

RUPRECHT-KARLS-
UNIVERSITÄT
HEIDELBERG



JAHRESHEFT DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG

7 (2011/12)



Impressum

Herausgeber

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

Kontakt

foerdereverein@theologie.uni-heidelberg.de

Vorstand des Vereins

Prof. Dr. Gerd Theißen
(Vorsitzender)
Prof. Dr. Johannes Eurich
Wiss. Ang. Friedrich-Emanuel Focken
Wiss. Ang. Esther Schläpfer
Wiss. Ang. Friederike Schücking
Gymnasiallehrerin Sarah Grimm
Stud. Gregor Wiebe

Spenden

Förderverein:
Kto.-Nr. 909 14 24
Publikationsfonds:
Kto.-Nr. 914 55 40
Sozialfonds:
Kto.-Nr. 919 30 81
Heidelberger Sparkasse
BLZ 672 500 20

Redaktion und Layout

Umschlaggestaltung – Sabine Huffman
Layout – Gregor Wiebe
Der Vorstand

V.i.S.d.P.:
Der Vorstand

Inhaltsverzeichnis

ZU DIESEM HEFT	
<i>Gerd Theißen</i>	6
PREDIGT	
Du sollst Dir kein Bildnis machen! Das Bilderverbot im Heidelberger Katechismus	
<i>Jan-Christian Gertz</i>	10
GRUSSWORT DES DEKANS	
<i>Winrich Löhr</i>	17
AUSZEICHNUNGEN	
Ansprache beim Fakultätsfest	
<i>Gerd Theißen</i>	19
Der Ursinus-Preis für eine Proseminararbeit von Tim Schroth	21
Der Ursinus-Preis für eine Hauptseminararbeit von Elisa Victoria Blum	22
Der Marie-Baum-Preis für Claudia Graf	23
Der Marie-Baum-Preis für Christine Wenona Hoffmann	23
STUDENTAG	
„Frieden mit Waffen – unchristlich oder unumgänglich?“ Der Studentag der Fachschaft Theologie am 11. Januar 2012	
<i>Pascal Würfel</i>	24
GESPRÄCHSREIHE GLAUBEN UND LEBEN	
Gerd Theißen im Gespräch mit Matthias Konradt	28
Gerd Theißen im Gespräch mit Manfred Oeming	34
NEUE KOLLEGEN	
Jan Stievermann	46

AUS DER GESCHICHTE DER FAKULTÄT

Hans Walter Wolffs Forschungen auf dem Gebiet der Prophetie <i>Jörg Jeremias</i>	51
Rudolf Bohren und der Ökumenische Verein zur Förderung der Predigt <i>Jürgen Kegler</i>	62

FORSCHUNG UND PUBLIKATIONEN

Veröffentlichte Monographien und Sammelbände 2011–2012	67
Grundfragen der Ethik <i>Wilfried Härle</i>	72
Eine zusammenfassende Theorie des Helfens Anika Chr. Albert: Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit <i>Gerd Theißen</i>	78
Sozialität als <i>Conditio Humana</i> <i>Rebekka A. Klein</i>	81
Bürgerrecht im Himmel und auf Erden. Karl Barths Ethik <i>Alexander Maßmann</i>	85
Embryonenforschung in Deutschland und England – zwei unterschiedliche Forschungswelten <i>Sibylle Rolf</i>	90
Der Homo oeconomicus und die Wirtschaftsethik <i>Alexander Dietz</i>	95
Habilitation	100
Dissertationen	103
Master of Theological Research	121

SEMINARERNEUERUNG

„Modernisierung und Neuordnung Wissenschaftlich-Theologisches Seminar Universität Heidelberg“ <i>Beate Konradt</i>	122
--	-----

WISSENSCHAFTSKRITIK

Wissenschaft als Wahrheit suchende Gemeinschaft – eine Utopie? <i>Gerd Theißen</i>	127
---	-----

ZU DIESEM HEFT

Gerd Theißen

Zum dritten Mal geben wir dieses Heft als „Jahresheft der Theologischen Fakultät“ heraus und schicken es unseren Mitgliedern im Förderverein als Gruß zu Weihnachten. Schwerpunkt dieses Heftes sind ethische Fragen. Zu ihnen gehören die zehn Gebote und die Propheten. Die Predigt von Jan Christian Gertz beschäftigt sich mit dem Bilderverbot, das Luther nicht unter die zehn Gebote aufnehmen wollte, während es in der reformierten Tradition einen wichtigen Platz einnimmt. Die Predigt – im Rahmen einer Predigtreihe über den Heidelberger Katechismus (1563) und in Vorbereitung des Gedenkjahres 2013 – ist ein gutes Beispiel dafür, wie man heute konfessionelle Unterschiede überbrücken und das Gespräch mit Vernunfttraditionen aufnehmen kann: Bilder haben über uns noch immer eine verführerische Macht. Sie beschränken unsere Freiheit, wie sie die Freiheit Gottes beschränken können. Das Bilderverbot hat die Entwicklung vom Kultbild zum Kunstwerk gefördert.

Die Friedensethik des deutschen Protestantismus stand im Mittelpunkt eines Studientags der Fachschaft Theologie: Das „erfolgreiche Scheitern“ mancher Auslandseinsätze der Bundeswehr hat dazu geführt, dass sie inzwischen überall diskutiert werden. Die Übertragung der Kriterien

für einen „gerechten Krieg“ auf rechtserhaltende Friedenseinsätze überzeugt nicht mehr alle. Soll man deshalb zu einem konsequenten Pazifismus zurückkehren? Pascal Würfel, der diesen Studientag mit anderen organisiert hat, berichtet über eine Veranstaltung, die so verlief, wie man sich Diskussionen im Protestantismus wünscht. Der Bundestagsabgeordnete Pascal Kober (FDP), selbst Pfarrer, mahnte dazu, in der Politik nicht zu vergessen, dass alle Prophetie und unser Wissen Stückwerk ist – und dass wir trotzdem Entscheidungen treffen müssen.

Aber was wollten die Propheten? Jörg Jeremias zeigt in seinem Beitrag über die Prophetenforschung von Hans Walter Wolff (1911–1993) anlässlich seines 100. Geburtstags, wie sich ihr Bild gewandelt hat: Einmal sah man in ihnen religiöse Persönlichkeiten, dann Übermittler einer Botschaft Gottes, die sie den Menschen mit ihren eigenen Worten vermittelten und erläuterten. Schon bei H.W. Wolff bahnt sich jedoch die Wende zur Analyse der Prophetenbücher als sorgfältig komponierter Schriften an. Die Propheten lassen sich selbst da, wo sie zur Umkehr rufen, nicht auf Ethik reduzieren. Jürgen Kegler würdigt Rudolf Bohren (1920–2010), den zweiten bedeutenden Heidelberger Theologen, für den die Fakultät im vergangenen Jahr eine Gedenkfeier veranstaltete: Seine Konzeption einer prophetischen, vom Pneuma bestimmten Predigt passt zweifellos gut zu den alttestamentlichen Propheten. Wie bei H.W. Wolff

können wir in diesen Artikeln nur einen Teil ihres Werkes vorstellen.

