

RUPRECHT-KARLS-
UNIVERSITÄT
HEIDELBERG



JAHRESHEFT DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG

5 (2009/10)



Impressum

Herausgeber

Förderverein der Theologischen Fakultät
der Ruprecht-Karls-Universität
Heidelberg e.V.
Hauptstr. 231
69117 Heidelberg

Kontakt

foerdereverein@theologie.uni-
heidelberg.de

Vorstand des Vereins

Prof. Dr. Gerd Theißen (Vorsitzender)
Dr. Charlotte Köckert
Prof. Dr. Johannes Eurich
Wiss. Ang. Friedrich-Emanuel Focken
Wiss. Ang. Nina-Dorothee Mützlitz
Stud. Rasmus Nagel
Stud. Sarah Grimm

Spenden

Förderverein
Heidelberger Sparkasse
Kto.-Nr. 909 14 24
BLZ 67 25 00 20

Spenden

Publikationsfonds des Fördervereins
Heidelberger Sparkasse
Kto.-Nr. 914 55 40
BLZ 67 25 00 20

Redaktion und Layout

Umschlaggestaltung - Sabine Huffman
Layout - Michaela Höckel
Der Vorstand

V.i.S.d.P.:

Der Vorstand

Inhaltsverzeichnis

ZU DIESEM HEFT	5
ZWEI PREDIGTEN	
Gott kommt leise!	
Eine Weihnachtspredigt von Peter Lampe	8
Hinter den Horizont schauen.	
Eine Osterpredigt von Theo Sundermeier	12
DIES ACADEMICUS	
„Gewissen“ – Theologen und Juristen im Gespräch.	
Eberhard Schmidt-Aßmann und Stephan Schaede	18
AUSGEZEICHNETE ARBEITEN VOM PROSEMINAR BIS ZUR DISSERTATION	44
Eine Proseminararbeit: Judith Christine Kämpfert	45
Eine Hauptseminararbeit: Daniel Kuntz	46
Eine Dissertation: Wai Hang Ng	47
BERICHTE ÜBER DIE AKTIVITÄTEN DES FÖRDERVEREINS	49
Unser Publikationsfonds zur Unterstützung von Dissertationen	49
Ein Preis für soziales und kulturelles Engagement von	51
Theologiestudierenden: Der Marie Baum Preis der Emeriti	53
Unser Preis für Seminararbeiten: Der Zacharias Ursinus Preis	54
AUS DER GESCHICHTE DER FAKULTÄT	
„Von Gott reden, heißt vom Ganzen reden ...“	
Ein Vermächtnis von Claus Westermann an Theologie und Kirche.	
Rainer Albertz	55
NACHRUFE	
Zum Gedenken an Rudolf Bohren (1920–2010).	
Rückblick auf einen liebenswürdigen Kollegen	
Christian Möller	70
Zum Gedenken an Michael Nüchtern (1949-2010).	
Erinnerung an einen Theologen auf Suche nach Neuland	
für die Kirche.	
Heinz Schmidt	73

AUS FORSCHUNGEN UND PUBLIKATIONEN	
Veröffentlichte Monographien 2008–2009	75
Forschungen aus der Praktischen Theologie	
„Predigt hören“ – Empirische Predigtforschung in Heidelberg Helmut Schwier	78
Diskursive Religionspädagogik Über Bestimmtheit und Offenheit im Religionsunterricht Ingrid Schoberth	82
Lasst die Kirche im Dorf! Plädoyer für einen Gemeindeaufbau von der Basis Christian Möller	86
Wachsen gegen den Trend. Beispiele gelungenen Gemeindegewachstums Wilfried Härle	89
Gerechtigkeit für behinderte Menschen. Ein Prüfstein für Ethik und Sozialpolitik Johannes Eurich	93
AUS DEM LEBEN DER FAKULTÄT	
Aus vier mach eins: Wie die Fakultätsbibliothek Theologie unter ein Dach kommt Beate Müller	98
Die Bologna-Reform geht in die nächste Runde Dirk Schwiderski	101
MITTEILUNGEN WS 2009 BIS SS 2010	
Habilitationen und Umhabilitierungen	105
Promotionen	105
Magister der Theologie	107
Master of Theological Research	107
Personalia	107
Besondere akademische Feiern und Veranstaltungen	108

 ZU DIESEM HEFT

In diesem Jahr schickt der Förderverein der Theologischen Fakultät zum fünften Mal seine Weihnachtsgabe an seine Mitglieder: diesmal als „Jahresheft der Theologischen Fakultät“ in einem neuen Gewand und in einem gewachsenen Umfang. Wir dokumentieren in ihm das Leben unserer Fakultät im vergangenen akademischen Jahr. Am Anfang stehen Predigten zu Heiligabend 2009 und Ostern 2010 von Peter Lampe und Theo Sundermeier. Beide Predigten zeigen: Predigten in der Peterskirche sind keine Vorlesungen, die zufällig auf der Kanzel gehalten werden. Daher können sie auch unsere Wünsche zu Weihnachten zum Ausdruck bringen: Gottes Menschwerdung möge allen bei ihrer eigenen Menschwerdung helfen und das Licht des Lebens allen scheinen. Beide Predigten machen deutlich, worauf die Arbeit einer Theologischen Fakultät zielt.

Was die Aufgabe einer Theologischen Fakultät an einer Universität ist, wurde bei unserem *Dies academicus* sichtbar. Sein Thema war 2010 „das Gewissen“. Ein Jurist und ein Theologe, Eberhard Schmidt-Aßmann und Stephan Schae-de, diskutierten darüber. Dieser Dialog, den wir hier mit Anmerkungen wiedergeben, war für theologische Intellektuelle ein „Erlebnis“. Man konnte ein interdisziplinäres Gespräch erleben, bei dem die Teilnehmer nicht nur das wie-

derholten, was in der eigenen Disziplin gilt. Wer gewohnt ist, das Gewissen nur als Instanz des Individuums zur Abwehr mächtiger Institutionen zu verstehen, begegnet hier der These, dass Kirche und Staat auch einen positiven Auftrag zur Gewissensbildung des Einzelnen haben. Das zeigt sich beim Religionsunterricht an unseren Schulen, sollte aber zum Selbstverständnis jeder Theologischen Fakultät gehören: Wir haben die Aufgabe, zu klären, was Gewissen ist und woran es sich orientieren soll. Das ist nur im Austausch mit anderen Fächern möglich. Der Beitrag stellt einen der Dialoge vor, wie er in der Forschungsakademie der Evangelischen Kirche (FEST) in Heidelberg geführt wird.

Die beiden studentischen Arbeiten, die wir in diesem Jahr ausgezeichnet haben, handeln vom Tun des Menschen: Im „Gleichnis vom Schatz im Acker und von der Perle“ geht es um die Radikalität der Nachfolge, im „Heidelberger Katechismus“ um gute Werke als Folge der Dankbarkeit gegen Gott. Wir stellen beide Seminararbeiten zusammen mit einer Dissertation der Templeton-Preisträger vor. Auch sie betrifft Grundlagen der Ethik: Wai Hang Ng aus Hong Kong schrieb bei uns über „Die Leidenschaft der Liebe“ eine Dissertation, in der er mit Max Scheler und in kritischer Auseinandersetzung mit Friedrich Nietzsche die Eigenart der christlichen Liebe herausarbeitet.

Danach berichten wir über neue Initiativen des Fördervereins, um die Ziele der Fakultät zu unterstützen: Einerseits haben einige Kollegen einen Publikationsfonds gestiftet, der Dissertationen unserer Fakultät durch einen Druckkostenzuschuss unterstützen soll, andererseits haben einige Emeriti einen Preis für das soziale und kulturelle Engagement unserer Studierenden gestiftet und nach der protestantischen Sozialpolitikerin Marie Baum genannt. Auch unsere Seminarpreise haben wir mit einem attraktiven Namen versehen: Als Zacharias Ursinus Preis wird er in Zukunft verliehen werden – genannt nach dem maßgeblichen Verfasser des Heidelberger Katechismus, der bedeutendsten theologischen Schrift, die je in Heidelberg entstanden ist.

In unserem Heft folgen drei Rückblicke auf die Arbeit von Theologen unserer Fakultät. In einer Rede zum 100. Geburtstag von Claus Westermann zeigte Rainer Albertz im November 2009, wie die Auslegung des Alten Testaments bei Westermann den Blick für das ganze Leben öffnet. Zu seiner Zeit war seine alttestamentliche Theologie eine Alternative zur Schöpfungstheologie der nationalsozialistischen Christen, heute ist sie ein Widerspruch gegen die Kolonialisierung unserer „Ökologie“ durch Ökonomie. Zwei Rückblicke gelten zwei verstorbenen Praktischen Theologen: Rudolf Bohren (1920–2010) warb in einem langen Le-

ben für eine Predigt, die durch ihren Gehalt den Himmel öffnet, durch ihre Form aber eine dichte ästhetische Schöpfung wie ein Gedicht sein soll. Michael Nüchtern (1949–2010) war ein unruhiger Geist, der immer auf theologischen Entdeckungs- und Erkundungsreisen war. Er suchte nach den Spuren des Heiligen Geistes auch dort, wo man ihn in unserem Leben und unserer Gesellschaft nicht vermutet. Allzu früh ist er von uns gegangen.

Wir machen in diesem Heft zum ersten Mal auch etwas von der Forschung in unserer Fakultät sichtbar. Forschen ist das Atmen der Universität. Lehrer, die nicht mehr forschen und publizieren, können morgen nicht einmal die Irrtümer von vorgestern wiedergeben. Dass der Fakultät bisher der Atem nicht ausgegangen ist, zeigen die Monographien, die Heidelberger Theologen und Theologinnen in den Jahren 2008/09 veröffentlicht haben. Exemplarisch stellen wir von Ihnen fünf praktisch-theologische Bücher aus den Jahren 2008/9 in kleinen Skizzen vor. Es sind Bücher über eine in Heidelberg entwickelte neue empirische Methodik zur Predigtforschung (H. Schwier), dazu der Entwurf einer diskursiven Religionspädagogik, die Offenheit und Bestimmtheit verbindet (I. Schoberth); eine Untersuchung über Gemeinden, die in unserer Gesellschaft wachsen und deren bloße Existenz schon eine Ermunterung ist (W. Härle), dazu ein humor-

volles Plädoyer für einen Gemeindeaufbau von unten: Man kann sie als Prolegomena für neue Pia Desideria in unserer Zeit lesen (Chr. Möller). Am Ende steht eine Arbeit zur Gerechtigkeit für behinderte Menschen, die zeigt, dass die Diakoniewissenschaft ein Prüfstein für Theologie und Ethik ist (J. Eurich). Im nächsten Jahr wollen wir ein anderes Fach mit exemplarisch ausgewählten Arbeiten vorstellen.

In unserem Jahresheft folgen zwei Berichte über die äußeren Rahmenbedingungen des Lebens in unserer Fakultät: einmal über den Umbau des Wissenschaftlich-Theologischen Seminars, der vorübergehend die Arbeit u.a. durch Lärm erschwert, sie aber langfristig erleichtern wird. Dazu ein Bericht über die Studienreform, bei der schon die Reform der Reform begonnen hat. Auch dieser ständige Umbau verursacht „Lärm“, wenn auch etwas anderer Art. Sicher ist: Der „Untergang des Abendlandes“ wird nicht stattfinden, aber jede Generation wird sich neu Freiräume für kreatives und kritisches Denken erobern müssen – auch durch Protest und Kritik.

Dieses kritische Denken ist entgegen anders lautenden Gerüchten an der Universität nicht ausgestorben. Das zeigen die vielen Dissertationen an unserer Fakultät, von denen wir nur die Titel nennen können, um eine Ahnung von der Kreativität und dem kritischen Denken

der jetzigen nachwachsenden Theologengeneration zu vermitteln.

Der nächste Jahresfest wird am Freitag, 1. Juli 2011 stattfinden. Wir laden schon heute dazu ein. Bei der Herstellung dieses Jahresheftes haben viele geholfen: Sabine Huffman hat den Umschlag entworfen und gestaltet, Michaela Höckel die Texte formatiert, Mitglieder des Vorstands haben die Konzeption beraten, Korrektur gelesen und sich an der Redaktion beteiligt. Allen sei dafür herzlich gedankt. Unser Ziel ist es, die Fakultät in allen ihren wichtigen Lebensäußerungen anhand exemplarischer Texte und Informationen sichtbar zu machen: in Predigten, im Dialog, in ihren Seminararbeiten, in der Forschung – nicht zuletzt im Rückblick auf Personen, die unsere Fakultät geprägt haben. Dass das Jahresheft etwas umfangreicher sein kann als die bisherigen Hefte verdanken wir vor allem einem kleinen Zuwachs an Mitgliedern von ca. 75 auf 95. Er erlaubt es, ein etwas größeres Jahresheft auf Dauer zu planen.

Unseren Mitgliedern wünschen wir ein gesegnetes Weihnachtsfest und ein erfülltes neues Jahr 2011.

Für den Vorstand
Gerd Theißen

ZWEI PREDIGTEN

Gott kommt leise*Eine Weihnachtspredigt*

Peter Lampe

Heiliger Abend in New York-Manhattan. Dünner Schnee rieselt auf den Asphalt. In einer Kirche der Upper West Side, am River Side Drive, dort, wo auch Nadelstreifen der Wall Street zu Weihnachten zur Kirche gehen, dort sitzt die Gemeinde im Erwarten der Christvesper in den Bänken. Ein Herr hustet in die raschelnde Stille. Die Dame vor ihm stellt den Pelzkragen höher in den Nacken. Plötzlich Unruhe am Eingang. Ein kühler Luftstoß weht in die wohlige Wärme. Ein Hauch von Schnee. Die Köpfe drehen sich zum Eingang. Ein Pulk von Pennern hat sich auf den Portalstufen versammelt. Über ein Dutzend Männer, Frauen, Kinder. In lumpigen Klamotten. Einige mit Schals um den Kopf gewickelt. Die freundlichen Platzanweiser am Portal versuchen, bewaffnet mit den Programmheften, das Pack zurück auf die Straße zu drängen. Der Küster drückt den Polizeinotruf. Eine Motorradstreife rollt aus der Nachbarschaft heran. Entwarnung! Das vermeintliche Gesindel: Es sind – es sind die Schauspieler des Krippenspiels. Jener Motorradpolizist erzählte mir die Geschichte. Wir erzählen Geschichten,

weil die Welt nicht so ist, wie sie sein sollte. New Yorker Geschichten von Herrschaften, die unter sich bleiben wollen. Nicht einmal Jesus wäre hier ohne Ausweiskontrolle hereingekommen. Wir erzählen deutsche Geschichten von Menschen – Einheimischen und Migranten –, die je um die eigene Stammeskultur einen Palisadenzaun ziehen. In diesem Dezember erzählen wir darüber hinaus Kopenhagener Geschichten einer Weltgeneration, die, nur winziger Zukunftsbausteine fähig, auf sich bezogen bleibt [Der ergebnisarme Welt-Klimagipfel in Kopenhagen, 2009]. „Nach mir die Flut! Mögen Nachkommen sich umtreiben lassen von Land-Unter-Rufen, von Dürren, von Flüchtlingsströmen, die unsere Wälle eindrücken werden.“ Menschen setzen in der Regel erst dann für gemeinschaftliche Ziele sich ein, wenn sie Nachteile für sich selbst fürchten oder Vorteile für sich selbst wittern. So sind wir. So bin ich. Eine verlorene Welt. Ein stiller Beobachter im Weltall käme aus dem Kopfschütteln nicht heraus angesichts des kollektiven Selbstzerstörens, das wir auf unserem Planeten veranstalten – sehenden Auges, guten Willens und doch fast gelähmter Glieder. Menschen nicht einmal des eigenen Wohlgefallens.

Weihnachten. Wir erzählen Geschichten, weil die Welt nicht so ist, wie sie sein sollte. Wir erzählen deshalb auch die Geschichte eines Gottes, der im

weihnachtlichen Stalltrog das Gegenteil unserer Eigennatur vor Augen stellt. Eines Gottes, der nicht auf sich bezogen blieb, vielmehr sich – bis zu verwundbarer Blöße – öffnete. Wir Christen feiern Weihnacht, um einen Gott zu besingen, der sich auf seine Schöpfung zubewegt, in sie hinein, und dabei Opfer bringt.

Ich lese aus dem Hymnus Philipper 2: „Ein jeglicher von euch sei gesinnt, wie Jesus Christus war: Obgleich er die Gestalt Gottes besaß, hielt er es nicht für einen Eigenbesitz, Gott gleich zu sein. Vielmehr entäußerte er sich selbst und nahm Knechtsgestalt an. Er ward den Menschen gleich, wie ein Mensch gestaltet. Er erniedrigte sich und wurde gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz.“

Die frühen Christen verkündeten mit solchen Worten einen Gott-mit-uns, der unsere Welt nicht verloren gibt. Mit tastenden Worten formten sie die mutige Botschaft, dass Gott selbst in dem Menschen Jesus Christus sein Wesen aufscheinen lässt.

Was erfahren wir über das Wesen Gottes, wenn wir das Leben des Jesus bedenken, dessen Geburtstag alle Welt begeht? Jesus verkündete einen sich barmherzig öffnenden Gott, der Niedergeschlagene aufrichtet und Verstoßene sammelt. Dieses Gottesbild – des Psalters und der Propheten – dieses Gottesbild führte Jesus zu einem Leben, das

fortwährend mit Konventionen brach und Schranken in den Köpfen zu öffnen suchte. Anders als die Frommen im Lande rümpfte der Nazarener nicht die Nase über die Gottfernen in Israel, über die Geschlagenen, über die, die an den Rand gedrängt waren. Denen gehörte sein Herz. Einer Frau aus Magdala, die sich mit psychischen Problemen herumschlug, half er. Viele erhofften Lindern von Leiden. In einem provokanten Gleichnis behauptete er, dass einer der Samariter, auf die anständige Juden herabblickten, dass einer dieser Leute – mit seiner barmherzigen Tat – Gott näher stünde als die religiösen Eliten der Priester und Leviten. Gängige Werteskalen stellte Jesus auf den Kopf.

Provokant war noch mehr. Jesus hielt dafür, dass sich der zuwendende Gott hautnah in den helfenden Händen verspüren ließe, die Jesus und seine Jünger den Menschen entgegenbrachten. „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist die Königsherrschaft Gottes schon bei euch da!“ (Lk 11,20; vgl. 10,18). Sie war für Jesus punktuell da, wo er selbst – zusammen mit seinen Anhängern – „Niedergeschlagene aufrichtete“ (vgl. Ps 145,14), „Lahme aufsammelte, Verstoßene willkommen hieß“ (vgl. Mi 4,6-8; Lk 10,9, Q). In diesem Wirken Jesu und seiner Jünger ließ sich Gott erfahren. Und das gilt bis heute für das Tun seiner Jünger. Sowohl Matthäus als auch Lukas halten fest: Auch wenn Ihr

Euch einem Menschen, der neben Euch steht, liebevoll zuwendet, begegnet Christus, begegnet Gott. Sowohl in dem, der Zuwenden erfährt, wird Gott gegenwärtig (vgl. Matth 25,35ff) als auch in dem, der sich helfend zuwendet (Q: Lk 10,9/Matth 10,7f).

Dies kann hier und jetzt beginnen, zu Weihnachten, wenn Familien, Verwandte, Schwiegereltern aus verschiedenen Himmelsrichtungen zusammenfinden, das Haus sich füllt, zuweilen überfüllt, wenn Freude und nervliches Anspannen nah beieinander liegen, Erwarten und Enttäuscht-Werden. Um Weihnachten zu erfahren, brauchen Sie möglicherweise nur die Hand auszustrecken nach dem Menschen, der da neben Ihnen in der Kirchenbank sitzt. Vielleicht Ihr Partner? Wann haben Sie das letzte Mal einander gesagt: „Ich habe Freude an Dir! Daran, dass Deine Hand in der meinen liegt. An Deinen jungen Augen, die mich noch so anschauen wie damals. An den Fältchen Deines Lachens. An Deinen Ideen. An den Entwicklungen, die Du durchlebst“?

„Ich habe Freude an Euch, meine Töchter und Söhne. Daran, dass Ihr Euren Weg findet – auch wenn er nicht immer der meinige ist. Ich bin stolz auf Euch, dankbar.“

„Ich habe Freude an Euch Eltern, an Eurer Lebenserfahrung, an Euren Geschichten.“

Die besten Sätze unter dem Weihnachtsbaum lauten nicht: „Wie freu ich mich

an dem Flachbildschirm!“, sondern: „Wie freu ich mich an Dir“. „Es ist gut, dass es Euch gibt.“ „Meine Liebe streckt sich nach Euch aus“.

Zur weihnachtlichen Menschwerdung Christi gehört also auch (auch!), dass Christus in dem neben mir Stehenden zum Menschen wird (Matth 25). Schauen Sie unter diesem Blickwinkel noch einmal in das Gesicht jedes Menschen, der Ihnen anvertraut ist.

Und wenn es da kein Gesicht gibt, Einsamkeit gähnt? Kein Gesicht, hinter dem Christi Antlitz aufleuchten könnte? In der Tiefe der Nacht möge sich Ihr tastendes Beten formen – über den alten Texten der Weihnacht, auch über den alten Liedern. Es mögen Bilder vergangener Gesichter aufsteigen, Bilder des Erinnerns. Zwiesprechen mit längst Gelebtem möge sich entspinnen; Träumen für Zukunft sich öffnen. Jeder möge den Schatz in seinem Inneren heben und vor Gott ausbreiten. In all dem vermag Gott zu begegnen – in dieser heiligen Nacht und in anderen Nächten.

Gott kommt unscheinbar bei uns an, auf einem Eselsrücken, in einem Viehstall, dort, wo wir nicht erwarten. Gott kommt leise, auf Kinderfüßen.

Noch ein Zweites. Das Erste war der sich entäußernde Gott, der in Jesus Christus sein Wesen aufleuchten ließ und der bis heute in unseren menschlichen Begegnungen aufscheinen möch-

te. Das weihnachtliche Rot steht für den Menschen, die Menschwerdung. Doch noch ein Zweites ist in der heiligen Nacht ins Gedächtnis zu rufen, besonders nach Kopenhagen. Das Weihnachtswunder zielt nicht nur auf die Menschheit – wir nehmen uns gern zu wichtig. Vielmehr zielt das Weihnachtswunder auf die Natur insgesamt. Für die Natur steht das weihnachtliche Grün. Gott streckt sich seiner Welterschöpfung entgegen und schließt diese ein in sein Lieben. Das besingt der Prolog des Johannesevangeliums, wenn er in kühnen Worten den Mensch werden den Christus in eins setzt mit dem kraftvollen Wort Gottes, mit dem Wort, mit dem Gott zu Anbeginn der Welt das Universum schuf, mit dem er das Leben weckte und es erhält. Wir alle kennen die vertrauten Zeilen des johanneischen Weihnachtsevangeliums: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Alle Dinge sind durch dasselbe geschaffen; durch das Wort wurde Leben ... Dieses Wort ward Fleisch und wohnte unter uns.“ So Johannes.

Mit Weihnachten begehen wir ein Fest des Alls insgesamt, uns erinnernd, dass Gott seiner Schöpfung nicht den Rücken kehrt, sondern in Christus sie hält (Hebr 1; 1 Kor 8), um sie am Ende aus dem Verlorensein zu lösen. Paulus schreibt in Römer 8: Nicht nur wir, „die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig... Denn auch die Schöpfung soll aus

der Sklaverei des Vergehens erlöst werden... Die gesamte Natur seufzt bis zum heutigen Tag mit und liegt mit uns in Schmerzen.“ So Paulus. Vergangener Volksglaube naturverbundener Menschen transponierte den Gedanken in die naive Mär, in der Weihnacht sprächen die Tiere. Diese schlichten Erzähler verstanden, dass Weihnachten nicht nur uns Selbstbezogenen gilt.

Wir erzählen zur Weihnacht von einem allmächtigen Gott – Das weihnachtliche Gold deutet auf Gott –, der sich in die Schöpfung hineinbückt; ihr zugute; sich als Kind ihr ausliefert. Wir erzählen in den poetischen Bildern des Sterns, des Engels, der Hirten und Weisen, die aus der Nacht kommen, um Gaben ins Stroh zu legen. Wir erzählen, weil Poesie jenseits ihrer selbst auf das Herz unserer Wirklichkeit weist. Wir erzählen von Weihnacht, weil von der Hoffnung in Gott wir nicht lassen, dass diese Welt anders sein könnte, als sie ist.

Und der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, bewahre Eure Herzen und Sinne in Christo Jesu, dem Gott-mit-uns.

Amen.

Diese Predigt über Phil 2, 6–8 wurde am 24.12.2009 in der Peterskirche in Heidelberg gehalten.

Hinter den Horizont schauen

Eine Osterpredigt

Theo Sundermeier

Ostern ist eigentlich das fröhlichste Fest der Christenheit. Der Ruf „Christus ist auferstanden“ ist ein Jubelruf. Die Mönche klapperten mit den Löffeln auf den Tisch, wenn es nach der Fastenzeit zu Ostern wieder ein richtiges Mahl gab. Davon ist bei uns ja nur noch das Klopfen mit den Fingerknöcheln auf das Tischpult geblieben, wenn die Studenten eine gute Vorlesung vorgesetzt bekommen haben.

Es gab im Mittelalter den „*risus paschalis*“, das Osterlachen. Aber das Lachen, das freie, offene Lachen galt schon sehr früh in der Kirche als heidnisch. Und frommen Christen war im Schwäbischen das Lachen allemal suspekt.

Anders in der englischen Tradition. Da wird nicht nur erwartet, dass man auch einen akademischen Vortrag mit einem Witz oder einer Bemerkung beginnt, die zum Schmunzeln Anlass gibt, sondern auch Predigten beginnen oft mit einem Scherz – Christen haben doch etwas zum Lachen.

Nun also so auch heute: Ein einmotoriges Flugzeug stürzt irgendwo in Afrika ab. Der Pilot kann sich mit einem Fallschirm retten und landet auf einem

Baum. Da sieht er, dass unten ein Mann vorbeigeht. Er ruft ihn an und fragt: Sagen Sie, wo bin ich hier eigentlich? Der Mann antwortet: Auf einem Baum. Darauf der Pilot: Sagen Sie, sind Sie Theologe? Der andere erstaunt: Ja, aber wie kommen Sie darauf? Der Pilot: Nun, was Sie sagen, ist richtig, es hilft aber nicht weiter!

Wenn man Jesusbücher von deutschen Theologieprofessoren liest oder auch manche Dogmatiken und es kommt zum Thema Ostern, dann wird man arg an den letzten Satz des Piloten erinnert: Es scheint vieles so richtig, was geschrieben wird, aber es hilft nicht weiter. Wie wenig wird davon deutlich, dass wir es hier mit dem Zentrum unsers Glaubens zu tun haben. Wie wenig wird gesagt, was uns weiterhilft in unserm Glauben oder unsern Zweifeln und uns hilft für unser Leben. Und wenn dann noch das leere Grab erwähnt wird: Rette sich wer kann! Man könne die Auferstehung Jesu auch glauben, wenn das Grab nicht leer war, heißt es. Es waren ja zunächst auch nur Frauen, die das bezeugt haben. Allein zu denken, dass Gott den Leib seines Sohnes im Tode lässt und damit dem Tod Macht über ihn gibt und ihn wie die Menschen seiner Sterblichkeit überlässt, sollte das nicht zu denken geben? Wir *haben* doch nicht nur einen Leib, wir *sind* Leib. Der geht Gott nichts an?

Warum tun wir uns so schwer mit dieser Vorstellung von Auferstehung und leerem Grab? Ist es unser längst überholtes Weltbild, das uns im Wege steht, dem zufolge ein toter Körper nicht neu geschaffen und transformiert werden kann, weil tote Materie schlichtweg tot ist? Aber eben diese Vorstellung ist physikalisch falsch, wie uns im Zusammenhang mit dem Experiment im Cern gerade wieder vor Augen geführt wurde, und wir erneut lernten, dass der Atomkern aus Neutronen und Protonen besteht. Materie ist also nichts als hoch verdichtete Schwingungen. Nehmen wir das ernst, dann stellt sich alles ganz anders dar.

Der große Sinologe Richard Wilhelm, der Schwiegersohn Christoph Blumhardts, der als Missionar nach China kam, hat das früh wahrgenommen (möglicherweise auch aus der Begegnung mit dem Buddhismus gelernt), was in der Physik heute Allgemeingut ist: Unsere sichtbare Welt, die wir durch unsere Sinne wahrnehmen, schreibt er in seinem Jesusbuch, das er für Auslandsdeutsche in China geschrieben hat, ist „bloßer Schein,“ denn unser Dasein beruht nur auf Schwingungen und Energien. „So ist unser sichtbarer Leib keineswegs etwas Festes, sondern nur ... ein Wirbel von Bewegungen bestimmter Ordnung... Wir wechseln fortdauernd die Elemente unseres körperlichen Daseins, und nur weil die neu eintretenden dieselben Bewegungen haben wie

die alten, scheint der Körper beständig zu sein“. „Eine kleine Änderungen im Rhythmus der Schwingungen, und der Körper wird für unsere gewöhnlichen Sinne unsichtbar“, schreibt er und beruft sich dabei auf die Erkenntnisse der Physik (R. Wilhelm, Jesus. Züge aus seinem Leben. Zürich 1953,183f).

Von diesem Standpunkt aus sollte die Möglichkeit der Auferstehung nicht mehr so undenkbar sein. Ja, auch die Geschichte der wundersamen Verklärung Jesu vor den drei Jüngern, Petrus, Johannes und Jakobus, wird von daher verständlicher und bereitet gleichsam die Jünger auf das sonst unvorstellbare Ereignis der Auferstehung vor. Absolut Neues kann niemand verstehen. Man wird es einfach ableugnen. Die Jünger jedoch werden durch die Verklärung Jesu darauf vorbereitet, das Wunder der Auferstehung erahnen und begreifen zu können, als es denn geschah.

Mit diesem Hinweis auf die physikalische Wirklichkeit der Welt ist das Geheimnis der Auferstehung Jesus gewiss nicht entschleiert, aber man muss nicht ein *sacrificium intellectus* begehen, wenn man die Auferstehung glaubt. Man muss nicht seinen Verstand beiseite legen. Er darf einbezogen werden, wenn wir glauben und uns auf die Auferstehung Jesu einlassen. Aber der Kopf ist nur ein Teil von uns. Der Auferstehungsglaube will uns ganz und gar beleben und beseelen. Er will uns

herausreißen aus unserm Elend, aus unserem oft so hoffnungslosen Dasein. Er will uns mit Leib und Seele herausreißen aus der Sphäre des Todes und uns erfüllen mit dem Auferstehungsglanz, der unser Leben licht macht.

Johannes Schreiter hat etwas davon verstanden. Schauen wir uns das Auferstehungsbild, das mittlere in der Universitätskapelle an. Das dunkle Grab des Todes wird aufgerissen. In einem fulminanten Aufstieg dringt das Licht nach oben. Wenn das Sonnenlicht auf das Fenster fällt, kann man sehen, wie von unten das Todesbraun, in dem unten stets das Liebesrot Gottes brennt, langsam in ein Orange und dann in ein gleißendes Weiß übergeht, das etwas von dem unvergleichlichen Licht des Ostergeschehens erahnen lässt. Ich weiß nicht, wie der Künstler dieses blendende Weiß erstellen konnte, das ich in dieser Intensität nirgends auf Fenstern entdeckt habe. Schreiter selbst sagte mir, ohne aber ein Geheimnis preiszugeben, dass er eben diesen Osterglanz sichtbar machen wollte.

Ostern ist die Überwindung des Todes. Etwas von dem uns unzugänglichen Licht Gottes, das jeden blenden wird, der sich ihm nähert, dringt durch die Auferstehung Jesu in unser Leben ein. Es öffnet die Gräber und lässt auch den Auferstehungsleib der vom Tode Erweckten (rechts im Bild) in eben diesem Licht leuchten. Dieses Licht ist so

stark, dass es auch die noch vom Todesgrau bedeckten Gräber öffnen und die Verstorbenen ins Licht bringen wird, sagen die Fenster, auch das rechte Fenster. „Er reißet durch den Tod, durch Welt, durch Sünd, durch Not, er reißet durch die Höll, ich bin stets sein Gesell.“ Paul Gerhardts Osterglaube – hier in diesem Fenster wird er für uns sichtbar.

Leibliche Auferstehung, leeres Grab. Warum wird darauf solch ein Gewicht gelegt? Reicht es nicht, von geistlicher Auferstehung zu sprechen? Können wir nicht das ganze Geschehen symbolisch und als psychologische Trostprojektion verstehen oder, wie in den 70er Jahren, Auferstehung als Aufstand gegen soziale Unterdrückung begreifen? Beugen wir uns der grassierenden Körperkultur unserer Zeit, wenn so stark auf die Leiblichkeit gewiesen wird? Das wäre der letzte Grund. Nein, Gott selbst nimmt uns in unserer Körperlichkeit ernst. Er hat uns geschaffen. Er hat jedem von uns wie dem ersten Menschen Adam seinen Odem eingeblasen und damit uns unser Leben, unsere ureigenste Lebendigkeit gegeben. Er nimmt uns in unserer Leiblichkeit so ernst, dass sein Sohn unser Fleisch und Blut angenommen hat. Unsere irdische Leiblichkeit ist keine „quantité négligeable“. Wir dürfen keinem Dualismus von Körper und Geist, von Leib und Seele das Wort reden. Gott will diesem, dem Tode verfallenen Leib

neues Leben geben. Das zeigt er uns durch Jesu Auferstehung. Er ist der Erste, wir werden ihm folgen. Er hat nach seiner Auferstehung den Trauenden, den Lebensmüden und Zweifelnden neuen Mut gegeben, den Schuldigen Vergebung zugesprochen und ihnen allen, die hinter verschlossenen Türen lebten, die Tür zur Welt geöffnet und ihnen einen die ganze Welt angehenden Auftrag gegeben.

Das alles ist kein aus der Luft gegriffenes Sprachspiel, sondern bezeugte Wirklichkeit. Darum zählt Paulus so ausführlich die Zeugen des Osterereignisses auf. (Dass er dabei die Frauen auslässt, ist in unseren Augen mehr als bedauerlich. Das zeigt aber nur, dass damals Frauen als Zeugen einer Traditionskette nicht aufgeführt werden konnten)¹. Sollen wir die Zeugen als unglaubwürdig hinstellen und uns damit des Fundaments unseres Glaubens berauben?! Paulus wird geradezu leidenschaftlich: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube vergeblich. Wir würden als falsche Zeugen Gottes erfunden...“ (1 Kor 15, 14f).

Wir würden uns nicht nur des Glaubens, sondern auch unserer Hoffnung berauben. Nicht der Tod ist das Ziel, sondern das neue Leben durch die Auferstehung. Das waren die letzten Worte Dietrich Bonhoeffers, bevor er hingerichtet wurde: „Für Euch ist es das Ende, für mich der Beginn“!

Das ist doch auch unsre große Hoffnung am Grabe. Die Brüdergemeinde Zinzendorfs wusste es in Worte zu fassen, wenn einer aus der Gemeinde gestorben war: Wir entlassen ihn in den „höheren Chor“! Nun dürfen sie im himmlischen Reigen und Chor Gott loben. Wir wissen und glauben, Christus lässt die Seinen nicht im Stich. Er nimmt sie mit hinein in seine Auferstehung: Denn „wo mein Haupt durch ist gegangen, da nimmt es mich auch mit“ (Paul Gerhardt, EKG 112). Aber wie werden wir dieser herrlichen Zusage gewiss?

Ostern ist in vielen Kirchen Tauftag. Schade, dass wir noch nicht das neue Schreiterfenster beim Taufstein haben, das Tauffenster. Im Entwurf ist im unteren Feld ein Grab zu sehen. Es korrespondiert mit dem Grab des Auferstehungsfensters, nur dass hier das Grab von einem lebendigen Wasserstrom umgeben ist. So wird die Verbindung von Taufe und Auferstehung unmittelbar deutlich. Taufe ist ein Sterben. Wir werden, sagt Paulus, „in den Tod Christi getauft“ (Röm 6,3f). Aber dadurch werden wir zugleich mit seiner Auferstehung unlösbar verbunden. „So wir sind mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, auf dass, gleichwie Christus ist auferweckt von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, also sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln...Wir werden seiner Auferstehung gleich sein“! Das ist der Christen wunderbare Hoffnung.

