen sind auf den Teppichen Bilder aus der alttestamentlichen Geschichte von Abraham, Sara und Hagar: Weil seine Frau Sara keine eigenen Kinder bekommen konnte, zeugte Abraham mit der Magd Hagar seinen Sohn Ismael. Als Sara schliesslich im hohen Alter doch noch schwanger wurde und der Sohn Isaak geboren wurde, wurden Hagar und Ismael von Abraham verstossen.²² Das Problem der Kinderlosigkeit des Ehepaars Platter wurde auf eine besondere Art und Weise gelöst: In seinen Lebenserinnerungen beschrieb Platter, wie während einer Seuche eine fremde Familie mit einem Baby in Gundeldingen bei den Platters Zuflucht suchte. Die Mutter des Kindes starb schon bald darauf. Nun träumte Felix Platter, ein Kind sei vom Himmel gefallen, und er habe es in seinem Mantel aufgefangen. Gleichzeitig träumte auch seine Ehefrau von einem Kind. Das Paar entschied daraufhin, das Baby, dessen Mutter gerade erst verstorben war – das «Gredlin» – als eigenes Kind aufzuziehen.²³ Die Geschichte klingt rührselig, aber sie zeigt – gerade in Verbindung mit dem Text des Psalms und dem Bildprogramm auf dem Teppich – was für ein Druck auf dem Paar und insbesondere der Frau gelastet haben muss. Dass das Paar schliesslich doch von Gott gesegnet wurde, bewies der Traum: Gott warf den Platters ein Kind quasi in den Schoss, und damit ruhte auch wieder Gottes Segen auf der Familie.

<https://www.renaissance.ch/videos/glickhaftig-aus-dem-musikalischen-leben-felix-platters/> (24.06.2025).

- 21 Vgl. den Text der Paraphrase, Platter 16./17. Jahrhundert: fol. 228. «Der herr segnet die grechten und die frommen/ dass sie niessend was sie hand überkommen. Ihr weiber seind wie ein fruchtbar weinreben, Und wie d'ölzweig d'kindt so ihnen Gott geben./ Verlengeren wirdt er ihnen das leben, Dass sie sehend ihr kindskinder darneben. Solchs schöne frucht gibt Gott/ Der Herr und gaaben, Denen die ihn mit forcht vor augen haben.»
- 22 Vgl. Gen 16-18; 21. Wandteppich aus dem Familienbesitz der Platters. Historisches Museum Basel Inv. 1882.II. Vgl. Abbildung bei Lötcher 1975: 109.
- 23 Vgl. Histori vom Gredlin (? 1572), in: Platter 1976: 451–455. Vgl. Lötcher 1975: 92–112, 116ff.

2. Netzwerke und Austauschprozesse

Wibrandis Rosenblatt war – wie viele andere Frauen des 16. und 17. Jahrhunderts – Teil eines grossen Netzwerks von Persönlichkeiten aus Theologie, Kirche und Politik. Anhaltspunkte für dieses Netzwerk geben die zahlreichen Briefwechsel, die aus der Frühen Neuzeit erhalten sind.²⁴ Zwar sind in den Corpora der Theologenbriefwechsel nur verhältnismässig wenig Briefe von Frauen überliefert, aber man findet in den Briefen der Männer deutliche Spuren der Frauen, die zeigen, dass Frauen in die Netzwerke eingebunden waren: Frauen wurden in den Briefen gegrüsst und richteten selbst Nachrichten und Grüsse aus. Nachrichten über die Geburten von Kindern oder Krankheiten wurden ausgetauscht, so dass Briefe auch Aufschlüsse darüber geben, was sich ausserhalb aller theologischen und kirchenpolitischen Diskurse und Konflikte im Leben der Theologenfamilien ereignete. Die von den Männern verfassten Briefe geben ausserdem Hinweise darauf, dass sich Frauen aus dem Umfeld der Reformation ebenfalls gegenseitig Briefe schrieben, unabhängig von den Männern – Briefe, die heute nicht mehr erhalten sind.²⁵

Wenn man die Register der von Ernst Staehelin besorgten Briefedition der Briefe Johannes Oekolampads, dem zweiten Ehemann der Wibrandis Rosenblatt, konsultiert, dann wird deutlich, dass Wibrandis Rosenblatt innerhalb der Schweizer und Oberdeutschen Reformation gut bekannt war. Immer wieder liess sie beispielsweise durch Oekolampad Grüsse an dessen Briefpartner wie Wolfgang Capito ausrichten – ihren späteren Ehemann.²⁶ Auch eigene Briefe von Wibrandis Rosenblatt sind vereinzelt enthalten. Der bereits zitierte Brief,

24 Mittlerweile erschliessen grossangelegte Editionsprojekte die Briefwechsel von Theologen der Frühen Neuzeit. Vgl. z.B. das Langzeitprojekt *Theologenbriefwechsel im Südwesten des Reichs in der Frühen Neuzeit (1550–1620)* an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, in dessen Rahmen derzeit ca. 35.000 Briefe von mehr als 200 Personen aus dem südwestdeutschen Raum ediert und kommentiert werden; vgl. <https://www.hadw-bw.de/forschung/forschungsstelle/theologenbriefwechsel-im-suedwesten-des-reichs-der-fruehen-neuzeit-1550-1620/die-forschungsstelle> (24.6.2025). Am Zürcher Institut für Reformationsgeschichte wird die Korrespondenz des Theologen Heinrich Bullinger, die ca. 12.000 Briefe umfasst, ediert; vgl. <https://www.irg.uzh.ch/de/forschung/bullinger/edition-briefwechsel.html> (24.6.2025).

25 Hinweise darauf finden sich zum Beispiel in Briefen von Martin Bucer an Margaretha Blarer. So forderte Bucer Blarer am 19.9.1531 dazu auf, an Katharina Schütz Zell zu schreiben. In einem Brief vom 8.1.1534 findet sich dann ein Hinweis darauf, dass Schütz Zell und Blarer tatsächlich miteinander korrespondiert hatten. Vgl. BDS 6: Nr. 465; Briefwechsel Blarer 1910: Anhang II, Nr. 25.

26 Vgl. z.B. Oekolampad 1934: Nr. 607.

den Rosenblatt an ihren Sohn in Marburg geschrieben hatte, ist nur ein Beispiel dafür.²⁷ Weitere Briefe von Wibrandis Rosenblatt stammen aus der Zeit, in der der Umzug nach England stattfand bzw. aus der Zeit nach Bucers Tod. Gerade diese späten Briefe gewähren Einblicke in die Lebenswelt einer verwitweten Frau und zeigen letztlich auch, wie mobil diese Frau war: Sie musste den Umzug der Familie nach England genauso organisieren wie den eigenen Umzug zurück nach Basel, nachdem Bucer verstorben war.²⁸ Auch Wibrandis Rosenblatt hatte also ein eigenständiges Briefnetzwerk.

Neben dem Briefnetzwerk der Wibrandis Rosenblatt soll ein weiteres Briefnetzwerk einer Frau stehen, nämlich das der Konstanzer Patrizierin Margaretha Blarer (1494–1541). Gemeinsam mit ihren Brüdern Ambrosius und Thomas Blarer gehörte sie zu den prägenden Gestalten der Konstanzer Reformation. Im Gegensatz zu Wibrandis Rosenblatt heiratete Margaretha Blarer nie und gründete keine eigene Familie. Sie kümmerte sich ihr Leben lang um Kranke, Waisenkinder und eigene Familienangehörige. Als Geschäftsfrau hatte sie ins Leinengewerbe investiert und sich damit ein eigenes Vermögen erarbeitet, das sie später auch wieder verlor. Sie war eine hochgebildete Frau, die Latein und ein wenig Griechisch beherrschte. Am 15. November 1541 starb Margaretha Blarer mit 47 Jahren an der Pest.²⁹

Von Margaretha Blarer sind keine eigenen Briefe erhalten. Überliefert sind aber die Briefe, die ihr der Strasbourger Reformator Martin Bucer zwischen 1531 und 1541 schrieb.³⁰ Bucers Briefe an Margaretha Blarer lassen erkennen, mit welchen weiteren Personen neben Martin Bucer Margaretha Blarer im Briefkontakt stand: Belegt ist, dass sie mit ihrem Bruder Ambrosius Blarer,³¹ mit Bucers erster Ehefrau Elisabeth Silbereisen,³² mit Katharina Schütz Zell,³³ wohl auch mit

27 Vgl. oben, Oekolampad 1934: Nr. 1013.

28 Vgl. Oekolampad 1934: Nr. 1006; Nr. 1007 (Zusammenstellung von Briefen zu Wibrandis Rosenblatts Englandreise); Nr. 1011 (Briefe zur Rückkehr von Wibrandis Rosenblatt nach Basel).

29 Vgl. zu Margaretha Blarer und ihrem Briefwechsel mit Martin Bucer: Moeller 1993; Arnold 2016; Beijick 2016; Klitzsch 2021.

30 Die Briefe sind in Briefwechsel Blarer 1910: Anhang II publiziert. Allerdings werden hier nicht alle Briefe vollständig wiedergegeben. Manchmal werden auch nur kurze Briefausschnitte oder Zusammenfassungen der Inhalte geboten. Bis zum Jahr 1534 sind die Briefe von Martin Bucer an Margaretha Blarer in BDS ediert.

31 Briefwechsel Blarer 1908: Nr. 2.

32 BDS 10: Nr. 733.

33 Vgl. BDS 6: Nr. 465; Briefwechsel Blarer 1910: Anhang II, Nr. 25.

Heinrich Bullinger,³⁴ ausserdem mit Wolfgang Capito³⁵ und mit Johannes Junius, der Margaretha Blarers Lateinlehrer war, korrespondierte.³⁶ Aus Bucers Briefen an Margaretha Blarer lässt sich ausserdem erschliessen, in welche kirchenpolitischen und theologischen Konflikte in Strassbourg und Konstanz Blarer eingebunden war und wie sie eigene theologische Positionen – manchmal konträr zu ihrem Lieblingsbriefpartner Bucer – entwickelte.³⁷

Die Überlegungen zu reformatorischen Briefnetzwerken, in die auch Frauen eingebunden waren, sollen noch um eine europäische Komponente erweitert werden, indem auch der Briefwechsel des Zürcher Reformators Heinrich Bullinger einbezogen wird. Das Register des Bullinger-Briefwechsels nennt insgesamt 24 Frauen, die sich mit Bullinger über Religionsfragen austauschten.³⁸ Diese Frauen stammten entweder aus Bullingers Familien- bzw. Bekanntenkreis oder waren adelige Damen, die mit Bullinger über Religionsfragen schrieben. Unter den Frauen finden sich relativ prominente Adelige wie z.B. die Herzogin Renée de France, Lady Jane Gray oder Anna Alexandria von Rappoltstein (heute Ribeauvillé im Elsass), die sich ab 1561 mit Bullinger beriet, als es in ihrem Territorium zu Konflikten zwischen Anhänger:innen Zwinglis und Luthers gekommen war.³⁹

Seit 1555 korrespondierte auch Justina von Lupfen-Stühlingen, die Äbtissin des Damenstifts St. Ursula in Köln, mit Heinrich Bullinger. In den 1550er Jahren war die Zahl der Mitglieder im Kloster dramatisch gesunken, so dass nur noch Justina von Lupfen selbst und eine weitere Dame im Stift lebten. Justina von Lupfen

34 In zahlreichen Briefen, die Ambrosius Blarer an Heinrich Bullinger schrieb, richtete Blarer Grüsse seiner Schwester Margaretha aus. Es wird vermutet, dass Margaretha Blarer auch selbst mit Bullinger in Briefkontakt stand. Vgl. HBBW 5: Nr. 592.

35 Vgl. Briefwechsel Blarer 1910: Anhang II. Beilage. Briefe von Capito und Jung an Margareta Blarer, Nr. 1.

36 Vgl. Briefwechsel Blarer 1910: Anhang II. Beilage. Briefe von Capito und Jung an Margareta Blarer, Nr. 2–4.

37 Vgl. dazu z.B. Briefwechsel Blarer 1910: Anhang II. Beilage, Nr. 53 (Brief vom 25.7.1535), in dem Bucer sehr ausführlich auf Kritik einging, die Margaretha Blarer im Hinblick auf Bucers Bemühungen um eine gemeinsame Konkordie mit Oberdeutschen, Lutheranern und Schweizern geäussert hatte. Vgl. auch Klitzsch 2021.

38 Vgl. Bächthold 2001 (mit einem Schwerpunkt auf Bullingers Briefwechsel mit Anna Alexandria zu Rappoltstein). Eine Liste der Korrespondenzpartnerinnen Bullingers findet sich hier: 156ff. Vgl. zu Bullingers Verbindung zu Anna Alexandria zu Rappoltstein auch: Mühling 2001a: 72ff. Es ist davon auszugehen, dass Bullinger auch mit anderen Frauen korrespondierte, von denen keine Briefe mehr überliefert sind.

39 Vgl. ausführlich Bächthold 2001.

erlaubte deshalb den Jesuiten, die sich seit 1544 in Köln aufhielten und dort nach geeigneten Räumen für ein eigenes Kolleg suchten, dass sie sich in Gebäuden des Klosters niederliessen und dort auch die Messe feierten. Allerdings interessierte sich die Äbtissin immer mehr für den reformierten Glauben und tauschte sich darüber seit 1555 mit Bullinger aus. Aus der Zeit zwischen 1555 und 1571 sind insgesamt neun Briefe überliefert, die die Äbtissin an den Reformator in Zürich richtete.⁴⁰ Im Jahr 1560 teilte Justina von Lupfen Bullinger mit, dass sie sich eigentlich zum reformierten Glauben bekannte.⁴¹ Zunächst bot sie den Jesuiten an, dass sie das Kloster komplett in Beschlag nehmen könnten und sie selbst von ihren Ämtern zurücktreten wollte, weil das Stiftsleben sowieso nicht mehr richtig funktionierte. 1562 änderte sie ihre Meinung. Sie beriet sich weiterhin mit Heinrich Bullinger über ihr Vorgehen und teilte dann den Jesuiten mit, dass sie ein Frauenkloster nicht an Männer übergeben könnte. 1572 starb Justina von Lupfen. Sie war katholisch geblieben – zumindest nach aussen hin. Ihrer eigenen Überzeugung nach war sie zur Anhängerin des Reformiertentums geworden, die aber ihren neuen Glauben bewusst verschleiert hielt.⁴² Justina von Lupfen erweist sich damit als eine Frau, die als Äbtissin in kirchenpolitische Prozesse eingriff und in Konfessionsfragen taktierte, indem sie ihren eigenen Glaubenswandel vor den Jesuiten geheim hielt.⁴³ Sie war eine der vielen Frauen, die mit Bullinger korrespondierten und dadurch Teil der theologischen Netzwerke der Frühen Neuzeit war, die eine europäische Ausrichtung hatten und zudem zeigten, wie fluide konfessionelle Zugehörigkeiten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sein konnten.

3, Frauen als Autorinnen von religiösen Schriften

Der letzte Teil dieser Überlegungen weist über Wibrandis Rosenblatt hinaus: Zwar ist zu vermuten, dass Wibrandis Rosenblatt, wie viele Pfarrfrauen,

40 Vgl. Mühling 2001b: 224–227.

41 Vgl. Mühling 2001b: 226. Die Briefe sind bisher noch nicht in HBBW ediert. Die digitalisierten Handschriften der Briefe können unter <https://www.bullinger-digital.ch/index.html> eingesehen werden.

42 Vgl. Mühling 2001b: 226f. Mühling 2001a: 144–148.

43 Eine weitere einflussreiche Äbtissin, die in der Reformationszeit entscheidend an der Kirchenpolitik Zürichs beteiligt war, war z.B. Katharina von Zimmern, die 1524 das Fraumünster an den Rat der Stadt Zürich übergab und so wichtige Weichen für die Zürcher Reformation stellte. Vgl. Christ-von Wedel 2019.

«undercover» an der ein- oder anderen Idee ihrer Ehemänner beteiligt gewesen war,⁴⁴ aber aus den Quellen lässt sich das nicht mehr erschliessen. Eigene theologische oder religiöse Schriften sind aus der Feder von Wibrandis Rosenblatt nicht überliefert.

Andere Frauen publizierten jedoch auch in der Frühen Neuzeit selbst und schrieben sich so in die theologischen Diskurse ihrer Zeit ein.⁴⁵ Die bereits oben zitierte Katharina Schütz Zell war auch in der Strasbourger Kirchenpolitik aktiv, nicht immer zur Freude der Männer. Prominentestes Beispiel dafür ist eine Schrift, die sie anlässlich ihrer Eheschliessung mit dem Strasbourger Münsterpfarrer Matthäus Zell im Jahr 1524 verfasste. In Strasbourg stritten Theologen und Mitglieder des Rats darüber, ob es theologisch zu verantworten sei, dass Pfarrer heirateten – eine Diskussion, an der sich auch Katharina Schütz Zell beteiligte, die ihrem Ehemann Matthäus zur Seite sprang und in ihrer *Apologie für Matthäus Zell* Polemik gegen altgläubige Theologen wie Thomas Murner, Johannes Cochläus und Konrad Treger äusserte und neben der Pfarrerehe zahlreiche weitere brisante theologische Streitpunkte kommentierte. Katharina Schütz Zells Apologie gehört damit in den Kontext der zahlreichen Flug- und Streitschriften unterschiedlicher Akteur:innen, die in den 1520er Jahren in Strasbourg verfasst wurden.⁴⁶

Auch im 17. Jahrhundert schrieben Frauen theologische Literatur. Oft handelte es sich dabei um Gebet-, Gesang- und Andachtsbücher, mit denen Frauen die Theologie und Frömmigkeit ihrer Zeit gestalteten. Ein Beispiel dafür ist die Graubündener Autorin Hortensia von Salis. Hortensia von Salis wurde 1659 als älteste Tochter einer angesehenen Familie in Maienfeld geboren. Nach dem frühen Tod ihres Mannes und der gemeinsamen Kinder lebte sie allein. Schon zu Lebzeiten galt sie bei ihren Zeitgenossen als gelehrte Frau.⁴⁷ Hortensia von Salis pflegte mit zahlreichen Schweizer Gelehrten Briefkontakt und mischte sich 1694/5 in eine konfessionelle Kontroverse zwischen Schweizer Katholiken und Reformierten ein. Johann Jakob Gartner, ein katholischer Pfarrer, hatte ihr seine Schrift *Wohlriechende, Hertz- und Seel-stärckende Messblum* zur Beurteilung zugeschickt. In acht Punkten argumentierte er hier gegen den reformierten Glauben.