Seit nunmehr drei Semestern führen wir Gespräche mit Professoren über Glauben und Leben durch. Manfred Oeming und Matthias Konradt machen jeweils in ihrer Weise klar: Moral ist gut, aber mit Moralismus kann man weder die Bibel auslegen noch den christlichen Glauben leben. Die hier wiedergegebenen schriftlichen Dialoge sind keine Protokolle der Gespräche, sondern beruhen auf einer Auswahl von Fragen und Antworten.

Jan Stievermann stellt sich in diesem Heft als neuer „Professor für Geschichte des Christentums in den USA“ vor. Er ist Inhaber einer neuen „Brückenprofessur“, die Theologie und Amerikanistik verbindet. In der kurzen Zeit seines Wirkens hat Jan Stievermann schon vielen unter uns ein von kritischer Sympathie getragenes realistisches Bild des Christentums in den USA vermittelt – und damit auch ein größeres Verständnis für die moralischen Energien in dieser Gesellschaft.

In diesem Heft stellen wir aus der Forschung der Fakultät vor allem Arbeiten zur Ethik aus den letzten Jahren vor. Wilfried Härle hat sein inzwischen weit verbreitetes Lehrbuch zur Ethik 2011 veröffentlicht. In seinem Beitrag fasst er einige ausgewählte „Grundfragen der Ethik“ knapp und klar zusammen: Was unterscheidet theologische von philosophischer Ethik? Warum ist es vernünftig, sich einer kognitivistischen Ethik, die Argumenten vertraut, anzuschließen und eine universalistische Auffassung von Normen zu vertreten?

Was ist Menschenwürde? Und was sind die Voraussetzungen des Liebesgebots? Anika Albert hat eine umfassende Theorie des Helfens entwickelt – eine theologische und philosophische Grundlegung für die christliche Diakonie in unserer Welt. Rebekka Klein hat in einem viel beachteten Buch eine Besonderheit des christlichen Menschenbildes herausgestellt: Sie zeigt die Ambivalenz des Menschen zwischen Humanität und Inhumanität auf. Es sind dieselben Menschen, die Gutes und Böses tun. Alexander Maßmann zeigt, wie die Vorordnung des Evangeliums vor dem Gesetz bei Karl Barth dessen Ethik eine rationale Ausrichtung gibt: Wenn Gottes JA zum Leben der Forderung vorausgeht, muss sich jede ethische Forderung daran messen, dass sie Leben bewahrt und fördert. Das aber kann man ohne Empirie nicht beurteilen. Die Begründung der Ethik in der Dogmatik ist daher nicht ganz so innertheologisch, wie manchmal unterstellt wird. Sybille Rolf behandelt ein aktuelles Thema: den Embryonenschutz in England und Deutschland. In England beginnt der absolute Lebensschutz mit der Schwangerschaft, in Deutschland mit der Befruchtung. Zugrunde liegen verschiedene für die jeweiligen Vertreter plausible Deutungen dessen, was Menschsein ist. Wenn Menschsein durch die Beziehung Gottes zum Menschen bestimmt ist, geht es allen menschlichen Entscheidungen voran und verdient von Anfang an einen Rechtsschutz ohne Einschränkung.

Alexander Dietz widerspricht als einer der wenigen protestantischen Wirtschaftsethiker der Wirtschaftsferne vieler Theologen. Er wirbt für ein größeres Verständnis für wirtschaftliche Prozesse unter uns, macht aber gleichzeitig am Feiertagsgebot deutlich, wie wenig man dem Menschen gerecht wird, wenn man ihn nur als *homo oeconomicus* sieht.

Die 19 Promotionen, die im letzten Jahr bei uns abgeschlossen wurden, stelle ich mit je einer Frage vor. Manche dieser Fragen berühren ethische Probleme, aber nicht alle: Stellt sich das AT die Kriege als notwendig zyklisch wiederkehrende Ereignisse vor, oder bricht es im Richterbuch diesen Zyklus in der Jeftaerzählung auf (F.E. Focken)? Steckt Verblendung durch den Teufel dahinter, wenn der Mensch im JohEv seiner Aggression oder lähmender Trauer verfällt (F. Theobald)? Ist für Zacharias Ursinus die Erwählung durch Gott Verpflichtung zum lebenslangen Erlernen des Gehorsams (B. Wagner-Pedersen)? Ist Toleranz im Inneren der anglikanischen Kirche Voraussetzung für die ökumenische Toleranz nach außen (A. Schneider)? Ist der in der Rhetorik der amerikanischen Revolution beschworene Gott ein Gott des Glaubens und der Freiheit in einer bis heute nachwirkenden Weise (U. Rosenhagen)? Welche Impulse kann das (koreanische) Christentum aus der Entwicklung von Erweckung zum sozialen Engagement bei den beiden Blumhardts gewinnen (Y. Sung-Min)? Ist postkoloniale Religionsgeschichtsschreibung interessenbestimmt, wenn sie eine globale

Pfingstbewegung „konstruiert“ (Y. Suarsana)? Und ist das Bild vom Konfuzianismus bei Ku Hung-ming ebenfalls ein aus der Begegnung mit dem Westen entstandenes kontextbedingtes Konstrukt (T. Kim)? Hat Karl Barth die zweite Fassung des Römerbriefkommentars gegenüber der ersten auch aufgrund von Exegese verändert (N.D. Mützlitz)? Enthalten die Reflexionen K. Barths über Zeit und Zeitlichkeit des Menschen Voraussetzungen für eine humane Ethik des Umgangs mit unserer Endlichkeit und Sterblichkeit (D. Noordveld)? Was hat den jungen Gerhard v. Rad getrieben, als er sich aus theologischem Liberalismus und jugendbewegter Gemeinschaftskultur für die dialektische Theologie K. Barths öffnete (M. Hauger)? Wie bestimmt der orthodoxe Theologie Alexander Schmemmann die transformative Kraft von Kirche und Liturgie bis in den Alltag hinein (J. Bräker)? Wie gewinnen Edmund Schlink und Dumitru Stăniloae aus der Trinitätslehre ein kommunikatives Ethos für die Ökumene (W. Langpape)? Inwiefern ist der Kontingenzbegriff bei W. Pannenberg als Alternative zum Determinismus eine Grundlage auch für menschliche Freiheit und Verantwortung (H. Ahn)? Welchen Ort hat Menschenwürde in der schulischen Bildung (I. Schaede)? Wie kann das Qualitätsmanagement christlicher Krankenhäuser sich an den Gruppen orientieren, die diese Krankenhäuser in Anspruch nehmen (U. Borne)? Wie kann man diakonische Kompetenz in der Schule fördern (W. Boës)? Wie kann man Straßenkindern in Lateinamerika helfen

(M. Ferdinand)? Wie kann man selbst in Staaten mit chronischem Bürgerkrieg wie in Kolumbien durch Menschenrechtserziehung die Entwicklung zum Guten beeinflussen (L.-A. Romera-Fontecha)?