Nicht eine unsterbliche Seele wird der Auferstehung teilhaftig, sondern Gott nimmt uns in unserer ganzen Leiblichkeit ernst. Unser ganzes Leben, wir in unserer ganzen Existenz werden vor ihm erscheinen. Gewiss, das Weizenkorn erstirbt. Aber das neue Leben hat etwas mit unserer irdischen Existenz zu tun. Das uns von Gott geschenkte Leben, die Seele, ist das Kontinuum zu unserem irdischen Dasein. Christus hat unsere „sarx“, unser Fleisch, angenommen und in der Auferstehung der Herrlichkeit entgegengeführt. So wird auch unsere Sterblichkeit, sagt Paulus, die „Unsterblichkeit“ anziehen.

Als vor Jahren der Hamburger Missionswissenschaftler Walter Freytag auf einer Reise Christen in Papua Neuguinea fragte, warum sie Christen geworden waren, bekam er zur Antwort: Weil die Christen hinter den Horizont geschaut haben.

Ja, das ist es, Christus hat für uns den Horizont durchbrochen. Die Barriere des Todes ist nicht endgültig. Wir haben nicht nur den Tod vor Augen, sondern durch den Tod hindurch das Leben. Darum können und sollen wir uns freuen, lachen und in den Osterjubiläum ausbrechen: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?“ (1 Kor 15, 55ff).

Die Frage aber bleibt: Kann das alles

nicht etwas konkreter gesagt werden? Wie werden wir sein? Was haben wir Christen hinter dem Horizont unseres sterblichen Lebens gesehen? Unter dem Vorbehalt, dass alles – wie es in der Mönchslegende heißt – ganz anders, „totaliter aliter“ sein wird, haben wir dennoch den festen Maßstab, das unerschütterliche Beispiel der Auferstehung Jesu. Wie er – so auch wir. „Wir werden seiner Auferstehung gleich sein“. Die Identität des irdischen und auferstandenen Christus bleibt bewahrt. Die Jünger erkennen ihn, auch als verherrlichten. So wird auch unsere Identität bewahrt werden in der Auferstehung, aber nun in verherrlichter Gestalt. Alle Entstellungen, Krankheiten, Verkrüppelungen sind überwunden und geheilt. Nun werden wir sein, wie uns Gott ursprünglich gewollt hat. „Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden“ (2 Kor 5, 17) Sie werden sein „den Engeln gleich“, sagt Jesus „und Gottes Kinder, dieweil sie Kinder sind der Auferstehung“ (Lk 20, 36).

Werden wir unsere Lieben wiedersehen? Wie oft wird diese Frage im Trauerhause und am Grabe gestellt. Die Antwort darf nach allem, was wir gehört und gelernt haben, ein eindeutiges „Ja“ sein. Da unsere Identität durch die Auferstehung bewahrt, gleichsam „aufgehoben“ ist, werden wir uns erkennen und gemeinsam in das herrliche Gotteslob einstimmen.

„Ja“, sagte Karl Barth auf die Frage einer Frau, ob sie ihre Lieben wiedersehen werde, und er fügte ein wenig spitzbübisch, aber der Sache nach wichtig und richtig hinzu: „Aber die anderen auch“.

Aber die anderen auch —. Von dem im Mittelalter lebenden islamischen Mystiker Rumi, den viele Christen auch als christlichen Propheten verehren, wird das Folgende überliefert: Bei der Auferstehung am Ende der Tage, sagte er, wird es zweimal ein großes Lachen geben: Wenn wir merken, dass alle die gleichen Sünden begangen haben. Und wenn wir sehen, wie Gott allen gnädig ist.

Ja, aber das Osterlachen darf schon jetzt beginnen!

¹Noch heute hängt die Verlässlichkeit einer Geschichte oder einer Aussage über Mohammeds Leben daran, wie glaubhaft die Traditionskette der Überlieferung ist. Die Nennung einer oder mehrerer Frauen hätte die Glaubwürdigkeit der von Paulus zitierten Traditionskette weniger glaubhaft erscheinen lassen.

Diese Predigt über 1 Kor 15,1-11 wurde am 4.4.2010 in der Peterskirche in Heidelberg gehalten.

DIES ACADEMICUS

„Gewissen“ –
**Theologen und Juristen
 im Gespräch**

Eberhard Schmidt-Aßmann
 und Stephan Schaede¹

*Von den Schwierigkeiten
 interdisziplinären Arbeitens*

Schmidt-Aßmann

Wissenschaftliche Arbeiten anzuregen, „die dazu bestimmt sind, die Grundlagen der Wissenschaft in der Begegnung mit dem Evangelium zu klären“, ist der satzungsmäßige Auftrag der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST). Ein solcher Auftrag lässt sich nur in interdisziplinär ausgerichteter Arbeit erfüllen. Die Zusammensetzung des Mitarbeiterkreises, des wissenschaftlichen Kuratoriums und der die Projekte begleitenden Arbeitsgruppen, in denen externe Forscher mitwirken, entspricht dieser Ausrichtung. Die Publikationen der Forschungsergebnisse bestätigen sie – aus jüngerer Zeit etwa die Untersuchungen zur Menschenwürde², zur Unendlichkeit³, zum Lebensbegriff⁴ und zu Fragen Internationaler Gerechtigkeit⁵. Interdisziplinarität prägt den Forschungsalltag der FEST auf eine ganz natürliche Weise und wird von uns allen als Bereicherung betrachtet.

Lassen Sie mich aber auch ein kritisches Wort sagen – kritisch im Blick auf die heute in Universitäten und in den Organisationen der Forschungsförderung immer wieder erhobene Forderung nach mehr Interdisziplinarität. Wirkliche Interdisziplinarität ist ein mühevolleres Unterunternehmen. Wer interdisziplinär arbeiten will, braucht ein hohes Maß an Sensibilität, viel Geduld und sehr viel Zeit, Zeit zum Zuhören, zum Abgleichen. Das beginnt schon bei der Formulierung der zentralen Fragestellungen und setzt sich in den Beratungen zur Erarbeitung konkreter Ergebnisse, die mehr sein wollen als eine pluridisziplinäre Zusammenstellung, genauso fort.

Das interdisziplinäre Gespräch will eingeübt sein. Das gilt auch für das Gespräch zwischen Fakultäten, die sich gar nicht so fern stehen, also zwischen Fakultäten wie Theologie und Rechtswissenschaft, die es beide mit dem Menschen und mit dem Wort zu tun haben. Ist eine deutliche disziplinäre Distanz zwischen diesen beiden nicht gerade auch im Bildprogramm dieses Raumes, der Alten Aula der Universität Heidelberg, angelegt? Schauen wir uns die Darstellung der vier klassischen Fakultäten im Deckengemälde an! Im ersten Bild die *Theologie*: eine feinsinnige Frauengestalt. Im zweiten Bild die *Jurisprudenz*: eine ziemlich kompakte Person mit einem überproportional großen Richtschwert, von

der man besondere Sensibilität kaum wird erwarten können. Nach einem interdisziplinären Gespräch zwischen beiden sieht das nicht gerade aus. Aber lassen Sie uns jetzt sehen, wie sich das beim Thema „Gewissen“ entwickelt!

Das „Gewissensprojekt“ der FEST

Schaede

Angesichts dieses interdisziplinär herausfordernden Panoramas kompakter und feinsinniger symbolischer Damen darf ich Ihre Aufmerksamkeit auf das Reich der Tiere lenken und fragen: Sind Sie Katzenliebhaber? Sollte dies der Fall sein, muss ich Sie gleich vehement warnen, eingestanden der Tatsache, dass die Katzensucht von einer feinsinnigen Angorakatze bis zur kompakten getigerten Bauernkatze alles zu bieten hat. Denn Gewissensforschungen sind schwierig für Katzenliebhaber aller Art. Das liegt daran, dass das Gewissen in Dichtung und Theologie von jeher auf den Hund gekommen ist. Wenn also Angelus Silesius in einem seiner übersichtlichen und in dem Fall etwas gewaltsam gereimten Zweizeiler formuliert: „Ein gut Gewissen ruht, ein böses beißt und billt (sic!), ist wie ein Kettenhund, der schwerlich wird gestillt“⁶, so ist das nur ein später Reflex auf uralte theologische Einsichten, die das Gewissen immer wieder mit einem Hofhund verglichen haben.⁷ Es scheint, wie das kurze Zitat zeigt, ein schwer domestizierbares, aber eben

doch ein kulturelles Phänomen zu sein. Es ist damit weder wilder Wolf und also naturwüchsiges Produkt der Schöpfung, das so oder so in jedem Menschen geistig erwächst wie das Herz oder der Magen. Noch ist es ein ausschließlich durch soziale Interaktion einfach so oder so formbares Kulturprodukt. Vielmehr ist es ein durch bildende Zucht und Maß entstandenes anthropologisches Haustier. Als solches ist es gleichwohl schwer zu bezähmen, lässt es sich doch nur bedingt in die Zucht nehmen. Schließlich beißt es wie ein Kettenhund ungefragt einfach frech zu, wenn es gereizt wird.

Diese alte Metapher vom Gewissen als Hofhund ist phänomenologisch triftig. Vermutlich werden Sie nämlich genau dies kennen: Gewissensbisse sind schmerzhaft. Sie tangieren die persönliche Identität⁸. Sie merken: Ich unterstelle, dass alle, die hier sitzen, über ein Gewissen verfügen. Das soll jedenfalls in Theologenkreisen bislang selbst im lutherisch nicht ganz so intensiv bestimmten Baden so üblich sein, auch wenn die Zahl der gestohlenen Bücher im Fach Theologie über der aller anderen Fakultäten liegt. Sie kennen das also, wenn das Gewissen sich meldet und in Ihrem tiefsten Inneren fragt: „Darf ich das tun? Was habe ich da angestellt? Das passt doch gar nicht zu meinen Überzeugungen und kollidiert mit dem Bild, das ich von mir habe.“

Aber wenn ich Sie jetzt auffordere, mir in zwei Sätzen zu sagen, was das Gewissen denn sei, dann wird es schon schwieriger. Wo Erklärungen schwierig werden, bieten sich Forschungen an. Es drängen sich Fragen auf: Haben wir immer ein Gewissen? Ist es nur da, wenn es sich meldet? Wie kommt es dazu, dass es sich ungefragt meldet? Wieso meldet es sich bei der einen nur ganz selten, bei den anderen eher zu oft? Gibt es das Gewissen vermutlich so lange und überall da, wo es Menschen gibt oder ist es erst im Zusammenhang komplexerer zivilisatorischer Entwicklungen entstanden? Kann es an- und aberzogen werden? Was war mit den gewissenlosen Mitläufern im 3. Reich? Hat die Schuldigen ihre Schuld insgeheim in der Nachkriegszeit eingeholt oder haben sie einen Teil ihrer Persönlichkeit verdrängt?

Mich haben diese Fragen interessiert. Dieses Interesse koinzidierte mit der inzwischen leidig gewordenen Debatte um Freiheit und Determination, den die sog. Neurowissenschaften anzettelten und auf die die Philosophie mit Macht und zu meinem Leidwesen die Theologie erst gar nicht und dann nur mit reichlicher Verzögerung reagierte. Diese bot eine einleuchtende Gelegenheit, dem Phänomen Gewissen interdisziplinär genauer auf die Spur zu kommen.

Das faszinierende am Gewissen ist: In ihm ist die Freiheitsproblematik drän-

gend zur Stelle, gerät aber nicht in das Fahrwasser steriler Diskussionen über Wahl- und Entscheidungsfreiheit. Zudem gibt es in Soziobiologie und Neurowissenschaften nicht eben unbescheidene polemische Bemerkungen zum Gewissen, die richtig gestellt gehören. So hat Eckart Voland das Gewissen nicht etwa mit Hunden, sondern unangenehmen Insekten verglichen und behauptet, „pointiert formuliert“ sei „das Gewissen ein Instrument elterlichen Parasitismus an den Lebensleistungen der eigenen Kinder.“⁴⁹

Vor diesem Hintergrund haben wir an der FEST die Theologie, das Recht, die Philosophie, die Psychologie, Soziologie, Soziobiologie und Neurowissenschaft an einen Tisch geholt.

Vorhin wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, dass das interdisziplinäre Geschäft wissenschaftstheoretisch und methodisch ausgesprochen anspruchsvoll ist. So war angesichts dieser von höchst unterschiedlichen disziplinären Versuchsanordnungen ausgehenden Wissenschaften immer schon klar, dass die gemeinsamen Anstrengungen, dem Gewissen etwas besser auf die Spur zu kommen, nicht eine fachübergreifende Supertheorie zu ihrem Ziel haben konnten. Vielmehr ging und geht es um zweierlei: Zum einen – und das ist gar nicht genug zu schätzen, macht eine andere Disziplin auf bestimmte fundamentale Züge ei-

nes Phänomens aufmerksam, die durch das eigene Fach leicht übersehen werden. Zum anderen können von der einen an die anderen Disziplinen bestimmte Erklärungserwartungen gerichtet werden, in der Hoffnung, dass diese orientieren. So kann die antike Quellenforschung eruieren, ob das archaische Griechenland bereits das Phänomen Gewissen beschrieben hat.¹⁰ Die Philosophie hat Lust, das Gewissen als geltungstheoretische Bestimmung oder Bestimmung praktischer Identität¹¹ zu klären, und macht so klar, dass sich das Phänomen Gewissen rein naturwissenschaftlich nicht vollständig beschreiben lässt. Die Psychiatrie kann mir sagen, welche Deformationen vorliegen, wenn das Gewissen bei Gewalttaten komplett ausfällt.¹² Die Neurologie kann klären, welche hirnpfysiologischen Bedingungen der Möglichkeit vorliegen müssen, damit ein Gewissen vorliegen kann. Die Sozialhistorie kann die Theologie mit der provokativen Beobachtung konfrontieren, dass in der abendländischen Geschichte gewissenhafte Schichten gewissenlose Schichten mit bestimmten Instruktionen angesprochen haben, um sie damit zu gängeln und zu disziplinieren.¹³ Die empirische Sozialforschung kann schließlich Daten darüber liefern, inwiefern etwa Jugendliche das Gewissen mit Religiosität assoziieren.¹⁴

Und damit bin ich schon bei der Theologie. Zum einem ist die Theologie intim

auf kirchliches Handeln bezogen. In diesem Kontext konzipiert die FEST eine Phänomenologie unter dem Oberbegriff „Gewissensbildung als Herzensbildung – Gewissen im Kontext kirchlichen Handelns“, entwirft ein Curriculum zur Gewissensbildung im Schulunterricht, thematisiert Gewissensaporien in der Seelsorge und widmet sich dem Gewissen im pfarrdienstlichen Alltag. Es ist nicht trivial, dass die am Gewissensprojekt arbeitenden Theologen, die zugleich Pfarrer sind, bei ihren Kollegen offene Türen einlaufen. Da bekommen sie zu hören: „Es ist wahr. Ich habe während meines Pfarrdienstes laufend ein schlechtes Gewissen.“ Das gibt zu denken!

Zum anderen ist systematisch-historisch im Blick auf die Theologie zu sagen: Keine Disziplin hat so sehr wie die Theologie das Konzept Gewissen reflektiert und entwickelt. Die Frage ist allerdings, ob dieses reiche Konzept auch in den Raum der anderen Wissenschaften hinein kommunikabel ist? Wenn nicht, wäre es ein Konzept, das von einem isolierten Binnenreichtum leben würde, ohne andere Kontexte bereichern zu können.

Um nun von der feinsinnigen Dame Theologie des Deckengemäldes wieder auf die kompakte Dame Recht zurückzukehren. Das Recht scheint keinen eigenen Gewissensbegriff auszubilden, kommt aber an verfassungs-

und strafrechtlich zentralem Ort auf diesen Begriff zu sprechen.

Nimmt man die Problemlagen in den beiden zuletzt genannten Disziplinen Theologie und Recht so zur Kenntnis, so ergibt sich folgende eigentümlich gegenläufige Tendenz: Das Gewissen – theologisch ist es sonor illustrierbar, aber am Ende schwer kommunikel. Juristisch hingegen ist es ein skeletöser Topos, aber sehr wichtig. Diese Ausgangslage sollte überwunden werden.

Die genannte Tendenz und der Versuch ihrer Überwindung bestimmen nun die folgenden Ausführungen. Ein erster Abschnitt skizziert die überkommenen juristischen und theologischen Positionen (A). In einem zweiten Untersuchungsschritt geht es dann um Fragen legitimer Eigenständigkeit und notwendiger Offenheit der disziplinären Vorstellungen vom Gewissen und um Möglichkeiten gegenseitigen Lernens von Rechtswissenschaft und Theologie in Sachen Gewissen (B). Die Ergebnisse werden schließlich an der gemeinsamen Aufgabe der Gewissensbildung durchdekliniert (C) und speziell am Beispiel des Schulwesens anschaulich gemacht (D).

A. Ein erster Zugang zur Gewissensthematik aus der überkommenen Sichtweise der beiden beteiligten Disziplinen

I. Vorstellung der juristischen Position

Schmidt-Aßmann

Gute Wissenschaft ist zunächst einmal disziplinäre Wissenschaft. Theorieimporte aus anderen Wissenschaften können da eher zu unerwünschter Verunsicherung führen. Das gilt zumal für die Rechtswissenschaft, die in ihrem Kern eine auf die Rechtspraxis bezogene Wissenschaft ist. Wie das Recht moderner Gesellschaften ein Mittel zur Herstellung verbindlicher Entscheidungen ist, so ist die Rechtswissenschaft nach ihrem herrschenden Selbstverständnis eine *Entscheidungswissenschaft*. Ihr Zentrum ist die Rechtsdogmatik. In ihr kann nicht der ganze Reichtum ideengeschichtlicher und philosophischer Gesichtspunkte in fast beliebiger Fülle ausgetauscht, sondern es muss konzentriert „im Horizont“ verbindlicher Entscheidungen und harter Folgen argumentiert werden.

Wozu angesichts einer eindeutig festliegenden Ausrichtung also ein Gespräch mit Nachbarwissenschaften wie der Theologie? Hat die Rechtswissenschaft zum Gewissen nicht schon selbst aus eigener Kraft und Anschauung alles Erforderliche gesagt? Immerhin kann zu drei Punkten eines *Gewissenskonzepts* klar Position bezogen werden: nämlich zur Definition, zur Schutzrichtung und zur Rangzuweisung:

Zu 1. Die *Definition*, vor fast 50 Jahren vom Bundesverfassungsgericht gegeben und seither viel zitiert, bestimmt das Gewissen „als ein (wie immer begründbares) jedenfalls reales seelisches Phänomen, dessen Forderungen für den Menschen unmittelbar evidente Gebote unbedingten Sollens sind“¹⁵.

Zu 2. Das Konzept hat – zweitens – eine eindeutige *Schutzrichtung*: Es stellt die Freiheit des Gewissens in das Zentrum. „Gewissensfreiheit“ ist heute ein in nahezu allen nationalen Verfassungen Europas (und so auch in Art. 4 des Grundgesetzes¹⁶) und in zahlreichen internationalen Menschenrechtspakten verbrieftes Grundrecht, das oft zusammen mit der Glaubensfreiheit normiert ist und einen Freiraum des Gewissensträgers vor allem gegenüber dem Staat, d.h. gegenüber gewissensbelastenden Zumutungen staatlicher Gesetze und anderer staatlicher Inanspruchnahmen, gewährleisten soll. Dominierend ist also eine *abwehrrechtliche* Dimension des Grundrechts der Gewissensfreiheit.¹⁷

Zu 3. Charakteristisch für das juristische Gewissenskonzept ist – drittens – der hohe Rang, der der Gewissensfreiheit jedenfalls in der Literatur zugeschrieben wird. Kaum eine Stellungnahme, die nicht darauf hinweist, Art. 4 GG gewährleiste seinem Wortlaut nach ein Grundrecht ohne jeden „Schrankenvorbehalt“; kaum ein Kommentator, der die Gewissensfreiheit nicht zudem

in einen Zusammenhang mit der Garantie der Menschenwürdegarantie des Art. 1 Abs. 1 GG bringt.¹⁸

In diesem Rechtsrahmen bewegen sich die allermeisten *Gewissenskonflikte*, die die juristische Literatur schildert¹⁹: der Soldat im Befehlsnotstand, der Kriegsdienstverweigerer, das Krankenkassenmitglied, das mit seinen Beiträgen nicht Schwangerschaftsabbrüche mitfinanzieren will, die Laborassistentin, die an Tierversuchen mitzuwirken sich weigert, der Gemeindevorstand, der Kirchenasyl gewähren will, schließlich der Gewissenstäter gegenüber den Anforderungen des Strafrechts.²⁰ Die Gewissensgründe können sich aus religiösen Überzeugungen speisen oder mit solchen überlagern; sie können sich aber auch ganz eigenständig entwickelt haben. Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit haben zwar eine lange gemeinsame Geschichte²¹, sind heute aber gegeneinander abgesetzte eigenständige Grundrechte, die nebeneinander bestehen, in manchen Fällen sich überlappen und ergänzen, sich unter Umständen aber auch gegenseitig beeinträchtigen können.

In diesem Rechtsrahmen judizieren die Gerichte; denn sie sind es, die in Konfliktfällen die verbindliche Entscheidung darüber zu treffen haben, inwieweit sich die Berufung auf das eigene Gewissen gegenüber anderen Belangen durchsetzen kann. Schon hier wird deutlich: Juristische Gewissenskonflikte

te sind „Außenkonflikte“ zwischen dem Gewissensträger und einem Dritten, in der Regel dem Staat; und sie werden mit Hilfe einer externen Instanz, in der Regel der Gerichte, in einem öffentlichen Verfahren autoritativ entschieden. Die Gerichte judizieren dabei zwar mit einem gewissen Wohlwollen für Gewissensargumente.²² Bei genauerer Analyse aber zeigen sich zwei erstaunliche Beobachtungen:

(1) Am Gewissen selbst, seinem Inhalt und seiner Funktion, ist das Gericht eigentlich uninteressiert. Etwas überspitzt kann man sagen: das Gewissen als solches bleibt eine „black box“, eine in sich abgeschlossene „hermetische“ Position. Die juristische Behandlung bewegt sich gleichsam auf einer zweiten Ebene: Sie fragt nach der „Gewissensnot“ des Gewissensträgers. Nur sie ist Gegenstand des Prozesses. Für sie, d.h. für die Ernsthaftigkeit seiner Gewissensüberzeugung trifft ihn gegenüber dem Gericht eine *Darlegungs- und Argumentationslast*²³. Erfüllt er sie nicht, ist der Prozess verloren, so wertvoll die in der Gewissensentscheidung aufleuchtenden Ziele auch sein mögen.

(2) Und auch wenn sich die Gewissensnot darlegen lässt, ist der Prozess noch nicht gewonnen. Nicht selten obsiegen andere im Grundgesetz ebenfalls als wichtig anerkannter Rechtsgüter, denen die Gerichte im konkreten Falle eine höhere Bedeutung zuerkennen. Ein

wichtiger Gesichtspunkt ist dabei die „Gleichheit aller vor dem (demokratischen) Gesetz“, die nicht leichthin unter Berufung auf höchst-individuelle Seelennöte aufs Spiel gesetzt werden darf. Die Gewissensfreiheit besitzt also trotz des ihr in der Literatur zugeschriebenen hohen Ranges in der Rechtspraxis erkennbar doch keine absolute Stellung, sondern fungiert nur als *Abwägungsposition* auf der Suche nach einer „gewissensschonenden Alternative“²⁴, oft nicht einmal das. Eine Steuer- und Abgabenverweigerung aus Gewissensgründen etwa findet – wie das Bundesverfassungsgericht erst vor wenigen Jahren erneut bestätigt hat²⁵ – rechtlich keine Anerkennung. Erst recht verleiht die Gewissensfreiheit niemandem einen Anspruch darauf, dass die Rechtsordnung gerade nach seinen Vorstellungen gestaltet wird. Insgesamt hinterlässt der Vergleich zwischen theoretischer Rangzuschreibung und praktischer Bedeutung des Gewissens im Recht also einen ambivalenten Eindruck.

Erste Zweifel tauchen auf: Hat die Rechtswissenschaft in Sachen „Gewissen“ wirklich schon alles gesagt? Ist die Definition des Gewissens nicht zu inhaltsarm, die Rangzuweisung der garantierten Gewissensfreiheit zu hoch, die Abwehrperspektive des Grundrechts zu eng? Wird die Gewissensfreiheit heute nicht auch von anderen Mächten als dem Staate bedroht, und

müsste in diesen Fällen der Staat nicht umgekehrt zum Schutz des Gewissens aufgerufen statt abgewehrt werden? Mehr noch: Gibt es nicht auch so etwas wie eine vom Staat getragene und von ihm erwartete Gewissensbildung in Schulen, in der Schwangerenkonfliktberatung, im Strafvollzug, aber auch in Veranstaltungen einer Erinnerungskultur?

II. *Vorstellung der theologischen Position*

Schaede

Ist für die Jurisprudenz Klarheit und definitorisch klösterliche Kargheit zu notieren, so stellt sich für die Theologie das umgekehrte Problem, verbunden mit Gestaltungs- und Problemherausforderungen ähnlicher Größenordnung. Der in der theologischen und theologiegeschichtlichen Literatur überbordende keineswegs aber einheitliche Bestimmungsreichtum stellt eine präzise Fassung des Gewissens vor erhebliche Herausforderungen. Dem geneigten Leser bietet sich ein Heer und Meer von Bestimmungen, die sich nur schwer über einen terminologischen Leisten schlagen lassen. Es gibt zwar Einigkeit. Von interessanten Ausnahmen wie dem im 19. Jahrhundert lehrenden liberalen Theologen August Friedrich Christian Vilmar abgesehen behaupten erstens nämlich alle, dass das Gewissen von hohem Rang sei. Diese Auffassung teilt die Theologie also mit der Jurispru-

denz. Allen theologischen Autorinnen und Autoren ist zweitens deutlich: das Gewissen hat mit der Identität eines Menschen zu tun. Sie sind davon überzeugt, dass da, wo ein Mensch gezwungen wird gegen sein Gewissen sein Leben gestalten zu müssen, dieser Gefahr läuft, ein gebrochener Mensch zu sein. Das Gewissen, so sagen sie drittens einmütig, sei Ort höchstpersönlicher Freiheit, zugleich aber keiner frei flotterenden Freiheit. Vielmehr sei es an die Identität und Überzeugungen eines Menschen gebunden. Aber darüber hinaus entsteht Streit. Um nur wenige strittige Konstellationen zu nennen:

Erstens besteht ein sehr alter Streit über den anthropologischen Sitz im Leben des Gewissens. Ist es emotional oder intellektuell situiert?

Bonaventura hatte behauptet, das Gewissen sei eine oberste emotionale Macht und Kraft. Es sei ein natürliches Schwergewicht des Affektes, ein opulenter Wachhund, den Gott uns als unmittelbar geschöpflieh verliehenen habitus gegeben habe.²⁶

Thomas von Aquin bestritt das. Das Gewissen sei eine rationale Instanz. Es sei auch kein habitus. Es sei ein vernünftiger actus – nicht mehr und nicht weniger.²⁷ Das Gewissen knurre als eine Art intellektueller Hofhund im Menschen das Böse an, um ihm zum Guten geneigt zu machen.²⁸ Dieser Hofhund schlummere und schlafe wie der Hüter Israels niemals. Permanent sei er wach-

sam, (principium permanens) und schlage immer im richtigen Moment an (rectudinem immutabilem habeat). Ohne diesen klugen Hund in unserem Allerinnersten versänke die Welt im ethischen Chaos.²⁹

Ich notiere hier zweitens nur am Rande, dass die Frage, ob das Gewissen irren könne, höchstkontrovers diskutiert wurde. Thomas von Aquin behauptete, das Gewissen urteile im Allgemeinen immer richtig, patze hingegen bei der Anwendung auf den konkreten Fall. Martin Luther kritisierte diese Zuordnungen und beschwerte sich darüber, dass bei Thomas von Aquin der Gewissenshund ein viel zu abstrakter Schlaumeier sei. Das Gewissen als allgemeiner Prinzipienreiter terrorisiere wie eine böse Bestie das Gemüt. Auch in concreto im Herzen terrorisiere es den Menschen, indem es ihm unerbittlich seine Lebens-Mittelmäßigkeit vor Augen führe.³⁰ Es sei ein unerträglicher Lebensmiesmacher und verkehre das, was seiner Natur gut und schön sei, in Absinth und bittere Galle.³¹

Drittens vermag eine sich auf die Reformatoren berufende evangelische Reflexion nicht ohne weiteres klar zu sehen. Denn schon Martin Luther optiert nicht mit einer einheitlichen Gewissensbestimmung. Mal hat er behauptet, das Gewissen liege an den Ketten des Gesetzes und terrorisiere den Menschen und beiße ihn halbtot, weil es ihn auf

seine miserablen Werke festlege. „Das hast Du getan. So miserabel bist Du!“ signalisiere diese Stimme. Daran müsse der Mensch zugrunde gehen. Um das zu verhindern, jage das Evangelium im Glauben das schlechte Gewissen kurzerhand fort. Das gute Gewissen sei nichts anderes als das fehlende schlechte Gewissen.³²

In einer zweiten Variante fällt das Gewissen geradezu mit dem Glauben zusammen.³³ Luther versteht dann unter Gewissen nicht das anthropologische Grundphänomen, sondern eine ganz besondere und versöhnte Weise, ein Gewissen zu haben.

In einer dritten Variante kommt das Gewissen im Horizont der Liebe in den Blick. Luther erklärt, das Gewissen gehöre zu Christus wie eine Braut zu ihrem Bräutigam.³⁴ Christus werbe um die Gunst des Gewissens. Lasse sich das Gewissen als Braut auf Christus ein, dann forme es sich neu und kreiere einen anderen Lebensstil. Das an Christus gebundene Gewissen könne in Christus einschlafen.³⁵ Es sei zwar da, ruhe aber wohl und melde sich nicht mehr zu Wort.

Philipp Melanchthon hat in eigenwillig paradoxaler Entgegensetzung zur zweiten Variante von Luthers Gewissensverständnis seine Zeitgenossen mit der provozierenden Behauptung herausgefordert, ein schlechtes Gewissen zu ha-

ben sei Sünde. Das Gewissen für sich genommen müsse trostlos bleiben. Für das Gewissen gebe es nur fremden Trost, der von außen komme, nämlich durch den Glauben an Jesus Christus. In Christus sei es dann aber ein durch und durch gutes Gewissen.

Die Konzeptionsgeschichte des Protestantismus sorgt keinesfalls für Klärungen dieser terminologisch-sachlichen Gemengelagen. Und so optiert das 19. Jahrhundert nicht weniger vielfältig: Für Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher ist das Gewissen ein soziales Phänomen, in dem ein Mensch realisiere, ein religiös gestimmtes Gemeinschaftstier zu sein und zu dieser sozialen Bestimmung ja sage: Ort dieser Bejahung sei zentral das Gefühl. Es werde nicht durch Pflichtenkataloge, sondern durch Empathie ausgebildet.³⁶ Bei Schleiermacher ist das Gewissen also stark vereinfacht gesprochen ein emotionales Selbstverhältnis. Anders als Schleiermacher versteht Richard Rothe das Gewissen hingegen wesentlich als „Gottesthätigkeit“ und gerade nicht als reflexives Selbstverhältnis.³⁷

Der Basler reformierte Theologe und Mitbegründer des Protestantenvereins Daniel Schenkel beharrt darauf, das Gewissen sei ein Organ des Geistes jenseits von Wille, Vernunft und Gefühl. Ausschließlich das Gewissen sei Ort der Religion.³⁸

Alois Biedermann aus Zürich schimpft, Schenkel habe seine Theorie

auf dem Sand einer ganz willkürlichen Psychologie gebaut. Gewissen sei eine „Wechselbeziehung mit einer Gegenbeziehung und Produkt eines göttlichen und menschlichen Faktors“.³⁹

Der Marburger Theologe *Vilmar* warnt, man solle nur ja nicht das geistige Zentralleben des Menschen mit dem Gewissen zusammenbringen.

Isaak August Dorner ist so kühn, gleich Gott selbst als ethisches Wissen und Gewissen der Welt zu behaupten.

Karl Holl wird als Kind des 19. Jahrhunderts behaupten, im Gewissen werde ein Druck von derart unendlicher Wucht ausgeübt, dass er sich anthropologisch allein nicht mehr erklären lasse. Gott zerbreche den Menschen darin, um ein Besseres aus ihm zu machen.⁴⁰

Sie merken an diesen wenigen Hinweisen: auch in der Theologie ergibt sich ein ambivalentes Bild.

Es stellen sich Fragen, die bei aller Bezogenheit auf Problemlagen, vor der die Jurisprudenz auch steht, andere Akzente tragen:

Erstens ist die Güte des Gewissens umstritten: Ist es theologisch durchgängig elementar und gut, über ein Gewissen zu verfügen, oder ist es gerade auch geistlich gesehen Ausdruck von Terror und gesetzlicher Verunsicherung?

Zweitens ist die Freiheit des Gewissens umstritten: Verbindet sich mit

dem Gewissen eine einsame problematische Freiheit, in der ein Mensch auf sich selbst und seine Lebensmittelmäßigkeit zurückgeworfen wird?

Drittens ist die sich im Gewissen ausdrückende Beurteilung der Urteilskraft umstritten: Kann überhaupt klar angegeben werden, wo es zuverlässig urteilt und wo es einen Menschen fälschlicherweise verunsichert?

Da stellt sich die Frage nach der Gewissensbildung, die der Jurist aufwarf, noch einmal anders: Kann es eine Art Einübung und Schule des Gewissens geben, die von den sich in den drei genannten Fragen dokumentierten Ambivalenzen befreit? Und wer hat für eine in diesem Sinne qualifizierte Gewissensbildung Verantwortung zu übernehmen?

B. Die Offenheit und die Eigenständigkeit der disziplinären Gewissensbegriffe: methodologische Überlegungen

Hier ist zunächst etwas über die berechnete Eigenständigkeit der disziplinären Begriffs- und Konzeptbildung zu sagen.

I. Für das juristische Gewissenskonzept

Schmidt-Aßmann

Lassen sich theologischer Reichtum und juristische Kargheit verbinden? Die Forderung nach „Anschlussfähig-

keit“ disziplinärer Aussagen für das interdisziplinäre Gespräch wird heute zwar gern und schnell erhoben, ist aber zu undifferenziert. Mit einem unreflektierten Synkretismus ist niemandem gedient. Über Offenheit und Geschlossenheit ihrer Begriffe und Konzepte hat sich jede Wissenschaft selbst nach Maßgabe ihrer eigenen Erkenntnisinteressen Rechenschaft zu geben. Wohl aber kann es interdisziplinär (zunächst) um eine „Anreicherung“ der Vorstellungen der jeweils anderen Seite gehen, um komplexe Phänomene wie das Gewissen besser zu erfassen. Das ist (in gewissem Sinne) ein zirkulärer Vorgang, der dann auch auf überkommene disziplinäre Definitionen zurückwirkt. Ich gehe das an zwei Fragen durch:

1. Frage: Ist der in der Rechtswissenschaft herrschende Begriff des Gewissens nicht doch zu inhaltsarm?

Er interessiert sich nicht für Grund, Gehalt, Herkunft und Funktionsweisen des Gewissensphänomens. Versuche, ihn inhaltlich aufzufüllen, haben sich bisher nicht durchsetzen können.

a) In der juristischen Lehre wird die reduktionistische Definition demgegenüber einmütig verteidigt: Der in Weltanschauungsfragen zur Neutralität verpflichtete Staat dürfe den Gewissensbegriff nicht mit bestimmten religiösen, philosophischen etc. Elementen aufladen⁴¹. Wenn die theologische Bestandsaufnahme (unter B II) allein schon in

der christlichen Tradition eine Vielzahl von Gewissensbestimmungen aufgezeigt hat, so wird diesem eher zurückhaltenden juristischen Begriffsansatz die Berechtigung nicht abzusprechen sein. Ein Rechtsbegriff, an den bestimmte verbindliche Rechtsfolgen geknüpft sind, muss sich gegenüber einem Übermaß und einem permanenten Wandel von Theorieangeboten bis zu einem gewissen Grade „immun“ erweisen – schon um rechtspraktisch handhabbar zu bleiben, aber auch in der Sache. Für Begriffe, die es mit weltanschaulich umstrittenen Themen zu tun haben, gilt das in besonderem Maße.

b) Selbst wenn das richtig ist, lassen sich aus den anderen Wissenschaften aber doch Strukturelemente des Gewissens herauspräparieren, die auch für juristische Probleme erhellend sein können. Die herrschende Vorstellung eines hermetisch abgeschlossenen Freiraumes etwa, einer von vorneherein und für immer feststehenden Position, werden der kommunikativen Struktur, die allen Grundrechten eigentlich eigen sein sollte, und der Vielfalt der Grundrechtsfunktionen nicht voll gerecht. Auch die Rangfrage könnte eine unterstützende Aufhellung durch theologische Einsichten vertragen.⁴²

2. Frage: Ist das staatsabwehrende Konzept zu einseitig?

Auch insofern wird eine Ambivalenz deutlich:

a) Die *abwehrrechtliche Dimension* der Gewissensfreiheit, die das Gewis-

sen vor staatlichem Zwang schützen soll, der auf den „Persönlichkeitskern“ zugreift, ist ein wichtiger Bestandteil der europäischen Kultur und ihrer Unterscheidung von Recht und Moral.⁴³ Insofern verdienen die Vorstellung eines staatsfreien Gewissensraumes, der Rang der Gewissensfreiheit und die Notwendigkeit ihres Schutzes unverändert hohe Aufmerksamkeit⁴⁴. Zutreffend warnt die zitierte Thesenreihe *Gewissensentscheidung und Rechtsordnung* der Kammer für Öffentliche Verantwortung allerdings vor einer „inflationären Berufung auf die Gewissensfreiheit“⁴⁵.