44 Vgl. Hopfner 2000: 533.

45 Vgl. eine Auswahl von Texten in heutigem Deutsch: Jung/Mühlbauer 2022.

46 Schütz Zell 1999: 15–46; McKee 1999: 56–66. Vgl. zu Schütz Zells Auslegung von Psalm 51: Taylor 2019.

47 Vgl. Danuser-Leitinger 2019: 83–86; von Salis 2003: 11–18.

Hortensia von Salis reagierte mit einem eigenen Text auf Gartners Buch und schickte ihn unter anderem an den Zürcher Theologen Heinrich Schweizer, der ihn 1695 anonym drucken liess. In ihrem Buch, der *Glaubens-Rechenschaft einer Hochadenlichen/Reformiert-Evangelischen Dame* griff Hortensia von Salis die acht Punkte, die Gartner in seinem Buch gegen die Reformierten vorgebracht hatte, auf, und widerlegte sie. Es handelte sich dabei um die klassischen Themen, die in der Frühen Neuzeit zwischen Reformierten und Katholiken immer wieder diskutiert wurden: Es ging z.B. um die Anrufung von Heiligen, um das richtige Abendmahlsverständnis, den Gebrauch von Bildern im religiösen Kontext oder das Zölibat. Hortensia von Salis erörterte diese Fragen in ihrem Buch ganz auf der Linie reformierter Theologie und argumentierte konsequent mit biblischen Belegen.⁴⁸

Nach Hortensia von Salis' Tod im Jahr 1715 wurde noch einmal eine kleine Schrift aus ihrer Feder veröffentlicht, das *Recht Christliche nach dem Gebät des HERRen Welches wir das H. Vatter Unser nennen / gerichtetes Tägliche Gebät*.⁴⁹ Es handelt sich dabei um eine Meditation über das wichtigste Gebet der Christenheit, das Unservater. Versweise legte Hortensia von Salis dieses Gebet in ihrer Meditation aus. Damit folgte sie einer Andachtspraxis, die in der Frühen Neuzeit nicht nur im deutschsprachigen Raum, sondern vor allem auch in England etabliert war: Frauen meditierten über biblische Texte, indem sie versweise ihre Überlegungen zu diesen Texten aufschrieben. Der Schreibprozess selbst war eine Frömmigkeitspraxis, weil er zugleich Teil der privaten Andacht der Schreibenden war.⁵⁰ Am Beispiel des Verses «Der du bist im Himmel» wird deutlich, wie eine Meditation der Hortensia von Salis gestaltet war:

Der du bist im Himmel: zu dir in den Himmel / Abba mein Vatter / erhebe ich mein Hertz / Sinn und Gedancken / [...]: ja ich will von nichts anders wissen als allein von deiner Gnad und Wolgefallen zu meiner ewigen Erwählung / von nichts anders als von deiner Güte und Barmhertzigkeit / ohne mein Werck und Verdienst zu meiner Erlösung und Gerechtsprechung durch das Blut meines HERRen JESu Christi; und endlich allein von deines Geistes Krafft zu meiner Heiligung / Erneuerung und

48 Vgl. Wenger 2019; von Salis 2004: 19–34; Klimek/Aumüller 2022.

49 Vgl. von Salis 2004: 34–37. Edition des Textes: 177–189.

50 Vgl. von Salis 2004: 34f.

Widerbringung zu Früchten der Gerechtigkeit und guten Wercken / weilen ich ohne die Heiligung dich nicht sehen könnte.⁵¹

In ihrer Meditation griff Hortensia von Salis zentrale theologische Themen auf und brachte diese mit dem Unservater in Verbindung. Sie erwies sich damit als gelehrte Reformierte, die mit zentralen theologischen Themen vertraut und in der Lage war, diese auch angemessen in Worte zu fassen. So drückte sie im oben zitierten Absatz ihr Vertrauen darauf aus, dass Gott sie von Anbeginn aller Zeiten an erwählt habe. Mit der «ewigen Erwählung» griff sie die Lehre von der Prädestination auf – ein klassisches Thema der reformierten Theologie. Die Erwählung geschah allein aus der göttlichen Gnade heraus. Menschliche Bemühungen trugen dazu nichts bei. Ganz im Sinne der reformatorischen Rechtfertigungs- und Heiligungslehre beschrieb Hortensia von Salis, dass allein Christus durch seinen Tod die Gerechtsprechung der Menschen vor Gott und damit die Erlösung erwirken könne. Durch die Kraft des Heiligen Geistes kamen die Menschen schliesslich zur Heiligung, zur Erneuerung im Glauben und wurden damit auch in die Lage versetzt, gute Werke zu tun.

Die Vorstellung von einer Heiligung des Menschen durch den Heiligen Geist war im Reformiertentum bereits angelegt, wurde dann aber vor allem im Pietismus zentral. Hortensia von Salis' Unservater-Meditation steht damit auch für den Übergang vom Konfessionellen Zeitalter hin zum Pietismus.⁵²

4. Fazit

Am Anfang dieses Aufsatzes und zu Beginn eines jeden seiner Teile stand Wibrandis Rosenblatt – die ideale evangelische Pfarrfrau des 16. Jahrhunderts und deshalb sicher auch Vorbild zahlreicher «gebildeter Mütter und empfindsamer Töchter». Am Beispiel von Wibrandis Rosenblatt lässt sich zeigen, dass Frauen in der Frühen Neuzeit nicht «nur» Mütter und Töchter, sondern eigenständige Akteurinnen waren. Wibrandis Rosenblatt und zahlreiche andere Frauen aus der Frühen Neuzeit stehen beispielhaft für Handlungsfelder von Frauen in der Christentumsgeschichte: Frauen standen teilweise grossen Haushalten vor und vermittelten und steuerten in dieser Funktion auch die Andachts- und Frömmigkeitspraktiken ihrer Familien. Dadurch hatten sie

51 Vgl. von Salis 2004: 180f.

52 Vgl. zur Frage nach den pietistischen Einflüssen bei Hortensia von Salis: von Salis 2004: 36f.

erheblichen Einfluss auf die Kinder, oft auch noch dann, wenn die Kinder längst erwachsen waren. Zu den Aufgaben der Frau gehörte aber auch, die Familien durch Krisenzeiten hindurchzuführen. Bei Wibrandis Rosenblatt zeigte sich das daran, dass sie sich immer wieder verheiratete und schliesslich mit Bucer sogar nach England zog. Wibrandis Rosenblatt hatte selbst Kinder. Andere Frauen – wie Katharina Schütz Zell oder Magdalena Jeckelmann – blieben kinderlos, ein Umstand, der den Alltag und die Frömmigkeit von beiden prägte, genauso wie auch den Alltag und die Frömmigkeit ihrer Männer.

Bei der Vermittlung von Frömmigkeit im Alltag boten den Frauen Gesang-, Gebet- und Andachtsbücher *für* Frauen und solche, die *von* Frauen selbst geschrieben worden waren, wichtige Hilfestellungen. Reformatorische Theologie wurde in diesen Schriften komprimiert und in verständliche Formen gebracht, so dass sie Eingang in den Alltag finden konnte. Die Alltagsgeschichte, aber auch die Frömmigkeitsgeschichte sind ein wichtiger Teil der Christentumsgeschichte, der nur dann angemessen erschlossen werden kann, wenn die Lebenswelten von Männern und Frauen *zusammen* betrachtet werden. Alltags- und Frömmigkeitsgeschichte erschliesst sich nicht nur aus Texten, sondern auch aus Musik und aus Bildern dieser Zeit, die Zeugnis davon geben, was die Menschen gedichtet und gesungen haben, aber auch, welche Bilder in ihren Häusern hingen. All diese Medien ermöglichen Einblicke in die Frömmigkeit der Frühen Neuzeit.

Theologische Ideen entstehen meist nicht im stillen Kämmerlein, sondern im Austausch von Theolog:innen mit ihrem Umfeld. In der Frühen Neuzeit umfasste dieses Umfeld nicht nur den Haushalt und die Bekannten vor Ort, sondern ein weites Netz aus Personen, das Regions-, Landes-, Konfessions- und Geschlechtergrenzen überschritt. Frauen waren in diese Netzwerke, die meist durch Briefeschreiben gepflegt wurden, eingebunden, auch wenn sich hier das Problem ergibt, dass eigene Briefe der Frauen oft nicht mehr erhalten sind. Dass Frauen Inhalte, die in den Briefen standen, kannten und wahrscheinlich auch ihre Meinung dazu geäußert hatten, zeigen die zahlreichen Grösse, die übermittelt wurden und Hinweise auf Ereignisse aus dem Familienleben der Briefeschreiber:innen, die belegen, dass Briefe nicht nur für Adressat und Empfänger, sondern für ganze Gruppen von Menschen verfasst wurden. Briefwechsel wie die von Margaretha Blarer oder Justina von Lupfen lassen erkennen, dass Frauen durchaus über Handlungsmacht verfügten. Sie beteiligten sich an Diskursen rund um Theologie und Kirchenpolitik, und gerade die Äbtissin Justina von Lupfen verfügte über so viel Einfluss, dass sie den Jesuiten am Ende

die Inbesitznahme ihres Klosters verwehrte und zugleich ihre eigene konfessionelle Zugehörigkeit geschickt verschleierte. Ausserdem zeigen die Briefwechsel, wie fluide die sich gerade erst errichtenden konfessionellen Grenzen waren, wie eng unterschiedliche theologische Strömungen miteinander verbunden waren und nicht zuletzt, wie mobil auch eine Frau wie Wibrandis Rosenblatt sein konnte, die immerhin von Basel nach Strasbourg, von dort nach England und wieder zurück nach Basel umzog. Christentumsgeschichte beschreibt also immer auch, wie Schicksale von Akteur:innen miteinander verflochten waren und wie mobil Frauen in der Frühen Neuzeit bereits waren.

Und auch Theologiegeschichte lässt sich nicht ohne die Frauen schreiben. Die «geistige Undercover-Tätigkeit» von Frauen – gerade von Pfarrfrauen – die mit ihren Männern über theologische Themen diskutierten und so auch deren Schrifttum beeinflussten, lässt sich anhand von Quellen nur schwer belegen. Aber auch das Schreiben von theologischen Texten zählt zu den Handlungsfeldern von Frauen. Die Publikationen von Frauen befassten sich manchmal – aber nicht ausschliesslich – mit Frauenthemen. Die Schriften von Katharina Schütz Zell und Hortensia von Salis zeigen, dass Frauen auch Texte zu den gleichen theologischen Themen wie Männer publizierten. Frauen schrieben sich so in die Theologiegeschichte ein und partizipierten an theologischen Diskursen – bestimmt auch aus der Perspektive einer Frau, aber in erster Linie aus der Perspektive einer Person, die mit der Theologie ihrer Zeit vertraut war und eigenständige Positionen zu bestimmten Themen vertrat. Frauen waren also in der Frühen Neuzeit «gebildete Mütter und empfindsame Töchter» – in erster Linie waren sie aber Akteurinnen der Christentumsgeschichte, die Handlungsmacht besaßen. Als solche sind sie nicht nur im 16. und 17. Jahrhundert, sondern in allen Epochen der Christentumsgeschichte zu erforschen.

Bibliographie

Quellen

- Blarer. Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer, 1908, 1509–1548. Hg. von der Badischen Historischen Kommission bearb. von T. Schieß. Band I 1509 – Juni 1538. Freiburg i. Br.
- Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer. 1910, 1509–1548. Hg. von der Badischen Historischen Kommission bearb. von T. Schieß. Band II August 1538 – Ende 1548. Freiburg i. Br.
- Bucer, M., 1999. Erste Verteidigungsschrift (Was im Namen des Heiligen Euangeli vnser Herrnn Jesu Christi iezund zu[o] Bonn jm Stifft Co[e]llen gelehret vnnd geprediget würdt). In: Martini Bucer opera omnia. Ser. 1. Deutsche Schriften Bd. 11,1. Schriften zur Kölner Reformation, bearb. von C. Strohm. Gütersloh, (19) 29–131.
- 2006. Briefwechsel. Correspondance. Bd. 6 (Mai – Oktober 1531). Hg. und bearb. von R. Friedrich u.a. SMRT 120. Leiden/Boston.
- 2016. Briefwechsel. Correspondance. Bd. 10 (Juli 1533–Dezember 1533). Hg. und bearb. von B. Hamm u.a. SMRT 201. Leiden/Boston.
- Bullinger, H., 1992. Briefe. HBBW 5, bearb. von H.U. Bächtold et al. Zürich.
- Oekolampad, J., 1934. Briefe und Akten zum Leben Oekolampads. Zum vierhundertjährigen Jubiläum der Basler Reformation. Hg. von der theologischen Fakultät der Universität Basel. Bearb. von E. Staehelin. Band II: 1527–1593. Leipzig.
- Platter, F., 16./17. Jahrhundert. Sammlung von Gedichten. Universität Basel, Sign. AG V 30, <https://doi.org/10.7891/e-manuscripta-13220> (03.07.2025).

- 1976. Tagebuch (Lebensbeschreibung) 1536–1567. Im Auftrag der Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu Basel Hg. von V. Lötscher. Basel/Stuttgart.
- Schütz Zell, K., 1999. The Writings. A critical edition, Hg. von E.A. McKee. SMRT 69. Leiden.
- von Salis, H. (verw. Gugelberg von Moos). 2003. Glaubens-Rechenschaft. Conversations-Gespräche. Gebät. Hg. von M. Widmer. Bern u.a.

Literatur

- Arnold, M., unter Mitarbeit von I. Sixt, 2016. «Ich schreibe mich wol blind ...». Martin Bucer im Spiegel seines Briefwechsels vom Jahre 1533 an die Geschwister Ambrosius und Margarethe Blarer. Ebernburg-Hefte 50. 2016, 25–37.
- Bächtold, H.U., 2001. Frauen schreiben Bullinger – Bullinger schreibt Frauen. Heinrich Bullinger im Briefwechsel mit Frauen, insbesondere mit Anna Alexandria von Rappoltstein. Schindler/Stickelberger 2001: 143–160.
- Bejick, U., 2016. Gelehrte Diakonin, ledige Frau. Margarete Blarer – ein reformatorischer Lebensentwurf. R.A. Giselsbrecht/S. Scheuter, «Hör nicht auf zu singen». Zeuginnen der Schweizer Reformation. Zürich, 149–179.
- Bernhard, J.-A./Engeler, J., 2019. «Dass das Blut der heiligen Wunden mich durchgehet alle Stunden.» Frauen und ihre Lektüre im Pietismus. Zürich.
- Bundvad, M., 2019. «Take upon Yourselfs a Manly, Abraham-like Disposition». The Use of Gendered Images from the Bibel to Construct Public Female Identity during the Early Lutheran Reformation. ThZ 75, 52–65.
- Burghartz, S., 2004. Wibrandis Rosenbatt. Die Frau der Reformatoren. ThZ 60, 337–347.

- Christ-von Wedel, C., 2019. Die Äbtissin, der Söldnerführer und ihre Töchter. Katharina von Zimmern im Spannungsfeld der Reformationszeit. Zürich.
- Danuser-Leitinger, B., 2019. Hortensia Gugelberg von Moss, geb. von Salis (1659–1715). Schriftstellerin und Gelehrte aus Maienfeld. Bernhard/Engeler 2019: 84–94.
- Domröse, S., 2017. Frauen der Reformationszeit. Gelehrt, mutig und glaubensfest. Göttingen.
- Heitz-Müller, A.-M., 2009. Femmes et Réformation à Strasbourg (1521–1549). Etudes d'Histoire et de Philosophie Religieuses. Paris.
- Hofmann, A., 2024a. Bibelrezeption in den Schriften der Anna Olena Hoyers. C. Methuen et al., Reformatorische Bewegungen im 16. und 17. Jahrhundert. Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 7.1, 275–290.
- 2024b. «Was für Dank kann ich dir sagen, liebster Jesu, treuster Freund». Frauen und ihre Gesangbücher in der Frühen Neuzeit. A. Hofmann/E. Wipfler, 500 Jahre Evangelisches Gesangbuch. Musik, Theologie, Kulturgeschichte. Regensburg, 122–143.
- Hopfner, J., 2000. Zwischen Kanzel und Salon. Friedrich Schleiermacher und Henriette Herz. Ein Beispiel für den weiblichen Einfluss auf die Pädagogik. Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 76, 532–544.
- Jung, M.H./Mühlbauer, F. (Hg.), 2022. Frauen ergreifen das Wort: Flugschriften von Autorinnen der Reformation in heutigem Deutsch. Paderborn.
- Klimek, S./Aumüller, M., 2022. Medizin und Meditation. Geistliche und gelehrte Netzwerke der Schweizer Verfasserin Hortensia von Salis (1659–1715). C. Dziudzia/S. Klimek, Gelehrte Frauen der Frühaufklärung. Einsame «Wunderthiere» oder vernetzte Akteurinnen? Frauen in Philosophie und Wissenschaft. Women Philosophers and Scientists, 63–95.
- Klitzsch, I., 2021. «Laboratorium» Reformation? Martin Bucers Korrespondenz mit Margarete Blarer als paradigmatisch-»experimentelle» Suchbewegung nach Rollenmodellen für Frauen unter reformatorisch-humanistischen Bedingungen. ZKG 13, 337–373.
- Koldau, L.M., 2005. Frauen – Musik – Kultur. Ein Handbuch zum deutschen Sprachgebiet der Frühen Neuzeit. Köln u.a.
- 2008. Klösterliches Liedgut und christliche Hausmütter. Frauen als Vermittlerinnen christlicher Lehre anhand des geistlichen Liedes. C. Mommertz/C. Opitz-Belakhal, Das Geschlecht des Glaubens. Religiöse Kulturen Europas zwischen Mittelalter und Moderne. Frankfurt/New York, 71–97.
- Liebold, H., 2013. Die Frau im Hintergrund. Historischer Roman. Basel.
- Lötscher, V., 1975. Felix Platter und seine Familie. 153. Neujahrsblatt Hg. von der Gesellschaft für das Gute und Gemeinnützige. Basel.
- McKee, E., 1999. Katharina Schütz Zell. Vol. 1. The Life and Thought of a Sixteenth-Century Reformer. SMRT 69. Leiden u.a.
- 1994. Reforming popular piety in sixteenth-century Strasbourg: Katharina Schütz Zell and her hymnbook. SRTH 2. Princeton.
- Moeller, B., 1993. Bucer und die Geschwister Blarer. C. Krieger/M. Lienhard, Martin Bucer and Sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991). Vol. 1. Leiden/New York/Köln, 441–450.
- Mühling, A., 2001a. Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik. ZBRG 19. Berlin u.a.
- 2001b. Justina und Heinrich – ein Blick in die europäische Kirchenpolitik Bullingers. Schindler/Stickelberger 2001: 221–227.
- Rademacher-Braick, W., 2017. Frei und selbstbewusst. Reformatorische Theologie in Texten von Frauen (1523–1558). SOFIE. Schriftenreihe zur Geschlechterforschung 21. St. Ingbert.
- Riemann, D., 2015. Protestantische Geschlechterpolitik und sozialtechnische Modernisierung. Zur Geschichte der Pfarrfrauen. Leipzig.

- Schattkowsky, M. (Hg.), 2016. Frauen und Reformation. Handlungsfelder – Rollenmuster – Engagement. Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 55. Leipzig.
- Schindler, A./Stickelberger, H., 2001. Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen. Wissenschaftliche Tagung zum hundertjährigen Bestehen des Zwinglivereins (20. Oktober bis 2. November 1997 in Zürich). ZBRG 18. Berlin u.a.
- Schorn-Schütte, L., ¹1993. «Gefährtin» und «Mitregentin». Zur Sozialgeschichte der evangelischen Pfarrfrau in der Frühen Neuzeit. H. Wunder/C. Vanja, Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Frühen Neuzeit. Frankfurt am Main, 109–153.
- Taylor, G., 2019. Katharina Schütz Zell (ca. 1498–1562) on a Hermeneutic Controversy about Whether or Not to Interpret the Penitential Psalms Christologically. ThZ 75, 66–93.
- Wenger, M., 2019. Hortensia von Salis und ihre Hauptschrift Glaubens-Rechenschaft (1695). Protestantisches Manifest einer gebildeten Frau im 17. Jahrhundert. Bernhard/Engeler 2019: 95–104.