B. Konradt berichtet über eine sehr „materielle“ Voraussetzung der Theologischen Fakultät: über den Umbau des Wissenschaftlich-Theologischen Seminars, der im Sommer 2012 abgeschlossen wurde. Am Ende steht ein wissenschaftsethischer Kommentar zum „ideellen“ Leben an der Universität zwischen Karriereplanung und Wahrheitssuche: Es gibt in der Universität eine Spannung zwischen einem Marktmodell der Wissenschaft und der Suche nach der Wahrheit. Wissen ist weit mehr als eine Ware. Aber da wir die letzte Wahrheit nicht besitzen, können wir Wahrheitssuche nur in der Konkurrenz von Entwürfen finden – und müssen erkennen, dass auch unsere Ideen wie auf einem „Markt“ konkurrieren.

Wir danken allen, die uns im letzten Jahr unterstützt haben. Ohne diese Unterstützung wäre es nicht möglich gewesen, im letzten Jahr ein von H. Schwier redigiertes Sonderheft über Gottesdienstformen in der Peterskirche und ihrem Umfeld herauszugeben. Wir haben dieses Sonderheft an alle Kirchenbezirke in der Badischen Landeskirche gesandt – mit der Bitte, durch Beitritt zum Förderverein einen

neuen „Preis für Praktische Theologie“ zu ermöglichen. Erfreulicherweise haben sich genug Kirchenbezirke gefunden, die einen neuen kleinen Preis durch ihre Mitgliedsbeiträge finanzieren werden, so dass wir ihn 2013 zum ersten Mal vergeben können. Wir stellen im nächsten Jahr diesen Preis noch einmal vor, wenn Name und Regeln mit allen Beteiligten abgesprochen sind.

Die nächste Mitgliederversammlung wird am Freitag, den 21. Juni 2013 um 13:00 Uhr stattfinden. Danach feiern wir unsere Jahresfest als Dies Academicus zum Thema Diakonie ab 14:30 Uhr im Schmitthennershaus, Heiliggeiststr. 17 (nicht weit vom Wissenschaftlich-Theologischen Seminar). Prof. Matthias Konradt hält einen Vortrag über: „„Alles geschehe bei euch in Liebe“ (1 Kor 16,14). Interpretation des Liebesgebots im Neuen Testament“, Prof. Johannes Eurich einen Vortrag: „Diakonisches Handeln als Ausdruck christlicher Liebe“. Danach laden die Proff. Heinz Schmidt und Gerd Theißen zu einem Empfang ein. Denn wir beide feiern im Sommersemester 2013 unseren 70. Geburtstag.

Allen wünschen wir für Weihnachten ein gesegnetes Fest und ein gutes neues Jahr 2013.

(Gerd Theißen)

PREDIGT

Du sollst Dir kein Bildnis machen!

Das Bilderverbot im
Heidelberger Katechismus

Jan Christian Gertz

Frage 96:

Was will Gott im zweiten Gebot?

Gott will, dass wir ihn in keiner Weise abbilden, noch ihn auf irgendeine andere Art verehren, als er es in seinem Wort befohlen hat.

Frage 97:

Darf man denn gar kein Bild machen? Gott kann und darf in keiner Weise abgebildet werden. Die Geschöpfe dürfen abgebildet werden, aber Gott verbietet, Bilder von ihnen zu machen und zu haben, um sie zu verehren oder ihm damit zu dienen.

Frage 98:

Dürfen denn nicht die Bilder als „der Laien Bücher“ in den Kirchen geduldet werden?

Nein; denn wir sollen uns nicht für weiser halten als Gott, der seine Christenheit nicht durch stumme Götzen, sondern durch die lebendige Predigt seines Wortes unterwiesen haben will.

„Was will Gott im zweiten Gebot?“ Das, liebe Gemeinde, ist eine wirklich gute Frage. Vorderhand ist die Antwort auf die 96. Frage des Heidelberger Katechismus einfach. Die zehn Gebote, das „Ewig-Kurzgefasste, das Bündig-Bindende, Gottes gedrängtes Sittengesetz“, lassen keinen Zweifel aufkommen: „Du sollst Dir kein Gottesbild machen, keine Gestalt von dem, was am Himmel droben oder was auf der Erde unten oder was im Wasser unter der Erde ist. Du sollst sie nicht anbeten noch ihnen dienen.“ (Dtn 5,8). Doch, was will Gott *mit* dem zweiten Gebot? Was bezweckt er? Was hat er gegen Bilder?

Gemeinhin gelten die Zehn Gebote als selbstevident, als ein gleichsam natürliches, vor jeder Begründung gültiges Recht, als das in unser Herz eingeschriebene „ABC des Menschenbenehmens“. Für die Summe der Gebote und mit Blick auf ihre zivilisatorische Bedeutung leuchten solche Zuschreibungen durchaus ein. Doch gilt das auch für jedes einzelne Gebot? Denken wir dann auch an das Bilderverbot? Fraglos sind die Gebote, die uns in unserem Verhalten gegenüber unserem Nächsten vom Äußersten abhalten wollen, zu allen Zeiten und allen Orten gültig – was freilich nicht ausschließt, dass sie zu allen Zeiten und allen Orten übertreten werden. Im Großen wie im Kleinen. Man lobt sie laut und bricht sie leise. An der prinzipiellen Gültigkeit der Gebote ändert sich damit

nichts. Mord bleibt Mord, Diebstahl bleibt Diebstahl, Lüge bleibt Lüge.

Nun sind Mord, Diebstahl und Lüge, aber auch der herzlose Umgang mit den eigenen hilflos gewordenen Eltern oder der Betrug am Partner das eine, Kultbilder oder Heiligung des Sabbats sind das andere. Diese Einsicht ist nicht neu. Schon sehr früh wurden die Zehn Gebote auf zwei Tafeln verteilt, die erste mit den Privilegien Gottes und die zweite mit den Pflichten gegenüber dem Nächsten. Jesu eben in der Lesung gehörte Antwort auf die Frage nach dem höchsten Gebot bringt für die christliche Ethik beides unauflöslich zusammen und hält zugleich feinsinnig an dieser Unterscheidung fest: „Das höchste Gebot ist das: ‚Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der Herr allein, und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und von allen deinen Kräften.‘ Das andre ist dies: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.‘ Es ist kein anderes Gebot grösser als diese.“ (Mk 12,30f.).