Aber die Abwehr staatlicher Gewissenszugriffe ist nur die eine Seite. Sie erschöpft das, was vom Staat im Blick auf das Gewissen seiner Bürger verlangt wird, nicht. Grundrechte haben neben der abwehrrechtlichen auch eine schutzrechtliche und eine leistungrechtliche Dimension. Für beide sind genauere Einsichten in die Funktionszusammenhänge des Gewissens notwendig, als sie das überkommene juristische Konzept bietet.

b) Die *schutzrechtliche Dimension* wird dort wirksam, wo der Staat das Gewissen gegenüber Zugriffen von Seiten Dritter verteidigen muss⁴⁶. Bekannt sind Gewissenskonflikte im Arbeitsverhältnis (der Kriegsgegner angesichts eines Rüstungsgüterauftrages seiner Firma; der zum Schichtbetrieb am Sabbat eingeteilte Arbeitnehmer jüdischen Bekenntnisses), die mit Hilfe

der staatlichen Arbeitsgerichte zu lösen sind. Aber auch im Eltern-Kind-Verhältnis sind Gefährdungen des Gewissens nicht auszuschließen (Eltern drängen eine minderjährige Tochter zum Schwangerschaftsabbruch), die mit Hilfe der staatlichen Familiengerichte abzuwehren sind.

c) Zur *leistungsrechtlichen Dimension* der Gewissensfreiheit sei nur auf die staatlichen Aufgaben im Schulwesen und auf die in Art. 7 GG normierte staatliche Schulhoheit verwiesen, die mit Fragen einer Gewissensbildung durch den Staat konfrontieren.

Eine Entscheidung des Oberverwaltungsgerichts Berlin aus jüngster Zeit zeigt einen Konflikt im Schnittpunkt der schutz- und der leistungsrechtlichen Dimension der Gewissensfreiheit im Schulalltag⁴⁷: In einer Schule, in der nahezu sämtliche Weltreligionen und unter diesen wiederum mehrere Glaubensrichtungen wie beim Islam Sunniten, Schiiten und Aleviten vertreten sind, verlangt ein Schüler, auf dem Schulgelände das islamische rituelle Mittagsgebet verrichten zu können. Die Schule lehnt das ab, weil sie angesichts der Zusammensetzung der Schülerschaft den Schulfrieden für gefährdet ansieht, und das Oberverwaltungsgericht bestätigt die Rechtmäßigkeit dieser Entscheidung. Der Kläger wollte – so lässt sich sein Petitum interpretieren – durch sein öffentlich abgehaltenes Gebet andere islamische Schüler erkennbar in eine Bekenntnissituation brin-

gen. Der Bezug auf den Schulfrieden, auf den sich die Ablehnung der Schulleitung stützte, diente hier zugleich dem Gewissensschutz der anderen Schüler, die sich nicht in eine solche Konfrontation drängen lassen wollten.

II. *Für das theologische Gewissensverständnis*

Schaede

Die juristische Skizze der Gewissensbestimmung fordert heraus. Sie stellt mit der Frage nach disziplinenübergreifenden Grundmomenten der Gewissensbestimmung zugleich die Frage nach dem Geltungsanspruch des theologischen Gewissenskonzeptes⁴⁸. Ich halte es übrigens keineswegs für eine Überinterpretation des zuletzt geschilderten Falls, dass die in ihm sich dokumentierende richterliche Weisheit ein Echo der klugen Einsicht des Apostels Paulus war, das Gewissen der Schwachen nicht durch eine der positiven Religionsfreiheit reichlich freien Lauf lassenden demonstrative religiöse Pausbäckigkeit zu irritieren (1. Kor 10,23–11,1). Das Gewissen sollte nicht zur Schau getragen werden, wo es dadurch andere einengt oder einschüchtert. Insofern gibt es hier disziplinübergreifende Analogien in Einschätzungsfragen.

Damit ist aber noch nicht die Frage nach dem Geltungsanspruch des theologischen Gewissenskonzeptes beantwortet. Auf sie ist in einem ersten

Schritt einzugehen (1), danach ist in einem zweiten Schritt auf einige in der Theologie identifizierbare Strukturelemente des Gewissens zu sprechen zu kommen (2), um sodann in einem dritten Schritt (3) auf eine wesentliche juristische Bereicherung des theologischen Nachdenkens über das Gewissen hinzuweisen.

1. Der Geltungsanspruch theologischer Gewissenskonzepte

Lassen Sie mich mit einer historischen Beobachtung von aktueller systematischer Relevanz beginnen. Viele Theologen des 19. Jahrhunderts haben versucht, das Gewissen so zu konzipieren, dass das Gewissen per definitionem ein religiöses Gewissen sein müsse. Sie behaupten: Das Gewissen sei entweder ein religiös bestimmtes Gewissen oder es liege gar kein Gewissen vor. Das ist verblüffend und zugleich wissenssoziologisch faszinierend. Denn gerade im 19. Jahrhundert wurde die Theologie so stark wie lange nicht mehr herausgefordert, weil die in ihr formulierten mehr oder weniger selbstverständlich gewordenen terminologischen Wissensbestände durch die neuartigen Einsichten anderer Wissenschaften in Frage gestellt wurden. Was das Gewissen ist, musste vor dem Forum der Psychologie entwickelt werden. Damit hatte sich die Theologie auseinander zu setzen. Einerseits wurden nun also Psychologien des Gewissens geschrieben, andererseits aber zugleich

das Gewissen konzeptionell in der Form christologischer Analogien als gott-menschliche theoanthropologische Gestalt oder gar Organ behauptet. Diese krasse Diskrepanz löste sich erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts mühsam auf.⁴⁹

Auch areligiöse Menschen können ein Gewissen haben. Daran besteht dieser Tage kein Zweifel mehr. Bestenfalls könnte bei einer sehr weitherzigen Bestimmung des Prädikats „religiös“ behauptet werden, die Eigenart der Selbstentzogenheit der Gewissensstimme – das Gewissen meldet sich auch dann, wenn es mir gar nicht passt – bilde einen anthropologischen Anhalt dafür, dass das Gewissen religionsaffin sei. Nur ist die Pointe der Selbstentzogenheit der Gewissensstimme – das hat sogar schon Martin Luther so aufgeklärt –, die, dass ich mich in meinem Gewissen mir gleichsam mich selber selbst entziehe. Im Gewissensbiss bin ich dann mit mir selbst höchstpersönlich im Zwiespalt. Die Theologie hat deshalb zu beschreiben, wie sie aus ihrer Perspektive Gewissen überhaupt fasst und wie sie das spezifisch durch den christlichen Glauben bestimmte Gewissen beschreibt.

Das vom Glauben bestimmte Gewissen ist nun eines, in dem ich — einmal reichlich poetisch formuliert — in meinem Dasein, Tun und Lassen vor mir selbst im Angesicht Gottes inne werde. Ich beurteile meine Identität so, dass ich bei der Vielstimmigkeit der Beur-

teilung meines Lebens die Stimme Jesu Christi heraushöre. Die besondere Pointe dieser Gewissensbestimmung ist die, dass ich mein Gewissen als ver-söhntes Gewissen wahrnehme. Das bedeutet: die Stimme des Gewissens legt mich nicht auf die durchaus negativen und schäbigen und mittelmäßigen Lebensmomente fest, die auch zu meiner Biographie gehören. Vielmehr ver-söhnt sie mich mit diesen Momenten so, dass Gott sie von mir und meiner Zukunft unterscheiden will und wird. Diesen Prozess können nur Menschen vollziehen und bei anderen so nachvollziehen, die am christlichen Glauben partizipieren. Ist dem so, sind der bösen Bestie des schlechten Gewissens die Zähne gezogen.⁵⁰ Es verwandelt sich und orientiert sich neu. Wenn das Gewissen dieses Wort, das Christus selbst ist, hört, dann fängt es, wie Luther sagt, an zu grünen und sich zu freuen.⁵¹ Gegenüber dieser spezifisch theologischen Analyse des Gewissens kann die Theologie nun aber auch Folgendes geltend machen:

Insofern ich im Gewissen mein Tun und Lassen im Horizont meiner biographischen Identität, also vor dem Forum meiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vor mir selbst zur Disposition stelle, ist die Struktur des Gewissens eine allgemeinanthropologische.

Die Theologie kann deshalb formal abstrahiert von genuin theologischen Überlegungen auf Strukturmomente des Gewissens verweisen und diese

stark machen. Ihre spezifische interdisziplinäre Leistung besteht also über den genuin theologischen Geltungsanspruch hinaus darin, die ihr eigene Intensität in der Reflexion von Lebensgestaltungs- und Identitätsfragen und die damit verbundene wissenschaftliche Kompetenz zur Verfügung zu stellen. Dafür sind, was hier nicht weiter auszuarbeiten ist, aus den zum Teil gegenläufigen historischen Wissensbeständen Pointen systematisierend herauszudestillieren.

2. Wichtige Strukturelemente des Gewissens

Wichtige Strukturelemente seien hier ohne weitere Ausführung im Überblick aufgeführt:

- Das Gewissen ist ein emotional-rationales Phänomen.
- Das Gewissen entsteht in sozialem Kontext.
- Das Gewissen ist nicht ein statisches Phänomen, das entweder ganz da oder ganz weg ist, sondern bildet selbst einen die menschliche Identität wesentlich mitbestimmenden dynamischen Prozess.
- Das Gewissen ist im Unterschied zur Scham nicht der verinnerlichte fremde Blick auf mich selbst, sondern der eigene Blick auf mich selbst, unter Umständen vor dem Forum eines Dritten.⁵²
- Ein Gewissen ist nicht irrtumsfrei, sondern kann irren. Das ist gegen Immanuel Kant zu sagen, der behauptete, „daß ein *irrendes* Gewissen ein Un-

ding sei“.⁵³

- Es ist deshalb bisweilen eine kritische Selbstdistanz zum eigenen Gewissen geboten. Dazu gehört eine sorgfältige Unterscheidung der Fälle.

- Das Gewissen ist zwar im Menschen qua Natur angelegt, aber ist auf Kultivierung und Kultur angewiesen.

- Das Gewissen ist ebenso auf Herzensbildung wie auf geistige Schulung angewiesen.

Wenn letzteres zutrifft, dann reicht es weder theologisch noch staatlich, sich negativ für den Schutz der Gewissen einzusetzen, sondern dann muss auch positiv für eine bildende Entwicklung von Gewissen Erhebliches getan werden.

3. Der Gedanke einer „Argumentationslast“

Wie eingangs betont, besteht eine der großen Bereicherungen der interdisziplinären Arbeit darin, von anderen Disziplinen auf Eigenarten eines Phänomens aufmerksam gemacht zu werden, die die eigene Disziplin leicht übersieht.

Die im Recht geforderte Darlegungs- und Argumentationslast des Gewissens-trägers für die Ernsthaftigkeit seiner Gewissensgründe gehört zu einem der entscheidenden Momente, welches einer beliebten Gewissensdeutung im evangelischen Kontext den Garaus macht. Denn oft ist es ja so, dass Gewissensfreiheit, insbesondere evangelische Gewissensfreiheit, damit assoziiert wird,

dass sie höchstpersönliche unantastbare eigene Freiheit sei.

Da wird dann behauptet: ich bin der einzige, der mit meiner Gewissensstimme intim ist. Da hat mir keiner rein zu reden. Darin hat auch niemand Einblick zu nehmen, denn niemand außer mir kann sie hören und verstehen. Mit solchen „Argumentationen“ werden oftmals ethische Konflikte mit dem Verweis auf das Gewissen beendet. Es ist aber gerade auch theologisch ein fataler Irrtum, zu meinen, das Gewissen beende rationale Reflexionen. Hendrik Stoessel hat prägnant herausgearbeitet, dass im Gegenteil auch in der Auseinandersetzung um den Glauben und die Theologie die Berufung auf das Gewissen nicht am Ende, sondern am Anfang eines Gespräches stehe. Das lässt sich sehr gut an der berühmten Szene vor dem Wormser Reichstag zeigen, wo Martin Luther nach seiner Berufung auf das Gewissen ein Gespräch führt, das die Schrift- und Vernunftgründe für seine Gewissensentscheidung entfaltet. Wie der Glaube nach Anselm von Canterbury nach dem Intellekt fragt, so fragt also das Gewissen nach kommunikativen Gründen.

Diese Kommunikation ist ohne Bildungsprozesse gar nicht möglich. Es sind damit zwei das Recht und die Theologie verbindende Stichworte genannt, zum einen die kommunikative Dimension der Gewissensthematik, zum anderen die Bildungsprozesse, die sich damit verknüpfen.

C. Gewissensbildung als kirchliche und staatliche Aufgabe

I. Der starke Impuls des theologischen Gewissensverständnisses

Schaede

Der Protestantismus ist von seinen Ursprüngen her eine Bildungsbewegung. Wer die Bibel lesen soll, der muss lesen können. Wer seinen Glauben verstehen will, muss sich verständlich ausdrücken können. Wer die Stimme seines Gewissens erkennen können soll, der muss hören lernen und über ein ausdrucksstarkes Gewissen verfügen. Generationen von Menschen haben lesend und hörend ihr eigenes Glaubensleben erkundet und sind so zu gebildeten Subjekten im elementaren Sinne des Gewissens geworden. Bei Melanchthon gerieten der Glaube und das Gewissen in den Bildungsbeschleuniger. Der Pietismus schrieb sich die Herzensbildung auf die Fahnen. Das 19. Jahrhundert hat dann in einer Intensität wie kaum je zuvor — vor allem Isaak August Dörner ist hier hervorzuheben — über die Abhängigkeit der Gewissensbildung von Bildungsprozessen nachgedacht.

Das zeigt: Es gibt nicht einen einzigen allgemein-anthropologisch universalisierbaren Gewisstyp. Vielmehr ist die Ausprägung des Gewissens stark davon abhängig, wie in welchem Kontext was ausgebildet wird. Diese Einsicht führt nun der Fachtheologie vor Augen, dass sie eine hohe Verantwortung

hat. Ihre Gewissenstheorien analysieren nicht nur das, was vorliegt. Sie sind vielmehr immer auch Gewissensproduktionstheorien. So, wie sie vom Gewissen reden, wenn sie es denn wirksam tun, so nehmen die entsprechend gebildeten Menschen ihr Gewissen wahr. Das hat erheblichen Einfluss auf die Gewissensbildung.

Von den Bildungsbedingungen einer Gesellschaft hängt damit wesentlich ab, ob, wie Melanchthon einmal in anderem Zusammenhang schrieb, die im Gewissen sich artikulierende Stimme bloß dem Brutzeln einer Pfanne oder dem Gesang einer Muse gleiche. Wer in sich hineinhört, ahnt, dass die Gewissensstimmgebung ein Leben lang kein Ende finden sollte.

Das lässt danach fragen, ob dem Recht bei aller berechtigten Zurückhaltung und angesichts der oben herausgearbeiteten gegenüber aktuellen terminologischen Strömungen in gesunder Besonnenheit dem Gewissen relative universalanthropologische Stabilität unterstellenden Dogmatik über den Schutz vor Eingriffen in und Zugriffen auf das Gewissen hinaus produktive Gestaltungsmöglichkeiten im Blick auf die Gewissensbildung zur Verfügung stehen.

II. Eine zunächst eher zurückhaltende juristische Antwort

Schmidt-Aßmann

Der Vorstellung einer gezielten Gewissensbildung durch Dritte, vor allem durch staatliche Einrichtungen, begegnet die juristische Diskussion – jedenfalls auf den ersten Blick – eher mit Abneigung, mindestens mit Zurückhaltung: Art 4 GG wird als Garantie auch der sogenannten *negativen Gewissensfreiheit* angesehen, eben der Freiheit, sich kein Gewissen machen zu müssen. Zur Begründung dieser Ansicht wird gern auf die Religionsfreiheit verwiesen⁵⁴: Wie diese das Recht garantiere, auch ohne Religion auszukommen, so verhalte es sich auch bei der Gewissensfreiheit. Diese Parallele trägt jedoch nicht. Selbst wenn man akzeptiert, dass der säkulare Staat ein Recht auf Religionslosigkeit seiner Bürger anerkennt, erscheint ein „paralleles“ Recht auf Gewissenlosigkeit schon sprachlich verfehlt. Richtig ist an der negativen Gewissensfreiheit nur, dass niemand *staatlicherseits* zu einer konkreten Gewissensentscheidung oder gar zur öffentlichen Verlautbarung einer solchen Entscheidung verpflichtet werden darf.

Als fortlaufender Prozess verstanden, ist die Gewissensbildung dagegen gegenüber Einflüssen Dritter und auch Einflüssen des Staates alles andere als immunisiert. „Die Abhängigkeit des Ge-

wissensinhalts von einem dauernden Sozialisations- und Lernprozess hat zur Konsequenz, dass die Einwirkung äußerer Instanzen auf das Bewußtseinsbild nicht etwa als Deformation, sondern durchaus als natürliches Element in der Entstehung von Gewissensinhalten zu begreifen ist“⁵⁵. Abwehrrechtlich ist die Gewissensfreiheit des Art. 4 GG hier nur als ein Verbot der Gewissensmanipulation wirksam. Im Übrigen aber muss der demokratische Verfassungsstaat, der in besonderer Weise auf Verantwortung und Rechtstreue seiner Bürger angewiesen ist, selbstverständlich ein Interesse daran haben, dass sich ein Gewissen ausbildet. Das Gespräch mit Theologen und Pädagogen kann hier zu einer Änderung der Blickrichtung der Juristen anregen. Das Gewissen muss auch rechtlich als ein Phänomen der Wandlung, als Ausdruck persönlicher Kreativität ebenso wie als Forum der Auseinandersetzung mit Einflüssen der Tradition, der Kultur und der Gesellschaft gesehen werden. Die bisherige Verengung auf den Schutz des Persönlichkeitskerns vor staatlichem Gewissenszwang blendet unzulässig die Vielfalt gewissensrelevanter Aktivitäten von Gesellschaft und Staat aus. Diese sind aber selbstverständliche Voraussetzungen und Rahmenbedingungen, unter denen sich die Bildung des Gewissens und dann im Konfliktfall auch die Gewissensfreiheit des Einzelnen darstellt.

Jede *staatliche Gesetzgebung*, beson-

ders auf den Gebieten des Strafrechts, der Stammzellforschung, aber z.B. auch des Sozialrechts nimmt Einfluss auf die kognitive Seite der Gewissensbildung, indem sie Wertorientierungen bietet. Staatliche Einrichtungen wie der Deutsche Ethikrat haben kraft Gesetzes die Aufgabe, den gesellschaftlichen Diskurs über ethische Fragen anzuregen und zu fördern⁵⁶. Ebenso hat das Ziel der *Resozialisierung im Strafvollzug* unbestreitbar auch einen Bezug zur Gewissensbildung. Ähnliches gilt schließlich für die Schwangerschaftskonfliktberatung⁵⁷.

Allerdings vermeiden die einschlägigen Gesetze auffällig den Begriff Gewissen und sprechen eher von „Persönlichkeit“, „Verantwortung“ oder von einer Erziehung zu einem „verantwortungsbewussten Lebenswandel“. Insofern ist nicht nur in der Theorie sondern auch in der Rechtspraxis eine gewisse Scheu festzustellen, mit dem Begriff der Gewissensbildung zu operieren. Soweit damit auf die hohe Sensibilität der Materie und auf eine notwendige Behutsamkeit aufmerksam gemacht werden soll, wird man dem die Berechtigung nicht ganz absprechen können. In der Sache aber ist die Gewissensbildung ein wichtiger Bereich, der die Aufmerksamkeit auch der Juristen verdient. Ein ganzes Gefüge von Institutionen ist hier tätig, in dem der Staat nur ein Akteur unter vielen ist, in dem Familien, Kirchen, Weltanschauungsgemeinschaften und Medi-

en eine wichtige Rolle spielen. Neben eigenen Leistungsaufgaben hat der Staat hier nicht selten (nur) eine vermittelnde und ausgleichende Rolle, indem er für die notwendige Pluralität, Transparenz und Toleranz sorgen soll. Er hat – so lässt sich formulieren – in diesem Bereich *gewährleistend* die *strukturellen Bedingungen von Gewissensfreiheit durch Neutralität* zu sichern.

D. Ein konkreter Anschauungsbereich: *Die Schule*

Ein besonders anschaulicher Beispielbereich hierfür ist das Schulwesen. Die Notwendigkeit, die Ausbildung des individuellen Gewissens zu fördern, die Vielfalt der Akteure (staatliche Schulen und Privatschulen, Religionsunterricht durch Kirchen), aber auch die Konflikte zwischen staatlicher Schulhoheit und elterlichem Erziehungsrecht – bis hinein in Gewissensfragen – werden hier besonders anschaulich.

I. *Schulbildung aus protestantischer Sicht*

Schaede

Man kann wohl sagen, dass die von der Reformation forcierten Schulgründungen und überhaupt die dann folgenden Bildungsideen, immer auch - ob explizit oder eher implizit - die Gewissensbildung in einem unpathetischen Sinne im Blick hatten. Der Bildungsbe-

griff - so wie wir ihn heute verstehen - ist mit Sicherheit allen anderen, bei Meister Eckhart ihren Ausgang nehmenden Studien zum Trotz, ein Kind frühestens des 18. Jahrhunderts. Es darf hier an Melanchthon erinnert werden, der in seinem Unterrichtskanon mit sehr umfassenden Forderungen aufgetreten ist. Sie fordern heute noch heraus: Das Gewissen brauche geschichtliche Bildung, weil ein Gewissen ohne ein Verständnis für biographische und historische Kontexte verkümmere. Das Gewissen werde durch die Schule des Lesens gestärkt, weil es so selbst aus der Auseinandersetzung mit den Gestalten der Bibel nicht nur, sondern auch der Literatur den Charakter schule. Das Gewissen sei auf argumentative Bildung angewiesen, weil es begründungspflichtig sei und nicht mit emotionalem Trotz verwechselt werden dürfe. Das Gewissen sei auf die Bildung des Herzens angewiesen, um in Erfahrungen von Angst und Zweifel bestehen zu können und für eine Kultur der Barmherzigkeit zu werben.⁵⁸

All diese Bildungsprozesse leben vom Gespräch, beruhen auf Kommunikation über in Sprache und Bild konzentrierter Erfahrung. Wissensbildung sorgt so gesehen für Empathie und bildet insofern ein Bollwerk gegen Grausamkeit aus. Es lohnt sich, Schulunterricht in diesem Sinne insgesamt – und damit denke ich ausdrücklich nicht allein an den Religionsunterricht, sondern an alle Fächer – nicht allein als

ethische Ertüchtigungsveranstaltung, sondern viel mehr als Ort der Charakter- und Persönlichkeitsbildung zu begreifen.

II. Staatlicher Bildungsauftrag und Neutralitätsgebot

Schmidt-Aßmann

Das sieht das Recht ähnlich: Die entsprechenden Anstöße hierzu finden sich allerdings weniger im Grundgesetz als in den Verfassungen und Schulgesetzen der Bundesländer, die bekanntermaßen die sog. Kulturhoheit besitzen. Selbst wenn die dort formulierten Erziehungsziele den Wissensbegriff nicht benutzen, der Wissensbezug ist hier evident.

1. Neutralität und pädagogische Distanz

Freilich stehen alle staatlichen Aktivitäten unter einem *Neutralitätsgebot*, das jede Art der Indoktrination ausschließt. Unzulässig sind alle Unterrichtsformen, die den Schülern Meinungen aufzwingen sollen, Praxen, die nicht zum Denken und zur Reflexion, sondern zur Hinnahme erziehen wollen. Das Neutralitätsgebot wirkt im pädagogischen Bereich daher vor allem als Distanzgebot, das ein „Überrollen“ des Schülers, den Zugriff auf den Kern seiner Persönlichkeit, verhindern will. Die Gerichte sprechen von einem „Zurückhaltungs- und Toleranzgebot“⁵⁹.

2. Aber nicht: Indifferenz und totaler Konfrontationsschutz

Auf der anderen Seite heißt Neutralität nicht Indifferenz. Die Schule muss sich nicht aller Stellungnahmen zu politisch oder weltanschaulich kontroversen Fragen enthalten; anders könnte sie ihren Bildungsauftrag nicht wahrnehmen. Im Rahmen des pädagogisch Verantwortbaren dürfen solche Stellungnahmen durchaus auch engagiert vorgebracht werden; hier hängt viel vom Alter der Schüler, vom Schwierigkeitsgrad des Problems (einschließlich einer Folgenbewertung) und von anderen Bestimmungsfaktoren der Unterrichtssituation ab. In diesen Grenzen ist Raum auch für die Darstellung christlicher Werteinstellungen, insofern es um die Vermittlung der kulturellen Verwurzelung des Gemeinwesens geht. Das Bundesverwaltungsgericht formuliert es so⁶⁰: „Der positive Bezug auf Elemente christlicher Religionen ist in diesem Zusammenhang einschränkend dahin zu verstehen, dass er den prägenden Kultur- und Bildungswert der christlichen Religionen, nicht aber christliche Glaubenswahrheiten und ein entsprechendes Bekenntnis als Erziehungsziel meine“.

Einen totalen „Konfrontationsschutz“ der Schüler und Eltern, sich nicht mit anderen Positionen und Weltanschauungen auseinandersetzen zu müssen, gibt es an öffentlichen Schulen nicht. Den Bestrebungen mancher Eltern, ihren

Kindern (und sich!) die Auseinandersetzung mit dem Fremden zu ersparen und die Schulpflicht durch ein „Homeschooling“ zu ersetzen, haben die Gerichte in Deutschland⁶¹ (aber auch der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte⁶²) eine Absage erteilt – auch wenn dafür Gewissensgründe geltend gemacht wurden. Unsere Interpretation der Gewissensbildung als eines kommunikativen, auf Argumentation angelegten Prozesses unterstützt diese Linie der Rechtsprechung, betont aber auch, dass vor endgültigen Maßnahmen zur Durchsetzung der Schulpflicht alle Parteien in ein Gespräch eintreten und gemeinsam nach gewissensschonenden Alternativen suchen müssen.

III. *Gemeinsam: Die besondere Rolle des Religionsunterrichts*

Ein letztes Stichwort: Religionsunterricht!

1. Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach

Schmidt-Aßmann

Er ist an öffentlichen Schulen kraft Verfassungsrechts ordentliches Lehrfach, das in staatlicher Verantwortung „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“ erteilt wird (Art. 7 Abs. 3 GG): eine res mixta, die eine Doppelfunktion erfüllt – einerseits ein Mittel zur Entfal-

tung der positiven Religionsfreiheit und andererseits Ausdruck eines staatlichen Bildungs- und Erziehungsauftrages⁶³. Eine bloße Religionskunde ist damit so wenig gemeint wie ein allgemeiner Ethikunterricht. Aber was ist er dann? *Hic sunt leones!* Die Verfassung gibt nur einen Rahmen, der von den Kirchen, den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften unter Beachtung allgemeiner pädagogischer Standards auszufüllen ist. Art. 7 Abs. 3 GG lässt, wie schon 1987 verfassungsgerichtlich festgestellt worden ist, dabei Raum, auch Veränderungen der Lebenswirklichkeit Rechnung zu tragen⁶⁴.

Für mich bilden solche Auseinandersetzungen um eine sinnvolle Fortentwicklung des Religionsunterrichts und der schulischen Erziehungsziele allgemein eine willkommene und notwendige Gelegenheit, im Bildungswesen wieder mehr über Inhalte, gerade auch über Inhalte der Persönlichkeitsbildung zu sprechen, statt nur, wie meistens bei sog. Bildungsgipfeln, über die Verlagerung finanzieller Lasten. *Die Rückbesinnung auf das Gewissen, auf seine kommunikative Struktur und auf seine positiven Funktionen, kann hier durchaus richtungsweisend sein.*

2. Religionsunterricht theologisch betrachtet

Schaede

Im Horizont des hier Vorgestellten wäre es mehr als eine nur verpasste Chance, den Religionsunterricht nur über christliche Grundüberzeugungen orientieren zu lassen. Vielmehr kann Religionsunterricht jenseits von religiöser Manipulation aber sehr wohl für eine Stärkung der Religionsmündigkeit von Schülerinnen und Schülern einen Beitrag leisten. Das hat mit ethischer Ausrüstung nichts zu tun, schon deswegen nicht, weil durch die merkwürdige Gegenüberstellung von Ethik- und Religionsunterricht die eigentliche Pointe des Religionsunterrichtes völlig verdeckt wurde. Religionsunterricht erarbeitet eine eigenständige Perspektive auf Welt- und Lebensverhältnisse und entsprechende Lebensgestaltungsfragen. Er ist nicht eine um den Gottesbegriff verlängerte Ethikschulung.

Ein solches Konzept des Religionsunterrichtes hat auch mit einer religiösen Indoktrination nichts zu tun. Nur sei hier die Behauptung gewagt, dass eine unterrichtlich und erzieherisch vakuumhaft alleingelassene negative Religionsfreiheit eben gerade nicht für Religionsmündigkeit sorgt. Religionsmündigkeit bedeutet im Blick auf das Individuum, mit guten Gründen im Blick auf die Religion Position beziehen zu können. Das mag dann entweder die

Position eines gebildeten Glaubens oder die einer mit guten Gründen ausgewiesenen religionskritischen Glaubensdistanz sein. Beides kann Ausdruck eines durchgebildeten Gewissens sein. Eben dies auch als Theologe zu sagen, ist nicht Ausdruck bekennder Leisetreteri. Vielmehr lehrt die Theologie dies die, mit Recht auf kritische Neutralität achtende, Jurisprudenz. So viel Klugheit, so viel staatlich garantierte Freiheit muss eben sein, um in aller Freiheit für ein durch Christus befreites Gewissen werben zu können.

¹Professor Dr. Dres. h. c. Eberhard Schmidt-Aßmann (geb. 1938) hat Jura und klassische Philologie studiert, war von 1972 bis 1979 Professor für öffentliches Recht in Bochum, seit 1979 in Heidelberg. Er ist seit seiner Emeritierung 2006 Leiter der FEST, der Forschungsgemeinschaft der Evangelischen Studiengemeinschaft, in Heidelberg. Schwerpunkte seiner Forschung sind das deutsche und das europäische Verwaltungsrecht sowie die Rechtsvergleichung. Er war lange Mitglied des Wissenschaftsrats, ist Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie und war lange im Kapitel der Peterskirche aktiv. Dr. Stephan Schaede (geb. 1963) war 1991-98 Assistent von Eberhard Jüngel in Tübingen, seit 2006 Theologischer Referent und Leiter des Arbeitsbereichs "Religion und Kultur" der FEST und ist seit April 2010 Direktor der Ev. Akademie Loccum.

²P. Bahr/M. Heinig (Hrsg.), Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung, 2006.

³J. Brachtendorf/Th. Möllenbeck/Th. Nickel/St. Schaede (Hrsg.), Unendlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven, 2008.

⁴Eine auf vier Bände angelegte Untersuchung; bisher erschienen P. Bahr/St. Schaede (Hrsg.), Das Leben, Band 1, 2009.

⁵G. Hartung/St. Schaede (Hrsg.), Internationale Gerechtigkeit, 2009.

⁶Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann, Nr. 206.

⁷Vgl. klassisch Thomas von Aquin, *summa theologiae* I quaestio 79 articulus 12 corpus mit *summa theologiae* II quaestio 90 articulus 1 ad 2 und ders., *De veritate* quaestio 16 f.

⁸Vgl. hierzu die von der Kammer für Öffentliche Verantwortung verantwortete Thesenreihe „Gewissensentscheidung und Rechtsordnung“, 1997, EKD Texte 61, S. 11f. Vgl. ferner Notger Slenczka, *Theologische Zugänge zum Gewissen. Gewissen und Gott. Überlegungen zur Phänomenologie der Gewissenserfahrung*, Vortrag im Rahmen der Arbeitsgruppe Gewissen der FEST am 15. Dezember 2006, maschinenschriftliches Manuskript, S. 2, 8–10.

⁹Vgl. Eckart Voland, *Die Natur des Menschen. Grundkurs Soziobiologie*, 2007, S. 29–33.

¹⁰Genau dies hat der Althistoriker und Kuratoriumsvorsitzende der FEST Joachim Gehrke für das Griechenland Homers im mündlichen Gespräch ausgeschlossen.

¹¹Vgl. etwa Chr. Klotz, *Selbstbewusstsein und praktische Identität*, 2002.

¹²Vgl. F. Lamprecht, *Das Gewissen – Zwischen Wissenskorruption und Versündigungswahn*, Vortrag im Rahmen der Arbeitsgruppe Gewissen der FEST, gehalten am 8. Mai 2009, maschinenschriftliches Manuskript.

¹³Vgl. H.D. Kittsteiner, *Die Entstehung des*

- modernen Gewissens, 1991, bes. S. 289–291 u. 401–407.
- ¹⁴Vgl. A. Feige, Zu Geltungsgrund und Geltungsraum des „Gewissens“ in den Lebensorientierungen von Berufsschülern und Berufsschülerinnen in Deutschland. Einige empirisch-demoskopische Mosaiksteinchen, Vortrag im Rahmen der Arbeitsgruppe Gewissen der FEST, gehalten am 9. Mai 2009, maschinenschriftliches Manuskript.
- ¹⁵Bundesverfassungsgericht, Entscheidung vom 20.12.1960, zitiert nach der Amtlichen Entscheidungssammlung BVerfGE 12, 45 (54).
- ¹⁶Artikel 4 Absatz 1 GG bestimmt: Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.
- ¹⁷Dazu aus jüngerer Zeit die Monographie von M. Borowski, Die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Grundgesetzes, 2006.
- ¹⁸Vgl. nur U. Mager, in: I. v. Münch/Ph. Kunig, Grundgesetz Kommentar, Art. 4 Rn. 65 ff.; M. Morlok, in: H. Dreier (Hrsg.), Grundgesetz Kommentar, Bd. 1, 2. Auflage 2004, Art. 4 Rn. 41 und 111 ff.
- ¹⁹Morlok aaO., Rn. 136 ff.
- ²⁰Anschaulich zu solchen Konflikten Gewissensentscheidung und Rechtsordnung, aaO.
- ²¹Dazu Borowski, Glaubens- und Gewissensfreiheit aaO., S. 9 ff.
- ²²Zum sogenannten Wohlwollensgebot vgl. J. Kokott, in: Sachs (Hrsg.), Grundgesetz Kommentar, 5. Auflage 2009, Art. 4 Rn. 84.
- ²³Morlok, aaO., Rn. 90 f.
- ²⁴Grundlegend zum Alternativendenken in der Dogmatik der Gewissensfreiheit N. Luhmann, in: Archiv des Öffentlichen Rechts Bd. 90 (1965), S. 257 (273 ff.).
- ²⁵Bundesverfassungsgericht, Entscheidung vom 2. 5. 2007, veröffentlicht in: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht – Rechtsprechungsreport Bd. 20 (2007), S. 505 f.
- ²⁶Vgl. Bonaventura, Sentenzenkommentar, liber 2, distinctio 39 articulus 2 quaestio 1 ad argumentum.
- ²⁷Vgl. Thomas von Aquin, De veritate q. 16f.
- ²⁸Vgl. Thomas von Aquin, summa theologiae I quaestio 79 articulus 12 corpus. Vgl. mit ders., summa theologiae Ia IIae quaestio 90 articulus 1 ad 2 und IIa IIae quaestio 47 articulus 6 ad 1.
- ²⁹Vgl. Thomas von Aquin, De veritate q. 16 a. 2
- ³⁰Vgl. M. Luther, Römerbriefvorlesung, Weimarer Ausgabe (= WA), Bd. 56, S. 355f..
- ³¹Vgl. M. Luther, Vorlesung über 1. Mose. 1535-1545, WA 44, S. 546.
- ³²Vgl. so schon A. Ritschl, Gesammelte Aufsätze, Neue Folge, 1896 S. 186.
- ³³Vgl. M. Luther, Heidelberger Disputation. 1518, WA I, S. 372.
- ³⁴Vgl. M. Luther, De votis monasticis 1521, WA 8, S. 609 mit M. Luther, Galaterbriefvorlesung, WA 40/I, S. 214, 17f.
- ³⁵Vgl. WA 40/I, S. 558-559.
- ³⁶Vgl. F. D. E. Schleiermacher, Glaubenslehre 2. Auflage 1830, §6,2 mit § 83,2. und §110,1.
- ³⁷Vgl. R. Rothe, Zur Dogmatik, Bd. 1, (1862) S. 203.
- ³⁸Vgl. D. Schenkel, Grundlehren des Christentums (1877).
- ³⁹A. Biedermann, Christliche Dogmatik, Bd. 1, 1869, S. 205.
- ⁴⁰Vgl. K. Holl, Was verstand Luther unter Religion?, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, 1927, (1ff.), 110.

