

RUPRECHT-KARLS-
UNIVERSITÄT
HEIDELBERG



JAHRESHEFT DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG

6 (2010/11)



Impressum

Herausgeber

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

Kontakt

foerderverein@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
Wiss. Ang. Esther Schläpfer
Wiss. Ang. Friederike Schücking
Gymnasiallehrerin Sarah Grimm
Stud. Rasmus Nagel
Stud. Gregor Wiebe

Spenden

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

Publikationsfonds des Fördervereins

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

Redaktion und Layout

Umschlaggestaltung – Sabine
Huffman

Layout – Friedrich-Emanuel Focken
Der Vorstand

V.i.S.d.P.:

Der Vorstand

Inhaltsverzeichnis

ZU DIESEM HEFT	
<i>Gerd Theißen</i>	6
PREDIGT	
Gott hinterher sehen. Eine Predigt über 2. Mose 33,17b–23	
<i>Wilfried Härle</i>	9
DIES ACADEMICUS	
Religionen und Angst. Religionswissenschaftliche Aspekte	
<i>Axel Michaels</i>	14
AUSZEICHNUNGEN	33
Der Ursinus-Preis für eine Proseminararbeit von Gregor Wiebe	33
Der Ursinus-Preis für eine Hauptseminararbeit von Hanna Reichel	34
Der Marie-Baum-Preis für soziales und kulturelles Engagement für Giovanni Maltese	35
Marie Baum (1874–1964). Leben und Wirken	
<i>A. Martin Ritter</i>	35
DIE AKTIVITÄTEN DES FÖRDERVEREINS	
<i>Gerd Theißen</i>	38
GESPRÄCHSREIHE GLAUBEN UND LEBEN	
Gerd Theißen im Gespräch mit Michael Welker	42
NEUE PERSONEN	48
Franziska Röthig	48
Bernhard Ritter	49
NACHRUFE	
In Memoriam Dorothea Grote (1951–2011)	52
In Memoriam Günther Schnurr (1934–2011)	53

AUS DER GESCHICHTE DER FAKULTÄT

Gerhard von Rads biblische Theologie und die Predigt

Martin Hauger

56

AUS FORSCHUNGEN UND PUBLIKATIONEN

67

Veröffentlichte Monographien und Sammelbände 2010–2011

67

Forschungen aus der Kirchengeschichte

71

Gegen eine identifikationshermeneutische Vereinnahmung.

Plädoyer für ein historisches Verstehen Markions

Winrich Löhr

71

Archäologie phrygisch-montanistischer Siedlungen

Peter Lampe

76

Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie

Charlotte Köckert

80

Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte
im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit*Christoph Strohm*

84

Writing Religious History. The Historiography of
Ethiopian Pentecostalism.*Jörg Haustein*

88

Habilitationen

95

Dissertationen

97

Master of Theological Research

118

STUDIENREFORM

Frischer Wind und Zukunft serienmäßig. Anmerkungen zur

Bedeutung der Lehre in der runderneuertem Universität

Christoph Strohm

119

MITTEILUNGEN

Personalia

125

John Templeton Award – Manfred Lautenschlaeger Award for

Theological Promise

125

Umbau des Wissenschaftlich-Theologischen Seminars

126

ZU DIESEM HEFT

Gerd Theißen

Zum fünften Mal berichten wir in einem Jahresheft über Leben und Forschung an der Theologischen Fakultät Heidelberg. Am Anfang steht eine Predigt von W. Härle über die Gottesbegegnung des Mose auf dem Sinai (2. Mose 33, 17b–23): „Gott hinterher sehen“. Sie setzt das Gottesbild dieses Textes in Beziehung zu den Gottesbildern, die Luther in seiner Heidelberger Disputation als Ausdruck einer *theologia crucis* und einer *theologia gloriae* unterschieden hat. Luther gewann damals in Heidelberg viele junge Theologen im Südwesten Deutschlands für die Reformation.

Über das Thema: „Religionen und Angst“ sprach auf unserem Dies Academicus der Religionswissenschaftler Axel Michaels. Religion gehört zu den menschlichen Vorsorgesystemen gegen Angst. Dabei spielt nicht nur Angst im Gegensatz zur konkreten Furcht eine Rolle, vielmehr ist neben instinktiver auch kognitive Angst beteiligt, die sich durch Wahrnehmung und Interpretation auf konkrete Sachverhalte richtet. Am Ende steht die Frage: Sind manche Religionsformen angstfreier als andere? Sind es am ehesten die, die Ich und Selbst relativieren?

Wir haben in diesem Jahr zum ersten Mal den Seminararbeitspreis des Fördervereins als Zacharias-Ursinus-

Preis verliehen. Unter den Proseminararbeiten wurde eine Arbeit von Gregor Wiebe über die Prädestinationslehre bei Karl Barth und Rudolf Bultmann ausgezeichnet, unter den Hauptseminararbeiten eine Arbeit von Hanna Reichel über die Bedeutung des Heidelberger Katechismus für Karl Barth. Wir stellen beide Arbeiten ebenso vor wie das soziale und kulturelle Engagement von Giovanni Maltese, dem ersten Preisträger des neuen Marie-Baum-Preises. Über Marie Baum berichtet A. Martin Ritter. Von den mit dem John Tempelton Award ausgezeichneten Arbeiten wird die Dissertation von J. Haustein zusammen mit anderen kirchengeschichtlichen Arbeiten vorgestellt. Dieser Preis wurde 2011 zum letzten Mal vergeben. Aber es ist Michael Welker gelungen, einen Nachfolger zu finden; den „Martin Lautenschläger Award for Theological Promise“.

Zu den Aktivitäten des Fördervereins, über die ein kurzer Bericht folgt, gehört auch die neue Gesprächsreihe „Glauben und Leben“. In ihr stellen wir Mitglieder des Lehrkörpers vor. Wir haben aus dem Interview mit Michael Welker die wichtigsten Fragen ausgewählt. Die Antworten hat Michael Welker schriftlich überarbeitet. Auf diese Weise kann das mündliche Gespräch seine Lebendigkeit behalten und wir können dennoch etwas von ihm in einer Form mitteilen, die dem schriftlichen Medium entspricht.

In diesem Jahr haben wir zwei für uns alle wichtige neue Personen begrüßt: Franziska Röthig als Geschäftsführerin der Fakultät und

Bernhard Ritter als Verwalter des Wissenschaftlich-Theologischen Seminars. Beide haben eine ungewöhnlich reiche Berufslaufbahn hinter sich. Von zwei Menschen mussten wir Abschied nehmen: Christian Polke würdigt Dorothea Grote, unsere ehemalige Geschäftsführerin in einem Nachruf, Gerhard Rau unseren verstorbenen Kollegen Günther Schnurr.

Aus dem Artikel von Martin Hauger über „Gerhard von Rads biblische Theologie und die Predigt“ kann man viel Neues über diesen bedeutenden Alttestamentler lernen, u.a. darüber, wie er sich in seiner Frühzeit von der Jugendbewegung zur Bekennenden Kirche, von der liberalen zur Dialektischen Theologie hin entwickelt hat.

Wieder haben wir die im letzten Jahr von Mitgliedern unserer Fakultät publizierten Monographien und Sammelbände zusammengetragen. Unter den Fächern stellen wir exemplarisch Forschungen in der Kirchengeschichte vor. Winrich Löhr plädiert gegen eine identifikationshermeneutische Vereinnahmung Markions. Peter Lampe berichtet über seine Entdeckung der Zentren des Montanismus. Charlotte Köckert zeigt, wie christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie in enger Verbindung stehen. Christoph Strohm korrigiert die Konfessionalisierungsthese, als seien alle Konfessionen in gleicher Weise an der Modernisierung der Gesellschaft in der frühen Neuzeit beteiligt gewesen. Er weist signifikante Unterschiede zwischen protestantischen Juristen auf der einen und katholischen Juristen auf der anderen

Seite nach. Jörg Hausteins Arbeit über die äthiopische Pfingstbewegung war eine der Arbeiten, die mit dem John Templeton Award for Theological Promise 2011 ausgezeichnet wurden. Sie deutet die Selbstinterpretationen der verschiedenen Pfingstgruppen als Teil der Geschichte selbst.

Zum ersten Mal stellen wir in diesem Heft alle im WS 2010/11 und SS 2011 abgeschlossenen Habilitationen und Dissertationen in Selbstreferaten vor. Die beiden Habilitationen beschäftigen sich mit aktuellen Themen: den ethischen Problemen der Ressourcenallokation im Gesundheitswesen (Alexander Dietz) und dem Umgang mit dem Problem der Gewalt in der ökumenischen Theologie (Fernando Enns). Das Themenspektrum der Dissertationen ist sehr weit: Es umfasst die Anfänge eschatologischer Gewissheit in Ps 49 und Kohelet (Young Joon Park), die Vorgeschichte der paulinischen Gesetzeskritik in jüdischen Texten (Ines Pollmann), den Konflikt zwischen Montanismus und kirchlicher Opposition (Heidrun Mader), die diakonische Predigt in südwestdeutschen Reichsstädten im 16. Jh. (Friedrich Löblein), die *theologia gloriae* Johannes Calvins (Billy Kristanto), die Gedanken des Aufklärungstheologen Johann Joachim Spalding über die Bestimmung des Menschen (Caroline Tippmann), die Bedeutung der christozentrischen Theologie von Isaak August Dorner für Karl Barth (Sang Eun Lee), die gegenseitigen Einflüsse der theologischen Ethik bei Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer (Jung Hwan Lee). Andere Arbeiten

sind mehr an bestimmten Themen orientiert: So die Arbeit über Glück in theologischer Perspektive – bei Dietrich Bonhoeffer im Vergleich zu Theodor W. Adorno (Christiane Bindseil), die Anthropologie Paul Tillichs als Ausdruck einer Entwicklung von der cartesianischen Vernunft zur lebendigen Person (Tabea Rösler), die Sicht des Nichtchristen in der Theologie Karl Rahners und des libanesischen Theologen George Khodr (Sylvie Avakian), die großen Nothilfe-sammlungen in den Krisenjahren der Weimarer Republik (Lothar Kilian), das Ethos der Bundesärztekammer anhand ihrer Stellungnahmen zu Lebensanfang und Lebensende (Fabian Kliesch), das Problem didaktischen Lernens in der Diakonie (Martin Horstmann), die Rolle der Menschenrechte im diakonischen Handeln (Christian Oelschlägel) und die Inkulturation christlicher Bestattungsrituale in Japan (Motoo Nakamichi).

Christoph Strohm zieht eine Zwischenbilanz von Universitäts- und Studienreform. Neben Fortschritten bei der Strukturierung des Grundstudiums durchkreuzen oft ungewollte Nebenfolgen die ursprünglichen Absichten. Der Universität droht dasselbe Desaster wie der Deutschen Bahn: Während man alles tut, um Elitestatus und Exzellenzprädikate auf sich zu ziehen, erodieren die Grundlagen des Erfolgs, weil man die Grundaufgaben in der Lehre vernachlässigt.

Unter Nachrichten finden Sie in diesem Heft eine kurze Notiz über Prof. Dr. Jan Stievermann, der 2011 einen Ruf an die Universität Heidel-

berg als Professor für die Geschichte des Christentums in den USA annahm und sowohl am Heidelberg Center for American Studies als auch an unserer Fakultät lehrt. Über diese wichtige Bereicherung von Studium und Forschung an unserer Fakultät werden wir im nächsten Jahresheft ausführlicher berichten.

Das nächste Jahresfest werden wir am Freitagnachmittag, dem 22. Juni 2012, ab 13:00 Uhr zusammen mit der Einweihung des Wissenschaftlich-Theologischen Seminars und dem Johannesfest der Fachschaft feiern. Unsere Preisverleihungen werden im Rahmen dieses Festes stattfinden.

Unsere Mitgliederversammlung wird am 22. Juni 2012 vor dem Fakultätsfest stattfinden. Wir laden dazu um 11:15 Uhr ins Dekanat der Theologischen Fakultät, Hauptstraße 231, ein.

Wir wünschen allen Mitgliedern und Freunden¹ der Fakultät, vor allem denen, die als Mitglieder des Fördervereins dieses Jahresheft ermöglichen, eine gesegnete Weihnachtszeit und ein gutes neues Jahr.

Gerd Theißen

¹ Wo Personenbezeichnungen zur besseren Lesbarkeit nur in der männlichen Form verwendet werden, bezeichnen sie auch das weibliche Geschlecht.

PREDIGT

Gott hinterher sehen.

Eine Predigt über
2. Mose 33,17b–23²

Wilfried Härle

Und der Herr sprach zu Mose: ... du hast Gnade vor meinen Augen gefunden, und ich kenne dich mit Namen. Und Mose sprach: Lass mich deine Herrlichkeit sehen! Und er sprach: Ich will vor deinem Angesicht all meine Güte vorübergehen lassen und will vor dir kundtun den Namen des Herrn: Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich. Und er sprach weiter: Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht. Und der Herr sprach weiter: Siehe, es ist ein Raum bei mir, da sollst du auf dem Fels stehen. Wenn dann meine Herrlichkeit vorübergeht, will ich dich in die Felskluft stellen und meine Hand über dir halten, bis ich vorübergegangen bin. Dann will ich meine Hand von dir tun, und du darfst hinter mir her sehen; aber mein Angesicht kann man nicht sehen.

So altertümlich und vielleicht sogar naiv die Worte und Bilder dieser Erzählung auch auf uns wirken mögen, an *einem* Punkt sind wir heutigen Menschen diesem Text doch sehr nah: Wir wollen *sehen*! Gerade wir modernen Augenmenschen neigen dazu, nur das zu glauben, was wir selbst gesehen (und am besten überdies noch fotografiert oder gefilmt) haben, und das gilt für viele Menschen, nicht nur für unsere fernöstlichen und nordamerikanischen Zeitgenossen. Da ist es nur besonders stark ausgeprägt. Wir haben die tief sitzende Vermutung, dass Bilder Beweise sind. Aber natürlich wissen wir andererseits, dass wir durch bearbeitete – oft nur ganz leicht bearbeitete – Bilder auch gewaltig in die Irre geführt werden können. Deswegen werden wir durch die Bildberichterstattung nur *vermeintlich* gut und seriös informiert, in Wirklichkeit oftmals getäuscht und manipuliert, weil man die Bilder, denen wir vertrauen, ganz leicht manipulieren kann.

Auch Mose glaubt an die Macht der Bilder und der Augen. Und seine diesbezügliche Bitte fasst er in die Worte: „*Lass mich deine Herrlichkeit sehen!*“ So würden wir es sicher nicht ausdrücken. Aber wenn wir hören, dass „Herrlichkeit“ so viel bedeutet wie „Ehre“, „Ansehen“, „Gewicht“, „Pracht“, dann rückt uns das doch deutlich näher, dann können wir das ganz gut verstehen.

Wie viele Menschen haben sich im Laufe ihres Lebens enttäuscht von Gott und vom Glauben abgewandt, weil sie in einer Notsituation – für

² Predigt im Universitätsgottesdienst am 16. Januar 2011 in der Peterskirche

sich oder andere – zu Gott um Hilfe, um Rettung, um Schutz, um Befreiung, um Heilung gebetet oder geschrien haben, und sie von alledem nichts zu sehen bekommen haben. Dietrich Bonhoeffer hat diese Erfahrung einmal denkbar knapp auf den Punkt gebracht: „*Die Unsichtbarkeit macht uns kaputt*“, und gemeint ist damit natürlich die Unsichtbarkeit Gottes.

Mose will Gottes Herrlichkeit, er will Gottes Angesicht sehen, um zu wissen, wie Gott jetzt zu seinem Volk steht, das gerade erst von ihm abgefallen ist, ihm untreu geworden ist und sich ein goldenes Stierbild, das berühmte Goldene Kalb als Ersatzgott gemacht hat. In dieser Situation gewährt Gott dem Mose, der ihm die Treue gehalten hat, eine Audienz. Und da will Mose Gott von Angesicht zu Angesicht sehen, um sicher sein zu können, dass Gott das Volk, das er aus Ägypten befreit hat, nicht hier in der Wüste im Stich lassen, verdursteten, verhungern, verschmachten lassen wird. Er will es aus Gottes eigenem Mund hören, ihm am Gesicht ablesen können. Für Mose *selbst* ist ein solcher Beweis als Vergewisserung durch seine eigene Augenzeugenschaft wichtig. Aber er hat noch zwei zusätzliche Gründe: Er will sein *Volk* endlich und endgültig von der Existenz, Macht und Güte des Gottes überzeugen, der sie aus der Knechtschaft herausgeführt und ihnen die Gebote gegeben hat, damit sie nicht bei nächster Gelegenheit wieder in Versuchung geraten, sich ein Stierbild zu machen, um das sie dann tanzen und dem sie hinterherlaufen. Und fast

noch wichtiger ist Mose die Wirkung auf die angrenzenden Länder, in denen man andere Götter verehrt, insbesondere auf die *Ägypter*. Sie sollen erkennen, dass der Gott, der Israel in die Freiheit geführt hat, sein Volk nun auch ins verheißene gelobte Land bringen wird. Und dafür wäre doch ein Bilddokument, eine Foto- oder Filmaufnahme von Gott hervorragend.

Und deswegen bin ich mir ziemlich sicher: Ein heutiger Mose würde heute im Vorgespräch für die Sinai-Audienz anfragen, ob nicht ein kleines professionelles Team von Fotoreportern mitkommen könnte, natürlich im gebührenden Abstand, ganz diskrete Leute, kirchenfreundlich eingestellt, so dass man nichts zu befürchten brauchte. Das wäre doch eine publizistische Chance allerersten Ranges, die man sich nicht entgehen lassen dürfte. Es sollte freilich, so würde der damalige und der heutige Mose sicher hinzufügen, ein *beeindruckendes* Bild sein, eines, das Respekt einflößt, das eben „etwas hermacht“. Das würde sicher eine Welle religiösen Interesses und religiöser Begeisterung auslösen. Deshalb die Bitte des Mose: „*Lass mich deine Herrlichkeit sehen*“ – letztlich nicht meinetwegen, sondern deinetwegen, Gott!

Aber Gott ist dafür nicht zu gewinnen. Seine Antwort lautet freundlich, aber bestimmt: „*Nein!*“ Die Begründung übrigens heißt nicht, wie wir vermuten würden: „weil ich unsichtbar bin“, sondern „weil ihr das nicht überleben würdet“. „Wieso

denn das?“ Entweder weil wir im Spiegel seines zornigen Angesichts unsere Lieblosigkeit, unsere Treulosigkeit, unsere Gleichgültigkeit erkennen könnten, und uns da der Schlag treffen würde, so wie Jesaja sagt: *„Weh mir, ich vergehe! Denn ich bin unreiner Lippen und wohne unter einem Volk unreiner Lippen; denn ich habe den König, den Herr Zebaoth, gesehen mit meinen Augen“* (Jes 6,5). Und das sagt er schon, als er nur den Saum des Gewandes Gottes im Tempel gesehen hat. Oder vielleicht lautet die noch stärkere Begründung: Wenn wir auf dem Angesicht Gottes dessen Güte und Liebe, seine Gnade und Wahrheit mit eigenen Augen sehen würden, dann würden uns angesichts dessen unsere Lieblosigkeit, Treulosigkeit und Gleichgültigkeit mit solchem Erschrecken bewusst, dass wir das nicht überleben würden.

Aber dieses „Nein“ um der Menschen willen ist nicht Gottes einzige, es ist nicht einmal Gottes *erste* Antwort. Es gibt auch und zunächst ein „Ja!“, sogar ein zweifaches. Statt Gottes Herrlichkeit frontal zu begegnen, bietet Gott dem Mose eine andere Möglichkeit an. Er will ihn in eine Felsspalte stellen und zum Schutz die Hand über ihn halten und dann an ihm vorbeigehen. Und dann will Gott die Hand wegnehmen und Mose darf hinter Gott hersehen, er darf die *Rückseite* Gottes betrachten und dabei all das Gute bzw. all die Güte sehen, die Gott ihm erwiesen hat. Und gleichzeitig, und das ist das zweite, bekommt Mose den *Namen* Gottes zu hören, den er im Gebet anrufen darf:

„Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich“. Zugeben: Das ist ein langer und etwas umständlicher, aber zugleich doch auch ein schöner Name. Er steht für Verlässlichkeit.

Es ist nicht schwierig, sich diese Szene bildlich vorzustellen. Sie ist ja sehr anschaulich. Aber mancher mag denken: So kann man vielleicht in einer Kinderbibel oder in einem Kindergarten von Gott reden, aber doch nicht mit (uns) Erwachsenen hier im Gottesdienst. Was sind denn das für naive Vorstellungen? Ob das Alte Testament und der Alte Orient wirklich so naiv waren, wie das klingt, will ich hier einmal auf sich beruhen lassen. Jedenfalls macht das altorientalische Denken nicht die scharfe Unterscheidung zwischen leiblichen und geistigen Vorgängen, äußerem und innerem Sehen. Da geht stets das eine in das andere über. Und deshalb könnte mit dem Sehen auch das gemeint sein, was der Kleine Prinz von Saint-Exupéry sagt: *„Man sieht nur mit dem Herzen gut. Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar.“* Setzen wir einfach einmal für „Sehen“ dieses Mit-dem-Herzen-Sehen ein, wenn uns das zu einem besseren Verstehen hilft. Aber gibt es da für uns überhaupt etwas mit dem Herzen zu sehen, zu schauen, zu verstehen? Und was könnte das sein?

Auf unserem Universitätsplatz gibt es in der nordöstlichen Ecke eine in den Boden eingelassene kreisrunde Scheibe, die an die Heidelberger Disputation erinnert, die Ende April

1518, also vor knapp 500 Jahren hier in Heidelberg stattgefunden hat: Damals vertrat Martin Luther seine neu gewonnene reformatorische Erkenntnis auf dem Konvent seines Augustinerordens in Form von 28 theologischen und 12 philosophischen Thesen. Paradoxa nannte er sie, nicht etwa, weil sie widersprüchlich waren, sondern weil sie für das Denken – das damalige und das heutige – ungewohnt, fremdartig, herausfordernd wirken. Und im dritten Teil dieser Disputationsthese greift Luther unseren Predigttext aus 2. Mose 33 auf und macht an ihm klar, was aus biblischer Sicht über die Theologie und über die rechte Erkenntnis Gottes zu sagen ist.

Luther unterscheidet zwischen einer „*Theologie der Herrlichkeit*“ („*theologia gloriae*“), die nach der Größe und Macht Gottes sucht und fragt und sich von ihr beeindrucken lässt. Vielleicht gibt es keine schönere Beschreibung dessen, was Luther mit „*Theologie der Herrlichkeit*“ meint, als Immanuel Kant sie gegeben hat, wenn er schreibt: „*Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*“. Das ist Theologie der Herrlichkeit in Reinkultur. Und was hat Luther dagegen? *Nichts* hat er dagegen. Er nennt sie sogar (in These 24) „*das Beste*“. Aber er warnt vor einem Missverständnis und einem Missbrauch, zu dem diese Theologie der Herrlichkeit verführen kann. Diese bestehen darin,

dass der Mensch, der Gott *nur* in seiner Herrlichkeit, nur vom „bestirnten Himmel“ und vom „moralischen Gesetz“ her kennt, ganz leicht, ja, geradezu notwendig auf die Idee verfällt: Diesem großen, gewaltigen Gott, der sich in den – auch gnadenlos wirkenden – Natur- und Sittengesetzen offenbart, könne man als Mensch auch nur dadurch gerecht werden und vielleicht sogar ein bisschen Eindruck machen, dass man auch selbst Gott gegenüber beeindruckende Leistungen vorzulegen hat. Die *großen Werke Gottes* in seiner Schöpfung rufen geradezu nach den *guten Werken seines Geschöpfes*. Aber das ist insofern ein Missverständnis und ein Missbrauch, als der Mensch dabei leicht aus dem Blick verliert, dass doch auch seine guten Werke Gaben Gottes sind, die er gar nicht zustande brächte, wenn Gott ihm nicht die Fähigkeit und den inneren Anstoß dazu gäbe.

Und was ist die Alternative zu dieser großartigen und gefährlichen Theologie der Herrlichkeit? Luther sagt mit Paulus: Es ist die „*Theologie des Kreuzes*“ („*theologia crucis*“), die entgegen unserer natürlichen Vorstellung und Erwartung Gott nicht in seiner Macht- und Prachtentfaltung sucht und findet, sondern im verurteilten, gekreuzigten, hingerichteten Jesus Christus, der unser Scheitern, unsere Schwäche, unser Elend mit uns teilt. Christus stirbt ja nicht am Kreuz, weil Gott ein blutiges Opfer braucht. Das steht nirgends in der Bibel und das ist eine verheerende Fehldeutung, die bis heute viel Schaden anrichtet, sondern Christus stirbt am Kreuz, weil Gott sich in ihm

selbst erniedrigt und an unserer Not Anteil nimmt. Und das wird nicht erst am Kreuz, das wird schon an der Krippe und an Jesu ganzem Erdenleben deutlich.

Und diese Anteilnahme an der menschlichen Not nennt Luther „*Gottes Rückseite*“ („*posteriora Dei*“). Und Gott von hinten sehen heißt, Gott in dem Menschen Jesus wahrnehmen, so wie Jesus es auch zu Philippus sagt, als der ihn bittet: „*Zeige uns den Vater!*“ Und Jesus antwortet ihm: „*Wer mich sieht, der sieht den Vater*“. Und Luther fügt hinzu: Wenn wir Gott von *daher*, vom Anblick des Gekreuzigten her kennen, der sich uns in mitleidender Liebe zuwendet, *dann* können wir ihn auch in der beeindruckenden Herrlichkeit der Schöpfungswerke, in den großartigen Natur- und Moralgesetzen wiederfinden und -erkennen. Aber alles kommt darauf an, dass wir *zunächst* das Herz Gottes in Jesus Christus erkannt haben.

Und dann gibt es noch eine weitere Bedeutung, die dieser Predigttext für uns heute haben kann. Sie kommt für mich sehr gut in einer Tagebucheintragung des dänischen Religionsphilosophen und Schriftstellers Søren Kierkegaard zum Ausdruck: „*Das Leben kann nur nach vorwärts gelebt, aber es kann nur nach rückwärts verstanden werden*“. Wir möchten ja oft das Leben nach vorwärts verstehen, möchten wissen, was kommt, wie es

wird, und vor allem, ob alles gut geht. Ich denke, auch das kommt in der Bitte des Mose zum Ausdruck, Gottes Angesicht und seine Herrlichkeit zu sehen: vorher zu wissen, worauf man sich einlässt, die vor uns liegende Wegstrecke überblicken zu können. Aber das geht nicht. Dieser Blick in die Zukunft ist uns verwehrt. Und die meisten Menschen sagen auch nach kurzem Nachdenken: „Und das ist gut so. Selbst wenn ich es wissen könnte, ich würde es gar nicht wissen wollen. Ich würde doch nur noch in Anspannung oder in Furcht leben“. Vorwärts *leben*, ja; aber vorwärts *verstehen*, nein. Das geht nicht. Verstehen kann man nur rückwärts bzw. nach rückwärts, also im Rückblick.

Und manchmal gelingt uns das ja auch: in einer stillen, nachdenklichen Stunde, z. B. an der Jahreswende, an einem Geburtstag, nach einem Todesfall in unserer nächsten Umgebung, nach einer überstandenen Krankheit oder Gefahr. Plötzlich sehen wir in unserem Leben *Spuren des Guten*, die an unserem inneren Auge oder unserem Herzen vorüberziehen. In solchen Spuren des Guten entdecken wir manchmal im Rückblick *Spuren Gottes*, und dann passiert es nicht selten, dass wir auch den *Namen Gottes* gebrauchen, um ihm zu danken.

Und der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, bewahre unsere Herzen und Sinne in Christus Jesus.

DIES ACADEMICUS

Religionen und Angst.

Religionswissenschaftliche
Aspekte*Axel Michaels*³

Wie eng gehören Angst und Religion zusammen? Machen Religionen Angst? Oder befreien Religionen von Angst? Was bleibt von Religionen, wenn die Angst abnimmt? Dies sind die Fragen, die mich im Folgenden beschäftigen. Wie es scheint, gehen monotheistische Religionen, vornehmlich Christentum und Islam, diese Fragen etwas anders an als Hinduismus und Buddhismus. Obgleich es

³ Axel Michaels (geb. 1949 in Hamburg) ist einer der bekanntesten deutschen Religionswissenschaftler. Er lehrte 1991 bis 1996 Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Bern und ist seit 1996 Ordinarius für Indologie an der Universität Heidelberg. Er ist Sprecher des Sonderforschungsbereichs Ritualdynamik an der Universität Heidelberg und verfasste u.a.: *Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese*, 2004; *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, 1998, 2006; zusammen mit U. Luz: *Jesus oder Buddha: Leben und Lehre im Vergleich*, 2002; *Buddha: Leben, Lehre, Legende*, 2011. Er gab heraus: *Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, 1997.

wohl einen biologischen Primat der Angst gibt, mithin die Angstanteile in den Religionen relativ konstant sind, vertrete ich hier die Thesen,⁴ dass Religion und kognitive Angst eine enge, aber nicht unauflösliche Verbindung eingehen, dass die Existenz- oder Todesangst auch nicht-religiöse Antworten findet, dass die Prävalenz von Angst in den Religionen weitgehend unabhängig vom Religionstyp ist, und dass Religionen als Vorsorgesysteme zu verstehen sind, die in ihren säkularisierten Formen teilweise absurde bis schädliche Formen annehmen.

Definitionen

Was meine ich mit dem Begriff „Angst“? Die Gefühle, Empfindungen, psychophysischen Reaktionen und Gedanken, die mit diesem Begriff bezeichnet werden, sind so unterschiedlich, dass es kaum gerechtfertigt ist, sie unter einen Begriff zu subsumieren. Als Synonyme für „Angst“ gelten neben „Furcht“ zum Beispiel „Sorge“, „Besorgnis“, „Bangigkeit“, „Ängstlichkeit“, „Bammel“, „Mutlo-

⁴ Der Beitrag ist eine aktualisierte und leicht geänderte Fassung von Vorträgen, die ich zum Thema Angst und Religion in der Evangelisch-reformierten Kirchgemeinde Burgdorf (Schweiz), der Sozietät der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bern (1999), der Evangelischen Akademie Baden (2006) und auf der Tagung „Why are Humans Religious?“, Universität Lausanne (2011), vorgetragen und teilweise veröffentlicht habe: Michaels 1996, 1998, 2006 und 2011.

sigkeit“, „Kleinmut“, „Bestürzung“, „Entsetzen“, „Panik“, „Schauer“, „Horror“, „Schrecken“, „Grauen“, „Beklemmung“, „Hemmung“, „Phobie“. Vielfach modifiziert die Angstursache die Art der Angst: Existenzangst, Todesangst, Endzeitangst, Prüfungsangst, Angst vor Spinnen, Brücken, Menschen etc. Je konkreter umschrieben der Angstinhalt ist, desto eher ist die Neigung, von Phobien zu sprechen.

Zwar ist man spätestens seit Kierkegaard (1844) gewohnt, zwischen Angst und Furcht zu trennen: Angst ist dann unspezifisch, diffus, ohne konkretes Objekt, allgemeine Scheu; Furcht hingegen ist Realangst, die Angst vor einem Objekt, einer Situation, einer Person. Doch obwohl es diese Unterscheidung mit der Trennung zwischen *σέβας* oder *verecundia* und *timor* im Prinzip schon in der Antike gab, ist sie nicht zulässig, schon allein deshalb, weil sie in vielen Sprachen nicht möglich ist (s. Bergenholz 1980, Krämer 2011: 26): Man kann mit ihr nicht präzise genug zwischen bestimmtem und unbestimmtem, innerem oder äußerem Angstobjekt unterscheiden; und im Deutschen bezeichnet „Angst“ gegenüber „Furcht“ mal die intensivere, mal die harmlosere Form des Gefühls. Auch Freud differenziert daher kaum zwischen „Angst“ und „Furcht“.

Mit anderen Worten: Es ist nur ein gradueller, nicht aber ein prinzipieller Unterschied zwischen Furcht und Angst. Beides rechne ich zu der kognitiven, „gedachten“ Angst, die ich von der limbischen oder instinktiven

Angst trenne. Man könnte auch von unbewusster und bewusster Angst reden, wären nicht mit dieser Redeweise unerwünschte psychologische Implikationen verbunden.

Angst ist für mich also eine situativ teils angemessene, teils unangemessene Empfindungs- und Verhaltensänderung, ausgelöst durch einen eingetretenen oder erwarteten, tatsächlichen oder gedachten Schmerz, Verlust oder Strafe. Auch Tiere haben Angst, aber der Mensch hat vielleicht „höhere“, existentielle Formen der Angst. Eine Angst, die an die Knochen und ins Mark, die Seele und vor allem in das Bewusstsein geht. Menschliche Angst ist im Unterschied zur Angst des Tieres subjektiv gewiss, ich-zentriert und sprachlich (wenn auch selten befriedigend) ausdrückbar. Und nur der Mensch weiß, dass er Angst hat. Und nur der Mensch hat gelernt und weiß (oder kann sagen), dass weder Tod noch Schmerz grundsätzlich ausgeschaltet werden können. Religion kann dabei als ein Versuch von mehreren verstanden werden, einer antizipierten Bedrohung durch eine umfassende Erklärung zu begegnen und zugleich die Tatsache der Unvermeidbarkeit von Schmerz zu beantworten.

Religiöse Angst

Was aber ist religiöse Angst? In den meisten Fällen ist diese mit einer intensiven, schmerzlichen Sorge oder Besorgnis gleichzusetzen. Doch Glaubenslehren machen, indem sie auf

diese „höhere Angst“ eine Antwort suchen, auch selbst Angst: Sie schüren die Angst vor Gott („Fürchte den Herrn!“) oder den Göttern, vor der Strafe, Weltgericht, Fegefeuer, Hölle, vor dem Widersacher, Versucher, Satan. Sie warnen vor dem Einbruch des ganz Anderen, dem Wahnsinn, vor den Ahnen, den unbefriedeten Toten, vor dem gottlosen, falschen Leben, der gottverlassenen Welt – und vor dem Weltuntergang, der Apokalypse.

Die Angst vor Hölle und Weltuntergang, vor Strafe im Jenseits sowie die Hoffnung auf das Paradies haben den Menschen zu den gewaltigsten, aber auch zu den gewalttätigsten Taten hingerissen, so dass viele vermutlich mehr Angst vor der Religion hatten als in der Religion. Zahlreiche Menschen leiten aus religiösen Verheißungen radikale Lebensmaximen ab. Ich nenne nur ein Beispiel aus der Gegenwart: den Fundamentalismus, der freilich nicht einzigartig ist, sondern *in puncto* Gewalttätigkeit seine historischen Entsprechungen in der Geschichte hat, etwa in den Kreuzzügen oder den Hugenottenverfolgungen. Aus Angst wird Angst und Schrecken und Terror verbreitet. Allein aus Angst vor einer Bestrafung im Jenseits bringen sich Menschen um, indem sie ein gottgerechtes Reich (ein neues Jerusalem) entstehen lassen, das tausendjährige Reich der Gerechtigkeit gründen wollen.

Diese Ängste und das Schüren solcher Ängste sind also wirklich ekklesiogen, so dass man die Frage stellen muss, ob bestimmte Religionen weniger Angst erzeugen als andere. „Kein

Mensch hat Angst vor dem Buddhismus oder dem Hinduismus; gegenüber dem Islam ist Angst hingegen die normale Haltung. Und dies nicht erst seit der Ölkrise und der islamischen Revolution,“ schreibt der Islamwissenschaftler Josef van Ess (van Ess/Küng 1984: 22) und spricht damit die verbreitete Angst vor Fremdreigionen an. Aber die Frage ist auch, ob Religionen unterschiedlich viel Angst für ihre eigenen Anhänger oder Mitglieder erzeugen oder vermindern. „Die zentrale Bedeutung von Furcht und Angst für Judentum und Christentum ist unumstritten, hat sich jedoch in Bezug auf die anderen sogenannten Hochreligionen oder die Geschichte der Religion in der Antike nicht zweifelsfrei nachweisen lassen,“ meint Renate Schlesier (1988: 464). Auch wenn eine Freiheit von Zweifeln hier wohl weder angestrebt noch möglich ist, auch wenn die Angst *im* Islam vielleicht vergleichbar viel Bedeutung hat, bleibt die Frage, inwieweit bestimmte Religionen mehr Angst machen als andere. Ich möchte versuchen, diese Problematik mit einem Vergleich apokalyptischer Vorstellungen in Hinduismus und Christentum zu erörtern.

Seinen bekanntesten Ausdruck hat die hinduistische Rede vom Weltuntergang in der Theorie von den Weltzeitaltern (*yuga*) gefunden (vgl. Michaels 2006a: 330–35). Die Yuga-Zeitrechnung ist komplex und auch nicht, wie könnte es anders sein im Hinduismus, einheitlich überliefert. Das tut aber hier nichts zur Sache. Einzelheiten, etwa die Berechnungen der Weltalter oder die *grosso modo*

geringfügigen Varianten der Texte, kann man nachlesen. Kurz zusammengefasst: Ein Weltenjahr (*mahā-yuga*) entsprechend 12.000 Götterjahren entsprechend 4.320.000 Menschenjahren teilt sich in vier abnehmend lange Weltzeitalter, die Yugas, auf. Zwischen diesen liegen Dämmerepochen, und das ganze entspricht einem Tag im Leben des Schöpfergottes Brahmā. Es schließt sich eine gleichlange Nacht Brahmās an. Nach zweitausend Mahāyugas (= ein *kalpa*), der Lebenszeit Brahmās, löst sich die Welt in ihren unentfalteten (*avyakta*) Zustand auf. Danach beginnt ein neuer Zyklus.

Der geradezu prophetische Charakter dieser schon im Mokadharma des Mahābhārata entwickelten und im übrigen auch bei den Griechen und Römern (vgl. Roth 1860) nachweisbaren Lehre der zunehmenden Dekadenz von vier Weltaltern – wir kennen noch die Rede vom Goldenen Zeitalter – zeigt sich bei der Schilderung des gegenwärtigen Kaliyuga, das nach der geläufigsten Berechnung mit dem Geburtstag Krishnas am 18.2.3012 v. Chr. begann. Ich fasse die Vorhersage des Vishnupurānas ohne wesentliche Kürzungen zusammen:

Den Herrschern mangelt es an Ruhe, stark sind sie nur in ihrem Zorn, sie haben Freude am Lügen und sind unehrlich, sie bringen Frauen und Kindern und Kühen den Tod, sie nehmen sich alles, ihr Charakter ist voller Finsternis (*tamas*), dafür ist ihre Macht kurzle-

big; sie sind außerdem ehrgeizig und gierig, nicht tugendhaft, und sie schützen bloß die undisziplinierten Barbaren. Unter ihrer Herrschaft wird Macht die einzige Definition von Tugend sein, sexuelles Vergnügen der einzige Grund für Heirat, Verführung gleichbedeutend mit Hochzeit, Lust das Merkmal von Fraulichkeit. Bloße Kleidung wird Reichtum vorgeben, Geld wird an die Stelle von Adel treten. Die Lüge wird in Disputen gewinnen, Dreistigkeit und Arroganz werden gleichbedeutend mit Gelehrsamkeit sein, ein bloßes Bad wird schon Purifikation sein. Nur die Armen werden noch ehrlich sein, Freigebigkeit die einzige Tugend. Trockenheit wird das Merkmal von Land sein, unterdrückt von den Politikern werden sich die Menschen in Tälern verstecken, von Honig, Gemüse, Wurzeln, Früchten, Vögeln, Blumen etc. leben, sie werden unter Kälte und Hitze und Regen leiden, keiner wird älter als 23 Jahre werden. So fürchterlich wird die Menschheit im Kaliyuga zerstört werden.

Wahrlich eine Schreckensvision, die uns da geboten wird, zumal die meisten Kriterien bereits erfüllt zu sein scheinen. Diese Apokalypse ist durchaus vergleichbar mit der Johannesoffenbarung. In Indien ist freilich nicht der Mensch der Zerstörer, sondern es ist – wir würden sagen – die Natur selbst oder die Götter sind es, und daher hat man die Apokalypse sowohl vor sich wie hinter sich. Deut-

lich hat Ludwig Feuerbach die Unterschiede betont, obwohl er sich auf antike Lehren beruft, die der hinduistischen Konzeption teilweise sehr nahe kommen. Jedenfalls gelten seine folgenden Bemerkungen auch für Indien:

„Der *christliche Weltuntergang* ist nur eine *Krisis des Glaubens* – die Scheidung des Christlichen von allem Antichristlichen, der Triumph des Glaubens über die Welt, ein Gottesurteil, ein *antikosmischer, supernaturalistischer* Akt. [...] Der *heidnische Weltuntergang* ist eine *Krisis des Kosmos selbst*, ein gesetzmäßiger, im Wesen der Natur begründeter Prozeß. [...]

Die Christen schlossen sich von dem Weltuntergang aus. [...] Die Heiden dagegen identifizieren ihr Schicksal mit dem Schicksal der Welt. [...]

Der Heide vergaß sich über der Welt, der Christ die Welt über sich. Wie aber der Heide seinen Untergang mit dem der Welt, so identifizierte er auch seine Wiederkunft und Unsterblichkeit mit der Unsterblichkeit der Welt. Dem Heiden war der Mensch ein gemeines, dem Christen ein auserlesenes Wesen, diesem die Unsterblichkeit ein Privilegium des Menschen, jenem ein Kommungut, [...]

Die Christen erwarteten demnächst den Weltuntergang, weil die christliche Religion kein kosmisches Entwicklungsprinzip in sich hat [...]. Die Heiden dagegen ver-

legten den Weltuntergang in die ferne Zukunft. [...]

Wer die Unsterblichkeit in sich setzt, hebt das geschichtliche Entwicklungsprinzip auf. Die Christen warteten nach Petrus einer neuen Erde und eines neuen Himmels. Aber mit dieser christlichen, d.i. überirdischen Erde ist nun auch das Theater der Geschichte für immer geschlossen, das Ende der wirklichen Welt gekommen. Die Heiden dagegen setzen der Entwicklung des Kosmos keine Grenze, sie lassen die Welt nur untergehen, um wieder verjüngt als wirkliche Welt zu entstehen, gönnen ihr ewiges Leben. Der christliche Weltuntergang war eine Gemütssache, ein Objekt der Furcht und Sehnsucht, der heidnische eine Sache der Vernunft und Naturschauung.“ (Feuerbach 1969: 470–472).

Ist die zyklische „Heidenangst“ vor dem Weltuntergang tatsächlich angstfreier oder angstbefreiender als die christlich geprägten Visionen vom Weltuntergang? Auf den ersten Blick kann man die Frage nur bejahen. Das Konzept des hinduistischen Weltuntergangs entlastet den Einzelnen insofern, als er ihn gar nicht durch gute oder schlechte Taten aufhalten oder sich darauf vorbereiten kann. Apokalypse ist in Indien Naturgeschehen, weder Mensch noch Götter haben darauf großen Einfluss. Andererseits belastet die indische Sicht den Einzelnen, weil ihm nur der völlige Rückzug von der Welt bleibt. Das Para-

dies, wenn man *nirvāna* des Vergleichs wegen einmal so verstehen darf, liegt für ihn nicht vor oder nach der Welt, und schon gar nicht in der Welt, sondern außerhalb der Welten. Es ist das, was sich nicht entziehen kann, was man daher auch nicht haben kann.