Abstracts

Der Beitrag erschliesst Handlungsfelder von Frauen im Rahmen der frühneuzeitlichen Christentumsgeschichte. Frauen kam *erstens* im familiären Kontext eine wichtige Rolle bei der Vermittlung von Frömmigkeitspraktiken und theologischen Inhalten zu. *Zweitens* waren sie aktiv in Theologische Netzwerke der Frühen Neuzeit eingebunden, die vor allem durch den Austausch von Briefen gepflegt wurden. *Drittens* publizierten Frauen im 16. und 17. Jahrhundert theologische Texte und griffen so in theologische Diskurse ein. Die im Aufsatz vorgestellten Fallbeispiele repräsentieren nur einen kleinen Teil der Handlungsfelder von Frauen innerhalb des 16. und 17. Jahrhunderts, die jedoch zeigen, dass Frauen einen wesentlichen Anteil an der Konzeption, Verbreitung und Weiterentwicklung theologischer Ideen hatten und deshalb innerhalb der Christentumsgeschichtsschreibung stärker als bisher geschehen in den Fokus gerückt werden müssen.

This paper explores various fields of action of women in the history of early modern Christianity. *Firstly*, women played an important role in the mediation of devotional practices and theological content in families. *Secondly*, women were actively involved in theological networks in the early modern period, which were cultivated through the exchange of letters. *Thirdly*, women published theological texts and thus intervened in theological discourses. The case studies presented in the essay represent only a small part of the fields of activity of women in the 16th and 17th centuries, but they show that women played a significant role in the conception, dissemination and further development of theological ideas and must therefore be given more attention in the historiography of Christianity than has been the case to date.

Andrea Hofmann, Basel

Fides quaerens intellectum
Zu Karl Barths Auslegung von Anselms *Proslogion*
(cap 2–4)¹

Gunther Wenz

Im Jahr 1930 hielt Heinrich Scholz² in einem «Cur deus homo» gewidmeten Bonner Seminar Karl Barths einen Vortrag zu Anselms *Proslogion* und dem dort entwickelten Argument für den Existenzbeweis Gottes. «Barth fühlte sich durch das so ganz andere Wissenschaftsverständnis seines Freundes regelrecht zu einer Rechenschaftslegung über das Wissenschaftsverständnis der Theologie, wie er sie sah, herausgefordert»³, was ihn zu einer intensiven Beschäftigung mit dem Programm von «Fides quaerens intellectum» motivierte. Der unmittelbare Anlass zum gleichnamigen Anselmbuch war gegeben; es erschien 1931.

Knapp ein Jahrhundert danach bot sich dem Verfasser dieses Beitrags die erfreuliche Gelegenheit, im Rahmen eines Kollegs zur Gotteslehre Gedanken über die Eingangskapitel von Anselms *Proslogion* und ihre Rezeption durch Barth vorzutragen und zwar an der Theologischen Fakultät der Universität Basel, an welcher der evangelische Kirchenvater des 20. Jahrhunderts nach Rückkehr in die Schweiz von 1935 bis zu seinem Tod wirkte. Auf diese Vorlesung geht der vorliegende Beitrag zurück. Sein bescheidenes Ziel besteht darin, mit der Ratio Anselmi und Barths Auslegung von Prosl. 2–4 in Grundzügen bekannt zu machen und – wie es sich in Anbetracht des von Anselm gesuchten und gefundenen «unum argumentum» gehört – einen einzigen Schluss aus dem Ganzen zu

1 Gastvorlesung am Lehrstuhl für Systematische Theologie/Dogmatik (Prof. Dr. Miriam Rose) der Theologischen Fakultät der Universität Basel, 9. April 2025.

2 Zu Leben und Werk von Scholz sowie zu seiner Freundschaft mit Barth vgl. Stock 1999.

3 Beintker 2016: 213. Literaturhinweise zu Barths Anselmbuch 215f.; vgl. ferner bes. Campell 1976; Kienzler 1981. Beintker erklärt Barths Anselmbuch zum «erkenntnislogischen Proömium zur *Kirchlichen Dogmatik*» (211), die eine theologische Epistemologie als Alternative zu einer subjektivitätstheoretisch begründeten biete: Die Gottesgewissheit des Glaubens sei nicht «Ergebnis rationaler Schlussfolgerungen» (ebd.), sondern die von Gott selbst erschlossene Möglichkeitsbedingung aller Wissensvollzüge von Subjektivität. «Auch wenn die Auffassungen über den Rückhalt der Barth'schen Anselm-Interpretation am *Proslogion* Anselms auseinandergehen, besteht doch in der sonstigen Forschung kein Zweifel daran, dass Barth mit diesem Buch zu der Erkenntnishaltung gelangt ist, die seinen weiteren Weg prägen sollte.» (Ebd.) Zur Genese von Barths Anselmbuch und zu seiner Wirkungsgeschichte vgl. 213ff.

ziehen, nämlich dass der Gottesglaube, dessen erste Übung das Gebet ist, allen Anspruch darauf hat, als vernünftig zu gelten.⁴

Theologen der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, welcher der Verfasser als Emeritus angehört, haben sich in jüngerer Zeit wiederholt als Barthinterpreten hervorgetan, wie Trutz Rendtorffs «(c)hristentumstheoretische Aufhebung der Theologie Karl Barths», die absolutheitstheoretische Kritik der Barthschen Konzeption durch Falk Wagner sowie ihre Historisierung durch Friedrich Wilhelm Graf belegen⁵, um den Namen desjenigen, dessen Schüler und Nachfolger ich bin, ausnahmsweise unerwähnt zu lassen.⁶ Meine eigene Auffassung von Barths Theologie der Krise habe ich unter dem Titel «Die Subjektivität Gottes in seiner Offenbarung» im zweiten Band meiner zehnbändigen Reihe zum Studium der Systematischen Theologie skizziert; an die dort entwickelten Gedanken schließt der vorliegende Text an.⁷

1. *Ratio Anselmi*

Denker und Beter ähneln sich nicht nur phänotypisch: von außen betrachtet in sich gekehrt sind sie doch beide über sich erhoben und selbst- und welttranszendierend auf einen Sinngrund ausgerichtet, in dem alles gründet und von dem her jedes seine Bedeutung erhält. Es kommt daher nicht von ungefähr, dass Anselm von Canterbury (1033/34–1109)⁸ seinen in der Schrift *Proslogion* (1077/78) gedanklich entwickelten Gottesbeweis oder Gotteseerweis, den Immanuel Kant den ontologischen nannte, durch ein Gebet einleitete und in Gebetform vortrug: «Ergo Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es

4 Zu Barths Biographie und Werkgeschichte vgl. Busch 1975; zu den Bonner Jahren 1930–1935 vgl. 213ff., zur Basler Zeit danach 276ff.; ferner: Tietz 2018: 213f.

5 Vgl. im Einzelnen Holtmann 2007: 21, zu Rendtorff 21ff., zu Wagner 173ff., zu Graf 259ff.

6 Aufschlussreich für W. Pannenberg's Barthsicht ist insbesondere der Aufsatz Pannenberg 1977: 25–40 sowie in Pannenberg 1980: 96–111.

7 Wenz 2005: 195–215; vgl. auch die vorangehenden Erwägungen zu Historismus und Antihistorismus (171–194) und die nachfolgenden zur Krise der Theologie der Krise (216–234).

8 Zu Anselms kirchlichem und wissenschaftlichem Wirken, zur Biographie, die sein Schüler und Sekretär Eadmer über ihn schrieb, zu seinem Schrifttum und zur darin virulenten Methodik vgl. Hödl 1978: zum *Proslogion* bes. 769ff. Vorgezeichnet ist Anselms Begriff vom Programm einer «ratio fidei» namentlich bei Augustin, auf den die Formel «fides quaerens intellectum» der Sache nach zurückzuführen ist. Der intellectus fidei hebt nach Urteil beider Denker den Glauben ebenso wenig auf wie der Glaube die Vernunft. Es ist im Gegenteil so, dass die Glaubensgewissheit auf die Vergewisserung durch Wissen angelegt und ein Wissen, das seiner selbst und seines fundierenden Grundes bewusst ist, glaubensbezogen ist.

sicut credimus, et hoc est quod credimus.» «Also, Herr, der Du die Glaubenseinsicht gibst, verleihe mir, daß ich, soweit Du es nützlich weißt, einsehe, daß Du bist, wie wir glauben, und das bist, was wir glauben.»⁹ Dann folgt die Wendung, die den Gedankengang Anselms initiiert und durchweg bestimmt: «Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.» (84) «Und zwar glauben wir, daß Du etwas bist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann.» (85)

Varianten dieser Urformel, wie man sie genannt hat, begegnen im *Proslogion* und in der Antwort auf Gaunilos Kritik wiederholt (quo maius cogitari non potest; quo maius cogitari nequit etc.).¹⁰ Sie umschreiben das «(u)num argumentum» (68), das, ohne eines anderen zu bedürfen, hinreiche, um zu erweisen, dass Gott in Wahrheit existiert (ebd.: «quia Deus vere est»), «(q)uod vere sit deus» (84), wie es in der Überschrift von Prosl.2 heißt, und dass er das «summum bonum» (68), das höchste Gut, ist, das keines anderen bedarf und dessen alles bedarf, um zu sein und sich wohl zu befinden; «et quaecumque de divina credimus substantia» (ebd.), «was immer wir von der göttlichen Wesenheit glauben» (69), findet durch das besagte *eine* Argument seinen gedanklichen Beleg.

Das «unum argumentum», das mit der Urformel und seinen Varianten argumentiert, bietet den Schlüssel für die Argumentation des gesamten *Proslogion*. Basal ist die These, dass auch derjenige, der behauptet, es sei kein Gott (84: «*non est Deus*»), versteht, was es heißt, wenn er die Rede von einem Etwas hört, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann: «et quod intelligit, in intellectu

9 Canterbury 1962: 84f.; die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. In seiner umfangreichen Einführung in das Werk informiert Schmitt über Leben und Werk Anselms sowie über den Charakter, die Entstehung und die Geschichte des *Proslogion*, der neben dem verwandten «Monologion» und «Cur Deus homo» «bekannteste(n) Schrift» (11) Anselms, über die Kritik des Mönches Gaunilo an Prosl. 2–4 und die Replik Anselms sowie sehr ausführlich über die literarische Eigenart und die wissenschaftliche Methode des *Proslogion*. Abschließend wird ein Überblick über die Stoffgliederung des Werkes gegeben, das nach dem in den Kap. 2–4 entwickelten Gottesbeweis von Wesen und Eigenschaften Gottes (Kap. 5–23) und vom höchsten Gut als Endziel des Menschen (Kap. 24–26) handelt.

10 Eine Liste der Variationsformen der sog. Urformel findet sich in Canterbury 2005: 123f. Anm. 34. Dem Reclam-Heft (Nr. 18336), das auf der von F. S. Schmitt herausgegebenen Werkausgabe basiert, sind auch Gaunilos Kritik des Beweises von Prosl. 2–4 (Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente) und Anselms Replik (Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli) auf Lateinisch und Deutsch beigegeben (75–119). Aufschlussreich sind die Anmerkungen zum «Unum argumentum» im Nachwort von Theis (136–175, hier: 142–171), in dem sich auch interessante Überlegungen zum Doppelcharakter und zu den beiden Stilarten des *Proslogion* finden, in dem Beten und Denken auf charakteristische Weise verbunden sind.

eius est, etiam si non intelligat illud esse.» (Ebd.) Auch, wenn er nicht einsieht, dass «aliquid quo maius nihil cogitari potest» existiert, ist das mit der Wendung Bezeichnete, weil er es versteht, dennoch in seinem Verstande. Vorausgesetzt ist dabei, dass es etwas anderes ist, dass eine Sache im Verstande ist, und ein anderes, einzusehen und zu verstehen, dass eine Sache existiert. Genau davon geht Anselm aus: «Aliud enim est rem esse in intellectu, alium intelligere rem esse.» (Ebd.)

Hat der Leugner der Existenz Gottes zumindest als dessen überführt zu gelten, dass in seinem Verstande etwas ist, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, so ist der Erweis der Widersprüchlichkeit der von ihm eingenommenen Position nach Anselms Urteil leicht zu erbringen und nur noch eine Frage der Folgerichtigkeit des Denkens. Denn ist etwas in intellectu, dann kann von ihm auch gedacht werden, dass es existiere. Unter der Voraussetzung dieser Möglichkeit leuchte unmittelbar ein, dass dasjenige, worüber Größeres nicht gedacht werden könne, nicht im Verstande allein bestehen könne, sondern in re, in Wirklichkeit existieren müsse, weil es sonst seinem Begriff nicht entsprechen würde, da ein lediglich in intellectu und nicht in der Realität bestehendes id, quo maius cogitari nequit, erkenntlich nicht dasjenige wäre, was es verständigerweise zu sein beansprucht. «Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.» (Ebd.) «Es existiert also ohne Zweifel «etwas, über dem Größeres nicht gedacht werden kann», sowohl im Verstande als auch in der Wirklichkeit.» (87) Quod erat demonstrandum!

Ist in dem jedermann verständlichen Begriff dessen, über welches hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, die Existenz desselben notwendig mitgesetzt, so geht aus dem in Prosl. 2 erbrachten Erweis, «(q)uod vere sit deus» (84), direkt hervor, «(q)uod non possit cogitari non esse» (86), dass der Gedanke, Gott existiere nicht, in sich unmöglich und nicht denkmöglich sei. Diesen Erweis, dass nicht gedacht werden kann, dass Gott als derjenige, über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nicht existiert, erbringt Prosl. 3, während Prosl. 4 den undenkbaren Gedanken der Nichtexistenz Gottes im Denken des Leugnens der göttlichen Existenz auf die Begriffswidrigkeit von dessen Denken zurückführt, das sich als falscher Schein und als in sich verkehrt erweist.

Anselm schließt sein Beweisverfahren, das er mit einem Bittgebet begonnen hatte, mit einem Dank an Gott, dass er das, was er zuvor kraft göttlicher Gabe geglaubt habe, jetzt durch göttliche Erleuchtung so einsehe, dass er, wollte er es nicht glauben, dass Gott existiert, es nicht nicht verstehen bzw. einsehen könnte. «Gratias

tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut, sit te esse nolim credere, non possim non intelligere.» (88)

2. Barths Anselmbuch

1931 veröffentlichte Karl Barth (1886–1968) unter dem Titel «Fides quaerens intellectum» eine Untersuchung zu Anselms Prosl. 2–4; eine zweite, vom Autor durchgesehene Auflage der Studie erschien 1958.¹¹ Im Vorwort der 2. Auflage hat Barth die Begriffsstutzigen unter seinen Lesern mit Nachdruck und mahnender Miene darauf hingewiesen, dass man es in seinem Anselmbuch «wenn nicht mit *dem*, so doch mit *einem* sehr wichtigen Schlüssel zum Verständnis der Denkbewegung zu tun hat, die sich mir dann eben in der ›Kirchlichen Dogmatik‹ mehr und mehr als die der Theologie allein angemessene nahegelegt hat» (6). Kritiker haben aus dieser Bemerkung den Schluss gezogen, Barths Studie zu Prosl. 2–4 verrate mehr über das Denken des Autors als über dasjenige Anselms.¹² Wie immer man diesen Einwand zu beurteilen hat: Faktum ist, dass Barths Rekonstruktion des Anselmschen Beweises der Existenz Gottes, den Thomas von Aquin und Immanuel Kant aus einem, so Barth, «Missverständnis»

11 Sie liegt der von E. Jüngel und I. U. Dalferth (1981) edierten Neuausgabe in der Karl Barth-Gesamtausgabe (II. Akademische Werke) zugrunde; die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. In einem Anhang (175–220) beigegeben sind Leitsätze zur Beurteilung des Anselmschen Arguments von Heinrich Scholz, ein Faksimile von Barths Vorbereitungen zu einem Seminar zum Thema, die Anfrage eines Seminarteilnehmers und Barths Antwort sowie ein Register, in dem sich u.a. ein Seitenschlüssel zur Erstauflage findet. Zur Genese der Schrift und zur Gestaltung ihrer Neuausgabe in der Gesamtausgabe der Werke Barths vgl. das Vorwort der Herausgeber (VII–XIV).

12 Das «in seinem historischen Verständnis umstrittene» (Jüngel 1980: 262) Buch behält Jüngel zufolge seine theologiegeschichtliche Bedeutung auch dann, wenn es mehr über Barths dogmatischen Denkstil als über Anselms Beweisverfahren verraten sollte: «In bewußter Antithese zur neuzeitlichen philosophischen und theologischen Subjekt- und Bewußtseins-Orientierung wird die ontologische Priorität einer zu behauptenden *ontischen* Necessität und Rationalität vor der ihr entsprechenden *noetischen* Necessität und Rationalität vorausgesetzt und in der mit Gott identischen Wahrheit festgemacht.» (ebd.) Der Glaubende traut es dem Grund, auf den er vertraut, zu, sich jedermann von sich aus zu erschließen, so wie er sich ihm erschlossen hat. Er wird die Gottheit Gottes also nicht aus vermeintlich grundlegenden Evidenzen zu vergewissern suchen, sondern sich auf dessen Macht und Bereitschaft verlassen, sich selbst von sich aus zu offenbaren. Rechte Theologie entspricht dem: Ihre «Denkbewegung folgt dem Glauben aufgrund eines dem Glauben eigenen Verlangens nach Erkenntnis seiner Wahrheit» (ebd.).

(2) heraus meinten ablehnen zu müssen, für die (Re-)Konstruktion seines eigenen Ansatzes in hohem Maße bedeutsam ist.

Zu dieser Bedeutsamkeit gehört die Einsicht, dass die Rede vom eigenen theologischen Ansatz missverständnisträchtig ist, da eine Theologie, die ihren Namen verdient Barth zufolge nicht beim Theologen, sondern bei Gott als dem eigentlichen Subjekt der Theologie anzusetzen habe. Genau das suchte Barth bereits in der Skizze des theologischen Gesamtprogramms von Anselm klarzustellen (11–72), die der Auseinandersetzung mit dem Existenzbeweis Gottes (73–174) vorangestellt ist.

Eine ordentliche Würdigung des sog. ontologischen Gottesbeweises setzt nach Barth die Klärung der Frage voraus, «was Anselm wollte und tat, wenn er ‹bewies›» (10). Barth differenziert diese Frage in diejenige nach der Notwendigkeit, der Möglichkeit und den Bedingungen der Theologie sowie in diejenige nach ihrem Weg und Ziel. Notwendig, so Barth, sind die Theologie und die zu ihrem Begriff gehörige Kenntnis nicht aus sich heraus, sondern von Gott und dem durch seine Selbstoffenbarung erschlossenen Glauben her, der als die Voraussetzung von Theologie und als die Möglichkeitsbedingung theologischer Einsicht fungiere; der für Anselms Denken kennzeichnende «Zusammenhang zwischen Theologie und *Gebet*» (35) sei dafür programmatisch. Gewisses theologisches Wissen begreife sich in Form von «*Gebetserhörung*» (40).