- ⁴¹Vgl. nur Morlok, aaO., Rn. 82; U. Mager, in: I. von Münch/Ph. Kunig (Hrsg.), Grundgesetz Kommentar, Art. 4 Rn. 51.
- ⁴²[Schaede:] Der „hohe Rang“ des Gewissens wird von der Theologie ersichtlich ebenso gesehen. Die entsprechenden Aussagen der juristischen Lehrbücher finden also auch insofern durchaus eine Bestätigung. Allerdings: ein hoher Rang meint nicht eine hermetisch abgeschlossene Position. Er ist vielmehr im Kontext mit der kommunikativen Seite des Gewissens zu sehen, die unter II herausgestellt wird.
- ⁴³[Schaede] Es sei hier nur angemerkt, dass die Gewissensfreiheit in diesem Sinne als europäisches Kulturgut eine dornige und späte Frucht der Reformation ist. Luther und Zwingli ließen die Täufer, die sich auf die Gewissensfreiheit im Sinne einer freien Religionsausübung (Erwachsenentaufe) beriefen, im Namen der Obrigkeit verfolgen und der Todesstrafe ausliefern. Erst unter Philipp von Hessen bahnte sich eine Durchsetzung der Gewissensfreiheit in diesem Sinne an. Man kann sagen: Erst da wurde die in der theologischen Gewissenskonzeption angelegte Freiheit und der angelegte Schutz des Personkerns konsequent auf den Schutz vor staatlichem (Religions)zwang angewandt.
- ⁴⁴Ausführlich dazu Borowski, Glaubens- und Gewissensfreiheit aaO., S. 548 ff.
- ⁴⁵Gewissensentscheidung und Rechtsordnung, aaO., S. 20.
- ⁴⁶Vg. Morlok, aaO., Rn. 149 ff.
- ⁴⁷Entscheidung vom 27. 5. 2010 Az.: OVG 3B 29.09, BeckRS 2010 49383, demnächst auch in: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht. Vgl. dazu R. Mönch FAZ vom 29. 5. 2010 S. 33.
- ⁴⁸Vgl. zum Folgenden auch die oben zitierte Thesenreihe „Gewissensentscheidung und Rechtsordnung“, besonders Thesen 4 – 30, S. 11–18.
- ⁴⁹Vgl. S. Schaede, Gewissenstypen im 19. Jahrhundert – eine Sichtung, Vortrag, gehalten im Rahmen der Arbeitsgruppe Gewissen der FEST am 4. Juni 2010, maschinenschriftliches Manuskript.
- ⁵⁰Vgl. M. Luther, Heidelberger Disputation 1518, WA 1, 372, S. 34. Vgl. mit Vorlesung über den 1. Johannesbrief. 1527, WA 20, S. 718.
- ⁵¹Vgl. M. Luther, WA 21, S. 94.
- ⁵²Vgl. Slenczka, Theologische Zugänge, aaO., S. 4–8.
- ⁵³Vgl. I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, 2. Teil, XII.b, AA 6, 1907, S. 401.
- ⁵⁴So etwa von R. Herzog, in: Th. Maunz/G. Dürig, Grundgesetz Kommentar, Art. 4 Rn. 158.
- ⁵⁵M. Herdegen, Gewissensfreiheit und Normativität des positiven Rechts, 1989, S. 151 f.
- ⁵⁶Gesetz vom 16. Juli 2007 (Bundesgesetzblatt I S. 1385).
- ⁵⁷§§ 218a, 219 Strafgesetzbuch und Gesetz vom 27. Juli 1992 (Bundesgesetzblatt I S. 1398), seither mehrfach geändert. Dazu Bundesverfassungsgericht, Entscheidung vom 28. 5. 1993, BVerfGE 88, 203 (264, 281 ff.).
- ⁵⁸Vgl. u.a. Ph. Melancthon, Encomion eloquentiae (1523), in: Ders., Glaube und Bildung, G. R. Schmidt (Hrsg.), 1989, 152ff.
- ⁵⁹Bundesverwaltungsgericht, Entscheidung vom 8. 5. 2008, veröffentlicht in: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht 28 (2009), S. 56 (57).
- ⁶⁰Bundesverwaltungsgericht, Entscheidung vom 17. 6. 1998, veröffentlicht in: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht 18 (1999), S. 769 (771).
- ⁶¹Bundesverwaltungsgericht, Entscheidung

vom 15. 10. 2009, veröffentlicht in: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht 29 (2010), S. 525 ff.

⁶²Entscheidung vom 11. 9.2006, veröffentlicht in: BeckRS 2008 06621.

⁶³So zutreffend M. German, In: V. Epping/Ch. Hillgruber (Hrsg.), Grundgesetz Kommentar, 2009, Art. 7 Rn. 44.

⁶⁴Bundesverfassungsgericht, Entscheidung

vom 25. 2. 1987, BVerfGE 74, 244 (254). Speziell zu Möglichkeiten eines islamischen Religionsunterrichts vgl. W. Bock (Hrsg.), Islamischer Religionsunterricht?, 2006, dort S. 233 ff auch die von einer Arbeitsgruppe an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) verabschiedeten „Empfehlungen zum islamischen Religionsunterricht“.

AUSGEZEICHNETE ARBEITEN
VOM PROSEMINAR BIS
ZUR DISSERTATION

Aufgabe der Universität ist Erkenntnisgewinn und die Ausbildung junger Menschen durch Erkenntnis. Sie verwirklicht dieses Ziel vor allem durch Arbeiten, die die Fähigkeit zu eigenständigem wissenschaftlichen Arbeiten dokumentieren. Proseminararbeiten zeigen die Beherrschung der wissenschaftlichen Arbeitsweise. Hauptseminararbeiten sind oft originelle Beiträge zur Wissenschaft. Dissertationen müssen es sein. In unserer Fakultät vergibt der Förderverein zwei Preise für Proseminar- und Hauptseminararbeiten und das Forschungszentrum für Internationale und Interdisziplinäre Theologie in Heidelberg (FIIT) den Preis der Templeton Foundation. Von den zwölf durch den Templeton Award ausgezeichneten Arbeiten haben wir eine ausgewählt, um sie stellvertretend für die anderen darzustellen. Eine Auswahl aus vielen sehr guten Arbeiten stellen auch die vom Förderverein ausgezeichneten Arbeiten dar. Das Spektrum der Themen sei an einigen bearbeiteten Fragen gezeigt:

- Hat die Frau Hiobs dem Mann Hiob den Weg zur Überwindung seiner Krise gezeigt? Hier wird Hiobs Frau feministisch-theologisch rehabilitiert.
- Haben die Auferstehungsleugner in Korinth geglaubt, wer nicht mehr die Parusie Jesu erlebt, bleibt für immer

tot? Ein neuer Lösungsvorschlag führt über die Forschungssituation hinaus.

- Wie wurde die Krönung Karl des Großen durch Papst Leo in zeitnahen Quellen propagandistisch dargestellt? Hier wird Symbolpolitik im Mittelalter beschrieben.

- Wie entwickelte sich die Theologische Fakultät Halle in der Zeit von 1875-1950? Diese Arbeit ist ein Beitrag zur Vergangenheitsbewältigung: Wie hat sich die Theologie in zwei Diktaturen verhalten?

- Was hat sich Karl Barth dabei gedacht, als er sich für die Jungfrauengeburt so stark machte – obwohl nicht einmal sein Vater und sein Bruder daran glaubten?

- Wie kann man Christologie in der Schule vermitteln? Selbst wer für eine Christologie von oben ist, wird in der Schulklasse zur Christologie von unten bekehrt.

Die folgenden drei Arbeiten stehen exemplarisch für einen großen Reichtum an Themen und Ideen.

Eine Proseminararbeit von Judith Christine Kämpfert

„Die Gleichnisse vom verborgenen Schatz im Acker und der kostbaren Perle. Eine historisch-kritische Exegese von Mt 13,44-46“

J. Chr. Kämpfert wurde 1987 in Verden an der Aller geboren, hat 2006/2007 ein freiwilliges soziales Jahr in einem Wohn- und Pflegeheim für Senioren absolviert und studiert seit 2007 Theologie, Geschichte und Latein. Ihre Arbeit legt zwei Gleichnisse im Sondergut des Matthäusevangeliums aus: das Gleichnis vom Schatz im Acker und von der Perle. Sie bilden im Matthäusevangelium ein Doppelgleichnis und folgen unmittelbar aufeinander. In Thomasevangelium 76 und 109 sind sie voneinander getrennt und begegnen in anderer Reihenfolge als im Matthäusevangelium.

Die Arbeit ist vor allem durch ihre Vergleiche attraktiv, nicht nur mit den Versionen im Thomasevangelium, sondern mit vielen Parallelen zum Fund eines Schatzes im Judentum. Dort wird der Schatz immer im eigenen Acker oder im eigenen Besitz gefunden. Das Jesusgleichnis erhöht die erzählerische Spannung, indem der Schatz in einem fremden Acker gefunden wird. Deswegen muss der Finder ihn noch erwerben, d.h., er muss etwas tun, um in Besitz des Schatzes zu gelangen. Die Arbeit zeigt weiter: Das Gleichnis von der Per-

le weicht noch deutlicher von dem vorgegebenen Erzählmuster in diese Richtung ab. Denn der Perlenkaufmann findet nicht etwa zufällig die kostbare Perle, sondern er war schon immer auf der Suche nach ihr. Diesen aktiven Akzent verstärkt Matthäus noch einmal durch seine Komposition, wenn er in den Gleichnissen die Gerechten zu einer Nachfolge aufruft, um deretwillen sie alles hingeben sollen. Beide Gleichnisse verstärken also die aktivierende Motivation. Und diese Motivation ist – wahrscheinlich durch Jesus selbst – durch Bearbeitung traditioneller Stoffe gesteigert worden. Der Vergleich mit den Parallelen im Thomasevangelium offenbart dagegen eine ganz andere Tendenz. Das Thomasevangelium betont die Unwissenheit mehrerer Ackerbesitzer, bis der Fund diese Unwissenheit beseitigt. Der Fund besteht also in der Gnosis, in einer erlösenden Erkenntnis. Entscheidend ist nicht das Tun, sondern die Erkenntnis. Eine klare Sprache, eigenständige Urteile und Beobachtungen, vor allem aber ein sehr gutes Argumentationsniveau zeichnen diese Arbeit aus. Sie wurde betreut und begutachtet von Dr. Henning Hupe.

Gerd Theißen

Eine Hauptseminararbeit von Daniel Kuntz

„Gesetz und gute Werke im Heidelberger Katechismus. Ein Versuch zu ihrer Einordnung zwischen Luthertum, Philippismus und Calvinismus“

Daniel Kuntz wurde 1983 in Darmstadt geboren, lebt aber im Rheinland. Er studiert seit 2007 Theologie, ließ sich jedoch 2008/09 für ein Jahr für einen Europäischen Freiwilligendienst beim Ecumenical Youth Council in Europe beurlauben. Seine Arbeit behandelt ein zentrales Problem der Reformation. Die Rechtfertigung gilt *sola gratia*. Man empfängt das Heil so grundlos wie seine physische Existenz. Keiner hat dazu beigetragen, dass er existiert. Aber wie soll sich der Mensch dann noch zu guten Werken motivieren, wenn alles Geschenk und Gnade ist? Wird Gott ihm nicht auch ohne Werke alles schenken?

Die Arbeit behandelt dieses zentrale Problem der Reformationsgeschichte am Beispiel des Heidelberger Katechismus: Der Heidelberger Katechismus ist für die zweite Phase der Reformation charakteristisch. In ihr sollte auf die Reformation der Lehre die Erneuerung des Lebens folgen. Die Lebensführung der Christen in Gestalt ihrer „guten Werke“ wurde in dieser Zeit zum Gegenstand heftiger theologischer Kontroversen. Über diese theologiegeschichtliche Situation wird in der Arbeit in histo-

rischer Breite wie in vorbildlicher Klarheit und Knappheit informiert.

Subtile Textauslegungen zum Heidelberger Katechismus zeigen dann – z.T. in Widerspruch zur bisherigen Forschung und unter Auswertung einer Polizeiordnung, die bisher nicht herangezogen wurde –, dass der Heidelberger Katechismus eine Synthese zwischen den Anhängern Johann Calvins und Philipp Melancthons, nicht aber eine Synthese mit dem Luthertum insgesamt ist, wie manche meinten. Denn das Luthertum war damals durch Kontroversen zum Gesetz, zu den guten Werken und zur Mitwirkung des Menschen zum Heil tief gespalten. Die Arbeit vertritt daher die These, dass man den Heidelberger Katechismus nicht als Dokument einer gesamtprotestantischen „Ökumene“ betrachten kann, wohl aber als Ausdruck einer calvinistischen Theologie, die sich so weit wie möglich der philippistischen Variante des Luthertums annäherte. Dabei wird gezeigt, wie der Heidelberger Katechismus diese Annäherung vollzieht: Er schweigt über kontroverse Themen wie die Prädestinationslehre und lässt umstrittene Fragen wie die Frage der Mitwirkung des freien Willens bei den guten Werken offen.

Der Leser erfährt ferner, dass die Position des Heidelberger Katechismus der Biographie Zacharias Ursinus entsprach, der als Schüler Melancthons begann, sich aber immer mehr Calvin annäherte. Durch seine Theologie der

Bundesschlüsse setzte er eigenständige Akzente, die sich im Heidelberger Katechismus niederschlagen: Das Gesetz ist nicht ohne den Bund zu denken. Zugleich berücksichtigte der Heidelberger Katechismus die politischen Interessen der Kurpfalz, die nur als Vertreter der lutherischen Reformation am Augsburger Religionsfrieden teilhaben konnte. Die Arbeit besticht durch die Ausgewogenheit des Urteils, durch historischen Sinn und eine klare Darstellung. Sie wurde von Privatdozenten Dr. Johannes Ehmann betreut und begutachtet.

Gerd Theißen

Eine Dissertation von Wai Hang Ng

„Die Leidenschaft der Liebe. Schelers Liebesbegriff als eine Antwort auf Nietzsches Kritik an der christlichen Moral und seine soteriologische Bedeutung“, Frankfurt/Main 2009

Bereits zum vierten Mal wurde am 7. Mai 2010 der „John-Templeton-Award for Theological Promise“ in der Alten Aula verliehen. Die Preisträgerinnen und Preisträger 2010 kamen aus Europa, Asien und Nordamerika. Das Spektrum an Themen und Forschungsprofilen war auch in diesem Jahr groß. Stellvertretend für die 12 Ausgezeichneten

soll an dieser Stelle Dr. Wai Hang Ng mit seiner Arbeit vorgestellt werden.

Wai Hang Ng wuchs in Hong Kong auf und schloss sein Studium 1996 an der dortigen China School of Theology mit dem Master of Divinity ab. Bereits 1995 war er mit dem „Award for Outstanding Theological Students“ ausgezeichnet worden, der von der Union der Christlichen Kirchen in Hong Kong vergeben wird. Nach drei Jahren als „Assistant Pastor“ kam er zusammen mit seiner Frau nach Heidelberg, um an unserer Fakultät bei Prof. Michael Welker seine Dissertation zu schreiben. Wai Hang Ng ist überzeugt: „Der deutschen Theologie wird noch zu wenig Aufmerksamkeit in der chinesischsprachigen Welt geschenkt“. Das motivierte ihn, Sprachbarrieren und kulturellen Herausforderungen zum Trotz über Max Scheler und Friedrich Nietzsche zu arbeiten. Inzwischen ist Wai Hang Ng nach Hong Kong zurückgekehrt und lehrt als Assistant Professor an der Hong Kong Baptist University.

Die Arbeit, mit der er 2008 an unserer Fakultät promoviert und für die er 2010 mit dem „John-Templeton-Award“ ausgezeichnet wurde, beschäftigt sich mit der Anthropologie des Philosophen und Soziologen Max Scheler (1874-1928), besonders mit seinem Liebesbegriff als Antwort auf Nietzsches Kritik an der christlichen Moral. Max Scheler hatte eine Lehre von den Sympathiegefühlen entworfen, in der

er u.a. zwischen dem Nachfühlen fremder Gefühle und einem Mitgefühl unterschied, bei dem fremdes Leid nicht durch „psychische Ansteckung“ wiederholt, sondern intentional zum Gegenstand des eigenen Fühlens wird. Der Verwerfung des Mitleids bei Nietzsche liege ein Missverständnis des Mitleids als bloßer Wiederholung und Vervielfachung des Leids zugrunde. Die Arbeit von Wai Hang Ng ist ein Versuch, die Bedeutung des Schelerschen Liebesbegriffs für ein christliches Verständnis von Liebe und Erlösung fruchtbar zu machen. In der Auseinandersetzung mit dem Konzept des „Übermenschens“ von Nietzsche entfaltet Wai Hang Ng Schelers Verständnis von Liebe, das durch das Konzept von Agape ein wesentlich breiteres Bedeutungsspektrum hat als das moderne Verständnis altruistischer Liebe. Agape ist für Scheler ein Akt des Menschen, der den Wert des anderen als fremden Selbstwert erfasst und daher z.B. von jeder Einfühlung unterschieden ist, in der die Grenze zum anderen aufgehoben wird. Gegenüber einer modernen Reduktion auf altruistische Liebe ist es im Anschluss an Schelers Verständnis von Liebe als Agape möglich, zu einem christlichen Verständnis sowohl von Liebe als auch von Spiritualität zu gelangen. Dies impliziert auch Überlegungen, die der Frage nach der Beziehung von Liebe und Leiden nachgehen. Damit ist auch der Weg zu einer christlich theologischen Perspektive auf Erlösung gebahnt. In

dieser Hinsicht versteht Wai Hang Ng Schelers Ansatz als Beitrag zur Praxis der Religion einer modernen Humanität.

Sowohl die Arbeit als auch die Person des Preisträgers bilden ein beredtes Beispiel für den großen Bogen, der durch den weltweit verliehenen John Templeton Award for Theological Promise gespannt wird. Arbeiten im Themenfeld „Gott und Spiritualität“ werden mit diesem Award ausgezeichnet und das Bemühen von Nachwuchsforschern wie Wai Hang Ng, ihre theologischen Erkenntnisse transkulturell ins Gespräch zu bringen, werden durch die mit dem Preis verbundenen Möglichkeiten zu Vortragsreisen für einen Zeitraum von zwei Jahren nachhaltig gefördert.

Heike Springhart

BERICHTE ÜBER DIE AKTIVITÄTEN
DES FÖRDERVEREINS

Unser Publikationsfonds zur Unterstützung von Dissertationen

Ein Kreis von acht Professoren und Professorinnen hat im Förderverein 2009 einen Publikationsfonds gegründet, der auf gegenseitiger Unterstützung von Doktoranden und Betreuern basiert. Aufgabe dieses Fonds ist es, einen Druckkostenzuschuss für die Dissertationen aller unserer Doktoranden und Doktorandinnen bereit zu stellen. Er arbeitet nach dem Solidarprinzip: Jeder der beteiligten Professoren hat sich dazu verpflichtet, mindestens 1.000 € innerhalb von drei Jahren einzuzahlen. Inzwischen haben wir 12.645 € zusammen und werden nach weiteren zwei Jahren über ca. 25.000 € verfügen können. Der Fonds verpflichtet freilich nicht nur die Betreuer, sondern auch die Promovenden: Sie versprechen, einen Teil des Geldes zurückzuzahlen, sobald sie durch regelmäßiges Einkommen dazu in der Lage sind. Damit unterstützen sie die ihnen folgenden Promovenden. Ein Teil des vom Förderverein gezahlten Unterstützung besteht also in einem zinslosen Darlehen – wie bei einem Familienkredit, bei dem keine Zinsen gezahlt und Zwangsvollstreckung ausgeschlossen ist. Familienkredite waren das Modell dieses Fonds: Manche Familien leihen ihren Söhnen und Töch-

tern für „besondere Ausgaben“ für ihre Bildung Geld, das diese später zur Unterstützung ihrer Geschwister ganz oder teilweise zurückzahlen, sobald sie die Mittel dazu haben. Der Förderverein möchte ein wenig von solch einem „Familiengefühl“ auch für alle Lehrenden und Lernenden an unserer Fakultät schaffen.

Zurzeit kann der Förderverein 400 € als Unterstützung geben und erbittet davon 200 € zurück. Zusammen mit den Druckkostenzuschüssen der Kirchen kommt eine Summe zustande, die oft schon einen großen Teil des geforderten Druckkostenzuschusses deckt. Wir hoffen, dass wir die Unterstützung im Laufe der Zeit etwas erhöhen können. Das Geld müsste bis ca. 15 Jahre reichen, wenn wir ca. sechs Promotionen im Jahr fördern; das gilt auch dann, wenn keine neuen Zuflüsse in den Fonds kommen und wir nicht mit jeder Teil-Rückzahlung rechnen können. Die zurzeit geltenden Bestimmungen kann man in der Homepage der Fakultät unter dem Stichwort „Förderverein“ „Publikationsfonds“ lesen.

Das Konto des Publikationsfonds lautet:

*Heidelberger Sparkasse
Kto.-Nr. 9145540
BLZ 67250020*

Bei der Gründung unseres Fonds hatten wir die biographische Situation unserer Doktoranden im Blick. Die Dis-

sertation ist meist ein Höhepunkt ihrer Bildung, aber auch ein Tiefpunkt ihrer Finanzen. Die unserem Publikationsfonds zugrunde liegende Idee ist, dass aus Unterstützungsempfängern sobald wie möglich aktive Unterstützer werden. Ferner, dass die Verpflichtungen zu dieser aktiven Unterstützung nicht einem anonymen Fonds gegenüber eingegangen werden, sondern gegenüber den eigenen Doktorvätern und Doktormüttern, die ihr Geld in den Fonds gesteckt haben. Studierende in Deutschland empfinden – anders als in anderen Ländern – nur eine schwache Bindung an Universitäten und Fakultäten, wohl aber eine Bindung an ihre Betreuer, insbesondere ihre Doktorväter.

Wir haben zur Bedingung gemacht, dass die Arbeit mindestens mit *cum laude* bewertet wird. Wir wollen jeden Druck vermeiden, dass eine Arbeit nur deswegen besser bewertet werden soll, damit sie unterstützt werden kann. Das würde die ungute Tendenz zum *magna cum laude* als Normalzensur verstärken. Veröffentlichung von Arbeiten mit rite werden wir also nicht fördern. Dabei muss man bedenken, dass es für alle Dissertationen die kostenlose Möglichkeit einer Veröffentlichung im Internet durch die Universitätsbibliothek gibt.

Eine Schwierigkeit hatten wir nach Gründung des Fonds zu lösen: Nicht alle Mitglieder des Kollegiums hatten

sich an diesem Fonds beteiligt. Sie haben gute Gründe dafür, die hier nicht problematisiert werden sollen. Wir wollen aber auf jeden Fall allen Doktoranden die Möglichkeit geben, eine Unterstützung zu beantragen. Aktivitäten des Fördervereins müssen grundsätzlich allen Studierenden an unserer Fakultät zugute kommen, auch dann wenn die Doktorväter sich nicht an dem Fonds beteiligen. Die von uns gefundene Lösung besteht darin, dass alle Doktoranden einen Antrag stellen können. Sind ihre Betreuer und Betreuerinnen nicht am Fonds beteiligt, müssen die Antragsteller für ihre Arbeit ad hoc einen Sponsor benennen, der den Publikationsfonds mit einer Spende von 200 € unterstützt, dann werden ihre Anträge wie alle anderen behandelt. Bisher haben wir seit Eröffnung des Fonds im Frühjahr 2010 erst eine Arbeit in Praktischer Theologie unterstützt. Der neu gegründete Fonds ist noch unbekannt. Wir sind sicher, dass er bald mehr in Anspruch genommen wird.

Wir gehen davon aus, dass in der Theologie das gedruckte Buch seine Bedeutung behalten wird, auch wenn man heute neue Ideen durch das Internet viel schneller verbreiten kann. Bisher haben neue Medien die alten keineswegs verdrängt, haben aber ihre Bedeutung verändert. Im Augenblick steht jedoch jeder mit einem gedruckten Buch noch immer deutlich besser

dar als mit einer Internetveröffentlichung. In ca. 15 Jahren wird man die Entwicklung besser beurteilen können. Daher ist unser Fonds auch erst einmal auf ca. 15 Jahre geplant – und das ist eine lange Zeit im Leben einer Fakultät.

***Ein Preis für soziales und
kulturelles Engagement
von Theologiestudierenden:
Der Marie Baum Preis
der Emeriti***

Der Förderverein vergab bisher nur Preise für Seminararbeiten. Er hat damit unterstrichen: Das Bemühen um Erkenntnis muss im Zentrum der Fakultät und des Theologiestudiums stehen. Das gilt vom Erstsemester bis zum Emeritus. Theologie ist aber auch Identitätsbildung und Praxis. Was in ihr erkannt wird, will zu einem Engagement führen. Um diesen Aspekt des Theologischen Studiums sichtbar zu machen, haben acht Emeriti im Förderverein einen Preis für „Soziales und kulturelles Engagement“ von Studierenden der Theologischen Fakultät Heidelberg gestiftet. Er soll zusammen mit den Seminararbeitspreisen jährlich am Dies Academicus verliehen werden, freilich nur, wenn ein überzeugender Vorschlag vorliegt. Wir sehen kein Problem darin, wenn er einmal nicht verliehen wird. Wir wollen ihn möglichst genau so hoch dotieren wie die Preise für wissenschaftliche Arbeiten, schon um zu unter-

streichen, dass wir soziales und kulturelles Engagement genau so schätzen wie die theologische Erkenntnis. Auf jeden Fall will der Preis sichtbar machen, dass Theologie auch zu einem sozialen und kulturellen Handeln im Interesse des Gemeinwohls motiviert.

Das durch den Preis ausgezeichnete Engagement darf keine obligatorische Studienleistung oder ein von der Studienordnung vorgeschriebenes Praktikum sein. Anders als bei den Seminararbeitspreisen ist eine Selbstbewerbung ausgeschlossen. Der Vorschlag zur Preisverleihung muss zusammen mit einer kurzen Würdigung der auszeichnenden Arbeit von mindestens zwei Vorschlagsberechtigten gemacht werden. Bewusst haben wir dabei die Studierenden und Angestellten an unserer Fakultät in den Kreis der Vorschlagsberechtigten eingeschlossen: Sie wissen oft besser als die akademischen Lehrer über das soziale und kulturelle Engagement unserer Studierenden Bescheid. Auch ist es selbstverständlich, dass Teams ausgezeichnet werden können. Denn soziale Arbeit lässt sich oft nicht in Einzelarbeit durchführen.

Das soziale oder kulturelle Engagement kann im Rahmen der Universität, der Kirche und der ganzen Gesellschaft stattfinden. Gedacht ist z.B. an eine Tätigkeit beim diakonischen Wohnen, bei der Bahnhofsmision, der Stadtmission, bei NGO-Initiativen, in

der Selbstverwaltung von Fakultät und Universität, in Kirchen- und Studentengemeinden, beim Kindergottesdienst und in der Jugendarbeit, auch bei der Kirchenmusik oder der künstlerischen Gestaltung des Glaubens. Dass wir auch kulturelles Engagement auszeichnen wollen, sei ausdrücklich betont. Wenn unsere Kirchen voll guter Musik oder künstlerisch überzeugend gestaltet sind, so ist das kein Luxus, den man zugunsten der Arbeit an Kindern und Jugendlichen aufgeben könnte. Es würde etwas Unersetzliches fehlen, das man zum Leben braucht wie Sonne und Brot. Der Mensch lebt weder allein vom Brot noch allein vom ethischen Engagement. Ferner haben wir uns entschieden, soziales und kulturelles Engagement nicht nur dann auszuzeichnen, wenn es unserer Fakultät direkt zugute kommt. Der „ferne Nächste“, dem unsere Studierenden helfen, kann auch auf einem anderen Kontinent leben. Die Einzelheiten über die Regeln zum Marie Baum Preis der Emeriti finden sich auf der Homepage der Fakultät unter dem Stichwort „Förderverein“.

Der Preis wird nach Marie Baum (1874-1964) genannt, einer der Begründerinnen der Sozialarbeit, die eng mit der Universität Heidelberg verbunden ist. Sie wurde 1874 in Danzig geboren. Eine ihrer Großmütter war eine Mendelssohn-Bartholdy. Im Dritten Reich bekam sie als Nicht-Arierin Schwierigkeiten. Eigentlich hatte sie Chemie stu-

diert, und zwar nicht in Deutschland, wo der Frauen noch nicht zum Hochschulstudium zugelassen waren, sondern in Zürich. Dort lernte sie u.a. Käthe Kollwitz und Ricarda Huch kennen, mit der sie eine lebenslange Freundschaft verband. Sie wurde vor allem als Sozialpolitikerin bekannt. Schon 1902 wirkte sie in der Gewerbeaufsicht von Baden für eine Verbesserung der Arbeitsverhältnisse von Jugendlichen und Frauen. Arbeitszeiten bis zu 12 Stunden am Tag waren damals noch normal. Sie kämpfte auch gegen die noch immer verbreitete Kinderarbeit. Zusammen mit Gertrud Bäumer gründet sie 1917 in Hamburg die Soziale Frauenschule und das Sozialpädagogische Institut und arbeitete weiterhin als Referentin für Wohlfahrtspflege im Badischen Ministerium. Sie war eine überzeugte Demokratin und gehörte als Vertreterin der Deutschen Demokratischen Partei (DDP) der Weimarer Nationalversammlung 1919/20 und 1921 als Abgeordnete dem Reichstag an, schied aber dort aus, um sich ganz der Sozialarbeit in Baden zu widmen. 1925 war sie Mitbegründerin der Deutschen Akademie für soziale und pädagogische Frauenarbeit in Berlin. Seit 1928 unterrichtete sie an der Universität Heidelberg im Rahmen eines Lehrauftrags am Institut für Sozial- und Staatswissenschaften. Seitdem wohnte sie in Heidelberg. 1933 verlor sie diesen Lehrauftrag und alle ihre Ämter, organisierte danach zu-

sammen mit dem Pfarrer der Heiliggeist Gemeinde Hermann Maas Hilfe für „Nichtarier“. Nach 1946 übernahm sie erneut einen Lehrauftrag an der Universität Heidelberg und trat für einen vom Christentum geprägten Sozialismus ein. Sie starb im Alter von 90 Jahren in Heidelberg. In Heidelberg trägt seit 1974 eine hauswirtschaftliche Berufsschule und in Karlsruhe seit 2000 eine Straße ihren Namen.

Unser Preis für Seminararbeiten: Der Zacharias Ursinus Preis

Der Förderverein vergab im fünften Jahr zwei Preise für Seminararbeiten. Wir haben ihm (genauso wie beim Maria Baum Preis) in Abstimmung mit der Fakultät einen Namen gegeben: Zacharias Ursinus Preis, genannt nach dem Verfasser des Heidelberger Katechismus, der zwar das Ergebnis einer kollektiven Beratung, aber dessen Vorlage von Ursinus geschrieben worden ist. Natürlich ist uns bewusst, dass kaum ein Studierender heute mit dem Namen „Zacharias Ursinus“ etwas verbinden kann. Nach wie vor aber ist der Heidelberger Katechismus bekannt. In reformierten Häusern findet man noch heute den Anfang der ersten Frage dieses Katechismus als Inschrift: „Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben? - Dass ich mit Leib und Seele im Leben und im Sterben nicht mein, sondern meines treuen Heilandes Jesu Christi Eigentum bin“. Er hängt sogar

im linken Niederrhein als Haussegen über manchen Ehebetten.

Zacharias Ursinus wurde 1534 in Breslau geboren. Der Name ist nach damaligem Gelehrtenbrauch die latinisierte Fassung von „Bär“. Er hatte in Wittenberg bei Philipp Melancthon studiert, hatte in Genf Johannes Calvin besucht und war darüber zum reformierten Theologen geworden. Zunächst wirkte er in seiner Vaterstadt Breslau als Lehrer, bis er 1561 von Kurfürst Friedrich III. nach Heidelberg berufen wurde. Hier verfasste er (zusammen mit Kaspar Olevianus) den Heidelberger Katechismus 1563. Nachdem der Nachfolger des Kurfürsten, Ludwig VI, 1576 das Luthertum wieder in der Pfalz einföhrte, weigerte er sich, die Konkordienformel zu unterschreiben. Er verlor seine Professorenstelle, wurde aber 1578 vom reformierten Pfalzgrafen Johann Casimir an die neu errichtete theologische Schule »Collegium Casimirianum« in Neustadt berufen. Dort starb er 1583.

Warum ist er als Namensträger geeignet? Da ist natürlich die lokale Bindung an Heidelberg, die Erinnerung an die große Zeit der Fakultät Ende des 16. Jahrhunderts. Für ihn spricht ebenso sein aufrichtiges Bemühen, zwischen theologischen Strömungen zu vermitteln, ferner seine Integrität, die es ihm verbot, sich in Glaubensfragen zu verbiegen. Er war überzeugt, dass

Philosophie und Theologie sich ergänzen müssen. Erst durch die Vernunft kann die Existenz Gottes mit ihren Attributen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als vernünftig erkannt werden. Vor allem aber hatte er eine große Begabung, theologische Inhalte klar und verständlich darzustellen.

Inzwischen ist der nun nach ihm benannte Seminarpreis bekannt gewor-

den. Wir erhielten 2010 fünfzehn Bewerbungen. Um sie alle angemessener würdigen zu können, werden wir in Zukunft immer eine Zusammenfassung von einer Seite erbitten. Das erleichtert die Auswahl auch denen, die die Arbeit nicht ganz haben lesen können. Die Regeln für den Seminararbeitspreis haben wir in der Homepage unserer Fakultät unter dem Stichwort „Förderverein“ zugänglich gemacht.

AUS DER GESCHICHTE DER
FAKULTÄT

**„Von Gott reden, heißt
vom Ganzen reden ...“**

*Ein Vermächtnis von Claus
Westermann an Theologie und Kirche*

von Rainer Albertz¹

Es ist schön, dass die Heidelberger Theologische Fakultät zusammen mit der Badischen Landeskirche am Anfang ihres Studienjahres 2009/2010 des 100. Geburtstages von Claus Westermann gedenkt, der hier während seiner 30jährigen aktiven Tätigkeit unzählige Studierende, Doktoranden, spätere Pfarrer und Hochschullehrer geprägt hat und dessen Einfluss in vielen Teilen der Welt, besonders in den USA, noch stärker und ungebrochener fortlebt als in Deutschland. Als mich darum der Herr Dekan ausgerechnet auf dem Flughafen von Boston – übrigens just am Gepäcklaufband – ansprach, ob ich bereit wäre, bei dieser Gedächtnisfeier für meinen verehrten Lehrer mitzuwirken, da konnte ich gar nicht absagen. So freue ich mich, wieder einmal zu seiner und auch meiner früheren Wirkungsstätte zurückgekehrt zu sein.

Im Jahr 1977 hat der damalige Philosoph an der Heidelberger Theologischen Fakultät Georg Picht zusammen

mit seinem Schüler Enno Rudolph ein kleines Buch mit dem anspruchsvollen Titel: „Theologie was ist das?“ herausgegeben und darin seine theologischen Kollegen zu einer grundsätzlichen Stellungnahme herausgefordert. Westermann, der damals gerade seine „Theologie des Alten Testaments in Grundzügen“ konzipierte, nahm diese Herausforderung voll an und begann seinen Beitrag mit dem folgenden Statement:

„Von Gott reden heißt vom Ganzen reden. Eine Eigenart des Alten Testaments besteht darin, daß sein Reden das Ganze umfaßt. Es setzt mit dem Beginn von Welt und Menschheit in der Schöpfung ein, und es kündigt in den Apokalypsen das Ende der Welt und das Ende der Menschheit an. Es umfaßt Anfang und Ende; es redet von Gott, indem es vom Ganzen redet.