Auch die hinduistische Apokalypse-Version hat in erster Linie das didaktische Ziel, die Welt in ihrer Vergänglichkeit zu erfassen, um sich auf eine andere Welt vorzubereiten, vor der man keine Angst haben muss: Was nicht da ist, sondern nur eine Täuschung, davor braucht man keine Angst zu haben. Da auch die Welt eine Täuschung ist, kann sie nur scheinbar untergehen. Wenn auch das Individuum sich nur scheinbar als Ich empfindet, braucht es vor seinem Tod ebenfalls keine Angst zu haben. Alle Angst entsteht in östlichen Religionen aus Nichtwissen um die (auch buddhistische) Wahrheit, dass die Welt leidvoll ist, weil sie vergänglich ist. Das gilt – im Unterschied zum Christentum – auch für die Welt und das Leben nach dem Tode.

In diesem Sinne hat eine Angst vor dem Weltverlust (Objektverlust) im Hinduismus keinen Platz, da die Welt noch gar nicht angenommen ist. Die Angstinhalte und angstauslösenden Situationen oder Gedanken sind anders, aber – und jetzt kommt der zweite Blick – ich bezweifle die These, dass Inder dadurch insgesamt angstfreier sind. Angst vor Depersonalisation (Westen) und Individuation (Indien) sind Varianten von Verlustängsten, in ihrer Intensität und Prä-

valenz aber wohl gleich hoch, wie überhaupt Studien ergeben, dass der Anteil zumindest der pathologischen Angst in allen Gesellschaften etwa gleich hoch ist (2–5 % der Gesamtbevölkerung: Günther/Hinterhuber 1979: 87).

Wie es scheint, sprechen Religionen so viel von diesen angstmachenden Dingen, dass kühne Religionskritiker seit der Antike (etwa bei Lukrez, *De rerum anima*, 1,146) den Umkehrschluss nahe legen: Ohne Religion keine Angst. Auch die Aufklärung, die Moderne, die Wissenschaften haben immer wieder die Angst etwa vor Krankheiten, Epidemien, Naturkatastrophen oder Geistern als Ausdruck mangelnder Naturbeherrschung gesehen, welche Menschen in früheren Entwicklungsstufen gezwungen habe, sich in die Religion zu flüchten und nach angstbewältigenden Riten zu suchen. Bertrand Russell etwa sagt:

„Da die Religion ihren Ursprung in der Angst hat, hat sie gewisse Arten der Angst für gut erklärt und die Menschen dazu gebracht, sie nicht für eine Schande zu halten. Damit hat sie der Menschheit keinen guten Dienst erwiesen: Jede Art von Angst ist schlecht. [...] Selbst wenn uns die offenen Fenster der Wissenschaft nach der gemütlichen Wärme der traditionellen, vermenschlichenden Mythen zunächst vor Kälte erschauern lassen, so macht uns die frische Luft am Ende stark, und die unermesslichen Weiten besitzen eine eigene Großartigkeit.“ (Russell 1968: 62)

Für Feuerbach, Marx oder Freud, die drei großen Religionskritiker der Moderne, war Befreiung von Religion ohnehin Befreiung von Angst und der „Illusion der Religion“, von der Marx im Anschluss an seine erste Formulierung der berühmten These „Religion ist Opium des Volkes“ schreibt.

Hat tatsächlich Gott, haben tatsächlich die Götter die Angst des Menschen gemacht, weil es sie ohne Angst nicht gäbe? Oder gehört Angst zur *Conditio humana*? Ist also Angst eine dem Menschen intrinsische Form des Welterlebens? Die Religionsgeschichte zeigt, dass es wohl keine Religion ohne hohe Angstanteile – Angstmacherei ebenso wie Angebote zur Angstbewältigung – gibt. Religionen suchen die Nähe zur Angst in doppelter Hinsicht: Normal ist es für den Menschen, Angst zu haben; deshalb ist es Zeichen des Nichtnormalen (Heiligen, Göttlichen), keine Angst zu haben. Hölderlin spricht im Hyperion von dem Kind, das unsterblich ist, weil es den Tod nicht kennt:

„In ihm ist Frieden; es ist noch mit sich selber nicht zerfallen. Reichtum ist in ihm; es kennt sein Herz, die Dürftigkeit des Lebens nicht. Es ist unsterblich, denn es weiß vom Tode nichts.“ (Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, S. 128)

Normal ist es aber auch für den Menschen, Angst zu vermeiden; deshalb kann es in gleichem Maße Zeichen des Nichtnormalen oder Außer-

gewöhnlichen sein, die Angst zu suchen. Man kann überspitzt sagen: Angst ist das Thema der Religionen, ihr Versprechen ist Furchtlosigkeit, und ihre bevorzugten Hilfsmittel sind Gebet und Ritual.

Besonders Rudolf Otto hat auf diese „Kontrastharmonie“ aufmerksam gemacht. „Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil...“ beginnt das Motto in *Das Heilige* (1917). Die religiöse Grunderfahrung, das *Mysterium tremendum*, von dem Rudolf Otto (1991: 13) spricht, das „Unterste und Tiefste in jeder starken frommen Gefühlsregung“, ist mit Angst verbunden. Zwar unterscheidet Otto bloße natürliche Furcht (*tremor*) vom *Mysterium tremendum*, der Angst vor dem ganz Anderen, doch läuft es in der Beschreibung auf das Gleiche hinaus: Es ist ein Schaudern und Grauen, das den Menschen im Gegenüber des Numinosen befällt, beginnend mit einer dämonisch-religiösen Scheu, von der alle religionsgeschichtliche Entwicklung ausgegangen ist, zu der Gefühle der Erhabenheit (*maiestas*), des Staunens (*mirum*) und ein „Kreaturgefühl“, das Gefühl der eigenen Nichtigkeit, hinzukommen. Das *Mysterium tremendum* ist zugleich das *Mysterium fascinans*. Diese eigenartige „Kontrastharmonie“ macht erst das Irrationale und damit – nach Otto – die Idee des Göttlichen aus.

Das Angestrebte ist zugleich das Gefürchtete. Indische Asketen etwa streben Furchtlosigkeit an. Das Schenken von „Furchtlosigkeit“ ist neben „Feuerüberführung“, d.h. der Verinnerlichung des heiligen Ritual-

feuers, und dem Hersagen eines Ent-sagungsspruches das dritte Kernelement der Asketeninitiation (Slaje 1994). Und da man nur geben kann, was man hat, ist Furchtlosigkeit ein primäres Ziel von Entsagern.

Otto ist in seinen religionspsychologischen Beobachtungen zu Unrecht und zu heftig abgewehrt oder übersehen worden. Er spricht ja mit seiner „Kontrastharmonie“ einen Aspekt an, der unverkennbar zur Religion gehört, nämlich die (religiöse) Lust an der Bangigkeit, am Ergriffenwerden, am Ergriffensein – nicht von ungefähr ausgesprochen religiöse, kirchliche Worte. Sowohl Angstfreiheit als auch die Angstsuche wurden und werden als Heilswege angesehen. Gott fürchten und Gott erkennen bedingen sich gegenseitig. Gerade die anthropologische Konstante der Angst hat dazu geführt, dass Angstfreiheit, Uner-schrockenheit und Furchtlosigkeit als Zeichen eines göttlichen, heiligen, eben nicht-menschlichen Status angesehen wurden: „In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden“, sagt Jesus nach Joh 16,33. Schamanen müssen als Zeichen ihrer Fähigkeiten Mutproben bestehen. Lebende Kind-Göttinnen in Nepal, die Kumaris, werden ausgewählt, indem man die Mädchen im zarten Alter in einen dunklen Raum mit den Köpfen von geopfertem Bü-feln steckt; zeigen sie dabei keine Anzeichen von Furcht, gilt dies als eines von 32 Merkmalen ihres göttlichen Status. Ähnliches trifft auf die Findung von tibetischen Lamas zu.

Angst und Religion gehen also eine geradezu symbiotische Verbindung ein. Ohne Furcht keine Ehrfurcht, ohne Furcht keine Gottesfurcht! In gewisser Hinsicht brauchen Religionen die Angst aber mehr als die Angst die Religionen. Gibt es demnach keine eigentlich religiöse Angst? Hier nun kann ich nicht mehr von Angst reden, ohne die Inhalte, die Angstobjekte, einzubeziehen.

Angst in den Religionen

Rudolf Otto ging von der Behauptung aus, dass es ein göttliches Walten und ein göttliches Wesen, ein *numen*, außerhalb des Menschen gebe, welches das religiöse Schauergefühl – jene besagte Mischung zwischen Schmerz und Freude – auslöse, welches wiederum eine besondere Angst auslöse.

Will man aber nicht – wie Otto – eine höhere Macht voraussetzen, kann man nur beschreiben und zu verstehen versuchen, was man sieht und hört. Sagen Menschen „Ich habe Angst/keine Angst, weil ich Gott begegnet bin“, gibt es kaum Grund daran zu zweifeln, aber der Nachweis, dass es sich nicht um ein Gespenst gehandelt hat, ist schwer zu erbringen. Die französische Religionswissenschaftlerin Catherine Clément und der indische Psychoanalytiker Sudhir Kakar (1993) haben an zwei Fallbeispielen gezeigt, wie kulturbedingt und geschlechtsabhängig die religiösen Ursachen gleicher extremer psychophysischer Reaktionen bewertet werden können: Madeleine Le Bouc hatte

am Ende des 19. Jahrhunderts in Frankreich mystische, schwer angstbesetzte Erlebnisse, die denen von Ramakrishna in Bengalen nahezu völlig glichen. Während er aber in Indien zum Heiligen wurde, kam sie in die Irrenanstalt.

Der Nachweis, dass die beiden tatsächlich Angst hatten, kann durch mitfühlende Erfahrungen eines jeden Menschen und durch die Beobachtung bzw. Messung psychophysischer Reaktionen (Schweiß, Zittern etc.) nahe gelegt werden. Objektivierbar im pathologischen Sinne sind aber nur die beobachtbaren Reaktionen, nicht die subjektiv angegebenen Ursachen, und da lässt sich, wie Georg Schmid (1971) in Bezug auf das Heilige allgemein gezeigt hat, unter Umständen kein Unterschied zwischen einem Mann feststellen, der sagt: „Ich habe Angst, dass mich meine Frau verlässt“, und jemandem, der sagt „Ich habe Angst, denn ich bin Gott begegnet.“ Extreme Freude kann zudem die gleichen Reaktionen auslösen. Es ist ja dieses methodische Problem, das Freud die Religion zu einer Illusion – gewissermaßen zu einer kulturell generalisierten, aber nicht minder neurotischen, weil unbegründeten Angst – und umgekehrt die Neurose zur Privatreligion erklären ließ.

„Angst hat Krankheitswert, wenn sie größer ist als die reelle Gefährdung“, sagen die Psychiater Verena Günther und Hartmann Hinterhuber (1979: 79), und man ist versucht, dem zuzustimmen. Freilich, was heißt „reelle Gefährdung“? Ist die Todesangst

des Gesunden eine „reelle Gefährdung“? Oder steht diese nur dem Todkranken zu? Genau an diesem Punkt scheiden sich Wissenschaft und Religion. Psychologie und Medizin sehen Angst primär als eine bloße Fehlreaktion, als Krankheit. Sie sind angetreten, unangemessene Angst und Ängstlichkeit, soweit es geht, zu therapieren. Ihr Problem ist die Abgrenzung der krankhaften von der gesunden Angst. Die Religionen hingegen sehen selbst unangemessene Angst oft als Reaktion auf die Brüchigkeit dieser Welt und den Einbruch einer anderen Welt, auf die man sich etwa durch moralisches Verhalten vorbereiten müsse. Medizin und Psychologie verlagern die Angstursachen in das Individuum, die Theologie in die Welt und vor allem in die Welt danach.

Es ist diese Angst vor dem Tod, welche Religionen beschäftigt, nicht die Angst vor Spinnen oder Brücken: „In der Angst erwartet das Subjekt, dass die Welt im ganzen sich ihm entziehen werde“ (Haerlin 1973: 90). Nicht die Angst vor dem Ganztod ist gemeint, denn gäbe es nicht den Gedanken an ein Danach, wovor (außer vielleicht dem Schmerz im Sterbevorgang) sollte man dann Angst haben? Tiere kennen diese Angst nicht. Sie kennen limbische Todesangst, nicht aber vermögen sie sich ein Jenseits vorzustellen, sie haben keine Vorstellung vom Ende aller Dinge. Mit anderen Worten, erst indem die limbische Todesangst zu einer kognitiven Angst wird, sind Religionen betroffen.

Es ist also diese kognitive Angst vor dem Tod (nicht die Todesangst), dem „Inbegriff von Angst“ (Strian 1995: 104), die Angst vor dem Verlust der Welt und einem bestraften Leben danach, die Existenzangst, die den Menschen auszeichnet und derer sich die Religionen bevorzugt annehmen. Nur, die Angst vor der Zerstörung der Natur, nuklearen oder klimatischen Katastrophen, Aids oder Epidemien, Terrorismus, ist auch eine Angst vor dem Ende, ohne dass dafür notwendig religiöse Antworten gesucht werden. Ist diese Form von Angst eine säkularisierte Ur-Angst? Auschwitz, Stalingrad, Hiroshima oder – wie man jetzt hinzufügen muss – Fukushima haben eine vielleicht neue Form von Angst erzeugt, die den Heilsversprechen der Moderne nicht mehr traut. Diese Ängstlichkeit ist geradezu ein Markenzeichen der Moderne geworden. Was mit Kierkegaard, dem Philosophen der Angst begann, wird bei Heidegger zur allumfassenden Sorge und bei Sartre die Freiheit zum Nichts, eine Art von existentieller Angst, die man zu akzeptieren hat. Sie ist der Preis für die Moderne. Diese existentielle Angst ist keine spezifisch religiöse Angst. Was unterscheidet dann aber den Menschen von der Ängstlichkeit des Tieres? Und gibt es einen Primat der Angst in dem Sinne, dass sich eine Grundangst immer neue Inhalte sucht?

Angst und Evolution

Auch Tiere haben in Angstzuständen den Menschen vergleichbare physiologische Reaktionen. Dies muss, wie Zoologen und Verhaltensforscher gezeigt haben, nicht nur die Angst vor Feinden oder Nahrungsentzug sein. Es kann auch eine ‚soziale‘ Angst sein, etwa vor dem Verlust des Partners, des Reviers oder der Stellung im Rudel. Eine solche Angst kann auch erlernt oder geträumt sein, muss also nicht nur auf einer tatsächlichen Bedrohungssituation beruhen. Höhere Säugetiere können durch unbewältigte Angstsituationen oder einem Zuviel an Strafe eine durch Dauer, Intensität und Unangemessenheit ähnlich krankhafte Angstreaktion zeigen wie der Mensch. Jeder zuviel geschlagene und stark verängstigte Hund verdeutlicht dies.

Was den Menschen in dieser Hinsicht vom Tier offenbar unterscheidet, ist die Fähigkeit, das körperliche „Alarmsystem Angst“ in kognitive Prozesse zu integrieren (und umgekehrt!), so dass er sich auch mögliche, aber noch nicht dagewesene, d.h. perzeptiv erfahrene Bedrohungssituationen vorzustellen vermag. Bilz (1974: 192) bezeichnet „die menschliche Existenzangst als ein neoanthropologisches Phänomen“ mit einem paläoanthropologischen Erbe. Entscheidend ist auch hier, dass diese Form von Angstbewältigung auf kognitiven Lernprozessen und konditionierten Reaktionen beruht. Das gilt

auch für so genannte innere Ängste, in psychoanalytischer Nomenklatur etwa Triebangst oder Gewissensangst, denn die Unterscheidung zwischen inneren und äusseren Ängsten macht wenig Sinn, wenn es um die Frage der Erlernung geht.

Die kognitiv bedingte Angst des Menschen ist vermutlich mit ein Grund für die einzigartige Ausbreitung des Menschen in der Evolutionsgeschichte. Indem der Mensch gelernt hat, im Unterschied zum Tier Angst vor unerfahrenen Situationen zu antizipieren, wurde er mit einem biologischen Instrument ausgestattet, das sein Überleben immer weiter verbessert hat. Er konnte Gefahren im Voraus erkennen und sie ausschalten. Er konnte durch seine Greifhände Nahrung über weite Strecken tragen und sie für Notzeiten lagern, so dass er nicht wie der Schimpanse zwei Drittel der Wachzeit auf Nahrungssuche sein muss. Er konnte nicht zuletzt durch den aufrechten Gang eine der Umweltsituation angemessene Bewegungsreaktion zeigen und so Maßnahmen gegen Krankheiten oder Überflutungen entwickeln. Er konnte Waffen und Handwerksinstrumente erfinden. Er konnte zum sozialen Wesen werden und durch den Zusammenhalt Gefahren begegnen. Dominanz und Submission ist vermutlich auch durch Angst sozial stabilisierend. Kurz, er konnte ein umfassendes Vorsorgesystem als andere Arten entwickeln. Religion, behaupte ich, ist eine Art oder ein Teil dieses Vor- und Fürsorgesystems.

Das Muster ist früh angelegt: aus Angst vor der Strafe der Götter entstanden religiös bedingte Techniken der sozialen Angstvermeidung, etwa in Form von Unterordnung, Disziplinierung und Moral. Alle Theorien von Freud bis Durkheim, die meinen, dass Religion soziale Kontrolle bedeute und der egoistischen Individualisierungstendenz des Menschen entgegenwirke, verwenden dieses Argument mehr oder weniger explizit. Auch Darwin war der Ansicht, dass die Furcht vor Strafe zu der Überzeugung geführt habe, dass es für den Menschen „auf Dauer vorteilhafter“ war, „das Wohl anderer Menschen über das eigene zu stellen“ (Darwin 1966: 147). Die entwicklungsgeschichtlichen Vorteile von Angst dürfen also keineswegs unterschätzt werden. Sie erzeugen *fitness* im Sinne von E.O. Wilsons Soziobiologie. Bei ängstlichen Menschen sind in der Regel die sozialen Fähigkeiten ausgeprägt und die Neigung zum Eingehen gefahrenvoller Risiken eingeschränkt. Eben diese Eigenschaften können in der Evolution ein Auslesefaktor gewesen sein. Stärke ist beim Menschen ja nicht nur physische Stärke.

Indem aber kognitive Prozesse an der Angstentstehung entscheidend beteiligt sind, kommt den Angstgehalten eine ebenso große Bedeutung zu wie den körperlichen Angstsymptomen. Die kognitiven, auf Bedrohungssituationen zurückgehenden Angstreaktionen müssen sich nämlich in der Evolution ebenso als angemessen erweisen und bewähren. In Europa hat kaum noch einer Angst vor Hexen. Auch sich selbst replizierende und

tradierte, also immer wieder neu erlernte Kulturelemente unterliegen einer Auslese. Das gilt für Ideen, Methoden, Sitten und religiöse Sinnangebote (vgl. Wesson 1995: 330). In der zunehmenden Konkurrenz zwischen (Pastoral)theologie und Psychologie zeigt sich gegenwärtig ein solcher „Ausleseprozess“. Auch kann man die Verdrängung von Religionen durch das wissenschaftlich-technische Weltbild dazu rechnen. Angstinhalte sind also weniger stabil als Angstpotential und die Angstdisposition. Nicht ist eine bestimmte Urangst auf Dauer in das Gehirn eingraviert – etwa der von Freud nahezu als genetisch tradiert vermutete Urkonflikt des Vaternurds –, sondern der Mensch ist ausgestattet mit einer Angstveranlagung, deren Inhalte erlernt und kulturell tradiert sind.

Ein Beispiel dafür von Konrad Lorenz hat viel Beachtung gefunden. Weil der Mensch gelernt habe, ursprüngliche Bedrohungen auszuschalten und zu beherrschen, sei ein Angstpotential übrig geblieben, dass sich Gegenstände sucht, die eigentlich keine Bedrohung darstellen. Konrad Lorenz meinte, dass Gespenster eine Projektion des nicht mehr gegebenen nächtlichen Raubtieres darstellen, denen der Mensch nun nachstelle. Zwar habe der Mensch eine andere Angst als Tiere, zwar sei diese ihm nicht unbedingt wesensfremd, aber nötig sei sie dennoch nicht. Es handle sich gewissermaßen um einen Irrtum der Entwicklungsgeschichte, ein Wurmfortsatz der Seele.

Der Primat der Angst

In indirekter Form haben wir hier wieder die These vom Primat der Angst, welcher Religionen entstehen lässt. Das Problematische dieser These ist mehrfach hervorgehoben worden. Etwa durch den Einwand, dass es Angst vor Gespenstern auch in Gesellschaften gegeben habe, wo keine Raubtiere den Menschen gefährdeten. Aber aus der Welt ist die These damit noch nicht, denn zum einen könnten sich entwicklungsgeschichtlich sehr frühe Meme in kognitiv nicht zugänglichen Regionen eingenistet haben – nach Turner (1985b: 275–289) wäre dies eine psychophysiologische Rehabilitation von C.G. Jungs Archetypen –, zum anderen bliebe die These von einem angeborenen, also genetisch vererbten Angstpotential des Menschen, das sich immer neue Angstobjekte sucht, unangefochten.

Unterdessen gibt es jedoch viele psychologische und neurowissenschaftliche Studien über mentale Gesundheit und Religion, weniger über Angst und Religion. Die meisten dieser Studien beziehen sich auf Wohlergehen, Todesangst und Angstkrankheiten. Eine kritische Analyse von 17 derartigen Studien (Shreve-Nelger/Edelstein 2004) zeigt ihre konzeptionellen und methodologischen Schwächen auf, denn meist beruhen die Daten zu Angst und Religiosität auf Selbstangaben. Außerdem mangelt es nach wie vor an einer breit akzeptierten Definition von Religion.

Meint man damit ein bestimmtes organisiertes Verhalten (etwa den Kirchgang) oder religiöse Gefühle oder Verhalten (Gebete) oder gar den Glauben an Gott oder Götter oder übernatürliche Wesen. Selbst wenn man konservativ ist und Religion als Glaube an übernatürliche Wesen oder Kräfte oder eine höhere Welt versteht, und ich selbst neige dazu, wird es schwer dies in Tests umzusetzen oder von „bloßer“ Spiritualität abzugrenzen. Dennoch kommen die Autoren zu folgendem Schluss:

“In summary, the findings from the previously reviewed studies suggested that church attendance was related to decreased anxiety for several populations. Several authors concluded that having some type of religious affiliation was related to lower anxiety levels, and contemplative prayer was associated with increased security and less distress. Finally, when religiosity was conceptualized as intrinsic or extrinsic, intrinsic religiosity was related to less worry and anxiety.”

Dennoch: andere Studien zeigen, dass verstärkt gelebte Religiosität sogar Ängstlichkeit bestärkt. Wiederum andere scheinen keine signifikante Relation zwischen Angst und Religiosität zu belegen. Es bleibt zudem eine offene Frage, wie man Angst messen kann. Klinische Angst und Angstkrankheiten können halbwegs durch die *Taylor Manifest Anxiety Scale* erfasst werden, aber generalisierte Angst nicht.

Denn Angst ist nur als „Leib-Seele-Gesellschaft-Problem“ erfassbar, weil Angst nicht ohne die subjektive Empfindung von Angst zugänglich ist und weil Angst sich immer in einem sozio-kulturellen Kontext äußert. Die Neuropsychophysiologie zeigt, dass Angstempfindungen durch komplizierte, weitgehend noch unerforschte Rückkoppelungsprozesse im Zentralen Nervensystem verbunden mit neuronalen Übertragungstoffen konditioniert sind, bei denen sich genetische und memetische Anteile in Form einer symbiotischen Koadaptation mischen. Auch wenn die Deutung der beobachtbaren Reaktionen als Angst nicht selbst durch die biophysischen Vorgänge und Abläufe geleistet werden kann, weil sie sich so nicht von gleichen biophysischen Prozessen, aber anders wahrgenommenen Empfindungen trennen lassen, ist evident, dass die „höhere“, kognitiv rückgekoppelte Angst des Menschen auf einer phylogenetischen Entwicklung und (damit) auf einem genetischen Programm beruht, welches in der Evolutionsgeschichte für den Übergang vom Primaten zum Hominiden und die in der Welt der Lebewesen einzigartige Ausbreitung des Menschen in äußerst unterschiedliche Klimazonen evolutiv vorteilhaft war. Kurz und plakativ gesagt: Angst ist durch Meme erlernt und durch Gene vererbt, Angst ist instinktiv und kognitiv. Aber Angst ist nicht allein durch diese beiden Reduktionen oder ihre Kombination erfassbar, wenn die vielleicht unbeantwortbare Frage gestellt wird, warum es ANGST gibt.

Zwischenfazit

Ziehen wir ein erstes Fazit: Wenn es die existentielle Angst ohne Religion gibt, wenn religiöse Erfahrungen zu einem grossen Teil auf Angstsuche und Angstbewältigung beruhen, wenn selbst Todesangst nicht-religiöse Antworten findet, wenn kognitive Angst weitgehend unabhängig vom Religionstypus besteht, dann nimmt sich Religion der Angst an, braucht sie aber nicht notwendig. Freilich impliziert dieses Ergebnis einen biologischen Primat der Angst, und das ist riskant. Denn dann sind alle religiösen Erklärungen von Angst kontingent. Sie sind verständlich, nicht aber gerechtfertigt. Wir haben dann nicht Angst wegen des Sündenfalls oder, indisch, wegen der zyklischen Zerstörung der Materie (*prakti*), oder wegen der drohenden Apokalypse, sondern weil die kognitive Angst eine Grundausstattung des Menschen ist, auf die Religionen zu antworten suchen.

Tatsächlich gehört nach Burkert (1972, 1983) zur Hominisierung „evidentermaßen eine Vervielfältigung der Ängste, durch soziale Abhängigkeit und insbesondere durch das spezifisch menschliche Wissen um die Zukunft, das allein Planung macht, aber auch die potentiellen Gefährdungen vervielfachend zum Bewußtsein bringt“ (1983: 38). In der Tat, aus Angst vor der Angst entstanden Vor- und Fürsorgesysteme, wozu Religionen gehören. Dieses Muster ist nach wie vor gültig, freilich mit jetzt

möglicherweise fatalen Folgen. Aus Angst vor Hunger gibt es eine nie dagewesene Nutzung der Böden, aus Angst vor Armut häufen Menschen Geld an, aus Angst vor Hilflosigkeit suchen sie Macht, aus Angst vor Stillstand gibt es eine nie dagewesene Geschwindigkeit, aus Angst vor Mangel gibt es alles und in den reichen Ländern manchmal viel zu viel. Aus Angst vor nur möglichen Gefahren versichern sich Menschen gegen alle Bedrohungen. Aus Angst vor dem Weltuntergang richtet der Mensch vielleicht die Welt zugrunde. Aus Angst vor jeder nur denkbaren Angst werden weiterhin Vorsorgesysteme zur Vermeidung drohender Gefahren entwickelt und ausgewählt, die selbst quasi religiösen Charakter haben: das Sicherheitssystem an Flughäfen könnte man als ein Beispiel hier nennen: es suggeriert mehr Sicherheit, als dass es sie schafft.

Beängstigender ist aber etwas anderes: Sollte sich herausstellen, dass sich der Mensch genetisch, operativ oder memetisch so beeinflussen kann, dass er weniger ängstlich wird, dann wäre die kognitive Angst vielleicht nur eine evolutive Episode in der Naturgeschichte gewesen, deren Vorteil darin lag, Techniken und Verfahren zu ihrer Eindämmung zu entwickeln.

Die Zukunft von Angst

Hier nun drängen sich mir Gedanken zur Zukunft von Religionen auf, die an die neurowissenschaftliche Diskussion anknüpfen. Da diese Über-

legungen weitgehend spekulativ sind, bedarf es, um nicht missverstanden zu werden, eines deutlichen Wortes zum aktuellen Umgang mit Angst: Es gibt genug reale, erdachte und phantasierte Gründe, Angst zu haben, und es gibt wahrlich genug Gründe, daran mitzuwirken, nicht nur die Ursachen dieser Ängste zu beheben und die krankhaften Empfindungen zu lindern, sondern auch weiterhin Vorsorge dafür zu treffen, dass angstmachende Gefahren gemieden und Angstursachen, soweit es geht, ausgeschaltet werden, und Fürsorge walten zu lassen für diejenigen, die ihrer bedürfen.

Dennoch stellen sich mir zwei zusammenhängende Fragen in Bezug auf die Zukunft: (a) Ist das angstbesetzte kognitive Vorsorgeverhalten entwicklungs geschichtlich nach wie vor von Vorteil? (b) Welchen Anteil können Religionen haben, die – hypothetisch – zukünftig negativen Folgen kognitiver Ängstlichkeit zu verringern?

Zur ersten Frage: Sollte die Welt alsbald für den Menschen tatsächlich unwirtlich werden, dann ist vielleicht der Beginn einer Zeit zu verzeichnen, in der es entwicklungs geschichtlich von Vorteil sein mag, dieses übertriebene (?) Vorsorgeverhalten einzuschränken und zumindest teilweise zu verlernen. Ob dies, wenn überhaupt, psychotherapeutisch oder neuromedizinisch (pharmakologisch, genmanipulativ, hirnoperativ) geschieht – wer mag das vorausszusehen? Es wird aber zunehmend wahrscheinlich, dass eine biologische Grundlage der vererbten

Angstdisposition entdeckt wird. Damit könnten vermutlich auch die genetisch fixierten Schaltstellen, die die physischen Angstreaktionen hervorrufen, und die neuronalen Leitungsstrukturen beeinflusst werden. Das ist eine nicht nur beglückende Vorstellung, aber ein Interesse für eine solche genetische Angstbeeinflussung, so sie möglich ist, dürfte vorhanden sein. Jedenfalls ist die verbreitete Bereitschaft, angstlindernde Arzneimittel zu verteilen und einzunehmen, ein Zeichen der Bereitschaft, das gentechnologisch vielleicht einmal Mögliche schnell umzusetzen. Bereits jetzt sind Anxiolytika, also Beruhigungsmittel, die am häufigsten verschriebenen Medikamente. Welche Auswirkungen eine relevante Verminderung von Angst (Angstverhalten, -krankheiten etc.) auf die Gesellschaft haben könnte, ist kaum zu erfassen. Die Szenarios, die sich mir anbieten, lassen eher den Schluss zu, dass es erhöhter Angst und Wachsamkeit bedarf, um Schlimmeres als angstbesetzte Gesellschaften zu verhindern.

Zur zweiten Frage: Wenn es stimmt, dass wir an dieser Wende stehen, bei der der bisherige Vorteil zum Nachteil wird, dann sind vielleicht weniger „ängstliche“ Sinnangebote *in the long run* bevorteilt. Gibt es solche? Und wie könnten sie beschrieben werden? Angst ist, hatte ich eingangs definiert, eine direkt gegebene, subjektiv gewisse, ichzentrierte und sprachlich (wenn auch selten befriedigend) beschreibbare Empfindungs- oder Verhaltensänderung, ausgelöst durch einen eingetretenen

oder erwarteten, tatsächlichen oder gedachten Schmerz, Verlust oder Strafe. Damit sind zwei Konstanten gegeben, die *per definitionem* zur Angst gehören: Angst ist wesentlich prozesshaft und Angst ist wesentlich ichhaft. Die zeitliche Dimension steht in Zusammenhang mit der Wahrnehmung durch das, was wir „Ich“ oder „Bewusstsein“ nennen. Nichts anderes meint „kognitive Angst“. Nun kann man nicht das „Ich“ einfach beiseitelegen, um die Angst zu verhindern, aber ich frage mich im gegenwärtigen Markt der Sinnangebote und Weltanschauungen, welche „Marktchance“ Religionen und Kulturen haben könnten, die einen geringeren Preis auf das Ich setzen.

Das Gefühl von personaler Identität ist aber nicht so sicher, wie man es zu empfinden meint. Thomas Metzinger verweist etwa auf den Tiefschlaf, gespaltenes Bewusstsein oder den Phantomschmerz. Würden wir die Selbstwahrnehmung zur Grundlage der Identität machen, dann hat ein gespaltenen, schizophrener Mensch entweder mehrere Selbst oder keines. Er mag das sogar so empfinden, wir aber unterstellen ihm nur ein Selbst. Also kann die Selbstwahrnehmung kaum die Grundlage der Definition des Selbst abgeben. Man ist nicht ein Selbst und man hat keinen quasi substanzhaften „irreduziblen Ich-Kern“ (Metzinger 1996: 151). Wer könnte denn ein Selbst haben? Das Selbst selbst? „Ein kleines Männchen im System, das die vielen von diesem erzeugten Abbildungen der Welt interpretiert und zusammenfaßt“ (Metzinger 1996: 149)? In der abendländi-

schen Philosophie hat man diesem Selbst sogar eine Substanz oder Essenz zugeschrieben. Man unterschied *esse morale* und *esse rationale* von *esse naturale* oder die *res extensa* von der *res cogitans*. Aber erst diese Setzungen ermöglichen für das Abendland typische Dichotomien: Geist-Materie, Subjekt-Objekt, Mensch-Natur, Freiheit-Determination, die in anderen Religionen und Zeiten nicht selbstverständlich sind.

Bei dem von Metzinger erwähnten kleinen Männchen etwa – er spricht von einem „Homunkulus-Problem“ – wird man unweigerlich an die Funktion des Ichmachers (*ahamkāra*) der indischen Philosophie erinnert, der zugleich das falsche Ichbewusstsein ausmacht, welches unter anderem Angst auslöst. Für den Buddhismus und die im alten Indien dominante Sāmkhya-Philosophie kann man wohl sagen, dass Angst nur entsteht, wenn Zeit wahrgenommen wird (im Buddhismus die leidverursachende Vergänglichkeit, im Sāmkhya die Störung des uranfänglichen Äquilibrium) und wenn es diesen teils immateriell, teils feinstofflich gedachten Ichmacher oder das Festhalten an Ich und Bewusstsein gibt. Wenn es um Angst und ihre Verringerung geht, treffen – so meine Vermutung – Theorien und Religionen (nicht nur die buddhistische), die auf ein Nichtich setzen, in Zukunft vielleicht eher als selbst-zentrierte und individualisierende Theorien und Religionen. Eben deshalb sprechen Religionen ja immer wieder von jenem angstfreien Zustand, in dem das Ich ebenso wie jede

Raum-Zeit-Empfindung aufgehoben sind.

Coda

Der Silberfisch, *Lepisma saccharina*, gehört zu den ältesten Tieren. Er ist so ängstlich, dass man ihn kaum zu sehen bekommt. Vor 300, vielleicht 400 Millionen Jahren gab es ihn schon. Lange vor den Menschen und den Unken und ihren Rufen. Seine Lieblingsspeise sind heute Bücher. Vermutlich gibt es ihn noch, wenn er längst alle Bücher des Menschen aufgefressen hat, in denen diese sich über ihre Überlegenheit, Identität und entwicklungsgeschichtlichen Vorteile den Kopf – wortwörtlich – zerbrachen.

Literatur

Bergenholtz, H.:

1980 *Das Wortfeld „Angst“*. Eine lexikographische Untersuchung. Stuttgart: Klett-Cotta, 1980.

Bilz, Rudolf:

1974 *Studien über Angst und Schmerz. Paläoanthropologie Bd. 1/2*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Burkert, Walter:

1972 *Homo necans. Interpretationen zu altgriechischen Opferriten und Mythen*. Berlin, New York: de Gruyter.

1983 *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Themen XL.

Clément, Catherine, und Sudhir Kakar:

1993 *Der Heilige und die Verrückte. Religiöse Ekstase und psychische Grenzerfahrung*. München: C.H. Beck (¹1992).

Darwin, Charles:

1966 *Die Abstammung des Menschen* (²1874), dt. von H. Schmidt-Jena, Stuttgart: Kröner.

Ess, Josef van, und Hans Küng:

1984 *Christentum und Weltreligionen: Islam*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ²1984.

Feuerbach, Ludwig:

1969 *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart: Reclam (Nachdruck ³1849).

Freud, Sigmund:

1907 „Zwangshandlungen und Religionsübungen“ [¹1907], in: *Gesammelte Werke*, Bd. 7, 130f. (= Studienausgabe, Bd. 7, 14).

1926 „Hemmung, Symptom und Angst“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 14, 113ff.

Günther, Verena, und Hartmann Hinterhuber:

1979 „Die Psychologie der Angst und die Religion“, in: v. Stietencron (Hrsg.) 1979: 79–101.

Haerlin, Peter:

1973 Art. „Angst“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. München: Kösel.

Heidegger, Martin:

1929 *Was ist Metaphysik*. Bonn: Bouvier.

Hölderlin, Friedrich:

1799 *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, in ders.: *Gedichte – Hyperion*. München: Goldmann, 1961.

Kierkegaard, Sören:

1952 *Der Begriff Angst. Eine schlichte psychologisch-andeutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Vigilius Haufniensis* (dän. 1844). Nachdruck Düsseldorf: Diederichs.

Krämer, Sybille:

2011 „Eine Überlegungen zur ‚verkörperten‘ und ‚reflexiven‘ Angst“, in: Thomas Kisser, Daniela Rippl und Marion Tiedtke (Hrsg.), *Angst – Dimensionen eines Gefühls*. München: Fink, 25–34.

Laubscher, Mattias:

1979 „Angst und ihre Überwindung in Initiationsriten“, in: v. Stietencron (Hrsg.) 1979: 78–100.

Malinowski, Bronislaw:

1925 *Magic, Science, and Religion* [1925]. Reprint London 1974 (dt. *Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften*, Frankfurt/M.: Fischer, 1983).

Marx, Karl:

1971 „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1843/44)“, in: ders., *Die Frühschriften*, ed. S. Landshut, Stuttgart: Kröner.

Michaels, Axel:

2011 „Anxiety, Religion and Ritual“, unpublished paper read at the Conference „Why humans are religious“, Lausanne 4.–9.6.2011.

2006 „Religionen ohne Gottesfurcht? Angstbewältigung im Religionsvergleich“, in: Jan Baldewien und Hans Erich Loos (Hg.), *„Angst essen Seele auf“ – Vom Umgang mit den Ängsten*. Karlsruhe: Evangelische Akademie Baden, 2006, S. 44–68 (Bad Herrenalber Forum; Bd. 46).

2006a *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. 2. Aufl. München: C.H. Beck.

1998 „Angst“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl. (RGG⁴).

1996 „Religionen und der neurobiologische Primat von Angst“, in: Fritz Stolz (Hrsg.), *Homo naturaliter religiosus?*, Bern: Peter Lang, 91–136 (Studia Religiosa Helvetica; Bd. 3).

Otto, Rudolf:

1991 *Das Heilige* (¹1917). München: C.H. Beck.

Roth, Rudolph:

1860 *Der Mythos von den fünf Menschengeschlechtern bei Hesiod und die indische Lehre von den vier Weltaltern*. Tübingen: Friedrich Fues (Tübinger Universitätschriften).

Russell, Bertrand:

1968 „Woran ich glaube“ und „Gibt es ein Weiterleben nach dem Tod?“, in ders., *Warum ich kein Christ bin* (1925), Reinbek: Rowohlt.

Schmid, Georg:

1971 *Interessant und heilig. Auf dem Wege zur integralen Religionswissenschaft*. Zürich: Theologischer Verlag.

Shreve-Neiger, Andrea K., und Barry A. Edelstein:

2004 „Religion and anxiety: A critical review of literature“, in: *Clinical Psychology Review* 24.4 , 379–397.

Slaje Walter:

1994 „Die Angst der Yogis vor der Versenkung“, *Wiener Zeitschrift für*

die Kunde Südasiens [= Festschrift G. Oberhammer] 38, 273–92.

von Stietenron, Heinrich:

1979 (Hrsg.) *Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in der Religion*. Düsseldorf: Patmos.

Strian, Friedrich:

1983 (Hrsg.) *Angst – Grundlagen und Klinik. Ein Handbuch zur Psychiatrie und Medizinischen Psychologie*. Heidelberg, New York, Tokyo: Springer.

1995 *Angst und Angstkrankheiten*. München: C.H. Beck.

Turner, Victor:

1985a „Body, Brain and Culture“, in: ders., *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson, Arizona: University of Arizona Press, 249–273 (erstmalig in: *Zygon: Journal of Religion & Science* 18.3).

1985b „The New Neurosociology“, in: ders., *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson, Arizona: University of Arizona Press, 275–289.

Wesson, Robert:

1995 *Chaos, Zufall und Auslese in der Natur*, Frankfurt/M., Leipzig: Insel.

Wilson, Edward O.:

1978 *Sociobiology: the new synthesis*, Cambridge: Cambridge University Press.

AUSZEICHNUNGEN

Gerd Theißen

Der Zacharias-Ursinus-Preis wird 2011 zum ersten Mal mit diesem Namen vergeben. Der Name des Preises klingt ein wenig geheimnisvoll, weil kaum jemand weiß, wer Zacharias Ursinus (1534–1583) war. Drei Gründe sprachen für diese Namensgebung. Erstens: Zacharias Ursinus verfasste im 16. Jh. die bedeutendste theologische Schrift, die je diese Stadt verlassen hat, den Heidelberger Katechismus. Wenn wir mit seinem Namen künftig je eine Pro- und Hauptseminararbeit auszeichnen, soll die Botschaft sein: Exzellenz beginnt im Proseminar oder nie. Der zweite Grund: Ursinus hatte Rückgrat. Er musste die Universität verlassen, weil er die falsche Konfession hatte und sich nicht verbiegen wollte. Die Botschaft soll sein: Passt euch nicht an! Der dritte Grund: Er war ein ausgleichender Theologe mit großer Wertschätzung der Vernunft. Der Heidelberger Katechismus wurde nur deshalb zur Konsensbasis der Reformierten, weil er auch nach außen hin zu den Lutheranern den Konsens suchte. Die Botschaft soll sein: Schafft mit Vernunft eine konsensorientierte Theologie nach außen wie nach innen hin!

Der Zacharias-Ursinus-Preis 2011 für eine Proseminararbeit von Gregor Wiebe

Die ‚Erwählungslehre‘ bei Karl Barth und die ‚Erwählung‘ bei Rudolf Bultmann – ein kritischer Vergleich

Gregor Wiebe kontrastiert in seiner Arbeit zwei Erwählungslehren. Bei Karl Barth steht eine objektive Erwählungslehre im Zentrum der Theologie: Vor allen Zeiten hat Gott in Christus den Menschen erwählt, ihn aber gleichzeitig stellvertretend verworfen, damit alle zum Heil gelangen. Karl Barth vertritt damit eine doppelte Prädestination zum Heil und Unheil, bezieht sie jedoch allein auf Christus. Verworfen wird nur Christus, damit alle erwählt werden. Für Rudolf Bultmann gilt dagegen, dass Aussagen über ein vorzeitiges Handeln Gottes und eine stellvertretende Verwerfung (als Sühne) mythologische Rede sind. Bultmann kennt nur eine innergeschichtliche Erwählung des je Einzelnen im Glauben. Einer Sühne bedarf es dazu nicht. Alle Aussagen sind auf den Menschen konzentriert. Gregor Wiebe zeigt, dass Karl Barths Erwählungslehre etwas weniger innovativ war, als es zunächst scheint. Für die Konzentration der Erwählungsaussagen auf Christus hatte er einen Vorläufer in Friedrich D.E. Schleiermacher. Exegetisch wendet Wiebe gegen Barth ein, dass

dieser sich für die Vorzeitigkeit der Erwählung nur auf den deuteropaulinischen Epheserbrief berufen kann. Aus hermeneutischen Gründen entscheidet er sich selbst für das Konzept von Bultmann: Erwählungsaussagen werden in ihm auf Leben und Glauben des Menschen bezogen, der sich total abhängig von Gott erfährt. Die Arbeit von Gregor Wiebe wurde ausgezeichnet, weil sie zwei große Theologen treffend darstellt und am Ende eine klare Entscheidung zwischen ihnen trifft.

