

2. Der Einsatz von „Flüchtlingspfarrern“ und Fürsorgerinnen brachte es fertig, Schwierigkeiten in menschlicher und sozialer Hinsicht zu lindern und sogar zu überwinden (S. 88–95).

3. Ein besonderes Kapitel berichtet über „Vertriebene als Wegbereiter der Ökumene“ (S. 99f.).

Für alle, die diese Jahre miterlebt haben, bleibt dieses Buch eine Fundgrube der Erinnerung; für historische Forschung wird es zu einer Quelle wichtiger Detailkenntnisse werden. Möge es nicht nur ein frommer Wunsch der Herausgeber bleiben, daß andernorts ähnliche Veröffentlichungen unternommen werden.

Christoph Dahlkötter

*Johann Anselm Steiger, Johann Ludwig Ewald (1748–1822), Rettung eines theologischen Zeitgenossen* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 62) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, 598 S., 6 Abb.

Steigers Werk, eine Leipziger kirchengeschichtliche Habilitation, ist ein ambitiöses und gewichtiges Werk. Es will den weithin vergessenen Theologen Ewald der Vergessenheit entreißen und sein Werk als bedeutenden Beitrag zur theologischen Diskussion zwischen Aufklärung und Erweckung neu zur Geltung bringen. Das Buch ist in vier etwa gleich umfangreiche Teile aufgeteilt. Auf einen Abriß der Biographie Ewalds folgt eine Darstellung des Grundansatzes seiner Theologie als einer „biblisch-narrativen Theologie reformatorischen Zuschnitts“, sodann eine Behandlung weiterer Einzelbeiträge zur theologischen Debatte, zuletzt eine Gesamtbibliographie und ausgewählte Quellentexte. Quellen- und Literaturverzeichnis und ein Namenregister schließen das Werk ab.

Steigers Stärken und Interessen liegen nicht im ersten, biographischen Teil. Zwar hat er auch hier Pionierarbeit geleistet und umfangreiche Archivstudien betrieben, so daß er alle Stationen von Ewalds Werdegang (Student in Marburg, Prediger in Ravolzhausen und Offenbach, Generalsuperintendent in Detmold, Pfarrer in Bremen, Professor in Heidelberg, Kirchenrat in Karlsruhe) mit einer Vielzahl von Einzelheiten darstellen kann. Es zeigt sich aber, daß Steiger auch hier schon beinahe ausschließlich an den theologischen Auseinandersetzungen interessiert ist, in die Ewald sich begab. Wir erfahren einiges über seine Freundschaft mit Lavater und Pestalozzi, seine Konflikte mit Stolz, Hebel und Schwarz, seine Zeitschriftenprojekte und seine pädagogische Arbeit, aber wichtige Fragen, etwa die Berufung nach Bremen oder die kirchenleitende Tätigkeit in Karlsruhe, insbesondere seine Rolle bei der Vorbereitung der badischen Union, bleiben im dunkeln. Aus der Detmolder Zeit (1781–1796) wird die Bemühung um das Schulwesen ausführlich geschildert, obwohl wir darüber an sich schon gut unterrichtet waren; über die politischen Äußerungen Ewalds, die seine Stellung dort schließlich unmöglich machten, hätte man dagegen gern noch mehr erfahren. Überhaupt (die Bemerkung wird in unserem Jahrbuch

erlaubt sein) bringt die Darstellung für die Territorialkirchengeschichte wenig Neues. Insgesamt bleibt Steiger sehr eng an seinen Quellen; er stellt eher die Quellen dar, als daß er aus ihnen seine Darstellung entwickelt. Ein plastisches Bild des Kirchenmannes Ewald entsteht auf diese Weise nicht.

Ewalds Bedeutung liegt nach Steiger aber auch nicht in seinem exemplarischen Theologenleben, sondern in seiner Theologie, die im Teil II rekonstruiert wird. Dies allein ist schon eine anspruchsvolle Aufgabe, weil Ewald keine systematische Darstellung seiner theologischen Gedanken vorgelegt hat und quer zu den theologischen Schulen und Gruppierungen seiner Zeit steht. Nach Steiger ist seine bedeutendste Leistung, daß er der Verachtung bzw. dem moralistischen Mißbrauch der Bibel, die in seiner Zeit üblich waren, die Narrativität der biblischen Texte als Element des Erziehungshandelns Gottes entgegengesetzt hat. Daß er hierbei an Vorarbeiten von Lavater und Hamann anknüpfen konnte, verschweigt Steiger nicht; Ewald hat dafür die Anwendung dieser theologischen Erkenntnisse auf die katechetische Praxis am entschiedensten vorangetrieben. Lange Exkurse zu zwei spätorthodoxen Bibelwerken und zu exemplarischen Katechismen der Aufklärung zeigen, daß Ewald auf die orthodoxe Verhältnisbestimmung von Bibel und Katechismus zurückgreift und so die moralischen Engführungen und die hybride Vernunftgläubigkeit der Aufklärung überwindet. Hier geht Steiger deutlich über die historische Ebene hinaus und wirbt für sein Anliegen, auch weiterhin nicht nur am reformatorischen Schriftprinzip, sondern auch an den Grundaussagen der altprotestantischen Dogmatik, insbesondere ihrer Lehre von Gesetz und Evangelium und von der claritas der Schrift, festzuhalten. Ein Beispiel, wie Ewald in einer Predigt dank seiner biblischen Hermeneutik Trost angesichts der Französischen Revolution spenden kann, rundet diesen zentralen Teil ab.