Das Alte Testament umfaßt zwischen Anfang und Ende alles, was die Welt und was in der Welt ist; es umfaßt die ganze Menschheit und den ganzen Menschen in seinem Daseinsbogen von der Geburt bis zum Tod. Es redet von Himmel, Erde und Gestirnen, von Blumen und Bäumen, von Strömen und Bächen, von Tieren aller Art, von Meeren und Wüsten. Es redet von der Menschheit in allen Völkern und in allen Rassen; nahe beieinander stehen die alle damals bekannten Völker umfassende Völkertafel und die Verheißung an Abraham: In dir sollen sich segnen alle Geschlechter der Erde. Es redet vom einzelnen Menschen in sei-

nem ganzen Daseinsbogen: die ganz kleinen Kinder und die ganz alten Leute gehören dazu, die Kranken und die Gesunden, die Freien und die Gefangenen, die Könige und die Hausfrauen.

Indem das Alte Testament von diesem großen Ganzen redet, redet es von Gott. Es könnte nicht von Gott reden, würde es nicht von diesem großen Ganzen reden. Gott hat zu allem, was es gibt, eine Beziehung; alles, was es gibt, hat eine Beziehung zu Gott, denn alles, was es gibt, ist Gottes Schöpfung.“²

Diese Sätze sind von einer geradezu monumentalen Schlichtheit, wie sie typisch für Claus Westermann war. Ich weiß nicht, wie es Ihnen beim Hören dieser Zeilen gegangen ist; mir verschlagen diese Sätze auch nach mehr als 30 Jahren, als ich sie zum ersten Mal las, immer noch ein wenig den Atem. Mit der ihm eigenen Unbekümmertheit schreibt Westermann in diesen Sätzen vom Alten Testament her Kirche und Theologie ins Stammbuch, wovon Theologie alles zu reden und zu handeln habe, wenn sie wirklich Theologie, das heißt „Rede von Gott“, sein und bleiben will: nicht weniger als vom Ganzen. Das Ganze meint dabei erstens die gesamte Weltzeit von ihrem Anfang bei der Schöpfung der Welt bis zum Ende dieser Welt, weil Gott der Erste und der Letzte (Jes 41,4), das A und das O, Anfang und Ende ist (Off 21,6; 22,13), der die gesamte Weltzeit umfasst. Das Ganze meint zweitens die

gesamte Wirklichkeit zwischen Anfang und Ende im Gefälle der Zeit, alle außermenschlichen Kreaturen, alle Völker, alle Menschen in ihren verschiedenen sozialen Klassen und Stellungen, den ganzen Menschen in seinem Lebensbogen von der Geburt bis zum Tod, weil Gott zu all diesen Kreaturen als Schöpfer in einer Beziehung steht (Gen 1; Ps 104; 148). Und zum Ganzen gehört drittens – was Westermann in diesem einleitenden Statement nur andeutet, aber später in seinem Beitrag länger ausführt – die besondere Geschichte, die Gott mit Abraham begann, seinem Volk Israel fortführte, die von Jesus Christus her in der Geschichte der Kirche ihre Fortsetzung fand und bis in die Gegenwart andauert und bis zur Wiederkunft Christi fort dauern wird. Auch dieser wichtige Teil göttlichen Redens und Handelns findet – so betont Westermann an anderer Stelle – seinen Sinn nur vom Ganzen her.³ Wenn Theologie nicht umfassend von dieser gesamten Wirklichkeit in ihrem zeitlichen Gefälle reden würde, hätte sie nach Westermann ihren Gegenstand verfehlt, würde sie nicht wirklich von Gott, jedenfalls nicht von dem Gott, von dem die Bibel berichtet, reden.

Nach Westermann kann sich somit die Theologie um Gottes willen nicht auf Teilbereiche des Geschehens zwischen Gott und Welt bzw. Gott und Mensch, etwa auf die Rechtfertigung des Sünders, oder das Seelenheil des Einzel-

nen beschränken, so wichtig sie von der Tradition her auch sein mögen. Auch die Kirche kann sich um ihres Herrn willen nicht auf die Betreuung ihrer eigenen Klientel zurückziehen. Nach dem Alten Testament, das Westermann – wie aus seinem zitierten Statement ersichtlich – sogleich in den weiteren gesamtbiblischen Horizont hineinstellt, sind die Bezüge, die Gott zur Welt und zum Menschen aufbaut, viel weiter und viel vielgestaltiger: Gott hat es hier mitnichten nur mit dem einzelnen Menschen zu tun, sondern ebenso mit Familien, Stämmen, Völkern, Staaten und religiösen Gemeinschaften, die alle ihre je spezifische Gottesbeziehung haben; er beschränkt sein Wirken keineswegs auf diejenigen, die an ihn glauben, sondern bezieht alle anderen Menschen mit ein; er sorgt keineswegs nur für die Menschen, sondern kümmert sich ebenfalls um die Tiere, Pflanzen, Steine, Planeten und Galaxien, denken Sie nur an die biblische Urgeschichte, die Vätergeschichte, die Psalmen und das Hiobbuch, Textbereiche, zu denen Westermann besonders intensiv gearbeitet hat. Wichtig sind ihm in diesem Zusammenhang nicht nur der erste und zweite Schöpfungsbericht (Gen 1-3), in denen Gott alle diese Kreaturen mit großer Sorgfalt erschafft, sondern auch die Lobpsalmen, die den Schöpfer der Welt und Herrn der Geschichte preisen, vor allem Ps 148, in dem alle Kreaturen, angefangen von den Gestirnen über die Wettererschei-

nungen zu den Bergen, Bäumen und Tieren, und endend bei den Königen und jungen Frauen, zum Gotteslob aufgerufen werden. Diese biblischen Einsichten gibt Westermann gut reformatorisch den bestehenden Institutionen von Theologie und Kirche zu bedenken und mahnt sie: Wenn auch alle Wissenschaften sich spezialisieren, die Theologie darf es um der Sache willen, um die es in ihr geht, nicht. Mögen sich auch Parteien und Gewerkschaften auf ihr Klientel zurückziehen, die Kirche darf es um der Botschaft willen, die sie zu verkündigen hat, nicht. Natürlich weiß Westermann, dass sich längst auch die Theologie angesichts der anschwellenden Wissensbestände immer mehr spezialisiert hat und schon allein aus finanziellen Gründen die Wirkungsmöglichkeiten der Kirchen begrenzt sind. Dennoch mutet er der Theologie und Kirche zu, sich um ihrer Sache willen diesen Zwängen nicht zu beugen, sondern Gegenstrategien zu entwickeln.

Neben dem biblischen Befund sieht Westermann noch einen weiteren Grund, der Ausblendung von Teilen der Wirklichkeit und dem schleichenden Realitätsverlust in der Theologie entgegenzuarbeiten. Das sind die immer globaler werdenden Herausforderungen, mit denen die Menschheit in Zukunft konfrontiert sein wird. Hell-sichtig schreibt er schon 1981 in seinem Aufsatz „Aufgaben einer zukünftigen biblischen Theologie“:

„In einer Zeit, in der die Gefahren und die Bedrohungen, die am Horizont heraufziehen, die Menschheit als ganze und die Welt als ganze betreffen, sollte die Aufgabe der Kirchen und ihres Redens von Gott, ihrer Botschaft und ihrer Theologie, sich bewußter und entschlossener der Menschheit als ganzer und der Welt als ganzer zuwenden. Daß die Kirche eine Aufgabe am Ganzen hat, ist in ihrem Wesen begründet; von Gott reden heißt vom Ganzen reden.“⁴

In diesem Aufsatz geht es Westermann darum, eine stärkere Einheit der theologischen Disziplinen auf der Basis einer sich als biblische Theologie verstehenden theologischen Wissenschaft herauszuarbeiten. Sie können daraus ersehen, dass es ihm bei seinem Bemühen um eine Neuorientierung der Theologie zugleich auch um eine den Herausforderungen der Zeit angemessene universitäre und kirchliche Praxis ging, wovon Prof. Kegler und der Herr Dekan schon geredet haben.

Es ist im Rahmen der heutigen Feierstunden nicht möglich, auf alle Impulse, die Westermann an Theologie und Kirche vermittelt hat, einzugehen. Ich möchte hier nur drei von ihnen herausgreifen, die mit seinem Bemühen um eine Horizonterweiterung und eine stärkere Realitätsverankerung von Theologie und Kirche zusammenhängen: 1. Die Universalität und Partikularität göttlichen Handelns, 2. Das Segenshandeln Gottes und 3. Die Klage des Menschen.

1. Die Universalität und Partikularität göttlichen Handelns

Es gehört meiner Meinung nach immer noch zu einer der wichtigsten Leistungen Westermanns, die biblischen Grundlagen für eine deutlichere Differenzierung von universalem und partikularem Handeln Gottes gelegt zu haben. Am Anfang, in der Urgeschichte Gen 1-11, dominiert das universale Handeln Gottes an der ganzen Welt und der ganzen Menschheit; in der Mitte dagegen steht Gottes partikulares Handeln im Vordergrund, seine Geschichte mit seinem Volk, sei es Israel oder die Kirche; und am Ende, von dem die spätprophetischen und apokalyptischen Texte handeln, nimmt sein Handeln wieder universale Dimensionen an. Dabei bleibt nach Westermann auch das partikulare Handeln Gottes an seinem Volk immer auf sein universales an der Welt und der Menschheit bezogen, so etwa schon in der Segensverheißung an Abraham Gen 12,1-3, die über dessen Nachkommen hinaus auf alle Geschlechter der Erde ausstrahlen soll, und dann verstärkt in der Rettungstat Gottes in Christus, die für die ganze Menschheit bestimmt ist, allerdings erst einmal die partikulare Geschichte der christlichen Kirche – wenn auch ausgebreitet in vielen Völkern – begründet.⁵

Dieses klare und relativ einfache Modell, zu dem Westermann gelangte, war solange verstellt, solange in der

dogmatischen Tradition die ersten drei Kapitel der Urgeschichte – verstanden als Schöpfung und Fall – von der übrigen Urgeschichte abgetrennt und in Analogie zu Röm 5 – vornehmlich als negative Folie – direkt auf das Erlösungswerk Jesu Christi bezogen wurden. Damit ließ sich zwar vorzüglich die universale Dimension des Erlösungswerkes Christi begründen, doch wurde dabei das universale Schöpfungshandeln Gottes christlich ausgerichtet und d.h. partikular verengt, wenn nicht sogar christlich vereinnahmt. Doch hat Westermann exegetisch nachgewiesen, dass die Kapitel Gen 1-3 nicht von der übrigen Urgeschichte getrennt werden können, da z.B. Gen 4 in bewusster Parallele zum Vergehen des Menschen gegen Gott, das Vergehen des Menschen gegenüber seinem Bruder erzählt. Westermann konnte weiter zeigen, dass die biblische Urgeschichte mit ihrem Gegenüber von Schöpfung und Flut – ähnlich dem babylonischen Atramchasis-Epos – keineswegs ein einseitig negatives, von Sündenverstricktheit bestimmtes Welt- und Menschenbild darstellen will, sondern ein ambivalentes Welt- und Menschenverständnis entfaltet, das sowohl die anhaltend positiven Kräfte des Schöpfers als auch die abgrundtiefen Gefährdungen der Menschheit und der Welt vor Augen führt. Und schließlich konnte Westermann klarstellen, dass die biblische Urgeschichte noch gar nicht vom Gottesvolk handeln will; der Name 'Israel' kommt in

diesen elf Kapiteln der Bibel kein einziges Mal vor, wohl aber 33-mal der Terminus 'adam' „Mensch, Menschheit“. D.h. die Urgeschichte hat schlicht und einfach ein anderes Subjekt als die anderen Teile des Pentateuch; sie handelt von der Welt und der Menschheit, an denen das spätere Israel – neben allen anderen Völkern auch – nur Anteil hat. Damit hat Westermann den Blick dafür frei gemacht, dass die biblische Urgeschichte Gen 1-11 in der Tat einen universalen Introitus zu der mit Abraham einsetzenden partikularen Geschichte JHWHs mit Israel darstellt. Gegen ihre christlich-heilsgeschichtliche Verengung setzte er eine weite menscheitsgeschichtliche Interpretation, die er auch dadurch untermauerte, dass er zu den urgeschichtlichen Erzählungen und Genealogien von Gen 1-11 eine ungewöhnlich hohe Dichte von Parallelen aus außerisraelitischen Urzeittraditionen nachweisen konnte. So hat Westermann gezeigt, dass die biblische Urgeschichte auch von Christen zumindest in zwei Richtungen gelesen werden kann, auf Jesus Christus zu mit einer abgrenzenden Tendenz, und von Jesus Christus her auf die ganze Welt und die ganze Menschheit zu mit einer öffnenden Tendenz. Im zweiten Fall spricht Westermann ihr „eine verbindende, überbrückende Funktion“ zu.⁶ Dabei war sich Westermann sehr wohl bewusst, welche Bedeutung eine solche „Brückenfunktion“ des universa-

len Introitus zur jüdisch-christlichen Bibel bei der gemeinsamen Bewältigung globaler Probleme der Gegenwart und für das Gespräch mit den anderen Religionen haben könnte; er war schon in den 80er Jahren, d.h. lange vor dem 11. September 2001, an intensiven Gesprächen mit muslimischen Geistlichen beteiligt. Doch scheint mir die Bedeutung des universalen göttlichen Handelns in der Bibel noch längst nicht genügend von Theologie und Kirche wahrgenommen und ausformuliert worden zu sein.

Ich möchte hier nur andeuten, dass sich die Bandbreite des universalen Handelns Gottes in der Bibel wahrscheinlich über Westermann hinaus noch erheblich erweitern lässt. Westermann folgte der dogmatischen Traditionslinie, hatte aber auch sachlich damit recht, dass er das Schöpferhandeln ins Zentrum des universalen Handelns Gottes stellte: „mit dem Reden vom Schöpfer (ist) notwendig ein Universalismus verbunden;“⁷ er hat wahrscheinlich auch recht mit der Vermutung: „Im Reden von der Schöpfung hat der Mensch zum erstenmal ‘den Menschen’ und ‘die Welt’ als ganze gedacht.“⁸ Über die dogmatische Tradition hinaus bezog schon Westermann auch den Segen in das universale Handeln Gottes ein. Von Gen 1,28 her stellte er fest „Im Segen wirkt der Schöpfer, darum ist der Segen universal, er gilt allen Lebewesen“,⁹ dazu später. Aber eigenartigerweise reklamierte

Westermann das rettende und richtende göttliche Handeln ausschließlich für JHWHs partikulare Geschichte mit Israel. Das wird allerdings schon von der Urgeschichte her fraglich, rettet doch Gott Noah, die Seinen und die Tiere durch die Flut (Gen 6-9), und richtet er doch schon die Bewohner der Erde, die sich in Babylon zu einem gewaltigen Turmbau versammelt haben (Gen 11). Und von solchem göttlichen Richten und Retten anderer Völker ist auch in den Psalmen („Lob des Herrn der Geschichte“), bei den Propheten und besonders in den Völkersprüchen die Rede. In Am 9,7 wird sogar behauptet, dass JHWH auch die Philister und Aramäer mit einem Exodus bedacht hat. So wird man sagen können, dass JHWH, dem nach Dtn 10,14 „der Himmel und aller Himmel Himmel, die Erde und alles, was darauf ist, gehören“ und der sich aus grundloser Liebe ausgerechnet das kleine Volk Israel aus allen Völkern zum Eigentum erwählt hat (V. 15; vgl. 7,6f.), ebenso eine wechselvolle Beziehung zu vielen anderen Völkern unterhält, auch wenn deren Geschichte in der Bibel nur sporadisch in den Blick kommt. D.h. aber, nicht nur am Anfang und am Ende, sondern auch während der bewegten Geschichte dazwischen bleibt das universale Handeln Gottes aktiv. Nach biblischem Zeugnis geht Gottes Aktivität weit über die Geschichte seiner Anhänger hinaus.

Westermann war auch ein ganz prakti-

scher Mensch und er hat sich gleich Gedanken gemacht, wie denn seine Erkenntnis von der hohen Bedeutung des universalen Handelns Gottes so tief in das Bewusstsein der Christen eindringen könnte, dass es ihren Glauben formt und ihr Denken und Handeln bestimmt. Auch darum waren ihm die Kirche und ihre Gottesdienste so wichtig. So kommt er in dem Aufsatz zu den „Aufgaben einer zukünftigen Biblischen Theologie“ auf den merkwürdigen Tatbestand zu sprechen, dass die Schöpfung keinen Artikel in der Augsburger Konfession hat und dass auch im Kirchenjahr – abgesehen vom Erntedankfest – die Schöpfung nicht vorkomme. „Die Mitte und das Ende haben im Kirchenjahr ihren Platz, der Anfang nicht.“¹⁰ Der Erntedank reicht Westermann nicht, weil es bei der Schöpfung ja gerade um all’ die Kreaturen, die Gott geschaffen hat, geht, die nach Ps 148 allesamt – ganz abgesehen davon, ob der Mensch von ihnen Nutzen hat oder nicht – in das Gotteslob einbezogen werden. So schlägt Westermann vor, „daß der Sonntag Jubilate als Sonntag der Schöpfung gefeiert wird mit dem Text der Schöpfungsgeschichte“ (ebd.). Wäre das nicht eine lohnende Initiative für die Badische Landeskirche?¹¹ Ich will jetzt nicht gleich einen Vorschlag von mir nachschieben, ob man nicht auch des „Herrn der Geschichte“ einmal im Kirchenjahr gedenken sollte, um der Gemeinde einen Eindruck von der universalen Weite göttli-

chen Geschichtshandelns zu vermitteln. Man soll ja nicht unbescheiden sein!

2. *Das Segenshandeln Gottes*

Es gibt wahrscheinlich kein Werk Westermanns, das eine derartige Breitenwirkung entfaltet hat, wie sein kleines Büchlein „Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche“ von 1968.¹² Denken Sie nur an die voluminöse „Theologie des Segens“ von Magdalene Frettlöh von 1998, die dem Segen sowohl aus biblischer, als auch dogmatischer und praktisch theologischer Perspektive nachgeht,¹³ und an die ebenso umfangreiche alttestamentliche Studie „Segen und Segenstheologien im alten Israel“ von 2008, die Martin Leuenberger, mein Nachfolger in Münster, unter Berücksichtigung auch des epigraphischen Materials ausgearbeitet hat.¹⁴ Westermann ist es mit seinem Buch gelungen, die Besonderheit und theologische Bedeutung des göttlichen Segenshandelns wiederzuentdecken, das durch ein verallgemeinerndes Reden vom „Heilshandeln Gottes“ verwischt und aufgrund rationaler und theologischer Vorbehalte gegenüber angeblich „magischen Segensritualen“ ins Abseits geraten war. Heute kann man sich das kaum noch vorstellen, aber damals, in der zweiten Hälfte der 60er Jahre, erschien das Thema Segen als so fremd und abseitig, dass der erste Verleger, dem Westermann das Manu-

skript anbot, dieses ablehnte. Ich kann mich noch daran erinnern, wie sehr sich Westermann freute, als er mit Christian Kaiser dann doch noch einen Verleger fand, der das Büchlein druckte.

Segen ist nach Westermann primär die Kraft der Fruchtbarkeit, die der Schöpfer dem Menschen und allen anderen Lebewesen geschenkt hat (Gen 1,22.28); Gottes Segen bewirkt alles Wachsen und Gedeihen; er umfasst auch den Erfolg bei der Arbeit, Wohlstand und Reichtum (Dtn 28,3-5). „Es ist die segnende Kraft Gottes, die das Kind zum Mann und zur Frau wachsen und reifen läßt; es ist die segnende Kraft, die den Menschen in seinem Werden auf vielfältige Weise begabt und die ihn aus allen möglichen Quellen körperlicher und geistiger Nahrung speist.“¹⁵ So bewirkt der Segen Gottes die individuellen Unterschiede zwischen den Menschen. Auch hier ist es wieder Westermanns Interesse, die Realität des ganzen Menschen mit allen seinen körperlichen und geistigen Merkmalen in das Blickfeld der Theologie zu bekommen:

„Das Reden vom Segen im Alten Testament bedeutet, daß die Gottesbeziehung den Menschen in seinem ganzen Lebensbogen von der Geburt bis zum Tod umfaßt. Sie schließt das Wachsen und Reifen, Zunehmen und Abnehmen der Kräfte, das Genesen und Erholen, das Hungern und Sättigen ein. Weiter meint es den Menschen in der Gemein-

schaft, von Ehe und Familie bis in alle Differenzierungen des Gemeinschaftslebens hinein, den Menschen in seiner Arbeit, im Wirtschaftsleben mit allen Problemen. ... Das Anerkennen der Besonderheit des segnenden Wirkens Gottes bedeutet, daß es Gott nicht nur um das 'Heil' des Menschen geht, sondern um den Menschen in der ganzen Fülle seiner Möglichkeiten und Bedürfnisse, um den Menschen als eine Kreatur unter Kreaturen.“¹⁶

Ich erinnere mich noch eines Gesprächs mit Westermann, als ich ihn mal wieder in meinem kleinen R4 von St. Leon nach Heidelberg chauffierte. Er meinte, dass doch etwas nicht stimme, wenn die Rechtfertigungslehre völlig davon absehen könne, ob der von Gott gerechtfertigte Sünder ein Mann oder eine Frau, ein Kind oder ein Greis, ein Wohnsitzloser oder ein Fabrikant, ein Volksschüler oder ein Professor sei; nach ihr seien sie alle gleichermaßen simul iustus et peccator. Diese Differenzen müssten doch nicht nur in der Seelsorge, sondern auch in der Theologie berücksichtigt werden. Seine Würdigung des Segenshandelns Gottes sollte dazu einen Beitrag liefern. Nun stellte Westermann das Segenshandeln Gottes als „ein stilles, stetiges, unmerklich fließendes Handeln“¹⁷ schroff dem Rettungshandeln Gottes gegenüber, das in konkreten Ereignissen erfahren werde. Diese Gegenüberstellung ist häufiger kritisiert worden. Sie reiße etwa Natur und Geschichte

auseinander,¹⁸ obgleich Westermann eigentlich selber daran interessiert war aufzuzeigen, dass die Geschichte Israels nicht nur aus einer Ereignisreihe, den „großen Taten Gottes“, wie man damals sagte, sondern aus einem Mit- und Ineinander von stetigen und ereignishaften Vorgängen bestehe.¹⁹ Grundlage aller Geschichte, so stellte Westermann an anderem Ort fest, sei die stetige Abfolge von Geburt, Heirat, Zeugung und Tod, die Kette der Generationen, wie sie die Genealogien schildern; zu ihr komme das kontingente rettende Eingreifen Gottes erst hinzu. Des Weiteren gibt es sachliche Überschneidungen zwischen segnendem und rettenden göttlichem Handeln, etwa bei der Heilung aus einer Krankheit. Und schließlich gibt es weitere Arten göttlichen Wirkens, wie den Beistand (Mit-Sein), die Unterstützung und den Schutz Gottes, die irgendwo zwischen dem stetigen und ereignishaften Handeln angesiedelt sind und darum überhaupt nicht in Westermanns binäres Einteilungsmuster hineinpassen. So ist es meiner Meinung weiter sinnvoll, an einem besonderen segnenden Handeln Gottes festzuhalten und seine Wichtigkeit zu würdigen; es sollte aber in eine ganze Skala unterschiedlicher göttlicher Handlungsweisen eingeordnet werden. Westermanns Vermächtnis sehe ich an dieser Stelle in der Verpflichtung, die dogmatischen Topoi der providentia Dei, der gubernatio Dei und des concursus Dei sehr viel stärker als bis-

her üblich zu differenzieren und auszubauen.

Deutlicher als es durch Westermann geschieht, wäre meiner Meinung nach heute zu betonen, dass es sich beim Segen um eine ambivalente Gabe Gottes handelt, die Streit und schwere Konflikte auslösen kann²⁰ und darum von demjenigen, der ihrer auf bevorzugte Weise teilhaftig wurde, einen sehr sorgsam und verantwortungsvollen Umgang damit abverlangt.²¹

3. *Die Klage des Menschen*

Seit seiner Zeit im Predigerseminar in Naumburg 1934 hat sich Westermann intensiv mit den Psalmen beschäftigt. Als Vikar der Bekennenden Kirche sah er sich plötzlich mit der Herausforderung konfrontiert, das Alte Testament gegen die Angriffe und Verunglimpfungen der Deutschen Christen verteidigen zu müssen. Und die Psalmen waren an die damals üblichen neutestamentlichen Teilbibeln angebunden, zu dieser Zeit bei Christen einfach dessen bekanntester Teil.²² Aus den Erfahrungen ständiger und zuweilen existenzbedrohender Gefährdungen während der Nazi-Diktatur und des Zweiten Weltkrieges hat Westermann einen ganz eigentümlichen existentiellen Zugang zu den Psalmen gefunden, der für eine lange Zeit, während der er den gesamten Krieg und ein russisches Kriegsgefangenenlager als einfacher Soldat durchlitt, abseits der wissenschaftli-

chen Exegese stattfand. So blieb er von den theologischen Reserven, die sich hier selbst noch bei Gunkel und Begrich gegenüber den Klagen finden,²³ unbeeinflusst.

Unter diesen besonderen Bedingungen war es Westermanns erste Einsicht, dass im Alten Testament das Gebet *reactio* und nicht *actio* ist, d.h. kein frommes Werk, das ich verrichte, sondern eine Reaktion, die „durch ein Geschehen, ein Widerfahrnis hervorgerufen ist.“²⁴ Dieses Widerfahrnis wiederum – so die zweite Einsicht Westermanns – ist Teil eines dialogischen Geschehens zwischen Gott und Mensch; Gebet ist Antwort des Menschen auf Gottes richtendes und rettendes Handeln. Und weil es sich hierbei um ein wechselvolles Geschehen und nicht etwa um einen Zustand handelt, so die dritte Einsicht, kann auch die Antwort, das menschliche Gebet, nicht gleichförmig sein, sondern wechselt – je nach den konkreten Widerfahrnissen – zwischen Klage und Lob ab.

„Ein ... Kennzeichen des Gebets in den Psalmen ist, daß die Reaktion des Antwortens polar ist, bestimmt von den beiden Polen der Klage und des Lobes; in der zu Gott gerichteten Antwort kommen Klage und Lob zu Wort. Dieser polare Charakter ergibt sich notwendig daraus, daß das Gebet im Alten Testament Reaktion auf Erfahrenes, Geschehenes ist. Diese Reaktion kann nicht immer die gleiche sein, das wäre nicht mehr menschlich, denn die menschli-

che Erfahrung ist von Freude und Leid bestimmt. Es zeigt sich hier ein Menschenverständnis, nach dem das Menschsein eine Bewegung ist, und zwar eine vom Ganzen des Menschseins bestimmte Bewegung von der Geburt zum Tod.“²⁵

Westermanns Einsichten zum Gebet stehen somit wiederum in einem Zusammenhang seines Verständnisses „vom Ganzen des Menschseins“. Westermann sieht hier Bezüge zur Existenzphilosophie Heideggers: Menschsein ist Zeitsein. Aber er weicht darin von Heidegger ab, dass er das Menschsein nicht einseitig als Sein zum Tode und daher als Sorge bestimmt sieht, sondern auf seinem ganzen Weg polar, d.h. durch Geburt und Tod, durch Freude und Leid geprägt. Auch in seiner Arbeit an den Psalmen geht es Westermann darum, dass sich der ganze Mensch in der ganzen Spannweite seiner Erfahrungen und der Breite seiner Lebensbezüge vor Gott aussprechen kann und darf.

Obgleich Westermanns erstes wissenschaftliches Werk, das er nach den langen Kriegsjahren 1953 veröffentlichte, „Das Loben Gottes in den Psalmen“ heißt,²⁶ besteht doch sein eigentlicher Verdienst darin, dass er aus seinen Kriegserfahrungen heraus die hohe Bedeutung der Klage im Alten Testament und damit auch für die christliche Theologie und Kirche wiederentdeckt hat. Wegweisend war hier sein Aufsatz „Struktur und Geschichte der Klage in

den Psalmen“ von 1954, indem er nicht nur erstmals die dreiteilige Struktur der Klage, der gegen Gott gerichteten ‘Anklage’, der um das eigene Leid bemühten ‘Ich- oder Wir-Klage’ und der gegen die Widersacher des Leidenden gerichteten ‘Feindklage’, klar und ohne alle theologische Vorbehalte herausarbeitete, sondern auch aufdeckte, dass die Klage in den späten Texten des Alten Testaments und den Apokryphen aus der Gebetssprache gedrängt wurde und sich nur noch außerhalb des Gebets, als ein nicht mehr an Gott gerichteter Protest, Luft verschaffen konnte.²⁷ An dieser Verdrängung der Klage aus dem Gebet im Frühjudentum hatte, so erkannte Westermann, auch das Christentum Anteil; auch in den Gebeten des Neuen Testaments – auch im Vaterunser – fehlt die Klage; es handelt sich nur noch um Bitt-, Dank- und Lobgebete.

In seinem Aufsatz von 1977 bringt Westermann diesen Verdrängungsprozess mit einer zeitlosen Lehre vom Menschen in Verbindung, die zu einer Auffassung von Gebet geführt habe, dass es immer gleich sein könne.²⁸

„Nach der traditionellen Auffassung bedeutet das, daß ein Christ eigentlich immer zu danken hat und deshalb nie zu klagen. Das Gebet ist von der Situation des Menschen weitgehend abgelöst, es ist nicht mehr polar von Klage und Lob bestimmt. Die Klage wurde deshalb aus dem christlichen Gebet ausgeschieden. Erst in jüngster Zeit, verur-

sacht durch die Weltkriege und vor allem durch die jungen Völker und die amerikanischen Neger, ist die Klage als ein auch für den Christen unter Umständen notwendiges Rufen zu Gott wieder durchgebrochen. Die Frage aber, ob dies der Botschaft von Christus entspricht, ob die Klage legitimes christliches Gebet sein kann, ist noch nicht beantwortet.“²⁹

Sie sehen, Westermann war sich zu dieser Zeit keineswegs sicher, ob seine Wiederentdeckung der Klage in Theologie und Kirche Akzeptanz finden würde. Sein Impuls wurde in den folgenden Jahren dann aber doch noch breit aufgenommen, ich erinnere nur an die Arbeiten des katholischen Praktischen Theologen Ottmar Fuchs „Die Klage als Gebet“ und „Klage. Eine vergessene Gebetsform“,³⁰ an den von Georg Steins herausgegebenen Band „Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage“³¹ und das umfangreiche Jahrbuch für Biblische Theologie zum Thema „Klage“.³² Alle diese Werke versuchen, die Klage als eine verloren gegangene Dimension alttestamentlichen Redens zu Gott für das christliche Gebet wiederzugewinnen.

Das Problem ist nur folgendes: Bei einer ganzen Reihe von Autoren schleicht sich bei diesem Bemühen die Tendenz ein, die Klagegebete der Psalmen in ihrer Härte abzumildern und theologisch ein Stück weit zu domestizieren. Nach Bernd Janowski etwa ist

gar nicht mehr die Klage, sondern „das Vertrauensmotiv das Basismotiv des Klageliedes.“³³ Schon darin, dass der Beter sich in seiner Not an Gott wende, zeige sich, dass die Klagepsalmen, „indem sie gesprochen werden, einen Vorschub an Vertrauen zu Gott enthalten ... Sie sind zwar in der Situation der Gottverlassenheit bzw. Gottesferne gesprochen, aber doch in der Hoffnung, daß Gott gerade in dieser Not nahe ist.“³⁴ Die Klagepsalmen seien also, wie es der junge Christian Marksches einmal etwas verwegen genannt hatte, ein „zielgerichtetes Vertrauensparadigma.“³⁵

Nun konnte auch Westermann davon sprechen, dass in fast allen Klageliedern eine Bewegung vom Klagen zum Lob, vom Flehen zum Bekenntnis der Zuversicht, erkennbar sei.³⁶ Aber er hat doch den Gegensatz, der zwischen den verzweifelten Klagen und den vertrauensvollen Bekenntnissen besteht und der sich grammatisch in einem *waw*-adversativum abbildet, immer klar hervorgehoben. So charakterisierte er das, was in den Anklagen gegen Gott – wie etwa in Thr 5,10 „Warum willst du uns für immer vergessen, uns verlassen für alle Zeit“ – geschieht im Jahr 1954 ohne jede Beschönigung:

„Der Klagende hat in dem Schlag, der ihn traf, erfahren: Gott hat versagt. Diese Erfahrung ist ihm ein gänzlich Unheimliches, Unverständliches. Die Warum-Frage ist wie das Tappen von einem, der im Dunkel nicht mehr wei-

ter weiß. Sie hat den Sinn des Sich-Zurechtfindens; dabei ist vorausgesetzt, daß der erfahrene Schlag in der Abwendung Gottes begründet ist.“³⁷

Und 1974 konnte er das, was sich in den Warum-Fragen an Gott in den Klagen des Volkes ausspricht, so beschreiben:

„Die gegenwärtige Not erfährt das Volk als das Widersinnige, wie es die Warum-Frage an Gott zum Ausdruck bringt. Wie kann Gott so schweres Leid über sein Volk bringen, wenn es doch sein Volk ist, an dem er früher Großes getan hat? Sofern das Widersinnige Gott vorgeworfen wird, enthält die Volksklage einen Moment des Protestes, des Protestes einer Gruppe gegen das, was ihr geschieht oder angeht. Der Protest richtet sich zwar an Gott; aber er ist doch Protest, der das Widersinnige nicht demütig und geduldig hinnimmt, sondern der sich als Protest äußert.“³⁸

Klage ist für Westermann Reaktion auf einen unheimlichen und unverständlichen Schlag, sie ist Protest gegen das, was Gott seinem Volk oder seinem Anhänger angetan hat. Natürlich zielt dieser Protest darauf ab, Gott zum Einlenken zu bewegen; aber ob dies gelingt, ist während des Gebets noch völlig offen. So unterscheidet sich die alttestamentliche Klage deutlich von dem demütig vertrauensvollen Bittgebet Jesu im Garten Gethsemane – „aber nicht wie ich will, sondern wie du willst“ – (Mk 14,36), das Gott die Zukunft des

Bittenden anheimstellt und das immer wieder als Ideal für eine christliche Gebetshaltung herausgestellt wurde. Ich meine, Westermann mutet uns zu, diese Differenz zu ertragen und sie nicht doch irgendwie von hinten her – z.B. durch Eintragung neutestamentlicher Gedanken in die Psalmen, etwa dass Gott gerade in der Not nahe ist – einzuebnen versuchen. Es geht Westermann darum, dass auch die abgrundtiefe Verzweiflung, das ganze Unverständnis und der wütende Protest eines Menschen in einer Notsituation ohne Einschränkungen und Vorbedingungen vor Gott gebracht werden können und sollen. Dazu leihen die Klagepsalmen die Sprache. Zur theologischen Rechtfertigung eines solchen Betens weist Westermann darauf, dass nach den Evangelien Jesus Christus selber am Kreuz die Klage des 22. Psalms aufgegriffen und Gott entgegengeschleudert hat: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

Dazu schreibt Westermann in seiner Theologie:

„Jesus nimmt in dieser Klage die Sprache des Leidens auf, die das Leid vieler Menschen in seinem Volk in vielen Generationen geprägt hat. Er ist einer von ihnen. Er ist nicht nur für die Sünder, er ist auch für die Leidenden gestorben. Sein Wirken bis in diesen Abgrund der Sinnlosigkeit hinein geschah auch für das Leiden der Menschheit.“³⁹

Ich meine, diese positive theologische Würdigung der Klage ist ein weiteres

wichtiges Vermächtnis von Claus Westermann an Theologie und Kirche, das wir in Zukunft sorgsam bewahren und – wenn nötig – verteidigen sollten.⁴⁰

¹Festrede zum 100. Geburtstag am 14.10.09 in Heidelberg. Rainer Albertz (geb. 1943) hat Theologie und Assyriologie studiert, war 1973–1977 Assistent von Claus Westermann. Nach seiner Lehrtätigkeit als Privatdozent und Professor in Heidelberg (1977–1983) war er zunächst Professor in Siegen, dann seit 1995 in Münster für Biblische Theologie bzw. Altes Testament. Sein Forschungsschwerpunkt liegt u.a. bei der Religions- und Sozialgeschichte Israels, dem Schöpfungsglauben, der Geschichte Israels in der Exilszeit und der Entstehung des Pentateuchs. [Anm. der Redaktion]

²Siehe Westermann, Das Alte Testament und die Theologie, in: G. Picht / E. Rudolph (Hrsg.), Theologie was ist das?, Stuttgart 1977, 49-66 = Erträge der Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien III, ThB 73, München 1984, 9-26, 9.