Dem Betenden gilt die Existenz Gottes, an den er sein Gebet richtet, als die *conditio sine qua non* seines Tuns. Entsprechend wird der Denker, der den Gottesgedanken als Gottesgedanken denkt, den in diesem Gedanken Gedachten als den sich selbst voraussetzenden Grund allen Denkens zu denken und dankbar dafür zu sein haben, dass es sich so verhält. Anselms «*sola ratione*» bedeute demnach nicht, dass man Gott zunächst einmal wegzudenken habe, um ihn dann gedanklich als existent zu erweisen. Es sei im Gegenteil so, dass das Denken Gott immer schon als seinen selbstverständlichen Grund voraussetzen muss, um ihn überhaupt als Gott denken zu können. Jeder Gedanke, der dies nicht bedenke, denke Gott nicht, sondern setze ein anderes, gegebenenfalls sich selbst, an dessen Stelle.

Vermieden werden könne ein solcher Missgriff nur, wenn sich theologisches Denken konsequent als ein Nach-Denken begreife, das auf der Selbstoffenbarung Gottes in jenem einen Wort basiere, in dem Gott sich selbst entspricht; es ist

in der Hl. Schrift bezeugt und wird von der Kirche verkündet.¹³ Das skizzierte Selbstverständnis theologischen Denkens autoritär oder offenbarungspositivistisch zu nennen, ist nach Barth ungebracht und nach seinem Urteil nichts weiter als ein Beleg dafür, dass man nicht verstanden hat, was es mit der Autorität Gottes und der Positivität der göttlichen Offenbarung auf sich hat.

Sind mit der gegebenen Skizze gemäß Barth die Prämissen und Rahmenbedingungen für das Verständnis dessen abgesteckt, was bei Anselm Existenzbeweis Gottes heißt, so wird das Beweisverfahren in dreifacher Hinsicht kommentiert (vgl. 103–174): In Bezug auf die allgemeine (Prosl. 2) und die besondere Existenz Gottes (Prosl. 3) sowie auf die Möglichkeit ihrer Leugnung (Prosl. 4). Doch wiederholt Barth, bevor er zur Kommentierung schreitet, signifikanterweise ein weiteres Mal (vgl. 75–102), dass die gläubige Annahme der Existenz Gottes dem gesamten Beweisverfahren selbstverständlich vorausgesetzt sei.

Der in der Offenbarung vollzogene Selbsterweis Gottes stellt in diesem Sinne die Bedingung der Möglichkeit seines Existenzbeweises dar. Davon geht Barth in seiner Interpretation der Anselmschen Argumentation aus, wenn er sagt: «Vorgegebener Glaubenssatz ist ihm selbstverständlich auch die Existenz Gottes.» (79) Entsprechend gelte Anselm die für seinen Beweis zentrale, in unterschiedlichen Formen begehende Formel «aliquid quo nihil maius cogitari possit» als «*nomen personae*» (79 Anm. 14), als Name Gottes, der glaubend anzuerkennen sei, wolle man zu theologisch angemessener Erkenntnis gelangen.

Für den Glauben ist die Existenz Gottes «*keine* offene» (96), sondern eine Frage, die durch Gottes offenbaren Selbsterweis für den Glauben fraglos beantwortet ist. Für ihn ist sie mithin definitiv bewiesen und gewiss. Doch enthält die Gewissheit des Glaubens hinsichtlich der durch göttlichen Selbsterweis erwiesenen Existenz Gottes für sich genommen noch nicht die theologische «*Einsicht* in die Unmöglichkeit, die Nicht-Existenz Gottes zu denken» (ebd.). Diese Einsicht suche Anselms Beweisverfahren zu vermitteln. Absicht von Prosl. 2–4 sei es zu

13 Wie der Schritt von dem einen Wort, in dem Gott sich selbst entspricht, zu den Wörtern der Hl. Schrift und der kirchlichen Verkündigung zu vollziehen ist, wie man also Barths Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes zu verstehen hat, wäre einer eigenen Diskussion wert. (Vgl. dazu Ringleben 2015: 151f.: «Weil er [sc. Barth] das ›Wort‹ lediglich als das die Menschensprache allenfalls tangential berührendes Medium einer aktuellen Selbstvergegenwärtigung des absoluten Subjektseins Gottes begreift, stellt sich immer wieder die Erkenntnis ein, dass es so nicht mehr eigentlich als Wirkliches, d.h. sprachliches Wort aufgefasst werden kann bzw. auch gar nicht soll.»)

zeigen, «daß der als Gott bezeichnete Gegenstand unmöglich als nur gedacht daseiend gedacht werden kann» (ebd.).

Der Beweis Anselms, den dieser gemäß Barth als im Glauben begründet und zugleich aus Glaubensgründen für notwendig erachtet, zeigt zum ersten, dass Gott «nicht nur *im* Denken da (ist), sondern dem Denken gegenüber» (103), was für Existenz im Allgemeinen, für die Gott schlechterdings eigene Existenz aber in einer einzigartigen und unvergleichlichen Weise, nämlich dergestalt gelte, dass ohne sein Dasein nicht wäre, was ist und als seiend gedacht werden kann. Prosl. 2 beweist nach Barth die Existenz Gottes im ersten möglichen Sinn, Prosl. 3 im zweiten, wohingegen Prosl. 4 die These, es gebe keinen Gott, durch den Erweis ihrer faktischen Undenkbarkeit widerlege.

Wer die Existenz Gottes leugne und sage, dass er nicht sei, habe als insipiens, als ein Tor zu gelten, nicht weil er wegen Fehlens oder mangels intellektueller Fähigkeiten dumm sei, wohl aber weil er sich bei all seiner Intelligenz entsprechend benehme, will heißen: sich selbst und andere für dumm verkaufe, indem er die Einfalt des Glaubens schuldig bleibe, dem die Existenz Gottes als eine unleugbare Selbstverständlichkeit gelte, die sich von sich aus zu verstehen gegeben habe und gebe.

Was den Beweis der Existenz Gottes im Allgemeinen anbelangt, soll er zeigen, dass alles, was wahrhaft existiert, nicht nur in intellectu, sondern auch in re existiert. Die Annahme der Unmöglichkeit des Existierens eines wahrhaft Existierenden nur in der Erkenntnis besage nicht, dass von der Existenz eines Seienden ohne Erkenntnis desselben die Rede sein könne. Sie setze aber voraus, dass das Sein des erkannten Seienden nicht im Bewusstsein aufgehe, sondern gegenständlichen Charakter habe. Gegenständlichkeit bzw. gegenständliches Dasein sei entsprechend auch von der Existenz Gottes zu behaupten, die im Unterschied zu allen sonstigen Gegenständen nicht einmal der Möglichkeit nach als nicht-daseiend gedacht werden könne.¹⁴

Existentes als möglicherweise nichtexistierend zu denken, ist im Allgemeinen möglich, allerdings nur in Bezug auf Entitäten außer Gott. Bezüglich der

14 Die Gegenständlichkeit Gottes und seiner Offenbarung ist gemäß Barth nicht im bewusstseinsphilosophischen Sinne einer Subjektivität bzw. Subjekten entgegenstehenden Objektivität, sondern so zu verstehen, dass es sich bei der Gottheit Gottes um eine sich selbst voraussetzende, sich selbst zu verstehen gebende und insofern selbstverständliche Voraussetzung handelt, ohne die es kein angemessenes subjektives Selbstverständnis und auch kein entsprechendes Weltverständnis geben kann, weil sie die Bedingung der Möglichkeit jeder

Existenz Gottes ist zu sagen, dass selbst die Möglichkeit seiner Nichtexistenz nicht denkbar ist. Wollte das Denken auch nur die Möglichkeit des Nichtdaseins Gottes für denkbar erachten, würde es sich selbst unmöglich machen. Folgt man Barths Auslegung, dann beweist Prosl. 2, dass der durch Selbstoffenbarung dem Glauben erschlossene Gott als «aliquid quo nihil maius cogitari possit» nicht nur in intellectu existieren kann, sondern auch in re existent ist, wohingegen Prosl. 3 darüber hinaus den Aufweis erbringt, dass nicht einmal die Möglichkeit einer Nichtexistenz dessen, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, denkbar ist. Gott kann nicht nur faktisch nicht als nichtexistierend gedacht werden; auch die Möglichkeit, seine Nichtexistenz zu denken, ist realiter unmöglich, selbst wenn von dieser Möglichkeit in der irrigen Annahme, sie sei gegeben, scheinbarer Gebrauch gemacht wird, was im Falle der Sünde geschieht und üble Folgen zeitigt.

Ist über den in Prosl. 2 gegebenen Aufweis der Unmöglichkeit des Nichtdaseins Gottes hinaus in Prosl. 3 auch die «Unmöglichkeit des *Denkens* seines Nichtdaseins» (144) erwiesen, so steht fest: «Gott existiert so, daß seine Nicht-Existenz undenkbar ist.» (152) Um Missverständnisse zu vermeiden, fügt Barth sogleich hinzu, dass nicht dieser Satz es sei, der durch Anselms Beweis bewiesen werde, sondern dass sich sein Beweis auf die Einsicht richte, die in der Konsequenz des Glaubens liege und nach Maßgabe des Programms von *Fides quaerens intellectum* aus ihm folgen müsse: Die Verantwortung für die, wie Barth sagt, ontische Rationalität dieses Satzes habe die Theologie nicht zu tragen, sondern getrost Gott selbst zu überlassen; wohl aber sei ihr die Sorge um die noetische Rationalität der gottgewirkten und gottgegebenen Wirklichkeit Gottes aufgetragen, welchem Auftrag sie dadurch nachkomme, dass sie die Erkenntnis zu erschließen helfe, dass Gottes Dasein nicht nur faktisch nicht, sondern auch der Möglichkeit nach nicht zu leugnen sei.

Warum eine Leugnung Gottes trotz der für den Glauben erschlossenen Einsicht ihrer rationalen Unmöglichkeit dennoch begegnet und wie mit ihr umzugehen ist, thematisiert Prosl. 4 mit einem zweifachen Ergebnis: Es ist dem Glauben unbegreiflich und muss und wird ihm stets unbegreiflich sein, wie man sagen kann, dass Gott nicht ist. Aber die Glaubenseinsicht in die Unbegreiflichkeit des

Wahrheitserkenntnis und jeder sinnvollen Praxis ist. Dies wird man zu beachten haben, wenn man Barths für sich genommen missverständliche Annahme einer Präsenz und Prävalenz des Ontischen gegenüber dem Noetischen recht deuten will (vgl. Josuttis 1965).

Unglaubens ist nichts anderes als die Kehrseite des Dankes für die unbegreifliche Gnade, dass Gott sich für den Glauben ganz und gar erschlossen hat und zwar ohn alles Verdienst und ohne alle Würdigkeit des Glaubenden.

Das Verhältnis der Glaubenden zu den Gottleugnern wird also nicht durch Überheblichkeit in welcher Form auch immer oder durch einen Gegensatz bestimmt sein, der zu konstatieren und einer theoretischen Erklärung zuzuführen ist. Gefordert ist Barth zufolge vielmehr solidarischer Widerspruch, der einerseits die Sinnlosigkeit, ja Sinnwidrigkeit des Satzes, dass kein Gott sei, benennt, andererseits aber den Gottleugner nicht dem törichten Unsinn, den er redet und nach dem er denkt und handelt, überlässt, sondern ihn eines Besseren zu überzeugen sucht in dem Bewusstsein, dass Gott zwar die Widrigkeit der Sünde hasst, aber den Sünder liebt, um ihn zu sich zu kehren und seinem Heil zuzuführen.

Fides quaerens intellectum: dem zur Erkenntnis seines Grundes gelangten Glauben ist einsichtig geworden, «daß man nicht über Gott hinausdenken, nicht als Gottes und sein eigener Zuschauer denken kann, daß alles Denken über Gott mit dem Denken *an* Gott anfangen muß. Das ist's, was der Tor, aber mit dem Toren auch dessen Advokat Gaunilo noch nicht gemerkt hat. Wer es gemerkt hat, der steht eben damit unter dem Zwang der Erkenntnis der Existenz Gottes. Und zwar sofort und zuerst *der* Existenz Gottes, die unter allem Existierenden ihm allein eigentümlich ist: seines *sic esse*, der Existenz, die auch im bloßen Gedanken nicht aufzuheben ist.» (172f.)

Barth schließt seine Erwägungen mit der Mahnung, die nach seinem Urteil jedem Theologen und jeder Theologin ins Stammbuch geschrieben gehört: «Gerade als Wissenschaft des Glaubens vom Glauben hat die Theologie ein Licht, das *nicht* das Licht des Glaubens des Theologen ist.» (174) Was aber die Meinung betreffe, Anselms Beweis der Existenz Gottes sei durch die Kritik Kants längst erledigt, so wird sie im letzten Satz der Barthschen Studie lakonisch zu einer «Gedankenlosigkeit» (ebd.) erklärt, «über die nun kein Wort mehr verloren sein soll» (ebd.).

3. Die Vernunft des Glaubens

Der Titel von Barths Anselmbuch findet sich am Schluss des ersten Kapitels des *Proslogion* umschrieben, in dem der Denker, der sich anschickt, die Existenz Gottes zu erweisen, seinem Herrn betend bekennt, dass er nicht zu verstehen suche, um zu glauben, sondern glaube, um zu verstehen. «Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam.» «Denn auch das glaube ich: «wenn ich nicht glaube,

werde ich nicht einsehen.» (Prosl. 1; 84f.) Die Überschrift des Abschnitts, die der auf die, ursprünglich als Titel der Anselmschrift vorgesehene Programmformel «Fides quaerens intellectum» hinausläuft, lautet: «Excitatio mentis ad contemplandum Deum» (Antrieb/Ansporn des Geistes zur Betrachtung Gottes).

Gemäß der eindrucksvollen Interpretation, die Ingolf U. Dalferth zu Anselms *Proslogion* im Anschluss an Barths Auslegung als seine Tübinger Antrittsvorlesung Anfang 1983 vorgetragen hat, fungiert die Excitatio «als hermeneutische Einweisung in die vom Autor gewünschte Lektüre des folgenden Textes»¹⁵. In Übereinstimmung mit der formalen Gesamtanlage des *Proslogion* erkläre sie Theologie «zur Kunst argumentativer Anleitung zum eigenen Erkenntnisvollzug im Gebet» (72)¹⁶. Damit sei klargestellt, dass zum einen Gotteserkenntnis ohne Selbsterkenntnis (vgl. Prosl. 1; 74: «Eia nunc, homuncio» – «wohlan denn, Menschlein») nicht möglich, zum andern Gott selbst der Erschließungsgrund jener Erkenntnis sei, welche dem Menschen rechte Erkenntnis seiner selbst eröffne und es ihm ermögliche, seiner Bestimmung als imago Dei gewahr zu werden und sie zu realisieren.

Beten und Denken, Denken und Beten gehören zusammen: «Nur dasjenige theologische Denken Gottes», so Dalferth, «das sich im Gebet bewährt, verdient intellectus fidei genannt zu werden.» (105) Die Gesamtanlage des *Proslogion* erlaube keinen anderen Schluss, womit zugleich das Nötige zu den Kapiteln 2–4 gesagt sei: «Wer erkannt hat, wer Gott ist, der hat erkannt, daß Gott ist.» (104) Zu erkennen hinwiederum gibt sich Gott im Vollzug des Glaubens, der sich auf Gottes Selbstoffenbarung verlässt und sich ihm betend anvertraut. Entsprechend gilt: «Wer zu Gott betet, weiß, wer er ist, und damit, daß er ist.» (105) Nie sei es Anselm in den Sinn gekommen, die Existenz Gottes aus Gegebenheiten und

15 Dalferth 1984: 71; die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. Dalferth analysiert Prosl. 2–4 im Kontext der Gesamtschrift und des Monologium sowie im Horizont des Problems theologischer Wahrheitserkenntnis und ihrer Kommunizierbarkeit zunächst unter formalen Gesichtspunkten, wobei ihm die Form als Schlüssel des Inhalts gilt, sodann in Bezug auf die Gehalte theologischer Reflexion, die auf das «unum argumentum», also auf das eine Grundargument fokussiert ist, das als «begriffliches Pendant der Einheit Gottes» (74) fungiert, um schließlich Anselms Rückverweis der Reflexion auf die Praxis des Glaubens und den Zusammenhang von Argumentation und Meditation, Denken und Beten zu würdigen. Dass eine «entscheidende Differenz zwischen id und aliquid» (77) in der Formulierung des «unum argumentum» besteht, wie Dalferth meint, wird in der Forschung kaum je und weder von Barth noch von Schmitt angenommen.

16 Zur fundamentaltheologischen Bedeutung des Gebets bei Karl Barth vgl. die Studie von Chr. Pöder (2009) bes. 27–30.

Fakten zu beweisen, die der Gottheit Gottes extern sind. Sein Beweisverfahren, wenn man es denn so nennen will, setze ganz auf den Selbsterweis Gottes, der sich von sich aus zu erkennen gebe.

Die Einsicht, dass Gott Gott ist und als mit sich identisch existiert, lässt sich Dalferth und Barth zufolge argumentativ nicht erzwingen, sondern stellt sich kontemplativ im Gebet und vergleichbaren religiösen Vollzügen ein, die durch Theorie und verständige Praxis nicht zu substituieren sind, so sehr sie in einem unveräußerlichen Bezug zu Denken und Handeln stehen. Im Gebet, um bei seinem Beispiel zu bleiben, wird Gott als eine Voraussetzung in Anschlag gebracht, die sich selbst voraussetzt. Dem Beter gilt Gott mithin als selbstverständliche Prämisse, die nicht er gesetzt hat und zwar auch nicht als nicht-gesetzt. An diese kontemplative Einsicht schließt die Theologie an, um sie argumentativ zu rechtfertigen und vernünftig zu explizieren. Das hat, wie Dalferth im Anschluss an Anselm einschärft, *sola ratione* zu geschehen, woraus sich ergibt, dass die kontemplativ erschlossene Einsicht nicht von suprarationaler Art, sondern derartig ist, dass sie Gott als den Grund vernünftigen Denkens und vernunftgeleiteten Handelns zu erkennen gibt.

In Gott begegnet die Vernunft keinem fremden Anderen, sondern dem Grund ihrer selbst, der sie von sich und ihrer faktischen Selbstverkehrung befreit, um sie zu sich und zur Realisierung ihrer Bestimmung zu bringen. Dalferth warnt wiederholt vor einer «Vergottung des Gottesgedankens» (76; vgl. 81) bzw. einer «Verwechslung des Gedankens Gottes mit Gott selbst» (76). Diese Warnung und das Insistieren auf der «Differenz zwischen Gott und Gottesgedanke» (ebd.) hat insofern seine Richtigkeit, als der Mensch, der den Gottesgedanken denkt, sich niemals als Primärsubjekt des im Gottesgedanken Gedachten, also Gottes, wissen kann. Wer im Sinne der Formel «*Fides quaerens intellectum*» den Gottesgedanken wahrhaft denkt, wird dessen eingedenk sein, dass das Denken dieses Gedankens von dem im Gottesgedanken Gedachten erschlossen, dass mithin Gott selbst das eigentliche Subjekt dieses Gedankens ist.