Wie ist es also um die Selbstevindenz der ersten Tafel mit den göttlichen Privilegien bestellt? Dass die Arbeitsruhe für den Menschen und das Vieh notwendig ist und ein schützenswertes Gut darstellt, sollte nicht nur Arbeitnehmern einleuchten. Dass wir den Namen Gottes nicht benutzen dürfen, um einen Meineid zu leisten oder unseren Mitmenschen mit bösen Flüchen zu belegen, scheint angemessen – selbst wenn wir nicht an solchen Hokuspokus glauben oder wenn wir die religiöse Eidesformel ableh-

nen. Eine allgemeine Verbindlichkeit des ersten Gebots, keine anderen Götter zu haben, Gott „über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen“, ist da schon schwieriger zu behaupten. Innerhalb einer monotheistischen Glaubensgemeinschaft ist die Forderung logisch und von der Sache her geboten. Doch gilt für freie Gesellschaften zum Glück und mit Recht: Wer nicht mitmachen will, darf gehen. Es kann niemandem verwehrt werden, an keinen, einen anderen oder gleich mehrere Götter und Göttinnen zu glauben. Auch wenn es paradox erscheint, das erste und oberste Privileg Gottes, von dem sich alle anderen Privilegien ableiten, verpflichtet nur diejenigen, die sich angesprochen sein lassen oder die, wie es der Heidelberger Katechismus formuliert, dankbar sind ob der empfangenen Gnade. Auch die Bibel ist in dieser Hinsicht ganz eindeutig: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus.“ (Dtn 5,6). Mit dieser Eröffnung richten sich die Zehn Gebote zunächst einmal allein und ausschließlich an Israel und sicher nicht an Krethi und Plethi und auch nicht an uns. Luther hat das erkannt. Deshalb hat er in seinem Kleinen Katechismus alles herausgenommen, was sich in den Zehn Geboten auf Israel bezieht, und die Gebote in dieser Gestalt dem einzelnen Christenmenschen vorgelegt. Der Kreis der Adressaten wird damit größer, doch auch für diese Fassung gilt: Sie bleibt partikular. Sie bindet den einzelnen Christenmenschen in seinem oder ihrem Verhältnis zu Gott, nicht mehr

und nicht weniger. Ich mag kultische Verrichtungen in anderen Konfessionen oder Religionen für finstersten Aberglauben halten; ich mag mich über Gottesbilder mokieren oder über Karikaturen echauffieren; ich mag auch die Arbeit am Sonntag aus sozialen, religiösen oder kulturellen Gründen ablehnen – recht verstanden muten mir die Zehn Gebote zu, das alles zu ertragen. Ich soll die entsprechenden Gebote auf mich beziehen. Bei mir und in der Gemeinschaft Gleichgesinnter haben sie ihr Gehorsam heischendes Recht. Jenseits dieser Grenzen verlangen sie von mir: Vertraue in all diesen Dingen auf den rechtlich fairen Interessenausgleich innerhalb der Gesellschaft und verweise die Taliban aller Konfessionen und Religionen in ihre Schranken.

Damit ist der größte Unfug im Hören auf das Bilderverbot abgewehrt. Warum aber will Gott von uns Christenmenschen, dass wir uns kein Gottesbild machen? Schon die Bibel hat um eine angemessene Antwort auf diese Frage gerungen und dabei unterschiedliche Akzente gesetzt. Schauen wir auf die Zehn Gebote, dann liest sich das Bilderverbot wie die Konsequenz und praktische Anwendung des Verbots, andere Götter zu verehren. Bilder stehen für eine Welt voller Götter, in der die Bilder eine Beziehung zwischen den Menschen und ihren Göttern ermöglichen. Das Bild steht zwischen der Beterin und ihrem Gott. Der Beter wendet sich durch das Bild an seine Gottheit und diese spricht in dem Bild zu ihren Menschen. Bilder ermöglichen es ganz wörtlich, den Göttern zu dienen,

ihnen Opfer, also Speise und Trank, darzubringen, sie zu bekleiden, ihr Haus zu schmücken, sie während der Reinigung ihres Hauses oder bei Festen herauszuführen. Bei diesem inbrünstigen Tatendrang kann man schon mal Bilder und Götter verwechseln und sich in die eigenen Einbildungen verstricken. Dann liegt selbst dort, wo es nur einen Gott, aber viele Bilder gibt, der Verdacht nahe, dass diese Bilder angebetet werden und sich die Menschen in den Schutz ihrer selbstgemachten Werke flüchten. So mussten die Prozessionen mit Figuren von Heiligen oder die Pflege von Marienbildnissen auf die Reformatoren wie Götzendienst wirken und das Urteil bestärken, hier werde nicht allein auf die Gnade Gottes vertraut, sondern alle Hoffnung auf die Kraft der eigenen menschlichen Werke gesetzt.

Für Luther ist das der entscheidende Punkt. Vor dem Hintergrund des Wittenberger Bildersturms predigt er, die Bilder seien zwar unnötig, Gott habe aber die Entscheidung darüber den Menschen überlassen, bis darauf, dass die Bilder nicht angebetet werden dürfen. Entsprechend taucht das Bilderverbot in Luthers kleinem Katechismus nicht auf, da mit dem ersten Gebot alles gesagt ist. Und im Innersten denke ich: Recht hat der Mann! Ich bringe mir aus dem Urlaub vielleicht die Replik eines Götterbildes mit, hänge sie an die Wand oder stelle sie auf meinen Schreibtisch, benutze sie ab und an als Briefbeschwerer, freue mich daran, ansonsten schadet sie nicht, sie nützt auch nicht. Ich glaube schlicht nicht daran, weil

ich weder der Figur, noch der dargestellten Gottheit Macht für mein Leben zuschreibe, sei es nun ein Bildnis der Isis, der Ištar oder des Zeus, von John Lennon oder Julius Wellhausen. Es ist allein unser Blick auf die Dinge, der diese im Herzen zu Götterbildern macht. Mit Luther gesprochen: „Tu die Sonne und den Mond auch weg, denn man betet sie auch an. So müsste man keine Kreatur bleiben lassen, wenn man ein Ding wegschaffen soll, nur weil es die Menschen missbrauchen. Man sehe vielmehr ins Herz hinein und lehre erstlich, wie man die Götzen im Herzen zerbreche und einreißt oder herauswerfe.“

Die Bibel und mit ihr der Heidelberger Katechismus gehen aber noch ein gutes Stück weiter. Die fremden Götter und ihre Bilder sind fraglos ein Problem, sie sind aber nicht das eigentliche Problem. Des Pudels Kern ist das Kultbild des eigenen Gottes. Warum dürfen sich Juden und Christen kein Bildnis ihres Gottes machen? Die Bibel nennt zwei Argumente. Das erste spielt auf der philosophischen Klaviatur. Gottes Einmaligkeit macht die Anbetung fremder Götterbilder zum abergläubischen Götzendienst. Gottes Einzigartigkeit schließt kategorisch aus, geeignetes Material und eine angemessene Gestalt für das Bild des einen wahren Gottes zu finden. Ein spätes Kapitel im Jesajabuch bringt es auf den Punkt: Wie können sich die Bildner von Gottesbildern nur einbilden, aus ihren Materialien etwas anderes als nutzlose Götzen zu schaffen? „Er haut Zedern ab und nimmt Kiefern und Eichen und wählt