³Vgl. a.a.O., 14 und Westermann, Aufgaben einer zukünftigen biblischen Theologie, in: Deutsches Pfarrerberblatt 1981/1, 2-6 = Erträge der Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien III, ThB 73, München 1984, 203-212, 205f.

⁴Siehe Westermann, Aufgaben (Anm. 3), 203.

⁵Vgl. Westermann, Das Alte Testament (Anm. 2), 14.

⁶Siehe Westermann, Genesis. 1. Teilband: Genesis 1-11, BK I/1, Neukirchen-Vluyn 1974, 90.

⁷Siehe Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, ATD Ergänzungsreihe 6, Göttingen 1978, 87.

⁸Siehe Westermann, *Das Alte Testament* (Anm. 2), 12.

⁹Siehe Westermann, *Theologie* (Anm. 2), 88.

¹⁰Siehe Westermann, *Aufgaben* (Anm.3), 210.

¹¹Inzwischen ist das Anliegen Westermann insofern aufgenommen worden, als die Arbeitsgemeinschaft der Christlichen Kirchen (ACK) auf dem 2. Ökumenischen Kirchentag den ersten Freitag im September zum „Tag der Schöpfung“ erklärt hat. Es ist zu hoffen, dass dieser sich nicht nur in einer zentralen Veranstaltung (2010 in Brühl), sondern auch in den am Sonntag folgenden normalen Gottesdiensten der Ortsgemeinden niederschlägt.

¹²Erschienen im Christian Kaiser Verlag, München.

¹³Vgl. Frettlöh, *Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen*, Gütersloh ³2005.

¹⁴Vgl. Leuenberger, *Segen und Segenstheologien im Alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen*, AThANT 90, Zürich 2008.

¹⁵Siehe Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München 1968, 13.

¹⁶Siehe Westermann, *Theologie* (Anm. 2), 97.

¹⁷A.a.O., 88.

¹⁸So Frettlöh, *Theologie des Segens*, 54.

¹⁹Vgl. Westermann, *Segen* (Anm. 15), 12.

²⁰Vgl. die Konflikte zwischen Jakob und Esau bzw. Jakob und Laban um den Segen, der bis zur Todesdrohung gehen kann (Gen 27-33).

²¹Vgl. die Versöhnung von Jakob und Esau, bei der Jakob als der Gesegnete sich vor seinem zu kurz gekommenen Bruder demütig und reichlich von seinem Segen abgibt (Gen 33,1-17). Dass der Segen Gottes eine ethische Verpflichtung in sich beinhaltet, lehrt auch das Deuteronomium (vgl. Dtn 15 u.ö.). Im einzelnen siehe dazu R. Albertz, *Der Segen Gottes. Wo ist er erfahrbar? Wie gehen wir damit um?*, in: Ders., *Zorn über das Unrecht. Vom Glauben, der verändern will*, Neukirchen-Vluyn 1996, 85-113, 101-109.

²²Vgl. dazu Westermann, *Mein Leben. Eine autobiographische Skizze*, in: M. Oeming (Hrsg.), *Claus Westermann, Leben – Werk – Wirkung, Beiträge zum Verstehen der Bibel 2*, Münster 2003, 13-51, 19-21.

²³Vgl. H. Gunkel / J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, HK Ergänzungsband, Göttingen 1933 = 2. Aufl. 1966, 127; 217. Die harten Anklagen und Bitten der individuellen Klagepsalmen zeugen nach ihnen „mehr von menschlichem Egoismus ... als vom Gottesglauben“ (ebd. 231).

²⁴Das Alte Testament (Anm. 2), 22.

²⁵A.a.O., 22.

²⁶Vgl. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 3. Aufl. 1963 = *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen 1977, 11-124.

²⁷Vgl. Westermann, *Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament*, ZAW 66, 1954, 44-80 = *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien* (I), ThB 24, München 1964, 266-305 = *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen 1977, 125-164.

²⁸Vgl. Westermann, *Das Alte Testament* (Anm. 2), 23.

²⁹Siehe Westermann, *Das Alte Testament*

(Anm. 2), 23.

³⁰Vgl. Fuchs, Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982; Ders., Klage. Eine vergessene Gebetsform, in: H. Becker u.a. (Hrsg.), Im Angesicht des Todes, Pietas Liturgica 3/4, St. Ottilien 1987, 987-1024.

³¹Vgl. Steins (Hrsg.), Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000.

³²Vgl. Ebner u.a. (Hrsg.), Klage, Jahrbuch für Biblische Theologie 16, Neukirchen-Vluyn 2001.

³³So Janowski, Das verborgene Angesicht Gottes. Ps 13 als Muster eines Klageliedes des einzelnen, in: M. Ebner u.a. (Hrsg.), Klage, JBTH 16, Neukirchen-Vluyn 2001, 25-72, 50.

³⁴So Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, 77.

³⁵Vgl. Marksches, „Ich vertraue auf dich, Herr!“ – Vertrauensäußerungen als Grundmotiv in den Klageliedern des Einzelnen, ZAW 103, 1991, 386-398, 397f.

³⁶Vgl. Westermann, Loben Gottes (Anm. 26), 52-56.

³⁷Siehe Westermann, Struktur und Geschichte (Anm. 27, 1977), 135.

³⁸Siehe Westermann, Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments (engl. 1974), Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II, ThB 55, München 1974, 250-268, 259.

³⁹Siehe Westermann, Theologie, 200.

⁴⁰Vgl. den Versuch einer Klarstellung: R. Albertz, Warum ‚Wozu‘? Zur Pragmatik der an Gott gerichteten Fragen in den Klagegebeten der Hebräischen Bibel, in: K. Schiffner u.a. (Hrsg.), Fragen wider die Antworten. FS J. Ebach, Gütersloh 2010, 318-340.

NACHRUFE

**Zum Gedenken an Rudolf Bohren
(1920–2010)***Rückblick auf einen liebenswürdigen
Kollegen*

Christian Möller

Am 1. Februar 2010 starb Rudolf Bohren, der Senior unserer Fakultät, im Alter von 90 Jahren. Wir nahmen am 10. Februar mit der Beerdigung in Dossenheim von ihm Abschied. In dem Gottesdienst sprachen, über Liturgie und Predigt hinaus, Herr Kollege Eisinger für die Fakultät, Herr Kollege Kegler für den Ökumenischen Predigtverein und Herr Pfarrer Dr. Landau für die Schüler Bohrens. Ein Symposium zum Gedenken an Rudolf Bohren und seine vielfältigen theologischen Anstöße fand an seinem 90. Geburtstag im Praktisch-Theologischen Seminar statt, zu dem viele Kollegen und Schüler Bohrens, auch aus der Schweiz, kamen. Ich wurde nun gebeten, im Jahresheft unserer Fakultät auf Rudolf Bohrens Zeit in Heidelberg zurückzublicken, dabei möglichst eigenes Erleben einfließen zu lassen und mich möglichst einer „theologiebürokratischen Sprache“ zu enthalten.

Wie so oft im Leben sind erste Begegnungen prägend für alles Weitere: 1968 schickte ich Rudolf Bohren als Mitherausgeber der „Studien zur Prakti-

schen Theologie“ im Kaiser-Verlag meine bei Ernst Fuchs in Marburg geschriebene hermeneutische Dissertation „Von der Predigt zum Text. Hermeneutische Vorgaben der Predigt zur Auslegung von biblischen Texten“. Ich tat das freilich mit viel Furcht und Zittern, denn meine Arbeit begann mit einer Kritik an W. Marxsens Modell der Situationsanalogie, an E. Käsemanns Predigtmeditationen und an Bohrens Kritik der existentialen Hermeneutik. Nach kurzer Zeit kam eine von Bohrens berühmten Postkarten bei mir an: „Ich habe zunächst die ersten beiden Kapitel gelesen und bin begeistert, wie Sie Marxsen und Käsemann geschlachtet haben. Ehe ich nun selbst im dritten Kapitel dran komme, lege ich eine Lesepause ein, um Ihnen erst einmal meine Begeisterung mitzuteilen.“ Selbst nach der Lektüre des dritten Kapitels durfte ich noch nach Wuppertal kommen und wurde herzlich empfangen. Ich lernte einen Theologen kennen, der vor Geist und Charme nur so sprühte und neugierig auf einen hessischen Landpfarrer war. Er förderte nicht nur die Drucklegung meiner Dissertation, auch wenn sie für ihn gar keinen „Stallgeruch“ hatte, sondern schlug mich auch, nach seiner Berufung an die Kirchliche Hochschule in Berlin, als seinen Nachfolger für die Praktische Theologie in Wuppertal vor.

Als ich 1988 nach Heidelberg berufen wurde, war Bohrens Lehrstuhl wieder-

um gerade vakant, denn er war in diesem Jahr emeritiert worden. Doch ich begegnete überall seinen Spuren:

1. Von einem großen praktisch-theologischen Kongress wurde immer noch erzählt, den Bohren zum 600 jährigen Jubiläum der Heidelberger Universität 1986 veranstaltet hatte. Internationale homiletische Prominenz war hier versammelt. Eine Heidelberger Methode zur Predigtanalyse wurde aus der Taufe gehoben, die bis heute vielen Pfarrern hilft, eigene und fremde Predigten kritisch zu lesen.

2. Eine von Bohren 1975 eingerichtete Predigtforschungsstelle fand ich im Praktisch-Theologischen Seminar, in der sich bedeutende Predignachlässe wie etwa die von Thurneysen, Lüthi oder Niemöller finden.

3. Ein ökumenischer Predigtverein war 1988 gerade auf Bohrens Initiative hin gegründet worden, in dem Theologen und Laien gemeinsam an der Frage nach der Predigt und ihrer Zukunft beteiligt werden. Der Verein arbeitet bis heute weiter, gibt regelmäßig eine Zeitschrift „Predigt im Gespräch“ heraus und wird jetzt von dem Kollegen Kegler geleitet.

4. Eine *societas homiletica* hatte sich auf Bohrens Anregung hin bei jenem praktisch-theologischen Kongress in Heidelberg international gegründet, in der sich Homiletiker der ganzen Welt auf internationalen Tagungen und Kongressen alle zwei Jahre zum Forschungsaustausch bis heute treffen.

5. Von Bohrens berühmten Heidelberger Vorlesungen z.B. über große Seelsorger war nach wie vor die Rede, allein schon deshalb, weil selbst große Vorlesungsräume die Fülle der Hörer kaum fassen konnten.

6. Bohren selbst hielt auch als Emeritus noch eine Weile lang seine vierstündigen Homiletischen Seminare am Freitag nachmittag, die deshalb so gefürchtet und doch beliebt waren, weil man vom Seminarleiter ungeschminkt die Wahrheit über seine abgelieferte Predigt gesagt bekam.

7. Bohren predigte in den Universitäts-gottesdiensten der Peterskirche regelmäßig weiter, zumal er als Prediger mit seiner markanten Schweizerischen Stimme und seiner prägnanten Sprache gern gehört wurde.

8. Literarisch war Bohren weiterhin erstaunlich produktiv, schrieb poetische Texte wie z.B. „berge weinberge“ (2004) oder „heimatkunst“ (1987), wofür er 1988 den Literaturpreis der Stadt Bern bekam. In die Seelsorgediskussion griff er aktiv ein und stellte z.B. kritische Fragen an Joachim Scharfenberg u.a. Eine 6-bändige Edition seiner Vorlesungen wurde von einem Kreis seiner Schüler und Freunde im Spener-Verlag durchgeführt. Selbst im hohen Alter von 89 Jahren gab er zum 500. Geburtstag Calvins noch einen Band mit Paulus- und Calvin-Texten und eigenen Gebeten heraus: „Beten mit Paulus und Calvin“.

9. Die Bibliographie Bohrens, die sich

am Ende der von Jürgen Seim und Lothar Steiger herausgegebenen Festschrift zum 70. Geburtstags Rudolph Bohrens 1990 „Lobet Gott. Beiträge zur theologischen Ästhetik“ findet, umfasst bereits 10 eng gedruckte Seiten mit literarischen Titeln. Weitere 10 Seiten mit Literaturtiteln aus der Zeit von 1990 – 2010 sind inzwischen noch hinzugekommen.

10. Im hohen Alter von 82 Jahren unternahm Bohren seine dritte Japanreise, weil ihn mit diesem Land und den Christen Japans eine besondere Freundschaft verband, die auch mit der intensiven theologischen und persönlichen Beziehung zu Tsuneaki Kato, dem wohl bedeutendsten protestantischen Lehrer der Praktischen Theologie Japans zusammenhängt. War nach Bohrens erster Japanreise schon ein überaus charmantes kirchlich-kulinarisches Reisetagebuch mit dem Titel „Liebeserklärung an Fernost“ 1980 erschienen, so machte sich Bohren nach seiner letzten Japanreise seit 2002 an japanische Meditationen, die einem der ältesten Romane Japan gewidmet sind: „Prinz Genji“. Freunde und Schüler Bohrens sind daran, diese japanischen Meditationen für die Drucklegung vorzubereiten, damit sie 2011 möglichst zum akademischen Gedenken der Fakultät erscheinen können.

Das mögen genug Beispiele für die erstaunliche Produktivität und Vielseitigkeit dieses Kollegen sein, der freilich auch manches persönliche Leid gerade in seiner Heidelberger Zeit erfuhr, als seine Frau Martha-Lydia sich 1976 nach 18 Jahren schwerer Depressionen das Leben nahm und seine zweite Frau Ehrentraud 1998 in Grindelwald am Schlaganfall starb. Da war Bohren am Boden zerstört und wäre wohl nicht mehr aufgestanden, wenn ihm nicht ein Münchner Freund einen Engel in Gestalt einer Frau zugeführt hätte, die seine dritte Frau wurde: Ursula Bohren. Mit ihr gemeinsam erlebte er noch 11 wunderbare Ehejahre, die sie jeweils im Sommer in der Schweiz und im Winter in Dossenheim verbrachten. Sie feierten miteinander das Leben, das ihnen noch einmal geschenkt war. Wer sie besuchte, wurde ans Schachbrett gebeten und musste simultan gegen beide spielen. Da ich zunächst mehrfach gewann, überlegte sich Bohren eine neue List: Er gab sich rasch im Spiel geschlagen und verwickelte mich dann in ein angeregtes Gespräch, so dass ich das Spiel seiner Frau gegen mich, das noch weiterlief, fast vergaß und prompt verlor. Dann jubelten sie beide. Der Wein wurde kredenzt und der Sieg gefeiert.

***Zum Gedenken an
Michael Nüchtern (1949-2010)***

*Erinnerung an einen Theologen auf
Suche nach Neuland für die Kirche*

Heinz Schmidt

Michael Nüchtern hat sich 2005 an unserer Fakultät für Praktische Theologie habilitiert und wurde 2009 zum apl. Professor ernannt.

Er hat somit die letzten 5 Jahre seines Lebens regelmäßig an unserer Fakultät gelehrt und zwar so, wie er lebte; immer voller Ideen, mitreißend, hochkonzentriert, die aktuellen religiösen und kirchlichen Entwicklungen nicht nur verfolgend sondern ihnen vorausgehend, auf Gestaltung und Veränderung ausgerichtet, um die biblische Wahrheit zu neuer Geltung zu bringen. In einem Aufsatz über Bestattungskultur im Wandel (EZW-Text 200) finden sich dafür typische Sätze: „Heute ist nicht die Zeit, eine Flut problematischer Jenseitsspekulationen zu zügeln, sondern die Quelle für biblisch verantwortete Jenseitsbilder freizulegen. Die Sprachhoheit über das Jenseits muss weder Esoterikern noch atheistischen Materialisten überlassen werden.“ (S.17)

Mit seiner These „Kirche bei Gelegenheit“ hat er sich in der praktischen Theologie einen Namen gemacht. Aufgrund dieser und anderer Schriften wurde er durch unserer Fakultät habilitiert. Gottes Gegenwart sei heute auch an

den säkularen Orten zu suchen, in Kultur und Literatur, im Sport, im Kino und beim Reisen, in Wissenschaft, Werbung und Öffentlichkeit. Die Kirche sollte in einer säkularisierten Mediengesellschaft präsent sein und Profil zeigen und die entsprechenden Kommunikationsweisen kompetent zu nutzen wissen. Deshalb hat er sich für das EKD-Strategiepapier „Kirche der Freiheit“, an dem er selbst mitgearbeitet hatte, auch stark gemacht, als es von vielen Seiten kritisiert wurde. Er interessierte sich aber nicht nur für die säkularen Orte. Er liebte die Liturgie, die Kirchenräume, die Kirchenmusik, über deren Theologie er mehrfach geschrieben hat. Im Abendmahl erkannte er eine dramatische Liturgie, wie er es in einem Vortrag 2008 ausdrückte.

Nüchtern drängte auf sprachliche Qualität und ästhetisch überzeugende Inszenierungen von Gottesdiensten und eine entsprechende Gestaltung von Kirchenräumen. So vielfältig wie seine theologischen Interessen und Publikationen erscheint sein ganzer Lebenslauf: Er wurde 1949 in Gelnhausen als Sohn eines Pfarrers geboren. In Frankfurt und Darmstadt besuchte er das altsprachliche Gymnasium. Sein Theologiestudium schloss er 1976 mit der Promotion ab. Er heiratete die Ärztin Elisabeth Nüchtern und hat mit ihr zwei erwachsene Kinder. Nach dem Lehrvikariat in Hockenheim war er als Pfarrvikar in Villingen und Bad Dürrenheim tätig. Dort übernahm er auch bis

1979 eine Pfarrstelle. Anschließend ging er als Studienleiter zur Evangelischen Akademie in Baden und wurde später deren Leiter. 1995 berief ihn die EKD zum Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin.

1998 war Michael Nüchtern einer der Kandidaten für das Bischofsamt in der Evangelischen Landeskirche in Baden. Der Landeskirchenrat berief ihn im selben Jahr zum Leiter des Referates Theologie, Gemeinde und Verkündigung. Im September 2009 gab Nüchtern die Leitung seines Referats wegen schwerer Krankheit ab und war seither als Referent für Theologische Grundsatzfragen im Büro des Landesbischofs tätig. Die Vielfalt seines Lebens und seiner Interessen, gewissermaßen den Ertrag seines Lebens, hat Michael Nüchtern in den vergangenen fünf Jahren als Lehrer unserer Fakultät uns zur Verfügung gestellt. Er selbst schrieb in dem schon erwähnten Aufsatz über „Bestattungskultur im Wandel, von der Ohnmachts-erfahrung gegenüber dem Tod angesichts einer Kultur der Machbarkeit, wie wenn er über sich selbst schriebe: „Wo gesellschaftliche Leitbilder stets Aktivität und Tätigkeit betonen, ist der Tod als etwas, bei dem man letztlich nichts machen kann, eine zutiefst beunruhigende Erfahrung.“ (loc. cit. S.6) In den letzten Monaten seines Lebens hat sich Michael Nüchtern mit dem Kreuz befasst und gegen andere kirchliche Stimmen dessen individuelle Aneig-

nung durch den muslimischen Schriftsteller Kermani („Ich könnte an ein Kreuz glauben.“ v. 15.05.2007 Süddeutsche Zeitung) verteidigt. („Doppelte Botschaften“ in: Religionsdifferenzen und Religionsdialoge, EZW-Texte 2010, S. 101-109). Was ihm das Kreuz selbst bedeutete, sprach er in seinem letzten Karfreitagsimpuls aus. (www.ekiba.de/11270_9983.php): Was den Lebensweg kreuzt, kann von vielem trennen – aber von der Liebe Gottes nicht. Für diese Hoffnung steht das Kreuz Jesu. Es stärkt den Rücken, die Durchkreuzungen im Alltag des Lebens besser zu bestehen: „Das Kreuz ist eine Last von der Art, wie es die Flügel für die Vögel sind. Sie tragen aufwärts“ (Bernhard von Clairvaux). Am 07. Juli hat er sich aufwärts tragen lassen.

AUS FORSCHUNGEN UND
PUBLIKATIONEN

Erkenntnisgewinn durch Forschung ist in Verbindung mit der Lehre die wichtigste Lebensäußerung einer Theologischen Fakultät. Wir können sie nur unzureichend dokumentieren durch eine Liste aller Monographien, die in den Jahren 2008 und 2009 erschienen sind. Die Liste ist wahrscheinlich unvollständig. Alle Informationssysteme, in denen recherchiert wurde – Homepage der Fakultät, Dozentenbibliographie und Katalog der Universitätsbibliothek – sind unvollständig. Trotz zwanghafter Neigung zu merkwürdigen „Produktanalysen“ gibt es zum wichtigsten „Produkt“ der Universität keine zuverlässigen Unterlagen. Unser Jahresheft kann das nicht ausgleichen. Die inzwischen erschienenen Arbeiten unserer Assistenten sind möglicherweise nur unvollständig wiedergegeben, obwohl gerade sie neue Bücher schreiben. Wir haben alle Sammelbände und Aufsätze weggelassen, auch wenn sich in ihnen Forschung vollzieht. Dennoch gibt die folgende Liste einen Eindruck von der Themenbreite unserer Veröffentlichungen.

In einem zweiten Teil stellen wir in diesem Heft Forschungen aus der Praktischen Theologie anhand von fünf Arbeiten aus den letzten zwei Jahren vor. In den nächsten Heften werden wir andere Fächer in dieser Weise vorstellen.

**Veröffentlichte Monographien
2008–2009**

Berger, Klaus: *Die Urchristen : Gründerjahre einer Weltreligion*, München 2008

Bergunder, Michael: *The South Indian Pentecostal movement in the twentieth century*, Grand Rapids / Cambridge 2008

Bergunder, Michael: *Movimiento pentecostal y comunidades de base en América Latina : la recepción de conceptos teológicos de liberación a través de la teología pentecostal*, Universitätsbibliothek der Universität Heidelberg, 2009

Fischer, Klaus P.: *Schicksal in Theologie und Philosophie*, Darmstadt 2008

Haigis, Peter: *Pluralismusfähige Ekklesiologie : zum Selbstverständnis der evangelischen Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft*, Leipzig 2008 (Marburger theologische Studien 98)

Huber, Wolfgang: *Der christliche Glaube : eine evangelische Orientierung*, Gütersloh 2008

Huber, Wolfgang: *Für welche Kirche stehe ich? Eine ganz und gar persönliche Antwort von Bischof Wolfgang Huber*, Berlin 2009

Hupe, Henning: *Lukas' Schweigen. De- konstruktive Relektüren der „Wir- Stücke“ in Acta*, Wien 2008

Koch, Christoph: *Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundes- theologie im Alten Testament*, Berlin/New York 2008 (BZAW 383)

Köckert, Charlotte: *Christliche Kosmo- logie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberich- tes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiser- zeitlicher Timaeus-Interpretationen*, Tü- bingen 2009 (Studien und Texte zu Anti- ke und Christentum 56)

Lampe, Peter / Tabbernee, William: *Pe- pouza and Tymion : the discovery and archeological exploration of a lost an- cient city and an imperial estate*, New York 2008

Mutschler, Bernhard: *Die Verspottung des Königs der Juden: Jesu Verspot- tung in Jerusalem unter dem Blickwin- kel einer parodierten Königsaudienz*, Neukirchen-Vluyn 2008 (Biblisch- Theologische Studien 101)

Nüchtern, Michael: *Kirche evangelisch gestalten*, Berlin / Münster 2008 (Hei- delberger Studien zur Praktischen Theo- logie 13)

Nüssel, Friederike / Sattler, Dorothea: *Einführung in die ökumenische Theolo- gie*, Darmstadt 2008

Polke, Christian: *Öffentliche Religion in der Demokratie: eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates*, Leipzig 2009 (Öffentliche Theologie ; 24)

Ritschl, Dietrich: *Bildersprache und Argumente: theologische Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn 2008.

Rolf, Sibylle: *Zum Herzen sprechen. Eine Studie zum imputativen Aspekt in Martin Luthers Rechtfertigungslehre und zu seinen Konsequenzen für die Predigt des Evangeliums*, Leipzig 2008 (Arbeiten zur Systematischen Theologie 1)

Rolf, Sibylle: *Zwischen Forschungs- freiheit und Menschenwürde. Unter- schiede beim Umgang mit menschlichen Embryonen in England und Deutschland*, Frankfurt/Main 2009

Schoberth, Ingrid: *Frauen in der Bi- bel? Männer in der Bibel : was steht geschrieben?*, Göttingen 2008

Schoberth, Ingrid: *Liebe in der Bibel - Hass in der Bibel : Was steht geschrie- ben?*, Göttingen 2008

Schoberth, Ingrid in Zusammenarbeit mit Marco Jakob: *Zehn Lernwege für den Religionsunterricht ab Klasse 10 : mit Luthers Katechismus*, Göttingen 2008

Springhart, Heike: *Aufbrüche zu neuen Ufern. Der Beitrag von Religion und Kirche für Demokratisierung und Reeducation im Westen Deutschlands nach 1945*, Leipzig 2008

Strohm, Christoph: *Calvinismus und Recht: weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2008 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation ; 42)

Strohm, Christoph: *Johannes Calvin : Leben und Werk des Reformators*, München 2009 (C. H. Beck Wissen 2469)

Theißen, Gerd: *Protestantische Akzente. Predigten und Meditationen*, Gütersloh 2008

Theißen, Gerd: *Die Weisheit des Urchristentums. Aus Neuem Testament und außerkanonischen Schriften ausgewählt und übersetzt*, München 2008

Theißen, Gerd: *Neutestamentliche Wissenschaft vor und nach 1945: Karl Georg Kuhn und Günther Bornkamm*, Heidelberg 2009 (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 47)

Welker, Michael / Hamm, Berndt: *Die Reformation - Potentiale der Freiheit*, Tübingen 2008

Welker, Michael: *Theologische Profile: Schleiermacher - Barth - Bonhoeffer - Moltmann*, Frankfurt am Main 2009

***Forschungen aus der
Praktischen Theologie***

***„Predigt hören“ –
Befunde und Ergebnisse
derzeitiger Forschungen in der
Abteilung für Predigtforschung***

Helmut Schwier

Homiletische Forschungen sind vielfältig, aber strukturierbar. Sie können sich beispielsweise auf den Predigtbegriff richten und die systematischen Fragen nach Grund und Wesen der Verkündigung reflektieren. Sie können sich auf die „gepredigte Predigt“ richten und gehaltene Predigten in Gestalt der gedruckten oder ungedruckten Manuskripte sammeln und theologisch wie sprachlich analysieren. Dies ist ein Schwerpunkt der Heidelberger Predigtforschung seit der Gründung durch Rudolf Bohren und ermöglichte eine ganze Reihe von predigtgeschichtlichen Dissertationen, die durch Rudolf Bohren und Christian Möller angeregt und begleitet wurden. Homiletische Forschung kann sich aber auch der „gehörten Predigt“ widmen und die Rezipienten in der Gemeinde wahrnehmen und untersuchen. Diese Forschungsrichtung hat einige große Vorbilder, krankte methodisch aber bisher immer an der Ungleichzeitigkeit, denn nur nachträglich konnten Hörer im Interview befragt werden oder es wurden mit Hilfe

standardisierter Fragebögen Umfragen auf eine zuvor im Gottesdienst gehörte Predigt unternommen. Dies kann durchaus zu Verzerrungen führen. Durch Kooperation mit dem Münchner Physiker und Medienforscher Dr. Sieghard Gall konnten wir solche Einschränkungen überwinden.

Dr. Gall hat ein Verfahren zum ablaufsimultanen Feedback entwickelt und in verschiedenen Bereichen erprobt. Gemeinsam entwickelten wir ein Forschungsprojekt zur Predigtrezeption, das es ermöglicht anonym, unabhängig, gleichwertig und ablaufsimultan die eigene Hörwahrnehmung abzubilden. Um möglichst nahe an den Rezeptionsvorgang audio-visueller Medien heranzukommen, ist eine Registrierung der unmittelbaren Rückmeldungen der Rezipienten anzustreben. Diese ablaufsimultanen Rückmeldungen über eine Darbietung hinweg sollen intuitiv, unabhängig voneinander und differenziert abgegeben werden. Die Abbildung der individuell bestimmten Rückmeldungen darf die Aufmerksamkeit und die Wahrnehmung der Rezipienten nicht einschränken; die Fragestellung muss klar, die Handhabung entsprechender Geräte unkompliziert sein. Die Rückmeldungen sollen spontan, ohne komplexe Reflektierung abgegeben werden. Ebenso soll die Beantwortung einzelner Fragen erfolgen, auf einer Verlaufsskala oder auch nach Erfordernis bzgl. einer diskreten Skala,

etwa für Multiple-Choice-Fragen. Dies wird durch das von uns eingesetzte REACTOSCOPE®-Verfahren ermöglicht. Die Umfrage wird mit Hilfe kleiner Handgeräte („Reaktionsgeber“), die wiederum über ein Zentralgerät mit dem Computer verbunden sind, durchgeführt. Mit ihnen werden zunächst eine Reihe globaler Fragen zu Einstellungen, Wahrnehmungen und Erwartungen im Umfeld von Religion, Kirche, Gottesdienst, Predigt beantwortet. Anschließend wird eine „Radiopredigt“ gehört und während des Hörens wird mit dem Reaktionsgeber angegeben, inwieweit diese ansprechend ist. Über eine Predigt hinweg erhält man so die individuellen Verläufe der einzelnen Zuhörer. Die Verlaufskurven der ablaufsimultanen Rückmeldungen werden im Bezug auf die mit Zeitmarken versehene Predigt interpretiert. Die Verläufe werden zudem im Kontext von Antworten auf eine festgelegte Fragenfolge zu soziologischen Daten, Einstellungen, Erwartungen und Wahrnehmungen ausgewertet. Kern ist hier eine gleichbleibende Fragefolge zu grundsätzlichen Erwartungen sowie zu durchschnittlichen Wahrnehmungen hinsichtlich der Predigt, die vorab und noch einmal im Anschluss an die gehörte Predigt zu den Wahrnehmungen dieser bestimmten Predigt gestellt wird. Die Antworten zu dieser dreifachen Fragefolge bilden eine stabile Basis und ein Bezugsraster für Vergleich, Bewertung und Interpretation der Befunde.

Unsere Predigtumfrage wurde schließlich zwischen Januar und März 2006 in acht Gemeinden – vier Stadt- und vier Landgemeinden – der Evangelischen Landeskirche in Baden durchgeführt, und zwar in Heidelberg, Mannheim, Freiburg und Offenburg sowie in Grötzingen (bei Karlsruhe), Lobenfeld (bei Neckargemünd), Wenkheim (bei Tauberbischofsheim) und Ettenheim (bei Lahr). Insgesamt beteiligten sich 212 Personen daran, die meist innerhalb der Kirchengemeinden, teils aber auch durch Zeitungsberichte eingeladen worden waren. Die Zusammensetzung entsprach in etwa der volksskirchlichen Vielfalt, allerdings mit einer erkennbaren Dominanz hochverbundener Kirchenmitglieder.

Die Umfragen fanden in den jeweiligen Gemeindehäusern statt. In jeder Gemeinde wurden zwei zu einem Paar zusammengefügte Predigten gehört, gleichzeitig kam jedes Predigtpaar in zwei Gemeinden, je einer Stadt- und einer Landgemeinde, zu Gehör. Die Predigten waren durch einen professionellen Sprecher zuvor in einem Studio aufgezeichnet worden und wurden als Aufzeichnung eingespielt. Durch diese Art einer „Studio- und Radiopredigt“ entfallen einerseits eine Fülle von interessanten Aspekten und für die Kommunikation wichtigen Faktoren wie z. B. mitgefeierte Liturgie, Persönlichkeit des Predigers, Mimik, Gestik, Raum, andererseits ist damit eine Vergleichbarkeit der Umfragesituationen am

ehesten gewährleistet. Die Teilnehmenden wurden in Gruppen von acht bis 16 Personen befragt. Zu Beginn wurde mit Hilfe der bereits erwähnten Reaktionsgeber eine Folge von 55 Fragen zu soziologischen Daten, Einstellungen, Erwartungen an die Predigt im Gottesdienst sowie zu den durchschnittlichen Erfahrungen mit der Predigt im Gottesdienst beantwortet. Dadurch wurden die Teilnehmenden gleichzeitig mit der Handhabung des Gerätes vertraut. Anschließend wurde die erste Predigt eingespielt, nachdem zuvor die dazugehörige biblische Lesung (Predigttext) zu hören war und ein Predigtlied gemeinsam gesungen wurde. Dies sollte einen gottesdienstlichen Rahmen innerhalb der Laborsituation wenigstens markieren. Die Leitfrage zur gehörten Predigt lautete: „Inwieweit spricht Sie die Predigt an?“, von „sehr stark“ (oberes Skalende), bis „überhaupt nicht“ (unteres Skalende), wobei die Positionen dieser unipolaren Skala beliebig differenziert einstellbar sind. Nach dem Hören der ersten Predigt wurde ohne Zwischendiskussionen die gleiche Fragenfolge gestellt, die auch bzgl. der grundsätzlichen Erwartungen an Predigt und der Erfahrungen mit der Predigt im Gottesdienst beantwortet worden war, nun jedoch in Bezug auf die gerade gehörte Predigt. Daran schlossen sich differentielle, bipolare Einschätzungen der Predigt bzgl. Darbietung, Aussage und Bezug sowie inhaltliche Fragen, spezifisch für die einzelnen Predigten, an.

Nach einer kurzen Pause wurde in gleicher Weise mit der zweiten Predigt verfahren. Den Abschluss bildete ein etwa 20 bis 30-minütiges freies Gruppengespräch zu den beiden gehörten Predigten. Die Gruppengespräche wurden aufgezeichnet, transkribiert und zur Auswertung und Interpretation herangezogen. Jede Gruppensitzung dauerte ca. zwei Stunden.

In unserer Publikation (Helmut Schwier / Sieghard Gall: Predigt hören. Befunde und Ergebnisse der Heidelberger Umfrage zur Predigtrezeption, Heidelb. Studien zur Predigtforschung Bd.1, Berlin 2008) haben wir die wesentlichen Befunde und Daten dargestellt und analysiert und die Beziehungen zwischen dem aktuellen Hören und den Erwartungen und Wahrnehmungen im Umfeld von Gottesdienst und Predigt aufgezeigt. In allgemeiner Hinsicht benennen wir als Konsequenz vier Aspekte, die eine gute Predigt ausmachen:

1. Eine gute Predigt verbindet die Auslegung der Bibel mit einem erkennbaren Lebensbezug. Das Zusammenfügen der Perspektiven kann nur gelingen, wenn es – bereits im Predigtvorbereitungsprozess – kritisch und strittig geschieht; dazu sind wissenschaftliche Kompetenz und ein Freiraum zur Vorbereitung unverzichtbar. Ziel ist, dass biblische Perspektiven, aus der Gegenwart befragt, die gegenwärtigen Erfah-

rungen, Einsichten oder Handlungen stärken und korrigieren. Der Bibelbezug soll den Hörenden eigene Entdeckungen ermöglichen, die konkret und alltagstauglich sind oder es im Verstehen und Aneignen werden.

2. Eine gute Predigt ist lebendig und verständlich in der Sprache. Sie hat eine klare und nachvollziehbare Gedankenführung oder Erzählstruktur und bietet auch Formulierungen, Bilder und Geschichten, die im Gedächtnis bleiben. Dabei lässt sie sich vom Reichtum der biblischen Sprach- und Formenwelt und der in ihr enthaltenen Motive immer neu anregen und stören.

3. Eine gute Predigt ist prägnant im Inhalt und dauert innerhalb eines normalen Gemeindegottesdienstes nicht länger als 15 Minuten. Weitschweifigkeit und große Redundanz – meist Kennzeichen schlecht vorbereiteter Redner – sind zu vermeiden, persönliche und konkrete Predigten dagegen anzustreben. Wer länger predigt, muss auch etwas zu sagen haben.

4. Eine gute Predigt bietet den Hörenden eine Gratifikation durch die Wahrnehmungsmöglichkeit lebenspraktischer, theologischer, geistiger und spiritueller Impulse. Darin wirkt sie anregend, stärkend, ermutigend, orientierend, also lebens- und glaubensfördernd.