Gott allein hat einen vollendeten Begriff seiner selbst. Dem gebetsoffenen Denker des Gottesgedankens wird dies in seinem andächtigen Bedenken der Gottheit Gottes immer bewusst bleiben. Er wird deshalb im Denken Gottes stets auch seine eigene Endlichkeit mitbedenken, was die Denkbare Gottes aber nicht aufhebt, weil Gott sie auf unvordenkliche Weise selbst erschließt. Wohl ist es wahr, was Anselm wiederholt betont, dass der Mensch die Wahrheit Gottes nur «*aliquatenus*» (67) zu erfassen vermag. Doch sollte man diesen Hinweis nicht

als Einschränkung der Denkbarkeit Gottes, sondern als Mahnung deuten, nachgerade im Denken des Gottesgedankens der eigenen Endlichkeit eingedenk zu sein. Gott als Gott zu denken vermag nur derjenige, der sich von ihm unterschieden weiß. Denkt er in Andacht an Gott, dann darf er freilich zugleich darum wissen und dessen gewiss sein, dass der unendliche Gott das Endliche vorbehaltlos anzuerkennen und zu vollenden willens und bereit ist.

Theologie ist «Reflexion der ratio fidei sola ratione» (61), hieß es bei Dalferth. Der Herausgeber der Gesamtausgabe der Schriften Anselms und der lateinisch-deutschen Standardedition des *Proslogion*, der Benediktinerpater Franziskus Salesius Schmitt, spricht von einem «Doppelcharakter»¹⁷ des *Proslogion*, in dem «Spekulation und Gebet ineinander verwoben» (33) seien (31: «Spekulation im Gebetskleid»). Auslegungsgeschichtlich reflektiere sich dieser Doppelcharakter in einer Interpretationsalternative: «philosophischer oder theologischer Beweis» (35). Seine eigene Interpretation rechnet er der traditionellen und der, wie er sagt, «noch heute weitgehend vertreten(en)» (ebd.) Auffassung zu, es handle sich bei der ratio Anselmi um einen philosophischen Beweis (vgl. 47–50; 64, Anm. 9). Als exemplarisch für die gegenteilige Auffassung und die Annahme, Prosl. 2–4 sei «ein rein theologisch geführter Beweis» (35), wird die Auslegung Karl Barths angeführt (vgl. 64f. Anm. 10).¹⁸

Abgesehen von der Frage, ob der in Prosl. 2 bzw. 2–4 entwickelte Gedankengang mit Recht als Beweis zu qualifizieren ist, hat die unter Berufung auf das Ineinander von Beten und Denken erfolgte Kontrastierung einer philosophischen und einer theologischen Auslegungstradition als in hohem Maße abstrakt zu gelten. Sehe ich recht, dann will Anselms Gottesbeweis sowohl als philosophisch als auch als theologisch gelten. Fernzuhalten ist dabei die bei Schmitt

17 Schmitt in Canterbury 1962: 31; die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.

18 Für die Kritik Schmitts an Barth ist die Prämisse entscheidend, dass es sich bei der Wendung «aliquid quo maius cogitari possit» und ihren Varianten um keinen Glaubenssatz, sondern nur einen in Glaubenssätzen implizit vorausgesetzten Begriff handelt, der noch kein Urteil darstellt, «also nicht eine Glaubenswahrheit, ein Dogma sein (kann)» (47): «Keine Glaubenswahrheit wird übernommen, sondern nur ein Begriff aus einer solchen, der noch zu nichts verpflichtet, sondern nur nachgedacht werden soll.» (48) Anselms Beweis sei «ein apriorischer» (49), aus einem Begriff, nicht aus einem Glaubenssatz heraus geführter, der seine Pointe in der Einsicht habe, dass der Begriff dessen, über den hinaus Höheres nicht gedacht werden kann, unter der Voraussetzung, dass es ihn unabhängig von der Frage, ob ihm etwas entspreche, gebe, kein bloßer, lediglich in intellectu bestehender Begriff, sondern ein sachhaltiger sein müsse. Dieser Beweis sei – anders als Barth annehme – mit Kap. 2 «abgeschlossen» (ebd.).

hintergründig wirksame Annahme, als sei es dem philosophischen Beweis vorbehalten, vernünftige Einsicht zu erschließen, wohingegen der theologische auf eine suprarationale Wahrheit ausgerichtet sei, die als übervernünftig auf Autorität hin zu glauben sei. Unterstellt man Barth diese Prämisse, dann freilich hat seine Argumentation nicht als philosophisch, sondern als theologisch und zwar im offenbarungspositivistischen Sinne zu gelten. Problematisiert man sie dagegen und mit ihr die Kontrastierung von Philosophie und Theologie, dann stellt sich die Angelegenheit grundsätzlich anders dar mit der Folge, dass dem Anspruch der Philosophie an die Theologie, *sola ratione* zu argumentieren, derjenige der Theologie an die Philosophie korrespondieren wird, sich nicht von vorneherein der Annahme zu verschließen, die Vernunft sei in theoretischer und praktischer Hinsicht auf ein Sinnzuvorkommen angewiesen, weil ohne dieses weder vernünftiges Denken noch entsprechendes Handeln möglich sei.

Stempelt man Barths Theologie nicht vorweg als dogmatistisch, autoritär, suprarational, vorneuzeitlich etc. ab, dann liegt ihre bleibende Herausforderung gerade in philosophischer Hinsicht in der These begründet, dass ohne Annahme der Existenz Gottes die Vernunft keinen Bestand habe, der Anspruch des Glaubens auf Vernünftigkeit also ebenso Geltung beanspruchen könne wie die Forderung der Vernunft an ihn, seinen Gehalt *sola ratione* und sonach ausschließlich mit Vernunftargumenten ohne Anspruch auf autoritative Vorgaben übervernünftiger Art zu vertreten. Die Herausforderung von Barths Ansatz in Bezug auf die Philosophie bleibt unter den gekennzeichneten Voraussetzungen vielleicht noch dringlicher hinsichtlich einer aktuellen Theologie erhalten, die sich wesentlich als Religionsphilosophie versteht und in der «(n)icht mehr Gott, sondern die Religion ... als Gegenstand der Theologie ausgegeben wird»¹⁹.

Theologie als Religionsphilosophie zu betreiben muss per se kein Schaden sein, sofern der Glaube nicht entweder von Anfang an oder im Zuge des Betriebs in vermeintlicher Selbstverständlichkeit um seinen Grund gebracht wird mit der Konsequenz, dass dem religiösen Bewusstsein nicht mehr verständlich zu machen ist, was Religionsphilosophie über es denkt. Diese kann nicht aus methodischer Prinzipialität heraus in Abrede stellen, was das religiöse Verhältnis für sich in Anspruch nimmt, nämlich in einem Sinngrund zu gründen, den es nicht

selbst gesetzt hat. Einem Religionsphilosophen vom Range Schleiermachers wäre es nie in den Sinn gekommen, ein Verfahren dieser Art zu propagieren.

Es spricht gegen Barth, die Methodik Schleiermachers zumindest anfangs verkannt und den Kirchenvater des 19. Jahrhunderts – in der Absicht derjenige des 20. zu werden – unter die Jünger Feuerbachs eingereiht zu haben. Eine Spätfolge dieses Fehltritts tritt unter anderem darin zutage, dass sich heutzutage eine stattliche Reihe von evangelischen Theologen in der Absicht, sich gegen Barth zu positionieren, in einer Weise auf Schleiermacher beruft, die weder dessen Glaubenslehre noch der Theologie seines Antipoden gerecht wird. So scheint es an der Zeit, Schleiermacher und Barth zu versöhnen mit dem Ziel einer Theologie, die religionsphilosophisch, und einer Religionsphilosophie, die theologisch angelegt und auf die Einsicht ausgerichtet ist, dass ohne *«id quo maius cogitari nequit»* weder Glaube noch Vernunft Grund und Bestand haben.

Bibliographie

- Barth, K., 1981. *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Zürich.
- Beintker, M., 2016. *Fides quaerens intellectum*. M. Beintker (Hg.), *Barth-Handbuch*. Tübingen, 211–216.
- Busch, E., 1975. *Karl Barths Lebenslauf*. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten. München.
- Campell, R., 1976. *From Belief to Understanding. A Study of Anselm's Proslogion Argument on the Existence of God*. Canberra.
- Canterbury, Anselm von, 1962. *Proslogion*. Untersuchungen. Lateinisch-deutsche Ausgabe von F. S. Schmitt O. S. B. (Abtei Wimpfen). Stuttgart-Bad Cannstatt.
- 2005. *Proslogion*. Anrede. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von R. Theis. Stuttgart.
- Dalferth, I. U., 1984. *Fides quaerens intellectum*. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion. *ZThK* 81, 54–105.
- Etzel Müller, G., 2022. Barths theologischer Realismus als Herausforderung gegenwärtiger Theologie. G. Etzel Müller/G. Plasger (Hg.), *Gotteserschütterung – Gottesvergewissung. Die Gegenwartsrelevanz der Gotteslehre Karl Barths*. Zürich, 105–117.
- Hödl, L., 1978. Art. «Anselm von Canterbury». *TRE* 2, 759–778.
- Holtmann, St., 2007. *Karl Barth als Theologe der Neuzeit*. Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie. Göttingen.
- Josuttis, M., 1965. *Die Gegenständlichkeit der Offenbarung. Karl Barths Anselm-Buch und die Denkform seiner Theologie*. Bonn.
- Jüngel, E., 1980. Art. «Barth, Karl [1886–1968]». *TRE* 5, 251–268.
- Kienzler, K., 1981. *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*. Freiburg i.Br./Basel/Wien.
- Pannenberg, W., 1977. *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre*. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels. *KuD* 23, 25–40.
- 1980. *Grundfragen Systematischer Theologie*. Gesammelte Aufsätze Bd. 2. Göttingen, 96–111.
- Pöder, Chr., 2009. *Doxologische Entzogenheit*, Berlin/New York.
- Ringleben, J., 2015. *Sprachloses Wort? Zur Kritik an Barths und Tillichs Worttheologie – von der Sprache her*. Göttingen.
- Stock, E., 1999. Art. «Scholz, Heinrich (1884–1956)». *TRE* 30, 375–378.
- Tietz, Chr., 2018. *Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch*, München.
- Wenz, G., 2005. *Offenbarung. Problemhorizonte moderner evangelischer Theologie*. Göttingen, 195–215.

Abstracts

In der Studie wird die Argumentation in den Eingangskapiteln von Anselms *Proslogion* und ihre Aufnahme in Karl Barths Monographie *Fides quaerens intellectum* in der Absicht skizziert, den epistemologischen Ansatz der *Kirchlichen Dogmatik* namhaft zu machen. Auf Ingolf U. Dalferths grundlegende Untersuchung wird ebenso Bezug genommen wie auf andere Beiträge zum Thema, die Barths theologischen Realismus als Herausforderung gegenwärtiger Theologie deuten, wie etwa bei Gregor Etzelmüller der Fall.

The study outlines the argumentation in the opening chapters of Anselm's *Proslogion* and its inclusion in Karl Barth's monograph *Fides quaerens intellectum* with the intention of identifying the epistemological approach of *Kirchliche Dogmatik*. Reference is made to Ingolf U. Dalferth's fundamental study as well as to other contributions on the subject that interpret Barth's theological realism as a challenge to contemporary theology, as is the case with Gregor Etzelmüller.

Gunther Wenz, München

«Die Bibel bleibt im Tal!»

Eine raumsoziologisch-artefaktororientierte Fallstudie
der «Gasterebibel» aus dem Jahr 1684

Miriam Löhr

1. Geographischer Kontext

Wer von Kandersteg im Berner Oberland ins Gasteretal¹ hinaufgelangen möchte, hat zwei Möglichkeiten. Ein Wanderweg führt durch eine schmale Schlucht entlang der Kander, die diese über die Zeit in den Fels gewaschen hat. Laut tosend begleitet das grünliche Gletscherwasser den Aufstieg entlang der Felswand. Nach einer halben Stunde betritt man das eigentliche Gasteretal, wo die Kander freien Lauf hat, durch einen Wald mäandert und diesen zu einem Auenwald macht. Vorbei an einem Gasthof wird es fast menschenleer. Nach einer Weile durch Wiesen und am Fluss entlang folgt ein weiterer Anstieg durch einen Wald. Nun rauscht die Kander weit unten in einer Schlucht, mehr zu hören als zu sehen. Zwischendurch zeigen sich weit oben Firnfelder und Gletscherreste der umgebenden Dreitausender. An einer breiteren Stelle des schmalen Tals befindet sich ein zweites Gasthaus, einen halben Kilometer von einer Handvoll kleiner Holzhäuser entfernt. In diesem Gasthaus wird ein Tresor verwahrt, und in diesem befindet sich: die Gasterebibel. Hier verkehrt im Sommerhalbjahr ein kleiner Bus – die zweite Möglichkeit, vom Kandertal hinaufzugelangen –, der anderthalb Dutzend Personen fassen und sich gerade so zwischen den engen Felswänden und der kleinen Steinmauer auf der anderen Seite der Schotterstrasse entlangschlängeln kann. Wer das Tal bis zum Ende hochsteigt, kommt an zwei weiteren Häusern vorbei, bevor sich der Kanderfirn, dessen Gletscherwasser den jungen

¹ Die verschriftlichte Bezeichnung des Tals variiert zwischen Mundart und Hochdeutsch: Gasterebibel, Gasterntal, Gasterepredigt. «Gaschtere» bedeutet im regionalen Berner Oberländer Dialekt «übernachten» und zeigt damit eine zentrale Funktion an, die das Tal aufgrund seiner Lage am Lötsche(n)pass zwischen dem Wallis und Bern jahrhundertlang für Reisende hatte.



Abb. 1 Kartenausschnitt Gasteretal zwischen Kandersteg, Kanderfirn und Lötchenpass, mittig: Selde (Screenshot SchweizMobil, 13.09.2024).

Fluss in die Welt schickt, über den Tschingelpass bis zum Lauterbrunnental hin erstreckt (Abb. 1).

Während ich diese Zeilen fernab des Tals im städtischen Bern schreibe – es ist Anfang September – ist das Tal für Menschen noch zugänglich. In den kommenden Wochen wird es wegen der hohen Lawinengefahr, die von den steilen Bergflanken herab droht, für ein halbes Jahr geschlossen werden. Voraussichtlich im Mai, wenn der Schnee weitgehend geschmolzen ist, wird die schmale Schotterstrasse von Schäden durch Lawinen und Steinschläge repariert und das Tal wieder passierbar gemacht werden. Die wenigen menschlichen Bewohnenden des Tals werden es für das Winterhalbjahr verlassen, und auch die Bibel wird im tiefer gelegenen Kandersteg gesichert «überwintern».

Dieser Artikel basiert auf einer qualitativen Fallstudie, die im weiteren Kontext meiner Forschung zu Raum, Liturgie, Ritual und Artefakten steht. Ich habe Gespräche mit Expert:innen geführt, die Gasterenpredigt im Jahr 2024 video-graphisch aufgezeichnet und das Buch-Artefakt, die Bibel, und seine Umgebung

photographisch dokumentiert. Hinzu kamen unterschiedliche Begegnungen und Gespräche im Gasteretal sowie die Auswertung von vorwiegend schriftlichen, zum Teil digital zugänglichen Quellen, insbesondere der Gasterenchronik aus den Jahren 1822–1900. Als Besonderheit des Feldzugangs ist die wandernde Erkundung des Tals einschliesslich einer Übernachtung zu erwähnen, die gewissermassen auf historischen Pfaden stattfand und wesentlich zur Wahrnehmung der Topographie und ihres Einflusses auf die Gottesdienstfeier beitrug.²

Ich werde nach dem topographisch orientierten Einstieg zunächst den historischen Kontext beleuchten und einen exemplarischen Blick auf seine Resonanzen im Kirchenlied Anfang des 20. Jahrhunderts werfen. Anschliessend schildere ich die historische Bibel als Artefakt, den Umgang mit ihr sowie im Tal situierte heutige liturgische Praktiken mit dieser Bibel im Zentrum. Als Fazit und Ausblick bündele ich anknüpfende raumsoziologische Überlegungen, die aus dem dreifachen Anfahrtsweg – Topographie, historischer Kontext und Artefakt sowie heutige Praktiken – erwachsen.

2. *Historischer Kontext*

Das Gasteretal wurde im Mittelalter vom Wallis her über den Lötschenpass von Menschen besiedelt.³ Der Lötschenpass auf 2689 m ü. M. selbst wurde bereits in der Jungsteinzeit begangen, wie Funde von Ausrüstungsgegenständen zeigen.⁴ Bis ins frühe 19. Jahrhundert wurde das Tal ganzjährig von einer überschaubaren Anzahl von Personen bewohnt, für den Zeitraum zwischen 1374 und 1464 sind acht bis zehn Familien dokumentiert, im Jahr 1812 zwölf.⁵ Auf Kriegszüge in den Jahren 1384 und 1419 folgte die Grenzsetzung zwischen dem Berner und dem Walliser Gebiet.

2.1. *Die Gasterepredigt*

Traditionell findet im Tal jährlich am ersten Sonntag im August die Gasterepredigt statt – mindestens seit 1822, seit die Ereignisse um diesen Anlass herum in einer Chronik dokumentiert werden. «Predigt» meint dabei in der

2 Zur Phänomenologie von «Religion», den Alpen und ihren Wechselwirkungen vgl. den multiperspektivischen Band Höpflinger et al. 2024.

3 Vgl. Dubler «Gasteretal» (HLS).

4 Vgl. Aerni «Lötschenpass» (HLS).

5 Vgl. Aerni «Lötschenpass» (HLS).

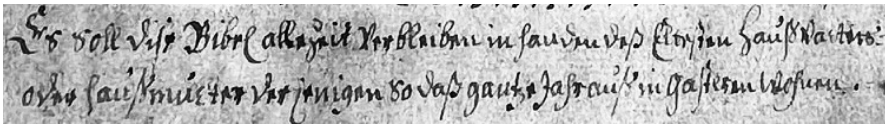


Abb. 2 Ausschnitt aus der Widmung in der Gasterenbibel. © M. Löhr, 11.07.2024

reformierten Deutschschweiz nicht nur die Kanzelrede im engeren Sinn, sondern den gesamten Gottesdienst. Ausgerichtet wird die Gasterepredigt zwischen Selden, wo die Bibel im Sommerhalbjahr im Gasthaus verwahrt wird, und einer halben Handvoll Häuser, *Bi de Hüsere*, auf einer steil gelegenen Wiese im Freien.⁶ Die historische Bibel wird zu diesem Zweck in einem Holzkasten mit der Aufschrift «Gasteren Bibel. 1884» aus dem Tresor zur Wiese gebracht und auf einem herbeigeschafften Tisch platziert. Von hier aus liest die Pfarrperson, die für den Anlass aus dem Haupttal anreist, den Anwesenden aus der Bibel, einem Erstdruck der Übersetzung Johann Piscators aus dem Jahr 1684. Diese wurde den Talbewohnenden 1696 von Ulrich Thormann geschenkt, der als ehemaliger Berner Landvogt von Aigle im Wallis Soldaten beim Wiederausbau des historischen Lötschenpass-Saumpfades mitbeaufsichtigte, die von den Gasterern im Tal mit Essen und Unterkunft versorgt wurden. Die Gasterer verfügten jedoch weder über eine Kirche noch über eine Bibel.⁷ Diesem Zustand sollte durch die Schenkung einer Bibel Abhilfe geschaffen werden. Die Schenkung an die Gasterer erging jedoch nicht ohne eine Verpflichtung, die in der Widmung vorn im Buch folgendermassen formuliert ist (Abb. 2):

Es soll diese Bibel allezeit verbleiben inhanden des Eltesten Hausvaters
oder Hausmutter derjenigen so dass gantze Jahrauss in Gasteren Wohnen.⁸

Mit dieser Massnahme wurde einerseits dem Nichtvorhandensein eines Gotteshauses im Gasteretal begegnet: Die Talschaft erhielt so die Möglichkeit zur «Lösung dieser heiligen Bibel», so Thormann in der Widmung, zum anderen

6 Vgl. <https://www.gasterntal.ch/aktivitaeten.html#Gasternpredigt> (13.09.2024).

7 Vgl. https://www.gasterntal.ch/chronologie.html#hide_piscatorbibel (13.12.2024). Allenfalls hat es in früheren Zeiten eine «Kapelle» im Klassenzimmer, das sich in einem der Häuser aus dem 17. Jahrhundert befand, gegeben, zu der aber nichts Näheres bekannt ist.