Der Zacharias Ursinus-Preis 2011 für eine Hauptseminararbeit von Hanna Reichel

Was ist dein einziger Trost im Leben und Sterben? Karl Barths kontextuelle Interpretation des Heidelberger Katechismus“

Das Verhältnis von Karl Barth zum Heidelberger Katechismus wurde bisher meist als „ambivalent“ charakterisiert. Hanna Reichel zeigt, dass Karl Barth im Laufe seines Lebens seine Einstellung zu ihm geändert hat. Dabei war er von seinem zeit- und theologiegeschichtlichen Kontext abhängiger, als ihm selbst bewusst war. Er begann mit einer Skepsis gegenüber dem Katechismus, in der die Distanz des Liberalismus gegenüber Bekenntnisaussagen nachwirkt. Für den jungen Professor für Reformierte Theologie war die Auslegung des Kate-

chismus eine unbequeme Pflicht. Im Kirchenkampf erkannte Barth dann neu die Bedeutung von Bekenntnissen und klaren Abgrenzungen. Die Konzentration auf Christus in der 1. These der Barmer Theologischen Erklärung greift auf die erste Frage des Heidelberger Katechismus zurück. Auch die von ihm vorher kritisierte vermittelnde Theologie des Katechismus lernt Barth jetzt zu schätzen: So wie der Katechismus kontroverse Fragen zwischen Lutheranern und Reformierten manchmal ausklammert, musste Barth auch im Kirchenkampf theologische Unterschiede neutralisieren. Jedoch schätzt Karl Barth den Katechismus nicht nur wegen seiner kirchenpolitischen Diplomatie. Er würdigt ihn in seiner Spätzeit immer mehr als sachliche Zusammenfassung der christlichen Lehre. In diesen Wandlungen zeigt sich eine Konstante: Seine Ablehnung am Anfang geschieht um der alleinigen Bindung an Christus willen, seine Aufwertung im Kirchenkampf, weil er in ihm einen Bündnisgenossen für das *solus Christus* findet. Die Arbeit von Hanna Reichel wurde ausgezeichnet, weil sie neue Erkenntnisse bringt, souverän und überzeugend anhand der Quellen argumentiert und eine sichere theologische Urteilsfähigkeit zeigt.

Der Marie-Baum- Preis der Emeriti 2011 für Giovanni Maltese

Giovanni Maltese hat in vier Bereichen Initiativen angestoßen, organisiert und durchgeführt: Sein kulturelles Engagement zeigt sich in seiner Mitarbeit an Filmen wie „Caffè della vita“ (2004) oder „Verbrecher!“ (2009), ferner im Verein „Social Meets Culture“, einem Verein, der kulturelle Veranstaltungen zugunsten sozialer Projekte organisiert und dessen Gründungsmitglied und zweiter Vorsitzender er ist. Sein kirchliches Engagement zeigt sich in der Jugendarbeit der Migrantenkirche „Chiesa Cristiana Evangelica Mannheim“ unter Jugendlichen aus einfachen Arbeiterfamilien oft mit schlechten Deutschkenntnissen. Er ist seit 2003 Jugendpastor der „Italienischen Evangelischen Kirche“ in Mannheim. Sein soziales Engagement hat zu einem humanitären Hilfsprojekt auf den Philippinen geführt, das dort umfassende Entwicklungsarbeit – von Armenspeisungen bis hin zum Bau von Schulen und Jugendbegegnungsstätten – leistet. Er hat dieses Projekt 2001 gegründet und ist seitdem dessen Koordinator. Sein theologisches Engagement wird durch einen von ihm gegründeten „Arbeitskreis interreligiöser Dialog“ im Rahmen der Friedrich-Ebert-Stiftung dokumentiert und hat sich auch schon in wissenschaftlichen Veröffentlichungen, besonders zur Pfingstbewegung, niedergeschlagen.

All diese Aktivitäten wurden schon mit Preisen ausgezeichnet, der bekannteste von ihnen ist der Bürgerpreis der Metropolregion Rhein Neckar. Giovanni Malteses Kombination von sozialen, künstlerischen, sprachlichen und organisatorischen Kompetenzen hat schon jetzt viele Früchte gebracht. Unsere Auszeichnung soll Anerkennung und Motivation sein, auf diesem Weg weiterzumachen.

Marie Baum (1874–1964) Leben und Wirken

A.M. Ritter

Der neu gestiftete und in diesem Jahr erstmalig verliehene Preis für soziales und kulturelles Engagement hat eine Frau, Marie Baum, zur Namenspatronin, die es wahrlich wert ist, ihrer als eines leuchtenden Vorbildes zu gedenken, gerade an der Universität Heidelberg.

Aus gutem Grund ist ihr im „Gedenkbuch zur Geschichte der Universität Heidelberg“ unter dem Titel „Begegnungen, Vertreibungen, Kriege“, welches seit Jahren in der Peterskirche zum Gebrauch der Besucherinnen und Besucher ausliegt und nun, passend zum Universitätsjubiläum, in überarbeiteter Form, als Buch erschienen ist, ein kurzer Artikel gewidmet, und zwar in dem Kapitel „Vertreibungen“.

Der *Anlass*: Marie Baum, am 23. März 1874 in Danzig als Tochter des Chefarztes am dortigen Städtischen Krankenhaus, Wilhelm Georg Baum, geboren – von ihrer Mutter, Fanny Auguste (genannt: Flora), geb. Dirichlet, und deren Familie wird gleich noch zu reden sein –, ging, da Frauen an deutschen Universitäten noch keine akademischen Abschlüsse erwerben konnten, an die berühmte „Eidgenössische Technische Hochschule“ (ETH) Zürich, um dort Chemie zu studieren, unterbrach allerdings ihr Studium um ein Semester, um den schwerkranken Vater zu pflegen. Mit 22 Jahren wurde sie promoviert und arbeitete gleichzeitig als Assistentin an der Universität Zürich. Nach kurzzeitiger Tätigkeit als Chemikerin in der Patentabteilung der Agfa in Berlin wurde sie 1902 auf Vorschlag der Nationalökonomin Elise von Richthofen zur Gewerbeinspektorin im Großherzogtum Baden berufen. In dieser Funktion oblag ihr u.a. die Beaufsichtigung der Arbeitsbedingungen in den Fabriken, die sie vielfach auf völlig unzumutbare Verhältnisse stoßen ließ. Man wurde aber bald genug auch außerhalb Badens auf sie aufmerksam: 1907 übertrug man ihr die Geschäftsführung des „Vereins für Säuglingsfürsorge und Wohlfahrtspflege“ mit Sitz in Düsseldorf und wählte sie 1909 in den Hauptausschuss sowie den Vorstand des „Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge“, nachdem sie bereits ein Jahr zuvor zum Mitglied des Vorstandes und des Präsidiums der „Deutschen Zentrale für Jugendfürsorge“ ernannt worden war.

Von der bekannten Schriftstellerin, Politikerin und Frauenrechtlerin Gertrud Bäumer gebeten, in Personalunion die in Hamburg gegründete Einrichtung „Soziale Frauenschule und Sozialpädagogisches Institut“ zu leiten, die Ende April 1917 ihre Pforten öffnete, unterrichtete sie dort Sozialpolitik und Volkswirtschaftslehre und war vor allem für die praktische Ausbildung der Seminaristinnen zuständig. Daneben arbeitete sie weiterhin als Referentin für Wohlfahrtspflege im Badischen Ministerium, gehörte 1919/20 für die (linksliberale) Deutsche Demokratische Partei der Weimarer Nationalversammlung und anschließend für kurze Zeit auch dem Deutschen Reichstag an, ehe sie mit Rücksicht auf neue berufliche Aufgaben im Badischen Staatsministerium in Karlsruhe, die dem Aufbau des staatlichen Fürsorgewesens gewidmet waren, aus dem Parlament ausschied.

1928 erhielt Marie Baum auf Antrag der Philosophischen Fakultät der Ruperto Carola einen Lehrauftrag für soziale Fürsorge und Wohlfahrtspflege am Alfred-Weberschen Institut für Sozial- und Staatswissenschaften (zu dieser Zeit unterrichteten nur ganze vier Frauen an der Heidelberger Universität!); damit verbunden war ein Umzug nach Heidelberg. Von 1928–1933 entfaltete die Sozialpolitikerin von dort aus eine überaus reichhaltige Vortragstätigkeit und reiste u.a. nach England, Italien und in die USA.

Umso jäher war dann die Zäsur, die mit der Machtergreifung der NSDAP in den ersten Monaten des

Jahres 1933 verbunden war. Im Juli 1933 entzog man ihr den Lehrauftrag, weil sie inzwischen als „Nichtarierin“ eingestuft worden war (die Großmutter mütterlicherseits, so der ministerielle Bescheid, Rebecka Dirichlet geb. Mendelsohn-Bartholdy, galt als „der Rasse nach nicht arisch, die christliche Konfession ist hierbei bedeutungslos“). Freundinnen wie Marianne Weber und Ricarda Huch unterstützten sie. Ab 1935 wurde sie zur engsten Mitarbeiterin des „bekanntesten Judenfreundes“ (so die Nazi-Presse) und Heidelberger Stadtpfarrers Hermann Maas, des Seelsorgers an Heiliggeist und späteren nordbadischen Prälaten, in der von diesem begründeten „Hilfsstelle für bedrohte Nichtarier“. Nach dem Krieg übernahm sie erneut einen Lehrauftrag am Alfred-Weber-Institut und engagierte sich u.a. für die Wiedergründung der „Elisabeth von Thadden-Schule“ in Heidelberg-Wieblingen. Für einige Monate war sie überdies (keineswegs nur zahlendes) Mitglied in der CSU, bis diese sich vom christlichen Sozialismus lossagte. Im Frühjahr 1949 verließ ihr der Heidelberger Senat aus

Anlass ihres 75. Geburtstages die Würde eines Ehrenbürgers der Universität.

Sinnigerweise ist nach ihr auch seit 1974 in Heidelberg eine (verschiedenartige Schularten, darunter ein biotechnologisches Gymnasium, einschließende) hauswirtschaftliche Berufsfachschule und in Karlsruhe seit 2000 eine Straße benannt. Marie Baum ist am 8. August 1964 verstorben. Ihr Grab auf dem Heidelberger Bergfriedhof kann bis heute aufgesucht werden. Noch wichtiger aber ist, dass sie – nicht nur für die Preisträgerinnen und Preisträger des nach ihr benannten Preises – ein Vorbild bleibt. Sie hat deutliche, auch literarische, Spuren hinterlassen, so dass es nicht schwer fällt, sich von dieser bedeutenden Frau ein Bild zu machen.

Wichtige Veröffentlichungen von und über Marie Baum: M.B., Rückblick auf mein Leben (Heidelberg 1950); Werner Moritz (Hg.), Marie Baum: Ein Leben in sozialer Verantwortung, Heidelberg 2000 (mit weiterer Literatur).

DIE AKTIVITÄTEN DES
FÖRDERVEREINS⁵

Gerd Theißen

Manche vermuten bei einem Förderverein eine Versammlung wohlhabender Mäzene, die für gute Zwecke Geld zur Verfügung stellen. Das wäre ein Irrtum. In unserem Förderverein fördern einige Fakultätsmitglieder und ihnen befreundete Menschen die Fakultät. Anders gesagt: Wir fördern uns selbst – und das mit wenig Geld, aber viel Arbeit. Die Universität besteht nicht nur aus Ego-Karrieren, sondern aus vielen Menschen, die für andere etwas tun, ohne zu fragen, ob das Punkte bei einer Evaluation bringt. Deshalb möchte ich mich am Anfang bei all denen bedanken, die bei uns mitarbeiten. Alle Studierenden, Assistenten, Professoren und die mit uns verbundenen Freunde der Fakultät tun das neben vielen anderen Pflichten. Der Verein ist in den letzten zwei Jahren von 75 auf heute ca. 100 Mitglieder gewachsen. Ich habe viele Mitarbeiter in unserer Fakultät angeschrieben, einige sind daraufhin beigetreten. Als Vergleich sei darauf hingewiesen, dass an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau ca. 200 Theologen studieren und ihr Förderkreis 400 Mitglieder hat. Wir haben

ca. 600–800 Studierende und könnten noch größer werden, auch wenn wir unter ganz anderen Bedingungen leben als in Neuendettelsau.

Satzungsänderung: Die Universität feiert in diesem Jahr ihr 625. Jubiläum, wir unseren 5. Jahrestag. Auch für uns steht im Zentrum, was die Universität seit jeher zur Aufgabe hat: Erkenntnisgewinn zu erzielen und junge Menschen für diesen Zweck zu gewinnen, damit sie eine gute Ausbildung für ihren Beruf und eine kritische Bildung für das ganze Leben erhalten. Das wollen wir fördern. Aber bei den in unserer Satzung festgeschriebenen Zwecken gab es ein Problem: Weil das Finanzamt die Förderung sportlicher Aktivitäten nicht als gemeinnützig anerkannte, mussten wir diese Zweckbestimmung streichen. Das war ein mühsamer Prozess, da nach deutschem Vereinsrecht alle Mitglieder einer Änderung der Zweckbestimmung eines Vereins zustimmen müssen. Erst nach Änderung der Zweckbestimmung konnte das Finanzamt die Gemeinnützigkeit wieder bescheinigen. Bis dahin ließen sich zwar Spenden, nicht aber Mitgliedsbeiträge von den Steuern absetzen. Daher haben wir die Abbuchung der Beiträge für das Jahr 2011 erst Ende November durchgeführt. In der Sammelbescheinigung für alle Zuwendungen Anfang 2012 können wir dann die nötigen Bescheinigungen für das Finanzamt ausstellen. Wir bitten um Verständnis für das etwas umständliche Verfahren. Vor allem sind wir Frau Köckert dankbar, dass sie

⁵ Bericht für die Mitgliederversammlung 2011, Freitag, den 1. Juli 2011, ergänzt durch den Bericht auf dem Dies Academicus am gleichen Tag.

die Unterschriften für die Änderung der Zweckbestimmung gesammelt hat. Das war mühsam. Manchmal mussten wir zwei- oder dreimal Kontakt aufnehmen, ehe wir erfolgreich waren.

Jahresheft: Das Jahresheft für 2010 wurde erweitert. 2009 hatte es einen Umfang von 43 Seiten, dazu kam ein Sonderheft über Johannes Calvin von 30 Seiten. Das neue Jahresheft hat einen Umfang von 108 Seiten. Wir haben ihm ein neues Gesicht gegeben: Frau Sabine Huffman (am Ökumenischen Institut) hat das neue Titelblatt entworfen. Dafür danken wir ihr. Inhaltlich ist neu, dass zwei Predigten aufgenommen wurden, ferner eine Liste aller Monographien, die 2008/2009 von Mitgliedern der Fakultät veröffentlicht wurden, dazu ein Bericht über 5 Buchpublikationen im Fach Praktische Theologie. Wir werden jedes Jahr ein Fach vorstellen. Im nächsten Jahresheft wird es die Kirchengeschichte sein.

Zacharias-Ursinus-Preis: Wir haben diesmal (nur) drei Proseminararbeiten und 2 Hauptseminararbeiten zur Auswahl gehabt – wohl auch eine Folge der neuen Anforderung, die eigene Arbeit auf einer Seite zusammenzufassen. Diese Zusammenfassungen sollen es ermöglichen, dass sich alle Mitglieder des Vorstands auch bei vielen Seminararbeiten gut über alle Arbeiten informieren können. Die eingereichten Arbeiten waren qualitativ sehr gut.

Marie-Baum-Preis der Emeriti: Marie Baum wurde ebenso wie Ursinus von der Heidelberger Universität vertrieben. Bei ihr war der Grund ihre jüdische Abstammung. Wir ehren mit unseren Preisen zwei Menschen aus der Universitätsgeschichte, die an unserer Universität einmal „entehrt“ wurden. Für den Marie-Baum-Preis konnten 3000 € durch die Emeriti gesammelt werden. Das reicht für eine Vergabe des mit 300 € dotierten Preises für ca. 10 Jahre. Alle sieben Vorschläge wurden von einer dreiköpfigen Jury, Herrn Ritter, Herrn Schmidt und mir, als preiswürdig eingeschätzt. Mit diesem Preis machen wir sichtbar, dass wir junge Menschen unter uns haben, die eine bewundernswerte soziale Kompetenz haben. Der eine ist Fraktionsvorsitzender in einer badischen Stadt, einige beleben die Jugendarbeit mit neuen Ideen, andere engagieren sich europaweit in Jugendorganisationen, manche veranstalten theologische Kurse mit zeitkritischen Themen, andere arbeiten in der Bahnhofsmision und betreuen alte Menschen, wieder andere zeigen soziale Vernunft in der Selbstverwaltung unserer Fakultät. Dann gibt es sogar Leute, die auf den Philippinen soziale Projekte ins Leben rufen. Wir wollen alle Vorschläge auch beim nächsten Mal berücksichtigen, sofern die vorgeschlagenen Studierenden noch in Heidelberg studieren, also die Bedingungen des Preises erfüllen.

Publikationsfonds: Der Publikationsfonds wird zurzeit von 8 Professoren finanziert, die hier mindestens 1000 €

ein zahlen. Dazu kommt eine größere Spende eines apl. Prof. Im Publikationsfonds haben sich inzwischen ca. 24000 € gesammelt. Das reicht nach unseren Berechnungen 15 Jahre lang für ca. 5–6 Dissertationen. Damit alle Doktoranden einen Antrag stellen können, auch wenn ihr Betreuer nicht am Publikationsfonds beteiligt ist, haben wir folgende Regel eingeführt: Diese Doktoranden müssen einen Sponsor finden, der ihnen 200 € zur Verfügung stellt. Das kann auch der Doktorvater sein. Wir haben bisher erst eine Dissertation unterstützt. Daher konnte der Vorstand beschließen, die Auszahlungssumme in diesem Jahr von 400 € auf 600 € zu erhöhen. Die Höhe reguliert sich von selbst. Je weniger Anträge kommen, umso größer kann die Auszahlungssumme werden und umso attraktiver wird ein Antrag. Neue Anträge sind mir schon angekündigt worden. Konstant bleibt der Betrag von 200 €, den wir als eine Art „Familiendarlehen“ geben – ohne Zinsen, mit offenem Rückzahlungstermin und der Möglichkeit des Verzichts auf Rückzahlung.

Gesprächsreihe Glauben und Leben.

Theologen im Gespräch: Wir haben eine neue Veranstaltungsreihe ins Leben gerufen. In ihr wollen wir unsere Professoren vorstellen. Theologische Gedanken sind ein Stück Identitätsbildung. Lehrer wirken als Vorbilder auch durch ihr Leben. Das soll in diesen Gesprächen deutlich werden – nicht durch Überschreiten von Intimitätsgrenzen (auch wenn das einige gerne hätten), sondern in einem Ge-

spräch wie unter Freunden. Wir haben mit einem Gespräch mit Michael Welker begonnen und werden diese Reihe im nächsten Semester mit Matthias Konradt fortsetzen. Was früher in Hausabenden bei Professoren üblich war, wird hier im Rahmen der Universität möglich.

Kleinstiftung: Wir haben uns Gedanken über eine Kleinstiftung gemacht, die den Förderverein jährlich mit etwas mehr Geld ausstattet. Hier liegt eine Initiative vor, aber vieles ist Zukunft. Es soll sich um eine nicht verbrauchende kirchliche Stiftung bürgerlichen Rechts handeln. Die Bereitschaft zu einer größeren Spende durch einen privaten Stifter liegt vor. Könnte man weitere für eine Zustiftung gewinnen, könnte der Förderverein dadurch über ca. 2000–3000 € regelmäßiger Einnahmen aus der Stiftung und ca. 2000 € aus Mitgliedsbeiträgen verfügen. Das würde ausreichen, um die begonnenen Initiativen nachhaltig zu sichern und neue Initiativen zu starten. Wir haben z.B. den Plan eines Internetforums für Theologiestudierende und Theologen in Heidelberg. Auf jeden Fall wollen wir, in Zusammenarbeit mit dem evangelischen Studierendenpfarramt Heidelberg, noch einen Sozialfonds für Theologiestudierende etablieren – der Grundstein zu dieser Einrichtung ist bereits gelegt.

Die vermehrten Aktivitäten erfordern mehr Organisationsarbeit. Wir haben das große Glück, dass die Durchführung unserer Finanzverwaltung in den

Händen von Frau Lucia Weber vom Diakoniewissenschaftlichen Institut liegt, die in diesem Bereich eine ungewöhnliche Fachkompetenz hat. Wir sind ihr sehr dankbar dafür, dass sie unsere Fonds transparent verwaltet.

Ich schließe mit zwei Problemanzeigen. Der Wegfall eines geschäftsführenden HiWis im Dekanat, bezahlt aus Hilfskraftmitteln, die durch Umschichtung aus Studiengebühren frei wurden, seit Oktober 2008 ist ein Problem. Hier könnte eine Kleinstiftung Abhilfe schaffen. Viele Kollegen unterstützen die Ar-

beit des Fördervereins. Es wird aber nicht leicht sein, nach Ablauf meiner Amtsperiode einen Nachfolger zu finden. Wenigstens war ich bisher erfolglos. Ich werde auf jeden Fall den Vorsitz abgeben. Es wird vielleicht nötig sein, eine Arbeitsteilung einzuführen – z.B., dass jemand das Jahresheft organisiert und redigiert, der nicht mit dem Vorsitzenden identisch ist. Schön wäre es, wenn es zu einer Tradition wird, dass man auch das Amt eines Vorsitzenden reihum übernimmt – so wie man andere Ämter in der Fakultät übernimmt.

GESPRÄCHSREIHE
GLAUBEN UND LEBEN

Gerd Theißen im Gespräch
mit Michael Welker

1. Wie sind Sie zur Theologie gekommen?

Ich wuchs im West-Berlin der Nachkriegszeit auf. Schon mit vier Jahren wollte ich Pfarrer werden, obwohl unsere Familie nicht sonderlich religiös war: der religiöse Horizont wurde durch Tischgebet, Nachtgebet und den Kanon der volkstümlichen Weihnachtlieder abgesteckt. Vielleicht spielten die seltenen Besuche in der dunklen Großstadtkirche am Südstern mit den aufmerksam dem Mann auf der Kanzel zuhörenden Menschen eine Rolle. Ich hätte gern verstanden, was sie zu fesseln schien. Ganz sicher war die Faszinationskraft großer Wörter ein entscheidender Motivationsgrund: Gott, Satan, Freiheit, Hochmut, Demut ... Einmal fragte ich meine Mutter: „Was bedeutet Fichtestraße?“ Als sie mir erklärte: „Fichte war ein Freiheitsdenker“ habe ich diese Auskunft lange dumpf bebrütet: Freiheit – Denken ...

Mein Vater war Zahnarzt, und meine jüngeren Brüder und ich wuchsen – überbehütet – in einer großen, schönen Wohnung auf, mit Kachelöfen und „Personal“, viel Messing und Portiersfamilie im Hause. Aber

die Straßen waren noch voller Ruinen, und viele „Passanten“ waren vom Krieg gezeichnete Menschen. Wir wurden ferngehalten von den „ungezogenen Straßenkindern“ und wuchsen zwischen Mauern des Schweigens auf. Krieg, Hitler, die SBZ, der Osten, „der Bunker“ mit den Flüchtlingen in unserer Straße – vieles war mit Tabus besetzt. Unsere Eltern wollten uns eine heile Welt bereiten und konnten, vom Dritten Reich und den Kriegserfahrungen traumatisiert, mit uns über das Grauen nicht sprechen.

Mit acht Jahren kam ich in den Staats- und Domchor und musste drei- bis viermal in der Woche zum Alexanderplatz fahren, in die andere Welt „des Ostens“. Die geistliche Musik zog mich an, aber viele Texte befremdeten mich. Weitere Mauern des Schweigens. Mit elf Jahren kam ich auf das Französische Gymnasium und machte die beglückende Erfahrung, dass sich sprachliche und kulturelle Fremdheit überwinden lässt. Ich denke, dass die Umgebung der Kindheit sehr prägend war für meinen Berufswunsch, für die Hartnäckigkeit, mit der ich daran festhielt, und für die Weise, in der ich heute Theologie treibe.

2. Welche Theologen haben Sie – durch Lektüre oder Lehre – geprägt? Über welche Theologen haben Sie sich am meisten geärgert?

Stark geprägt haben mich in meinen ersten Heidelberger Semestern Hans von Campenhausen und Gerhard von

Rad, auch der wissenschaftliche Assistent Odil Hannes Steck. Durch seine „Theologie der Hoffnung“ und später als mein Doktorvater und Lehrstuhlchef Jürgen Moltmann, in der Lektüre Augustin, Luther, Calvin, Barth, Bonhoeffer, biblische Überlieferungen und kreative Exegeten: Gesse, Norbert Lohfink, Patrick Miller, Theißen, Dunn. Kaum weniger haben mich Philosophen beeinflusst (in Heidelberg besonders Dieter Henrich und der Gadamer-Assistent Rüdiger Bubner, vor allem aber die Klassiker, mit denen ich mich in meinen akademischen Arbeiten befasst habe). Geärgert haben mich die massiven Selbstäkularisierer und Selbstbanalisierer in der Zunft, z.B. Wilhelm Gräß, aber auch faule Lehrer und Pfarrer, präventöse und alberne Kirchenleitungsleute.

3. Hat das Theologiestudium Sie verändert? Was haben Sie in ihm vermisst? Was haben Sie in ihm geschätzt?

Das Theologiestudium hat begonnen, meinem vagen Glauben Formen zu geben. Für mich waren Glaube und Vernunft nie Gegensätze. Mit zunehmender Einsicht in theologische Sachverhalte meinte ich frömmere zu werden. Anselms „fides quaerens intellectum“ kann ich auch mir zum Motto machen. Ich war froh zu sehen, dass Paulus selbst Gebet und Doxologie mit *nous*, mit Verstand und Vernunft, verbunden wissen will. Geschätzt im Studium habe ich die Vermittlung von Bildungserlebnissen und

Forschungsimpulsen durch einzelne Hochschullehrer und vor allem die Gelegenheit zu intensiver Lektüre, oft tagelang, nächtelang. Vermisst habe ich theologische Freunde: Im ersten Semester hatte ich engen Kontakt zu einem Kommilitonen, der aber leider nach dem Hebraicum abbrach, auf das hin wir gemeinsam gelernt hatten. In meiner Tübinger Zeit schloss ich mit Hermann Barth und Berndt Hamm Freundschaft. Aber wir sahen uns fast nur zu gelegentlichen kleinen „Klauseurtreffen“ im Pfälzer Wald.

4. Was würden Sie Ihren wichtigen Beitrag zur Theologie nennen? Welchen Beitrag würden Sie gern noch leisten?

Ich habe beigetragen zur Arbeit an der Umgestaltung und „Aufhebung“ von monistischen, binären und triadischen Denkstrukturen in strukturiert-pluralistische Denkformen. Dabei habe ich besonders von Hegel, Whitehead und Luhmann gelernt. Ebenso wichtig dabei waren biblisch-theologische, ökumenische und pneumatologische Orientierungen. Was dies heißt, würde ich gern in der Christologie, in der Schöpfungs- und Gotteslehre und vielleicht auch noch in der Anthropologie verdeutlichen. In den internationalen Dialog Theologie-Naturwissenschaften habe ich – zusammen mit John Polkinghorne – stärker inhaltlich-theologische Inhalte und Fragestellungen eingebracht.

5. *Wie haben Sie verarbeitet, dass Theologen und Christen oft als kulturelle Verlierer erlebt werden?*

Verlierer, bei 2,3 Milliarden und starker Präsenz der Christen in den mächtigsten Gesellschaften auf dieser Erde? Das kann ich so nicht sehen. Auch die interdisziplinären Gespräche und Projekte, die wir mit Juristen, Soziologen, Philosophen und Naturwissenschaftlern durchgeführt haben, geben keinen Anlass zu Minderwertigkeitsempfindungen. Gefährlich waren und sind der religiös gestützte Kolonialismus und Kulturimperialismus und gefährlich ist die theologisch forcierte Verdummung des Glaubens, die McDonaldisierung der Religion. Kulturzerstörer ja – aber die Rede von „kulturellen Verlierern“ klingt für mich wie eine Vertuschungsstrategie.

6. *Worin sehen Sie positive Chancen der Kirche und der Theologie in unserer Gesellschaft?*

Wir müssen die kulturelle Macht der Religion in ihren schlechten und in ihren guten Formen erkennen: Sie kann verheerend und sie kann segensreich wirken im Blick auf Recht und Politik, die Familie, besonders in der Bildung, der Diakonie, im Aufbau und in der Stärkung der Zivilgesellschaft, der Leidenschaft für den Schutz der Schwachen und die Gewaltenteilung.

7. *Was sagen Sie zum Vorwurf, Theologie und Glaube seien pluralismusunfähig und intolerant?*

Es kommt auf die Formen der Theologie und die Gestalten des Glaubens an. Dass ich engagiert an einer pluralismusfähigen Theologie arbeite und beharrlich simplistischen Vorstellungen von „Glauben“ entgegenzuwirken suche, habe ich ja schon betont.

8. *Muss die christliche Theologie in anderen Religionen Wahrheit anerkennen?*

Wir haben uns darum bemüht, die innere Verfassung von „Wahrheit suchenden Gemeinschaften“ in Wissenschaft und Religion zu verstehen und zu verdeutlichen. Es ist wichtig, Gewissheit, Konsens, Stimmigkeit, Richtigkeit und Wahrheit zu differenzieren. Zum Dialog zwischen den Religionen gehört es, dass wir begründete Wahrheitsansprüche miteinander ins Gespräch bringen. Wir bemühen uns, voreinander und füreinander die Wahrheit zu „bezeugen“. Pauschale Freibriefe für blind anzuerkennende Wahrheiten gibt es für die Theologie nach keiner Seite.

9. *Worin unterscheidet sich für Sie die Theologie von anderen Wissenschaften? Könnten Sie sich vorstellen, die Theologie als Religionswissenschaft des Christentums zu betreiben?*

Die Theologie unterscheidet sich von anderen Wissenschaften zunächst

durch ihren Inhalt. Die Rede von Gott und die Suche nach Gotteserkenntnis sollte auch mit wissenschaftlichen Standards betrieben werden, zugleich kann sie nicht auf eine existenzielle Betroffenheit und Leidenschaft und eine gemeindliche Bindung verzichten: Theologie wird *cum ira et studio* betrieben. Von Religionswissenschaften hingegen erwarten wir wissenschaftlich gepflegte Außenperspektiven auf die religiösen Gemeinschaften und Kirchen. Wir brauchen also die Differenzierung beider Forschungsbereiche und den Austausch zwischen ihnen.

10. Würden Sie Ihre Position als „Offenbarungstheologie“, „Erfahrungstheologie“, als „Kulturtheologie“ oder sonst wie bezeichnen können?

Ich würde meine Theologie eine christologisch, pneumatologisch und biblisch orientierte Offenbarungstheologie nennen, die aber eine multikontextuelle Kultur- und Erfahrungstheologie einschließt.

11. Können Sie ein Beispiel dafür nennen, dass Sie Ihre theologische Meinung tiefer gehend verändert haben?

Ich würde nicht von „theologischer Meinung“ sprechen. Tiefgehende Veränderungen meines theologischen Denkens habe ich erlebt und vollzogen: Von einer primär philosophisch orientierten hin zu einer primär biblisch-theologisch orientierten Theolo-

gie, von einer subjektivitätstheoretisch geprägten zu einer multikontextuell und multisystemisch denkenden Theologie hin.

12. Können Sie eine Theologie ohne Gott als legitime Position akzeptieren?

Schleiermacher sagt bekanntlich in seinen „Reden“: „In der Religion steht Gott nicht so hoch, wie ihr meint.“ Religiosität ohne Gott kann ich mir gut, eine Theologie ohne Gott aber kann ich mir nicht vorstellen.

13. Was halten Sie von Pietisten, Evangelikalen und Fundamentalisten? Und wie unterscheiden Sie zwischen ihnen?

Ich habe in Tübingen meist gute Erfahrungen mit pietistischen Studierenden gemacht, in den USA auch einige Fundamentalisten unter den Hörern gehabt, aber nur selten Abneigung und Gesprächsblockaden erlebt. Wir müssen mit stetigen Entwicklungswellen der Religiosität rechnen, Fundamentalisten werden Evangelikale, Evangelikale werden konservative Mainliner, dann geht der Weg weiter zur liberalen Theologie und manchmal zur Selbstsäkularisierung. Es ist wichtig, Fundamentalisten, die gern Gegenrationalitäten und Selbstabgrenzungen proklamieren, von Pietisten und Evangelikalen verschiedener Konfessionen und auch vom Spektrum der charismatischen Bewegungen zu unterscheiden. Ich bin

froh, dass wir in Heidelberg einen neuen Lehrstuhl „Religion in Amerika“ geschaffen haben, der uns in der Unterscheidungskunst helfen wird. Ich selbst bin nicht so sehr an Grenzbestimmungen von außen interessiert. Ich suche gern verbindende Themen, von denen aus man dann die bleibenden Differenzen differenzieren kann: Welche sind konstruktiv und fruchtbar, welche lassen sich bearbeiten, wo drohen Konflikte?

14. Wie würden Sie sich in den Protestantismus einordnen? Möchten Sie überhaupt ein „Protestant“ sein?

Ich würde mich lieber „evangelisch“ nennen, sehe aber die radikaldemokratischen und prophetisch-widerständigen Elemente des Protestantismus als sehr positiv an.

15. Was ist Ihnen in Theologie, Kirche und Leben am meisten zur Anfechtung geworden?

Die Selbstsäkularisierung, Selbstbanalisierung und die Ideologieanfälligkeit, also Neigungen zu leerer Borniertheit und verdeckter Tyrannei in manchen Theologien und Kirchenleitungen.

16. Erleben Sie manchmal Theologie als großes Glück? Können Sie etwas darüber sagen?

Ich erlebe eigentlich die Theologie, von genannten Ausnahmeerscheinungen abgesehen, fast immer als ein

großes Glück. Mich begeistert immer neu die geistliche Erkenntnistiefe, der Erkenntnisreichtum. Erst vor einiger Zeit hat mich und uns die Anthropologie des Paulus in dieser Hinsicht überrascht, jetzt sehen wir neue Terrains vor uns im Gespräch zwischen Theologie und Rechtswissenschaften oder zum Themenkomplex „Liebe und Formen von Empathie“.

17. Welche Bücher möchten Sie noch schreiben? Von welchen Büchern träumen Sie – und ahnen doch, dass Sie sie nie schreiben werden?

Nach meinem Buch „Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes“ stehe ich kurz vor dem Abschluss von „Gottes Offenbarung: Christologie“. Für die kommenden Jahre plane ich den Abschluss eines Buches, das mich schon seit über 20 Jahren beschäftigt: „Gottes Gerechtigkeit: Gesetz und Evangelium“. Vielleicht folgen noch – bei entsprechender Gesundheit und Spannkraft – Bücher zur Anthropologie (Gottes Bild) und zur Schöpfungs- und Trinitätstheologie. Ich habe in den letzten 20 Jahren viel investiert in mehrjährige interdisziplinäre und internationale Dialoge und gemeinsame Forschungsprojekte. Neun Bücher sind im Publikationsprozess:

1. What Can Theology Contribute to the Theology and Science Dialogue?
2. Politische Theologie: Neuere Geschichte und Potenziale (Beide

Bände erscheinen in einer neuen Neukirchener Reihe: „Theologische Anstöße“)

3. Calvin Today (= Calvin heute. Impulse der reformierten Theologie für die Zukunft der Kirche)
 4. The Spirit in Creation and New Creation: Science and Theology in Orthodox and Western Realms
 5. The Depth of the Human Person: A Multidisciplinary Approach.
- In Vorbereitung für die Publikation sind die abgeschlossenen Projekte:
6. Money as God? The Monetization of the Market and the Impact on Religion, Politics, Law, and Ethics
 7. Concepts of Law in Science, Legal Studies, and Theology
 8. Concepts and Practices of Freedom in Biblical Traditions and Contemporary Contexts
 9. Love and Law: Theology and Science in China and the West.
- 18. Wenn Sie auf einem imaginären Friedhof für Theologie begraben würden, auf dem jeder Grabstein eine Inschrift trägt – welche Inschrift sollte auf Ihrem Grabstein stehen?*

„Ich weiß, dass mein Erlöser lebt.“

NEUE PERSONEN AN DER
FAKULTÄT

Gerd Theißen

Im vergangenen Jahr wurden zwei wichtige Stellen in unserer Verwaltung neu besetzt: Als Nachfolgerin für unsere verstorbene Geschäftsführerin Dorothea Grote konnte Frau Franziska Röthig gewonnen werden, für die durch Krankheit verwaiste Verwalterstelle des Wissenschaftlich-Theologischen Seminars Herr Bernhard Ritter. Beide haben eine außergewöhnliche Berufslaufbahn hinter sich. Wir sind froh, dass unsere Verwaltung wieder kontinuierlich arbeitet, geleitet von Menschen mit vielseitigen Kompetenzen und großer Berufserfahrung. Frau Röthig stelle ich aufgrund eines E-Mailaustauschs vor, Herr Ritter stellt sich selbst vor.

Franziska Röthig

Franziska Röthig wurde 1973 in Berlin geboren, besuchte dort das Albert-Einstein-Gymnasium und studierte 1992–1999 an der FU Berlin Rechtswissenschaften. Nach dem 1. Staatsexamen setzte sie 1999–2001 ihr Studium mit einem Aufbaustudium Kriminologie an der Universität Hamburg fort, das sie mit einem Diplom abschloss. Obwohl sie in ihrer Ausbildung einen Schwerpunkt im Strafrecht gebildet hatte, begann sie nach

ihrem juristischen Vorbereitungsdienst in Berlin ihre Berufstätigkeit im Bereich des Datenschutzes, zunächst 2003 beim Landesbeauftragten für den Datenschutz in Brandenburg, dann noch im selben Jahr bei der Technischen Universität Berlin. Dort war sie bis 2009 Datenschutzbeauftragte der Universität und arbeitete im Referat, das für alle Angelegenheiten der akademischen Selbstverwaltung zuständig war – insbesondere bei den zentralen Gremien der Universität. Sie war zunächst stellvertretende Leiterin, dann ab 2008 Leiterin dieses Referats. Durch diese Tätigkeit wurde sie mit Hochschulrecht und Hochschulgremien bestens vertraut, vor allem auch mit der real existierenden Universität. Sie wechselte aus Gründen der Familienzusammenführung nach Heidelberg. Nach einjähriger Pause aufgrund der Geburt ihrer Tochter stieg sie 2010 wieder als persönliche Referentin von Frau Dr. Frost, der Kanzlerin der Universität Heidelberg, ins Berufsleben ein. Seit Juli 2011 arbeitet sie als Geschäftsführerin unserer Fakultät. Ihre Vertrautheit mit der Zentralen Universitätsverwaltung kommt ihr dabei sehr zugute. Sie kennt die dort arbeitenden Personen und weiß, wie die Entscheidungs- und Verwaltungsprozesse an unserer Universität ablaufen.

Aber Frau Röthig ist weit mehr als eine Verwalterin. Neben Strafrecht und Kriminologie, Hochschulpolitik und akademischer Selbstverwaltung müsste man noch sehr viel mehr erwähnen, um ein ganzes Bild von ihr zu erhalten: Frau Röthig spricht z.B. mehrere Sprachen, darunter auch

Russisch, und spielt im Synchronorchester TonArt Heidelberg Bratsche.

Vielleicht war ihr Anfang an unserer Fakultät mehr als nur ein symbolischer Akt: In den ersten Wochen ihrer Tätigkeit hat sie zunächst einmal dafür gesorgt, dass das Dekanzimmer renoviert und danach auch das Büro der Geschäftsführung komplett neu gestaltet wurde. Dabei wurde auch das Archiv durchgesehen und gemeinsam mit dem Leiter des Zentralarchivs erarbeitet, welche Akten an ihn abgegeben werden können. Das Archiv wurde umgebaut, damit es nun mehr Akten aufnehmen kann. Aber auch in vielen anderen Bereichen stehen kleine und größere Revisionen auf der Tagesordnung.

Über ihre erste Zeit sagt sie selbst: „Es ist ein Herangehen an alle Aufgaben mit zum Teil etwas schwierigen Verhältnissen, aber besten Bemühungen und viel Engagement. Banale Dinge, wie einen Verteiler auf Vordermann bringen, bedürfen häufig mehr Zeit, als man denkt. Die Arbeit macht Spaß, ist sehr vielseitig und immer mal wieder für eine Überraschung gut. Im Grunde passiert täglich etwas, womit ich nicht gerechnet habe. Aber ich bin guter Hoffnung, dass sich alles so nach und nach gut einspielt und der Service, den ein Dekanat bieten kann und sollte, für alle sichtbar wird. Für Anregungen sind wir immer sehr dankbar.“

Wir wünschen Frau Röthig alles Gute für die Arbeit und das Leben in unserer Fakultät.

(Gerd Theißen)



Bernhard Ritter

Dann war es soweit! Das WTS hat mich zum 1. März 2011 als neuen Verwaltungsleiter (in Krankheitsvertretung) eingestellt. Was einen wohl erwartet in solch einem Verwaltungsapparat einer Universität? Einiges hatte ich in den zurückliegenden 35 Berufsjahren ja bereits erlebt ...

Am Pfingstsonntag 1958 bin ich in der kleinen Gemeinde Obrigheim, 45 km neckaraufwärts geboren. Nach meiner Ausbildung zum Industriekaufmann arbeitete ich in einem mittelständischen Industriebetrieb in den Bereichen Finanzwesen und Controlling, bis mir die damalige Geschäftsleitung 1981 anbot, aktiv beim Aufbau einer EDV mitzuarbeiten. Dies war der Beginn, mich an einer sich

ständig verändernden, immer rasanteren Entwicklung zu beteiligen. Nach entsprechenden Ausbildungen schrieb ich für das Unternehmen ein eigenes Warenwirtschaftssystem und baute eine IT-Landschaft auf, welche 5 Betriebsstandorte europaweit miteinander vernetzte. Ich erinnere mich gut, als ich 1987 den ersten PC für das Unternehmen kaufte. Dieser hatte eine Plattenkapazität von sage und schreibe 30 MB, kostete stolze 7.500 DM und hatte so ein „lustiges“ Betriebssystem mit lauter kleinen Fensterchen – genannt Windows. Leider überstand das Unternehmen 2 Insolvenzen nicht, weshalb ich im Jahre 2004 nach fast 30 Jahren Betriebszugehörigkeit gezwungen war, mich beruflich zu verändern.

Ich ließ die Industrie hinter mir und wechselte in die Versicherung, tauschte Ökonomisches Prinzip gegen *Hurry and Cash*. Vorbei war es mit wirtschaftlichem Denken unter steter Berücksichtigung sozialer Komponenten – jetzt galten andere Gesetze: Immer schnelleres Wachstum – immer größer und größer – ohne jegliche Rücksicht auf persönliche Interessen.

Bis – ja bis die Welt eines Besseren belehrt wurde: September 2008 Zusammenbruch von Lehman Brothers. Und dann ging es, wie wir alle wissen, ganz schnell: In unglaublich rasantem Tempo griff die „Seuche“ auf die ganze Welt, schließlich auch auf Deutschland über. Banken, Versicherungen und letztlich auch namhafte Wirtschaftsunternehmen wurden geschüttelt und gebeutelt und

viele mussten schließlich in die Insolvenz gehen. Tausende von Menschen verloren allein im Versicherungssektor ihren Arbeitsplatz. Für mich galt es, mich erneut umzuorientieren.

Was mir in meinem IT-Leben noch fehlte, war SAP und so entschied ich mich, nochmals die Schulbank zu drücken und lernte an der FH in Heidelberg das SAP-ERP-System von Grund auf kennen, was mich so begeisterte, dass ich im Anschluss an dieses Studium, gleich die Ausbildung zum SAP-Berater machte. An einem Freitag, dem 13. legte ich bei SAP in Walldorf die Prüfung ab und, weil ich diese mit Auszeichnung bestand, ist seitdem Freitag, der 13. ein Glückstag für mich.