unter den Bäumen des Waldes. Er hatte Fichten gepflanzt, und der Regen ließ sie wachsen. Das gibt den Leuten Brennholz; davon nimmt er und wärmt sich; auch zündet er es an und bäckt Brot; aber daraus macht er auch einen Gott und betet ihn an; er macht einen Götzen daraus und kniet davor nieder. Die eine Hälfte verbrennt er im Feuer, auf ihr brät er Fleisch und isst den Braten und sättigt sich, wärmt sich auch und spricht: Ah! Ich bin warm geworden, ich spüre das Feuer. Aber die andere Hälfte macht er zum Gott, dass es sein Götze sei, vor dem er kniet und niederfällt und betet, und spricht: Errette mich, denn du bist mein Gott!“ (Jes 44,14–19). Ähnlich deutlich ist Paulus: „Sie vertauschen die Herrlichkeit des unvergleichlichen Gottes mit Bildern, die einen vergänglichen Menschen und fliegende, vielfüßige und kriechende Tiere darstellen.“ (Röm 1,22f). Das ist Polemik pur, hat aber in seinem argumentativen Gehalt selbst auf Immanuel Kant einen tiefen Eindruck gemacht. Frei von jeglichem Verdacht, ein unkritischer Bewunderer des Alten Testaments zu sein, erklärt er zum ästhetischen Inbegriff des Erhabenen, „vielleicht gibt es keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen ... Dieses Gebot allein kann den Enthusiasmus erklären, den das jüdische Volk ... für seine Religion fühlte ... Eben dasselbe gilt auch von der Vorstellung des moralischen Gesetzes und der Anlage zur Moralität in uns.“

Ein größeres Lob wird man aus dem Munde des Königsbergers kaum

erwarten dürfen. Doch das Alte Testament begnügt sich nicht mit dem rationalistischen Pathos, wonach „Gott schlechterdings kein Gegenstand sei, der nach Anleitung eines Bildes gedacht werden könnte“. Es bringt noch eine weitere Überlegung ins Spiel. Sie ist theologisch-hermeneutischer Natur und trägt die Hauptlast der Argumentation. In seiner Abschiedsrede erinnert Mose Israel an die Offenbarung am Gottesberg und predigt zu diesem Anlass über das Bilderverbot: „So hütet euch um eures Lebens willen, dass ihr euch nicht versündigt und euch ein Gottesbild macht, in jeglicher Gestalt eines Kultbildes – denn ihr habt keinerlei Gestalt gesehen an dem Tage, da der Herr mit euch redete aus dem Feuer auf dem Berge Horeb.“ (Dtn 4,15–16a). Auch diese Begründung klingt nach der rationalistischen Auskunft, wonach sich Gott jeder Vorstellung und damit auch jeder Darstellung entzieht. Doch das ist nicht gemeint. Mose steht mit beiden Beinen im Alten Orient. Und genauso predigt er. Götterbilder bedürfen der göttlichen Genehmigung. Ohne entsprechende Offenbarung gibt es im gesamten Alten Orient kein Götterbild. Und Gott verweigert diese Genehmigung. Das gehört gewissermaßen zum Persönlichkeitsrecht Gottes, der mit seinen verbürgten Privilegien nicht so nachlässig umgeht wie die vielen, die es gar nicht abwarten können, mühsam errungene Schutzrechte und ihre Biographie an Datenkraken abzugeben. Gott gibt das Recht an seinem Bild nicht aus der Hand, indem er Israel selbst im intimsten Moment seiner Geschichte mit sei-

nem Volk keine Gestalt sehen lässt. Bei den anderen Göttern mag die unsichtbare göttliche Wirklichkeit im Kultbild sichtbare Gestalt annehmen. Nicht bei unserem Gott. Seine göttliche Wirklichkeit teilt sich in seinem Wort mit, von dem wir Christen glauben, dass es in Jesus sichtbare Gestalt angenommen hat.

Der Heidelberger Katechismus nimmt diesen Gedanken in der 98. Frage auf. Er untersagt die Duldung von Bildern als „der Laien Bücher“ in den Kirchen, mit dem Hinweis auf Gottes Weisheit und die Unterweisung durch das Wort. Luthers Einwand liegt auf der Hand: „So weiß ich auch gewiss, dass Gott will haben, man solle seine Werke hören und lesen, sonderlich das Leiden Christi. Soll ich’s aber hören oder gedenken, so ist mir’s unmöglich, dass ich nicht in meinem Herzen sollt Bilder davon machen. Denn ich wolle oder wolle nicht, wenn ich Christum höre, so entwirft sich in meinem Herzen ein Mannsbild, das am Kreuz hängt; ... Ist’s nun nicht Sünde, sondern gut, dass ich Christi Bild im Herzen habe; warum sollt’s Sünde sein, wenn ich’s im Auge habe.“ Da sind sie wieder, die echten Bilder, die sprachlichen Bilder und die Herzensbilder, in trauter Eintracht, zum Guten wie zum Bösen. Sie alle sind korrumpierbar. In meinem Herzen kann ich von dem Menschen, den ich liebe, ein Bild formen, das ihn erdrückt, weil es ihm keine Freiheit lässt. Politische Kämpfe werden selbst in einer bildbestimmten Gesellschaft immer auch auf dem Feld der Semantik ausgetragen. Bilder müssen stimmen, Begriffe

müssen mit Blick auf das eigene Interesse besetzt werden zum alternativen Neusprech brutalstmöglicher Aufklärung zwischen Betreuungsgeld und Herdprämie. Andererseits kann man gerade in Heidelberg besonders gut lernen, Bilder und Plastiken wie Texte zu lesen.

Wenn aber die Unterschiede zwischen Wort, Herz und Bild verschwimmen, ist es dann noch stimmig mit dem Alten Testament allein auf das Wort zu setzen und eine grundsätzliche Skepsis gegenüber dem Bild zu bewahren? Vermutlich schon. Weil es die Fußballeuropameisterschaft am letzten Sonntag schon in die Fürbitten geschafft hat, erinnere ich an die Bildregie während der *live*-Übertragungen. Sie hat eine ganz neue Möglichkeit eröffnet, das Unwirkliche im Wirklichen zu erleben. Wir sahen einen Bundestrainer, der trotz immenser Anspannung während des Spiels gegen die Niederlande mit einem Balljungen scherzt, wir blickten nach dem 0:2 gegen Italien in das Gesicht einer weinenden Frau. Beide Szenen *live* kommentiert vom Reporter vor Ort, einem Augenzeugen. Beide Szenen passend – das Spiel gegen die Niederlande war amüsant, das gegen Italien war zum Heulen – und beide Szenen in die Wirklichkeit der *live*-Übertragung aus anderen Kontexten hinein geschnitten. So sind Bilder. Sie rufen ihre Wirklichkeit herauf und sind als Spiegel der Wirklichkeit erstunken und erlogen. Wir wissen das, und nehmen sie dennoch als Realität. Bilder rufen in uns weniger Widerstand als Worte hervor. Stärker noch als Worte vermögen sie

zu manipulieren. Sie sind das Urmedium der Verdummung und immer wieder ein dienstbarer Geist der Unterdrückung und Unfreiheit. So urteilt denn auch der Dichter der Zahmen Xenien: „Dummes Zeug kann man viel reden, kann es auch schreiben. Wird aber weder Leib noch Seele töten, es wird alles beim Alten bleiben. Dummes aber, vors Auge gestellt, hat ein magisches Recht. Weil es die Sinne gefesselt hält, bleibt der Geist ein Knecht.“ Für Gottesbilder gilt das allzumal.