8 Transkription zitiert nach https://www.gasterntal.ch/chronologie.html#hide_piscatorbibel (13.12.2024). Es handelt sich nicht um eine wissenschaftliche Edition von Chronik bzw. Bibel, sondern um eine durch den früheren Kandersteger Pfarrer U. Junger vorgenommene Transkription. Moderate Anpassung anhand der Photographie (Foto: ML, 11.07.2024). Die Schreibweise der Transkription wurde, wenn nicht anders angegeben, übernommen.

wurde gewährleistet, dass diese trotz fehlendem Gotteshaus nicht an einem beliebigen oder unbekannten Ort verwahrt, verkauft oder ausserhalb des Tals untergebracht werden durfte. Laut Chronik wurde 1824 der Bau einer Schule in den Blick genommen, zumindest aber gab es in einem der Holzhäuser einen zeitweise als Klassenzimmer genutzten Raum (in dem sich, wenn es sie gegeben hat, auch die «Kapelle» befunden haben könnte). Jedenfalls sollten die Gasterer die Bibel selbst lesen können: Im Jahr 1812 wurde jedem Haushalt im Gasteretal von der Bibelgesellschaft zu Basel eine kleine Ausgabe der Piscatorbibel in der 3. Auflage geschenkt (zwei dieser Bücher enthielten nur das Neue Testament). In dem Jahr hatte es zwölf Haushalte im Tal, davon jedoch nur neun ganzjährig dort wohnhaft, weshalb diese Haushalte eine der acht durchnummerierten Ausgaben erhielten. Diesmal gab sich die Bäuertversammlung des Tals als lokales «Selbstverwaltungsgremium» selbst eine Auflage:

Sollen diese Bücher alljährlich im Frühling auf nechste hiesige Bäuertversammlung gebracht werden, dan solen sie vom Bäuertvogt durchgesehen werden, ob sie in guter Ordnung gebraucht werden, hat einer das seine verwüstet, Blätter verrissen, oder aus dem Band gemacht, so soll er nicht nur den Schaden gutmachen, sondern es soll ihm von Stunde an genommen werden.⁹

Die «Gasterebibel» in der Erstauflage sollte weiterhin beim «ältesten Hausvater oder Hausmutter» verbleiben. Die Schenkung der Bibel wurde auf diese Weise an das Tal und seine Bewohnenden gekoppelt, indem die Verantwortung für den Verbleib des Buchs dem, der ältesten Hausvorsteher:in anvertraut wurde. Bis heute wird die Bibel in diesem Sinne verwahrt und lediglich im Winterhalbjahr ins tiefer gelegene Kandersteg gebracht, wenn auch die Bewohnenden das Tal aufgrund der klimatischen Verhältnisse verlassen.

Mit der Schenkung der Piscatorbibel wurde zudem eine konfessionelle Markierung gesetzt: zum einen wurde das Gebiet in Abgrenzung zum benachbarten römisch-katholischen Wallis als reformiert gekennzeichnet. Zum anderen

9 <https://www.gasterntal.ch/chronologie.html> (20.12.2024).

Im Umfeld finden sich weitere Bibeln in unterschiedlichem Zustand: Im Kandersteger Ortsmuseum befindet sich eine weitere erhaltene grossformatige Piscatorbibel, die in einem Haus am Rande Kanderstegs aufgefunden wurde. In einer zwölfseitigen Broschüre über die Geschichte der Kandersteger Reformierten Kirche ist der Hinweis vermerkt, im Jahr 1721 habe die Kirchgemeinde eine Lutherbibel als Kanzelbibel erhalten, von der jedoch nur noch die Titelblätter erhalten seien – hier hat offenbar eine «Verwüstung» stattgefunden, wie sie die Gasterer Vorgaben zum Umgang mit den Piscatorbibeln zu vermeiden suchten.

setzte man sich auf diese Weise auch von Zürich ab, wo die Zwinglianische Bibelübersetzung vorherrschte, wie auch von Basel und Schaffhausen, die auf die Übersetzung Luthers zurückgriffen.¹⁰ Die Schenkung einer Bibel in der Übersetzung Johann Piscators (1546-1625), seit 1681 offizielle Berner Staatsbibel, war somit auch eine innerkonfessionelle Grenzmarkierung, an der man trotz sprachlicher Ecken und Kanten festhielt.¹¹ Aufgrund ihrer sprachlichen Sperrigkeit ist die Piscatorbibel heute nur noch an der jährlichen Gasterenpredigt in regelmässigem liturgischem Gebrauch, hier wird jedoch explizit «aus ihr gelesen». Dies betrifft sowohl den Text bzw. die Übersetzung als auch das Buch als materielles Artefakt.¹²

2.2. *Die Gasterechronik*

Die Geschichte des Gasteretals ist seit 1822 dokumentiert in einer handgeschriebenen Chronik, die zunächst auf den freien hinteren Seiten der Gasterebibel notiert wurde. Seit 1979 wird die Chronik einschliesslich der ergänzten älteren Einträge als separates Begleitbuch der Gasterebibel geführt und in einem eigenen Schubert verwahrt.¹³ In der Chronik hält die jeweils predigende Pfarrperson bis heute anlässlich der jährlichen Gasterepredigt (meist) am ersten Augustsonntag in unterschiedlicher Ausführlichkeit schriftliche Einträge fest. Thematisiert werden dabei:

- Predigttext
- Anzahl der Gottesdienstteilnehmenden
- Wetterlage
- Anreisende, Gäste und Gastgebende, teilweise mit Namen und Funktion
- Besonderheiten der Anreise, Unternehmungen wie Ausflüge zum Gletscher während des Aufenthalts

10 Vgl. https://www.gasterntal.ch/chronologie.html#hide_piscatorbibel (13.12.2024).

11 Vgl. https://www.gasterntal.ch/chronologie.html#hide_piscatorbibel (13.12.2024).

12 Zur Unterscheidung der Dimensionen eines «Buchs» vgl. Beckmayer 2018. Vgl. auch den 4. Abschnitt in diesem Beitrag.

13 Vgl. <https://reformiert.info/de/recherche/zehn-zentimeter-dick-und-sieben-kilo-schwer-17032.html> (20.09.2024).

- Weltpolitische Ereignisse wie beispielsweise der Erste Weltkrieg oder die Spanische Grippe (die im Jahr 1918 zum Ausfall der Gasterepredigt führte)
- Existenzielle lokale Ereignisse: Brände (1828, zerstörte den nach Kandersteg nächstgelegenen grösseren Ort Frutigen), Überschwemmungen (1830, wiederum in Frutigen), Gletscherabbrüche (1834 im Gasteretal), Erdbeben (1855, das Visp im Wallis zerstörte und im Gasteretal noch spürbar war), die Gefährdung der Kartoffelernte im Tal (1843 und 1846).

Mitunter finden sich explizite Bezüge des Predigttextes zur Topographie. Im Jahr 1881 etwa wurde vermerkt:

(...) Text der Predigt Psalm 121, von den Bergen, von welchen uns die vollkommene Hilfe kommt. Gesungen wurde, etwas schwach, No 13, 1 und zum Schluß 72, Mögen diese schönen Gottesdienste sich noch lange erhalten, zum Heil der Seelen & zum Preis des allmächtigen & gnädigen Gottes.¹⁴

Die Gasterechronik enthält aufschlussreiche Hinweise auf Klima und Topographie des Tals über die Zeit hinweg. Klimatisch wandelte sich das Tal mehrfach, dies betrifft neben dem in vergangenen Jahrhunderten möglichen Ackerbau insbesondere die frühere Ausdehnung der Gletscher. So ahnte man am Morgen noch nicht, was am Abend des 11. August 1834 geschehen würde, an dem der predigende Pfarrvikar in der Gasterechronik festhielt:

Stets wird unvergeßlich der Tag mir sein, an welchem ich, begünstigt vom herrlichsten Wetter, hier in der freien Natur, im Angesicht der himmelan ragenden Felsen und im Angesicht der von der Sonne hell erglänzenden Gletscher vor den Bewohnern dieses Thals predigte und zwar über Psalm 139, 1 - 12.

Möge Friede und Einigkeit immer zu Gastern wohnen, denn wenn schon die Natur wild, der Boden dürrig, so gilt auch hier: «Die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hin-kommt mit seiner Qual.»

Friedr. Meley,
Pfarrvikar

14 <https://www.gasterntal.ch/gasternchronik.html> (02.12.2024).

Eine andere Handschrift vermerkt später darunter:

Am nemlichen obbenannten Tage riß am Abend, was seit 100 oder mehr Jahren nicht mehr geschehen ist, der Siller-Gletscher los, verwüstete eine große Strecke Ackerland, wovon noch lange Spuren zu sehen seyn werden.¹⁵

Vom Silleregletscher ist heute nur noch ein Rest übrig, hoch gelegen auf etwa 3000 m ü. M. unterhalb des Doldenhorns. Das Erleben der eindrucksvollen Natur, der Ambivalenz ihrer Schönheit und Bedrohlichkeit für die Menschen spiegelt sich auch in den Attributen, mit denen das Gasteretal in der Chronik wiederholt beschrieben wird: «das einsame und entlegene Gasterthal» (1827), «das wilde Gasterthal» (1828 und 1829), «die Schönheiten der einsamen Thalschaft Gastern» (1829), «das abgelegene Thal von Gastern» (1830). In der Widmung der Gasterebibel werden die «ehrsamen und bescheidenen Einwohner(n) des wilden Thals Gastern» als Empfänger:innen der Bibel benannt.¹⁶ Versuche, das Erleben der Topographie sprachlich zu fassen, finden sich über die Notizen in der Chronik hinaus.

2.3. *Widerhall im Kirchenlied: Karl von Greyerz*

Der Berner Pfarrer Karl von Greyerz (1870-1949), friedensaktivistischer Anhänger des Religiösen Sozialismus, versah sein Pfarramt zwischen den Jahren 1912 und 1918 im knapp 20 Kilometer entfernten Kandergrund.¹⁷ Entsprechend gehörte zu seinen Aufgaben auch die allsommerliche Gasterepredigt.¹⁸ Anlässlich einer solchen verfasste von Greyerz mutmasslich unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs eigens fünf Strophen zur Melodie Großer Gott, wir loben dich.¹⁹ Der

15 Beide Zitate https://www.gasterntal.ch/gasternchronik.html#hide_gasternchronik (02.12.2024). Details zum Wandel des Kanderfirns sind einsehbar auf <https://www.gasterntal.ch/gletscher.html> (02.12.2024).

16 <https://www.gasterntal.ch/chronologie.html> (20.12.2024).

17 Das näher am Gasteretal gelegene Kandersteg verfügte erst ab 1908/10 nach dem Umbau der Kapelle über eine ausgebaute Kirche. Vgl. <https://www.kandergrund.ch/gemeinde/kirche> (16.09.2024). Die Kandersteger römisch-katholische Kirche wurde noch später, im Jahr 1927, im Nachgang des Baus des Lötschbergtunnels (1906-1913) und des Zuzugs katholischer Gastarbeiterfamilien errichtet (mündliche Information).

18 Vgl. Kocher «Karl von Greyerz» (HLS).

19 Im Reformierten Gesangbuch der Deutschschweiz unter der Nr. 518, Strophen 2-6. Als Entstehungsjahr ist hier «1918/1932» genannt, zumindest die sechste Strophe notierte von Greyerz jedoch bereits 1916 handschriftlich in der Gasterechronik (eigene fotografische

Eindruck der lokalen Topographie zeigt sich in der zweiten Strophe, die hier als Ausdruck der Macht und Güte Gottes verstanden wird:

Unser Land mit seiner Pracht, / seine Berge, seine Fluren / sind die Zeugen deiner Macht, / deiner Vatergüte Spuren. / Alles in uns betet an; / Großes hast du uns getan.

Die «Berge» und «Fluren» bleiben jedoch nicht isoliert im vermeintlich abgelegenen Tal, sondern werden in den folgenden vier Strophen mit dem Sehnen nach menscheits- und weltweitem Frieden und dem notwendigen Einsatz dafür verbunden. In Strophe fünf heisst es:

Zünd in uns dein Feuer an, / dass die Herzen gläubig brennen / und, befreit von Angst und Wahn, / wir als Menschen uns erkennen, / die sich über Meer und Land / reichen fest die Friedenshand.

In der vierten Strophe tönen schöpfungstheologische Motive an:

Herr, erbarm, erbarme dich / deiner blutbefleckten Erde; / unsre Seele sehnet sich, / dass du sprichst ein neues «Werde!». / Send uns Kraft und Zuversicht, / die der Waffen Joch zerbricht.

Das Sehnen richtet sich demnach auf ein neues schöpferisches Wort Gottes, dessen «Werde!» nicht nur Gottes Macht in eine heilvoll verwandelnde Tat umsetzt, sondern auch auf eine in Gott begründete «Kraft und Zuversicht» und ein Ende aller Waffengewalt. Weltweiter Friede braucht demnach beides, Gottes schöpferisches Wort wie auch die menschliche Hoffnung darauf. Entsprechend friedenspolitisch motiviert schrieb von Greyerz 1915 auch in der Gasterenchronik:²⁰

In der Hoffnung daß unser Vaterland auch fernerhin vom blutigen Kriege verschont bleibe & die kriegführenden Völker bald zu einem dauernden Frieden sich finden,

Dokumentation der Seite am 11.07.2024). Auch die Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch nennt «1918/1932», s. Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch 22/2016, 43. Vgl. auch <https://reformiert.info/de/recherche/zehn-zentimeter-dick-und-sieben-kilo-schwer-17032.html> (16.09.2024).

20 https://www.gasterntal.ch/gasternchronik.html#hide_gasternchronik3 (17.09.2024), grammatikalisch leicht angepasst (ML). Mit Kurt Marti war in späteren Jahren ein weiterer friedenspolitisch aktiver Pfarrer im Gasteretal zugegen (vgl. <https://www.gasterntal.ch/chronologie.html>, 20.12.2024. Das Bunderbacherpfarrhaus befindet sich in Kandergrund. Durch diese Erwähnung wird die Wegstrecke ins Tal in Erinnerung gerufen).

zieht abermals von seiner lieben Gattin begleitet ins Bunderbacherpfarrhaus heim Karl v. Greyerz, Pfr.

Im Jahr darauf schreibt von Greyerz die an der Predigt gesungene, im heutigen Reformierten Gesangbuch sechste Strophe in der Chronik nieder:

Mach' vom Hass die Geister frei, / frei von Sündenlast und -ketten; / brich des Mammons Reich entzwei; / du nur kannst die Menschheit retten. / Rette uns aus Schuld und Not, / Heiliger Geist, barmherz'ger Gott!

Zudem vermerkt von Greyerz, «etwa 500 Zuhörer» seien anwesend gewesen, und die Gasternpredigt sei «über I Cor 3,9 (Gottes Mitarbeiter)» gegangen.²¹ Auch in diesem Eintrag werden der die Menschheit rettende Gott und die menschliche Mitarbeit zusammengedacht. Die in der zweiten Strophe genannten Berge und Fluren als Zeugen der Macht Gottes werden im Gesamt des Liedes zum Hoffnungsmal des zukünftigen friedvollen Liebesreiches (Strophe 3). Berg und (Gastere-)Tal werden damit nicht mit kargen Lebensbedingungen und Abgeschiedenheit in Verbindung gebracht, sondern bereiten das innere Bild für die in den nachfolgenden Strophen hoffend in Aussicht gestellte Befreiung von (den tagespolitisch aktuellen sowie theologisch gedeuteten anthropologischen Dimensionen) «Angst und Wahn» (Strophe 5) und «Sündenlast und -ketten», «Mammons Reich» und «Schuld und Not» (Strophe 6).

Nach diesen ausschnitthaften Illustrationen des historischen Kontexts komme ich nochmals auf das die Chronik begründende Bibel-Buch zurück und nehme es als Artefakt in seiner materiellen Präsenz analytisch in den Blick.²²

3. Die Gasterebibel als Artefakt

Am 23. Juli 1822 notierte der in diesem Jahr die Gasterepredigt haltende Pfarrer Gyger in der Chronik, nachdem er seine etwa ein Dutzend Begleitpersonen namentlich erwähnt hatte:

Das erste wornach die Gesellschaft frug – war gegenwärtige Bibel, ein Geschenk edler Menschenfreunde – deren Asche in Gott friedlich ruhen möge.²³

Diese Beschreibung verweist zunächst darauf, dass den Gästen (laut dem Eintrag u. a. Statthalter, Landsekellemeister, Gerichtsassen, Amtschreiber, Schullehrer,

21 Einsicht und eigene photographische Dokumentation der Seite in der Chronik am 11.07.2024.

22 Zur konzeptionellen Analyse von Bibel-Büchern als Artefakte vgl. Beckmayer 2018.

23 https://www.gasterntal.ch/gasternchronik.html#hide_gasternchronik (19.09.2024).