Ein weiterer Glückstag war ganz sicher auch der 1. März dieses Jahres, als ich nämlich die Tür zum WTS öffnete. Was ich vorfand, war ein etwas im Nebel gelegener Arbeitsplatz und immer wenn sich dieser Nebel etwas lichtete, sah ich wieder neue Bruchstücke meines Aufgabengebiets – einfach interessant, denn der Job des Verwaltungsleiters ist abwechslungsreich und lässt mich täglich Neues entdecken. Neben recht banalen Verwaltungsaufgaben, die aber auch getan werden müssen, beschäftige ich mich schließlich auch mit sehr komplexen anspruchsvollen Tätigkeiten, wie z. B. der Erstellung des Haushalts oder auch den Quartalsabschlüssen im Finanzbereich. Und meine kleine „Nebenbeschäftigung“, die des EDV-Beauftragten für WTS und Dekanat trägt sicherlich dazu bei,

dass es mir bis jetzt noch nicht langweilig wurde.

Wenn ich nach nunmehr über 8 Monaten darüber nachdenke, warum es mir im WTS so gut gefällt, gelange ich immer zu dem gleichen Schluss: Es sind die Menschen, die in diesem Haus arbeiten und studieren, es ist die Freundlichkeit und Warmherzigkeit,

die mir tagtäglich in den vielen Gesichtern begegnet. Ein Professor unserer Fakultät erklärte es mir so: „Es ist der gute Geist, der in diesem Haus herrscht.“ Und so kann ich nur hoffen, dass mich dieser gute Geist noch lange am WTS hält.

(Bernhard Ritter)

NACHRUFE

In Memoriam
Dorothea Grote
(1951–2011)

Christian Polke (Hamburg)

Es gibt Menschen, die prägen Institutionen auf eine Weise, dass man sich kaum noch vorstellen kann, wie es jemals eine Zeit geben konnte, in denen sie nicht schon aktiv waren; und mehr noch, dass jemals der Zeitpunkt kommen würde, an dem solche fast symbiotischen Verbindungen nicht mehr sein werden. Das gilt im Großen wie im Kleinen. Man mag darüber streiten, zu welcher Rubrik ein Dekanat gehört, doch fest steht: Auf Dorothea Grote traf in emphatischem Sinne diese Beschreibung zu. So oft sich auch die personelle Zusammensetzung im Dekanat veränderte, bedingt durch Gesetzesnovellierungen oder Universitätswechsel der Mitarbeiter, Frau Grote stand für Kontinuität im Wandel und Übergang. Umso schmerzhafter ist es, dass wir dieses Frühjahr Abschied nehmen mussten von unserer langjährigen und verdienstvollen Geschäftsführerin im Dekanat, die kurz nach ihrem sechzigsten Geburtstag nach kurzer, schwerer Krankheit verstarb.

Wer Dorothea Grote kannte und erlebte, der wusste, wie engagiert und impulsiv sie ihr Amt erfüllte. Sie

konnte auch streitbar sein, was aber daran lag, dass ihr die Fakultät und ihre Sorgen und Nöte stets Herzensanliegen waren. Mehrfach hat man sie sagen hören: Ich liebe diese Fakultät. Der oftmals beschriebene, und im Öffentlichen Dienst gewiss nicht seltene „Dienst nach Vorschrift“ war ihr fremd. Dies widersprach schon ihrem politischen Naturell, welches die studierte Literaturwissenschaftlerin und vormalige Sekretärin eines nachmaligen Ratsvorsitzenden der EKD bis in den Landesfrauenrat brachte. Von diesen Erfahrungen profitierte nicht zuletzt unsere Fakultät. Als wieder einmal eine Umstrukturierung bevorstand, war es gut zu wissen, dass wir uns bei der künftig noch stärker erforderlichen Koordination auf jemand verlassen konnten, der auch bereit war, dafür Verantwortung zu übernehmen. Und diese reichte bei Dorothea Grote bis weit hinein in die oft übersehenen Alltäglichkeiten, das „Kleinklein“ der universitären Arbeitsabläufe: etwa bei der Koordinierung familienfreundlicher Prüfungseinheiten im Umfeld von Habilitation und Promotion, oder wenn es darum ging – im Zuge der Einführung von Studiengebühren – Studierenden weitere Zuverdienstmöglichkeiten in Form von Hilfskraftstellen bereitzustellen. Und wenn mancher Dekan sich viel besser in der Leitung einer Fakultät bewährte, als es seine Kollegen aufgrund vorheriger Erfahrungen erwarteten, so war das auch ein Verdienst von Frau Grote.

Schließlich: Was wäre der Förderverein ohne Frau Grotes Engagement? Sie unterstützte mit Mitteln aus

dem Dekanat die Veröffentlichung unseres Jahresheftes und half mit, wenn es um die Organisation des *Dies Academicus* ging. Von Anfang an verfolgte Dorothea Grote die Gründung unseres Vereins mit großem Interesse, seine Ziele waren auch die ihrigen. Nicht zuletzt deswegen sind wir ihr zu großem Dank verpflichtet. Unsere tiefe Anteilnahme gilt dabei ihrem Mann und ihrer Familie.

In Memoriam Günther Schnurr (1934–2011)

Gerhard Rau

Vor über fünfzig Jahren bin ich dem Mit-Badener Günther Schnurr zum ersten Mal begegnet, und zwar im Petersstift. Er arbeitete damals – noch vor dem Zweiten Examen – nach einer Famulatur bei Edmund Schlink bereits an seiner Doktorarbeit, die 1964 unter dem Titel „Skeptizismus als theologisches Problem“ veröffentlicht wurde. Schlink holte ihn dann, nach wenigen Jahren Kirchenpraxis in Gemeindevikariat und Religionsunterricht, als Assistenten ans Ökumenische Institut, wo sich Schnurr habilitierte mit der – nicht als Buch veröffentlichten – Analyse „Elementare Perspektiven des Redens von Gott und Geschichte“. Ab 1970 wirkte er als apl. Professor, später als Universitätsprofessor im Fach Dogmatik an unserer Fakultät.

Trotz großer menschlicher Nähe zwischen uns beiden Badenern über die Jahre hin empfinde ich im Rückblick ein tiefes Bedauern: Warum habe ich mit Günther Schnurr nicht fachlich mehr korrespondiert? Er hatte ein besonderes Charisma, das kollegial viel zu wenig zum Zuge kam. Er war nämlich in diesen Jahrzehnten einer der wenigen, die den Glauben an Christus fast einseitig denkerisch zu verantworten suchten. Schnurr stand im strengen Sinne für das Ethos einer konsequenten Denkverantwortung des Glaubens, und das im Stile alteuropäischer Philosophie.

Wer sich die Mühe macht, drei relativ leicht zugängliche Texte von ihm wahrzunehmen, wird verstehen, was ich meine: In der Ringvorlesung der Theologischen Fakultät „Frieden in der Schöpfung“ (1986) analysierte er die Naturentfremdung neuzeitlicher Philosophie und Theologie, in den Texten der Theologischen Realenzyklopädie zu „Furcht“ und „Krise“ setzte er fort, was er in seiner Dissertation „Skeptizismus als theologisches Problem“ begonnen hatte.

In zahlreichen weiteren Beiträgen, zum Teil in französischer Sprache (die er als Rastatter Gymnasiast in der Französischen Besatzungszone eingehender zu erlernen gezwungen war), hat er – auch als Mitglied der *Académie internationale des sciences religieuses* – eine bestimmte Funktion der Dogmatik, nämlich die einer betont denkerischen Verantwortung des Glaubens, apologetisch wie polemisch, zu seinem Thema gemacht,

und zwar in je neu wahrgenommenen anthropologischen Konstellationen.

Seine intime Kenntnis zeitgenössischer und historischer Philosophie – und das mit einer ausgezeichneten altsprachlichen Kompetenz – hat ihn eher zu einer Korrespondenz mit katholischer und orthodoxer Theologie hingeführt als zur westeuropäisch empirischen oder analytischen Theologie. Das zeigte auch sein anhaltendes Interesse und seine Mitarbeit am Südosteuropa-Seminar von F. Heyer. Er setzte damit konsequent fort, was im programmatischen Aufsatz von Edmund Schlink „Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem“ (1961) entfaltet wird. Dort wird der „anthropologische Aspekt der Dogmatik“, und d.h. fachorientiert auch deren philosophische Dimension, reklamiert und genau hier sind Günther Schnurrs dogmatisch-theologische Beiträge zu platzieren mit ihrer intimen Kenntnis und einem stringenten Nachvollzug alter wie neuer Philosophie.

Es sei daran erinnert, dass noch in den 50er und frühen 60er Jahren des 20. Jahrhunderts die Philosophie-Prüfungen im Kirchlichen Examen von Edmund Schlink und Peter Brunner abgenommen worden sind. Der von seinem Lehrer Schlink hochgeschätzte Schüler Schnurr hat diese Tradition indirekt weitergepflegt. Umso mehr ärgerte es ihn, dass er bei den Grabenkämpfen zwischen einer rechten und linken Fakultätsfraktion noch bis in die 80er Jahre hinein als konservativer Rechter wahrgenommen wurde, wenn er seine theologi-

schen Beiträge gegenüber einer philosophischen Tradition zu verantworten suchte.

Zu diesem Missverständnis hat natürlich er selbst nicht wenig beigetragen, und zwar durch seine bekannte Schweigsamkeit in mündlichen Debatten. Gleichwohl war seine Anwesenheit in solchen Diskussionen dringend nötig, weil er zunächst auch im Schweigen eine wahrnehmbare Mitverantwortung übernahm, im entscheidenden Moment allerdings durch eine nicht zu überhörende Missfallensbekundung seine Teilnahme an der Diskussion bedeutsam machen konnte. Nicht nur ich, auch andere Kollegen haben das so wahrgenommen.

Nicht zuletzt hat seine jahrelange Bereitschaft, sich die „blaue Schürze des Prüfungsdekans“ umbinden zu lassen, ihn in die Fakultät eingebunden. Die Kombination einer Strenge im Denken zusammen mit der Güte im Umgang mit Prüfungskandidaten hat vielen Prüflingen über diese biographisch nicht unproblematische Lebenssituation hinweggeholfen. Auch in der Traueransprache seines Gemeindepfarrers Hirsch kam diese auffällige Sorgfalt im Umgang mit anderen zur Sprache.

In einem Zusammensein nach der Beerdigung berichtete Gerd Schmolz von dem Freundeskreis, zu dem Günther Schnurr jahrelang gehört hatte. In den 70er Jahren, in der Zeit eines religionspädagogischen Aufbruchs, fanden sich zur Schulbuchrevision drei Schlink-Schüler zusammen: Dieter Walther, Henning Schröer und

eben Günther Schnurr sowie Gerd Schmoll und Dieter Haas. Schmoll schilderte mit einem gewissen Vergnügen die jeweils besondere Rolle der einzelnen in diesem Kreis. Schnurr war nicht der Organisator, nicht der schnelle Formulierer, nicht der strategische Kirchenpraktiker, auch nicht der Kommunikator bei Vermittlungsbedarf – alle diese Funktionen schienen fein säuberlich getrennt und bereits verteilt gewesen zu sein, er war eben der Denker, dessen Textentwürfe, in einem extremen Nominalstil verfasst und mit Partizipialkonstruktionen angereichert, jeweils nach einer zusätzlichen sprachlichen Transformation durch andere zu gemeinsamen Grundlagentexten wurden. „Sirup trinkt man in der Regel ja auch nicht pur, sondern verdünnt ihn zuvor“: Günther Schnurrs essenziell formulierte Texte enthalten in der Regel so viel Substanz, dass daraus unschwer jeweils ein Buch zu verfertigen wäre.

Die Selbstanforderung an eine gehaltvolle Theologie in denkerischer Verantwortung steigerte sich aber zum Ende des Lebens hin derart, dass sie auch die eigene Seele bedrückte, manchmal mehr, als es dem Körper gut tat. So hat Günther Schnurr eine denkerisch verantwortete Theologie auch existentiell bis zum Schluss ausgelebt. In Dankbarkeit denkt die Fakultät zurück an ihn, der es in seinen Arbeiten vermieden hat, eine falsche Identifikation von Gebet, Doxologie, Bekenntnis und Lehre (s. der erwähnte Aufsatz Schlinks) zu einer Art von „totalitärer Identitätstheologie“ zu verschmelzen, vielmehr hat er stets in lutherischer Frömmigkeitstradition den Trost des Glaubens dem Angefochtenen zugesprochen. Schnurr hat nämlich nirgends die von ihm aufgezeigten Brüche in der menschlichen Existenz fromm verkleistert. Vielmehr hat er Mut gemacht, diese wahrzunehmen und anzunehmen.

AUS DER GESCHICHTE DER FAKULTÄT

Gerhard von Rads biblische
Theologie und die Predigt*Martin Hauger*

„Als aber der Nationalsozialismus kam mit seiner widerlichen und groben Absage an das Alte Testament, die doch in weiten Kreisen verwirrend wirkte, wurde die Lage kritisch, denn diese Herausforderung traf die alttestamentliche Wissenschaft fast völlig ungerüstet.“⁶ Gerhard von Rad schrieb diesen Satz 1966 mit Blick auf seine eigene Biographie als Hochschullehrer. Im Hintergrund steht ähnlich wie bei Karl Barth auch die Enttäuschung über die liberale Theologie, die angesichts einer aktuellen Herausforderung keine angemessene Antwort fand. War es für Barth die Haltung seiner theologischen Lehrer im Ersten Weltkrieg gewesen, so ist es bei G. v. Rad die theologische Sprachlosigkeit der alttestamentlichen Wissenschaft, die um 1900 vornehmlich im Zeichen religionsgeschichtlicher Fragestellungen stand und von der antisemitisch motivierten Kritik am AT mehr oder weniger unvorbereitet getroffen wurde. So reicht die von G. v. Rad angesprochene Verwir-

⁶ „Gerhard von Rad über sich selbst“. In: Ders., *Gottes Wirken in Israel*, Neukirchen: 1974, S. 323.

rung genau genommen weiter zurück bis in die 20er Jahre der Weimarer Republik und darüber hinaus zur Jahrhundertwende, als zunehmend „deutschgläubige“ Gruppierungen auftraten, die das AT als „artfremd“ ablehnten. Ungerüstet traf dieser Streit nicht nur die alttestamentliche Wissenschaft, sondern auch den jungen Vikar von Rad.

I.

Geboren am 21. Oktober 1901 stammt G. v. Rad aus Nürnberg. In der fränkischen Heimatstadt wirkten im ersten Viertel des 20. Jhs mit Friedrich Rittelmeyer (G. v. Rads Konfirmator), Christian Geyer (G. v. Rad wurde von ihm getraut) und Wilhelm Stählin (von ihm ging der entscheidende Impuls zum Theologiestudium aus) drei überregional bekannte Pfarrer. Allesamt waren sie herausragende Prediger und prominente Vertreter des Nürnberger „Freien Protestantismus“, einer regionalen Ausprägung des theologischen Liberalismus.⁷

W. Stählin, der spätere Göttinger Professor und Oldenburger Bischof,

⁷ Vgl. W. Trillhaas, „Der freie Protestantismus im 20. Jahrhundert und die ‚Nürnberger Richtung‘“. In: Ders., *Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums*. Göttingen: 1975, S. 159–170; ders., „Autobiographische Notizen zum ‚Freien Protestantismus‘ vor Karl Barth“. In: F.W. Graf (Hg.), *Liberale Theologie*. Gütersloh: 1993, S. 168–203.

zählte ferner zu den führenden Gestalten der „Jugendbewegung“, der sich auch der junge G. v. Rad zugehörig fühlte. Stählin sah in der Jugendbewegung das Morgenrot eines religiösen Aufbruchs. 1921 sprach er auf der Bundestagung des BDJ in Heidelberg vor mehreren tausend Jugendlichen über „Jesus und die Jugend“. Er meinte in der Jugendbewegung zumindest Ansätze einer Erneuerung des Menschen aus den Lebens- und Schöpfungskräften der Natur zu erkennen. Ferner hoffte er auf die Überwindung des Individualismus aus der Gemeinschaftserfahrung der Jugendbewegung heraus, indem sie einem neuen Verständnis der Volksgemeinschaft und einer Erneuerung der Kirche Bahn brechen sollte. Aus dieser Haltung heraus organisierte er in den 20er Jahren auf der Burg Hoheneck eine Reihe von Konferenzen, um eine Annäherung von Kirche und Jugendbewegung zu erreichen. G. v. Rad gehörte damals zu den Teilnehmern und lernte dort vermutlich auch G. Merz kennen, den späteren Mit Herausgeber und Schriftleiter von „Zwischen den Zeiten“. Merz hatte Stählin bereits unmittelbar nach dessen Erscheinen auf Karl Barths Römerbrief aufmerksam gemacht. Stählin besprach das Buch darauf hin mit Jugendlichen in seinem „Mittwochkreis“, dem neben W. Trillhaas und G. v. Rad der spätere Philosoph H. Zeltner und der Kirchenhistoriker W. v. Loewenich angehörten.⁸

Auf Hoheneck kam es zwischen Stählin und Merz zum theologischen Disput. Der Münchner Studentenpfarrer lehnte nicht nur die euphorische Erwartung einer „Zeitenwende“ und eines „neuen Menschen“ ab, von denen in der Jugendbewegung vielfach die Rede war, sondern deutete deren Krise in den Nachkriegsjahren des Ersten Weltkriegs ausgehend von der Barthischen Theologie als Desillusionierung des religiösen Menschen. A. Reiss hat den Gegensatz auf eine einfache Formel gebracht: für den liberalen Symboltheologen Stählin war die Jugendbewegung im positiven Sinn *schon* Religion, für Merz hingegen war sie *noch* Religion und eben darum als menschliches Bemühen zum Scheitern verurteilt.⁹ M. Wittenberg überliefert zu diesem Streit eine interessante Bemerkung: G. v. Rad habe berichtet, dass „nicht die Schlechtesten der damaligen Teilnehmer [auf Hoheneck, M. H.] ... von Stählin zu Merz übergegangen [seien], weil Merz die illusionslosere Theologie gehabt habe“.¹⁰ Zwar zog G. v. Rad nicht gemeinsam mit seinen Kommilitonen nach Göttingen zum Studium bei K. Barth, sondern entschied sich aus familiären Gründen für das Auswärtsstudium in Tübingen. Dass er sich aber gleichwohl mit seinen

Trillhaas (*Aufgehobene Vergangenheit* [1976], S. 58) und W. v. Loewenich (*Erlebte Theologie* [1979], S. 25).

⁹ Vgl. A. Reiss, *Die Jugendbewegung als religiöses Phänomen*. Frankfurt: 1994, S. 122.

¹⁰ Zit. n. M. Lichtenfeld, *G. Merz*, Gütersloh: 1997, S. 131.

⁸ Vgl. die Autobiographien von W. Stählin (*Via Vitae* [1968], S. 184), W.

Freunden theologisch neu orientierte, lässt sich nicht zuletzt an den erhaltenen Vikariatspredigten deutlich ablesen.

Trotz dieser Abgrenzung gegenüber seinem Nürnberger Mentor blieb die christliche Jugendbewegung für ihn ein Raum, in dem christlicher Glaube im Zusammenhang intensiver Natur- und Gemeinschaftserfahrungen *erlebt* werden konnte. Prägend blieben auch die Eindrücke durch C. Geyer und F. Rittelmeyer, den G. v. Rad geradezu kindlich verehrte.¹¹ So verwundert es wenig, dass sich neben dem kerygmatischen Predigtverständnis in den Vikariatspredigten auch die Auffassung der älteren liberalen, am religiösen *Erleben* orientierten Homiletik findet. „Gott und die Seele“, „Leben aus Gott“ waren nicht nur Buchtitel der in vielen Auflagen gedruckten Predigtbände Rittelmeyers und Geyers; sie standen vielmehr für ein homiletisches Programm. Und auch in den Predigten von Rads finden sich entsprechende Aussagen: „... soweit irgend unser Herz empfänglich ist, fassen wir ... die Offenbarung der göttlichen Geheimnisse *in die Seele*“ (Predigt in Lauf a.d.P., am 26.4.1925). Das eigentümliche Nebeneinander von kerygmatischem Verständnis der Predigt und einer liberalen Auffassung (Predigt als religiöse Rede) lässt sich *theologisch* vielleicht von der Barth-Lektüre im Jugendkreis bei Stählin her erklären.

W. Stählin selbst erinnert in seiner Autobiographie daran, dass man in Nürnberg Barths Römerbrief in der „später vom Verfasser unterdrückten ersten Auflage von 1919“¹² studiert habe. Und Ursula von Rad berichtet, ihr Vater habe noch nach Erscheinen der zweiten Auflage die Erstfassung besonders geschätzt. Zwar bildet Barths Hinwendung zur Offenbarung Gottes, die kritische Wendung gegen den Kulturprotestantismus und die Abkehr von der liberalen Religions- und Bewusstseinstheologie bereits den theologischen Ausgangspunkt der ersten Auflage. Entsprechend polemisiert er in seiner Auslegung zu Röm 6 gegen das „zerbrechliche Rohr sogenannter religiöser Erlebnisse“. Dann aber heißt es im selben Zusammenhang: „Gnade wird freilich nicht ohne Erlebnisse und Erfahrungen bleiben ... Wir erkennen in unserem Leben die Spuren unseres Wachstums aus der Kraft der neuen Welt ... Es gibt eine *Psychologie der Gnade* ... die uns nicht zur Begründung aber zur Veranschaulichung der Bewegung, in der wir stehen, gute Dienste leisten kann ...“¹³ Nicht als Begründung des Glaubens, jedoch als Veranschaulichung der Gnade im Leben der Christen wird christliche Erfahrung anerkannt. Im Unterschied zur liberalen Homiletik wird der Begründungszusammenhang von Glauben und Erleben umgekehrt. Erst durch die radikalisierte Betonung der Nicht-Identität

¹² *Via Vitae* (1968), S. 184.

¹³ K. Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919*. Zürich: 1985, S. 206.217ff.

¹¹ Vgl. G. v. Rad, „Friedrich Rittelmeyer“. In: *ThBl* 18 (1939), Sp. 128–131.

von Gott und Mensch, Sünde und Gnade in der zweiten Auflage des Römerbriefs wird dieser Erfahrungsbegriff von Barth aufgegeben. In den frühen Predigten G. v. Rads hingegen lässt sich die Umkehrung des liberalen Begründungszusammenhangs bis weit in die 20er Jahre und darüber hinaus beobachten. Einen fast schon poetischen Ausdruck hat sie in einer undatierten Beerdigungsansprache aus der Vikariatszeit über Ps 126 gefunden. Dort heißt es, dass „das Wort Gottes unseren Seelen Flügel gibt, dass sie sich erheben und hinaussehen in Gottes Ewigkeit“.

Was nun das AT anbelangt, ergibt sich aus den Vikariatspredigten ein eigentümlicher Befund: Exegetisch steht die Lektüre des AT in der Tradition der liberalen religionsgeschichtlich-religionspsychologischen Lektüre. G. v. Rad verbindet sie mit dem theologischen Urteil der dialektischen Theologie. So stellt er das atl. Judentum und mit ihm das AT in eine Reihe mit anderen Religionen. Das Judentum mag relativ betrachtet die höchste religiöse Stufe erreicht haben, es bleibt aber der qualitative Sprung zum Evangelium, zur Gnade des neuen Bundes. Mit dieser Relativierung ist nicht nur eine aus heutiger Perspektive höchst problematische Abwertung jüdischen Glaubens verbunden. Auf dieser Grundlage lässt sich auch kaum mehr die theologische Notwendigkeit des AT als Teil der christlichen Bibel begründen. Die Argumentationsbasis gegenüber den deutschgläubigen Gruppierungen wird brüchig. Es war G. Merz, der G. v. Rad auf das Problem aufmerksam

gemacht hatte.¹⁴ Es ist G. v. Rad anzurechnen, dass er das Problem erkannte, die entsprechenden Konsequenzen gezogen hat und sich der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem AT zuwandte.

II.

Auch wenn die Absage an das AT schon in den 20er Jahren bisweilen skurrile Blüten trieb, „widerlich und grob“ wurde sie in der Radikalisierung durch die Deutschen Christen z. B. in der üblen Diffamierung des Berliner Gaubmann R. Krause während der Berliner Sportpalastkundgebung am 13.11.1933. Krause forderte „die Befreiung von allem Undeutschen im Gottesdienst und im Bekenntnismäßigen, Befreiung vom Alten Testament mit seiner jüdischen Lohnmoral, von diesen Viehhändler- und Zuhältergeschichten“.¹⁵ Und erst recht „kritisch“ wurde die Situation vor dem Hintergrund der antisemitisch motivierten Verbrechen des Nationalsozialismus. Kritisch wurde die Situation aber auch für den jungen Hochschullehrer Gerhard von Rad in einem ganz vordergründigen Sinn, was seine Stellung an der Universität betraf. Sein akademischer Weg hatte ihn von

¹⁴ Vgl. R. Smend, „Gerhard von Rad“. In: M. Oeming, K. Schmid, M. Welker (Hgg.), *Das Alte Testament* (2004). Münster: 2004, S. 15.

¹⁵ Zit. n. B. Schroven, *Theologie des AT zw. Anpassung und Widerspruch*. Neukirchen-Vluyn: 1995, S. 122.

Erlangen über Leipzig nach Jena geführt.

Immerhin war es in der alttestamentlichen Wissenschaft kurz nach dem Ersten Weltkrieg zu einer Neuorientierung gekommen. Auslöser hierfür war ein Vortrag R. Kittels auf dem Orientalistentag in Leipzig über die „Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft“.¹⁶ Man erkannte, dass eine israelitisch-jüdische Religionsgeschichte allein nicht ausreiche, dem AT seinen Platz innerhalb der christlichen Theologie zu sichern. Kittel forderte, dass die „Herausarbeitung des spezifisch religiösen Gutes in der alttestamentlichen Religion“ nötig sei. Neben die historische Exegese sollte eine theologische bzw. religionsphilosophische Auslegung treten. Der Leipziger Systematiker K. Girgensohn schlug eine pneumatische oder theologische Exegese vor. Als einer der Ersten hatte sich der Erlanger Doktorvater G. v. Rads, Otto Procksch, positiv zum Programm K. Girgensohns geäußert.¹⁷ G. v. Rad selbst erinnert sich rückblickend kritisch an den „tumultuarischen Ruf nach ‚pneumatischer Exegese‘“ mit seinen „theologische[n] Gewaltsamkeiten“.¹⁸ Und so urteilt R. Smend, dass O. Procksch „schließlich das Beste tat, was er tun konnte, indem er ihn [i.e. v. Rad, M.H.] nach Leipzig zu seinem Freund

Albrecht Alt weiterschickte“,¹⁹ von wo aus er dann später im Jahr 1934 einen Lehrstuhl in Jena übernahm.²⁰ Die Berufung nach Jena war insofern ein Glücksfall, als sie gerade eben noch vor der Zentralisierung der Hochschul-Personalpolitik im neugegründeten Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung erfolgte und offenbar auf einer Fehleinschätzung S. Lefflers, des zuständigen Oberregierungsrates im Thüringer Ministerium, beruhte.²¹ In Thüringen musste G. v. Rad freilich erleben, wie die kleine Fakultät zunehmend in den Bann einer deutsch-

¹⁹ R. Smend, a.a.O., S. 15.

²⁰ Vgl. S. Böhm, „Gerhard von Rad in Jena“. In: U. Becker, J. van Oorschot (Hgg.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?! Leipzig: 2005*, S. 202–240; S. Heschel, „The Theological Faculty at the University of Jena as ‚a Stronghold of National Socialism‘“. In: U. Hoßfeld u.a. (Hgg.), *Kämpferische Wissenschaft. Köln: 2003*, S. 452–470; T. Schüfer, „Die Theologische Fakultät Jena und die Landeskirche im Nationalsozialismus“. In: T. A. Seidel (Hg.), *Thüringer Gratwanderungen. Leipzig: 1998*, S. 94–110.

²¹ Leffler hielt von Rad fälschlicherweise für ein Parteimitglied (vgl. T. Schüfer, a.a.O., S. 97 u. S. Heschel, a.a.O., S. 170). G. v. Rad war seit 1933 zwar Mitglied im Nationalsozialistischen Lehrerbund, trat 1935 aber wieder aus, als dieser mit der Gründung des Nationalsozialistischen Deutschen Dozentenbundes, dessen Mitgliedschaft die Parteizugehörigkeit voraussetzte, an Bedeutung verlor (vgl. G. Besier, *Die Kirchen und das Dritte Reich. München: 2001*, S. 1157, Anm. 470).

¹⁶ Vgl. C. Nicolaisen, *Die Auseinandersetzungen um das AT im Kirchenkampf. Hamburg: 1966*, S. 41ff.

¹⁷ Vgl. B. Schroven, a.a.O., S. 45ff.

¹⁸ „Antrittsrede als Mitglied der Heidelberger Akad. d. Wissenschaften“. In: *Gottes Wirken*, S. 319.

christlichen Theologie geriet. 1934 lehrten in Jena als ordentliche Professoren Erich Fascher (NT), Heinrich Weinel (Syst. Theologie), der Kirchengeschichtler Karl Heussi (em. 1953), Waldemar Machholz, der im Jahr zuvor seinen praktisch-theologischen Lehrstuhl auf Betreiben Lefflers hatte abgeben müssen und mit einem Lehrauftrag für Konfessionskunde abgespeist worden war, sowie der Deutsche Christ Wolf Meyer-Erlach, der trotz fehlender akademischer Qualifikation mit Hilfe Lefflers den „freigewordenen“ Lehrstuhl für Praktische Theologie erhalten hatte.

Ab Herbst 1936 kam es zu einem weiteren Umbau der Fakultät. Nach dem Tod Weinels wurde Heinz-Erich Eisenhuth als Nachfolger berufen. Fascher wurde nach Halle abgedrängt; Walter Grundmann, der Leiter des „Institutes zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“, erhielt einen Lehrauftrag für „Völkische Theologie und Neues Testament“ und wurde zwei Jahre später ordentlicher Professor. G. v. Rad geriet mit W. Machholz in der Fakultät zunehmend in eine Außenseiterposition. Am 4.10.1936 schrieb er an A. Alt: *„Weinels Tod brachte ein wahres Gericht über uns ... So wird unser Weg in ein Dunkel führen, das garnicht mehr abzusehen ist. Das aber ist mir schwer im Augenblick, daß ich nicht einmal die Gewißheit habe ihn so, wie er nun werden wird, wirklich gehen zu müssen; daß ich mir garnicht sicher bin, ob es nicht meine Pflicht wird, ein Zeichen aufzurichten*

*und ganz ohne Pose zu gehen ... ich sehe nicht, daß uns etwas anderes bleibt als der akademische Selbstmord.“*²² Alt warnte vor überstürzten Aktionen und riet zum Abwarten. Regelmäßig berichtet v. Rad von der Entwicklung in Jena. Am 16.12. schreibt er: *Merkwürdig, daß in diesen Tagen hier die Frage ‚des ‚Alten Testaments bis zur Siedehitze bei allen Studenten gekommen ist, und zwar durch ein Kolloquium Eisenhuths, in dem er mit seinen eigenen Leuten ins Geräufe kam, die radikale „Abschaffung“ verlangten, während E.[isenhuth] für bedingte Gültigkeit eingetreten ist. Die Sache fraß um sich, ... in allen Seminarräumen stehen in diesen Tagen Gruppen umher, erregt aufeinander einredend, – und irgendwo abseits stehe ich und lege bedächtig den Sethitenstammbaum aus! Aber vielleicht muß das gerade so sein ... ach, es ist ja hier wirklich nicht viel zu lachen; ich will nicht kneifen, aber was kann in solcher Leidenschaft aufgebaut werden? oder sollte ich der ganzen Diskussionswut zuvorkommen und einen ruhigen, möglichst einfachen Vortrag halten?“*

Nachdem auch Alts Stellung fraglich geworden war, schrieb v. Rad 1936 in einem Weihnachtsbrief: *„Wir können wohl überhaupt nicht mehr viel von Umordnungen erwarten, daß nur jeder in seinem Granattrichter recht aushält!“* 1938/39 brachte eine weitere Verschlechterung der Situati-

²² Der Briefwechsel mit G. v. Rad befindet sich im Privatbesitz der Tochter Ursula von Rad.

on. W. Macholz hatte sich vorzeitig in den Ruhestand versetzen lassen und die Fakultät betrieb die Auflösung des alttestamentlichen Fachbereichs und die Umwandlung in einen „Lehrstuhl der Religionsgeschichte des Vorderen Orients“. Die hebräische Sprachprüfung wurde abgeschafft. Am 30.7.1939 schreibt G. v. Rad nach Leipzig: „*Mir graut vor Jena, wo die letzten ordentlichen Leute weggegangen sind und sich die D[eutschen] C[hristen] aus dem Reich zu sammeln beginnen ...*“²³ Die Studentenzahlen gingen dramatisch zurück; der Bestand der Fakultät schien gefährdet. Wechselabsichten G. v. Rads zerschlugen sich; immerhin fand er im Freundeskreis um die in Jena lebende Dichterin Ricarda Huch Kontakt zu Gleichgesinnten. Er gehörte zu den wenigen Universitätsprofessoren, die sich an den illegalen Ferienkursen der Bekennenden Kirche beteiligten. Es gelang ihm, bekenntnistreue Studentinnen und Studenten dafür zu gewinnen, bei ihm zu

²³ Vgl. den Brief vom 24.11.1938. Von Rad berichtet von einem Promotionsverfahren, bei dem sein Protest „ganz ohne Wirkung“ geblieben war und er die Promotion „cum acho crachoque mit rite“ nicht hatte verhindern können. Am Ende bemerkt er: „*Aber dieses mittunmüssen ist sehr schwer, weil man sich immer tiefer mitschuldig macht!*“ Von Rad fühlte sich für die Aufrechterhaltung des wissenschaftlichen Standards verantwortlich; zumal ab 1939 zunehmend Mitarbeiter des ‚Grundmann-Instituts‘ ihre pseudowissenschaftlichen Arbeiten als Dissertationen einreichten (vgl. S. Böhm, a.a.O., S. 218).

studieren um den Bestand der Fakultät zu sichern. 1939 trat er auch formal der kleinen Bekenntnisgemeinde in Jena bei, in der er regelmäßig predigte.

Im Streit um das AT hatte G. v. Rad erstmals in Leipzig öffentlich Stellung bezogen. In einer Vortragsreihe sprach er 1934 neben A. Alt und J. Begrich über den „Weg durch das Alte Testament“ als „Führung zum Christentum“. Er war sich bewusst, welche Provokation der christliche Anspruch auf das AT für das Judentum bedeuten musste! Sein Vortrag endete mit der Frage: „Wer ist der Erbe des AT?“ Und seine aus heutiger Sicht keineswegs unproblematische Antwort lautete: „*Ist Jesus der Christus, dann ist er und die Gemeinde der Erbe des Alten Testaments. Ist er es nicht ... dann ist in Wahrheit nichts vom Alten Testament erfüllt und die auf den Messias wartende Synagoge ist die legitime Erbin.*“²⁴

Als 1936 Emanuel Hirschs Buch „*Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums*“ erschien, antwortete von Rad umgehend in einer umfangreichen Rezension. Gegen Hirschs Hauptthese, bei dem AT handle es sich um das „*Dokument einer durch den christlichen Glauben aufgehobenen Gesetzesreligion*“,²⁵

²⁴ G. v. Rad, „Das Ergebnis“, in: A. Alt, J. Begrich, G. v. Rad, *Führung zum Christentum durch das Alte Testament*. (1934), S. 54–71; Zitat S. 70.

²⁵ E. Hirsch, *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums*. Tübingen: 1986, S. 62.

wandte v. Rad ein, dass die alttestamentliche Religion ihren Mittelpunkt keineswegs im Gesetz habe, denn vor „*der Gabe des ‚Gesetzes‘ steht der Glaube an die Erwählung der Väter und die Heilserfahrung des Auszuges ... [Dies] offenbart einen Gnadenwillen, der einmal kundgetan, unverbrüchliche Gültigkeit hat ...*“ Zudem habe „*Jesus das gesamte Zeugnis des AT in seiner unerhörten Komplexität allein auf sich, sein Kommen und sein Heilswerk bezogen*“²⁶. Aber auch die Frage einer christlich-theologischen Auslegung des AT blieb schwierig. Bereits 1934 war ein Buch Wilhelm Vischers erschienen, das von vielen bekennnistreuen Pfarrern als Befreiungsschlag begrüßt worden war. Unter dem Titel „*Das Christuszeugnis des Alten Testaments*“ hatte Vischer die These vertreten: „*Das Alte Testament sagt, was der Christus ist, das Neue wer er ist ...*“²⁷ Auch hier hatte von Rad in einer Rezension Stellung bezogen. Er warf Vischer vor, seine christologische Auslegung des AT sei auf unkritische Weise gefangen in der kirchlichen Tradition. Schlimmer noch, sie nehme die Texte nicht ernst: „*Der Pentateuch liest sich [bei W. Vischer] wie ein einheitliches und wie ein auf die Dauer doch etwas monotones Weissagungsbuch auf Christus. Die Quellen sind zusammengelegt, ihre scharfen theologischen Profile geglättet ... die wahre Meinung der Tex-*

te bis zur Unkenntlichkeit vereinerleitet ...“²⁸ K. Barth wiederum erwiderte: „... *eine fruchtbare Kritik Vischers würde freilich erst liefern, der dieselbe Aufgabe besser zu lösen in der Lage wäre!*“²⁹ Die Frage eines Neuansatzes bewegte v. Rad seit den 40er Jahren und wurde zum Lebensthema seiner theologischen Arbeit. Sie war nur zu beantworten im Horizont einer neu zu konzipierenden (gesamt-)biblischen Theologie.

III.

R. Smend berichtet, G. v. Rad habe in seinen letzten Tagen den Satz G. Ebelings notiert: „Das Kriterium der Theologie ist die Predigt“ und er habe hinzugefügt: „Dies hat mich begleitet!“³⁰ Was wäre von einem „Angehörigen der Römerbriefgeneration“ auch anderes zu erwarten? C. Geyer und F. Rittelmeyer kamen von der Situation mit ihren Fragen zum Text. Die Auslegung der Bibel hatte sich am Erleben der Hörer zu bewähren. G. v. Rad hat diesen Weg in den späten Predigten vehement abgelehnt und kehrt ihn um. Der Text in seiner Erfahrungsdichte spricht vielmehr deutend in die Situation. Mitunter kann G. v. Rad sogar sagen, dass der Hörer, respektive Leser in die biblischen

²⁶ ThBl 17 (1937), Sp. 41–47; Zitat Sp. 43f.

²⁷ W. Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments I. Das Gesetz*. Zürich: 1934, S. 7.

²⁸ ThBl 14 (1935), Sp. 249–254; Zitat Sp. 252.

²⁹ KD I/2, S. 87.

³⁰ Vgl. R. Smend, „Gerhard von Rad“. In: Ders., *Deutsche Alttestamentler*. Göttingen: 1989, S. 253.

Geschichten hineingeholt wird, „weil in jeder von ihnen etwas von uns drinnen ist“.³¹ Theologisch geht es um das Prae des Wortes Gottes, aber nicht in der objektivierenden Abstraktion der Wort-Gottes-Theologie K. Barths vertikal von oben, sondern in der „Inkarnation“ des im biblischen Traditionsprozess mit Erfahrung aufgeladenen biblischen Wortes. Der Zusammenhang von Wort Gottes und Erfahrung wird – wie in den frühen Predigten – nicht preisgegeben; dieser Zusammenhang wird vielmehr auch in der biblischen Theologie G. v. Rads festgehalten. Es gibt das Wort Gottes nicht in einer von der jeweiligen Situation und der gläubigen Erfahrung abgelösten Objektivität, sondern nur in der geschichtlichen Gestalt des sich in der Verkündigung fortsetzenden biblisch-homiletischen Überlieferungsprozesses, im immer neuen Hören auf die Tradition. Dabei wird die Tradition selbst wieder zur göttlichen Anrede in einer neuen Situation und generiert in der Deutung der jeweiligen Gegenwart als Wort Gottes neue Erfahrungen.

G. v. Rads traditionsgeschichtlicher Ansatz in der biblischen Theologie basiert auf einer Übertragung der formgeschichtlichen Methode H. Gunkels auf die großen literarischen Einheiten des AT. Dies ermöglichte ihm eine genetische Sicht auf die Entstehung der großen Traditionskomplexe des AT. In Verbindung mit ih-

rer Verortung im Kultus hat G. v. Rad den biblischen Traditionsprozess gelegentlich auch mit Hilfe homiletischer Modelle beschrieben. Das gilt in besonderer Weise für seine traditionsgeschichtliche Kernthese vom kleinen „geschichtlichen Credo“ als Ur-Bekenntnis Israels, das im Laufe der Geschichte durch einen Prozess des Überlieferns, Aufnehmens, Aktualisierens und wiederholten Deutens zu jenem riesigen, vielschichtigen Traditionskomplex des Hexateuchs anschwillt. Die biblische Heilsgeschichte ist das je neu zu gewinnende Bekenntnis Israels zum Geschichtshandeln Gottes: „So sehen wir die geschichtlichen Stoffe des Alten Testaments von Generation zu Generation gehen. Ihre eigentümliche Offenheit auf eine Zukunft hin forderte solche Neuinterpretationen ... geradezu heraus; und für die Späteren war dieses Deuten ... eine *Lebensnotwendigkeit*, denn ihr eigenes Verhältnis zu dem Gott Israels wurde ihnen in dem Maße klarer, in dem sie sich in der Fluchtlinie der Gottesgeschichte ihrer Väter begreifen konnten ...“³² Narrativität, Typologisierungen, die Dialektik von Verheißung und Erfüllung sind Strukturmomente dieses Überlieferungs- und Deutungsprozesses durch den sich Israel seine Überlieferungen nicht nur aktualisierend angeeignet hat, sondern auch selbst immer wieder den theologischen Anschluss an seine eigene Geschichte als Gottesvolk gefunden hat.

³¹ *Predigten*. München: 1972 (Waltrap: 2001), S. 155, vgl. S. 78.86.92 u.ö.

³² *Theologie des Alten Testaments 2*. München: 1975, S. 383.385.

In seinem einzigen zu Lebzeiten erschienenen homiletischen Beitrag aus dem Jahr 1961 hat G. v. Rad diesen Prozess mit der Predigt verglichen: „Man muss nur den Mut haben, das alte Wort in eine neue Situation hineinzu sprechen. Aber ist uns darin nicht das Deuteronomium vorausgegangen? ... [So bleibt] das Deuteronomium immer noch ein Vorbild in seiner wunderbaren Freiheit, in der es das überkommene Gotteswort an die veränderte Gegenwart gerichtet hat“.³³ Das Wort Gottes lässt sich nicht ab- oder herauslösen aus diesem homiletisch verstandenen Prozess der Traditionsgeschichte. Dieser Prozess setzt sich über die Grenze des AT hinein in das NT fort und läuft von dort wiederum in der Geschichte der Predigt weiter. In ihm formiert sich der Situations- und Erfahrungsbezug dieses Wortes jeweils neu. Es ist die Erfahrung eines methodisch nur bedingt kontrollierbaren, sich in seiner Eigendynamik selbst imponierenden Wahrheitsanspruchs der biblischen Texte in den unterschiedlichsten Situationen. Er zeigt und ereignet sich in dem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang, in den die Predigt ihre Hörer hineinnimmt. M. Oeming und andere haben darauf hingewiesen, dass die biblische Hermeneutik G. v. Rads sich mit der philosophischen Hermeneutik H.-G. Gadamer's berührt. Der Verstehenshorizont der Gegenwart bildet sich demnach nicht ohne die Vergangenheit, sondern

vielmehr in der Begegnung mit der Vergangenheit und Überlieferung, aus der wir kommen: „Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. *Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte*“.³⁴

Dabei ist für G. v. Rad der wirkungsgeschichtliche Zusammenhang nicht nur ein hermeneutisches Prinzip, sondern er ist als solcher theologisch von Bedeutung. Es ging ihm darum, dass sich Israel und mit ihm die christliche Gemeinde nur im Zusammenhang seiner eigenen Geschichte als Gottesvolk verstehen konnte. Weil diese Geschichte ihren Niederschlag in der biblischen Tradition gefunden hat, kann sie in der verkündigenden Auslegung und Fortschreibung selbst wieder neue Kapitel dieser Geschichte generieren. In dem homiletisch gedeuteten Traditionsprozess wird die ältere Tradition zur Anrede Gottes und konstituiert zugleich den geschichtlichen Zusammenhang mit den Vätern. Hier liegt der Grund für G. v. Rads entschiedenen Widerspruch gegen die s. E. existenziale Verkürzung des Kerygmas in der Bultmannschule und sein Insistieren auf einer heilsgeschichtlichen Theologie. „Eine existenziale Interpretation des AT müßte ... zuerst auf die Tatsache des Umgriffenseins von Jahwe stoßen, und

³³ „Ancient Word and Living Word“. In: *Interpretation* 15 (1961), zit. n. *Ges. Studien II*, München: 1973, S. 164.