Diese Merkmale einer guten Predigt konkretisieren unser Verständnis der Predigt als Kommunikation des Evangeliums, das auf Partizipation der den Gottesdienst feiernden Menschen zielt. Wie der Gottesdienst mit der Vielfalt seiner Medien und Zeichen so ist auch die mündliche Kanzelrede ausgerichtet auf die durch das Evangelium eröffnete Orientierung, Vergewisserung und Erneuerung des Menschen. Dabei ist ein nicht unwesentliches Ergebnis, dass in den Gemeinden viel von der Predigt erwartet wird und dass die Menschen, die eine Predigt hören, nicht unterfordert werden möchten.

2009 haben wir eine zweite, noch etwas größere Umfrage unternommen. Dank der Förderung durch die Thyssen-Stiftung wurden in evangelischen wie katholischen Gemeinden Predigten zum Vaterunser zu Gehör gebracht und die Rezeptionen erfasst. Die noch nicht abgeschlossenen Untersuchungen lassen weitere Ergebnisse auch im konfessionellen Vergleich erwarten. Die Predigtforschung bleibt spannend...

Schwier, Helmut / Gall, Sieghard: *Predigt hören: Befunde und Ergebnisse der Heidelberger Umfrage zur Predigt-rezeption* (Heidelberger Studien zur Predigtforschung 1), Berlin / Münster: LIT 2008, 269 S.

Diskursive Religionspädagogik über die Bestimmtheit und Offenheit im Religionsunterricht

Ingrid Schoberth

1. Die Situation der Religionspädagogik heute

Die Religionspädagogik befindet sich gegenwärtig in der für jede Wissenschaft immer wieder notwendigen Phase, in der die Reflexion auf ihre Grundlagen und ihre Ausrichtung zum Gegenstand eingehender Diskussionen wird. Zwei Perspektiven sind dabei von besonderem Gewicht: Zum einen ist es die Ausrichtung an der Wirklichkeit des Religionsunterrichts und seiner Adressaten, die zu einer Intensivierung der empirischen Forschung in der Religionspädagogik geführt hat. Herausgefordert durch die veränderten Bedingungen der religiösen Gegenwartskultur (Individualisierung; De-Institutionalisierung), sollen die Bedingungen religiösen Lernens in Schule und Gemeinde genauer diagnostiziert werden, um den Adressaten des Lernens und ihren Erwartungen und Bedürfnissen besser entsprechen zu können: Die Lernsituation soll dem Recht der Kinder und Jugendlichen auf Religion durch angemessene Lernwege nachkommen; von der qualitativ-empirischen Forschung erhofft man sich genaueren Aufschluss darüber, wie sich das Lernen christlicher Religion vollzieht und wie religiöse

Lernwege heute angelegt werden müssen, um seinen Aufgaben gerecht werden zu können. In der Wahrnehmung der Erwartungen an religiöse Bildungsprozesse soll die Ausrichtung bestimmt werden, die der Religionspädagogik sowohl wissenschaftstheoretisch als auch praktisch folgen kann.

Zum anderen richtet sich die Diskussion auf das Spezifikum des Religionsunterrichts, indem der Zusammenhang von Kirche und Schule, der das Lernen christlicher Religion bestimmt, wissenschaftlich untersucht wird. Dabei ist zu beachten, daß viele Schülerinnen und Schüler kaum mehr in der Kirche beheimatet sind; verschiedene Ansätze, die unter dem Sammelbegriff „Performative Religionspädagogik“ gefasst werden, suchen nach neuen Wegen, das religiöse Lernen in eigener Weise auszuarbeiten: Ohne den (auch kritischen) Bezug auf die gelebte christliche Religion in Kirche und Gemeinde verlöre es seine Kontur, würde es reduziert auf den letztlich aussichtslosen Versuch des Lernens subjektiver Religion, das Schülerinnen und Schüler überfordern müßte, weil sie keine Kriterien für die Entscheidungen haben, die ihnen zugemutet werden.

Der enge Verweisungszusammenhang von religiösem Lernen in der Schule und gelebten Glauben bildet demgegenüber den Bezugsrahmen, den die unter dem Titel „Diskursive Religionspädagogik“ vorgelegten Studien reflektieren und für den Religionsunterricht

fruchtbar machen wollen. Der Titel ist durchaus programmatisch zu verstehen: Wie der christliche Glaube selbst verfügt das Lernen christlicher Religion nicht über seine Sache, sondern ist ihr am nächsten, wenn es zu ihr unterwegs ist. Es geht darum nicht um die Vermittlung vorgängiger Stoffe, sondern um die offene und gemeinsame Suche nach dem, was Menschen vom Evangelium her zukommt.

2. Religionspädagogik als theologische Aufgabe

Im Mittelpunkt des Buches steht die Wahrnehmung der *theologischen Aufgabe der Religionspädagogik*. Erst indem diese Aufgabe genau reflektiert wird, können auch die Bedingungen des Lernens, die religiösen Alltagserfahrungen der Schülerinnen und Schüler wie auch ihre subjektive religiöse Verfasstheit angemessen gewürdigt und für die Anlage und Initiierung von Lernprozessen fruchtbar gemacht werden. Insofern geht die Monographie nicht von vorausgesetzten allgemeinen Lerntheorien und auch nicht von Theorien über die religiöse Gegenwartsfrage aus, die dann sekundär im religionspädagogischen Kontext fruchtbar gemacht werden sollen, sondern entfaltet die Kontur der Religionspädagogik wie dann auch der Religionsdidaktik aus der theologischen Aufgabe religiösen Lernens. Das dem Glauben eigene Lernen wird so für das Profil der Religionspädago-

gik heute fruchtbar gemacht. Dabei wird die These leitend, dass das Lernen des Glaubens zugleich durch Offenheit wie Bestimmtheit gekennzeichnet sein muss: Beide Momente sind dialektisch aufeinander bezogen. Die Offenheit des Lernens ermöglicht es, in die Vielfalt von Diskursen einzutreten, die sich mit den Themen religiösen Lernens verbinden; das religiöse Lernen geht dabei immer auch in die Fremde, begibt sich in die öffentlichen Kontexte hinein und setzt sich den öffentlichen Kontexten des Lebens aus, ohne ängstlich am Eigenen festhalten zu müssen. Gleichwohl braucht es aber inmitten dieser Diskurse die Darlegung der Bestimmtheit christlicher Religion und die Kennzeichnung ihrer Orientierungsleistungen, um im Diskurs die Kontur und das Besondere des Lernens christlicher Religion erkennbar zu halten. Auf diese Weise wird es im Diskurs möglich, die christliche Lebensform in seiner Tiefe auszuloten, wie die vorliegende Monographie an exemplarischen Komplexen durchführt: Im Diskurs können die Schülerinnen und Schülern an liturgischen Vollzügen teilnehmen lernen, ein selbstständiges Lesen der Bibel einüben, an der ästhetischen Wahrnehmung von Kunst im Kontext christlicher Religion die Vieldimensionalität des Glaubens erfahren, und lernen dabei nach der Geltung der Lebensform des Glaubens besonders auch für sich selbst, aber auch in seiner Bedeutung für ein huma-

nes und gemeinsames Leben und Handeln zu fragen.

Diese doppelte Ausrichtung des Lernens des Glaubens auf Offenheit und Bestimmtheit, die ich in meiner Habilitationsschrift „Glauben-lernen – Grundlegung einer katechetischen Theologie“ praktisch-theologisch und systematisch in grundlagentheoretischer Hinsicht entfaltet habe, wird in dem Band „Diskursive Religionspädagogik“ in engem Bezug auf die didaktische Aufgabe weitergeführt. Die Arbeit bezieht sich dabei immer auch auf die Problemkonstellationen, die sich durch die aktuelle religiöse Gegenwartslage stellen, aber auch durch die Notwendigkeit ergeben, Religion an der öffentlichen Schule heute zu lehren.

3. Christliche Religion lernen im Reden von Gott

Der Titel „Diskursive Religionspädagogik“ bezieht sich freilich nicht allein auf die wesentliche kommunikative Ausrichtung des Religionsunterrichts, sondern formuliert als Ausgangs- und Zielpunkt allen religionspädagogischen Bemühens das Reden von Gott, das dem Lernen christlicher Religion seinen Charakter gibt. Dieses Reden von Gott muss in religiösen Lern- und Bildungsprozessen entfaltet und mit den Schülerinnen und Schülern auf seine Tragfähigkeit für das je eigene Leben und Handeln erprobt werden. Dabei kommt der subjektiven Religion

der Schüler große Bedeutung zu, ohne dass dieser letzter Bezugspunkt sein könnte. Vielmehr ist es die spezifische Bildungsaufgabe des Religionsunterrichts, diese noch einmal in Beziehung zu setzen zu dem, was den Schülerinnen und Schülern aus der Tradition christlicher Religion entgegenkommt, damit ihre eigene Orientierung nicht im Diffusen und Unbestimmten bleibt, weil sie kaum noch in der Lage sind zur Artikulation ihrer jeweiligen religiösen Beheimatung. An dieser Stelle ist es die Aufgabe einer diskursiven Religionspädagogik, zur religiösen Sprachfähigkeit und Artikulationsfähigkeit beizutragen. Indem die religiösen Semantiken der Schüler aufgegriffen werden und Raum in den Lernprozessen erhalten, wird zugleich eine Klärung und vertiefte Wahrnehmung der je eigenen religiösen Prägungen eröffnet. In diesem Raum des religiösen Lernens führt die Offenheit der Lernprozesse dazu, der Vielfalt der Artikulationsformen der Schüler nachgehen zu können; sie begegnen darin zugleich durch die Bestimmtheit des Lernens christlicher Religion solchen Sprachformen, die ihnen helfen können, differenziert die Grundfragen des Lebens zu erfahren und zu diskutieren. Dabei findet sowohl das christliche Reden von Gott seine Kontur wie auch andere religiöse Sprachformen, die in ihrer Tragfähigkeit für das eigene Leben und Handeln im Diskurs ausgelotet und bearbeitet werden.

Für die Lehrenden ist dieser Unterricht insofern immer eine Herausforderung, weil sie in Bezug auf die Bestimmtheit des Lernens christlicher Religion eine hohe theologische Kompetenz brauchen: Erst mit der sorgfältigen theologischen und zugleich elementaren Darstellung christlicher Religion in den verschiedenen Themenbereichen des Unterrichts kann es gelingen, dass Unterscheidungen namhaft gemacht und von den Schülern wahrgenommen und gelernt werden können, die zum einen die Bestimmtheit christlicher Religion deutlich machen und zum anderen aber auch zu einer Offenheit befähigen, die für das Lernen christlicher Religion im Diskurs unverzichtbar ist.

4. Unterwegs zum und im Unterrichten christlicher Religion

Die Offenheit, die religiösem Lernen eignet und eignen muss, kennzeichnet das Anliegen einer diskursiven Religionspädagogik: Insofern versteht sich die vorliegende Monographie nicht als eine fertige Konzeption neben vielen anderen religionspädagogischen Konzeptionen. Vielmehr will sie den Charakter des Unterwegsseins deutlich machen, das das Lernen des Glaubens kennzeichnet: Die Dynamik, die im Diskurs um die Orientierungsleistung christlicher Religion darzustellen versucht wird, gibt dem Buch sein besonderes Profil. Darum soll ein Lernen des Glaubens in den Blick kommen,

das immer neu mit dem Anfang beginnt. Weder sind die Lehrenden irgendwann mit diesem Lernen fertig noch kann es darum gehen, christliche Religion den Schüler allein als ein Wissen über den Glauben zu vermitteln. Gerade so verlöre er sich in der Vielzahl anderer Zugänge zu Religion.

Eine diskursive Religionspädagogik muss darum versuchen, an herausfordernden theologischen Themen Lernwege zu reflektieren und auszuarbeiten, die aus der Reflexion des Gegenübers von religiöser Individualität und dem Christusbekenntnis möglich werden; sie zeigt, dass es ausdauernde und immer wieder neue Lernerfahrungen braucht, damit Schülerinnen und Schüler dem Reichtum des Glaubens auf die Spur kommen können; so ist etwa an der Rechtfertigungslehre mehr zu entdecken als nur ein vages und doch nur beteuertes Angenommensein.

Damit betont die Diskursive Religionspädagogik die theologische Gestalt religiöser Lernwege in Schule und Gemeinde, die auf elementaren Wegen die Lebensform christlichen Glaubens zeigen, ohne vorschnell die Schüler davon überzeugen oder sie darauf festlegen zu wollen. Diskursive Religionspädagogik erfordert gerade hier Zurückhaltung, indem sie das Lernen als ein Lernen im Erproben christlicher Religion versteht, das das Gegenteil von Beliebigkeit ist: Das Geheimnis,

für das christliche Religion steht, entzieht sich dem verfügbaren Zugriff und ist darum immer nur selbst zu entdecken – wo und wann Gott will. Indem im eschatologischen Horizont nach dem Lernen des Glaubens gefragt wird, eröffnet sich die Wahrnehmung christlicher Religion, die eben nicht so gelernt werden kann wie man Lernstoffe lernt.

Schoberth, Ingrid: *Diskursive Religionspädagogik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 249 S.

***Lasst die Kirche im Dorf!
Plädoyer für einen Gemeindeauf-
bau von der Basis***

Christian Möller

Das Buch hat seinen Ursprung in einem „Aufbruch Gemeinde“, der am 11.10.2008 in Nürnberg stattfand und seitdem immer weitere Kreise in der Bayrischen Landeskirche und darüber hinaus zieht. Die Initiatoren des bayrischen Aufbruchs, zu denen auch Professoren aus Erlangen und Neuendettelsau wie auch der Predigerseminardirektor aus Nürnberg gehören, waren und sind eine Betreuungsmoralität ihrer Kirchenleitung leid, die sich für die Gemeinden Projekte und Programme einfallen lässt wie z.B. das Evangelische München-Programm oder das Nürnbergprogramm, welche sich aber nach einiger Zeit fast durchweg als teure Flops erweisen. Stattdessen fordern sie, das Schwergewicht der Kirche wieder an die Basis der Ortsgemeinden zu verlegen. Was diese und ähnliche Aufbrüche der Ortsgemeinden in Bayern und über Bayern hinaus so verheißungs- wie wirkungsvoll macht, ist die Tatsache, dass er der Kirchengemeinde neue Selbstachtung in einer Gemeindekirche verschafft, während die Ortsgemeinde als Filiale einer von oben her durchorganisierten und gesteuerten Landeskirche mehr und mehr verkümmern muss, weil sie auf das angewiesen bleibt, was für sie

am untersten Ende einer top-down-Organisation noch übrig bleibt.

Mein Buch ist ein Versuch, diese Aufbrüche der Ortsgemeinden mit theologischen Argumenten zu unterstützen. Es läuft am Ende auf sieben Konsequenzen hinaus:

1. „*Lasst die Kirche im Dorf!*“ — also dort, wo sie in einem überschaubaren Raum mit ihren Glocken alltäglich zum Gebet und sonntäglich zum Gottesdienst einlädt, manchmal auch mit der Hochzeitsglocke zur Trauung oder mit der Totenglocke zur Beerdigung ruft. Durch ihre Glocken bleibt sie für alle eine Kirche in Rufweite, die jeden aus dem alltäglichen Trott in die Beziehung zu Gott herausruft, sei es in einem Stadtviertel, einer Kleinstadt oder in einem Dorf. Deshalb heißt ja auch Kirche ursprünglich „ekklesia“ d.h. die Herausgerufene. Die Kirche hat ausnahmslos alle herauszurufen und darf doch niemanden an den Haaren herbeiziehen.

2. „*Lasst die Kirche im Dorf!*“ — und zerrt sie nicht in den Winkel einiger Frommer oder einiger, die sich besonders fortschrittlich dünken. Von Anfang an gilt in der christlichen Gemeinde: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28). Eine Kirche für alle ist keineswegs Kirche für alles. Auch dadurch kann die Kirche in den Winkel ge-

raten, dass wenige sie für ihre Ansicht, für ihr Anliegen, für ihre Gesinnung reklamieren und dadurch für andere versperren. Dann gilt es, um so öffentlicher und deutlicher den Gott anzurufen, zu predigen und im Abendmahl miteinander zu feiern, der in Jesus Christus der „Gott für alle“ geworden ist.

3. „*Lasst die Kirche im Dorf!*“ — wo sie mit ihrem Taufbecken zuweilen schon Jahrzehnte oder gar Jahrhunderte steht und die Menschen an ihre Taufe erinnert. Manchmal meine ich in einer gerade zerstrittenen Gemeinde die alte Kirche mit ihrem Raum und ihren Symbolen flüstern zu hören: „Euch überstehe ich auch noch!“ Dass Menschen von weither kommen und in weiten geschichtlichen Zeiträumen leben, wird gerade an alten Kirchen deutlich.

4. „*Lasst die Kirche im Dorf!*“ — gerade in Zeiten, wo die Schulen und sonstigen kommunalen Einrichtungen aus den Dörfern verschwinden, wo die Einkaufsläden an die Stadtränder fortziehen, usw. hat das Bleiben der Kirche am Ort eine zeichenhafte Bedeutung für das zurückgebliebene „Ensemble der Opfer“ (E.Lange), das die Spritpreise immer weniger bezahlen kann, unbeweglich ist und am Ort bleiben muss.

5. „*Lasst die Kirche im Dorf!*“ — und behandelt sie nicht wie eine Patientin, die mit 1000 Reformvorschlägen und Events wieder auf Trab gebracht werden muss. Es könnte sein, dass die Kir-

che euch viel mehr zu geben hat, wenn ihr euch von ihr beschenken lasst und darum bittet: „Herr, erneuere deine Kirche und fange bei mir an!“ Das „Plädoyer für unvollkommene Gemeinden“ kann hilfreicher sein als ständige Wachstumspapolen, die die Kirche in ein Treibhaus verwandeln.

6. „*Lasst die Kirche im Dorf!*“ — d.h. auch: Lasst die Kirchensteuer dort, wo sie herkommt: in den Ortsgemeinden! In der schwedischen Kirche z.B. gibt es nur Mitgliedsbeiträge an die Ortsgemeinden, die zu 90% in den Gemeinden bleiben, während 10% an die Gesamtkirche abgegeben werden. Auf diese Weise weiß eine Gemeinde, was ihre Mitglieder an Kirchensteuer aufbringen, und dass man eben nicht mehr ausgeben kann, als man eingenommen hat. Wenn das Geld nicht mehr ausreicht, ist die Gemeindeverantwortung gefordert: Dann wird an die Gemeindeglieder herangetreten, die längst keine Kirchensteuer mehr zahlen, und sie werden um ihren Mitgliedsbeitrag gebeten. Vielleicht wird man sich dann auch mit einer Nachbargemeinde einen Pfarrer teilen oder gar eine gemeinsame Pfarrei bilden. Von einzelnen oder mehreren Gemeinden wird dann überlegt, welche übergemeindliche Einrichtungen zur Entlastung gebraucht werden, und welche nicht mehr nötig sind, weil z.B. Diakonie in der Nachbarschaft besser und kostengünstiger gestaltet werden kann. Aus einer von oben her kostspielig geleiteten Betreuungskirche werden

dann Beteiligungsgemeinden, denen ganz neue Handlungsspielräume erwachsen. Ein Anfang mit zwei oder drei Gemeinden in jeder Landeskirche könnte so bald wie möglich gemacht werden, um Erfahrungen mit der neuen Verteilung der Kirchensteuern zu sammeln, von denen dann andere Gemeinden lernen können.

7. „*Lasst die Kirche im Dorf!*“ — und d.h. lasst sie wieder zu ihrem reformatorischen Ursprung kommen, indem sie sich von der Basis der Gemeinden her aufbaut und nicht von einer hierarchisch oder betriebswirtschaftlich geprägten Spitze her, die ein Reformpapier nach dem anderen in bester Absicht erarbeitet, oder ein Programm oder Aktion nach dem anderen startet und dabei nicht selten ein „Millionengrab“ nach dem anderen produziert. Stattdessen hieß Martin Luthers Devise: „Eine Gemeinde ahme die andere frei nach!“ Was auf diese Weise an gelungenen Wegen erkannt wird, mag aufgeschrieben und anderen Gemeinden zur Kenntnis gegeben werden, die es wiederum „nachahmen“ können oder auch nicht.

Möller, Christian: *Lasst die Kirche im Dorf! Gemeinden beginnen den Aufbruch*, Göttingen: Vandenhoeck& Ruprecht 2009, 140 S.

***Wachsen gegen den Trend.
Beispiele gelungenen
Gemeindegewachstums***

Wilfried Härle

Schon seit Längerem wurde am Lehrstuhl „Systematische Theologie/Ethik“ in Heidelberg über die Sozialgestalt der evangelischen Kirche und ihre derzeitige Verfassung nachgedacht, geredet und gearbeitet. Auf dieser Linie liegt auch das hier vorgestellte Projekt „Wachsen gegen den Trend“, über das 2008 in der Evangelischen Verlagsanstalt ein gleichnamiger Band erschien, der 2010 schon seine dritte Auflage erreichte.

Der entscheidende Anstoß für dieses Projekt kam aus dem Impulspapier des Rates der EKD „Kirche der Freiheit“ aus dem Jahr 2006. Dort heißt es auf S. 27:

„Die Zukunftschancen einer jeden Institution hängen an ihrer Lernfähigkeit. Aber gerade dort, wo kirchliche Arbeit gut gelingt, wird dies zu wenig beachtet, nicht bewusst ausgewertet und kaum als Anregung zur Nachahmung in Anspruch genommen. Viele Beispiele von überzeugend gelungenem Engagement (good practice) bleiben auf diese Weise ungenutzt. Oft wird mehr Energie darauf verwendet zu begründen, warum diese gelingenden Beispiele nicht übertragbar sind, als der Frage nachzugehen, was man davon lernen

kann. Und viel Energie bindet oft auch die Begründung, warum an Zahlen ablesbare Resonanz nicht zur Bewertung von kirchlicher Arbeit herangezogen werden darf.“

Die darin enthaltenen Klagen brauchen, um wirksam werden zu können, einen Adressaten. Wer, wenn nicht Institutionen und Personen aus dem Bereich der EKD selbst oder ihrer Gliedkirchen sollte sich dieser Aufgabe annehmen? Diese rhetorische Frage führte im Sommer 2006 zu einer Initiativanfrage von unserer Seite an das Kirchenamt der EKD, die dort nicht nur auf offene Ohren und großes Interesse stieß, sondern auch auf die Bereitschaft, bei der Beschaffung der dafür erforderlichen Mittel behilflich zu sein. Daraufhin wurde von unserem Team, das aus Frau Dr. Rolf, Frau Siebert, Frau Meyer, Herrn Dr. Augenstein und dem Lehrstuhlinhaber bestand, ein Konzept entwickelt: Unser Interesse richtete sich auf Gemeinden aus dem Bereich der Gliedkirchen der EKD, die in den zurückliegenden Jahren, genauer: in den Jahren zwischen 2003 und 2006, zahlenmäßiges Wachstum bei den Mitgliederzahlen und/oder bei den Gottesdienstbesucherzahlen zu verzeichnen hatten,¹ das nicht alleine aus äußeren Faktoren (wie z. B. Industrieansiedlung, Wohnungsneubau, Änderung von Gemeindegrenzen) zu erklären war. Diese Kirchengemeinden sollten daraufhin befragt und analy-

siert werden, welche Faktoren für ihr Wachstum ausschlaggebend waren. Die Ergebnisse dieser Untersuchung sollten (mit Zustimmung der betroffenen Gemeinden) möglichst zeitnah veröffentlicht werden.

Der Projekttitle „Wachsen *gegen* den Trend“ könnte das – in den Medien immer wieder auftauchende – Missverständnis bestärken, es gebe einen durch *Kirchenaustritte* verursachten Trend weg von der Kirche („Die Menschen laufen den Kirchen davon“). Einen *solchen* Trend gab es Ende der 60er/Anfang der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts für kurze Zeit. Es gibt ihn – Gott sei Dank – schon lange nicht mehr. Vielmehr sind neben kontinuierlichen Austritten auch kontinuierliche Kircheneintritte zu verzeichnen. Aber selbst wenn die Eintrittszahlen die Austrittszahlen übertreffen würden, wäre das noch lange kein Grund zur Beruhigung; denn der eigentlich *besorgniserregende* Rückgang bei den Mitgliederzahlen ist *demographisch* bedingt, also nicht kirchenspezifisch. Gemeinden, die (gegen den Trend) wachsen, sind also solche, bei denen die positive Bilanz zwischen Eintritten und Austritten oder bei den Gottesdienstbesucherzahlen so günstig ist, dass dadurch sogar die negative Bilanz im Verhältnis von Geburten zu Sterbefällen überboten wird. In den Gemeinden aus den neuen Bundesländern muss zudem noch der Trend wettgemacht werden, den es

durch zahlreiche Wegzüge von (Nord-)Osten nach (Süd-)Westen gibt.

Um einen möglichst umfassenden Überblick über wachsende Gemeinden zu bekommen, schrieben wir am 1. August 2006 an die Leitungen aller Gliedkirchen der EKD, stellten den Projektansatz vor und baten um Nennung der hierfür in Frage kommenden Gemeinden. Die meisten Kirchenleitungen beantworteten unsere Anfrage durch Übersendung der erbetenen Anschriften oder durch Zusendung von statistischem Material oder durch die Mitteilung, dass es in ihrem Bereich leider keine wachsenden Gemeinden gebe. Insgesamt bekamen wir auf diesem Wege die Anschriften von ca. 120 Gemeinden, an die wir umgehend ein Anschreiben samt einem zwischenzeitlich von uns erarbeiteten Fragebogen (mit insgesamt 21 Fragen) versandten. Im Laufe der folgenden Wochen und Monate erhielten wir 41 ausgefüllte Fragebögen zurück sowie von mehreren Gemeinden die Mitteilung, dass es sich in ihrem Fall um kein ‚echtes‘ Wachstum im Sinne unserer Kriterien handle und sie deshalb für das Projekt nicht in Frage kämen. Mit einer Rücklaufquote von ca. 30 % waren wir durchaus zufrieden.

In der Folgezeit wurden die Fragebögen von je einem Mitglied des Teams unter der Leitfrage ausgewertet, ob die betreffende Gemeinde tatsächlich die

Teilnahmekriterien erfülle und deswegen auch von uns besucht und analysiert werden sollte. Zugleich wurde jeweils eine Liste klärungsbedürftiger Fragen erarbeitet. Diese Vorauswahl ergab, dass 32 Gemeinden für einen Besuch und eine detaillierte Analyse in Frage kamen. Später kamen noch zwei Gemeinden hinzu, von denen wir nachträglich erfuhren, dass auch sie die Kriterien unseres Projekts erfüllten und bereit waren, sich via Fragebogen und Gemeindebesuch daran zu beteiligen.

Diese insgesamt 34 Gemeinden wurden in den folgenden Monaten nach Vorabsprache von einem Teammitglied (in Einzelfällen von zweien) besucht. Dabei lagen die meisten Besuchstermine auf einem Wochenende, so dass es möglich war, auch am sonntäglichen Gottesdienst teilzunehmen und so einen ‚Life-Eindruck‘ von der Gemeinde zu bekommen. Die Gespräche mit der von der Gemeinde ausgewählten Gruppe, zu der in jedem Fall die Gemeindepfarrerinnen und -pfarrer gehörten, dauerten in der Regel 2-4 (teilweise aber auch 8-10) Stunden und wurden in der Regel auf einem Tonträger festgehalten. Sofern sich bei dem Gespräch der Eindruck ergab, dass es in der Region Spannungen gibt, die mit dem Gemeindegewachstum zu tun haben (z. B. den Vorwurf der Abwerbung), wurde in Absprache mit der Gemeinde Kontakt mit der für diese Region zuständigen kirchenleitenden Person ge-

sucht und diese um eine Stellungnahme zu der Situation oder zu unserem schriftlichen Bericht gebeten.

Diese schriftlichen Berichte, die im Anschluss an die Gemeindebesuche von dem zuständigen Teammitglied auf Grund der Fragebögen, der Gespräche und der beim Besuch empfangenen Eindrücke und Unterlagen angefertigt wurden, wurden zunächst im Team ausführlich und gründlich besprochen und schließlich gemeinsam beschlossen. Die auf diese Weise erarbeiteten und beschlossenen Berichte wurden dann jeweils den betroffenen Gemeinden mit der Bitte um Freigabe übermittelt. Dabei wurden von den Gemeinden teilweise geringfügige Ergänzungen oder sprachliche Umformulierungen erbeten, die samt und sonders für uns gut zu akzeptieren waren und darum in die Berichte aufgenommen wurden. In dieser sowohl von der betroffenen Gemeinde als auch vom Projektteam akzeptierten Form wurden die Berichte dann in unserem Band (mit einem von der Gemeinde ausgewählten Bild) und statistischen Angaben zur Gemeindesituation (einschließlich Kontaktadressen) veröffentlicht.

Schließlich erarbeiten wir im Team eine *Gesamtauswertung* der Berichte, in der versucht wird, Auffälliges, Typisches, häufig Wiederkehrendes und damit *Trends* und *Tendenzen* herauszuarbeiten, die uns bei der systematischen

Auswertung aufgefallen waren. Das lässt sich hier nicht in einer knappen Zusammenfassung wiedergeben. Nur so viel sei gesagt: Der Gottesdienst, Hauskreise und Glaubenskurse, Mitarbeitergewinnung, Musikgruppen sowie Angebote für Kinder (und Eltern) sind die wichtigsten Wachstumsbereiche, wenn sie liebevoll gepflegt werden.

Was will dieses Projekt und diese Veröffentlichung leisten und was nicht?

- Es geht *nicht* um einen *repräsentativen* Überblick über wachsende Gemeinden im Bereich der EKD.

- Es geht *nicht* um den Versuch, *geistliches* Wachstum zu messen; stattdessen beschränken wir uns darauf, das zu analysieren, was „vor Augen ist“.

- Es geht schließlich auch *nicht* um eine *theologische Beurteilung* von Gemeindegewachstumsprozessen; die wollen wir den daran Interessierten selbst überlassen.

- Es geht jedoch *darum*, Erfahrungen von Gemeinden, die wachsen, so zu analysieren und darzustellen, dass andere Gemeinden daraus *Anregungen* entnehmen können, die sie vielleicht in ihrem Bereich (und für ihre Situation) umsetzen können.

Wir dachten, mit der Veröffentlichung des Bandes sei dieses Projekt abgeschlossen, alles Weitere laufe nun im direkten Austausch zwischen den Gemeinden. Aber da haben wir uns getäuscht: Zwar gab es diesen Austausch, aber

vor allem gab es zahlreiche Einladungen an die Mitglieder unseres Teams, die Ergebnisse des Projekts in Kirchenkreisen und Gemeinden vor Ort persönlich vorzustellen. Dem versuchen wir auch nachzukommen.

Dabei erweist sich *eine* Anregung aus dem Buch als besonders fruchtbar: der Impuls, im Blick auf Wachstum nicht (nur) auf der gemeindlichen Ebene, sondern viel eher auf Ebene der *Kirchenkreise* zu denken, zu planen und zu handeln. Das könnte die Chance bieten,

- den *Neidfaktor* zu minimieren, von dem Gemeindegewachstum häufig begleitet wird;

- den *vielfältigen Erwartungen* an die kirchliche Arbeit eher gerecht zu werden;

- zu einem *Austausch* der Gaben und Aufgaben zu kommen, der im Endeffekt nicht zu einer Mehrbelastung führt.

Vielleicht könnte es sich in einigen Jahren lohnen, einmal nachzufragen, welche *Kirchenkreise* inzwischen zahlenmäßig gewachsen sind. Aber das wäre dann ein *neues* Projekt.

Härle, Wilfried: *Wachsen gegen den Trend. Analysen von Gemeinden, mit denen es aufwärts geht*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2008, 3. Aufl. 2010, 359 S.

¹Dieses Kriterium hatte den Preis, dass Gemeinden, die in früheren Jahren Wachstum zu verzeichnen hatten, seither aber zahlenmäßig stagnierten oder zurückgingen, nicht in die Untersuchung aufgenommen werden konnten. Zu einer Erweiterung der Kriterien konnten und wollten wir uns aber aus methodischen und sachlichen Gründen nicht entschließen. Gegen die Empfehlung, auch das Wachstum bei den Mitarbeiterzahlen und beim Spendenaufkommen als Teilnahmekriterien einzuführen, sprach, dass Mitarbeiter und Finanzen zwar zu den *günstigen Bedingungen* (sozusagen zu den Düngemitteln) für Gemeindegewachstum zählen, aber selbst noch kein Gemeindegewachstum sind. Das Ergebnis unserer Untersuchung belegt jedoch, dass Mitarbeiteraktivierung und erhöhtes Spendenaufkommen fast überall mit Gemeindegewachstum *einhergehen*.

***Gerechtigkeit für
behinderte Menschen.
Ein Prüfstein für Ethik
und Sozialpolitik***

Johannes Eurich

Gerechtigkeit gilt in modernen Gesellschaften als zentrale Wertvorstellung. Eine ‚ungerechte‘ Gesellschaft sieht sich mit massiven Akzeptanz- und Legitimationsproblemen konfrontiert. Ist der schillernde Begriff der Gerechtigkeit an sich schon schwer zu fassen, wie kann dann Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung gefordert werden?

Bei dem Versuch, Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung zu begründen, steht man vor einem echten Dilemma. Denn einerseits zielt Gerechtigkeit darauf ab, dass behinderte Menschen möglichst chancengleich am gesellschaftlichen Leben teilnehmen können und daher die aufgrund einer Beeinträchtigung bestehenden Unterschiede ausgeglichen werden müssen. Andererseits soll ja nicht die Beeinträchtigung als solche im Vordergrund stehen, sondern Menschen mit Behinderung sollen in erster Linie als Menschen wie andere auch, und nicht als ‚Behinderte‘, wahrgenommen und behandelt werden. Das Dilemma besteht gerechtigkeits-theoretisch darin, dass der ersten Argumentation zufolge die Ungleichheit zwischen Menschen mit und ohne Behinderung betont werden muss, der

zweiten Argumentation nach jedoch die *Gleichheit* zwischen beiden. Da es sich um ein echtes Dilemma handelt, kann es nicht einfach aufgelöst werden, sondern ist so zu bearbeiten, dass beide Argumentationslinien auf einander zugeführt werden, ohne dass eine Argumentationslinie zu Lasten der anderen entwickelt wird. Dabei kann man auch in der theoretischen Darlegung nicht von einem gleichsam neutralen Boden zwischen beiden Argumentationslinien aus beginnen. Vielmehr haben sich in der liberalen Tradition Gerechtigkeitsvorstellungen herausgebildet, die in offenen Gesellschaften ihren Niederschlag in Form der Grundrechte, Persönlichkeitsrechte, sozialen Rechte usw. gefunden haben. Im Hintergrund solcher Rechte steht die Figur des autonomen, voll kooperationsfähigen Mitglieds der Gesellschaft. In seiner bekannten *Theory of Justice* hat John Rawls dieses Personverständnis bei der Konstruktion des Urzustandes¹ zugrunde gelegt, denn individuelle Freiheit beinhaltet nach Rawls, eine „self-authenticating source of valid claims“ zu sein². Da die Freiheitsrechte jedem Menschen gelten³, die Menschen aber sehr unterschiedlich sind, müssen zur Herstellung von (Chancen-)Gleichheit die ungleichen Bedingungen ins Auge gefasst und ausgeglichen werden. Bei Rawls soll dies über Verteilungsregeln erfolgen, denn die ungleiche Verteilung materieller Ressourcen führt dazu, dass Menschen mit einem höheren

Einkommen und Vermögen in der Regel auch bessere wirtschaftliche und soziale Bedingungen für die Ausbildung ihrer Fähigkeiten und Talente zur Verfügung stehen. Rawls' zweiter Gerechtigkeitsgrundsatz - hier insbesondere das sog. Differenzprinzip - ist ein Lösungsvorschlag für das Problem, inwiefern Ungleichheiten an Einkommen und Vermögen zulässig sind, wenn faire Chancengleichheit für jeden Bürger gegeben sein soll⁴. Rawls favorisiert auf diese Weise eine institutionelle Lösung von Verteilungskonflikten und möchte Ungleichheiten über ein rein prozedurales Verfahren legitimieren und begrenzen. Die redistributive Wirkung des Differenzprinzips ermöglicht dabei eine höhere Güterzuweisung für die am wenigsten begünstigten Menschen.