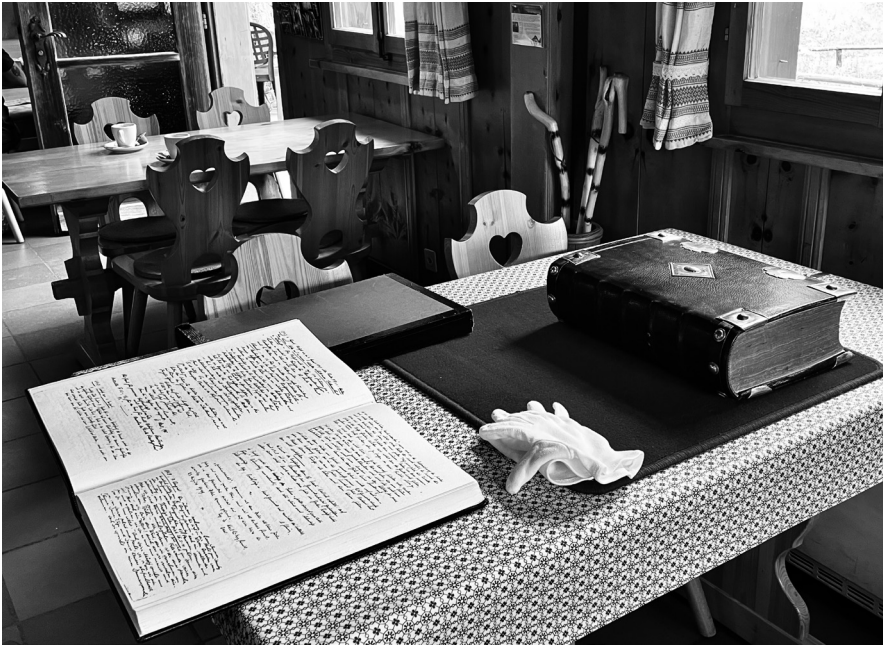


Abb. 3 Links im Vordergrund die handgeschriebene Chronik, hinten der Schubert, vorn die Stoffhandschuhe, rechts auf der Unterlage die Bibel auf einem Tisch im Speiseraum des Gasthofes in Selden. © M. Löhr, 11.07.2024

Schulmeisterin, also mutmasslich Personen eines bestimmten Bildungsstands) zum einen diese «gegenwärtige» Bibel bekannt war und zum anderen ein Bewusstsein für ihre Historizität und Bedeutung für das Tal vorlag. Die «edlen Menschenfreunde», also u. a. Thormann, scheinen der Gruppe und auch dem notierenden Pfarrer Gyger zwar namentlich nicht bekannt gewesen zu sein, die Schenkung wird jedoch mit dem Attribut «edel» als moralisch wertvoll gewürdigt.

Aufschlussreich ist diese Notiz jedoch auch in Bezug auf eine bis heute vollzogene Praxis, bei der das Artefakt im Zentrum steht. Die Bibel samt Chronik kann im Berghotel in Selden, wo beide Bücher den Sommer über verwahrt werden, nach vorheriger Anmeldung kostenfrei von Interessierten eingesehen werden.²⁴ Zu diesem Zweck werden die Bibel, die Chronik im Schubert, weisse Stoffhandschuhe sowie eine teppichartige rote Unterlage in den Speiseraum ge-

24 Für Informationen und Kontakte danke ich der Kandersteger Pfarrerin C. Eichenberger.

tragen und auf einen Tisch gelegt. Interessierte können dann – nach vorsorglichem Anlegen der Handschuhe – in der Bibel blättern, lesen, sie photographieren. Dieser Gebrauch begegnet dem Artefakt als historisches, nicht als liturgisches. Dies liegt vornehmlich in der Rahmung der Situation begründet, da es sich bei solchen Besuchen weder um eine gesonderte Zeit (wie etwa den Sonntagmorgen) noch um einen «sakralen» Ort handelt, sondern vielmehr pragmatisch um einen freien Tisch im Speiseraum des Berghotels (Abb. 3).

Die Gasterebibel erscheint so als Bestandteil ihrer Umgebung, die in keiner Weise explizit religiös markiert ist. Auch das «Lesen» der Bibel gelingt in diesem Rahmen eher punktuell, da das ungewohnte Schriftbild auf gelblichem Papier für Ungeübte nur mühsam zu entziffern ist. Auf diese Weise tritt das Buch als historisches Artefakt, an dem Spuren der Zeit abzulesen sind, anstelle einer liturgischen Funktion in den Vordergrund. So wurde das Buch 1785 neu eingebunden und 1979 restauriert. Die Einträge in der Chronik – die ersten Seiten als Kopien eingefügt, später direkt ins Buch geschrieben – weisen eine Vielzahl von Handschriften auf. Der dünnere Chronikband erweckt somit in anderer Weise als die historische Bibel den Eindruck eines Gebrauchsbuchs, das von den einzelnen Einträgen unterschiedlicher Menschen zu unterschiedlichen Zeitpunkten lebt. Auffällig ist die Nutzung eines Schubers für das Chronikbuch, während die Bibel ohne «Verpackung» in den Gastraum gebracht wird. Die bereits erwähnte Holzkiste kommt lediglich zum Einsatz, wenn die Bibel – dann als liturgischer Gegenstand – zum Gottesdienstplatz getragen wird, der sich etwa einen halben Kilometer entfernt auf einer unter freiem Himmel gelegenen Wiese befindet. Dies übernimmt keine Vertreter:in eines kirchlichen Amts, sondern der Alpschaftspräsident. Auch im Anschluss an die Begutachtung im Gasthof werden die Gegenstände in den Tresor zurückgebracht. Das Bringen und Versorgen von Bibel und Chronik obliegt in diesem Fall den Mitgliedern der «Ältestenfamilie», die das Berghotel leitet, nicht aber den angestellten Mitarbeitenden. Gemäss der Auskunft des Gasthofbetreibers ist die Bibel bei Gästen heute nicht mehr das «erste wornach die Gesellschaft frug», hin und wieder würden jedoch Personen die Bibel besichtigen wollen.



Abb. 4 Fels oberhalb der «Gottesdienstwiese» mit Glocke (mittig, markiert).

© M. Löhr, 04.08.2024

4. Heutiger liturgischer Gebrauch: Gottesdienst auf der Wiese

Wie bereits erwähnt, wird mit der Gasterebibel im Zentrum bis heute jährlich auf einer Wiese im Tal Gottesdienst gefeiert.²⁵ Die Wiese befindet sich am Hang in der Nähe einiger weniger Holzhäuser unweit des Gasthofs, in dem die Bibel verwahrt wird. Im Talboden fliesst die Kander, deren Rauschen das Geschehen begleitet. Unterhalb der Wiese verläuft die einzige, schmale Strasse des Tals. Der hintere Teil der Wiese wird durch Felsen begrenzt, an dem eine kleine Glocke angebracht ist, die anlässlich der Gasterenpredigt geläutet wird. Sie ist die einzige feste bauliche Markierung, die auf ein religiöses Geschehen hindeutet (Abb. 4).

Am frühen Morgen sind ausser einigen Wandernden, die den Lötschenpass passieren wollen, noch kaum Menschen im Gasthof. Dies ändert sich, je näher der Beginn des Gottesdienstes um 10.30 Uhr rückt: Für PKW werden auf der engen

²⁵ Die folgenden Schilderungen beruhen auf eigenen Beobachtungen am 04.08.2024.



Abb. 5 Tisch mit Gasterebibel und regionaler Blumendekoration nach dem Gottesdienst. Blick Richtung Lötschenpass (Taleinschnitt rechts), nicht im Bild: die am Talboden verlaufende Kander. © M. Löhr, 04.08.2024

Strasse Parkplätze gesucht, der kleine Bus schafft je anderthalb Dutzend Menschen heran. Während einige wandertauglich gekleidet sind, tragen vor allem Familien «Sonntagskleidung». Am unteren Ende der Wiese wird ein Tisch bereitgestellt (mit der an mich gerichteten Erklärung: «Das ist jetzt der Bibeltisch!»), darauf werden eine rot-weiss gestreifte Tischdecke, ein Blumenstrauß, Taufutensilien sowie die Gasterebibel mitsamt der bereits erwähnten weissen Stoffhandschuhe drapiert. Nach und nach versammeln sich alle auf der Wiese und nehmen auf mitgebrachten Decken, Jacken oder Klappstühlen auf dem feuchten und unebenen Boden Platz (Abb. 5).

Nach Glockengeläut und Eingangsmusik durch ein Bläserensemble begrüßt die Pfarrerin im Talar die Versammelten: «Liebe Gemeinde, ich begrüße Sie alle ganz herzlich zum Berggottesdienst im Gasterental zur Gasterenpredigt. (...) Die Bäuerin Gasteren hat den Platz hier *Bi de Hüesere* bereit gemacht, der Glöckner hat seines Amtes gewaltet und auch die Gasterenbibel ist hier. Es ist alles parat zum

Feiern.» In dem Gottesdienst werden Kinder aus fünf Familien aus der Region getauft. Die Lesung des Predigttextes erfolgt aus der Gasterenbibel, die auf dem Tisch liegt, und wird von der Pfarrerin entsprechend angekündigt: «Ich lese Ihnen den Predigttext aus der Gasterenbibel» und öffnet sie nach Anlegen der Stoffhandschuhe. Nach den Taufhandlungen, Liedern (unter anderem: Großer Gott, wir loben Dich in der Version von Karl von Greyerz), Lesung und Predigt, Fürbittgebeten, Unser Vater und Mitteilungen ertönen zum Abschluss des Gottesdienstes nach dem Segen wiederum die Glocke und ein Musikstück der regionalen Musikgesellschaft.

Diese grobe Skizze des Gottesdienstes zeigt explizite Bezüge auf die Gasterebibel, die in einer Reihe mit den am Gottesdienst Beteiligten genannt wird: die Worte «... und auch die Gasterenbibel ist hier» unterstreicht die Pfarrerin mit einer auf das Buch verweisenden Geste. Es geht in dem Gottesdienst demnach nicht nur um die Lesung des wörtlichen Texts der Piscatorschen Übersetzung, sondern auch um die Anwesenheit des Artefakts selbst, dessen besonderer Status durch das Berühren mit den weissen Handschuhen noch unterstrichen wird. Ferner fällt die Namensgleichheit des Tals und der Bibel auf. Lokal verwurzelt sind auch die Tauffamilien sowie die Musikgesellschaft Kandersteg aus dem Haupttal, aus dessen Kirchgemeinde auch die Pfarrerin angereist ist. Vor diesem Hintergrund mag überraschen, dass der Gottesdienst mit Ausnahme der Taufen mehrheitlich auf Hochdeutsch gehalten ist, zumal kaum Tourist:innen im engeren Sinn zugegen waren.

5. Raumsoziologische Bedeutung der Gasterebibel und Ausblick

Nach der Reflexion des geographischen Kontexts, historischer Aspekte, des Artefakts und seines heutigen Gebrauchs stelle ich abschliessend Überlegungen zur raumsoziologischen Bedeutung der Gasterebibel an. Zunächst fällt die hohe Kontinuität auf, mit der die Bibel seit ihrer Schenkung 1696 im Tal verblieben ist (abgesehen von den Überwinterungen in Kandersteg). In diesem Zusammenhang berichtete ein Gasterer, in jüngerer Zeit habe Bern Interesse bekundet, die Bibel im Archiv unterzubringen. Man habe daraufhin klargestellt, die Bibel gehöre ins Tal, und bleibe da.

Die Konstitution der Wiese als Ort der Gottesdienstfeier ist noch näher zu bestimmen. Wie wird eine steile, nasse Wiese in einen Raum eines kollektiven liturgischen Geschehens transformiert? Ich orientiere mich im Folgenden an einer raumsoziologischen Prämisse, die «Raum» nicht vorfindlich und in fixierbarer

Weise gegeben, sondern durch soziale und sinnstiftende Interaktion konstituiert versteht.²⁶ Die Transformation der Wiese ist nicht nur räumlich, sondern auch prozessual-zeitlich zu fassen. Die Feier findet an einem Sonntagmorgen statt und fügt sich somit in eine erwartbare zeitliche gottesdienstliche Rahmung ein. Ferner stellt die über Jahrhunderte gepflegte Tradition dieses Berggottesdienstes einen gewichtigen Faktor dar. Wer in der Region lebt, weiss um diesen jährlichen Termin und seinen Ort, auch wenn dies nicht grossflächig beworben wird. Auch und insbesondere das Zusammenkommen der Gemeinde transformiert die Wiese in einen liturgischen Gottesdienst-Raum. Der Talar der Pfarrerin markiert eine konfessionelle Verortung, einen direkten Hinweis auf ein kirchliches Amt und damit explizit eine Rolle. In dezenter Weise kennzeichnen einige wenige Artefakte die Wiese als Gottesdienst-Raum: die Glocke am Fels, die während der Feier akustisch wahrnehmbar gemacht wird, der temporär bereitgestellte Tisch, auf dem Taufutensilien und, weniger liturgisch eindeutig, eine Blumendekoration Platz finden. Hier reiht sich auch die Bibel ein, die das Geschehen nicht nur als *Gasterepredigt* markiert, sondern auch als *Gasterepredigt*, als Gottesdienstfeier. Ohne Bibel und Talar könnte es sich bei diesem sommerlichen Outdoor-Szenario auch um ein Musikfestival oder eine Theaterinszenierung handeln. Von solchen Veranstaltungen unterschieden wird das Geschehen vor allem durch den rituellen Vollzug der versammelten Anwesenden als Gemeinde mithilfe der wenigen Artefakte, welcher die Wiese an diesem Sonntagmorgen für eine Stunde zu einem liturgischen Gottesdienst-Raum macht. Die umgebende «wilde» und für Menschen weitgehend unzugängliche, schroffe Berglandschaft kann Transzendenzerfahrung befördern. Unverfügbarkeit wird gewissermassen sicht- und erlebbar.²⁷

Es liesse sich nun fragen, ob die Bibel zunächst einen fehlenden Kirchbau ersetzt oder erst in der Folge obsolet gemacht hat. Dies ist aus den vorfindlichen Daten nicht zu beantworten, feststellen lässt sich jedoch: Das Gasteretal hatte seit dem Ende des 17. Jahrhunderts seine Bibel. Die zentrale Talkirche befand sich im gut 20 Kilometer entfernten Frutigen, während Kandersteg – als besonders seit der Belle

26 Vgl. beispielsweise Löw 2019: 224f., ihre Kategorisierungen lauten in diesem Zusammenhang: «relationale (An)Ordnung sozialer Güter und Menschen (Lebewesen) an Orten», «Syntheseleistung» und «Spacing»-Prozesse, die sie als Aushandlungsprozesse versteht, und die einen konkreten «Ort» auf einer Karte als «Raum» in diesem Sinne qualifizieren. Im vorliegenden Fall wird aus einer abgelegenen, für Menschen eher umständlich zu erreichenden Wiese ein Gottesdienst-Raum, der als solcher erinnert, antizipiert und im Vollziehen der Feier aktualisiert wird.

27 Vgl. allg. zu diesem Zusammenhang Höpflinger et al. 2024 sowie Driscoll/Atwood 2020.

Epoque touristisch stark frequentierter Wintersportort mit Bahnhofanschluss und zunehmender Bedeutung durch die Lötschbergtunnel-Verbindung ins Wallis – seine Marienkapelle aus dem Jahr 1510 erst im 17. und 20. Jahrhundert ausbaute. Auch wenn Bewohnende des Gasteretals Gottesdienste in Frutigen oder gar Lauterbrunnen aufgesucht haben, kann dies aufgrund der weiten und herausfordernden Wege nicht für normale Sonntagsgottesdienste angenommen werden. Der Bibel im Tal kommt somit eine konstitutive Bedeutung zu, die nicht an ein Gebäude gebunden ist. Die Frage, wie sich individueller Glaube und kollektive Konfessionalität ausbilden, wenn sie nicht an (identitätsstiftende) Gebäude, die etwa mit dem Begehen und Feiern biographisch bedeutsamer Kasualien verbunden werden, gekoppelt sind, bedarf weiterer empirischer Forschung. Dies könnte nicht zuletzt vor dem Hintergrund gegenwärtiger, häufig emotional besetzter Kirchenumnutzungsprozesse – bis hin zu Entwidmungen und Abrissen von Gebäuden – relevant sein. Das Beispiel des kirchbaulosen Gasteretals mit seiner fluid, aber kontinuierlich beheimateten Bibel könnte den Blick erweitern um die Vertiefung der Frage, in welchem Verhältnis das Praktizieren des (reformierten) Glaubens zu Gebäuden und Artefakten steht. Im Zuge der Bedrohung von Bergdörfern und mit ihnen ihrer Kirchen durch klimabedingt zunehmende Felsstürze und Murgang-Ereignisse «teilen» die Gebäude und Artefakte das Schicksal ihrer Bewohnenden, wobei mobile Artefakte immerhin mitgenommen werden können.²⁸ Auch hier bilden sich Forschungsdesiderate ab.

Eine dritte Dimension der raumkonstitutiven Bedeutung der Gasterebibel zeigt sich am Beispiel der vorgestellten Liedstrophen Karl von Greyerz'. Die Wahrnehmung des Entstehungskontextes zeigt, dass von Greyerz beim Verfassen der Strophen nicht irgendwelche «Berge» und «Fluren» vor Augen hatte: sehr wahrscheinlich waren es die steilen Flanken des Gasteretals, der Blick auf Altels, Doldenhorn, die Blümlisalpgruppe. Als Bestandteil des Reformierten Gesangbuchs der Deutschschweiz ertönen diese Strophen bis heute regelmässig

28 Gegenwärtig lässt sich dies am Beispiel des Dorfes Brienz/Brinzauls in Graubünden beobachten. Das durch Rutschung und Felsstürze bedrohte Dorf musste im November 2024 erneut für voraussichtlich Monate evakuiert werden. Auch der römisch-katholische Altar aus dem 16. Jahrhundert wurde zum wiederholten Mal mit den Bewohnenden in Sicherheit gebracht. Während diese fernab des abgesperrten Dorfes untergebracht sind, erschallen die Kirchenglocken weiterhin im leerstehenden Dorf. Vgl. z. B. <https://www.kath.ch/newsd/die-hoffnung-stirbt-zuletzt-glocken-laeuten-weiter-kirche-bleibt-angestrahlt/> (04.12.2024).

im Gottesdienst, so etwa am Dank-, Buss- und Bettag.²⁹ Die Erfahrung der Bergwelt erhält auf diese Weise immer wieder eine klangliche Gestalt. Vor diesem Hintergrund wäre der metaphorische Gebrauch von «Berg» und «Tal» in Texten und Liedern weitere Untersuchungen seiner konkreten kontextuellen Vorbilder wert.