³⁴ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen: ⁴1975, S. 289. Vgl. M. Oeming, „Gesamtbiblische Theologien“. In: Ders. *Das Alte Testament als Teil des christlichen Kanons*. Zürich: ³2001.

das hieße, auf die Erkenntnis, in eine Geschichte mit Jahwe hineingezogen zu sein, herkommend von einer göttlichen Heilssetzung und aufbrechend auf eine göttliche Erfüllung.³⁵ Die Kritik an diesem „linearen“ Verständnis der Heilsgeschichte beruht dabei häufig auf einem teleologischen Missverständnis der Heilsgeschichte im Sinne eines Heilsplan bzw. eines geschichtsphilosophischen Konstrukts. Demgegenüber hat G. v. Rad auf die fortwährenden Traditionsbrüche, Neueinsätze und Spannungen innerhalb der biblischen Überlieferungen hingewiesen. Die spannungsvolle Vielschichtigkeit der biblischen Traditionen ändert für G. v. Rad nichts daran, dass der Glaube Israels in seinem Wesen geschichtstheologisch fundiert ist. Auf einer anderen Ebene hat Gerhard von Rad auf das spannungsvolle Nebeneinander des historisch-kritischen Geschichtsbildes der atl. Wissenschaft und des kerygmatischen Geschichtsbildes der Bibel vielfach hingewiesen und sich auch hier vehement dafür ausgesprochen, dieses Nebeneinander nicht zugunsten des vermeintlich objektiveren Bildes der Wissenschaft aufzulösen. Die Folge wäre der Verlust einer theologischen Auslegung der Bibel, insbesondere des Alten Testaments als Geschichtsbuch.³⁶

G. v. Rads eigenes Werk macht deutlich, dass sich die alttestamentli-

che Wissenschaft nicht in der historisch-kritischen Erforschung erschöpft, so sehr sie im Zusammenhang einer biblischen Theologie notwendig ist. Die traditionsgeschichtlichen Hypothesen G. v. Rads sind weitgehend überholt, gleichwohl haben seine Auslegungen und Predigten kaum an Eindringlichkeit und Faszinationskraft verloren, weil sie den Hörer bzw. Leser in den Sinnzusammenhang der geschichtlichen Erfahrungen Israels mit seinem Gott hineinnehmen. Im Vollzug der kirchlichen Auslegung und Predigt wird der theologische Sinn der biblischen Traditionsgeschichte auch jenseits ihrer historisch-kritischen Rekonstruktion erkennbar. Umgekehrt werden die traditionsgeschichtliche Sicht auf das AT und ihre heilsgeschichtliche Deutung bei G. v. Rad zum Interpretament der Zusammengehörigkeit von Israel und christlicher Kirche im Zusammenhang des universalen Heilshandelns Gottes. So bleibt auch die christliche Kirche notwendig auf das AT als Grund ihres Glaubens angewiesen.

³⁵ Zit. n. H.-W. Wolff, „Leoni 1963“.

In: *EvTh* 24 (1964), S. 167.

³⁶ Vgl. G. v. Rad, „Antwort auf Conzelmanns Fragen“. In: *EvTh* 24 (1964), S. 388–394.

AUS FORSCHUNGEN UND
PUBLIKATIONEN

Gerd Theißen

Das erste Ziel von Universitäten ist Erkenntnisgewinn. Die Ausbildung junger Menschen geschieht dadurch, dass sie an diesem Erkenntnisgewinn teilnehmen – von den ersten Proseminararbeiten bis hin zu Dissertationen und Habilitationen. Forschung ist das Wichtigste an einer Universität. Sie wird dokumentiert in Publikationen und Qualifikationsarbeiten. Wir können nicht alle Aufsätze und Beiträge des letzten Jahres aufzählen, die an

Veröffentlichte Monographien und Sammelbände
2010–2011

Albert, Anika Christina: Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit. Perspektiven einer Theologie des Helfens im interdisziplinären Diskurs (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts 42), Heidelberg 2010.

Agoston, Ilona: Menschenwürde in der Pflege. Pflgeethorie und Ethik. Theologische Grundlagen und diakonische Profilierung, Hamburg 2010.

Berger, Klaus: Der Wundertäter – die Wahrheit über Jesus, Freiburg u.a. 2010.

unserer Fakultät entstanden sind. Wir beschränken uns auf eine Liste der veröffentlichten Monographien und Sammelbände. Darüber hinaus stellen fünf Mitglieder der Fakultät ihre Beiträge zur Kirchengeschichte vor. Dass darunter auch je ein Neutestamentler und ein Religionswissenschaftler sind, sollte niemanden verwundern: Die Geschichte des Urchristentums ist ebenso ein Stück Kirchengeschichte wie die Geschichte junger Kirchen in der Dritten Welt. Zum ersten Mal stellen wir in diesem Heft auch alle Habilitationen und Dissertationen in Selbstreferaten vor. Der bei den Dissertationen jeweils an erster Stelle genannte Gutachter ist der Betreuer der Arbeit, der zweite der Zweitreferent.

Berger, Klaus: Kommentar zum Neuen Testament, Gütersloh 2011.

Bergunder, Michael / Frese, Heiko / Schröder, Ulrike (Hgg.): Ritual, Caste, and Religion in Colonial South India (Neue Hallesche Berichte 9), Wiesbaden 2010.

Bergunder, Michael / Anderson, Allan / Droogers, André / van der Laan, Cornelis (Hgg.): Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods (The Anthropology of Christianity 10), Berkeley 2010.

Brunn, Frank Martin / Dietz, Alesander (Hgg.): Selbstbestimmung in der Perspektive theologischer Ethik (Marburger Theologische Studien 112), Leipzig 2011.

Burchard, Christoph: A Minor Edition of the Armenian Version of Joseph and Aseneth (Hebrew University Armenian studies 10), Leuven 2010.

Chun, Chul: Kreativität und Relativität der Welt beim frühen Whitehead. Alfred North Whiteheads frühe Naturphilosophie (1915–1922) – eine Rekonstruktion, Neukirchen-Vluyn 2010.

Diebner, Bernd J.: Seit wann gibt es ‚jenes Israel‘? Gesammelte Studien zum TNK und zum antiken Judentum (BVB 17), Berlin 2011.

Dietz, Alexander: Gerechte Gesundheitsreform? Ressourcenvergabe in der Medizin aus ethischer Perspektive (Kultur der Medizin 33), Frankfurt am Main 2011.

Dörfler-Dierken, Angelika / Portugall, Gerd (Hgg.): Friedensethik und Sicherheitspolitik: Weißbuch 2006 und EKD-Friedensdenkschrift 2007 in der Diskussion (Schriftenreihe des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Bundeswehr 8), Wiesbaden 2010.

Dörfler-Dierken, Angelika / Kümmel, Gerhard (Hgg.): Identität, Selbstverständnis, Berufsbild: Implikationen der neuen Einsatzrealität für die Bundeswehr (Schriftenreihe des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Bundeswehr 10), Wiesbaden 2010.

Ehmann, Johannes: Lebensbilder aus der Evangelischen Kirche in Baden

im 19. und 20. Jahrhundert 2. Kirchenpolitische Richtungen (Sonderveröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden 6), Heidelberg u.a. 2010.

Etzelmüller, Gregor: ... zu schauen die schönen Gottesdienste des Herrn. Eine biblische Theologie der christlichen Liturgiefamilien, Frankfurt 2010.

Etzelmüller, Gregor / Weißenrieder, Annette (Hgg.), Religion und Krankheit, Darmstadt 2010.

Eurich, Johannes / Barth, Florian / Baumann, Klaus / Wegner, Gerhard (Hgg.): Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, Stuttgart 2010.

Gertz, Jan Christian / Jericke, Detlef (Hgg.): Ort und Bedeutung. Beiträge zum Symposium „Die Darstellung von Orten. Von der Antike bis zur Moderne“ am 20. und 21. Juni 2008 in Heidelberg (KAANT 10), Waltrop 2010.

Haustein, Jörg: Writing Religious History. The Historiography of Ethiopian Pentecostalism (Studien zur außereuropäischen Christentums-geschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika] 17), Wiesbaden 2011.

Härle, Wilfried: Würde: Groß vom Menschen denken, München 2010.

Härle, Wilfried: Ethik, Berlin 2011.

Heymel, Michael (Hg.): Martin Niemöller, Dahlemer Predigten. Kritische Ausgabe. Hg. im Auftrag des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Gütersloh 2011.

Heymel, Michael / Möller, Christian (Hgg.): Sternstunden der Predigt: Von Johannes Chrysostomus bis Dorothee Sölle, Stuttgart 2010.

Huber, Wolfgang: Gottes Wort halten, Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott [Predigten], Frankfurt am Main 2010.

Huber, Wolfgang: Das Netz ist zerrissen und wir sind frei [Reden], Frankfurt am Main 2010.

Jericke, Detlef: Regionaler Kult und lokaler Kult. Studien zur Kult- und Religionsgeschichte Israels und Judas im 9. und 8. Jahrhundert v. Chr. (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 39), Wiesbaden 2010.

Kegler, Jürgen: Ganz nahe ist dir das Wort (Dtn 30,14). Predigten. Hg. v. Frank Fiedler, Jörg Oberbeckmann und Michael Schönberg (Predigt heute 19), Kamen 2010.

Klein, Rebekka A. / Görder, Björn (Hgg.): Werte und Normen im beruf-

lichen Alltag. Bedingungen für ihre Entstehung und Durchsetzung (Leiten. Lenken. Gestalten 31), Münster 2011.

Klein, Rebekka A.: Sozialität als *Conditio Humana*. Eine interdisziplinäre Untersuchung zur Sozialanthropologie in der experimentellen Ökonomik, Sozialphilosophie und Theologie (Edition Ethik 6), Göttingen 2010.

Klein, Rebekka A.: Sociality as the Human Condition. Anthropology in Economic, Philosophical and Theological Perspective (Philosophical Studies in Science and Religion 3), Leiden 2011.

Lampe, Peter / Schwier, Helmut (Hgg.): Neutestamentliche Grenzgänge. Symposium zur kritischen Rezeption der Arbeiten Gerd Theißen (NTOA 75), Göttingen 2010.

Lampe, Peter / Sampley, J. Paul (Hgg.): Paul and Rhetoric, New York/London 2010.

Lämmlin, Georg / Pohlmann, Markus (Hgg.): Neue Werte in den Führungsetagen? Kontinuität und Wandel in der Wirtschaftselite (Herrenalber Forum 64), Karlsruhe 2011.

Lebkücher, Anja: Theologie der Natur. Wolfhart Pannenberg's Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft, Neukirchen-Vluyn 2010.

Lienhard, Fritz (Hg.): Feste in Bibel und kirchlicher Praxis (Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 16), Berlin 2010.

Maßmann, Alexander: Bürgerrecht im Himmel und auf Erden. Karl Barths Ethik (Öffentliche Theologie 27), Leipzig 2011.

Mühling, Markus: Einstein und die Religion. Das Wechselverhältnis zwischen religiös-weltanschaulichen Gehalten und naturwissenschaftlicher Theoriebildung Albert Einsteins in seiner Entwicklung (Religion, Theologie und Naturwissenschaft 23), Göttingen 2011.

Oelschlägel, Christian (Hg.): Diakonische Einblicke (DWI-Jahrbuch 41), Heidelberg 2011.

Oeming, Manfred / Vette, Joachim: Das Buch der Psalmen, Band 2, Psalm 42–89 (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 13/2), Stuttgart 2010.

Quaas, Anna D.: Transnationale Pfingstkirchen. Christ Apostolic Church und Redeemed Christian Church of God, Frankfurt am Main 2011.

Schoberth, Ingrid / Kowaltschuk, Ina (Hgg.): Was sind das für Dinge, die ihr miteinander verhandelt unterwegs? (Lk 24): Christologie im Religionsunterricht (Heidelberger Studien

zur Praktischen Theologie 15), Berlin 2010.

Schwier, Helmut / Welker, Michael (Hgg.): Schöpfung: glauben – loben – handeln. Predigten und Reflexionen zu Natur und Schöpfung (Impulse aus der Heidelberger Universitätskirche 1), Heidelberg 2010.

Schwier, Helmut (Hg.): Begegnungen, Vertreibungen, Kriege. Gedenkbuch zur Geschichte der Universität Heidelberg. Hg. im Auftrag der Evangelischen Universitätsgemeinde Heidelberg, Heidelberg 2011.

Stievermann, Jan / Smolinski, Reiner (Hgg.): Cotton Mather and Biblia Americana – America's First Bible Commentary. Essays in Reappraisal, Tübingen 2010. Reprint: Grand Rapids 2011.

Strohm, Christoph: Die Kirchen im Dritten Reich (Beck'sche Reihe 2720), München 2011.

Suarsana, Yan: Christentum 2.0? Pfingstbewegung und Globalisierung, Zell a.M. / Würzburg: Religion und Kultur 2010.

Tanner, Klaus (Hg.): Protestantische Geschichtskonstruktionen. Jubelrede – Predigt – Historiographie, Leipzig 2010.

Tanner, Klaus / Fischer, Michael / Senkel, Christian (Hgg.): Reichs-

gründung 1871. Ereignis – Beschreibung – Inszenierung, Münster 2010.

Theißen, Gerd: Von Jesus zur urchristlichen Zeichenwelt, ‚Neutestamentliche Grenzgänge‘ im Dialog (NTOA 78), Göttingen 2011.

Tzvetkova-Glaser, Anna: Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen (Early Christianity in the Context of Antiquity 7), Frankfurt am Main 2010.

Weippert, Manfred: Historisches Textbuch zum Alten Testament. Mit

Beitr. von Joachim Friedrich Quack (Grundrisse zum Alten Testament 10), Göttingen 2010.

Zeller, Dieter: Der erste Brief an die Korinther (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 5), Göttingen 2010.

Zeller, Dieter: Studien zu Philo und Paulus (Bonner Biblische Beiträge 165), Göttingen 2011.

Forschungen aus der Kirchengeschichte

Gegen eine identifikationshermeneutische Vereinnahmung. Plädoyer für ein historisches Verstehen Markions

Winrich Löhr

Seit geraumer Zeit beschäftige ich mich mit den Anfängen der christlichen Theologie im zweiten Jahrhundert, dem ‚Labor der christlichen Theologie‘. Eine zentrale Gestalt des zweiten Jahrhunderts ist zweifellos Markion, der besonders evangelische

Kirchenhistoriker fasziniert hat: Adolf von Harnack beschäftigte sich zeit seines Lebens mit ihm: Das unveröffentlichte umfangreiche Manuskript einer jugendlichen Preisschrift schrieb der große Gelehrte im Laufe der Jahrzehnte in die klassische Monographie um, die noch zu seinen Lebzeiten ein zweites Mal, um Anhänger vermehrt, aufgelegt wurde (Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Neue Studien zu Marcion, 2. Auflage 1924). Solch enthusiastisches Interesse wirft Fragen auf, zumal wenn man sich klar macht, dass von Markion möglicherweise kein einziges Originalzitat überliefert ist. Doch sah Harnack in Markion im Anschluss an seinen Berliner Vorgänger August Neander, den ‚ersten Protestanten‘, ja den ersten ‚moder-

nen Gläubigen' und zeichnete sein theologisches Profil entsprechend dieser Einsicht nach dem Vorbild der protestantischen Kirchenväter des 19. Jahrhunderts, F. D. E. Schleiermacher und A. Ritschl. Bis in die jüngste Zeit hinein gibt es von Seiten der evangelischen Kirchengeschichte Versuche, Markion theologisch zu ‚modernisieren‘: Mal diente Karl Barth als Vorlage, mal Eberhard Jüngel. Mir sind bereits seit längerem die neuprotestantische Vereinnahmung Markions und deren Voraussetzung, die Identifikationshermeneutische Interpretation seiner Theologie, suspekt geworden. Es handelt sich hier um ein hervorragendes Beispiel für symptomatische methodische Defizite neuzeitlicher Dogmen- und Theologiegeschichte, besonders deren mangelnde Aufmerksamkeit und Sensibilität im Hinblick auf antike philosophische und theologische Diskurse. Bei genauem Hinsehen erweist sich auch Markion nicht als moderner Theologe, sondern als ein durch und durch antiker Christ. Markion gewinnt nur im Spektrum antiker philosophischer und theologischer Diskurse sein eigentümliches Profil: Er fällt nicht aus seiner Zeit und ist somit kein Avatar der protestantischen theologischen Moderne in der Antike. Dies habe ich u. a. in einem ausführlichen, im Reallexikon für Antike und Christentum 24, 2010, Sp. 147–173 erschienenen Lexikonartikel dargelegt.

Was wissen wir von Markions Person? Wie bei den meisten antiken Personen recht wenig. Festzustehen scheint, dass er aus der Landschaft Pontus am Schwarzen Meer stammte

und Schiffsreeder war, möglicherweise als Schiffskapitän, der sein eigenes Schiff besaß. Gut möglich ist es, dass er sein Geld mit der Getreideversorgung der antiken Millionenstadt Rom verdiente. Ein feststehendes Datum seiner Biographie ist das Jahr 144 n. Chr.: Entweder ist er in diesem Jahr in Rom eingetroffen, oder er hat sich zu diesem Zeitpunkt von der römischen Gemeinde getrennt. Die Separierung von der römischen Christenheit jedenfalls steht fest, und sie war mit der Rückgabe eines Geldgeschenkes in beträchtlicher Höhe – 200000 Sesterzen – verbunden, deren sich die römische Gemeinde noch Jahrzehnte später rühmen konnte. Um 155 n. Chr. scheint Markion noch gelebt zu haben – sein Todesdatum ist unbekannt.

Markion hat einen eigenen Bibelkanon entworfen: Er bestand aus dem Evangelium (d. h. dem Lukasevangelium, das aber nicht als solches bezeichnet wurde) und zehn echten Paulusbriefen. In der Forschung wurde die Hypothese vorgetragen, dass es Markion war, der als erster „Idee und Wirklichkeit einer christlichen Bibel“ geschaffen habe (so H. v. Campenhausen), und dass unser Neues Testament als Reaktion auf die Bibel Markions entstanden sei. In jüngster Zeit ist man im Hinblick auf derartige Thesen vorsichtiger geworden. Man nimmt – wie z. B. auch schon Adolf von Harnack – vielmehr an, dass ein Vier-Evangelien-Kanon (Mt, Mk, Lk, Joh) wohl schon vor Markion bestand. Unklar ist, warum Markion das Lukasevangelium auswählte. Dass Lukas nach der altkirchlichen Über-

lieferung der Begleiter des Paulus gewesen sein soll, kann nicht der Grund sein: Markion verschwieg den Namen des Evangelienautors und nahm auch die Apostelgeschichte nicht in seinen Kanon auf. Der Text von Evangelium und Paulusbriefen war von Markion textkritisch bearbeitet worden: Bezüge auf das Alte Testament (z.B. in Röm 2,3–11) wurden eliminiert. Die jüngste Forschung (U. Schmid) hat allerdings gezeigt, dass die Textphilologie Markions nur schwer und behutsam zu rekonstruieren ist, und dass deren Interventionen in den Text weniger zahlreich waren als noch von der älteren Forschung angenommen. Eine ganze Reihe von Bezügen auf das Alte Testament hat Markion nicht gestrichen. Die bislang noch nicht gelungene befriedigende Beantwortung der Frage nach den Gründen der scheinbaren Inkonsistenz könnte das Profil des Theologen Markion präzisieren.

Neben einer Bibelausgabe (Epiphanius von Salamis, der um 375 n. Chr. schrieb, berichtet von zwei bibloi, welche die markionitische Bibel enthalten haben) stammt von Markion ein Werk, das vermutlich den (griechischen) Titel ‚Antithesen‘ trug. Dieses Werk könnte als eine Art Einleitung in seine Bibel gedient haben. Jedenfalls wurde dort dargelegt, inwiefern das Alte Testament (das ‚Gesetz‘) dem Neuen Testament (‚Evangelium‘) widersprach (nach einer jüngst noch einmal von W. Kinzig begründeten Vermutung stammt der Titel ‚Neues Testament‘ von Markion): Bibelstellen aus beiden Testamenten wurden einander gegen-

über gestellt. Wir wissen nicht, wie viele derartige Antithesen Markion formuliert hat (für eine vorläufige und wahrscheinlich nicht vollständige Zusammenstellung, s. meinen RAC-Artikel). Jedenfalls sollten die Antithesen darlegen, dass der Gott des Alten Testaments (der Schöpfer dieser Welt) nicht mit dem Gott des Neuen Testaments (dem Schöpfer einer himmlischen Schöpfung), der bis zur Erscheinung seines Sohnes Jesus Christus unbekannt war, identisch ist. Zwei Beispiele solcher Antithesen: Das Gesetz des Schöpfers befiehlt, den Nächsten zu lieben und den Feind zu hassen, Christus befiehlt die Feindesliebe. Christus liebt die Kinder und stellt sie als Vorbild dar (Lk 9,46–48), der Schöpfergott schickte Bären gegen die Kinder, um den Propheten Elisa zu rächen (2 Kön 2,23f). Für Markion ergibt sich ein Gegensatz zwischen den beiden Göttern im Hinblick auf deren Charakter und deren Ethos: Der Gott des Alten Testaments ist streng, grausam kriegerisch, er ist wesentlich ein zorniger und vergeltender Richtergott. Der Gott des Neuen Testaments, der Vater Jesu Christi, ist hingegen ganz und gar gut, sanft, ruhig, milde, barmherzig und geduldig. Die Menschen sind Kreaturen des zornigen Schöpfergottes. Der Vater Jesu Christi, der unbekannt Gott, erlöst die Menschen, die an seinen Sohn glauben, aber nicht seine Kreaturen sind: Seine Güte ist altruistisch.

Adolf von Harnack projizierte in den von Markion formulierten Gegensatz der beiden Götter den neuprotestantischen Gegensatz zwischen Re-

ligion und Moral, Gerechtigkeit und Liebe. Nach Harnacks Deutung steht der alttestamentliche Gott Markions für die notwendigerweise beschränkte Sphäre von Gesetzlichkeit, Moral und Kultur, der unbekannte Gott und Vater Jesu Christi hingegen für die Erfahrung einer über unsere Welt hinausreichenden Sphäre der Freiheit und der reinen, bedingungslosen Liebe. Harnacks Deutung sieht also in Markion einen Theologen, der die Gesetzlichkeit und den Moralismus – die das antike Christentum sonst weitgehend prägten – überwunden hat und damit einer reinen Religiosität zum Durchbruch verholfen hat.

Harnacks entschlossen modernisierende Interpretation – die Markion auch gegen den Gnostizismus abheben will – verweigert bewusst die Einordnung seiner Position in den Kontext antiker Diskurse: Markion stand aber – wie die antike Philosophie und wie die im zweiten Jahrhundert entstehende christliche Theologie – vor der Frage, wie eine angemessene, ‚gottgeziemende‘ (griechisch: *theoprepês*) Rede von Gott auszusehen habe (so B. Aland). Die negative Wertung des zürnenden und vergeltenden Gottes des Alten Testaments und die korrespondierende Hochschätzung der Geduld und Güte des Vaters Jesu Christi überschneiden sich dabei deutlich mit antiken philosophischen Diskussionen über den Affekt der Wut und des Zorns und dessen Kontrolle bzw. Eliminierung, die zwischen den Philosophenschulen der Stoiker, Aristoteliker und Platoniker ausgetragen wurden. Aus antiker philosophischer Sicht war der

Zorn nicht Zeichen besonderer Seelengröße: Der wahre Weise zürnt nicht und sinnt nicht auf Vergeltung, sondern ist milde, gütig und sanft und beharrt gerade nicht auf der gerechten Strafe. Der ‚Zornvermeidungsdiskurs‘ in den antiken philosophischen Schulen erreicht gerade zu Lebzeiten Markions seinen Höhepunkt: Im Prinzipat wurden die Vertreter politischer Macht generell und besonders die Kaiser danach beurteilt, inwiefern sie ihren Zorn zu beherrschen vermochten. Münzprägungen unter den Kaisern Trajan und Hadrian hoben als besondere kaiserliche Tugenden Milde (*clementia*), Geduld (*patientia*) und Nachsicht (*indulgentia*) hervor. Bereits in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts schwächte sich nach den Untersuchungen von W. V. Harris dieser ‚Zornvermeidungsdiskurs‘ wieder ab. Nicht nur die heidnische Ethik, sondern auch die philosophische Theologie – z.B. eines Stoikers wie Seneca – votierten gegen den zornigen Gott bzw. zornige Götter. Philo von Alexandrien stimmte in die Ablehnung des zornigen Gottes ebenso ein wie christliche Autoren der ersten drei Jahrhunderte. Die Ablehnung des zornigen Gottes beruhte also auf einem theologischen Grundkonsens zwischen Heiden, Juden und Christen. Markion teilte diesen Grundkonsens und wendete ihn gegen das Alte Testament.

Markions theologischer Dualismus, seine Gegenüberstellung der Götter des Neuen Testaments und des Alten Testaments (wobei der Gott des Neuen Testaments, der Vater Jesu Christi, der wahre und eigentli-

che Gott ist) gehört – so kann das Résumé lauten – in das Spektrum der ethischen und theologischen Diskurse des zweiten Jahrhunderts. Der wahre Gott / sein Sohn Jesus Christus (sie sind nach Markion kaum unterscheidbar) hat das Ethos eines philosophischen Weisen. Damit erfüllt Markion das philosophische Kriterium, von Gott in gottgeziemender Weise zu reden. Der zornige Richter Gott des Alten Testaments ist für Markion nicht in diesen Diskurs integrierbar. Markion nahm damit die Kritik mancher heidenchristlicher Leser am Alten Testament auf, die in ähnlicher Weise den dort sich zeigenden zornigen Gott ablehnten. Markion verzichtet damit auf den von anderen – jüdischen und christlichen Theologen beschrittenen Weg – die Aussagen über den Zorn Gottes in ‚gottgeziemender‘ Weise zu verstehen, indem sie diese Aussagen allegorisch auslegten. Markion geht aber nicht soweit, die Existenz des Gottes des Alten Testaments überhaupt zu bestreiten.

Für mich ergeben sich zweierlei Schlussfolgerungen aus der historischen Erforschung Markions:

1. Die eine Schlussfolgerung ist methodisch: Antike christliche Theologie ist konsequent historisch zu kontextualisieren, ohne sie identifizationshermeneutisch zu modernisieren oder sie – auf den Spuren antiker Häresiologie – zu verzeichnen. Diese Forderung klingt trivial und ist es auch: Sie kann aber nur in dem Maße eingelöst werden, wie die Nachbardisziplinen der Theologiegeschichte, nämlich die antike Philosophiege-

schichte und Religionsgeschichte, die antiken philosophischen und religiösen Diskurse immer präziser und detailreicher analysieren. Hier sind gerade in den letzten dreißig Jahren erhebliche Fortschritte erzielt worden; für die antike Philosophiegeschichte sei exemplarisch auf Gelehrte wie Pierre Hadot und Michael Frede verwiesen. Doch bleibt noch viel zu tun.

2. Die zweite Schlussfolgerung ist historisch-inhaltlich und umso wichtiger, weil sie von der neuprotestantischen Differenzierung zwischen Moral und Religion übersehen oder doch zumindest unterschätzt wird: Im antiken Kontext bedeutete das Christentum vor allem auch eine Intensivierung der Ethisierung / Moralisierung der Gottesvorstellung. Damit erhielt die prononcierte Ethisierung der Gottesvorstellung, wie sie z.B. im hellenistischen Judentum oder auch in (allerdings recht exklusiven) Philosophenzirkeln propagiert wurde, einen neuen Impuls. Die intensivierte Ethisierung der Gottesvorstellung vollzog sich allerdings nicht ohne erhebliche Schwierigkeiten und Ambivalenzen: Das Verhältnis von Güte und Gerechtigkeit, von Macht und Machtverzicht Gottes musste neu diskutiert und zur Freiheit des Menschen in Beziehung gesetzt werden. Die Theodizeefrage stellte sich in verschärfter Form. Eine philosophisch informierte Lektüre der Bibel trug zeitgenössische Wertvorstellungen und Normen in das Gottesbild ein. Nicht alle christlichen Autoren schlossen sich der Verwerfung des göttlichen Zornes an: Tertullian und – ihn aufnehmend – Laktanz

formulierten dessen subtile Verteidigung.

Die christliche Rede von Gott befindet sich in einem ständigen Dialog mit Werten, Normen und Idealen, die dem historischen Wandel unterliegen. Niemand kann sich den impliziten und expliziten Wertungen und Normen seiner Zeit entziehen; noch der pointierte Widerspruch bleibt dem, dem er widerspricht, zutiefst verpflichtet. Historische Theologie kann die Erkenntnis befördern, dass unsere Vorstellungen von ethischen Werten und Normen, unsere Antworten auf die Frage nach dem richtigen und gelungenen Leben nicht erst dann theologisch ins Spiel kommen, wenn wir uns mit christlicher Ethik beschäftigen. Vielmehr sind wir als Christen und Theologen schon immer diesbezüglich engagiert – auch und gerade dann, wenn wir in unserer Sprache über Gott selbst zu reden versuchen.

Literatur u. a.: W. Löhr, Art. Markion, in: Reallexikon für Antike und Christentum 24, 2010, Sp. 147–173.

Archäologie phrygisch-montanistischer Siedlungen

Peter Lampe

Wer nach der Geschichte des Christlichen fragt, blättert in literarischen Erbschaften. Die Hand auf Inschriften und andere archäologische Steine legen Forscher seltener. Doch das Tasten lohnt. Jährlich geben frische Ausgrabungsstätten hunderte neuer epigraphischer Zeugnisse besonders im Mittelmeerraum frei, die an Reiz gewinnen, je intensiver sie mit dem literarischen Erbe ins Gespräch gebracht werden, um das Christliche im Kontext der Alltagssituation nichtchristlicher Kultur oder sozialer Milieus zu sehen, die in den literarischen Quellen, oft von sozial Arrivierteren verfasst, nur gebrochen gespiegelt werden. Theologie in Lebenssituationen wahrzunehmen, bleibt ein – nicht zuletzt auch für die Hermeneutik – fruchtbares Unterfangen.

Da Archäologie auf den *locus* bezogen ist und dieser selten einen Kulturkreis spiegelt, bearbeitet der Archäologe niemals nur das Christliche an einer Stätte. Er wird vielmehr alle Schichten der Kulturhistorie gleich aufmerksam dokumentieren. Das gilt auch für die antiken montanistischen Siedlungen meines Projektes, das ich seit mehreren Jahren in Phrygien führe und welches MitarbeiterInnen aus verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen unter ein – zuweilen auch wört-

lich zu verstehendes – Zeltdach stellte.

Was mag heutige Theologie-Interessenten auf antike montanistische *Sites* neugierig machen? Gegenwärtig schreiben auf dem Globus charismatische Kirchen die rasantesten Wachstumsraten; sie mausern sich zur prominentesten Form des Christentums – ungeachtet dessen, was Westeuropäer vor der Haustür wahrnehmen. Der Montanismus mit seinen charismatisch-ekstatischen Ausdrucksformen stellt einen frühen Vorfahren dieser heutigen Kirchen dar. Vor- wie Nachfahren eint der Glaube, dass ein lebendiger Gottesgeist immer wieder neu Offenbarungen eingibt und heilend wirkt, Gott mithin nicht nur in der von Amtsträgern interpretierten Tradition begegne.

Von zeitgenössischen Gegnern als die „Phrygische Ketzerei“ beschimpft, blühte der Montanismus von der Mitte des 2. bis zur Mitte des 6. Jh. in Phrygien mit Pepouza als heiligem Zentrum. Dort residierte der Patriarch der Bewegung, und ein Schrein zog Wallfahrer aus dem gesamten Römerreich an, der Schrein der Gründerpropheten Priscilla, Maximilla und Montanus.

Die Bewegung breitete sich von Pepouza aus. In Temenothyrai (Uşak), einen flinken Tagesmarsch nördlich Pepouzas, gedieh im frühen 3. Jh. eine montanistische Gemeinde, die ihre Grabsteine in einer lokalen Steinmetzwerkstatt in Auftrag gab. Im unweit östlich Pepouzas gelegenen Neo-Sebaste florierte eine montanistische Gemeinde mit einem hochrangi-

gen Würdenträger (*Koinonos*) an der Spitze. In Kleinasien fand der Montanismus den Weg bis nach Ancyra (Ankara), stieß vor bis nach Nordafrika, bis nach Rom. In Konstantinopel fasste er Fuß. Für eine Weile sah es so aus, als habe diese charismatische Form des Christentums eine Chance, zu einer herrschenden Version des christlichen Glaubens zu werden. Doch Widerstand regte sich. Schauer jagte den Kirchenvätern die ekstatische Form des Prophezeiens über die Haut, die in der Kirche längst nicht mehr üblich war. Den Geruch paganen Orakelwesens meinten sie an den Kleidern des ehemaligen Apollopriesters Montanus und der ihm Nachfolgenden zu wittern. Querverbindungen zwischen ekstatischem Kybelekult und Montanismus wurden vermutet. Die übertrieben rigoristische Ethik, die Ekstase mit Askese verband, stellte den Pragmatikern die Haare zu Berge, zu schweigen von dem montanistischen Traum eines himmlischen Jerusalems: Auf die Hochebene zwischen Pepouza und dem nahen Tymion werde sich die himmlische Stadt im Eschaton herabsenken.

Ärger erregte die frauenemanzipatorische Haltung der neuen Bewegung. Prophezeiend und lehrend standen Frauen den Männern in nichts nach. Die Montanisten waren sich nicht einmal sicher, ob Christus als Frau oder Mann am Ende der Zeit wiederkehren werde. Als die weniger frauen- und geistbegeisterten Christen sich von den Montanisten abgrenzten, und diese eigene Kirchenstrukturen aufbauten, begannen Priesterinnen und Bischöfinnen in der montanisti-

schen Bewegung zu amtieren. Sie trugen der traditionell starken Rolle der Frau in Kleinasien Rechnung; zugleich belebten sie das Gleichheitsideal der Urchristen (Galater 3,28), das spätestens seit dem beginnenden 2. Jh. unter das Räderwerk akzelerierender Patriarchalisierung und Ämterhierarchisierung geriet. In der Radikalität, mit der sie den Gleichrang der Geschlechter lebten, eilten die Montanisten ihrer Zeit weit voraus. Bischöfe und christliche Kaiser verbrannten ihre Bücher, stellten ihnen nach. Ums Jahr 550 wurde der montanistischen Kirche in ihrem Zentrum Pepouza der Garaus gemacht. Die orthodoxe Kirche hatte fortan allein das Sagen in der Stadt, unterhielt dort auch ein ansehnliches Kloster. Im letzten Millennium fiel Pepouza in den Dornröschenschlaf.

Als Phantasten kommen uns Nachgeborenen antike Propheten entgegen. Doch bedarf es immer wieder prophetischer Spinner, die die Kraft besitzen, sich aus dem Status quo herauszudenken und gedankliche Gegenwelten zu bauen. Nicht von ungefähr sollte das montanistische Neue Jerusalem auf einer kaiserlichen Domäne landen und diese im wahrsten Sinne des Wortes „platt machen“. Wie eine Inschrift verrät, stöhnten die in Tymion lebenden Kleinbauern der Domäne über illegale Abgaben und rüdes Behandeln. Ökonomisch und menschlich Gestressten bot sich die ekstatische Religiosität als Ventil an. Prophetie, wilde Glossolie und eschatologisches Hoffen erleichterten, das Leben zu tragen. Kreative Spinner, prophe-

tisch Zukunft entwerfend, akzeptieren selten das Bestehende als beständig.

Nach den verschollenen Orten Pepouza und Tymion fahndeten Gelehrte wie Sir William Ramsay seit dem 19. Jh. vergeblich. Es gelang ihnen, ein geographisches Fenster einzugrenzen, in dem Pepouza gelegen haben musste. In der antiken Literatur finden sich eine Reihe Fingerzeige versteckt – etwa der, dass Pepouza jenes byzantinische Kloster beherbergte, dessen Abt 787 auf dem zweiten Konzil von Nicea auftrat. Vor ein paar Jahren arbeitete ich zusammen mit meinem australischen Kollegen William Tabbernee im genannten geographischen Fenster. Im Ulubey Canyon südlich Uşaks entdeckten wir eine bislang in der wissenschaftlichen Welt unbekannte Polis und in deren Nähe, in die Canyonwand geschlagen, die Reste eines dreistöckigen Felsenklosters mit über 63 Räumen, einer Kapelle, einer abseitigen Küche. Byzantinische Kreuzesgraffiti zieren die Wände. In der am Boden eines Refektoriums erhaltenen Kulturschicht geben Tierknochen über den Speisezettel Auskunft. Der Klosterfund zeigt im Verein mit zahlreichen anderen Indizien, dass hier die bislang beste Identifizierung des antiken Pepouza gelang. Kein anderes Monasterium solchen Ausmaßes lässt sich in jenem Gefenster ausmachen, lediglich kleinere Eremitagen flussauf- und abwärts, abseits jeglicher Stadtsiedlungen. Ein unserem Kloster vergleichbares findet sich erst wieder hundert Kilometer entfernt. Im Zuge unserer archäologischen Kampagnen seit der Entde-

ckung – in der Pepouza-Region, im Kloster, in der Canyonsiedlung und darüber hinaus – gelang es, eine Reihe weiterer antiker Siedlungen aufzuspüren sowie Tymion zu identifizieren: wenige Kilometer nördlich Pepouzas.

In Tymion wurde seit über 3200 Jahren gesiedelt. Im Römischen und Byzantischen Reich blühte Tymion als Landstädtchen. Die dort unter Schikanen stöhnenden Pachtbauern der Domäne setzten zu Beginn des 3. Jh. eine Petition an Septimius Severus auf. Der Kaiser ließ zurückschreiben, dass sein Procurator sich des Missstands annehmen werde. Die bilingue Inschrift des Kaiserreskripts fand sich unweit Tymions an einer antiken Weggabelung (jetzt im Museum Uşaks).

Pepouza wurde von der hellenistischen bis in die byzantinische Zeit, bis wenigstens ins 10. oder 11. Jh. hinein bewohnt. Bereits prähistorische Gruppen siedelten im nahen Umkreis. In der römischen Blütezeit, als Pepouza zum Zentrum des Montanismus aufstieg, umfasste das Stadtgebiet zusammen mit der Nekropolis über dreißig Hektar. Geomagnetische Prospektionen und Bodenradar zeigen zahlreiche Gebäudestrukturen unter der Erde, darunter einige monumentālere öffentliche Bauten, eine Agorafläche. Oberirdisch wurden archäologische Strukturen großer Zahl dokumentiert, Häuser, drei römische *Villae Rusticae*, Reste einer Befestigungsanlage, ein Brückpfeiler, ein Nymphaeum, marmorne Architekturfragmente wie Türschweller, Säulen, Gullis.

Das antike Wegesystem wurde erforscht, ein Aquäduktsystem, zwei Marmorsteinbrüche der Domäne, auch ein monumentaler Graffito in der Canyonwand entziffert. Unter den Kleinfunden fällt ein Keramik-Brotstempel auf, mit dem Kreuze in den Teig eucharistischen Brotes geprägt wurden (5./6. Jh.). Der Stempel bildet ein *panis quadratus* ab, ein rundes Brot, das durch Brechen geviertelt wurde. Auch einige Grabsteine der Region bilden im Relief diese Form eucharistischen Brotes ab.

Seit Sir William Ramsay, zu Pferde in Phrygien unterwegs, änderten sich die Methoden archäologischer Oberflächenuntersuchungen. Was in alten Archäologentagen im Zentrum von Surveys stand, das Registrieren von archäologischen Strukturen und Kleinfunden an der Oberfläche, wird ergänzt durch andere Zugeweisen. Mauerzüge und Keramikkonzentrationen bieten nicht mehr die einzigen Hinweise auf antike Siedlungen, Scherben nicht die einzige Datierungshandhabung. Heute erlauben geophysikalische Methoden das „Durchleuchten“ von unter der Erde Verborgenen, lasertachymetrische und satellitengestützte Instrumente präzisieren das Kartografieren oder Methoden wie optisch stimulierte Lumineszenz das Datieren. Vor allem weitete sich der Blickwinkel des – stets interdisziplinär angelegten – siedlungsarchäologischen Forschens. Abseits der antiken Siedlungen werden auch das weitere geografische und ökonomische Umfeld in den Blick genommen. Sie geben Aufschluss über das Landwirtschaften in

verschiedenen Epochen, über wirtschaftliches Agieren abseits der Siedlungen, in Steinbrüchen, Mühlen, Zisternen oder Ölpresen, sowie über die Infrastruktur mit Straßen, Brücken und Aquädukten. Kurz, sie geben Antworten auf die Frage, wie der Mensch in verschiedenen Epochen mit der Natur interagiert. Wie veränderte er die Umwelt und wie beeinflusste die Landschaft Siedlungsformen und Wirtschaftsleben? Paläobotaniker und Geomorphologen assistieren hier. Letzteren gelingt es oftmals, charakteristische Erosionsspuren in der Landschaft als Folgen von Landwirtschaft sogar prähistorischer Zeit zu entschlüsseln. Menschen veränderten – und beschädigten – ihre natürliche Umwelt bereits vor Tausenden von Jahren. In heutiger Siedlungsarchäologie kommt somit eine gesamte Kulturlandschaft in verschiedenen Epochen in den Blick. Einer der Reize liegt darin, mehr über das Alltagsleben auch der antiken *ländlichen* Bevölkerung zu lernen, auch der christlichen.

Literatur u. a.: W. Tabbernee/P. Lampe, Pepouza and Tymion: The Discovery and Archaeological Exploration of a Lost Ancient City and an Imperial Estate, Berlin/New York: de Gruyter 2008.

Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie

Charlotte Köckert

Christliche Selbstdarstellungen der ersten Jahrhunderte suggerieren oft einen tiefen Graben zwischen der Lebens- und Gedankenwelt der Christen und ihrem nichtchristlichen Umfeld. Diese dramatische Abgrenzung hat sich allerdings längst als ein Konstrukt erwiesen, welches die Sicht darauf verstellt, dass die antiken Christen keinesfalls eine völlig andere Welt als ihre nicht-christlichen Zeitgenossen bewohnten. So besteht auch das Spezifikum antiker christlicher Lehre weniger in dem Gegensatz zu einem „paganen Hellenismus“ als vielmehr in der Weise, wie christliche Denker an zeitgenössischen, philosophischen Debatten partizipieren und dabei eigene Positionen formulieren. Dies für die antike christliche Kosmologie zu zeigen, ist Gegenstand meiner Studie. Verglichen mit anderen Themen der antiken christlichen Theologie stand die Kosmologie in der patristischen Forschung bislang eher am Rande. Bisherige Untersuchungen verfolgten meist systematische Interessen, behandeln ausgewählte naturphilosophische Einzelfragen oder gebrauchen die christlichen Texte als Steinbrüche für verlorene antike philosophische Traktate. Hinzu kommt, dass die philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen dieser in der Regel älteren Arbeiten oft überholt sind,

denn das Bild der kaiserzeitlichen Philosophie hat sich in der Forschung der letzten Jahrzehnte grundlegend gewandelt. Diese Forschung für die Untersuchung der christlichen Kosmologie fruchtbar zu machen, ist ein weiteres Ziel meines Buches.

Meine Studie untersucht die Genesisauslegungen dreier prominenter christlicher Denker des dritten und vierten Jahrhunderts – Origenes (gest. 253), Basilius von Caesarea (gest. ca. 378) sowie Gregor von Nyssa (gest. um 400) – vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher *Timaeus*-Interpretationen. Meine zentralen Thesen sind zum einen, dass die Genesisauslegungen den literarischen Ort für die Entfaltung christlicher kosmologischer Spekulationen in der Antike darstellen, und zum anderen, dass die christlichen Kosmologen an einer Debatte teilnehmen, die maßgeblich von der Diskussion um die Auslegung des platonischen *Timaeus* geprägt ist. Diese Debatte schlägt sich nicht zuletzt in einer umfangreichen antiken Kommentartradition zu diesem Dialog Platons nieder. Der erste Hauptteil meines Buches ist daher fünf Auslegern und Kommentatoren des *Timaeus* aus der Zeit zwischen dem ersten vorchristlichen und dem dritten nachchristlichen Jahrhundert gewidmet (Plutarch, Atticus, Numenius, Alkinoos, Prophyrius), deren unterschiedliche Ansätze verschiedene Spielarten einer platonischen Kosmologie widerspiegeln. Im zweiten Hauptteil folgen die Analysen der drei christlichen Genesisauslegungen: der Fragmente des Genesiskommentars des Origenes ergänzt durch des-

sen Genesishomilien sowie weitere Zeugnisse seiner Auslegung aus anderen Schriften; der Hexaemeronpredigten des Basilius sowie der sogenannten *Apologia in Hexaemeron* des Gregor von Nyssa.

Dass die antiken christlichen Kosmologien Teil einer übergreifenden antiken kosmologischen Debatte sind, lässt sich in sieben Punkten zusammenfassen:

(1) Sowohl für Christen als auch für Platoniker hat die Kosmologie ihrem Wesen nach einen theologischen, anthropologischen und ethischen Fluchtpunkt. Sie weisen jeweils eine Beschreibung der Welt zurück, in der eine göttliche Ursache sowie das Wirken einer göttlichen Vorsehung in der Welt gelegnet werden. Denn diese epikureische Betrachtung der Welt macht eine Einsicht in die rationale Struktur des Universums und damit in die Bestimmung und das Ziel menschlichen Lebens unmöglich.

(2) Christen und Platoniker entwickeln ihre Kosmologie jeweils in der Interpretation autoritativer Texte. Der entscheidende Unterschied ist in den Autoritäten zu suchen, auf die sie sich beziehen: Platoniker kommentieren Platons *Timaeus*, Christen legen den biblischen Schöpfungsbericht Gen 1 f. aus und verweisen auf Mose und Paulus als ihre philosophischen Autoritäten. Bereits der jüdische Exeget Philo von Alexandria las die biblische Schöpfungserzählung als einen philosophischen Text. In seinem Gefolge entwickelten dann auch die Christen naturphilosophisch-kosmologische Überlegungen ausgehend

von Gen 1 f. Die Frage nach den zugrunde liegenden Texten ist keineswegs trivial, wenn man bedenkt, dass in der Antike die Frage der autoritativen Texte oft Schulgrenzen markiert. Aus dieser Perspektive ist die Kategorie eines „christlichen Platonismus“ alles andere als selbsterklärend.

(3) Sowohl Platoniker als auch Christen müssen wegen des exegetischen Charakters ihrer Kosmologien Probleme der Textinterpretation lösen. Dafür entwickeln sie zum Teil ähnliche Modelle. Wie bereits Philo von Alexandrien lehnen es die meisten christlichen Exegeten ab, den Sechstagesbericht von Gen 1 f. wörtlich im Sinne eines sukzessiven Entstehungsprozesses zu verstehen. Sie betrachten die biblische Erzählform als ein rhetorisch-pädagogisches Instrument, mit dessen Hilfe Mose die Ordnung des geschaffenen Kosmos aufzeigt. Diese Erklärung entspricht der Deutung, die in Bezug auf den *Timaeus* die Mehrheit der Platoniker vertritt. Sie weisen ein wörtliches Verständnis des *Timaeus* zurück und lesen stattdessen die Erzählung des *Timaeus* als didaktische Analyse der rationalen Kosmosstruktur, mit der sich Platon gegen eine epikureische Weltbetrachtung richtet. Im Unterschied zu diesen Platonikern betrachten die christlichen Kosmologen die Welt nicht als ewig und ungeworden. Das übertragene Verständnis der Schöpfungserzählung schließt aus christlicher Sicht den Gedanken eines Anfangs der Welt ein.

(4) Mit der Frage, ob die Welt ewig ist oder ob sie einen Anfang und

ein Ende hat, greifen die christlichen Kosmologen eine Frage auf, die die zeitgenössische Debatte um das Verständnis des *Timaeus* dominierte. Bemerkenswert ist dabei, dass die christliche Lehre vom Anfang der Welt sich nicht einfach aus dem Schöpfungsbericht ableiten lässt, sondern aus der Perspektive der christlichen Lehre von der Vollenkung der Welt für dessen Interpretation vorausgesetzt werden muss. Dabei argumentieren die Christen für die Annahme eines Anfangs der Welt mit dem Verweis auf die Vorsehung Gottes als des Richters und Erlösers von Individuen. Der Verweis auf die göttliche Vorsehung spielt auch in der Argumentation der Platoniker für bzw. gegen einen ungewordenen Kosmos eine Rolle. Dabei fassen sie „göttliche Vorsehung“ (Pronoia) aber sehr verschieden auf.

(5) Die verbreitete Auffassung, dass die Lehre vom göttlichen Willen die christliche Kosmologie von der zeitgenössischen paganen Philosophie unterscheidet, muss revidiert bzw. präzisiert werden. Denn die Thematisierung des Willens des Schöpfers kann durchaus an Platons *Timaeus* anknüpfen (Ti 29.41); auch eine theologische Konzeption, nach der göttlicher Wille und Macht die Naturzusammenhänge übersteigen, begegnet bei Platonikern. Der entscheidende Unterschied liegt aber in der systematischen Position, die Christen bzw. Platoniker dieser Konzeption innerhalb ihrer Kosmologie und Theologie zuweisen: Bei platonischen Kosmologen erscheint es als ein philosophisches Grenzargument und ist als ein

argumentum ad hominem jeweils gegen eine einzelne gegnerische philosophische Position gerichtet. Es steht dabei in Spannung zur Prinzipienlehre und zur dualistischen Kosmologie dieser Platoniker. Bei christlichen Autoren dagegen avanciert das Konzept zum theologischen Zentralthema; es ist in die Prinzipienlehre integriert und liegt der gesamten Kosmologie, Anthropologie und Eschatologie zugrunde.

(6) Dass Christen und Platoniker in einem gemeinsamen Diskussionsraum agieren, wird auch an einem weiteren Punkt sichtbar. Sowohl bei den christlichen als auch bei den platonischen Kosmologen begegnen im ersten bzw. zweiten Jahrhundert Auslegungen der jeweiligen kosmologischen Grundtexte, in denen sich eine dualistische Weltbetrachtung niederschlägt: Platoniker wie Plutarch von Chaironea, Atticus oder Numenius entwickeln aus dem *Timaeus* eine dualistische Prinzipienlehre, in der dem göttlichen Prinzip die ungeordnete Materie bzw. eine irrationale Urseele als Prinzip des Übels gegenübersteht. Christliche Autoren wie Hermogenes, Valentinus oder Markion lesen dagegen den biblischen Schöpfungsbericht als Hinweis auf einander entgegengesetzte Ursachen des Kosmos oder widerstreitende kosmische Kräfte. Im dritten und vierten Jahrhundert diskutieren und widerlegen sowohl die Christen als auch die Platoniker ihre dualistischen Traditionen systematisch. Dabei bedienen sie sich ähnlicher philosophischer Argumente und rhetorischer Strategien. Diese Gemeinsamkeiten lassen sich zwanglos dadurch

erklären, dass die gleiche philosophische Frage, die in der Auslegung der kosmologischen Grundtexte aufbricht, vor einem ähnlichen prinzipientheoretischen Hintergrund mit ähnlichen philosophisch-rhetorischen Mitteln bearbeitet wird.

(7) Von der Ablehnung eines Prinzipidualismus scheint es nur ein kleiner Schritt zur Lehre von der *creatio ex nihilo* zu sein. Spätestens seit Gerhard May gilt sie als Fundamentalsatz der christlichen Kosmologie, der ab der Wende zum dritten Jahrhundert unumstritten gegolten habe und von da an geschichtsmächtig geworden sei. Es zeigt sich allerdings, dass dieses Konzept nicht geeignet ist, als *differentia specifica* christlicher Kosmologie zu gelten. Antike Christen können die Erschaffung der Welt durchaus als *creatio ex deo* konzeptionalisieren (z.B. Ps.-Basilides; Gregor von Nyssa). Das Konzept der *creatio ex nihilo* ist inhaltlich und terminologisch unscharf; es begegnet als apologetisches Konzept in unterschiedlichen thematischen Kontexten (Prinzipienlehre; Kosmologie; Auferstehungslehre; Trinitätstheologie); für die systematische Entfaltung einer christlichen Kosmologie zum Beispiel bei Gregor von Nyssa taugt es nicht als Ausgangspunkt.

Meine Studie zeigt, dass die christlichen Kosmologen auf der Höhe des philosophischen Wissensstandes ihrer Zeit eine christliche Kosmologie entwickeln, die allerdings als systematische Antwort auf zeitgenössische kosmologische Fragen in ihrer Gesamtheit für keine andere philosophi-

sche Schule der Zeit annehmbar war. Die christlichen Autoren konnten in der Auslegung des biblischen Textes Naturphilosophie treiben, weil auch platonisch-aristotelische Kosmologien in dieser Zeit maßgeblich in der Auslegung und Kommentierung von Texten – nämlich der Texte Platons und Aristoteles' – getrieben wurde. Für die moderne Diskussion um ein christliches Weltbild steht dieses Modell freilich nicht zur Verfügung. Da die modernen Naturwissenschaften keine Textwissenschaften sind, kann die Frage nach einem in der Gegenwart verantworteten christlichen Weltbild nicht mehr dadurch beantwortet werden, dass der biblische Schöpfungsbericht als naturwissenschaftlicher Bericht gelesen wird.

Köckert, Charlotte: *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilus und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*, Tübingen 2009 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 56).

Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit

Christoph Strohm

Das Thema „Calvinismus und Recht“ zu untersuchen, ist heute besonders aus zwei Gründen aktuell. Zum einen geraten die Wechselwirkungen zwischen Religion und Recht bzw. Religion und Kultur in einer Situation, die durch die vielfältige, zum Teil konfliktreiche Begegnung unterschiedlicher Zivilisationen gekennzeichnet ist, verstärkt in den Blick. Gerade weil Religion bzw. Konfession in den einzelnen Zivilisationen eine ganz unterschiedliche Rolle spielt, stellt sich von Neuem die Frage nach der Bedeutung von Religion für die Werte- und Institutionenbildung der westlichen Zivilisation und gerade auch der klaren Unterscheidung von Kirche und Staat oder der hier selbstverständlich gewordenen Dissoziierung von Religion und Justiz. Es ist üblich geworden, eine christlich und eine islamisch geprägte Welt einander gegenüber zu stellen. Fragt man hier nach, drängen sich Differenzierungen auf. Denn in den christlich geprägten Zivilisationen haben Religion und Konfession einen sehr unterschiedlichen Beitrag zur Erlangung von uns heute selbstverständlichen Errungenschaften wie Verfassungsstaat oder Grundrechte geleistet. Religion und

Konfession mögen in der westlichen Zivilisation an Bedeutung verloren haben. Ganz anders verhält sich das jedoch in der islamisch geprägten Welt. Das verstärkt die Brisanz der Frage.

Zum anderen ist das Thema „Calvinismus und Recht“ aus einem spezifisch historiographischen Grund heute von besonderem Interesse. Seit Anfang der achtziger Jahre haben Allgemeinhistoriker mit dem Begriff „Konfessionalisierung“ die zentrale Rolle beschrieben, welche die Formation der Konfessionen beim Übergang von der mittelalterlichen Feudalordnung zur frühmodernen Gesellschaft spielt. Lutherische, reformierte und römisch-katholische Konfession haben danach *in gleicher Weise* modernisierend gewirkt. Im Unterschied zu den von Ernst Troeltsch und Max Weber vor ungefähr hundert Jahren entfalteten Thesen von der besonderen Modernitätskraft des Protestantismus und insbesondere des Calvinismus wird hier allen drei Hauptkonfessionen ein im Wesentlichen gleicher Beitrag zu Sozialdisziplinierung und Verdichtung von Staatlichkeit in der Frühen Neuzeit zugesprochen. Vor fünfzig Jahren hat die Forschung noch die Bedeutung calvinistisch-monarchomachischer Widerstandslehren und presbyterial-synodaler Kirchenleitungsmodelle für die Ausbreitung der modernen Demokratie betont. Davon ist heute kaum mehr etwas übrig.

Auf dem Hintergrund dieses Forschungsstandes wird in dem vorzustellenden Werk exemplarisch nach

der Rolle gefragt, die Religion bzw. Konfession im Werk von reformierten Juristen am Beginn der Moderne gespielt haben. Die Untersuchung ist mit erheblichen methodischen Schwierigkeiten verbunden. Welches sind die entscheidenden inhaltlichen Charakteristika des Calvinismus bzw. reformierten Protestantismus? Ab wann lassen sich lutherischer und reformierter Protestantismus überhaupt klar unterscheiden? Welche der von den Theologen definierten konfessionellen Differenzlehren haben Juristen auch faktisch vertreten? Welche davon sind dann wiederum im juristischen Schrifttum wirksam geworden?

Um dieser methodischen Schwierigkeiten willen wird in einem ersten Teil die enge Verbindung des Calvinismus zum Milieu der humanistischen Jurisprudenz Frankreichs rekonstruiert. Ein beträchtlicher Teil der Theologen des frühen Calvinismus hatte wie Calvin selbst die Rechtswissenschaften studiert. Juristen gehörten zu den führenden Propagandisten des Calvinismus, und im Umkreis der Zentren der humanistischen Jurisprudenz war die reformierte Lehre in besonderem Maße attraktiv. Manche, für den Calvinismus charakteristische theologische Anliegen – wie zum Beispiel die Betonung des Rechts des Schöpfers auf die Vermehrung seines Ruhmes durch sein Geschöpf – lassen sich auch aus dieser Konstellation verständlich machen.

In dem zweiten, umfangreichsten Teil des Werkes wird das Schrifttum eines Großteils der Juraprofessoren

der juristischen Fakultäten der Universitäten untersucht, die in der zweiten Hälfte des 16. und am Anfang des 17. Jahrhunderts klar dem Calvinismus zuzuordnen sind. Es handelt sich dabei um die Zentren reformierter Jurisprudenz im Reich, Heidelberg, Basel, Marburg und die Hohe Schule in Herborn. Die eingehende Analyse des hier entstehenden Schrifttums zeigt vielfach wiederkehrende gemeinsame Grundscheidungen: Man versteht den Kampf gegen die Übergriffe geistlicher Instanzen bzw. des Papstes in den Kompetenzbereich der weltlichen Obrigkeit im Kontext einer alles bestimmenden Fundamentalauseinandersetzung. Auf der einen Seite stehen das Papsttum und seine Verbündeten, auf der anderen Seite das wahre biblische Christentum und die vom Humanismus wiederentdeckte *recta ratio*. Das Papsttum steht für Blasphemie, Aberglauben und Machtausübung und bedroht in gleicher Weise die Errungenschaften der Reformation wie die des Humanismus. Je stärker die Protestantenverfolgungen durch eigene Erfahrungen oder durch Kontakte präsent sind, umso schärfer und militanter wird der Gegensatz zum Papsttum und teilweise auch zu den Habsburgern als deren weltlichen Verbündeten betont. Angesichts der beschriebenen Kampfsituation rücken reformatorische und humanistische Zielsetzungen aufs engste zusammen. Man geht von einem Gleichklang der wahren biblischen Religion und der rechten Vernunft aus. Die Begründungsfragen des Rechts werden – vielfach mit Berufung auf Röm 2,14f. – rein immanent-rational abgehandelt.

Es kommt zu einer deutlich verstärkten, rational durchgeführten Rechtssystematik, die allein auf den Grundscheidungen des römischen Rechts beruht und die Vermischung von Geistlichem und Weltlichem im kanonischen Recht zurückweist.

Der dritte Teil des Werkes untersucht schließlich den Anteil reformierter Juristen an der Entfaltung des öffentlichen Rechts. Fragen der politischen Ethik und des Staatsrechts wurden bis zum 16. Jahrhundert primär von Theologen und Philosophen in Fürstenspiegeln oder *Politica*-Werken abgehandelt. Seit dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts erörterten zunehmend Juristen diese Themen, und zwar verstärkt unter Bezug auf die rechtlichen Gegebenheiten des Reichs. Michael Stolleis hat in seiner grundlegenden *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland* (Bd. 1, München 1988) darauf hingewiesen, dass es fast ausschließlich protestantische Autoren waren, die hierzu beigetragen haben. Es sei charakteristisch, dass „die Tendenzen gegenseitiger Durchdringung von politischer Theorie und Frühformen des *ius publicum* sich auf das reformierte und lutherische Schrifttum beschränken. Die katholischen Universitäten [...] nahmen von diesen Tendenzen kaum Notiz“ (a.a.O., S. 122). Während an den protestantischen Universitäten die Disziplin des öffentlichen Rechts am Anfang des 17. Jahrhunderts etabliert wurde, setzten sich vergleichbare Entwicklungen an katholischen Universitäten erst am Beginn des 18. Jahrhunderts durch.

Ein entscheidender Ausgangspunkt der entsprechenden Erörterungen des öffentlichen Rechts waren Kommentare zu Titeln des römischen Rechts, in denen Regelungen „de iurisdictione“ gesammelt waren. Sie wuchsen zu umfassenden Werken an, die verstärkt auch das gegenwärtige Recht des Reiches einbezogen. So werden zum Beispiel die Rechte der Kurfürsten gegenüber einem uneingeschränkten Herrschaftsanspruch des Kaisers mit Bezug auf die Goldene Bulle von 1356 erläutert. Erfasst man dieses Schrifttum statistisch, wird das protestantische Übergewicht offensichtlich. Zugleich zeigt sich, dass die Unterschiede zwischen calvinistisch-reformierten und lutherischen Juristen hier zu vernachlässigen sind.

Ein anderes für die Entwicklung der Disziplin des öffentlichen Rechts wichtiges Schrifttum sind die Auslegungen des Augsburger Religionsfriedens von 1555. Auch hier sind die Unterschiede im protestantischen und katholischen Bereich offensichtlich, ohne dass man Differenzen zwischen lutherischen und reformierten Juristen feststellen kann. In der deutschen protestantischen Traktatliteratur und der bald folgenden Gedenkkultur ist der Religionsfriede durchweg positiv bewertet worden. Im Gegensatz dazu hat man den Augsburger Religionsfrieden – obwohl natürlich auch von katholischen Juristen erarbeitet – im katholischen Lager im Zuge der tridentinisch-jesuitischen Konfessionalisierung im Wesentlichen negativ bewertet, teilweise noch bis zum vierhundertjährigen Jubiläum im Jahre 1955. Er galt als Anfang vom Ende

der Einheit des christlichen Abendlandes und als mit dem kanonischen Recht, das die Verfolgung und Eliminierung von Häresie vorsah, unvereinbar. In der katholischen Traktatliteratur zum Religionsfrieden am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts wurde der weltlichen Obrigkeit ganz grundsätzlich die Kompetenz abgesprochen, Religionsfragen auf dem Weg gesetzlicher Regelungen zu lösen, und das hieß auch, eine rechtliche Zählung des Konflikts religiöser, per se unbedingter Wahrheitsansprüche vorzunehmen. Zudem wurde immer wieder das Argument angeführt, dass der Religionsfrieden, dessen Geltung ja bis zur endgültigen Regelung der Religionsstreitigkeiten durch ein allgemeines Konzil begrenzt war, durch die Vollendung des Tridentinischen Konzils 1563 als erledigt zu gelten habe.

Die unterschiedlichen weltanschaulich-konfessionellen Grundentscheidungen im Bereich des Protestantismus und der tridentinisch-jesuitischen Konfessionalisierung hatten weitreichende Folgen für die gesamte Universitätsentwicklung am Beginn der Moderne. Während an den protestantischen Universitäten die juristischen Fakultäten aufblühten, sah es in den katholischen Territorien anders aus. Hier wirkte sich die Übernahme eines großen Teils der Hochschulausbildung durch die Jesuiten hemmend auf die Entwicklung einer modernen, von theologischen Grundentscheidungen und Wahrheitsansprüchen sich emanzipierenden Rechtswissenschaft insgesamt aus. Weder die Ordenskonstitutionen der

Jesuiten noch die *Ratio studiorum* von 1599 sahen ein Studium der Jurisprudenz vor. Das kanonische Recht bzw. das Kirchenrecht war im Rahmen des Studiums der Moraltheologie zu behandeln. Darum fehlten an den von Jesuiten neugegründeten Universitäten juristische Fakultäten. Das jesuitische Universitätssystem war durch die Vorherrschaft theologischen Denkens gekennzeichnet. In dem Moment, in dem in einer sich wandelnden Welt säkulare Konzepte der Wirklichkeitsgestaltung gefragt waren, zeigte sich das katholische, durch die Jesuiten geprägte Hochschulwesen schlecht gerüstet. Das „Zurückbleiben des katholischen Reiches hinter dem sich erneuernden protestantischen, wie es sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts abzeichnen begann“ (Notker Hammerstein), erklärt sich nicht zuletzt aus dem Aufblühen der juristischen Fakultäten im protestantischen Bereich. Das für das Gedeihen zivilrechtlicher Fakultäten günstige Klima an protestantischen Universitäten hatte einen entscheidenden Anteil an der Universitätsentwicklung in der Frühen Neuzeit insgesamt.

Ausgesprochen erfreulich ist das große Interesse von Seiten der Juristen an den skizzierten Forschungen. Das Werk wurde unter „Die juristischen Bücher des Jahres 2010“ aufgenommen. Seine Begründung schloss der geschäftsführende Direktor des Max-Planck-Instituts für ausländisches und internationales Privatrecht, Reinhard Zimmermann, mit folgenden Worten: „Seiner ganzen Anlage und (Wiederholungen nicht

scheuenden) Gliederung nach handelt es sich auch um ein Nachschlagewerk für bestimmte Universitätsorte und Rechtsdenker, das zugleich als Führer durch das unwegsame Gelände des konfessionellen Zeitalters dienen kann. Dabei versenkt sich die Studie nur scheinbar in längst vergangene Epochen. Dem wachen Leser präsentiert sie sich als wichtiger Beitrag zur Analyse des überaus komplexen Verhältnisses von Jurisprudenz und Theologie, von Recht und Religion. Und das ist nun ohne jeden Zweifel ein hochgradig modernes Thema“ (ders., Die juristischen Bücher des Jahres, in: Neue Juristische Wochenschrift 2010, S. 3346).

Christoph Strohm, Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 42), Tübingen: Mohr & Siebeck, 2008, 568 S.

Writing Religious History.
The Historiography of
Ethiopian Pentecostalism.

Jörg Haustein

In Äthiopien vollzieht sich ein bemerkenswerter religionsgeschichtlicher Wandel, denn in den letzten zweieinhalb Jahrzehnten hat sich der Anteil der Protestanten in diesem traditionell orthodoxen und muslimischen Land beinahe vervierfacht, auf

mittlerweile fast ein Fünftel der Gesamtbevölkerung. Während der erste äthiopische Zensus von 1984 noch einen Bevölkerungsanteil von etwas mehr als fünf Prozent ermittelte, wies die Volkszählung von 1994 bereits zehn Prozent Protestanten aus, und im Jahr 2007 waren es schließlich fast 19 Prozent. Eine neue repräsentative Erhebung aus dem Jahr 2011 deutet an, dass sich dieser Trend fortsetzt.

Ein wichtiger Faktor in dieser konfessionellen Verschiebung ist sicherlich die politische Entwicklung Äthiopiens in jüngster Zeit. Bis in die 1970er Jahre war die kaiserliche Regierung fest mit der orthodoxen Kirche verwoben, die zugleich für die äthiopische Identität und Kultur stand. Muslime waren politisch kaum repräsentiert und Protestanten wurden nur als Teil der auf bestimmte Regionen beschränkten ausländischen Missionen geduldet. Als Kaiser Haile Selassie I. im Jahr 1974 von einer populären Revolution gestürzt wurde, schien es zunächst, als würden die neuen Machthaber eine pluralistische Religionspolitik verfolgen, doch hielt dies nicht lange an. Im Zuge der sozialistischen Wende der Revolution und der damit verbundenen Diktatur Mengistu Hailemariams kam nunmehr eine repressive Doppelstrategie zum Einsatz: Auf lokaler Ebene wurde die Religionsausübung durch anti-religiöse Propaganda und soziale Kontrolle massiv gestört, und im Bereich der Zentralregierung machte man sich die alte Allianz von Thron und Kirche in brutaler Weise zu Eigen. Der äthiopisch-orthodoxe Patriarch wurde abgesetzt, ermordet, und

in der Folgezeit wurden die Hierarchien der Kirche gleichgeschaltet. Protestanten wurden nun offensiv unterdrückt, es kam zur Schließung von vielen Kirchen und ganzen Denominationen, Gläubige wurden verhaftet und ein lutherischer Kirchenführer ermordet. Erst gegen Ende der achtziger Jahre gab es einige Erleichterungen. Im Jahr 1991 wurde Mengistu dann schließlich von einer Allianz aus Rebellengruppen gestürzt, deren Philosophie des Machterhalts sich auf einer Pluralisierung des Landes stützt, auch in religiöser Hinsicht. Die neue Verfassung von 1995 vollzieht eine klare Trennung zwischen Religion und Staat und sichert die freie Religionsausübung zu. Enteignete Kirchengelände wurden zurückgegeben und viele protestantische Kirchen wurden zum ersten Mal vom Staat anerkannt und bekamen Land für Kirchenbauten und Friedhöfe zugewiesen.

Es ist sicherlich kein Zufall, dass das Wachstum des Protestantismus gerade in diese Zeit der religiösen Liberalisierung Äthiopiens fällt. Doch damit ist die Dynamik des konfessionellen Wandels noch nicht voll erfasst. Denn wenn man protestantische Kirchen in Äthiopien näher in den Blick nimmt, ist eine deutliche Ausprägung pfingstlicher und charismatischer Frömmigkeitsformen zu erkennen. Es gibt große, im ganzen Land präsente pfingstliche Denominationen, die im Wesentlichen auf Studentenbewegungen der 1970er Jahre zurückgehen. Aber vor allem sind fast alle der klassischen protestantischen Kirchen von charismatischer Theolo-

gie und Praxis durch und durch geprägt. Ihre Gottesdienste unterscheiden sich kaum von denen der Pfingstkirchen, und in ihren theologischen Verlautbarungen und Regularien beschäftigen sie sich zentral mit Geistesgaben und deren Administration. Die lutherische Mekane-Yesus-Kirche, die gern als die am schnellsten wachsende lutherische Kirche der Welt charakterisiert wird, ist hier keine Ausnahme, es gibt sogar Orte, an denen Lutheraner lauter in Zungen beten als die klassischen Pfingstler.

Das Wachstum der Pfingstbewegung und die „Charismatisierung“ der etablierten protestantischen Kirchen ist freilich kein ungewöhnlicher Befund für ein afrikanisches Land. Doch im Gegensatz zu anderen Kontexten ist dieses Phänomen in Äthiopien so gut wie überhaupt noch nicht erforscht, weder in ihren gegenwärtigen Auswirkungen noch in ihrer historischen Entstehung. „Writing Religious History“ setzt hier an und beschreibt erstmals die Geschichte der äthiopischen Pfingstbewegung, von ihren missionarischen Vorläufern und ihren Anfängen in den 1960er Jahren, über die politischen Schwierigkeiten unter dem Kaiser und der sozialistischen Militärdiktatur bis hin zu ihrem Eingang in die klassischen protestantischen Kirchen. Die Studie gründet sich auf umfangreiches Material, das auf drei ausgedehnten eigenen Forschungsreisen von 2003 bis 2005 gesammelt wurde. In über 120 englischen und amharischen Interviews, zahlreichen Bachelor- und Masterarbeiten, Kirchendokumenten und umfangreichem Archivmaterial liegen

somit wertvolle Primärquellen zur Geschichte der Bewegung vor, die im Verlauf des Buches erschlossen werden.

Bei der Auswertung des Materials überraschte vor allem dessen Diversität und die Art und Weise wie bestimmte Aspekte der Geschichte im Interesse einzelner Institutionen, Gruppen oder Personen gestaltet wurden. Bei manchen Ereignisberichten ließ sich zudem erkennen, wie ihre Bedeutung und Erzählfumfang im Laufe der Zeit immer mehr zunahmen, von einer kleinen Notiz im Archiv bis hin zu einer ausgebauten historischen Begründung einer bestimmten Identität. In anderen Fällen bildeten Archivquellen einen deutlichen Kontrast zur dominanten historischen Narration, oder aber es wurde erkennbar, wie die oft schwierigen politischen Umstände die Verfügbarkeit und den Inhalt von historischem Wissen beeinflussten. Schließlich war auch ein deutlicher hagiographischer Zug vieler Quellen zu bemerken, etwa in der Beschreibung einzelner Evangelisten oder in der ubiquitären Annahme, dass Gott selbst erkennbar und konkret in den geschichtlichen Verlauf eingegriffen habe.

Ein so vielseitig und kontrovers strukturiertes Archiv ist natürlich ein Glücksfall für die Religionsgeschichtsschreibung, doch nunmehr gilt es auch, diesen Schatz in all seinen Facetten zu heben und nicht nur auf ein historisches Gerüst von Fakten zu destillieren. Ein solches Anliegen aber erfordert eine Geschichtsschreibung, die ihre Aufgabe nicht

nur in der Bereitstellung einer Chronologie historischer Ereignisse sieht, sondern sich gleichermaßen für die Geschichte ihrer Interpretation interessiert. Diese Doppelseitigkeit von Geschichte ist im Nachgang des *linguistic turn* und des *cultural turn* ohnehin angezeigt, denn der realistische Gestus klassischer Historiographie, der noch zwischen sekundärer sprachlicher Interpretation und primären historischen Tatsachen klar zu unterscheiden wusste, steht hier im Zweifel. Geschichte erscheint in diesem Theoriehorizont zunehmend als ein untrennbares Ineinander von historischen Ereignissen und ihrer historiographischen Repräsentation, ebenso wie Sinn und Handlung in allen menschlichen Zusammenhängen aufeinander verweisen. Geschichte nach dem *linguistic turn* heißt nun aber nicht, die detaillierte historische Recherchearbeit zu Gunsten eloquenter literarischer Analysen zu vernachlässigen, sondern die Quellen müssen sogar noch genauer aufbereitet werden, denn es geht ja darum, die Fülle des komplexen Archivs aus historischen Ereignissen und historischem Wissen den einzelnen historiographischen Repräsentationen entgegenzuhalten, um sie als das zu lesen, was sie sind: bedeutsame Erzählungen über die Vergangenheit. Damit ist das Hauptinteresse der Studie grob umrissen, nämlich die Aufbereitung der historischen und gegenwärtigen Identitäten der äthiopischen Pfingstbewegung anhand von Analysen, die das untrennbare Ineinander von Ereignis und Interpretation in ihrem historischen Gedächtnis beleuchten.

Das Buch beginnt mit einer Einleitung, die zunächst die politischen Rahmenbedingungen für Religion in Äthiopien seit den 1960er Jahren beschreibt. Darauf folgen eine synoptische Zusammenfassung der üblicherweise dargebotenen Geschichte der Pfingstbewegung und schließlich eine Genealogie der verfügbaren Quellen. Dieser Teil dient einerseits als Basisorientierung für die folgenden Detailanalysen, aber die hier zugleich deutlich werdenden Lücken, Streitpunkte und Entwicklungen der Quellen markieren bereits die vier zentralen Themenfelder des restlichen Buches. Dies sind zum einen zwei Fragen des Ursprungs der äthiopischen Pfingstbewegung, nämlich die nach ihren missionarischen Wurzeln und nach der Rolle der vielen kleinen Erweckungsbewegungen bei der Gründung der ersten Pfingstkirche des Landes. Die anderen beiden Themengebiete beschäftigen sich mit der Darstellung der erlittenen politischen Repression unter Haile Selassie einerseits und unter dem Derg andererseits. Letzteres ist vor allem auch für das Verhältnis zu den etablierten protestantischen Kirchen von Belang, da die Derg-Zeit im Allgemeinen mit der Entstehung der charismatischen Bewegung in diesen Kirchen in Verbindung gebracht wird.

Zur Frage der Mission stellt die Studie drei wesentliche Erzählstränge fest. Bereits sehr früh sagten sich große Teile der äthiopischen Pfingstler von den finnischen und schwedischen Pfingstmissionen los und entwickelten in der Folgezeit eine Erzählung ihres Ursprungs, in der die Mis-

sionen nur eine vorbereitende Rolle spielten und das eigentliche pfingstliche „Urereignis“ der äthiopischen Geistausgießung einem kenyanischen Evangelisten zugeschrieben wird. Diese Erzählung wurde durch einen norwegischen lutherischen Missionar bereits sehr früh (1975) verschriftlicht und dabei im Sinne der damals populären Missionskritik geprägt. Durch dieses Dokument wurde die Sichtweise der unabhängigen Pfingstler auf die Missionen zum dominanten Narrativ und blieb es bis heute. In den Folgejahren produzierten die historischen Memoiren der Missionare verschiedene Gegendarstellungen, in welcher die Pfingstbewegung üblicherweise mit der Ankunft der Mission beginnt und ihre evangelistischen und karitativen Leistungen ausgiebig würdigt. Das zündende Anfangsergebnis der landesweiten Pfingstbewegung wird hier jeweils direkt mit den Missionen in Verbindung gebracht, oder falls der (von der schwedischen Mission eingeladenen) kenyanische Evangelist zur Geltung kommt, wird sein Dienst deutlich von Missionaren gerahmt, die ihm zum Erfolg verhelfen bzw. die nötige theologische Aufsicht leisten. In den Darstellungen der später aus den Missionen direkt hervorgegangenen Kirchen werden beide Erzählstränge miteinander verschränkt, denn zum einen sind diese Kirchen daran interessiert, das historische Erbe der Missionen für sich zu reklamieren, und zum anderen projizieren sie ihre eigenen bisweilen konfliktbeladenen Ablösungsprozesse auf die emanzipatorische Figur des kenyanischen Evangelisten. Das Kapitel

bereitete die Arbeit der Missionen erstmals umfassend auf und beschäftigt sich in den weiteren Analysen vor allem mit der Darstellung des genannten kenyanischen Evangelisten und mit den Ereignissen der Emanzipation äthiopischer Pfingstler. Ersterer erscheint dabei immer mehr wie ein von seinem ursprünglichen Kontext befreites Palimpsest, auf dem die mehrfache Einschreibung der Rolle der Erweckungsfigur nach und nach frühere historische Bezüge löscht. Bei der Frage nach der Trennung der ersten Äthiopier von den Missionen bietet sich ein umgekehrtes Bild: Die vorgebrachten Abläufe und Motive erweisen sich als spätere Zuschreibungen zu einem am Ende gar nicht genau bestimmbareren Ereignis.

Das nächste Kapitel beschäftigt sich mit der historischen Darstellung der verschiedenen missionsunabhängigen Erweckungsbewegungen. Dabei lässt sich anhand einer genealogischen Aufschichtung der vorhandenen Quellen gut zeigen, wie wandelbar die historische Erinnerung an diese Bewegungen ist, und wie die Geschichten einiger Gruppen später von den institutionell verfassten Pfingstkirchen „adoptiert“ werden, während andere in den Hintergrund treten. Insgesamt wird erkennbar, wie verschiedene Erweckungserzählungen immer auch die gegenwärtige Identität der Bewegung zu bestimmen suchen, etwa indem das historische Primat bestimmter Akteure gegen andere behauptet wird oder indem die Gruppen mit bestimmten Ursprungsidentitäten aufgeladen werden. So wird zum Beispiel einer Schüler-Bewegung in der

äthiopischen Stadt Nazaret mal ein orthodoxer Hintergrund und mal eine mennonitische Entstehung zugeschrieben. Beide Bezüge lassen sich geschichtlich plausibilisieren, und darum ist es interessant zu verfolgen, mit welchen historischen Begründungsstrategien jeweils die Identität einer Gruppe bestimmt wird. In den Erinnerungen an die Etablierung der ersten äthiopischen Pfingstkirche, die ein Konglomerat der verschiedenen Gruppen war, lässt sich diese Dynamik noch verstärkt beobachten, denn an diesem Gründungsereignis wollen letztlich alle Akteure partizipieren. Hierbei muss auch das Verhältnis zu den Missionen erneut thematisiert werden, denn die Äthiopier ließen ihre ersten Ältesten von schwedischen Missionaren durch Handauflegung ordinieren, was im Angesicht der vorhandenen Unabhängigkeitsbestrebungen die Stärke des Sukzessionsgedankens verdeutlicht.

Die neu gegründete Kirche bestand vor allem aus jungen Studenten, die ihren Modernitäts-Aspirationen folgten und sofort die Registrierung als Religionsgemeinschaft beantragten. Die äthiopischen Pfingstler waren damit die ersten, die im traditionell orthodoxen Äthiopien die erst ein Jahr zuvor geschaffene Gesetzgebung für die Zulassung abweichender religiöser Gemeinschaften testeten. Der Versuch schlug fehl, und als Pfingstler versuchten, ihr Versammlungsrecht durch Missachtung der Kirchenschließung durchzusetzen, kam es zum Eklat. Eine ganze Sonntagsversammlung wurde verhaftet und verurteilt, und auch die sich anschließende

Berichterstattung in der internationalen Presse sowie ein Vermittlungsversuch des Ökumenischen Rats der Kirchen brachten keine Besserung. Das vierte Kapitel beschäftigt sich mit diesen Ereignissen und zeigt wie die pfingstliche Geschichtsschreibung aus diesem Scheitern unter Haile Selassie eine Verfolgungserzählung gewinnt, die hier und in der sich anschließenden Zeit der sozialistischen Militärdiktatur eine beträchtliche politische Kraft begründet, denn das im Kampf um Versammlungsfreiheit erlittene Unrecht wird als Martyrium für die Sache Gottes verstanden. Freilich zwingt die Verfolgungserzählung der historischen Narration bestimmte Strukturen und Tropen auf, und so lässt sich im genauen Quellenstudium zeigen, wie die Situation als ein präfigurierter Antagonismus aufgebaut wird. Die politische Rationalität und Handlungsmacht der Regierung werden verdeckt, um die orthodoxe Kirche als den eigentlichen Verfolger auftreten zu lassen, die verfolgte Gemeinde wird sorgfältig auf die eigene Kirche begrenzt (obwohl mehrere Gruppen betroffen waren), die Rolle der Betroffenen im Geschehen bleibt rein passiv, und alle Versuche einer politischen Beilegung des Konflikts werden ausgeblendet. Die zeitgenössische Korrespondenz und einige Dokumente aus jener Zeit verdeutlichen im Gegenzug dazu die politische Komplexität der Situation und lassen somit die Konzeption der späteren Verfolgungserzählung deutlich zu Tage treten.

Im fünften Kapitel werden diese Beobachtungen in der Zeit der sozia-

listischen Militärdiktatur fortgeführt. Das Buch liefert dabei eine erstmalige systematische Zusammenstellung der verstreuten historischen Notizen zu den nunmehr fast ausschließlich im Untergrund arbeitenden Pfingstkirchen. Dabei zeigt sich, wie die Verfolgungserzählung zum alles bestimmenden Narrativ wird, denn sie überdeckt den ursprünglichen Enthusiasmus über die Revolution von 1974 und wird zum Erklärungs- und Bewertungskriterium der Gegenwart, indem die Erfolge der Bewegung als göttliche Frucht des erlittenen Unrechts dargestellt werden und sich die zeitgenössische Kirche am Ideal der im Untergrund geheiligten und vereint leidenden Gemeinschaft messen lassen muss. Wichtig ist hier zudem, dass viele historische Erzählungen den Anfang der charismatischen Bewegung in den etablierten protestantischen Kirchen auch mit diesem Verfolgungsideal begründen, denn die gemeinsam erlittenen Repressionen hätten die Christen zusammengeführt. Diese Erzählung lässt sich in ihrer Generalität zwar schwer mit vielen konkreten Ereigniserzählungen vereinbaren, aber es ist interessant, dass sowohl Pfingstler als auch Charismatiker einen Zusammenhang zwischen Verfolgung und der charismatischen Bewegung konstruieren, freilich in jeweils gegensätzlicher Weise. Für Pfingstler ist das Übergreifen ihrer Bewegung Teil eines triumphalistischen Narrativs in der die gemeinsame Zeit im Untergrund als Katalysator einer ohnehin unvermeidbaren Verbreitung pfingstlicher Frömmigkeit wirkt. Charismatiker konstruieren

genau anders herum: sie betonen nicht den Beitrag der Verfolgung zur Entstehung der charismatischen Bewegung, sondern zeigen wie die charismatische Praxis ihnen Verfolgung eingebracht hat, sowohl vonseiten der Regierung als auch innerhalb der eigenen Kirche. Es wird dabei offensichtlich, dass die charismatische Bewegung mit ihrer Verfolgungserzählung eine moralische Autorität in den jeweiligen Kirchen der Gegenwart beansprucht.

An all diesen Detailbetrachtungen wird deutlich, dass die Verschränkung von historischer Darstellung mit der Analyse historischen Wissens neue Wege in der Religionsgeschichtsschreibung beschreitet, die ihrerseits einer guten theoretischen Begründung bedürfen. Letzteres ist das Anliegen des abschließenden Buchkapitels, in dem die vorgestellten Beobachtungen zur Dynamik der äthiopischen pfingstlichen Geschichtsschreibung mit jüngeren historischen Theorien ins Gespräch gebracht werden, wie sie insbesondere im Feld der poststrukturalistischen und postkolonialen Philosophien diskutiert werden. Die Studie bezieht sich hierbei vor allem auf Hayden Whites literarische Geschichtskritik, Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes politische Diskurstheorie, Michel Foucaults genealogische Methode, sowie Jacques Derridas Überlegungen zur Epistemologie von Dekonstruktion. In dieser theoretischen Begründung der vorgängigen Analysen wird das Hauptanliegen der Studie noch einmal unterstrichen: Ziel der umfassenden Analyse der äthiopischen

Pfingstgeschichtsschreibung ist nicht eine ironisch distanzierte Meta-Geschichte, die als sekundäre Behandlung ihrer Quellen selbst keine Geschichte mehr sein muss, sondern es geht um ein fundamentales und doch nie erreichbares Ethos akademischer Historiographie, nämlich um die Restauration gelebter Komplexität gegen die engführende Sinngebung einer historischen Narration.