Auch Teil III präsentiert Ewald als Kritiker der Aufklärung. In seinen Entgegnungen auf antijudaistische Pamphlete in den Jahren 1816–1820 zeigt er sich als einer, der sowohl das von dem Aufklärer Dohm stammende Emanzipationsprogramm (die Gewährung der bürgerlichen Gleichstellung der Juden in der Hoffnung auf ihre Assimilation) als auch die frühantisemitische Ideologie des christlichen Staates eines Rühs oder Fries überwindet. Obwohl er mit dem Altprotestantismus die Hoffnung auf eine Judenbekehrung teilt, weist er die Forderung einer intensiven Judenmission zurück und fordert statt dessen neben der Gleichberechtigung eine Erziehung der Juden vom Geist ihrer eigenen Religion her. Zu dieser Dialektik zwischen biblisch-heilsgeschichtlicher Sicht und Rezeption der aufklärerischen Konzepte von Toleranz und Menschenrechten war Ewald befähigt durch seine Wiederaufnahme der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre, was Steiger an Ewalds politischen Äußerungen weiter profiliert. Schließlich werden die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zum Denken Kants, Schleiermachers und Hegels herausgearbeitet und Ewalds weiterführende Metakritik gegenüber der aufklärerischen Wunderkritik dargestellt.

Teil IV, die erste Gesamtbibliographie der Werke Ewalds (381 Titel ohne Übersetzungen und Neuauflagen) und der Archivalien über ihn, ist ebenfalls eine imponierende Forschungsleistung. Geringfügige Lücken (es fehlt ein Brief Ewalds vom 9. 10. 1792, gedruckt in: Joseph Kohnen, Theodor Gottlieb von Hip-

pel. Eine zentrale Persönlichkeit der Königsberger Geistesgeschichte, Lüneburg 1987, S. 242 f.) schmälern das Verdienst dieser Zusammenstellung nicht.

Eine Bewertung muß von dem Anliegen ausgehen, Ewald als „theologischen Zeitgenossen“ zu „retten“ bzw. zu „rehabilitieren“ (22.539). Kein Zweifel: Steiger präsentiert einen Theologen, dessen thematische Bandbreite ebenso beeindruckt wie sein unbekümmertes Querdenken. Daß es sich lohnt, Ewalds theologische Leistungen zu beachten, soll nicht bestritten werden. Unbehagen löst nur die Art aus, wie Steiger diesen Theologen geradezu zum Meisterdenker seiner Epoche hochstilisiert. Praktisch alle Beiträge von Ewald sind „hochreflektiert“, ein Attribut, dessen permanente Wiederholung gelegentlich den Verdacht erweckt, hier sollte durch eine starke Behauptung ein schwacher Beweis ersetzt werden. Steiger erklärt Ewalds theologische Gedanken mit großer Sympathie für die so häufig verzeichnete altprotestantische Orthodoxie. Er macht plausibel, daß er wesentliche Theologumena der reformatorischen Theologie in seiner Zeit neu zur Geltung brachte. (Übrigens ist die einzige Kritik an Ewald die, daß er bisweilen von der lutherischen Dogmatik abweicht, ein Maßstab, der bei einem reformierten Theologen wie Ewald eigentümlich wirkt, aber um so mehr über Steigers theologische Position aussagt.) Andere Strömungen, besonders die von Ewald kritisierten Positionen, sind aber mit erheblich weniger Einfühlungsvermögen geschildert. Das gilt für den Pietismus (Ewald soll schon deshalb kein Pietist gewesen sein, weil er keine Wiedergeburtstheorie vertreten hat, ein Urteil, das kaum von Kenntnis der neueren Pietismusforschung zeugt), noch mehr aber für die m. E. nun ebenso verzeichnete Aufklärungstheologie oder auch die Gedanken der mit größerem Recht als Überwinder der Aufklärer gesehenen Kant, Schleiermacher und Hegel. Hier wirkt Ewalds Auseinandersetzung doch arg eklektisch. Wenn Steiger nahelegt, daß Ewald im Grunde ein größerer Denker als die genannten Koryphäen gewesen sei (das, was sie Gutes erkannt haben, hat er vorweggenommen, zugleich aber ein Abweichen vom biblisch-reformatrischen Denken vermieden!), kann er kaum überzeugen. Überhaupt tut Steiger häufig des Guten zuviel. Zweifellos ragen Ewalds Schriften zur Judenemanzipation aus den theologischen Äußerungen seiner Zeit heraus. Aber war er deshalb der „entschiedenste Verteidiger des Judentums“ (325)? Hat er ein „Talmud-Studium“ betrieben, wenn er aus einem jüdischen Lesebuch eine Talmudstelle zitieren kann (332)? Ist seine Position gegenüber Lavater und Hamann, vor allem aber gegenüber dem seltsamerweise überhaupt nicht in den Blick kommenden Gottfried Menken, wirklich so originell? Und hätte man nicht auch bei Beachtung anderer Themenkreise zu manch anderen Ergebnissen kommen können? Steiger teilt gleich mehrfach mit, daß das Buch „Die Kunst, ein Mädchen, eine gute Gattin, Mutter und Hausfrau zu werden“ von 1799 Ewalds meistverbreitetes Werk war (114.467). Trotzdem widmet er diesem Werk nur wenige Zeilen, die damit enden, daß diese „Leistung Ewalds [...] einmal eigens im Kontext der zu seiner Zeit auflebenden geschlechtsspezifisch weiblichen Erziehung gewürdigt werden“ müßte (115). Abgesehen davon, daß es solch eine Würdigung schon gibt (Dagmar Grenz, Mädchenliteratur, Stuttgart 1981, S. 86–98), wäre es auch für Steiger sinnvoll gewesen, sich dieses Werk näher anzusehen. Meines Erachtens hätte er manche Thesen relativieren müssen, wenn er gesehen hätte, wie Ewald