Eine weitere raumbezogene kontextuelle Dimension möchte ich zumindest erwähnen. Während das Gasteretal mit der Schenkung der Piscatorbibel im Jahr 1696 als reformiert gekennzeichnet und zugleich gegen jene protestantischen Gebiete abgegrenzt wurde, die Luthers oder die Zwinglianische Zürcher Übersetzung gebrauchten, hatten sich im benachbarten Frankreich dramatische Ereignisse vollzogen und die zweite Welle der hugenottischen Fluchtbewegung ausgelöst. Die Geschehnisse im Gasteretal stehen, soweit ich feststellen konnte, in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit der *révocation de l'édit de Nantes* im Jahr 1685, zumal die hugenottische Haupt-Fluchtroute in die Schweiz weiter westlich über Genf und Lausanne verlief,³⁰ bilden aber die Grosswetterlage, die sich in teils blutigen Auseinandersetzungen um die konfessionelle Deutungsmacht darstellte. Die Rücknahme des Edikts aus dem Jahr 1598 beraubte die französischen Hugenott:innen ihrer grundlegenden Rechte, setzte sie der Verfolgung aus, erlaubte die Zerstörung ihrer Kirchen und zwang in der Folge etwa 250'000 Menschen zur Flucht, unter anderem in die Schweiz.³¹ Angesichts der zentralen Passage zwischen dem römisch-katholischen Wallis, das im Südwesten an Frankreich grenzt, und dem reformierten Berner Land ist kaum denkbar, dass es keine personellen Kontakte oder Informationsweitergaben über die Entwicklungen in Frankreich oder die Fluchtströme über Genf gegeben haben mag. Indirekt lässt sich daher ein weiterer Anknüpfungspunkt zumindest andeuten: das Feiern von Gottesdiensten im Désert, in der «Wüste», im Falle Südfrankreichs in der abgelegenen, kargen Bergregion der Cevennen als Réduit vor der Verfolgung, in der hugenottische Gottesdienste heimlich und ohne grössere materielle Ausstattung oder gar Kirchen gefeiert wurden. Möglicherweise lassen sich die Praktiken des kirchbaulosen Gasteretals auch vor dieser historischen Tradition reformierter Glaubensvollzüge deuten: als Konzentration auf

29 Vgl. die Einordnung des Liedes an dieser Stelle im Jahreskreis im Reformierten Gesangbuch (518).

30 Vgl. <https://museeprotestant.org/de/notice/die-hugenottische-fluchtbewegung/> (19.12.2024).

31 Vgl. Krieg/Zangger-Derron 2003: 418f und Steffe 1989: 490.

das Wort inmitten einer zuweilen bedrohlichen Berglandschaft, die sich gleichermassen wie ein Schutzraum um die gottesdienstlichen Versammlungen legt. Auch wenn die historischen Hintergründe der beiden Beispiele unterschiedlich sind, weisen ihre phänomenologischen Ausprägungen Parallelen auf. Die beiden historischen Szenerien können heute dazu anregen, Potentiale und Grenzen des Verhältnisses von Kirchenbauten, Raum, Gemeinde und Wort in einer Zeit des Umbruchs neu zu denken und zueinander ins Beziehung zu setzen.

Bibliographie

- «Gasterebibel», Bibel in der Übersetzung von Johann Piscator. 1. Aufl. Bern 1684.
1510-2010. Reformierte Kirche Kandersteg. 500 Jahre unter einem guten Stern. Broschüre o. A.
- Aerni, K., Art. «Lötschenpass». Version vom 15.10.2009. HLS. <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/008844/2009-10-15/> (03.12.2024).
- Alpermann, I./Evang, M. (Hgg.), 22/2016. Lieberkunde zum Evangelischen Gesangbuch, Göttingen.
- Beckmayer, S., 2018. Die Bibel als Buch. Eine artefaktorientierte Untersuchung zu Gebrauch und Bedeutung der Bibel als Gegenstand, Stuttgart.
- Driscoll, C. M./Atwood, D. (Hgg.), 2020. Mountaineering Religion. Culture and Religion 21.1.
- Dubler, A.-M., Art. «Gasterntal», Version vom 12.08.2005. HLS. <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/008322/2005-08-12/> (13.09.2024).
- Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz, 1998 (2013). 4. Aufl. Basel/Zürich.
- HLS Historisches Lexikon der Schweiz. <https://hls-dhs-dss.ch/de/>
- Höpfinger, A.-K. et al. (Hg.), 2024. Grenzgänge. Religion und die Alpen, Zürich.
- Kocher, H., Art. «Karl von Greyerz». HLS. <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/010639/2006-01-24/> (13.09.2024).
- Krieg, M./Zangger-Derron, G., 2003. Die Reformierten. Suchbilder einer Identität. 2. Aufl. Zürich.
- Löw, M., 2019. Raumsoziologie. 10. Aufl. Frankfurt am Main.
- Steffe, A.M., 1989. Die Hugenotten. Macht des Geistes gegen den Geist der Macht, Gernsbach.
- Webseiten*
- Musée protestant (Musée virtuel du protestantisme): <https://museeprotestant.org/de/notice/die-hugenottische-fluchtbewegung/>.
- Ortsmuseum Kandersteg, <https://museum-kandersteg.ch/ortsmuseum/>.
- SchweizMobil, <https://schweizmobil.ch/de/sommer>.
- Gemeinde Kandergrund und Gasterntal*
- <https://www.kandergrund.ch/gemeinde/kirche>.
- <https://www.gasterntal.ch/aktivitaeten.html#Gasternpredigt>.
- <https://www.gasterntal.ch/chronologie.html>.
- <https://www.gasterntal.ch/gasternchronik.html>.
- <https://www.gasterntal.ch/gletscher.html>.
- Kirchliche Pressestimmen*
- <https://www.kirchenblatt.ch/themen/news/die-hoffnung-stirbt-zuletzt-glocken-in-brienzaeuten-weiter-kirche-bleibt-angestrahlt>.
- <https://reformiert.info/de/recherche/zehn-zentimeter-dick-und-sieben-kilo-schwer-17032.html>.

Abstracts

Schauplatz dieses Beitrags ist ein abgelegenes Tal zwischen den Schweizer Kantonen Bern und Wallis. Dieses hatte nie eine Kirche. An die Stelle eines Kirchenbaus tritt hier, so die These, eine Bibel, die der Talbewohnerschaft im Jahr 1696 vermacht wurde, und die bis heute als letzte in der Übersetzung Johann Piscators in regelmässigem liturgischem Gebrauch steht. Im Folgenden werden die Einflüsse der Topographie auf die (nicht nur liturgischen) Praktiken um die Bibel herum in den Blick genommen. In einer qualitativen Fallstudie wird untersucht, in welcher Weise die Topographie der Region und die historische Bibel fernab von Sakralbauten einen Gottesdienst-Raum mit einer eigenen reformierten Glaubensgestalt geschaffen haben und bis heute prägen.

The setting for this article is a remote valley between the Swiss cantons of Bern and Valais. It has never had a church. In place of a church building is a Bible that was bequeathed to the valley's inhabitants in 1696, and which is still in regular liturgical use today, the last one in Johann Piscator's translation. The influences of the topography on the (not only liturgical) practices surrounding the Bible are analyzed. A qualitative case study examines the way in which the region's topography and the historical Bible, far removed from sacred buildings, have created a worship space with its own reformed form of faith and continue to shape it today.

Miriam Löhr, Bern

Rezensionen

Martin Fuß (Hg.): Die Wiedergewinnung der Metaphysik für die heutige Systematische Theologie. Neue Perspektiven zur Bedeutung der Metaphysik für die Systematische Theologie. Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 26. Aschendorff Verlag, Münster, 2024. 407 S., EUR 64.-, ISBN 978-3-402-12435-2.

Unter dem Anliegen, die Anschlussfähigkeit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums mithilfe der Metaphysik wissenschaftlich abzusichern, versammelt der Herausgeber fünfzehn differenzierte Beiträge von dreizehn namhaften, katholischen Theologen. Dabei wird im ersten Teil (I) die antimetaphysische Kritik präsentiert (Bruckmann) und gegen Kants Kardinal einwand die Möglichkeit der theoretischen Metaphysik rehabilitiert (Enders/Wandruszka). Besonders die drei Vorwürfe, dass Metaphysik (a.) totalitär bis gewaltsam sei, (b.) einen universalistisch-reduktionistischen und (c.) monistischen Anspruch erhebe, werden nachvollziehbar entkräftet (Fuß). Und es wird die Frage beantwortet, weshalb dem Glauben eine metaphysische Begründungspflicht inhärent sei (Böttigheimer) – womit bereits eine erste konstruktive Verbindung von Fundamentaltheologie und Metaphysik exemplarisch wird.

Im zweiten Teil (II) werden historische Entwürfe diskutiert und wertvolle Impulse für die Fundamentaltheologie gewonnen – sei dies aus der platonischen Seinsmetaphysik (Vinco), der scholastischen Metaphysik der Viktorianer (Narchi), der Lehre Meister Eckharts (Roesner), der konjekturalen Metaphysik Cusanus' (Riedenauer) oder Antonio Rosminis trinitarischen Ontologie (Krienke). Sie alle bieten zahlreiche Impulse für eine metaphysisch orientierte Theologie oder Apologetik.

Der letzte Teil (III) widmet sich weiterführenden Modellen einer theologischen Metaphysik. Die Möglichkeit einer rationalen Theologie ohne Offenbarung wird am Entwurf Béla von Brandensteins aufgezeigt (Wandruszka). Anschließend wird versucht, den Gottesbegriff der christlichen Offenbarung mit jenem eines metaphysisch-ontologisch gewonnenen Gottesbeweises (Enders) und eines phänomenologischen Liebesbegriffs (Fuß) in Übereinstimmung zu bringen. Auch eine hermeneutische Metaphysik, die ohne philosophische Letztbegründungen

auskommen will (Schärfl), und eine an Kant orientierte praktische Metaphysik (Kobusch) werden vorgeschlagen. Ebenso werden auch unkonventionelle Impulse einer postmodernen Atheologie fruchtbar gemacht (Kühn).

Die Beiträge gehen auf eine Tagung der Katholischen Universität Eichstätt (16.–19.07.2022) zurück. Damit ist eine Sammlung interessanter, kritischer, provokanter und weiterführender Texte entstanden, die sich als Einstieg in die aktuelle Thematik rund um Theologie und Metaphysik eignet.

Mit den folgenden vier Kritik-Punkten konzentriere ich mich auf die Zusammenfassung des Herausgebers und den Beiträgen von Enders und Wandruszka: (a.) Die Kritik an Kant will als ein philosophischer Dammbbruch verstanden werden, weshalb ich dies hier kritisch berücksichtigen will. Allerdings hat dieser Anspruch schwächen – nicht zuletzt wegen des knappen Umfangs. Denn Kants konstruktiver Beitrag zur Bewahrung der Metaphysik als Disziplin wird zwar gewürdigt (251f.), deren Wirkungsgeschichte aber für eine «geistliche Krise» (253) verantwortlich gemacht, die sich in Klimakatastrophe und erstarkenden Nationalismen widerspiegeln würde. Dagegen wird die Wiedergewinnung der Metaphysik als Therapie empfohlen. Zwar ist dieses ärztliche Ethos lobenswert, doch aus kritisch hermeneutischer Sicht ist eine solche Zuordnung unzulässig und wird weder inhaltlich noch philosophiegeschichtlich der Wirkungsgeschichte der Kant'schen Metaphysik gerecht. Zudem kann die als Widerlegung angeführte Kritik an Kants Begriff analytischer Urteile nicht überzeugen; unzureichend ist die Argumentation gegen Kants System, weil dessen philosophiegeschichtlicher Kontext und die philosophischen Probleme, die Kant mit seiner Kritik zu lösen versucht, zu wenig beleuchtet werden (48, 52f, 56ff, 254ff).

(b.) Nicht nur wird Kant eine Wirkung zur Last gelegt, die schwer nachzuweisen wäre, auch die Korrelation der Zeitdiagnose mit einer geistigen Krise scheint mir mehr der Fiktion des Autors zu entstammen als einer konzisen Theorie mit entsprechend empirischen Hinweisen. Die Annahme, dass eine Metaphysik die Antwort auf eine allgemeine Verunsicherung sei, wird auch vom Herausgeber mehrfach betont (19ff, 95).

(c.) Hier wäre ein Hinweis des Herausgebers auf die Verschiebungen der Diskurse über Maßstäbe rationaler Legitimität (17) in die Wissenschaftstheorie oder Wissenschaftssoziologie hilfreich gewesen; hat nicht zuletzt der katholische Theologe Helmut Peukert bereits 1976 eine theologische Wissenschaftstheorie vorgelegt, die auch von Philosophen wie Jürgen Habermas wahrgenommen und empfohlen wurde – die allerdings in dem Band unerwähnt bleiben. Zwar grenzen

sich Enders/Wandruszka (65) gegen solche Ansätze explizit ab, doch wäre eine begründete Zurückweisung pragmatischer Wissenschaftstheorien der Theologie hilfreich gewesen, um ihr Anliegen besser nachzuvollziehen.

(d.) Zuletzt gelingt es dem Herausgeber nicht zu überzeugen, dass die Metaphysik vor allen anderen Möglichkeiten dazu geeignet sei, die Kommunikation des Evangeliums rational zu legitimieren und abzusichern (15, 17). Wären doch eine Hilfestellung durch Kommunikationswissenschaft und empirische Sozialpsychologie intuitiv naheliegender gewesen – hätte zumindest eine Erklärung für solch unberücksichtigte Alternativen genügt, die besondere Eignung der Metaphysik für diese Aufgabe allgemein nachvollziehbarer zu machen. Zumal eine dezidiert theologische Begründung einer solchen Bedürftigkeit des Evangeliums überhaupt fehlt und damit auch die «Bedeutung der Metaphysik für die Systematische Theologie» – wie es im Untertitel des Bandes heißt – bis zuletzt unbefriedigend vage bleibt.

Fazit: Vielfältige Beiträge bieten neue Impulse für den Diskurs – doch bleibt der diagnostische Befund unscharf, mögliche Alternativen unbeleuchtet und die theologische Indikation letztlich unklar.

Ruben Cadonau Basel

Benedikt Hensel: Das Jonabuch heute lesen. Theologischer Verlag Zürich 2025. 183 S. (illustriert). CHF 19.80. ISBN 978-3-290-18696-8.

Die seit 2018 in lockerer Folge erscheinende Reihe «bibel heute lesen» stellt einzelne biblische Bücher vor (unterdessen sind 12 Bändchen zu alt- und neutestamentlichen Büchern erschienen). Die Reihe bietet Wissenschaftlern die Möglichkeit, ihre Sicht einer breiteren Öffentlichkeit bekannt zu machen. Der in Oldenburg wirkende Verfasser Benedikt Hensel referiert nicht nur aus der bisherigen Sekundärliteratur, sondern bringt auch viel Neues, vor allem Literaturwissenschaftliches (symmetrische Bucharchitektur, dichtes Leitwortsystem, raffinierte Erzählstrategie mit Leerstellen und überraschenden Leser-Umlenkungen).

Im Einleitungs-Kapitel (15–35) zeigt der Verfasser nach Diskussion mit anderen Meinungen seine Sicht einer einheitlichen Erzählung, welche unter anderem

Zitate aus dem Zwölfprophetenbuch bringt, diese umdeutet und sich so als Spättext erweist (vermutlich 3. Jh.). Theologisch finden sich verschiedene Themen, die allerdings untereinander korrelieren, sowie ein herausforderndes Gottesbild. Anschliessend folgt als Hauptteil eine Exegese, die wie ein Kommentar dem Text entlanggeht (37–133). Kürzer gehalten sind die Kapitel «Themen der Wirkungsgeschichte» (135–163) und «Nachbetrachtungen» (165–180, eine Art theologische Zusammenfassung). Literaturverzeichnis und Bildnachweis runden den inhaltsreichen und theologisch tiefgründigen Band ab.

Aus dem exegetischen Hauptteil müssen hier einige ausgewählte originelle Beispiele genügen. Das Motiv des grossen Fisches, der Jona verschlingt, verdankt sich Mythen aus dem Bereich des Indischen Ozeans, was auf die Zeit nach dem Indien-Feldzug Alexanders d. Gr. hindeutet. Der Jonapsalm ist kompositorisch unentbehrlich, da er die Symmetrie zu den anderen Buchteilen ermöglicht («Wasser» in Kap. 1; Gegensatz zu «Land» sowie zu «Dürre» in Kap. 4). Jonas Flucht in die Urfluten und die Totenwelt spielt an auf analoge unmögliche Möglichkeit in Amos 9,2f. Der Psalm nimmt kritisch-ironisch Bezug auf Jonas dickköpfige Fluchtwille, der ihn immer tiefer «hinabsteigen» liess (יִרְדּוּ in 1,3,5; 2,7a. Gegensatz עָלָה «hinaufsteigen» in 1,2; 2,7b; 4,6f). Und er zeichnet in ironisch überspitzter Manier einen wenig sympathischen Jona (S. 92 zu 2,9f). JHWHs erneuter Auftrag «Geh nach Ninive ...» (3,1) lässt offen, was Jona konkret den Niniviten sagen soll – eine literarische Leerstelle, die vom Leser unterschiedlich aufgefüllt werden kann, entweder im Sinne Jonas (als Unheilsbotschaft) oder Ninives (als Busspredigt). Jonas Ruf in 3,4 spielt auf die Sintflut-Erzählung an (40 Tage; רָעָה; הַמָּס «Gewalttat»).

Bei der Wirkungsgeschichte bringt der Verfasser Beispiele aus dem rabbinischen, neutestamentlichen und frühchristlichen Bereich sowie aus der bildenden Kunst. Besonders originell sind die Kanzeln in der Gestalt eines ganzen Walfisches, wobei der Pfarrer aus dessen offenem Maul heraus zur Gemeinde predigt.

Die theologischen «Nachbetrachtungen» bündeln die bisherigen Beobachtungen. Sie konzentrieren sich auf den sogenannten Heilsuniversalismus, die Erzählpragmatik betr. Grenzgängern und auf die religionssoziologischen Hintergründe. Dabei gibt das Jonabuch kaum lehrmässige klare Antworten, aber

bindet mit seiner offenen Schlussfrage die Leserschaft ein in die weitere eigene Auseinandersetzung, auf welche Weise die Völker in Beziehung zu Israel stehen.

Hensels Band – ein Kronjuwel innerhalb der Reihe «bibel heute lesen» – ist theologisch besonders ergiebig und eignet sich für alle Bibelleser, ob sie bereits viel oder noch wenig wissen.

Edgar Kellenberger, Oberwil

Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes

Prof. Dr. Andrea Hofmann, Theologische Fakultät, Universität Basel, Nadelberg 10, CH-4051 Basel – **Dr. Miriam Löhr**, Theologische Fakultät, Universität Bern, Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern – **Katalin Rac, PhD**, Emory University, 201 Dowman Drive, Atlanta, GA 30322 – **Prof. Dr. Dr. h.c. Gunther Wenz**, Wolfhart Pannenberg-Forschungsstelle, Hochschule für Philosophie München, Kaulbachstraße 31/33, DE-80539 München – **Dr. Aysun Yaşar**, University of Vienna, Research Centre «Religion and Transformation in Contemporary Society», Schenkenstraße 8-10, AT-1010 Wien.

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 2

2025

Inhalt

SONJA AMMANN/OSKAR KÄELIN: Vorwort	101
AYSUN YAŞAR/KATALIN RAC: Tradition, Consensus, and Change in Judaism and Islam. A Historical and a Theological Reading of Ignaz Goldziher's works	103
ANDREA HOFMANN: «Gebildete Mütter und empfindsame Töchter»? Frauen in der Christentumsgeschichte der Frühen Neuzeit	129
GUNTHER WENZ: <i>Fides quaerens intellectum</i> . Zu Karl Barths Auslegung von Anselms <i>Proslogion</i> (cap 2–4)	149
MIRIAM LÖHR: «Die Bibel bleibt im Tal!» Eine raumsoziologisch-artefaktorientierte Fallstudie der «Gastereibibel» aus dem Jahr 1684	167
REZENSIONEN	189
<i>Martin Fuß (Hg.): Die Wiedergewinnung der Metaphysik für die heutige Systematische Theologie. Neue Perspektiven zur Bedeutung der Metaphysik für die Systematische Theologie. Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 26. Aschendorff Verlag, Münster, 2024 (Ruben Cadonau)</i>	
<i>Benedikt Hensel: Das Jonabuch heute lesen. Theologischer Verlag Zürich, 2025 (Edgar Kellenberger)</i>	