Habilitationen

Ressourcenallokation im Gesundheitswesen in der Perspektive theologischer Ethik

Alexander Dietz

Gutachter: Johannes Eurich und Wilfried Härle

Die Frage nach einer gerechten und zukunftsfähigen Gestaltung unseres Gesundheitswesens betrifft uns alle existenziell. Seit Jahrzehnten diskutieren international unzählige Mediziner, Ökonomen, Juristen und Ethiker über Ressourcenallokation im Bereich der Medizin. In Deutschland wird dieses Thema erst seit einigen Jahren zögerlich bearbeitet, dabei bisher häufig beschränkt auf den Bereich der Transplantationsmedizin. Theologen haben sich bislang erst vereinzelt an diesen Themenkomplex heran gewagt. Sollen alte oder arme Menschen zukünftig bestimmte medizinische Behandlungen nicht mehr erhalten?

Jörg Haustein: *Writing Religious History. The Historiography of Ethiopian Pentecostalism* (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte 17), Wiesbaden: Harrassowitz, 2011.

Oder welche anderen Kriterien könnte es geben, um zu entscheiden, wer welche Leistungen nicht mehr erhält? Diese Fragen hängen untrennbar zusammen mit weiteren Fragen: Wie soll das Gesundheitswesen zukünftig finanziert werden? Gibt es eine Kostenexplosion oder ist das nur ein Mythos? Wie verändert sich das Verhältnis zwischen Arzt und Patient durch eine immer stärkere Ökonomisierung? Was ist Aufgabe des Sozialstaats und was nicht? Der Autor verfolgt in der vorliegenden Arbeit das Ziel, der Allokationsdiskussion – vor dem Hintergrund eines christlichen Wirklichkeitsverständnisses – weiterführende ethische Impulse zu geben, insbesondere die Erweiterung der Diskussion erstens um die Fragen nach der Bestimmung des Menschen sowie davon abhängig nach den Aufgaben der Medizin, der Politik und der Wirtschaft, welche die Voraussetzung für eine konstruktive Verhältnisbestimmung der verschiedenen Perspektiven bilden, und zweitens um die Frage nach den ethischen Implikationen verschiedener Verständnisse diskussionsleitender Grundbegriffe, wie beispielsweise medizinische Notwendigkeit, Gerechtigkeit, Le-

bensqualität, Menschenwürde, Rationalisierung und Rationierung. Im Hintergrund dieses Forschungsinteresses stehen erstens die Einsicht des Autors, dass bereits der Beschreibung von Sachverhalten stets ethische Entscheidungen voraus gehen, zweitens das Interesse des Autors, ideologische Elemente in bestimmten Positionen aufzuzeigen und dadurch zu einer differenzierteren Wahrnehmung der Diskussionsteilnehmer beizutragen, und drittens der Wunsch des Autors, einerseits bei Theologen Interesse für das Thema Ressourcenallokation zu wecken und andererseits bei Vertretern anderer Fachrichtungen die Aufgeschlossenheit für das Gespräch mit der theologischen Ethik zu befördern. Die Arbeit erscheint im Sommer 2011 im Campus-Verlag unter dem Titel „Gerechte Gesundheitsreform? Ressourcenallokation im Gesundheitswesen in ethischer Perspektive“.

Ökumene und Frieden. Theologische Anstöße aus der Friedenskirche.

Fernando Enns

Gutachter: Michael Welker und Friederike Nüssel

Ökumenische Beziehungen werden immer komplexer und differenzierter – Folge einer Pluralität theologischer Denkansätze, methodischer Vorgehensweisen und Zielvorstellungen. Diese Komplexität lässt sich nicht

künstlich reduzieren. Sinnvoller ist es, Bewährungsfelder zu untersuchen wie z.B. den Dialog zwischen bestimmten Kirchen, theologische Kontroversthemata oder praktische Herausforderungen. Solche konkreten Bewährungsfelder sind Tests dafür, welche Ansätze dem Ziel der Ökumene dienen, Entsprechungen für die gemeinsam geglaubte und bekannte Einheit der Kirche im kirchlichen Leben sichtbar zu machen, zu vertiefen und so die Glaubwürdigkeit ihres evangelischen Zeugnisses zu fördern. So gesehen ist Ökumenische Theologie nicht ein *superadditum* konfessioneller Lehre und kirchlicher Existenz, sondern die Bedingung der Möglichkeit zur Vertiefung des eigenen Glaubens über die Grenzen konfessioneller Traditionen und kultureller Kontexte hinaus.

Im ersten Teil der Arbeit wird zunächst kompendienartig in die Ökumenewissenschaft eingeführt. Dann folgen exemplarische Untersuchungen zu einzelnen Bewährungsfeldern: zur Dialog-Ökumene (anhand des Dialogs zwischen Katholiken und Mennoniten), zur themenzentrierten Ökumene (anhand der Frage nach gegenseitiger Anerkennung der Taufe) und zur missionarischen Ökumene (als Ereignis der einen Kirche in vielen Gestalten).

Der zweite Teil dient der anderen großen Herausforderung ökumenischen Denkens – dem gemeinsamen Handeln. Die Arbeit konzentriert sich auf die ökumenische Friedentheologie und -ethik. Mit der ökumenischen „Dekade zur Überwindung von Ge-

walt. 2001–2010: Kirchen für Frieden und Versöhnung“ gelang es, traditionell differente Positionen einer gemeinsamen Zielrichtung zuzuführen: der theologischen Delegitimierung von „Geist, Logik und Praxis der Gewalt“. Diese weltweite Unternehmung wird hier erstmals von den Vorüberlegungen und Anfängen bis hin zum Abschluss (Jamaika 2011) dargestellt. Wenn Friedenstheologie die Antizipation und Feier des Friedens Gottes (als *leiturgia*) reflektiert, sowie das Zeugnis (*martyria*) und den Einsatz für den Frieden (*diakonia*) der gesamten Gemeinschaft der Kirche (*koinonia*), dann ist Ökumene hier bei ihrem Zentrum: dem Amt der Versöhnung (2Kor 5). Daher ist die Herausbildung einer ökumenischen Friedenstheologie und -ethik nicht nur eine Frage der materialen Ethik, sondern auch ein Beitrag zur Fundamentalthologie.

Dissertationen

Der Durchbruch zum
ewigen Leben.

Eine redaktionsgeschichtliche
Studie zum Verhältnis von
Ps 49 und Kohelet

Young Joon Park

Gutachter: Manfred Oeming und Detlef Jericke

Schon immer ist aufgefallen, dass der in Ps 49 zum Ausdruck kommende

Diese Möglichkeit wird im dritten Teil demonstriert. Entwürfe aus der distinkten Tradition einer historischen Friedenskirche werden als „Gabe“ an die ökumenische Gemeinschaft gewertet – vorausgesetzt, dass sie im Horizont der Ökumene entfaltet werden. Das wird anhand ausgewählter Streit-Themen überprüft: Pluralismus, Identität und Toleranz, Rechtfertigungslehre und Kreuzesinterpretation.

Der Autor ist nicht nur Initiator der ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001–2010, sondern hat diese auch von Anfang an aktiv mitgestaltet. Das Buch ist ein Zeugnis für die Einheit von ökumenischer Praxis und Theologie. Es erscheint in der Reihe: Theologische Anstöße Bd. 4, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2012.

Pessimismus eine große Nähe zur Daseinsauffassung von Kohelet hat. Würde man in einem Seminar den Satz „Ein Mensch in seiner Herrlichkeit kann nicht bleiben, sondern muss davon wie das Vieh“ ohne Stellenangabe Studierenden vorlegen, würden viele diesen Vers wahrscheinlich Kohelet zuordnen. Er steht aber in Ps 49,13 und 21. Die Arbeit hat sich die Aufgabe gestellt, die Querbeziehungen von Psalm 49 zum Koheletbuch geschichtlich näher zu untersuchen.

Die Beziehungen zwischen beiden Texten werden dadurch kompliziert, weil man in Psalm 49 drei „Schichten“ unterscheiden muss: Die „Grundschrift“ war ein Klagepsalm

(V.1.6–10 und 17–20) aus dem 5./4 Jh. v.Chr., eine zweite Schicht (in VV. 2–5.11–15.21) hat diese Grundschicht im Sinne der alttestamentlichen Weisheitsliteratur im 3. Jh. v.Chr. bearbeitet. Die dritte Schicht besteht aus der eschatologischen Ergänzung in V. 16 aus dem 2./1. Jh. v.Chr.: „Aber Gott wird mich erlösen aus des Todes Gewalt; denn er nimmt mich auf.“

Kohelet und Psalm 49 werden dann anhand der Stichworte „Mensch“, „Mensch und Vieh“, „Reichtum“, „Weisheit“, „Kultkritik“ und „eschatologische Erwartung“ verglichen und beide in die „Geschichte der Weisheit innerhalb des Alten Testaments“ eingeordnet. In ihr werden vier Stadien unterschieden: das Stadium die „klassische Weisheit“, wie sie in Prov 10ff zu finden ist, in dem der „Tun-Ergehens-Zusammenhang“ im Vordergrund steht, ein zweites Stadium im Hiobbuch (ohne 32–37), das durch „Zweifel an der klassischen Weisheit“ und dem in ihr vorausgesetzten „Tun-Ergehens-Zusammenhang“ gekennzeichnet ist, und ein drittes Stadium, das durch Prov 1–9 und Hiob 32–37 repräsentiert wird und in der die Weisheitstradition theologisiert wird. Das vierte Stadium liegt im Koheletbuch vor. Es ist die Sicht eines skeptischen Realismus.

Vergleicht man nun die zweite Schicht von Ps 49 und Kohelet, so ergibt sich, dass beide sehr ähnliche theologische Anliegen haben. Der Weise, der Ps 49 um die zweite Schicht erweitert hat, könnte daher mit dem Verfasser des Koheletbuches

identisch sein. Sowohl in Ps 49 lässt sich dann parallel zueinander, aber nicht unbedingt vom selben Verfasser veranlasst, eine eschatologische Überarbeitung feststellen: ein Durchbruch zum Glauben an ein ewiges Leben, der in der Spätzeit des Alten Testaments an mehreren Stellen zu beobachten ist. Ergebnis ist, dass die Trägerkreise der beiden untersuchten Texte auf jeden Fall in einem lebendigen Austausch gestanden haben.

(Gerd Theißen)

Gesetzeskritische Motive im Judentum und die Gesetzeskritik des Paulus

Ines Pollmann

Gutachter: Gerd Theißen und Peter Busch

Die Arbeit bietet eine Alternative zur Interpretation der Gesetzeskritik des Paulus durch die „New Perspective on Paul“, welche die gesetzeskritischen Aussagen des Paulus als retrospektive Verzerrungen der historischen Realität deutete. Sie möchte die paulinische Gesetzeskritik historisch plausibel machen und fragt, ob es im pluralistischen Judentum Ansätze für eine Kritik am Gesetz gegeben hat. Historische Plausibilität gewinnt die Entstehung der paulinischen Gesetzeskritik, wenn Paulus an vorhandene Sprachtraditionen, Motive und Gedanken anknüpfen konnte. Die These der Arbeit ist: Es gab einige wenige Motive im Judentum vor und neben

Paulus, die Gesetzeskritik enthalten bzw. deren Entstehung ermöglicht haben. Sie begegnen in nur vier Texten, werden in der Regel aber in ihnen zurückgewiesen, während Paulus dieselben Motive positiv aufgreift:

Josephus schildert (Ios.ant.Iud. 4,145–149) die Rebellion des Simri gegen das *tyrannische Gesetz* des Mose, die von Mose moderat zurückgewiesen und von Pinhas bekämpft wird. 4. Esra klagt in der Oratio Esdrae (8,20–36) über die *Unerfüllbarkeit des Gesetzes*. Dieser Sündenpessimismus wird vom Engel Uriel zurückgewiesen. Philo kritisiert einige anonyme radikale Allegoristen in migr. 89–93, die das Gesetz in einem *spirituellen Sinne* verstehen und eine wörtliche Praktizierung für überflüssig halten. Philo stellt Joseph als Gesetzgeber in Ägypten dar (De Josepho 28–31) und charakterisiert dessen Gesetze als „*Zu-Satz*“ (Pros-thesis) zum natürlichen, lebendigen und ungeschriebenen Gesetz, das schon die Patriarchen praktizierten. Diese Kritik trifft nur die Gesetze der heidnischen Völker und gerade nicht das jüdische Gesetz.

Die vier gesetzeskritischen Motive sind in breitere Mentalitätsströme im Judentum eingebettet und können damit als repräsentativ erwiesen werden: Die Kritik des Simri spiegelt Akkulturationstendenzen im Judentum, pessimistische Aussagen über den Menschen finden wir in Qumrantexten, im Diasporajudentum war eine Tendenz zur spirituellen Auffassung der Thora verbreitet und auch die Abwertung eines zeitlich später ein-

geführten Gesetzes ist in jüdischen und antiken Texten gut bezeugt. Diese innerjüdischen Strömungen sind ihrerseits in allgemein antike Traditionen eingebettet: in die sophistische Gesetzeskritik, in ein allgemeines Bewusstsein der Unvollkommenheit des Menschen, in eine allegorisierende Auslegung religiöser Traditionen und eine Hochschätzung des Alten und Ursprünglichen.

Paulus hat diese gesetzeskritischen Motive positiv aufgegriffen, zum ersten Mal kombiniert, radikalisiert und aufgrund seines Christusglaubens zu einer Gesetzeskritik zugespitzt: Er kritisiert das Gesetz als „Buchstabe“, aber hält als „Geist“ an ihm fest. Seine Gesetzeskritik fiel nicht nur vom Himmel, sondern war geschichtlich vorbereitet.

Montanistische Orakel und
kirchliche Opposition:

Der frühe Streit zwischen den
phrygischen neuen Propheten und
dem Autor der vorepiphaniischen
Quelle als biblische Wirkungs-
geschichte des 2. Jh.s n. Chr.

Heidrun Elisabeth Mader

Gutachter: Peter Lampe und Helmut
Schwier

Die Dissertation erschließt eine innerchristliche Auseinandersetzung der montanistischen Christen mit einem ihrer kirchlichen Gegner im späten 2. Jh. n. Chr. Der Schlagabtausch findet sich in einer Schrift, die bei Epiphanius im 48. Kapitel seines *Panarions* ihr Echo fand (fortan Q.E.). Den Montanisten geht es um prophetische Charismen, um das nahe Weltende und um prophetische Ekstase. Ihr Gegner, der Autor Q.E.s, sucht diese Anliegen polemisch-theologisch zu widerlegen. Der erste Teil der Dissertation analysiert Q.E., verortet sie historisch als früheste rekonstruierbare Schrift über den Montanismus und erwägt den Apologeten Miltiades als Autor. Bisher stand Q.E. in der Forschung im Schatten zweier weiterer früher Quellen zum Montanismus, die sich bei Eusebius finden.

Der zweite Teil meiner Dissertation wendet sich den Orakeln der montanistischen AnführerInnen, Maxi-

milla und Montanus zu, die Q.E. zitiert. Erstmals in der Montanismusforschung wird das eigene theologische Profil der zwei ProphetInnen durch eine umfassende Exegese der Orakel herausgeschält und dabei besonders die Wirkungsgeschichte biblischer Texte in diesen Orakeln beleuchtet.

Im Einzelnen stelle ich den weitgehenden Forschungskonsens, dass Epiphanius eine frühe Quelle nutzt, die aus der phrygischen Anfangszeit des Montanismus stammt, dar und füge etliche neue literarkritische Argumente hinzu, auch wortstatistischer Art. Die folgende Analyse zeigt Q.E.s gewandte Polemik, in der sich immer wieder auch die Argumente der montanistischen Christen auffinden lassen: Erstmals im frühen Christentum argumentiert Q.E. gegen die prophetische Ekstase. Sie erweise sich als verstandeswidrig. Für die Montanisten hingegen bedeutet Ekstase, in ganzer Person von Gott ergriffen zu sein. Adam in Gen 2,21–24 wird von ihnen als Vorbild angeführt. Für die Vorstellung vom Zeitalter des Neuen Bundes kristallisiert sich folgende Front heraus: Q.E. blickt für den Neuen Bund auf die apostolische Zeit und deren Führungsgrößen zurück, die Montanisten hingegen schauen auf das nah erwartete Eschaton voraus und sehen in diesem Licht ihr Leben im Neuen Bund mit Geistesgaben ausgestattet.

Diese und weitere Perspektiven finden sich auch in den Orakeln Maximillas und Montanus: Maximilla identifiziert sich selbstbewusst mit

dem Apostel Paulus, der – wie sie selbst – innerchristlich angegriffen wurde. Wie der Apostel weiß sie sich rhetorisch geschickt und theologisch subtil gegen ihre Angreifer zu wehren. Sie stellt sich als einzige weibliche namentlich bekannte Theologin ihrer Zeit heraus, von der solch eine Paulusrezeption überliefert ist. Von Paulus nimmt Maximilla auch pneumatische Aspekte der Theologie auf und radikalisiert sie im Hinblick auf ihre eigene Person. Ihre Prophetie geschehe von Zwang getrieben. Auch Montanus teilt diese hellenistische Vorstellung. Passend dazu spricht er in der Ich-Rede und in der Sprache der Septuaginta als Stimme Gott Vaters oder in der Redeweise Jesu. Sein prophetisches Selbstverständnis erinnert am ehesten an den Johannesapokalyptiker sowie an hellenistische Propheten. Montanus und Maximilla eint, dass sie in der Prophetie eine Bundestheologie realisiert sehen, in der sich Gott dem Menschen in Bedrängnis offenbart und ihm nahe kommt. Beide ProphetInnen haben das Eschaton unmittelbar vor Augen, das sie in apokalyptischer Sprache beschreiben.

Reformatorische Predigt und
Beginn evangelischer Diakonie
in den südwestdeutschen
Reichsstädten von der
Reformationszeit bis zum Beginn
des 30-jährigen Krieges

Friedrich Löblein

Gutachter: Heinz Schmidt und Johannes Ehmann

Predigten wurden während der Reformationszeit in der „Kirche des Wortes“ in großer Zahl gehalten. Dennoch ist die Predigtgeschichte dieser Zeit nur gering erforscht. Das gilt vor allem unter dem Aspekt der Kommunikations-, Alltags- und Mentalitätsforschung. Dies liegt nicht an der Quellenlage; denn jene Prediger haben breite literarische Spuren hinterlassen. Diese Quellen sind in neueren Textausgaben nur spärlich dokumentiert. Die vorliegende Arbeit macht einen umfassenden Versuch, jene Quellen wissenschaftlich zu erschließen.

Auch die diakoniegeschichtliche Forschung hat sich kaum mit der sozialen bzw. diakonischen Predigt des 16. Jahrhunderts befasst. Der sozialgeschichtlichen Relevanz und der Bildung diakonischen Bewusstseins durch Predigten in der Zeit der Reformation und der Konfessionalisierung geht die genannte Arbeit an Hand von Texten aus der Predigtta-

tigkeit südwestdeutscher reichstädtischer Reformatoren und deren Epigonen nach. Im Anhang sind mit 41 Kurzbiografien von Predigern deren diakonisch einschlägige Predigten und Traktate verzeichnet. Dazu werden sechs diakonische Predigten der Jahre 1522 bis 1617 kritisch ediert.

Die hervorgehobene Funktion der Predigten und der Prediger in den Reichsstädten, besonders auch im Blick auf die Meinungsbildung, sowie der soziale und sozialfürsorgerische Kontext bilden den zeitgeschichtlichen Hintergrund für die soziale, diakonische Reflexion in den Predigten: Die biblische Begründung der Nächstenliebe (ausgehend von der aktuellen zentralen Thematik der Rechtfertigung, von Luther und Bucer geprägt) – Biblische Wertung von Armut und Krankheit – Wertung und Paränese des Almosens, der Sozialsteuer – Der Umgang mit Sondergruppen (Fremde Arme und Alkoholranke) – Die soziale Verantwortung der einzelnen Christen, der Gemeinde und der städtischen Obrigkeit – Die soziale und seelsorgerliche Anwaltschaft am Beispiel des Wuchers, der sozialen Forderungen der Bauernschaft um 1525 und der „Hexen und Unholden“.

Die Prediger und Predigten wirkten nicht monokausal auf das soziale Leben in den Reichsstädten. Doch sind klare Bezüge zwischen den reformatorischen Predigern und Predigten einerseits und dem Beginn und der Fortentwicklung gemeindlich-sozialen, diakonischen Lebens andererseits vorhanden. Der ordnungspolitische Ertrag der Prediger zeigt sich in den

städtischen Kirchen- und Armenordnungen, pädagogische Sozialimpulse in den Katechismen und emotionale Mentalitätsbildung in Liedern von südwestdeutschen Predigern. Konkrete praktische Auswirkungen im sozialen Leben von Reichsstädten können an Beispielen der „Evaluation“ bei Visitationen gezeigt werden. Praktizierte Diakonie wurde zum Bestandteil städtischer Verantwortung und Kultur.

Sola Dei Gloria. John Calvin's Thought from a Doxological Perspective

Billy Kristanto

Gutachter: Michael Welker und
Christoph Strohm

Diese Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile (Kapitel): den historischen- und den systematischen Teil. Der erste Hauptteil untersucht das Vorkommen und die Entwicklung der Rede der *gloria Dei* in den Ausgaben der *Institutio* von 1536, 1539 und 1559. Der zweite Hauptteil konzentriert sich auf die letzte Ausgabe und sucht Calvins systematischen Beitrag zum Thema zu bestimmen. Der Verfasser möchte nahe legen zu sehen, dass sein Thema nicht nur eines der zentralsten Lehrstücke bei Calvin ist, sondern "a 'proscenium arch' that frames the stage for the major doctrines such as the doctrine of creation, anthropology, Christology,

soteriology, eschatology, and ecclesiology”.

Die ersten beiden Teile des ersten Kapitels bieten eine Untersuchung in der Herausarbeitung von Beiträgen zum zentralen Thema im Blick auf die Lehrstücke Prolegomena, Gesetz, Christus, Heiliger Geist, Versöhnung, Kirche und das besonders in der ersten Ausgabe gewichtige Lehrstück über das Gebet, vor allem in der Kontrastierung mit der zweiten Ausgabe von 1539. Es wird gezeigt, dass Calvin nach seinem Kommentar zum Römerbrief und beeinflusst von Bucer und Melanchthon die Prolegomena ausbaut und die *gloria Dei* stärker mit der Hoffnung des zukünftigen Lebens verbindet. In der Veränderung der Formulierungen zum Verhältnis von Gottes- und Selbsterkenntnis in der zweiten Ausgabe von 1539 sieht man sowohl einen verstärkten anthropozentrischen Aspekt als auch eine stärkere Theozentrik. Reflexionen auf das Verhältnis von Altem und Neuem Testament, Prädestinations- und Vorsehungslehre gehören zu den neu erweiterten Themen. Hauptsächliches Ergebnis ist, dass Calvin die Ausrichtung aller Theologie auf die *gloria Dei* in der zweiten Ausgabe von 1539 deutlich verstärkt. Das wird besonders deutlich an der Hinzufügung des Abschnitts über die Prädestination zu der noch stark an Luther orientierten Erstausgabe von 1536.

Die Ausführungen zu der letzten Ausgabe der *Institutio*, mit welcher der dritte Teil des ersten Kapitels sich befasst, konzentrieren sich vor allem auf die Hervorhebung der Umgestal-

tungen gegenüber den früheren Ausgaben. Die Umgestaltung und neue Platzierung der Lehre vom Gesetz, die Entwicklung der Ausführungen zum ersten Glaubensartikel hin zur Differenzierung von Trinitätstheologie und Schöpfungslehre, die neue Formung des *ordo salutis* und die Darstellung der *vita Christiana* gehören dazu.

Im zweiten systematisch-theologischen Hauptteil untersucht der Verfasser die Bedeutung der *gloria Dei* in der Systematik der Theologie Calvins. Die großen dargestellten Themen sind Gotteserkenntnis, Schöpfung, Selbsterkenntnis, Gott als Erlöser, *Unio cum Christo*, *Meditatio futurae vitae* und Kirche. Nicht nur die Prolegomena, sondern auch die Schöpfungslehre und die Anthropologie werden von dem Kontrast von *maiestas Dei* und menschlicher Ohnmacht und Schwäche bestimmt. Die Anpassung der Herrlichkeit Gottes an die menschliche Wahrnehmung- und Erfahrungsfähigkeit sieht man in der Christologie vollzogen. Die Wirkmächtigkeit der *gloria Dei* in der Schöpfung sieht man in der Pneumatologie gespiegelt. Unter den Bedingungen menschlicher Sünde dient die Rechtfertigungslehre der Aufrechterhaltung der *gloria Dei*. Schließlich kommt der Verf. zu dem zusammenfassenden Urteil: “From the systematic-theological perspective, *gloria Dei* is interwoven in a polyphonic composition with other major themes such as *meditation futurae vitae*, *unio cum Christo*, and even with central Christian doctrines such as the doctrine of creation, An-

thropology, Christology, Soteriology, Ecclesiology, to name but a few”.

Die Bestimmung des Menschen
bei Johann Joachim Spalding
(1714–1804)

Caroline Tippmann

Gutachter: Wilfried Härle und Klaus Tanner

Die Frage nach der Bestimmung des Menschen zielt nicht nur in den Kern einer bis in die Gegenwart hinein zentral bleibenden Fragestellung philosophisch-theologischer Anthropologie. Die Rede von der Bestimmung des Menschen betrifft zugleich nichts weniger als die existentielle Frage des Menschen nach sich selbst. Das Wesen, die Aufgabe sowie Ziel und (End-)Zweck des eigenen Lebens stehen auf dem Prüfstein. Diese Studie will der kleinen aber dennoch zum Publikumsliebbling ihrer Zeit aufsteigenden Schrift „Die Bestimmung des Menschen“ von Johann Joachim Spalding, 1748 erstmals herausgegeben, in systematisch-theologischer Hinsicht auf den Grund gehen. Bedeutet dies doch, ein Dokument der frühen deutschen Aufklärung in den Blick zu nehmen, in dem die Rede von der Bestimmung des Menschen nicht nur begrifflich, sondern auch sachlich ihren Anfang nimmt. Unter Inanspruchnahme sowohl stoischer als auch moralphilosophischer, vor allem von Shaftesbury und Hutcheson

entlehnter Gedankenelemente gelangt Spalding zu einem eigenständigen Entwurf, der enormen Einfluss bis weit in die Philosophie- und Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts hinein hat – wie etwa am Beispiel Kants, Fichtes und Schleiermachers deutlich wird. Durch das Einbezogenwerden und Ernstnehmen des selbstdenkenden, nach Wahrheit suchenden Individuums repräsentiert die Schrift in mustergültiger Weise das beginnende Zeitalter der Aufklärung und realisiert zugleich durch das Verfahren der Schrift dessen *Maxime* der kritischen Untersuchung und (Selbst-)Prüfung der für den Einzelnen und die Gesellschaft relevant erscheinenden Fragestellungen.

Vor allem die hinter dem innovativen Titel stehende Idee der Bestimmung des Menschen und die stufenförmig angelegte, auf den menschlichen Vermögen basierende Struktur sind für Spaldings kleine Schrift charakteristisch. Über die Sinnlichkeit und die geistige Tätigkeit des Menschen, die Spalding beide als Endzweck menschlichen Lebens ausschließt, erklärt er die sich aus der Natur des Menschen ergebende, am Ideal des Rechts und des Guten orientierte Form des Seins und Handelns schließlich als Zweck und Ziel des Menschen. Die damit ausgemachte Bestimmung zur Humanität als Menschenliebe, die auf der Gleichwertigkeit aller Menschen gegründet ist, verpflichtet den Menschen, diese Gemeinschaft in Mitmenschlichkeit und Anteilnahme zu realisieren. Das bedeutet die Erfüllung des menschlichen Glücksstrebens, denn das mora-

lich gute Leben ist auch ein glückliches, so Spaldings Antwort. Der Mensch als (individuell verfasstes) Gattungswesen ist damit nach Spalding das, wozu er wesentlich angelegt und letztendlich aus seinem Menschsein heraus bestimmt ist.

Karl Barth und
Isaak August Dörner.
Eine Untersuchung zu Barths
Rezeption der Theologie Dörners

Sang Eun Lee

Gutachter: Michael Welker und Klaus Tanner

Die vorliegende Dissertation befasst sich mit Karl Barths Rezeption der Theologie Isaak August Dörners (1809–1884). Sie untersucht, wie sich Barth, ein Dialektischer Theologe, zu einem in Schleiermachers Tradition stehenden Vermittlungstheologe verhält: Barths Rezeption der Theologie Dörners vollzog sich von seiner frühen Münsteraner Zeit (1926) bis zum Ende der 30er Jahre. Einerseits steht Barth in dieser Zeit aufgrund seiner schon vorher feststellbaren Entwicklung als dialektischer Theologe der neuprotestantischen Theologie kritisch gegenübersteht und problematisiert Dörners Theologie, weil sie die anthropozentrische, spekulative Theologie der Neuzeit nicht überwinden konnte. Andererseits nimmt er in Dörners Theologie eine Möglichkeit zur Wiederherstellung der Souveräni-

tät Gottes wahr. Das gilt besonders für seine Trinitätslehre.

Diese grundlegende Verhältnisbestimmung wird in der Arbeit folgendermaßen durchgeführt und entfaltet: Der erste Hauptteil beschäftigt sich mit Barths Rezeption der Theologie Dörners in seiner Münsteraner Zeit (1925–1930). Dieser Teil umfasst mehrere Einzelabschnitte, die Barths Verhältnis zu Dörners Theologie in Vorlesungsmanuskripten dieser Zeit (1926, 1929) betrachten, sowie Barths Münsteraner Vorträge und seine Vorlesungen über Dogmatik (1927) und Ethik (1928). Weiterhin befasst sich diese Arbeit mit Barths Rezeption von Dörners Dogmatik. Dieser zweite Teil gliedert sich in drei Abschnitte. Der erste Abschnitt behandelt Barths Rezeption der trinitarischen Konzeption in Dörners Theologie. Dabei handelt es sich um das Konzept „Persönlichkeit“ und „Seinsweise“. Bei Barths Konzept („der eine persönliche Gott und drei Seinsweisen“) wurde oft eine Kontinuität zur Hegelschen spekulativen Theologie vermutet, die durch Barths Rezeption des Konzepts von Dörner vermittelt wurde. Besonders Moltmann und Pannenberg legen ihr Augenmerk auf dieses Konzept, obwohl sie es aus jeweils verschiedenen Perspektiven betrachten. Danach behandelt die Arbeit Barths Rezeption des Konzepts der „Unveränderlichkeit“ Gottes in KD II/1 (1939). Schließlich wird im dritten Abschnitt Barths Rezeption der Theologie Dörners in KD III/1 behandelt. Bei dieser Betrachtung geht es um Barths Kritik an Dörners Schöpfungslehre in KD III/1–3.

Das Verhältnis von Barth zu Dorners Theologie lässt sich so zusammenfassen: Barths Auseinandersetzung mit Dorners Theologie erklärt sich durch die Dialektik zwischen menschlichem Subjekt und göttlichem Objekt, die für Barths Denken wesentlich ist. Aber Barths Rezeption der christozentrischen Theologie Dorners weist auch auf eine andere theologische Möglichkeit, diese einfache Subjekt-Objekt Struktur durch das Konzept von Christus als Mitte zu überschreiten. Mit der Erwähnung dieser Möglichkeit schließt die Arbeit ab.

Die Realität des
christlichen Ethos.
Untersuchung zur theologischen
Ethik bei Karl Barth und
Dietrich Bonhoeffer

Jung Hwan Lee

Gutachter: Michael Welker und Klaus Tanner

Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer haben sich in ihrer theologischen Entwicklung gegenseitig beeinflusst, sich gleichzeitig aber auch parallel entwickelt. Beide waren durch eine neukantianische Transzendentalphilosophie geprägt: K. Barth verdankt ihr seine Vorstellung von der radikalen Ungegenständlichkeit Gottes, die nur in seiner Offenbarung in Christus in einer neuen „Gegenständlichkeit“ Gottes überwunden wird. D. Bonho-

effer sieht in der Transzendentalphilosophie eine Subjektbezogenheit des Menschen, die er durch Öffnung für den anderen Menschen in der Nachfolge Christi überwinden kann. Bei beiden führt also der Weg von einer Subjektivitätsphilosophie zu einer christozentrischen Theologie oder zu einem christusbezogenen theologischen Realismus.

Die Arbeit untersucht historisch alle Lebensstationen, bei denen Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer sich getroffen oder durch Lektüre gegenseitig beeinflusst haben – von der Entdeckung der Theologie Barths in der frühen Promotionszeit Bonhoeffers, über die persönliche Begegnung mit Barth in Bonn, die Berliner Vorlesungen Bonhoeffers von 1931/32, in denen Bonhoeffer die Theologie Barths analysiert hat, bis hin zur Auseinandersetzung Bonhoeffers mit K. Barth in seiner Zeit im Gefängnis, in der er Barths „Offenbarungspositivismus“ kritisiert hat. Umgekehrt wird aufgezeigt, wie sich K. Barth immer wieder durch Arbeiten von D. Bonhoeffer in seiner Kirchlichen Dogmatik hat beeinflussen lassen. Bemerkenswert ist im Jahr 1933 die theologische Übereinstimmung zwischen Bonhoeffer und Barth in Hinblick auf die Judenfrage, die von Bonhoeffer freilich sehr viel politischer behandelt wird als von K. Barth, für den sie in einer Adventspredigt vor allem eine theologische Frage ist. Insgesamt blieb die detailliert nachgezeichnete Auseinandersetzung zwischen Bonhoeffer und Barth ungeschlossen und ein Fragment.

Die Arbeit kommt auch zu deutlichen Bewertungen der Ethik beider großer Theologen: Bonhoeffers neue theologischen Einsichten in Bezug auf die diesseitige Weltlichkeit, seine nicht-religiöse Interpretation der biblischen Botschaft und sein Konzept eines religionslosen Christentums sind nach wie vor von großer Bedeutung und bilden eine wichtige Grundlage für die weitere theologische Reflexion.

Der christusbezogene theologische Realismus der Theologie Barths und Bonhoeffers in seiner engen Verknüpfung mit der Dogmatik stehen freilich in Gefahr, dass sich die wissenschaftliche theologische Ethik von der allgemeinen philosophischen Ethik und anderen wissenschaftlichen Disziplinen isoliert. Wenn die Wirklichkeit der Offenbarung Jesu ihre Relevanz für das christliche Leben und ebenso ihre universale Bedeutungen für die Welt nicht verlieren soll, muss sie sich mit den Herausforderungen der gegenwärtigen Deutungsvielfalt des Menschlichen und Weltlichen in den verschiedenen Wissenschaften kommunikativ auseinandersetzen. Unter diesen Voraussetzungen können auch moderne theologische Deutungen an den christozentrischen Realismus der Ethik Barths und Bonhoeffers anknüpfen, sie reinterpretieren und neu plausibel machen.

(Gerd Theißen)

Glück in christlicher Perspektive.
Ein systematisch-theologischer
Entwurf in Auseinandersetzung
mit Dietrich Bonhoeffer und
Theodor W. Adorno

Christiane Bindseil

Gutachter: Michael Welker und Friederike Nüssel

Die Arbeit widmet sich der Aufgabe, ein theologisch fundiertes Verständnis von Glück in christlicher Perspektive zu entwickeln. Nach einer phänomenologischen Annäherung und einer bibelexegetischen Wortfelderschließung, die die Multiperspektivität des Glücks verdeutlichen und den Interpretationsrahmen abstecken, wird der Glücksbegriff konstruiert in Auseinandersetzung mit Dietrich Bonhoeffer als einem der ersten Theologen, der im 20. Jh den Glücksbegriff ohne Scheu gebraucht, und seinem Zeitgenossen Theodor W. Adorno der, obgleich einen völlig anders gearteten Denkansatz verfolgend, überraschende Strukturanalogien zu Bonhoeffers (überwiegend impliziter) Konzeption von Glück aufweist.

Für Adorno ist das, was als „Glück“ bezeichnet werden könnte, schon allein durch Unterwerfung unter die Begrifflichkeit ein falsches und verblendetes, denn es beruht entweder auf Unterdrückung oder, wie das durch die Kulturindustrie

propagierte Glück, auf Selbstpreisgabe. Der Mensch lebt also in einer hoffnungslosen Glücksferne – ein Gedanke, den Adorno selbst in dieser Konsequenz allerdings nicht durchhalten kann. So scheint in seinen späteren Schriften, insbesondere im Zusammenhang mit seinen ästhetischen Reflexionen, zumindest die Ahnung eines ‚wahren‘ Glücks auf. Indem Adorno das utopische Potenzial der Kunst auslotet, stellt er es der Negativität der Welt entgegen, ohne diese zu übertünchen. Damit deutet er eine Verschränkung von Utopie und Abgründigkeit an, die eine strukturelle (nicht inhaltliche) Analogie zu Bonhoeffers späterem Verständnis von Christologie und dem in ihr implizierten Glücksbegriff aufweist.

In seinen frühen, von eindimensionaler christozentrischer Anthropologie geprägten Schriften steht auch Bonhoeffer – in der Konsequenz, nicht jedoch in der Begründung Adorno ähnlich – der innerweltlichen Möglichkeit von Glück äußerst skeptisch gegenüber, kann das Glück des Nichtglaubenden doch nur ein trügerisches, sündhaftes sein und nährt sich das Glück des Glaubenden allein von der Hoffnung auf das jenseitige Heil, allenfalls noch von dessen Antizipation. Mit der Unterscheidung von Gut (als Ort des Glücks) und Böse einerseits und Segen als beides umfassendes, von Gott gewirktes Glück andererseits erschließt Bonhoeffer dann aber die Möglichkeit, die realen Erfahrungen von Glück und Unglück mit dem geglaubten und erhofften Heil in eine konstruktive Beziehung zu setzen und der Widersprüchlich-

keit der Welt dabei ihren Raum zu lassen. Dankbarkeit für und Freude an den guten Gaben Gottes rücken in den Vordergrund. In der „Ethik“ führt diese Entwicklung zu einem neuen theologischen In-Beziehung-Setzen von Welt und Reich Gottes, jenseits von Weltabgewandtheit und Hedonismus. Die Spannung zwischen irdischem Glück in der „Weltwirklichkeit“ und verheißenem Heil in „Gottes Wirklichkeit“ wird in die „Christuswirklichkeit“ überführt, die beides miteinander verschränkt und zur vollen Entfaltung kommen lässt.

Während seiner Haft kommt Bonhoeffer dann zur vorbehaltlosen Anerkennung eines rein säkularen, innerweltlichen Glücks und Glücksstrebens. Zugleich gewinnt aus der Perspektive des Glaubenden das irdische Glück einen neuen Stellenwert als in Dankbarkeit zu empfangende Gabe des Schöpfers, die sich auch in einer intensiven, glückvollen Beziehung zu anderen Menschen manifestieren kann. Als Glück des Anderen wird es zur Aufgabe und zur Verantwortung, die in einen ekklesiologischen Zusammenhang eingebettet ist und im Zeichen der Nachfolge übernommen werden kann. Irdisches Unglück und Leid werden dabei nicht bagatellisiert, sondern ebenso wie das irdische Glück als von Gottes Segen umfassen gedeutet. Das christliche „Segens-Glück“ ist als ein alle Lebensdimensionen (z. B. auch die Leiblichkeit und die Ästhetik) umfassendes vorzustellen.

Adornos ästhetische Theorie kann dabei als Hilfe zur nicht religiösen In-

terpretation von Bonhoeffers Christologie dienen. Denn die für Bonhoeffer wichtige und nicht zu lösende Spannung zwischen Gleichsein und doch Nicht-Gleichsein des Gott-Menschen Jesus Christus mit dem sündhaften Menschen ist analog zum adorno-schen Verständnis eines Kunstwerkes als der Gesellschaft entsprungenen Artefakts und zugleich der Gesellschaft entthobener, da sie negierender Kunst. Dem chalcedonensischen „wahrer Gott und wahrer Mensch“ im Sinne Bonhoeffers entspricht Adornos Verständnis des Kunstwerkes als „ganz Kunst, ganz Werk“.

Diese Analogie wird fruchtbar gemacht für Bonhoeffers Verständnis der Christuswirklichkeit und das in ihr zu findende Glück als ganz weltgebundenes und ganz von Gott umfangenes, das auch die Wahrnehmung des Unglücks schärft. So hilft eine Gegenlektüre von Adornos Dialektik her, die Spannung, die Bonhoeffer zwischen weltlichen Glücks- und Unglückserfahrungen einerseits und dem beides umfassenden Glück der Christuswirklichkeit andererseits aufbaut, zu bewahren und zu vertiefen, statt sie vorschnell in Letzteres hinein aufzulösen und damit zu verflachen.

Paul Tillichs vieldimensionale
Anthropologie.
Von der Cartesianischen Vernunft
zur lebendigen Person

Tabea Rösler

Gutachter: Michael Welker und Michael Plathow

Wozu heute noch Paul Tillich lesen? Der Klassikerstatus des großen Theologen des 20. Jahrhunderts, der Tillich bis heute zukommt, ist in Theologie und Kirche umstritten. Paradoxe Weise ist es gerade Tillichs eigene Anthropologie, innere Mitte seines systematisch-theologischen Denkens, die wesentlich zu diesem ihrem Resonanzverlust, zum Verlust der Klarheit ihrer *theologischen* Stimme beiträgt. Tillich will eine allgemeingültige, in wissenschaftlicher Theorie wie Verkündigung und Seelsorge anwendbare Lehre vom Menschen konzipieren. Rational einsichtig soll sie sein, offen für Theorieentwicklung. Trotz der Stärken dieses dynamischen Grundansatzes liegen die Probleme auf der Hand: Innovation und Dialog bleiben oberflächlich, wenn die theologische, die geistliche Tiefe und Wärme fehlen. Besonders in der Systematischen Theologie riskiert Tillich, *erkenntnisfördernde Details, Differenzen* und *Innenspannungen* einer abstrakten, spannungslosen Homogenität in der Wahrnehmung Gottes, des Menschen und der Welt in ih-

rer lebendigen Vieldimensionalität aufzuopfern. Dies hat Konsequenzen für das Verständnis des Menschen als Person. Dass der Mensch *lebendige, von Gottes schöpferischem Geist erfüllte Person* ist, fordert Tillich zwar in der Theorie ein, kann es aber nicht durchgängig mit Leben füllen.

Die genannte Studie *Paul Tillichs vieldimensionale Anthropologie – Von der Cartesianischen Vernunft zur lebendigen Person* will in dieser Problemlage der systematisch-theologischen Anthropologie und Tillichforschung eine konstruktive Antwort darbringen. Sie *unterscheidet konzeptionell* zwischen der Person als *persona* und als *prosopon*. Dies ist die *pneumatologische Leitdifferenz*, die in den drei Kapiteln der Arbeit erprobt und verifiziert wird.

Beide Personbegriffe, *persona* und *prosopon*, sind in Struktur, Inhalt und theologischem Gehalt verschieden. Tillichs Rede von „der“ Person ist irreführend. Sie überdeckt die konkrete Vielfalt im schöpferischen Wirken Gottes. Sie verkürzt die reiche Vieldimensionalität im Kraftfeld von Geist (mind), Seele und Leib, in welchem ein Mensch als „bearer of the spirit“, als Gottes Schöpfergeist verlebendigende (bearer) lebendige Person, lebt und wirkt.