Verteilungsgerechtigkeitsansätze wie der Rawlssche haben unbestrittene und große Vorteile für Menschen mit Behinderung: Sie schließen durch die Gewährleistung gleicher Grundrechte grundsätzlich aus, dass diese fremdbestimmt oder gegenüber Menschen ohne Behinderung als Bürger/innen zweiter Klasse behandelt werden. Sie erfordern, dass die Selbstbestimmung von Menschen mit Behinderung angesichts oftmals heteronomer Lebensumstände und bestehender Abhängigkeiten gezielt zu fördern ist. Weiterhin ist mit der Betonung der gleichen Würde aller Menschen geboten, den Menschen, die

aufgrund einer Krankheit oder einer Behinderung längerfristig auf Unterstützung anderer angewiesen sind, die Mittel zu einem menschenwürdigen Leben zur Verfügung zu stellen. Jedoch zeigen sich bei der Umsetzung dieser Forderungen in Rechtsansprüche (z.B. in den Bestimmungen des Sozialgesetzbuches und der daraus folgenden institutionellen Praxis sozialstaatlicher Hilfe) ambivalente Phänomene. Bis heute wird Behinderung symbolisch an *normabweichenden* Merkmalen festgemacht. Der Kern der Kritik betrifft die – auch sozialstaatlich – festgeschriebene Unterscheidung zwischen ‚behindert‘ und ‚normal‘. Sozialstaatliche Regelungen bestimmen immer stärker den Alltag und bringen neue Sozialfiguren jenseits des „Normalen“ wie z.B. den Frührentner, Sozialhilfe-Empfänger, Schwerbehinderten erst hervor. Diese Sozialfiguren üben eine identitätsbildende Macht aus. „Ein Mensch mit Behinderung soll sein Behindertsein als problematische Existenzform erkennen und seine Identität darüber definieren.“ Es ist zu fragen, ob die durch sozialstaatliche Regelungen verliehene Etikettierung und die damit verbundene Aussonderung das moderne Phänomen der ‚Behinderung‘ nicht eigentlich erst konstituiert.

Der letzte Punkt weist darauf hin, dass bei der Frage der Gerechtigkeit zwischen zwei Ebenen unterschieden werden muss: Die erste ist die Ebene der

politischen Gemeinschaft, in die ein behinderter Mensch als Rechtsperson normativ integriert ist. Grundlage hierfür sind Gerechtigkeitskonzeptionen, die über ihre Grundsätze die Freiheit(srechte) des Einzelnen sowie die gesellschaftliche Ordnung näher bestimmen. Unterhalb dieser Ebene müssen jedoch auch die sozialen Zuschreibungen erkannt werden, die einen Menschen mit Behinderung ethisch-existentiell betreffen. Auf dieser zweiten Ebene ist er ein Mensch, dessen Identität auf vielfältige Weise mit Erfahrungen des Behindertseins verknüpft ist. Denn es ist ja nicht allein die Sorge um mangelnde rechtliche Anerkennung oder soziale Sicherung, die für Menschen mit Behinderung belastend wirkt. Mindestens ebenso problematisch sind abwertende identitätsbildende Zuschreibungen, aufgrund derer ihnen die Achtung ihrer Mitmenschen versagt wird.

Daher verwundert es nicht, dass spätestens seit den 1980er Jahren in den Behindertenbewegungen ein anderer Ansatz zur Herstellung von mehr Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung verfolgt wurde. So versteht der Empowermentansatz eine Behinderung als eine an einen sozialen Kontext gebundene Konstruktion und Interpretation. Daraus folgt, dass die Definition des Behindertenbegriffes *relativ* und *relational* ist. Besonders in den Disability Studies ist diese Sichtweise entwickelt

und daraus die Konsequenz gezogen worden, dass – analog den Gender Studies und Critical Race Studies – Menschen mit Behinderung in erster Linie als Angehörige einer unterdrückten Minderheit angesehen werden müssen. Entsprechend sind *politische* Anstrengungen zu unternehmen, um durch den Umbau des gesellschaftlichen Umfeldes die *gleichberechtigte Teilhabe* von Menschen mit Behinderung am gesellschaftlichen Leben zu ermöglichen. Die politischen Ziele belaufen sich daher auf die Bewusstmachung und Überwindung unterdrückender sozialer und kultureller Praktiken und die Etablierung einer eigenen Behindertenkultur.

Die Zielvorstellung, asymmetrische Beziehungsstrukturen durch Prozesse der Bemächtigung und Teilhabe in tendenziell symmetrische zu transformieren, muss durch eine Orientierung ergänzt werden, die in einer nicht-bevormundenden Form der helfenden Sorge besteht. Letztere ist vor allem im Blick auf Menschen mit schwerst und mehrfach Behinderungen nötig, da diese trotz aller Empowerment-Bestrebungen und Teilhabe-Vorstellungen oftmals bleibend auf Hilfe angewiesen sind. Unter Bezug auf biblisch-theologisches Gerechtigkeitsdenken nehme ich hier eine inhaltliche Bestimmung in christlicher Perspektive vor. Biblisches Gerechtigkeitsdenken orientiert sich an Beziehungen gelingender Wechselseitigkeit und tritt deshalb in liebender Zu-

wendung für den Einschluss der Ausgestoßenen und die Anerkennung der Marginalisierten ein. Dieser Argumentationslinie folgend kann der Gerechtigkeit ein Korrektiv zur Seite gegeben werden, das den konkreten Anderen in seiner Verletztheit jenseits rechtlicher Ansprüche berücksichtigen kann. Im Sinne der Epikie kommen hier solche Orientierungen wie die Liebe zum Tragen, die sich rein an der Not des/der Betroffenen auszurichten vermögen. Die Orientierung der Liebe ist in christlicher Tradition rückzubinden an das Gottes- und Menschenbild der Bibel, das theologisch entfaltet und diskutiert wird. Einsichten aus der christlichen Tradition im Blick auf das Verständnis des Menschseins sind auf ihre Relevanz hinsichtlich der Begründung der Würde von Menschen mit und ohne Behinderung zu prüfen. Im Einzelnen werden theologische Topoi wie Gottesebenbildlichkeit, Endlichkeit, Krankheit, Leiden, Sünde, Tod und Auferstehung auf ihre Bezüge für Menschen mit Behinderung befragt und letztlich die Frage nach dem Gottesbild selbst gestellt. Nancy Eiesland hat sie in ihrem Ansatz der „Liberatory Theology of Disability“ mit der These eines behinderten Gottes zu beantworten versucht, was einer kritischen Würdigung unterzogen wird. Weiterführende Impulse aus dieser Diskussion bestehen in der Verbindung von christlicher Freiheit und Verantwortung, der Wertschätzung des Leibes als Basis aller Kom-

munikation und Interaktion sowie in der Begründung des besonderen Schutzes der Würde verletzlichem Lebens durch die Rechtfertigungslehre.

Schließlich sind die Konsequenzen aus den vorgelegten Überlegungen für die Umsetzung von Teilhabe und Selbstbestimmung behinderter Menschen aufzuzeigen. Hier werden sozialpolitische Leitideen nach SGB IX diskutiert und deren rechtliche Verankerung als Nachrangigkeitsbestimmung kritisiert. Alternativ wird die Änderung der gesetzlichen Grundlage in einem eigenen Leistungsrecht für Menschen mit Behinderung empfohlen. Weiterhin werden neue sozialpolitische Instrumente wie das Bundesteilhabegeld oder das Persönliche Budget untersucht und auf ihre Leistungsfähigkeit sowie auf ihre Vereinbarkeit mit Gerechtigkeitsgrundsätzen befragt. Im Ausblick folgen Hinweise auf zukünftig zu beachtende Aspekte in der Hilfe für Menschen mit Behinderung.

Eurich, Johannes: *Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung. Ethische Reflexionen und sozialpolitische Perspektiven* (Campus Forschung 940). Frankfurt am Main/New York: Campus-Verlag 2008, 480 S.

¹Vgl. John Rawls, Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie, in: John Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*. Hg. v. Wilfried Hinsch. Frankfurt/M. 1992, S. 80-158, S. 96. Rawls entwirft die fiktive Situation eines Urzustandes als Gedankenexperiment, in dem er die Individuen hinter einem Schleier der Unwissenheit in Unkenntnis ihrer persönlichen und sozialen Umstände kollektiv über die Grundsätze entscheiden lässt, nach welchen die institutionelle Grundstruktur ihrer Gesellschaft gebildet werden soll.

²Vgl. John Rawls, *Political Liberalism* (The John Dewey Essays in Philosophy 4). 4th edition, New York 1993, S. 32.

³Rawls erster Gerechtigkeitsgrundsatz lautet: „Jede Person hat den gleichen unabdingbaren Anspruch auf ein völlig adäquates System gleicher Grundfreiheiten, das mit demselben System von Freiheiten für alle vereinbar ist.“ John Rawls, *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*, hg. v. Erin Kelly, aus dem Amerikanischen von Joachim Schulte, Frankfurt/M. 2003, S. 78.

⁴Rawls zweiter Gerechtigkeitsgrundsatz lautet (ebd.): „Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die unter Bedingungen fairer Chancengleichheit allen offen stehen; und zweitens müssen sie den am wenigsten begünstigten Angehörigen der Gesellschaft den größten Vorteil bringen (Differenzprinzip).“

AUS DEM LEBEN DER FAKULTÄT

***Aus vier mach eins:
Wie die Fakultätsbibliothek Theologie unter ein Dach kommt***

Beate Müller
Leiterin der Bibliothek
der Theologischen Fakultät

Eine starke Finanzspritze in Höhe von rund 4 Millionen Euro aus dem Konjunkturpaket II der Bundesregierung ermöglicht dem Wissenschaftlich-Theologischen Seminar die im Frühjahr 2010 begonnene bauliche und energietechnische Sanierung des Gebäudes in der Kisselgasse 1.

Die Sanierung erfolgt nach den Plänen des Heidelberger Architekturbüros ap88 in Abstimmung mit dem Universitätsbauamt und der Zentralen Universitätsverwaltung. Groß geschrieben wird unter dem Aspekt der Energieeinsparung die Dach- und Fassadendämmung, der Austausch veralteter Heizungs- und Lüftungsanlagen und der Einbau neuer Fenster.

Auch Türen, Böden und die Beleuchtung werden erneuert. Die in die Jahre gekommenen Sanitäranlagen werden im Bereich des Neubaus wieder auf den neuesten Stand gebracht.

Inmitten dieser Rundummodernisierung hat die WTS-Sanierung ihr eigenes Herzstück: Knapp 500 qm Fläche des Untergeschosses, die ehemalige

Tiefgarage, wird in Bibliotheksraum umgebaut. Diese Erweiterung der Bibliotheksfläche vollendet, was schon vor Jahren begonnen wurde: Die Bibliotheken des Wissenschaftlich-Theologischen Seminars, des Praktisch-Theologischen Seminars, des Diakoniewissenschaftlichen Instituts und des Ökumenischen Instituts bilden seit 2004 als Fakultätsbibliothek Theologie eine Verwaltungseinheit. Nun wird Raum geschaffen, um die vier Teilbibliotheken unter einem Dach zusammenzuführen. Der Verwaltungsverbund findet seine neue Heimat räumlich in der einen Fakultätsbibliothek in der Kisselgasse.

Der erste Bauabschnitt

Nach einer mehrmonatigen Planungs- und Vorbereitungsphase fiel der Startschuss zum ersten Bauabschnitt im Mai 2010. In diesem Bauabschnitt, der voraussichtlich bis März 2011 andauert, wird der komplette Innenbereich der rechten Gebäudehälfte des Neubaus saniert. Die ehemalige Tiefgarage, das neue Souterrain, wird zum Bibliotheksraum ausgebaut, der über eine Treppe mit dem Erdgeschoss der Bibliothek verbunden ist. Ein neuer Seminarraum auf der Rückseite des Gebäudes Richtung Plankengasse erweitert das Raumangebot für Lehrveranstaltungen. Um diese Maßnahmen durchführen zu können, mussten im Frühjahr sämtliche im Bauabschnitt be-

findlichen Büros andernorts eine vorübergehende Bleibe finden; das Erdgeschoss der Bibliothek wurde komplett geräumt. Doch wohin mit all den Büchern? Als Lösung bot sich an, einige der Arbeitsplätze in den oberen Stockwerken der Bibliothek zu räumen und dort die Abteilungen aus dem Erdgeschoss sowie die Zeitschriftenauslage und den Semesterapparat aufzustellen. Lediglich Zeitschriften, die auch in der Universitätsbibliothek verfügbar sind, sowie die Abteilungen Philosophie und Griechisch-Römische Antike mussten in Kisten verpackt und eingelagert werden. Die Abteilung Neues Testament konnte in Übungsraum 1 aufgestellt werden, wo sie bereits bei der letzten Renovierung des Erdgeschosses im Jahr 2006 untergebracht war.

Auf dem Weg zur räumlichen Einheit

Um den Gesamtbestand von ca. 237.000 Bänden unter ein Dach zu bringen, bedarf es einer Reihe organisatorischer Veränderungen, die in enger Kooperation und mit personeller Unterstützung seitens der Universitätsbibliothek geplant und durchgeführt werden.

Zwei wesentliche Aufgaben bestehen seit Projektbeginn darin, die stattliche Summe von ca. 14.000 Dubletten und Mehrfachexemplaren auszusondern und die vier verschiedenen Systeme der Buchaufstellung durch eine einheitliche Aufstellungssystematik zu ersetzen. Die Aufstellungssystematik der Bi-

bliothek des Wissenschaftlich-Theologischen Seminars wird aus gutem Grund als Leitsystematik beibehalten: Der mit ca. 150.000 Bänden umfangreichste Bestand muss somit nicht umgearbeitet werden. Für die Fachgebiete und Forschungsbereiche der Bibliotheken des Praktisch-Theologischen Seminars, des Diakoniewissenschaftlichen Instituts und des Ökumenischen Instituts wurden neue Aufstellungssystematiken ausgearbeitet, die peu à peu eingesetzt werden. Beginnend mit der neuen Aufstellungssystematik des Diakoniewissenschaftlichen Instituts konnten seit August dieses Jahres bereits mehr als 3.000 Bände umsystematisiert werden. Die Menge der umzuarbeitenden Titel beläuft sich auf insgesamt ca. 75.000 Bände. Dass diese Mammutaufgabe, die auch im kommenden Jahr noch nicht abgeschlossen sein wird, nur mittels Einsatz zusätzlicher Hilfskräfte zu bewerkstelligen ist, versteht sich fast von selbst.

Die Ausstattung

Mehr Bücher = mehr Regale. Den neu entstehenden Bibliotheksraum im Souterrain gilt es bis zum Beginn des zweiten Bauabschnitts mit neuen Regalen auszustatten. Schließlich sollen das Erdgeschoss und das Souterrain bereits Ende März 2011 genutzt werden, um dort vorübergehend den Bestand aus den übrigen Stockwerken der Bibliothek aufzustellen, die während der

zweiten Bauphase saniert und modernisiert werden. Mehr als 1800 lfd. Meter Buchbestand werden auf der neu geschaffenen Bibliotheksetage Platz finden. Ein großzügiger Kopierraum rundet das Bild auf dieser Ebene ab.

Für das Erdgeschoss der Bibliothek ist als besonderes Glanzstück eine Leseinsel geplant, die zum Verweilen und Schmökern einlädt.

Auch das Dachgeschoss wird ein Novum bieten: Geplant sind fünf abschließbare Einzelarbeitskabinen, die über einen längeren Zeitraum genutzt werden können.

In den übrigen Stockwerken wird die Neuordnung der Arbeitsplätze zugunsten einer höheren Anzahl an Einzelarbeitsstischen gegenüber der jetzigen Möblierung sowie die Ausstattung mit LAN und WLAN auf allen Ebenen die Nutzung der Bibliothek spürbar attraktiver machen.

Blick auf den zweiten Bauabschnitt

Voraussichtlich ab April 2011 sind für den zweiten Bauabschnitt die Sanierung der linken Gebäudehälfte des Neubaus, die Ausführung der Dach- und Fassadenarbeiten sowie die Sanierung und Modernisierung der oberen Stockwerke in der Bibliothek geplant. Im Innenbereich des Seminars nahe dem Eingang entsteht für die Studierenden eine Zone des intellektuellen Austauschs. Ein Stockwerk höher wird im jetzigen Bereich der Ausstellungsvitrine ein

Gruppenarbeitsraum eingerichtet.

Für die Bibliothek ist der zweite Bauabschnitt eine weitere logistische Herausforderung: Sämtliche Bestände vom ersten Zwischengeschoss bis zum Dachgeschoss müssen geräumt und sollen möglichst vollständig verfügbar wieder aufgestellt werden. Trotz Sanierung im laufenden Betrieb ist eines der erklärten Ziele, den Bestand so vollständig wie möglich verfügbar zu halten.

Ausblick: Die Vorteile der räumlichen Einheit

Die räumliche Zusammenführung der vier Teilbibliotheken bietet den Nutzern und Nutzerinnen der Bibliothek klare Vorteile:

Dieselben langen Öffnungszeiten, die bisher nur in der Bibliothek des Wissenschaftlich-Theologischen Seminars realisiert werden konnten, gelten künftig für alle Fächer und Fachbereiche der Fakultätsbibliothek. Die allgemeinen Lexika und Nachschlagewerke, die Neuerwerbungen, die Zeitschriftenauslage und die Semesterapparate werden für alle Fächer zentral im Erdgeschoss platziert. Die Verbindung zwischen der bewährten Farbsystematik und der bereits erwähnten neuen Aufstellungssystematik garantiert Klarheit und Transparenz beim Auffinden von Büchern. Eine luftige Aufstellung der Bestände, die professionelle Ausleuchtung der Räume sowie die Neuordnung

nung der Arbeitsplätze und der Einbau einer gemütlichen Leselandschaft laden zur Nutzung der Bibliothek ein und sollen ein konzentriertes Arbeiten ermöglichen.

Freuen wir uns gemeinsam auf die erfolgreiche Umsetzung der ideenreichen Planungen der Architekten.

Fortsetzung folgt.

Die Bologna-Reform geht in die nächste Runde

Dirk Schwiderski

Die Reform der Studien- und Prüfungsordnungen unter den Stichworten Bologna und Modularisierung gehört zu den einschneidenden Veränderungen an unserer Universität wie an allen Universitäten Deutschlands. Für die theologischen Fakultäten besteht eine besondere Herausforderung darin, dass bei der Konzeption von Studiengängen nicht nur die universitätsinternen Statusgruppen und Gremien betroffen sind, sondern auch regionale (Landeskirche) und überregionale kirchliche Belange (EKD, Fakultätentag) berücksichtigt werden müssen. Hinzu kommen die verbindlichen politischen Vorgaben (Kultusministerkonferenz).

Vor allem die sich verändernden politischen Rahmenrichtlinien sowie die Notwendigkeit, einen Konsens mit den anderen Theologischen Fakultäten auf der Ebene des Fakultätentages zu finden, haben die sinnvolle Gestaltung der Studiengänge teilweise erheblich erschwert. War durch die Mitwirkung aller Beteiligten, der Studierenden wie auch der Lehrenden, ein Konsens auf Fakultäts- und Universitätsebene vergleichsweise schnell gefunden, werden die Anpassungen an die im Fluss befindlichen überregionalen Gegebenheiten auch in den nächsten Semestern noch Veränderungen erfordern. Im Folgenden

soll kurz der Stand der einzelnen Studiengänge berichtet werden. Außen vor bleibt hier die aus verschiedenen Gründen komplexe Revision der Promotionsstudienordnung.

1. Bachelor Christentum und Kultur

Der Bachelorstudiengang (BA) Christentum und Kultur (50% Hauptfach oder 25% Beifach) ersetzt seit dem Wintersemester 2007 die ersten 6 Semester des früheren Magister Artium Theologie. Der Studiengang trat bereits 2007 in Kraft und hatte demzufolge auch den Charakter eines Testlaufes mit einer überschaubaren Zahl von Studierenden.

Die Erfahrungen der ersten Semester haben gezeigt, dass die Studierenden und Dozenten nach einer gewissen Eingewöhnungszeit mit der neuen Struktur zurechtkamen. Auch gab es - anders als an fast allen anderen Fakultäten in Heidelberg - keine studentischen Proteste gegen die Konzeption und Anforderung der theologischen Studiengänge. Trotz allem zeigte sich an verschiedenen Punkten, dass es Korrekturbedarf gab. So waren manche Leistungspunkt-berechnungen (1 LP = 30 Arbeitsstunden) entweder zu optimistisch oder führten zu ungewünschten Effekten: So hatte z.B. die Vergabe von 2 Leistungspunkten für eine AT- oder NT-Proseminararbeit zur Folge, dass diese in nur 60 Arbeitsstunden zu bewältigen sein musste. In dieser Zeit kann jedoch höchstens ein Essay von 8-10 Seiten er-

wartet werden. Die klassischen Proseminararbeiten erfordern aber mindestens 4 Wochen Bearbeitungszeit. Sollte das wissenschaftliche Niveau der Ausbildung nicht gesenkt werden, bestand Nachbesserungsbedarf.

Diese und entsprechende Erfahrungen führten zunächst dazu, dass bei der Konzeption weiterer Studiengänge wie dem Magister Theologiae (Pfarramt bzw. Fakultätsexamen), dem Master Christentum und Kultur sowie dem Lehramtsstudiengang für Gymnasien auf eine einheitliche und realistische Leistungspunktestruktur geachtet wurde. Im Wintersemester 2009/10 erfolgte dann eine Anpassung des BA an die übrigen Studiengänge, was eine Reduzierung der Anforderungen um ca. ein Drittel zur Folge hatte. War zunächst geplant mit der geänderten Fassung bereits in das Sommersemester 2010 zu starten, wurde diese Hoffnung leider enttäuscht. Die Badische Landeskirche, die allen Änderungen Theologischer Studiengänge zustimmen muss, machte gegenüber dem Rektorat Bedenken hinsichtlich einer fehlenden Konfessionsklausel geltend. Diese Kritik war insofern schwer nachvollziehbar, als sowohl die ältere Fassung des BA als auch der Vorgängerstudiengang Magister Artium Theologie traditionell nicht konfessionsgebunden waren. Dies hat seit jeher auch nichtprotestantischen Studierenden anderer Geisteswissenschaften das Studium theologischer Disziplinen als 2. Fach ermög-

licht. Der Dissens in dieser Frage konnte letztlich beigelegt werden, indem einerseits zwar die Konfessionsfreiheit beibehalten wurde, andererseits aber die evangelische Perspektive der Studienangebote unserer Fakultät betont wird. Die Klärung hat insgesamt ein Semester in Anspruch genommen, sodass die neue BA-Ordnung nun in diesem Wintersemester 2010/11 in Kraft tritt.

2. Masterstudiengang Christentum und Kultur

Der auf den BA folgende Masterstudiengang Christentum und Kultur kann seit dem Wintersemester 2009/10 studiert werden (Regelstudienzeit 4 Semester). Es ist eines der fünf Schwerpunktfächer "Biblische Studien", "Christentumsgeschichte", "Dogmatik", "Ethik und soziales Handeln" oder "Religionswissenschaft/ Interkulturelle Theologie" zu wählen. Neben dem Schwerpunktfach (100 LP) wird ein anderes geisteswissenschaftliches Nebenfach oder eine andere theologische Disziplin (20 LP) ergänzend studiert. Zulassungsvoraussetzung für den MA ist ein mindestens dreijähriger BA. Der Studiengang ist für graduierte Geisteswissenschaftler aller Fächer offen, die sich in einer theologischen Disziplin spezialisieren wollen.

3. Staatsexamen für das Lehramt an Gymnasien

Die Einführung der modularisierten

Form des Lehramtsstudiengangs muss nach der Verordnung des Kultusministeriums über die Erste Staatsprüfung für das Lehramt an Gymnasien (GymPOI 2009) in diesem Wintersemester 2010/11 erfolgen. Die GymPO wurde 2009 verabschiedet und der besondere Teil Ev. Theologie daraufhin fristgerecht konzipiert. Trotzdem ergibt sich mit Beginn dieses Semesters eine irritierende Situation, denn das Kultusministerium hat zwar die fristgerechte Einreichung der Modulstrukturen und Modulhandbücher gefordert (und bekommen), es selbst aber versäumt, die Studienordnungen bis zum Beginn des Semesters zu genehmigen. Als Fakultät sind wir somit einerseits per Gesetz gezwungen, den neuen Studiengang zu starten, dürfen aber den Studierenden z.B. noch nicht die Studienordnung im Netz zur Verfügung stellen, weil diese ja noch nicht genehmigt ist. Auch ist unklar, ob es noch Änderungen geben wird! Ein unhaltbarer Zustand, der die Studierenden einer völlig unnötigen Verunsicherung aussetzt. Auch die Fachstudienberatung erfolgt mehr oder weniger im Blindflug, weil man sich lediglich auf nicht bestätigte Entwürfe beziehen kann. Es ist zu hoffen, dass sich daraus für die Studierenden keine negativen Folgen ergeben. – Inzwischen ging nach Fertigstellung dieses Berichts kurz nach Semesterbeginn (am 12.10.2010) die Genehmigung des Kultusministeriums für den modularisierten Lehramtsstudiengang im Dekaa-

nat ein. Der Studiengang kann also wie geplant starten. [Zusatz der Redaktion]

4. Magister Theologiae (Pfarramtsstudiengang und Fakultätsexamen)

Das Theologiestudium mit dem Berufsziel Pfarramt bzw. das entsprechende Fakultätsexamen (Diplom) wurde in Heidelberg zum Wintersemester 2009/10 durch den modularisierten Magister Theologiae ersetzt, der somit nun in das 3. Semester geht. Die Einführung erfolgte weitgehend reibungslos. Die Grundstruktur mit den Elementen Grundstudium, Hauptstudium sowie Integrations- und Examensphase und deren Gestaltung richtet sich nach den Rahmenentwürfen des Fakultätentages. Schwierigkeiten bei der Gestaltung ergaben sich vor allem durch Unterschiede zwischen den Rahmenvorgaben der Universität Heidelberg und den Richtlinien des Fakultätentages. So sahen erstere vor, dass es keine Module geben darf, die ohne Prüfung bleiben. Gleichzeitig hält die Ordnung des Fakultätentages aber an einer zeitlich fixierten Zwischenprüfung sowie an einem Abschlussexamen, bestehend aus mündlichen Prüfungen, Klausuren und Hausarbeiten, fest. Eine gleichzeitige Umsetzung dieser beiden Richtlinien hätte dazu geführt, dass sich die Zahl der verpflichtenden Prüfungsleistungen praktisch verdoppelt. Um dies zu vermeiden, sind in der Heidelberger

Prüfungsordnung die Zwischenprüfung sowie die Klausuren des Abschlussexamens studienbegleitend als Modulprüfungen des Hauptstudiums vorgesehen. Das Abschlussexamen selbst besteht aus der Wissenschaftlichen Arbeit, einer praktisch-theologischen Ausarbeitung sowie den sechs mündlichen Prüfungen. Diese Konzeption erwies sich jedoch auf EKD-Ebene als nicht konsensfähig. Es steht zu erwarten, dass die aktuelle Fassung der Prüfungsordnung in dieser Hinsicht nicht mit den Beschlüssen des Evangelisch-theologischen Fakultätentages kompatibel sein wird, der vom 7. bis 9. Oktober 2010 tagte.

Glücklicherweise wurde die politische Rahmenvorgabe, dass jedes Modul zwingend mit einer Modulprüfung abschließen muss, 2010 durch einen Beschluss der Kultusministerkonferenz aufgehoben. Hierbei handelt es sich um eine Reaktion auf die bundesweiten Studierendenproteste. Die voraussichtlich notwendigen Veränderungen (Zwischenprüfung, Examen) werden also ohne die noch vor zwei Jahren drohende Verdopplung der Prüfungsleistungen möglich sein. Ziel der Korrekturen ist es, problemlose Wechsel des Studienortes zu ermöglichen. Faktisch wird sich der Mag. theol. durch die Revision wieder deutlich an die vormodulare Form des Studiengangs annähern.

Mitteilungen WS 2009 bis SS 2010
**Habilitationen und
Umhabilitierungen**

Dr. Friedemann Stengel
(*Kirchengeschichte*)

„Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts“

Gutachter: Christoph Strohm und Michael Bergunder

apl. Prof. Dr. Jochen Cornelius-Bundschuh (*Praktische Theologie*)

wurde von der Universität Göttingen an unsere Fakultät umhabilitiert.

PD Dr. Alexander Bitzel
(*Historische Theologie*)

wurde von der Universität Hamburg an unsere Fakultät umhabilitiert.

Promotionen

Si Young Leem
(*Altes Testament*)

„Die Vision vom neuen Israel. Literarische Struktur, Kompositionsgeschichte und theologische Bedeutung von Ez 47f“

Erst- und Zweitreferent:
Manfred Oeming und Jan Christian Gertz

Joo-Hyung Rhee
(*Altes Testament*)

„Struktur und Theologie des Habakuk-Buches“

Erst- und Zweitreferent:
Manfred Oeming und Detlef Jericke

Mesakh Abia Pello Dethan
(*Neues Testament*)

"Vernichtung der ersten Schöpfung durch ihren Schöpfer? Eine ökologische Interpretation von Apk 21.1–8; Mt 24,32–25,30; 2Petr 3,1–13 sowie des Endzeitdenkens des Paulus und der Deuteropaulinen Kol und Eph"

Referent und Korreferent:
Peter Lampe und Martin Pöttner

Shin Yoshida
(*Neues Testament*)

„Wir sind schuld, dass Jesus starb. Trauerarbeit im Urchristentum“

Erst- und Zweitreferent:
Peter Lampe und Gerd Theißen

Anna Donata Quaas
(*Religion- und Missionswissenschaft*)

„Transnationale Pfingstkirchen. Christ Apostolic Church and Redeemed Christian Church of God in Nigeria und Deutschland als Teil internationaler Netzwerke“

Erst- und Zweitreferent:
Michael Bergunder und Frieder Ludwig

Emmie Yuen Mei Ho-Tsui

(Systematische Theologie)

„Die Lehre von der Sünde bei Karl Rahner (1904-1984). Eine werkgenetische und systematische Erschließung“

Erst- und Zweitreferent:

Michael Welker und Klaus Tanner

Anja Lebkücher

(Systematische Theologie)

„Theologie der Natur. Wolfhart Pannenberg's Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft“

Erst- und Zweitreferent:

Michael Welker und Klaus Tanner

Verena Mätzke

(Systematische Theologie)

„iusticia, Teutonice: fromkeyt' Luthers deutsche Übersetzung der Wortverbindung ‚iustitia Dei‘ mit ‚frumkeit gottis‘ und ihre Implikationen für die Kommunikation der paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre in der Gegenwart“

Erst- und Zweitreferent:

Wilfried Härle und Johannes Ehmann

Alexander Maßmann

(Systematische Theologie)

„Trinität, Gebot und Verantwortung. Eine Analyse der Ethik Karl Barths“

Erst- und Zweitreferent:

Michael Welker und Michael Plathow

Caroline Tippmann

(Systematische Theologie)

„Die Bestimmung des Menschen bei Jo-

hann Joachim Spalding (1714-1804)“

Erst- und Zweitreferent:

Wilfried Härle und Klaus Tanner

Ilona Agoston

(Diakoniewissenschaften)

„Menschenwürde in der Pflege. Pflegetheorie und Ethik. Theologische Grundlagen und diakonische Profilierung“

Erst- und Zweitreferent:

Heinz Schmidt und Arndt Götzelmann

Bianca Dümling

(Diakoniewissenschaften)

„Migrationskirchen und die Bedeutung von interkultureller Ökumene“

Erst- und Zweitreferent:

Heinz Schmidt und Theodor Strohm

Stefanie Sybille Lingenfelser

(Diakoniewissenschaften)

„Freie Wohlfahrtspflege in Deutschland. Sozialwirtschaftliches Handeln zwischen ethischen und ökonomischen Anforderungen“

Erst- und Zweitreferent:

Heinz Schmidt und Frank Jöst

Michael Schmid

(Diakoniewissenschaften)

„Christen und Muslime in der Schule. Möglichkeiten und Wege interreligiöser Begegnungen“

Erst- und Zweitreferent:

Heinz Schmidt und

Johannes Lähnemann

Magister der Theologie*Billy Kristanto**(Systematische Theologie)*

„Gloria Dei in Calvin's Thought“

Erst- und Zweitreferent:

Michael Welker und Michael Plathow

Master of Theological Research*Yeong-Jun Jeon**(Altes Testament)*

„Kultzentralisation: Literarische Analyse und religionsgeschichtliche Verortung von Dtn 12,13–28“

Erst- und Zweitreferent:

Jan Christian Gertz und
Manfred Oeming*Yong-Suk Kim**(Neues Testament)*

„Die Familie Jesu im Markusevangelium als Kontext für die Nachfolge“

Erst- und Zweitreferent:

Peter Lampe und Matthias Konradt

*Tae-Yeon Kim**(Religions- und Missionswissenschaft)*

„Das Verständnis von Zivilisation bei Ku Hung-ming“

Erst- und Zweitreferent:

Michael Bergunder und Frieder Ludwig

*Sergii Bortnyk**(Systematische Theologie)*

„Kommunion bei John Zizioulas:

Von der Trinitätslehre zur Anthropologie“

Erst- und Zweitreferent:

Michael Welker und

Gregor Etzelmüller

*Xutong Qu**(Systematische Theologie)*

„Die Theologie Dietrich Bonhoeffers in ihrer Entwicklung in Bezug auf Karl Barth“

Erst- und Zweitreferent:

Michael Welker und Markus Mühling

Personalia*Prof. em. Rudolf Bohren (Praktische Theologie)* ist am 1. Februar 2010 im Alter von 89 Jahren verstorben.*Oberkirchenrat Prof. Michael Nüchtern (apl. Prof. für Praktische Theologie)* ist am 7. Juli 2010 in Karlsruhe verstorben.*Prof. em. Dr. Theo Sundermeier (Religions- und Missionswissenschaft)* wurde auf der Jahresversammlung der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft zu deren Ehrenvorsitzenden gewählt.*PD Dr. Heidrun Dierk (Praktische Theologie)* hat zum Sommersemester 2010 einen Ruf an die Pädagogische Hochschule Heidelberg angenommen.*PD Dr. Detlef Jericke (Altes Testament)* wurde die Bezeichnung *apl. Professor* verliehen.

PD Dr. Johannes Ehmann (Historische Theologie) wurde die Bezeichnung apl. Professor verliehen.

Prof. Dr. Johannes Eurich (Praktische Theologie/Diakoniewissenschaft) wurde vom Ratsvorsitzenden der EKD in die Kammer für soziale Ordnung der EKD berufen. Von der Wilhelm-Löhe-Kulturstiftung Neuendettelsau wurde er in deren wissenschaftlichen Beirat berufen.

Prof. Dr. Helmut Schwier (Neues Testament/Praktische Theologie) ist Mitglied im neu gegründeten Beirat der Abteilung für Christliche Publizistik an der Universität Erlangen im Programmbereich „Medien–Ethik–Religion“.

Prof. Dr. Klaus Tanner (Systematische Theologie/Ethik) wurde im März 2010 als Fellow an das Marsilius Kolleg Heidelberg berufen.

PD Dr. Dr. Frieder Ludwig (Missionsseminar Hermannsburg) hat im Sommersemester die Professur von Prof. Dr. Michael Bergunder (Religions- und Missionswissenschaft) vertreten.

Dr. Rebekka Klein (Systematische Theologie) wurde für ihre Dissertation „Sozialität als *Conditio Humana*. Eine interdisziplinäre Untersuchung zur Sozialanthropologie in der experimentellen Ökonomik, Sozialphilosophie und Theologie“ mit dem Karl-Heim-Preis 2009 ausgezeichnet.

Besondere Akademische Feiern und Veranstaltungen

Am 14.10.2009 fand in der Aula der Alten Universität die *Akademische Gedenkfeier anlässlich des 100. Geburtstages von Prof. Claus Westermann (1909–2000)* statt. Die Festrede hielt Prof. em. Dr. Rainer Albertz (Münster). Sie ist in diesem Heft abgedruckt.

Am 4. Juni 2010 fand in der Aula der Alten Universität die *Akademische Gedenkfeier für Prof. Gottfried Seebaß (1937–2008)* statt. Prof. Christoph Strohm hielt zu diesem Anlass den Vortrag: „Kontroversen um die Reformation“.

Prof. Johannes Eurich (Praktische Theologie/Diakoniewissenschaft) hielt am 13. Nov. 2009 in der Aula der Alten Universität seine *Antrittsvorlesung* zum Thema „Diakonische Organisationen in der Sozialwirtschaft.“

Prof. em. Heinz Schmidt (Praktische Theologie/Diakoniewissenschaft) hielt am 3. Febr. 2010 in der Aula der Alten Universität seine *Abschiedsvorlesung* zum Thema: „Welches ist der Weg dahin, wo das Licht wohnt? (Hiob 38,19) Lebensgewinn durch diakonische Bildung.“

DIES ACADEMICUS

FREITAG, DEN 1. JULI 2011

16:15 UHR IN DER KARLSTR. 16

HÖRSAAL 007