Das Bilderverbot ist das Verbot „das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit.“ Es ist biblische Aufklärung, die Gottes Rechte wahrt und uns vor der unmündigen Selbstverstrickung in unsere Gottesbilder schützt. Was aber, so möchte ich die 97. Frage des Heidelberger Katechismus verstehen, macht es mit dem Bild? Die Antwort wiederholt das Verbot, Gott abzubilden, und gibt zugleich alle anderen Bilder frei. Damit eröffnet sie dem Bild die Chance, nicht real zu sein und, aus der Umklammerung des Kultischen entlassen, als Kunstwerk bewertet zu werden. Es entsteht die Freiheit zu abstrakten Gottesbildern wie dem Schreiter-Fenster „Heiliger Geist“ in dieser Kirche. Es entstehen Kunstwerke, die das Heilige im Profanen zeigen, ohne es abzubilden, die wie die Schöpfung auf den Schöpfer verweisen, ohne mit ihm verwechselt werden zu wollen.

Auch deshalb lohnt es sich, auf das Bilderverbot zu hören.

Predigt am 8. Juli 2012 in der Peterskirche. Die Zitate in der Predigt stammen aus: T. Mann, *Das Gesetz* (1943/1944); M. Luther, *Der kleine Katechismus* (1529); M. Luther, *Predigten über das fünfte Buch Mose* (1529); I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790); H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919); M. Luther, *Wider die*

himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament (1524/1525); J.W. v. Goethe, *Zahme Xenien II* (1827 – den Hinweis auf dieses Gedicht verdanke ich J. Assmann, *Was ist so schlimm an den Bildern?*, in H. Joas (Hg.), *Die Zehn Gebote ein widersprüchliches Erbe?*, Köln 2006); T. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (1969).

GRUSSWORT DES DEKANS

Liebe Mitglieder des Fördervereins,

die wichtigsten Ereignisse auf der Ebene der Fakultät waren im letzten Jahr aus meiner Sicht als Dekan zum einen die Neubesetzung der Dekanatsgeschäftsführung, und zum anderen der Abschluss der Umbauarbeiten des Gebäudes in der Kisselgasse.

Seit Juli 2011 leitet Frau Franziska Röthig – studierte Juristin und Kriminologin – das Dekanat. Sie hat sich in kurzer Zeit sehr gut eingearbeitet und mit Kompetenz und Humor meistert sie das alltägliche Chaos sehr erfolgreich. Die Räume des Dekanats erhielten z.T. neue Farbe und neues Mobiliar.

Der aus dem Konjunkturprogramm der Bundesregierung geförderte Umbau des Gebäudes in der Kisselgasse hat uns (und besonders die Leitung von WTS und Fakultätsbibliothek) seit 2009 beschäftigt und zeitweise auch in Atem gehalten. Nunmehr, nach seinem erfolgreichen Abschluss, sind die ca. 190.000 Bände und 360 laufenden Zeitschriften der Fakultätsbibliothek unter einem Dach versammelt. Den Studierenden stehen 90 Arbeitsplätze (12 EDV-Arbeitsplätze und 4 Arbeitskabinen für Doktoranden) zur Verfügung. Alles in allem herrschen somit ideale Arbeitsbedingungen für eigenes Studieren und Forschen. Mir jedenfalls ist keine

schönere und besser ausgestattete theologische Fakultätsbibliothek im In- oder Ausland bekannt! Der Dank des Fakultätsvorstandes gilt allen, die sich für das Gelingen des Projekts eingesetzt haben, besonders der Bibliotheksleiterin Frau Dr. Konradt und ihrem Team.

Den Abschluss des Umbaus konnten wir alle am 22. Juni 2012 mit einem großen – und wie ich fand – sehr gelungenen Fakultätsfest feiern. Das Fest wurde u.a. finanziert durch Spenden von dem Förderverein, den beiden Landeskirchen, sowie den Kolleginnen und Kollegen. Das Engagement vor allem der Studierenden, das von der technischen Hintergrundarbeit bis zur Gestaltung von Sketch (hier wurde der Beitrag von Professoren und Bundeskanzlerin zur – sagen wir – nüchternen Farbgestaltung der Räume der Bibliothek beleuchtet) und Musikeinlagen reichte, ist besonders hervorzuheben. Die Gäste, unter ihnen Rektor Eitel, Landesbischof Fischer und Oberkirchenrat Gärtner, waren denn auch gebührend beeindruckt. Die Studierenden äußerten mir gegenüber den Wunsch, dass auch in Zukunft das sommerliche Fakultätsfest gemeinsam gefeiert werden sollte – eine Anregung, die der Fakultätsvorstand ausdrücklich unterstützte und die wir gerne an unsere Nachfolger weiterreichen. Für das stetige konstruktive Engagement der Studierenden, das sich nicht nur beim Feiern, sondern auch bei der Arbeit in den Gremien unserer Fakultät (z.B. in der sog. Studiengebührenkommission) zeigt, ist der Fakultätsvorstand kontinuierlich sehr dankbar.

Ich danke den Mitgliedern des Fördervereins für ideelle und materielle Hilfe im vergangenen Jahr und

hoffe, dass Sie uns auch in Zukunft gewogen bleiben!

(Winrich Löhr)

AUSZEICHNUNGEN

Ansprache beim Fakultätsfest

Gerd Theißen

Zum sechsten Mal verleiht der Förderverein einige Preise an Studierende. Der Förderverein ist eine Initiative von Studierenden, Assistenten, Professoren und Freunden der Fakultät, um für die Fakultät einiges zu tun, was im Rahmen der Universität allein schwer zu realisieren wäre. Dazu gehört, Geld für unsere Preise zu sammeln, die wir jetzt übergeben wollen. Warum diese Preise? Sie sollen die Arbeit sichtbar machen, die im Alltagsleben unserer Fakultät getan wird. Wissenschaft beginnt im Proseminar oder nie! Die deutschen Universitäten sind deswegen so gut, weil sie alle Studierenden für eine wirklich wissenschaftliche Arbeit ausbilden wollen. Weil sie nicht Wissenschaft in Minusvariante für alle, für einige Auserwählte aber in Plusvariante anbieten wollen. Heute, wo wir die Wiedereröffnung einer Bibliothek feiern, sollten wir uns daran erinnern, dass die unscheinbar wirkende Arbeit des Seminararbeitsschreibens, Recherchierens, Stöberns, Lesens, Nachdenkens die Basis der Wissenschaft ist. Wissenschaft ereignet sich zwischen Bibliothek, Computer, Gehirn, in Gesprächen und Diskussionen mit anderen Menschen. Und die hier eingeübte Rationalität soll das ganze Le-

ben prägen. Deswegen verleihen wir zwei Zacharias-Ursinus-Preise für die beste Pro- und Hauptseminararbeit. Ursinus hat die bedeutendste theologische Schrift verfasst, die Heidelberg je verlassen hat: den Heidelberger Katechismus. Wir brauchen Theologen wie ihn, die ihre Erkenntnisse für alle verständlich formulieren. Wir brauchen Theologen und Theologinnen wie ihn, weil er Rückgrat hatte. Weil seine theologischen Überzeugungen nicht die richtigen waren, musste er die Universität verlassen. Wenn ich die Arbeiten, die wir jedes Jahr erhalten, im Blick auf den Ursinus-Preis lese, weiß ich, dass es keinen Grund gibt, über den Verfall von Niveau zu klagen – das gilt auch für die Gutachten. Die sind sehr liebevoll geschrieben. Selbst guten Studierenden muss man hin und wieder sagen: Ihr seid gut. Daran zweifeln auch sie manchmal aufgrund ihrer hohen Intelligenz.