Persona ist ein *rationaler Strukturbegriff* des Personseins. Tillich entfaltet ihn dreifach als Individuum, in sich zentriertes Selbst und erkennendes Subjekt. Im *prosopon*, wörtlich, dem *Entgegenblickenden*, kommt die Person dagegen mit ihren untergründigen geistlichen Tiefendi-

mensionen in den Blick. Nicht Strukturkonzeption ist sie, sondern „bearer of the spirit“ in Begegnungen von Antlitz zu Antlitz. Erfüllt von Gottes Geist verlebendigt sie den Geist (spirit), erschafft sein lebendiges Kraftfeld. Sie schaut, fühlt und erkennt von Antlitz zu Antlitz – mit dem Geist (mind), aber auch als Seele und Leib – mit den Augen der Liebe.

The ‘Other’ in Karl Rahner’s Transcendental Theology and in George Khodr’s Spiritual Theology within the Near Eastern Context

Sylvie Avakian

Gutachter: Friederike Nüssel und
Markus Mühlring

How does contemporary Christian Theology regard the Non-Christian ‘Other’? Do the metaphysical models of Christianity and the ontological speculations of religion have any further role in claiming the superiority of Christian faith over against other religions? In this dissertation I am arguing that both Karl Rahner’s and George Khodr’s theologies make a genuine human and divine disclosure possible with and through the ‘Other’. Both theologies provide the seeds for a future Christian theology that offers some unlimited potentials and is faithful to the pluralistic world of the present, embracing the different religious experiences of mankind within

its horizons. Hence, every human being is the event of God's self-communication and is given supernatural energies and potentials of transcendental and transformation that are far beyond all human understanding.

In contrast to all the different interpretations of Karl Rahner's (1904–1984) theology, particularly of his theory of the 'anonymous Christian' I am arguing that it is in Rahner's transcendental theology rather than in the 'anonymous Christian' that one can discern the unlimited richness concerning Rahner's position toward the 'Other'. This leads me to suggest removing the 'anonymous Christian' from the field of Theology of Religions, since it hinders a true understanding of Rahner's position, and replacing it within Christian Theology as such. Further in order to bring Rahner's transcendental theology to the fore, I am proposing a hermeneutical key that is to be applied on the whole of Rahner's theological corpus, based on the differentiation in Rahner's writings between two different theological motives or claims, I suppose Rahner had or made in theology. These two different motives or starting points, 'from above' and 'from below' for his theology, were the result of a struggle between what theology on one hand and the Church on the other requires. I am arguing that Rahner's transcendental theology, rather than his theology 'from above', could replace the speculative, ontological metaphysics with a philosophical and a critical examination of human existence. It could make it possible for the human subject to know

God, even unintentionally, since God is the very ground of every being. Salvation is then possible for every human being, the Christian and the Non-Christian, through one's own openness, self-determination and self-transcendence toward the divine.

Another profound theological position concerning the 'Other' comes from the Lebanese Orthodox bishop George Khodr (1923–). Having the Patristic heritage of the Eastern Church as his background, Khodr maintains that God's very self is poured forth through the Holy Spirit into the human being in such a way that the human subject is in partnership with God. It is through divine energies given to all, which are the same as the uncreated grace of God, that a true divine image is achievable and a real divine/human union is possible. In this part I am presenting Khodr's position concerning the non-Christian religions, particularly Judaism and Islam, within the contemporary Near-Eastern context and I am arguing that Khodr could provide new horizons within Christian theology itself, making it possible for divine revelation and salvation to reach the 'Other'. Thus Christ is the horizon of every human yearning for love and freedom and the full realization of divine self-emptying and self-gift. The 'Other' in this sense is the symbol for divine presence in one's life. It is the very recognition of God, seeing God in the face of the 'Other'. I will end this summary with Khodr's words: "Christ is hidden everywhere in the mystery of his lowliness. Any reading of religions is a reading of Christ. It

is Christ alone who is received as light when grace visits a Brahmin, a Buddhist or a Muhammadan reading his own scriptures. Every martyr for the truth, every man persecuted for what he believes to be right, dies in communion with Christ." (G. Khodr, "Christianity in a Pluralistic World – The Economy of the Holy Spirit", *The Ecumenical Review*, vol.23, (1971), p. 125. See further on this article: *Ökumenischer Rat der Kirchen: Zentralausschuss, Protokoll und Berichte der 24. Tagung, Addis Abeba, Äthiopien, 10. bis 21. Januar 1971*, [Genf: Ökumenischer Rat der Kirchen, 1971], pp. 21–27).

Von der „Auslandshilfe“ zur „Winterhilfe“.

Die großen Nothilfesammlungen
in den Krisenjahren der
Weimarer Republik.

Lothar Kilian

Gutachter: Theodor Strohm und Johannes Eurich

Mit großen Nothilfesammlungen wird in unserer Zeit regelmäßig auf Notstände in fernen Ländern reagiert. Als Vorsitzender des diakonischen Vereins „Brücke nach Bosnien“ hat der Verfasser, Pfarrer in Kassel, eigene Erfahrungen in der Auslandshilfe gesammelt. Im Rahmen der Dissertation am Diakoniewissenschaftlichen Institut wurde dagegen der Frage nachgegangen, welche großen Nothilfe-

sammlungen in Deutschland dem *eigenen* Lande zugute kamen, und zwar in den Krisenjahren nach dem Ersten Weltkrieg und während der Weltwirtschaftskrise. Welche Ziele kennzeichneten die reichsweiten Aktionen zwischen 1918 und 1933, wie waren sie organisiert, und welche Beiträge leisteten sie zur Linderung der Not?

Die Fragestellung galt sozialgeschichtlich als uninteressant, weil private Hilfesammlungen im modernen Wohlfahrtsstaat als überholt angesehen wurden. Florian Tennstedt sah in der bekanntesten Sammlung dieser Jahre, der „Winterhilfe“ 1930–1933, eine „bewusste sozialpolitische Regression“, indem sie auf die „Praxis des Spendenverteilsens der Privatwohlthätigkeit des 19. Jahrhunderts vor der Etablierung des Wohlfahrtsstaats“ setzte (F.T.: Wohltat und Interesse, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 13. Jg. 1987, 157–180). In der Dissertation wird die „Winterhilfe“ dagegen nicht als „Vorgeschichte“ zum Nazi-Winterhilfswerk gedeutet, sondern als originäre zivilgesellschaftliche Aktion zur Zeit der ersten deutschen Republik.

Der Verfasser erschließt die „Winterhilfe“ (vor allem anhand des Archivs des Diakonischen Werkes der EKD) vor dem Hintergrund der anderen großen Nothilfesammlungen seit 1918, die sämtlich in Abstimmung mit dem Reichsarbeitsministerium durchgeführt wurden. Diese mussten überwiegend archivarisches (im Bundesarchiv Berlin) erschlossen werden.

Es handelt sich um die „Ludendorffspende“ 1918 zugunsten von

Kriegsopfern, die „Deutsche Notgemeinschaft“ 1922 zugunsten von Opfern der Inflation (vor allem von Rentnern), das „Deutsche Volksopfer“ während der Besetzung des Rhein- und Ruhrgebietes im Jahr 1923 („Ruhrkampf“) sowie die „Deutsche Nothilfe“ ab Herbst 1923, die aus dem Verkauf von Wohlfahrtsbriefmarken Katastrophenhilfe leistete.

Neben diesen Sammlungen im Inland werden die unterschiedlichen privaten Aktionen im Ausland dargestellt, die unter dem Begriff „Auslandshilfe“ vor allem gegen die Unterernährung von Schulkindern aktiv wurden. Während viele deutsche Kinder im Ausland bei Gastfamilien Aufnahme fanden, schufen private amerikanische Organisationen das „Kinderspeisungswerk“, auch „Quäkerspeisung“ genannt, an dem täglich mehr als eine halbe Million deutscher Kinder teilnahmen.

Der Verfasser sieht vor allem in der „Auslandshilfe“ das Vorbild für die „Winterhilfe“ der freien Wohlfahrtspflege. Er zeigt, dass die Sammlungen vor allem dann erfolgreich waren, wenn die freien Verbände die Regie führten, wozu die amerikanischen Quäker anleiteten. Dass die Sammlungen gleichwohl auf die Unterstützung durch Staat und Kommunen angewiesen waren, wird dabei nicht übergangen.

Entstanden ist eine Fallstudie über das Miteinander von öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege am Beispiel von heute weitgehend unbekanntem Hilfsaktionen. Im Anhang werden

Dokumente aus den verschiedenen Sammlungen zugänglich gemacht.

Das Ethos der Bundesärztekammer: Geschichte, Positionen, Tendenzen.

Eine Untersuchung der Verlautbarungen der Bundesärztekammer zu Themen des Lebensanfangs und Lebensendes

Fabian Kliesch

Gutachter: Wilfried Härle und Johannes Eurich

Als Angehörigem des ärztlichen Berufsstandes interessierte es mich, ob und, wenn ja, warum sich ärztliche Positionen zu bestimmten ethischen Fragen im Verlauf der Geschichte verändert haben. Folgende Fragestellung bildete den Ausgangspunkt: Welche Positionen und Begründungsmuster ärztlicher Ethik haben sich gewandelt und welche sind konstant geblieben? Was waren die zeitgeschichtlichen Auslöser und welche Tendenzen zeichnen sich für das ärztliche Ethos ab?

Im Zentrum der Klärung dieser Aufgabenstellung stehen zwei methodische Herangehensweisen. Die eine zeigt sich in einer detaillierten Arbeit an Texten, die die Bundesärztekammer (BÄK) zu ethischen Themen herausgegeben hat. Die BÄK ist eine Standesorganisation für die in Deutschland tätigen Ärztinnen und

Ärzte und hat u.a. zu den Themen der Sterbebegleitung und Reproduktionsmedizin Verlautbarungen herausgegeben. Wenn sich die Rechtslage ändert oder sich besondere medizinische und gesellschaftliche Entwicklungen ergeben haben, werden die Texte an den entsprechenden Stellen angepasst. Mittels von eigens für die Arbeit erstellten Synopsen wurden in den unterschiedlichen Textversionen die Stellen herausgefiltert, die geändert bzw. beibehalten wurden. Diese Variablen und Konstanten in den Texten sind einerseits als Reaktion auf äußere Veränderungen zu werten. Andererseits sind die Texte Ausdruck eines bewusst formulierten ärztlichen Standesethos. Bei Änderung der Texte ändern sich also in gewissem Maße auch Teile des Ethos der BÄK. Dessen Profil und Entwicklung herauszuarbeiten war das Anliegen der Arbeit.

Das zweite methodische Standbein der Dissertation besteht in der Analyse des historischen Kontextes der einzelnen Verlautbarungen der BÄK. Auf die Weise konnten die Genese der Positionen und Argumente der BÄK in den Texten nachgezeichnet und rechtliche, medizinische und gesellschaftliche Auslöser für textliche Änderungen aufgespürt werden. Zur historischen Kontextualisierung zählt auch die Einordnung der ethischen Positionen BÄK in das Konzert ethischer Statements anderer großer Organisationen, wie z.B. der Kirchen. Hierzu bemüht das letzte Kapitel der Arbeit einen ausführlichen Vergleich mit den ethischen Verlautbarungen der EKD und DBK.

Die Dissertation gliedert sich in vier Kapitel, von denen das erste der Geschichte und Struktur der BÄK gewidmet ist. Das zweite Kapitel stellt die Quellen, Begriffe und Themen der Arbeit vor und entwickelt die These, dass es sich bei der Ethik der BÄK um keinen geschlossenen Entwurf, sondern um eine „Patchwork-Ethik“ handelt. Das dritte Kapitel bildet mit den Sach- und Textanalysen den eigentlichen Materialcorpus der Arbeit. Eine beispielhafte Entwicklung, die an den Texten gut belegt werden konnte, betrifft die ethischen Normen am Lebensende. Deutlich an Prominenz zugenommen hat die Berufung auf das Selbstbestimmungsrecht, sodass das Prinzip der Fürsorge immer mehr hinter das des Patientenwillens rückte.

Im vierten Kapitel wird die Ernte eingefahren und in dreierlei Hinsicht gesichert: formale Beobachtungen (a), themenübergreifende Positionen (b) und ein Vergleich der Aussagen der BÄK mit kirchlichen Verlautbarungen (c). (a) Als eine formale Beobachtung, die sich aus der Analyse der Tiefenstruktur der Texte ergeben hat, ist besonders die variierende Verhältnisbestimmung zwischen rechtlicher, medizinischer und ethischer Perspektive zu nennen, deren Gleichzeitigkeit für das ärztliche Ethos kennzeichnend ist. (b) In materiaethisch unterschiedlichen Debatten zeigt das Ethos der BÄK je ähnliche Strukturen. So lässt sich die ethische Entwicklung an den verwendeten zentralen Begriffen ablesen. Sprach die BÄK früher von „Substitutionstherapie“, heißt es heute „Kin-

derwunschbehandlung“. Analoge Begriffspaare lauten: „pathologischer Befund“ / „intrauteriner Patient“ und „Sterbehilfe“ / „Sterbebegleitung“. (c) Der abschließende Vergleich zwischen BÄK und vor allem der EKD stellt große positionelle Übereinstimmungen und einige bedeutsame Unterschiede fest. Diese betreffen vor allem die Tiefe, Kohärenz und interne Pluralität der ethischen Argumentationen. Hierbei könnte die BÄK von den kirchlichen Verlautbarungen profitieren. Umgekehrt könnten die Kirchen von der BÄK lernen, wenn es um das professionelle Einbringen ethischer Positionen in die politischen Entscheidungsprozesse geht. Die Arbeit endet insofern mit einem Aufruf zu einem gegenseitigen Lernprozess zwischen ärztlicher Standesvertretung und Kirchen.

Das Diakonische entdecken.

Didaktische Zugänge zur Diakonie

Martin Horstmann

Gutachter: Heinz Schmidt und Barbara Städtler-Mach

In der so genannten „organisierten Diakonie“ – also den diakonischen Einrichtungen, Werken, Diensten und Unternehmen, die professionelle soziale Dienstleistungen anbieten – arbeitet knapp eine halbe Million Menschen. Diese Mitarbeiter stehen für das „diakonische Profil“ ein, sie gestalten es und entwickeln es in ent-

scheidendem Maße mit. Gleichzeitig scheint aber keineswegs geklärt zu sein, wo die Konturen dieses „diakonischen Profils“ verlaufen und worin dessen Kern besteht. Eine paradoxe Situation.

Diakonische Bildung hat hier nun die Aufgabe, Klärungshilfen anzubieten – und zwar jenseits von Marketinginteressen oder Identifikationsbestrebungen. So gibt es mittlerweile eine ganze Reihe an Kursen und Seminaren zum Selbstverständnis der Diakonie. Doch es bedarf zunächst einer gründlichen didaktischen Reflexion, um diakonische Bildungsangebote konzipieren und durchführen zu können: Was ist der Kern des „Diakonischen“? Was müssen Diakoniemitarbeitende vom theologischen Gehalt der Diakonie wissen? Kann Diakonie überhaupt „vermittelt“ werden? Welche Möglichkeiten und Grenzen haben Bildungsangebote im Bereich der organisierten Diakonie?

In dieser Studie wird die *diakonische Bildung im Kontext der organisierten Diakonie* einer grundlegenden didaktischen Reflektion unterzogen. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass traditionelle Begründungen und theologische Reflektionen diakonischer Praxis kaum noch Kontakt zu eben dieser Praxis haben. Die fachliche Reflexion des Alltagshandelns in der Diakonie wird von sozialberuflichen Ansätzen bestimmt. Mitarbeitende stehen Vermittlungsversuchen zudem ausgesprochen skeptisch gegenüber, gleichzeitig ist ein Interesse an eigenständigen Erschließungspro-

zessen zu entdecken, wenn sich denn die Möglichkeiten dazu bieten.

Diakonische Bildung wird in dieser Studie im Anschluss an zwei allgemeindidaktische Theorielinien konzipiert, der bildungstheoretischen und der konstruktivistischen Didaktik. Die konstruktivistische Didaktik betont die subjektive Konstruktionsleistung im Erschließungsprozess. Das Entdecken des Diakonischen ist ein Interpretationsgeschehen, eine subjektive Konstruktionsleistung. In bildungstheoretischer Perspektive geht die Erschließung des Diakonischen einher mit der Selbst-Erschließung des Lernenden. Um sich dem Kern bzw. der Tiefenstruktur des Diakonischen nähern zu können, werden „diakonische Elementarformen“ als Erschließungsgrößen identifiziert: diakonische Grunderfahrungen, diakonische Gestaltungsmuster und diakonische Wirkrichtungen. Die Arbeit ist veröffentlicht in: Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, Band 46, Heidelberg 2011.

Diakonie und Menschenrechte.

Menschenrechtsorientierung
als Herausforderung für
diakonisches Handeln.

Eine interdisziplinäre Erkundung.

Christian Oelschlägel

Gutachter: Heinz Schmidt und Johannes Eurich

Menschenrechte gehören zu den Rechtsgütern höchsten Ranges, die nahezu allgemeine Anerkennung und Zustimmung erfahren und die nicht nur den europäischen Rechtsraum prägen, sondern vor allem durch zahlreiche Dokumente auf der Ebene der Vereinten Nationen auch internationale Bedeutung beanspruchen. Menschenrechte werden dabei nicht nur von der Rechtswissenschaft, sondern interdisziplinär von verschiedenen Wissenschaften diskutiert und problematisiert. Nachdem die positive Rezeption der Menschenrechte im Bereich der Theologie nach anfänglicher Skepsis verstärkt seit den 1970er Jahren erfolgte, wird inzwischen sowohl von Kirche als auch seitens der Diakonie die besondere Bedeutung menschenrechtlicher Orientierung betont. Aufgrund ihrer interdisziplinären Anschlussfähigkeit und ihrer hohen gesellschaftlichen Akzeptanz scheint sich menschenrechtliche Orientierung für eine grundlegende Ausrichtung diakonischen Handelns zu eignen. Gerade angesichts der Herausforderung, eine theologische Sprachfähigkeit zu entwickeln, die Motivation und Ziele diakonischen Engagements sowohl gegenüber anderen Akteuren im Sozialen Sektor als auch gegenüber Klientinnen und Klienten vermitteln kann, scheinen sich Menschenrechte als gemeinsamer Bezugspunkt anzubieten. Dies wird auch dadurch deutlich, dass sich die Profession der Sozialen Arbeit, aus der ein nicht kleiner Teil der in der Diakonie Beschäftigten stammt, zunehmend als ‚Menschenrechtsprofession‘ versteht.

Trotz der hohen Integrationsfunktion der Menschenrechte sind jedoch auch bleibende Probleme mit einer menschenrechtlichen Orientierung verbunden. Bezugnahmen auf Menschenrechte vermitteln oft den Eindruck als handle es sich bei ‚den‘ Menschenrechten um eine monolithische Größe, die 1948 in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte fixiert worden sei. Tatsächlich sind aber gerade Umfang und rechtliche Umsetzung von Menschenrechten strittig, auch die Frage nach ihrer universellen Begründbarkeit ist weiterhin offen.

Die Arbeit stellt einen Beitrag zu der Frage dar, inwiefern diakonisches Handeln durch die Menschenrechtstraditionen und Diskussionen, aber auch die verbreitete, wenn auch diffuse, Bereitschaft zu menschenrechtlichem Engagement herausgefordert wird, inwiefern es dadurch gewinnen kann und welche ethischen Prinzipien es darüber hinausgehend zu betrachten hat. Dabei werden neben theologischen Motiven und ihrer Konvergenz zu menschenrechtlichen Fragen auch philosophische, juristische und sozialarbeitswissenschaftliche Zugänge berücksichtigt.

Die Inkulturation der Bestattungsliturgie in Japan

Motoo Nakamichi

Gutachter: Theo Sundermeier und
Helmut Schwier

Dass Japan ein multireligiöses Land ist, wird gerade bei den *Rites de passage* deutlich. Die Geburts- und Hochzeitsriten sind im Allgemeinen shintoistisch, Begräbnisriten dagegen buddhistisch. Deshalb ist die Frage hochinteressant, wie sich in diesem Lande multireligiöser Riten die christlichen Begräbnisriten entwickelt haben.

Überblicksartig wird zunächst die Entstehung der protestantischen Bestattungsliturgie nachgezeichnet, u.a. anhand der Bestattungsliturgie des Book of Common Prayer in den Ausgaben von 1549, 1552 und 1662. Für Japan werden Agenden aus der Presbyterianischen, Methodistischen und Kongregationalistischen Kirche ausgewertet. Jedoch gibt es hier nahezu an allen Orten unübersehbar viele, verschiedene lokale Traditionen. Deshalb werden weitere Quellen herangezogen wie z.B. kurze Bestattungsberichte aus evangelischen Zeitschriften, um die Riten zu rekonstruieren und Einflüsse der japanischen religiösen und kulturellen Traditionen auf die protestantische Bestattungsliturgie nachzuweisen. Dabei werden vier Motive erhoben, die sich in diesen Bestattungsliturgien niederschlagen: Immer wieder geht es in diesen Liturgien um „Trost für die Familie“, „Verheißung des Friedens im Himmel als Welt nach dem Tod“, „Wiedersehen im Himmel“ und den „Tod als Anlass der Glaubensbelehrung“.

Die Arbeit ordnet dann diese Ergebnisse in die typischen Phasen eines Inkulturationsprozesses ein. Die gegenwärtigen japanischen Agenden

repräsentieren danach nicht mehr die Stufe der bloßen „Übersetzung“ europäischer christlicher Traditionen, sondern gehören zur Stufe der „Bearbeitung“, haben aber noch nicht die

darüber hinaus führende Stufe der „Neuformulierung“ erreicht.

(Gerd Theißen)

Master of Theological Research

Heechul Ahn: „Zum Verständnis des Kontingenzbegriffs im Bereich von der Schöpfungslehre W. Pannenberg“

Gutachter: Friederike Nüssel und Markus Mühling

Elias Ayoub: „Der Tempel von Ain Dara und Jerusalem: Ein Vergleich der Architektur und der künstlerischen Motive“

Gutachter: Detlef Jericke und Jan Christian Gertz

Sven Brenner: „Die deutsche Pflanzzeitung ‚Heilszeugnisse‘ zwischen 1930 und 1941“

Gutachter: Michael Bergunder und Michael Welker

In Gi Kim: „Ecumenical Aspects of Sts. Cyril and Methodius“

Gutachter: Friederike Nüssel und Markus Mühling

Sung-Ho Kim: „Begriffsgeschichte von *parákletos* – zur Entdeckung der Eigenheit des johanneischen Parakleten“

Gutachter: Peter Lampe und Helmut Schwier

Hiroko Yamayoshi: „Die Jerusalemer Katastrophe des Jahrs 70 und das Markusevangelium“

Gutachter: Peter Lampe und Helmut Schwier

Elungkiebe Zeliang: „Major Beliefs and Practices of Non-Christians and Charismatic Christians. A Zeliangrong Perspective“

Gutachter: Michael Bergunder und Gregor Etzelmüller

STUDIENREFORM

Frischer Wind und Zukunft serienmäßig

Anmerkungen zur Bedeutung der
Lehre in der runderneuerten
Universität

Christoph Strohm

„Ein frischer Wind weht durch die deutschen Universitäten!“ So oder ähnlich ist es immer wieder in den Zeitungen zu lesen. Man könnte es auch deutlich problembewusster formulieren: Im letzten Jahrzehnt hat ein beispielloser Umbau der Hochschul-landschaft stattgefunden. Nicht mehr Altes und Bewährtes fortzuführen, steht im Zentrum des Interesses, sondern propagiert und prämiert wird „Innovation“. Die beamtete Professoren-schaft und die Universität als vom Gemeinwesen getragene und finanzierte Institution stehen unter dem Generalverdacht der Ineffektivität. Die Vorstellung, dass Marktmechanismen einen besseren Ertrag bewirken als staatliche Verwaltung, ist beherrschend geworden – eine gerade dem Historiker unverständliche Grundhaltung. Man holt an den Universitäten nach, was sich im Bankensektor bewährt zu haben schien. Nicht mehr Bankbeamte sollten sichere Standardanlagen vermitteln. Vielmehr sollten smarte Verkäufer, mit mehr

Verantwortung und Leistungsanreizen ausgestattet, ertragreichere (aber eben auch deutlich risikoreichere) Finanzprodukte an den Mann und die Frau bringen. Die problematischen Resultate sind bekannt.

Noch frappierender sind die Parallelen zum Umbau der Bundesbahn. Aus dem trägen Staatsbetrieb sollte ein konkurrenzfähiges, börsennotiertes Unternehmen gemacht werden. Der frühere Vorstandsvorsitzende der Deutschen Bahn AG, Hartmut Mehdorn, hat den Umbau zielstrebig vorangetrieben. Um der kurzfristigen Gewinnmaximierung willen waren teilweise erhebliche Einschnitte in der Infrastruktur notwendig, wohl auch mit der Folge, dass es schnell zu gravierenden Problemen kam, wenn es einmal schwülwarm wurde oder gar schneite. In den deutschen Universitäten passiert derzeit etwas Vergleichbares insofern, als der ausgerufene Konkurrenzkampf zur Konzentration auf „Leuchtturmprojekte“ führt, die sichtbar und gut zu verkaufen sind. Große eingeworbene Drittmittelsummen und Preise jeder Art sind das entscheidende Kriterium, das einem dann auch in den Rankings hochzuklettern hilft. Der frühere baden-württembergische Wissenschaftsminister hat sich mit seinem Konzept einer unternehmerischen Hochschule an die Spitze dieser Modernisierungsbewegung gestellt und in jeder Rede zum Thema die großen Erfolge des Ländle betont. Infolge des Regierungswechsels ist deutlich mehr Nüchternheit eingezogen und die neue Wissenschaftsministerin spricht signifikant problembewusster. Das ist

gut so. Denn der ausgerufene Konkurrenzkampf zwischen den Universitäten hat geradezu zwangsläufig zu einer Abwertung der Lehre geführt.

Die Vernachlässigung der Lehre im Zusammenhang des ausgerufenen Konkurrenzkampfs zwischen den Universitäten sei mit einigen wenigen Bemerkungen erläutert. Zwar gibt es einen Landeslehrpreis für ganz besonders herausragende, „innovative“ Unternehmungen in der Lehre. Ansonsten bringt Engagement in der Lehre im Konkurrenzkampf kaum etwas, vielmehr hindert es daran, im Bemühen um Drittmittel und „innovative Forschung“ ganz vorne dabei zu sein. Gut vorbereitete und engagiert durchgeführte Lehrveranstaltungen bedeuten neben mehr Vorbereitungszeit auch eine erhöhte Teilnehmerzahl. Das wiederum führt zu mehr Prüfungen, mehr Beratung und Begutachtung von Seminararbeiten sowie deutlich mehr Gutachten für Stipendienanträge der Studierenden (von Studienförderung bis Auslandsstudium).

Ein notwendiger Begleiteffekt des ausgerufenen Konkurrenzkampfs ist ein geradezu explosionsartig ansteigendes Maß an Begutachtungspflichten. Ich persönlich finde es empörend, mit welcher Selbstverständlichkeit man aufgefordert wird, im Rahmen der Forschungsförderung der EU in Brüssel zu gutachten, auch wenn dafür eine Woche normaler Lehrveranstaltungen ausfällt. Denn das sei für die Universität prestigefördernd. Auch bei Mitarbeitern von Instituten, die einen auffordern, Fa-

kultäten anderer Universitäten zu evaluieren, ist mir eine ähnliche Mentalität begegnet. Da wird selbstverständlich erwartet, dass man während eines Sommersemesters (mit seinen zwei Donnerstag-Feiertagen) zweimal mittwochs und donnerstags seine Lehrveranstaltungen ausfallen lässt, um Fakultäten anderer Universitäten zu evaluieren.

Es gab immer schon die erwähnten Begutachtungen von Studierenden sowie die klassischen Begutachtungen von Aufsätzen für die Publikation in Zeitschriften oder Gutachten über Kollegen im Rahmen von Berufungs- und Ernennungsverfahren. Nun sind aber Evaluierungen anderer Fakultäten, Institute sowie – im Rahmen eines aufgeblähten Akkreditierungswesens – auch von Studiengängen hinzugekommen. Dem Vernehmen nach haben sich die Drittmittelprojektanträge bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft in den letzten Jahren vervierfacht. All das muss mehrfach bzw. von mehreren Personen begutachtet werden. Die Internationalisierung erfordert auch Mitarbeit im Schweizer Nationalfonds etc. Zeitraubend sind ferner verstärkte Pflichten zur Dokumentation und Präsentation mit allen Effekten einer Bürokratisierung. Auch das ist dem System des Konkurrenzkampfs notwendig inhärent.

Schließlich sei auch erwähnt, dass die wöchentliche Lehrverpflichtung eines baden-württembergischen Universitätsprofessors vor einigen Jahren von acht auf neun Stunden erhöht wurde. Wenn die damit verbundene

Verantwortung ernst genommen wird, bedeutet das wiederum weniger Zeit für „exzellente“ Forschung. Selbstverständlich hat das Gemeinwesen das Recht, wenn notwendig, im Bereich der Universitäten die Mittel zu kürzen. Aber das geht nicht zum Nulltarif und das sollte auch ehrlich gesagt werden – und nicht mit „frischer Wind“-Rhetorik vernebelt werden. Die Forschungen des Politologen Manfred G. Schmidt haben in ernüchternder Klarheit gezeigt, dass die Finanzierung der deutschen Universitäten – auch der baden-württembergischen – im internationalen Vergleich bestenfalls durchschnittlich ist. Natürlich lässt sich darüber diskutieren, ob Professoren Beamte sein müssen und ob es günstigere Varianten der Finanzierung gibt. Es ist aber festzuhalten: Im Hinblick auf die Lehre hat das neue Besoldungssystem katastrophale Folgen. Wenn nun deutlich abgesenkte Grundgehälter gezahlt werden, hängt alles an den Kriterien, die für die Zahlung der Leistungszulagen ausschlaggebend sind. Ich kenne bisher nicht einen einzigen Fall, in dem gute, engagierte Lehre dabei irgendeine Rolle gespielt hat. Im Gegenteil. Wer sich auf die Einwerbung von Drittmitteln konzentrieren muss, um das bisherige Standardgehalt zu erreichen, darf sich gar nicht zu sehr in der Lehre engagieren. Sonst hat er keine Chance.

Das neue System der leistungsorientierten Mittelvergabe bzw. Besoldung würdigt in begrenztem Maß die Begleitung und Begutachtung von Promotionsprojekten zur Erlangung von Stipendien. Anders sieht es hin-

gegen mit der Begleitung und Begutachtung von Examensarbeiten oder gar Hauptseminararbeiten aus. Das zeigt sich besonders eindrücklich in den ausufernden Selbstpräsentationen der Professoren. Da liest man in den auf den WEB-Seiten präsentierten Lebensläufen: „seit x Fachgutachter der Deutschen Forschungsgemeinschaft, seit x Fachgutachter des Schweizer Nationalfonds, seit x Gutachter bei der European Science Foundation, x-x Drittmittelprojekt (xxxxxxxxxTEuro)“. Aber es würde lächerlich erscheinen, wenn ich in meinem Curriculum Vitae schriebe: „seit x kontinuierlicher Versuch einer engagierten Begleitung und Begutachtung von kirchengeschichtlichen Hauptseminararbeiten“. Das wirkte ungefähr so, wie wenn ich schriebe: „1964 Erwerb des Freischwimmerabzeichens“. Die hinführende Begleitung beim Abfassen von Pro- und Hauptseminararbeiten und eine angemessene Rückmeldung, die Auskunft über Stärken und Schwächen gibt, ist aber m.E. sehr – vielleicht entscheidend – wichtig für das Gelingen eines Studiums der Theologie oder auch anderer geisteswissenschaftlicher Fächer.

Hochschullehrer, die ihren Beruf gerne ausüben, werden sich durch all das in ihrem Engagement für die Lehre und auch dem Wissen um die Verantwortung für die anvertrauten Studierenden nur schwer beeinträchtigen lassen. Aber es sollte doch klar gesagt werden, dass dieses Engagement ganz und gar nicht durch irgendwelche Marktmechanismen motiviert ist. Im Gegenteil! Das System funktioniert

noch recht gut, weil es ausreichend Professorinnen und Professoren an den Universitäten gibt, die um ihre Verantwortung für die Studierenden wissen. Es sei auch bemerkt, dass Universitätsleitungen heute gut beraten sind, darauf zu achten, dass sich die Professorinnen und Professoren mit ihrer Universität identifizieren. Das wird erleichtert, wenn man den traditionellen akademischen Diskurs pflegt und – vor allem – Intellektualität wertschätzt. Dies wird aber wiederum erschwert, wenn man dem von Marktmechanismen diktierten, mitunter etwas dümmlichen Werbebroschüren-Stil allzu großen Raum gibt („Zukunft serienmäßig“; „Today-Tomorrow-Toyota“).

Inmitten all dieser Veränderungen wurde auch noch eine umfassende Studienreform unternommen, die unter dem Stichwort „Bologna“ Schlagzeilen gemacht hat. Ziel ist bekanntlich die europaweite Vereinheitlichung der Studiengänge, eine Untergliederung in Grundstudien mit Abschluss Bachelor (BA) und weiterführendes Studium mit Abschluss Master (MA) sowie eine bessere Strukturierung insbesondere der geisteswissenschaftlichen Fächer, da nun die zu belegenden Lehrveranstaltungen in einem recht detaillierten Punkte-Sammelplan festgelegt wurden. Auch sollte das abschließende Examen entlastet werden, indem studienbegleitende Modulprüfungen Teil der Examensnote werden. An dieser Stelle sei nur über die Erfahrungen mit der Bologna-Reform im Bereich der Evangelischen Theologie berichtet. Hier gibt es die besondere Situation, dass in

Verhandlungen zwischen Vertretern von Kirche und Staat vereinbart wurde, keine Aufteilung des Theologiestudiums in BA und MA vorzunehmen, da für den BA ein entsprechendes Berufsbild nicht existiert. Zudem wäre eine signifikante Verkürzung (und Verbilligung) des Studiums nur dann möglich, wenn man auf die zeitaufwendige Hürde der Kenntnis der drei alten Sprachen Hebräisch, Griechisch und Latein verzichten würde. Im Gegenzug wurde in den Verhandlungen zugesichert, das Studium zu modularisieren. Das ist in den letzten Jahren Deutschland-weit geschehen. Zahlreiche Kommissionen haben entsprechend den jeweiligen landeskirchlichen und universitären Verhältnissen Studienpläne erarbeitet. Zum Teil wurden sie bereits wieder geändert, da sie sich wegen ihrer detaillierten Vorgaben nicht realisieren ließen. In Heidelberg kamen neben den klassischen, nicht in BA und MA aufgeteilten Studiengängen BA- und MA-Studiengänge hinzu („Christentum und Kultur“). Zugrundegelegt wurden hier die bereits existierenden Magisterstudiengänge mit Haupt- und Nebenfach Theologie.

In den Jahren nach der Einführung des BA/MA-Studiengangs „Christentum und Kultur“ haben wir Module konzipiert, die ausschließlich für die Studierenden dieses Studiengangs vorgesehen waren. In der Kirchengeschichte waren großflächigere Überblicksvorlesungen als die bisher üblichen verpflichtend vorgesehen. Diese Praxis hat sich aus zwei Gründen als nicht durchführbar erwiesen. Zum einen ließ sich das Parallelangebot aller

möglichen spezifischen Lehrveranstaltungen aufgrund des mangelnden Lehrpersonals nicht durchhalten. Spätestens wenn ein Kollege oder eine Kollegin wegen eines Forschungssemesters oder eines Aufenthalts an einem Institute for Advanced Study abwesend war bzw. wegen universitätsinterner Pflichten Deputatsreduktion in Anspruch nehmen musste, kam es zu Engpässen. Zum anderen stellte sich das Problem, dass es notwendig zu Wiederholungen von BA-Lerninhalten im MA-Studiengang kam. So sollte ein kirchengeschichtliches Überblicksmodul der Reformationszeit ausreichend Zeit widmen (wenn kein Aufbaustudium folgt). Wenn aber ein MA-Aufbaustudiengang folgt, sollte insbesondere hier vertieft studiert werden. Im Ergebnis entsprechen nun die BA/MA-Module wieder weitestgehend den traditionellen Lehrveranstaltungen wie Vorlesung (in der Kirchengeschichte mit Überblick über eine Epoche) und Seminar. Lediglich die Anzahl der durchzuführenden Prüfungen ist deutlich angestiegen.

Drei weitere, bisher nicht gelöste Schwierigkeiten seien genannt: *Zum einen* gibt es bei Mehr-Fächer-Studiengängen regelmäßig Terminschwierigkeiten, wenn zwei verpflichtende Module zur selben Zeit stattfinden. Insbesondere wenn die Lehramtsstudiengänge mit ihren zahlreichen Kombinationsmöglichkeiten modularisiert werden, ist es unmöglich, alles zu koordinieren. Hier ist größtmögliche Flexibilität notwendig. Das Gleiche gilt auch in Situationen, in denen aus persönlichen Gründen

nur teilzeitig studiert werden kann. *Zum anderen* ist im Bereich der Theologie wie anderer Geisteswissenschaften jede Art von Rechenmodell (mit berechnetem Zeitaufwand für Lektüre) zur Erlangung von Leistungspunkten („Credits“) unterkomplex. 1 LP = 30 Arbeitsstunden, bedeutet, dass eine Proseminararbeit (=2 LP) in 60 Arbeitsstunden zu schreiben ist. Bislang gingen wir aber davon aus, dass eine ordentliche Proseminararbeit mindestens 4 Wochen Bearbeitungszeit erfordert. Also haben wir alles noch einmal zu ändern versucht, was aber die Arithmetik des gesamten Punkte-Sammelplans wieder durcheinander brachte. *Und schließlich* erscheint es mir praktisch unmöglich, dass die landeskirchlichen Prüfungen mit der Modularisierung im ursprünglichen Sinn verbunden werden. Eigentlich sollte ja das Abschlussexamen durch die Modulprüfungen entlastet werden. Jetzt sieht es so aus, als ob während des Studiums deutlich mehr Prüfungen stattfinden, das abschließende Examen aber kaum entlastet wird. Eine Einbeziehung der Modulprüfungen in die Examensnote würde nicht nur ein Aufgeben der kirchlichen Prüfungshoheit ergeben, sondern auch exakt gleiche Modularforderungen von Greifswald über Mainz bis Heidelberg erfordern. Die ärgerlichste Konsequenz wäre, wenn die Studierenden nur noch an der ihrer Landeskirche zugeordneten Universität studieren könnten. Schon jetzt ist die im Bereich der Evangelischen Theologie traditionell weit verbreitete Praxis, an mehr als einer Universität zu studieren, durch die

Modularisierung bedroht. Je spezialisierter die Modulanforderungen sind und je stärker sie von den traditionellen Lehrveranstaltungen abweichen, umso schwieriger sind auswärts absolvierte Module in das eigene Studienprofil einzubringen. Faktisch heißt das, unter der neuen Überschrift der Modularisierung nahe bei der alten Praxis zu bleiben.

Es sei aber auch nicht verschwiegen, dass die Bologna-Reform einzelne Verbesserungen des Studiums bewirkt hat. Ein Vorteil der Modularisierung zeigt sich in der stärkeren Strukturierung des Grundstudiums. Im Hinblick auf das Aufbaustudium sind die Folgen negativ. Denn dieses gelingt genau dann am besten, wenn die Studierenden sich ihren sehr unterschiedlichen Neigungen gemäß spezialisieren können und kein Standardprogramm durchlaufen müssen. Glücklicherweise werden nun die Auswüchse des zwanghaften Bemühens um Innovation korrigiert. Auch das gute, alte deutsche Diplom wird auf einmal wieder wertgeschätzt.

„Ein frischer Wind weht durch die deutschen Universitäten!“ Frischer Wind ist immer gut. Aber es ist ein eigentümliches Klima an den Universitäten entstanden. Man fühlt sich als Verlierer, wenn man sich ernsthaft und pflichtbewusst in der Lehre engagiert. Denn ich kann mich dann nicht zeitgleich an eines der vielen, insbesondere im Zuge der sog. Exzellenzinitiative aus dem Boden sprießenden „Institute für fortgeschrittene Studien“ begeben (und in der heimatischen Lehre durch Ersatzkräfte vertreten lassen!). Man könnte es noch grundsätzlicher formulieren: Das Leitbild der unternehmerischen Hochschule mit seiner Ausrichtung an sichtbaren (und blinkenden) Leuchtturmprojekten birgt die große Gefahr einer Abwertung der alltäglichen Lehre bzw. Vernachlässigung der Infrastruktur der Universität in sich. Werden spätere Historiker im Blick auf die gegenwärtigen Experimente eher von einer „Mehdornisierung“ als einer Modernisierung der deutschen Universität sprechen?

MITTEILUNGEN

Personalia

Prof. Dr. Jan Stievermann, bisher Juniorprofessor an der Universität Tübingen, nahm 2011 einen Ruf an die Universität Heidelberg als Professor für die Geschichte des Christentums in den USA an. Er lehrt sowohl am Heidelberg Center for American Studies als auch an unserer Fakultät.

Seit dem Sommersemester 2011 bilden den neuen Fakultätsvorstand:

Dekan Prof. W. Löhr
Prodekan Prof. W. Drechsel
Studiendekan Prof. F. Lienhard.

In der Geschäftsführung des Dekanats arbeitet seit 1. Juli 2011 Frau Franziska Röthig.

Die Verwaltung des Wissenschaftlich-Theologischen Seminars leitet seit dem 1. März 2011 Herr Bernhard Ritter.

John Templeton Award –
Manfred Lautenschlaeger
Award for Theological
Promise

Von 2007 bis 2011 hatte die John Templeton Foundation jährlich einen

Preis ausgesetzt für die besten Dissertationen oder das erste Buch nach der Promotion zum Thema „Gott und Spiritualität“. Der Award wurde weltweit ausgeschrieben. 60 Nachwuchswissenschaftler/innen haben den Preis von je \$10.000 erhalten. Die Preisträger/innen kommen aus 17 Ländern, haben unterschiedliche religiöse Zugehörigkeit und arbeiten in einem breiten wissenschaftlichen Spektrum. Der Preis wurde jedes Jahr im Mai an der Universität Heidelberg verliehen. Danach fand ein Kolloquium im Internationalen Wissenschaftsforum Heidelberg (IWH) statt. Die Preisträger stellten das Projekt vor, an dem sie zum Zeitpunkt der Preisverleihung arbeiteten, und diskutierten es mit Heidelberger Kollegen und verschiedenen Evaluatoren. Von 2013 an wird der Manfred Lautenschlaeger Award for Theological Promise jährlich an 10 Nachwuchswissenschaftler/innen aus der ganzen Welt verliehen. Zusätzlich zum Preis erhalten die Gewinner die Möglichkeit, ein internationales und interdisziplinäres Kolloquium über ein wichtiges wissenschaftliches Thema vorzuschlagen. Mindestens zwei Gewinner aus mindestens zwei Ländern und mindestens zwei Disziplinen sollen dieses Kolloquium organisieren und leiten. Jedes Jahr werden zwei Lautenschläger-Kolloquien mit je 15.000 € unterstützt.

Umbau des Wissenschaftlich-Theologischen Seminars

Der Umbau des Wissenschaftlich-Theologischen Seminars sollte eigentlich Ende 2011 abgeschlossen sein.

Er ist noch in vollem Gange, auch wenn die Bibliothek wieder benutzt werden kann. Es bestehen sehr gute Aussichten, dass das gründlich erneuerte und umgebaute Haus im Sommersemester 2012 eingeweiht werden kann.

MITGLIEDSVERSAMMLUNG
DES FÖRDERVEREINS FREITAG, DEN 22. JUNI 2012
11:15 UHR IM DEKANAT DER THEOL. FAKULTÄT

IM ANSCHLUSS DARAN
FAKULTÄTSFEST
ZUR EINWEIHUNG DES ERNEUERTEN
WISSENSCHAFTLICH-THEOLOGISCHEN SEMINARS