hier praktisch ganz auf eine biblische Begründung für sein weibliches Rollenbild verzichtet und sich statt dessen von Rousseaus Paradigma des weiblichen Geschlechtscharakters sowie von aufklärerischer Vulgäranthropologie abhängig macht.

Noch einmal: Das Buch lehrt uns viel Neues über die Theologie des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts. Fraglich ist jedoch, mit welchem Recht der Theologe Ewald als „Zeitgenosse“ bezeichnet werden kann. Steiger ist ihm ein Zeitgenosse geworden; er ist eine solche Identifikation mit seinem Gegenstand eingegangen, daß gelegentlich unklar bleibt, wie weit die theologischen Aussagen von Ewald stammen und wie weit sie vom Autor eingetragen sind. Wie dem aber auch sei; ob eine so sehr dem Altprotestantismus verpflichtete Theologie, wie sie hier präsentiert wird, wirklich für unsere Zeit maßgeblich sein muß, kann gewiß bezweifelt werden.

Martin Friedrich

*Karl-Heinz Kirchhoff, Die „Wiedertäufer-Käfige“ in Münster, Zur Geschichte der drei Eisenkörbe am Turm von St. Lamberti, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1996, 56 S., 23 Abb.*

Verglichen mit Kirchhoffs zahlreichen Arbeiten zur Geschichte der Stadt Münster und besonders zur Geschichte des Täuferturns in Münster wirkt dies Heft über die sogenannten „Wiedertäufer-Käfige“ am Turm der St.-Lamberti-Kirche in Münster auf den ersten Blick nur wie ein Nebenprodukt. Aber dieses Nebenprodukt jahrzehntelanger wissenschaftlicher Arbeit erscheint als geeignet, deren Ergebnisse vielen nahezubringen. Es ist ein Kabinettstückchen, das die sich 1533 bis 1535 abspielende „spektakuläre Episode“ der münsterschen Stadtgeschichte und der Geschichte des Täuferturns allgemeinverständlich darstellt. Man erfährt, oft zwischen den Zeilen oder durch Anekdoten, manches Hintergründige zur Stadtgeschichte und zum Verhältnis der Münsteraner zu ihrer Geschichte. Fast erscheint es so, als hätten die „Wiedertäufer-Käfige“ eine Erinnerung an alte Stadtfreiheit wachgehalten, und sei es auch nur durch Schelme wie Münsters Zoogründer Professor Landois oder moderne Karnevalisten.

Die „Wiedertäufer-Käfige“, eigentlich Körbe aus Eisenstangen, dienten nach der schaurigen Sitte jener Zeit dazu, die Leichen der am 22. Januar 1536 hingerichteten Täufer Johan Bockelson, Bernhard Knipperdolling und Bernhard Krechting hoch über dem Prinzipalmarkt abschreckend zur Schau zu stellen. Seit jener Zeit haben Generationen von Münsteranern und von Besuchern der Stadt Münster mit Gefühlen zwischen geheimem Grauen und bloßer Neugierde zum Lambertiturm aufgeblickt. Wie sind diese Körbe heute zu sehen? Sind sie immer noch eine Abschreckung, oder dienen sie nur noch als Touristenattraktion? Sind sie eher eine Reliquie oder ein Jahrhunderte währendes Ärgernis? Kirchhoff stellt die Frage: „Warum sollte der Lambertiturm ein ewiger Galgen sein?“ Was steckt dahinter, wenn ausgerechnet solche makabren Überreste einer vergangenen Justiz zu Geschichtsdenkmälern, ja geradezu zum Wahrzeichen