Was tut der Förderverein über unsere Studienpreise hinaus, um diese Wissenschaft im Alltagsvollzug zu unterstützen? Wir haben einen *Sozialfonds* gegründet, den der Studierendenpfarrer verwaltet. Wer uns als Student oder Studentin beitrifft und 10,- € im Jahr Beitrag zahlt, unterstützt damit den Sozialfonds, der für kleine und kurzfristige Kriseninterventionen da ist. Wir erfahren nichts von den Namen und der konkreten Situation der Geförderten. Der Studierendenpfarrer hat hier unser Vertrauen und er seine Verschwiegenheitspflicht. Deswegen darf ich umso mehr unter Studenten für einen Beitritt werben.

Genauso wichtig aber ist uns: Unsere Studierenden sind in der Regel keineswegs Empfänger sozialer Hilfe, sondern sehr viel mehr aktive Helfer. Eine von ihnen, Frau Covolo wurde dafür mit einer Verdienstmedaille durch den Bundespräsidenten ausgezeichnet. Sie ist nicht die einzige, die ungeheuer aktiv für andere ist. Um etwas von den vielen sozialen und kulturellen Aktivitäten der Studierenden sichtbar zu machen, haben die Emeriti den Marie-Baum-Preis gestiftet, genannt nach einer der Begründerinnen der Sozialarbeit in Deutschland, die wegen ihrer jüdischen Abstammung 1933 ihren Lehrauftrag an unserer Universität verlor. In diesem Jahr hat ein Emeritus den Marie Baum Preis aus Anlass der Einweihung des WTS verdoppelt. Daher können wir zwei Studentinnen auszeichnen. Die eine hat sehr viel Arbeit für andere innerhalb unserer Fakultät getan, die andere sehr viel für Menschen außerhalb unserer Fakultät.

Es ist gerade deswegen sehr schön, dass Frau Hannelis Schulte anwesend ist, die beides in einer Person verbindet: Arbeit für die Fakultät und darüber hinaus: Sie hat nach dem Krieg 1946–1947 Bibliothek und Seminar wieder aufgebaut. Sie hat sich als 62-Jährige bei uns im Fach Altes Testament habilitiert – und sie war gleichzeitig ihr ganzes Leben lang sozial aktiv für andere. Als Stadträtin hat sie in Heidelberg z.B. dafür gesorgt, dass der Karlstorbahnhof zu einem kleinen Kulturzentrum wurde. Und bis heute unterstützt sie Menschen. Unser Preis ist für Studierende, sonst könnten wir

sie gewiss mit dem Marie-Baum-Preis auszeichnen.

Preise haben immer zwei Aspekte: Sie ehren eine ganze Kategorie von Tätigkeiten. Wir sagen damit: Studentische Arbeiten im Studium und in der Freizeit sind in sich preiswürdig. Wir können immer nur wenige Beispiele herausstellen, aber wir wollen damit signalisieren: Jeder, der sich wie die hier Ausgezeichneten bemüht, verdient unsere Achtung und Anerkennung. An deutschen Universitäten gibt es noch immer keine optimale Kultur der öffentlichen Anerkennung. Preise und Auszeichnungen werden oft so erlebt, als würde da jemand im Unterschied zu anderen hervorgehoben – und nicht als Beispiel und Modell für andere.

Alle, die so ausgezeichnet werden, zeigen, wie Leben und Theologie untrennbar sind. Wir veranstalten seit einiger Zeit einmal im Semester einen *Gesprächsabend*, in dem wir Professoren und Professorinnen unserer Fakultät danach fragen, wie sich bei ihnen Leben und Theologie verbunden haben. Theologie ist immer ein Stück Identitätsfindung. Die kann man nicht in Kursen beibringen, sie kann man nur im Leben und im Gespräch finden. Vorbilder und Modelle sind dafür wichtig, aber nicht perfekte Vorbilder, sondern Menschen mit ihren Grenzen und Widersprüchen. In den letzten beiden Semestern haben wir Gespräche mit Manfred Oeming und Matthias Konradt über Glauben und Leben gehabt, im Wintersemester wird die Reihe mit Frau Nüssel fortgesetzt.

Ich könnte jetzt noch viel über die Tätigkeiten des Fördervereins berichten. Die wichtigsten Aktivitäten, das Jahresheft der Theologischen Fakultät und der Publikationsfonds für Druckkostenzuschüsse für unsere Promovenden seien nur stichwortartig genannt. Zum ersten Mal haben wir in diesem Sommersemester neben unserem Jahresheft eine Sondernummer

über Gottesdienstformen herausgebracht, die wir rechtzeitig zum Fakultätsfest vorlegen konnten. Es soll zeigen: Neben der wissenschaftlichen Arbeit und dem sozialen Engagement bestimmt der Gottesdienst in vielfacher Gestalt das Leben in unserer Fakultät, auch wenn das manchem verborgen bleibt.

Der Zacharias-Ursinus-Preis 2012 für eine Proseminararbeit von Tim Schroth

„Am Scheideweg. Historisch-kritische Exegese von Mt 7,13f.“

Diese Arbeit über den Spruch von der breiten und schmalen Tür (dem breiten Weg zum Verderben und dem schmalen Weg zum Leben) zeigt, dass man auch in einer Proseminararbeit eigenständig Entdeckungen machen kann. Der Spruch hat für Matthäus am Ende der Bergpredigt eine andere Bedeutung als im 13. Kapitel des Lukasevangeliums. Matthäus wirbt mit ihm für die „bessere Gerechtigkeit“, die Jesus in der Bergpredigt definiert. Diese bessere Ge-

rechtigkeit führt auf einen schmalen und steinigigen Weg, aber sie hat die Verheißung, dass dieser schmale Weg zum Leben führt. Lukas betont dagegen sehr viel stärker die Anstrengung auf dem Weg dahin. Herr Schroth sammelt in seiner Arbeit Parallelen zu den Motiven der „Tür“ und des „Verderbens“ bei Philo von Alexandrien, die bisher nicht beachtet wurden und auch in sehr materialreichen Kommentaren nicht erwähnt werden. Er wertet sie als Zeichen dafür aus, dass der Spruch auf eine damals verbreitete Bildersprache zurückgreift. Am Ende ordnet er den Spruch durch Aufnahme der wenig vertretenen materialistischen Exegese ins reale Leben ein. Die Arbeit wird ausgezeichnet, weil in ihr ein deutlicher Drang zu eigenständiger wissenschaftlicher Arbeit erkennbar ist und bisher nicht berücksichtigte Texte sowie wenig beachtete Methoden herangezogen werden.

Der Zacharias-Ursinus-
Preis 2012 für eine
Hauptseminararbeit von
Elisa Victoria Blum

*„... eine vermaledeite Abgötterei?
Das katholische Verständnis von
Eucharistie und Messopfer bis zum
Konzil von Trient“*

Diese Arbeit macht historisch verständlich, wie es zur Verurteilung der katholischen Messe als „vermaledeite Abgötterei“ in der 80. Frage des Heidelberger Katechismus kommen konnte. Sie zeigt in einem sehr klar geschriebenen Überblick über die Entwicklung der Abendmahlslehre von ihren Anfängen bis zum Tridentinum, wie zwei theologische Deutungen des Abendmahls relativ unverbunden nebeneinander standen – auf der einen Seite das Abendmahl als Sakrament, in dem Christus real präsent ist, auf der anderen Seite das Abendmahl als Opfer, in dem Jesu einmaliges Opfer durch den Priester ständig neu wiederholt wird. Für die gelebte Frömmigkeit war beides wichtig: die Realpräsenz des Göttlichen für das Fronleichnamsfest, aber auch die Opferauffassung für die Votivmessen, da man sich vom Opfer der Priester eine Unterstützung für die eigenen Fürbitten versprach. Weil diese beiden Deutungen als Sakrament und Opfer bis in die Lehrentscheidungen des Konzils von Trient hinein relativ unverbunden blieben,

konnte der Heidelberger Katechismus mit sachlichem Recht zu seinem Urteil kommen, die katholische Messe sei in ihrer Opferdeutung Menschenwerk und Wiederholung des Opfers Christi. Die Arbeit zeigt vorbildlich, wie der theologische Diskurs mit Frömmigkeitsgeschichte auf der einen Seite und kirchenpolitischen Konstellationen auf der anderen Seite verbunden war. Darüber hinaus zeigt sie, wie eine Klärung der geschichtlichen Entstehung von Differenzen Hinweise darauf geben kann, wie die Verurteilungen der Vergangenheit überwunden werden können: Christi Gegenwart und seine Hingabe werden sowohl in der katholischen wie der evangelischen Abendmahlsauffassung heute durch den Gedanken der Personalpräsenz eng miteinander verbunden. Damit wird gerade das zusammengeführt, was in der Zeit der Reformation getrennt war.

Der Marie-Baum-Preis der Emeriti 2012 für Claudia Graf

Claudia Graf hat sich sowohl in der Sozialarbeit wie in der Jugendarbeit für andere Menschen eingesetzt. In der Bahnhofsmision Heidelberg hat sie über längere Zeit regelmäßig mitgearbeitet und dabei das ganze Spektrum dieser Arbeit kennen gelernt: soziale Hilfen für in Not geratene Durchreisende, Vermittlung von Hilfesuchenden an Netzwerke, bei denen sie Unterstützung finden können, Kinderbetreuung z.B. bei der Begegnung von Kindern mit ihren getrennt lebenden Eltern. Frau Graf hat außerdem im Rahmen ihrer Heidelberger Kirchengemeinde ein Patenschaftsprojekt in Heidelberg initiiert, bei dem jüngere Menschen ältere Menschen mit fortschreitender Demenz betreuen. Sie hat selbst eine dieser generationsübergreifenden Patenschaften übernommen. Gleichzeitig war sie in ihrer Heimatgemeinde in Loßburg (im Nordschwarzwald) in der Jugendarbeit aktiv und hat in ihren Ferien Jugendfreizeiten geleitet. Wir bringen mit dieser Preisverleihung unsere Achtung vor diesem außergewöhnlichen Engagement zugunsten alter und junger Mitmenschen sowie vieler Menschen am Rande unserer Gesellschaft zum Ausdruck.

Der Marie-Baum-Preis der Emeriti 2012 für Christine Wenona Hoffmann

Christine Wenona Hoffmann hat ihr Engagement und ihre Erfahrung in der Schülermitverwaltung in den vergangenen Jahren durch einen großen Einsatz in der studentischen Mitverwaltung unserer Fakultät fortgesetzt. Sie hat in mehreren wichtigen und arbeitsintensiven Kommissionen der Fakultät mitgearbeitet und die Fakultät auch nach außen hin auf Fakultätentagen vertreten. Außerdem hat sie die Redaktion des Kommentierten Vorlesungsverzeichnisses geleitet und viele Veranstaltungen in unserer Fakultät organisiert. Ihre soziale Kompetenz und ihr Organisationstalent kamen der Fakultät in einer schwierigen Zeit zugute. Zusammen mit anderen Studierenden hat sie die Geschäfte des Dekanats in einer Vakanz geführt. Zur gleichen Zeit hat sie sich für ferne Menschen durch Mitarbeit in einem Projekt für die Sahelzone eingesetzt und in der Comunità di Sant' Egidio in Rom Obdachlose unterstützt. Wir bringen mit dieser Preisverleihung unsere Achtung vor diesem außergewöhnlichen Engagement in der Fakultät, für die Studentenschaft und für hilfsbedürftige Menschen zum Ausdruck.

STUDIENTAG

„Frieden mit Waffen –
unchristlich oder
unumgänglich?“

Der Studentag der
Fachschaft Theologie am
11. Januar 2012

Pascal Würfel

Das Schmitthennerhaus ist bis zum letzten Platz gefüllt, in den letzten Reihen sitzen einige Studierende sogar auf dem Boden. Das Publikum ist gemischt – alle Generationen sind vertreten, auch viele Dozierende der Theologischen Fakultät. Auf dem Podium: Pfarrer und Mitbegründer der Werkstatt für Gewaltfreie Aktion in Baden, Dietrich Becker-Hinrichs, Militärdekan Stefan Jurkiewicz, der ehemalige Zeitsoldat Dr. Tobias Bauer, sowie Pfarrer und Mitglied des Deutschen Bundestages Pascal Kober (FDP).

Der Studentag der Fachschaft Theologie der Universität Heidelberg stand am 11. Januar 2012 unter dem Thema: „Frieden mit Waffen – unchristlich oder unumgänglich?“ – und stellte sich damit der Frage nach der Vereinbarkeit von Christsein und dem Einsatz von militärischer Gewalt zur Friedenserhaltung und -sicherung. Dabei sollten die Besprechung der

einschlägigen Bibelstellen und theologischen Argumente ebenso mit einbezogen werden wie politische und pragmatische Überlegungen. Der Podiumsdiskussion aller Beteiligten vorausgegangen waren zwanzigminütige Vorträge, in denen die Referenten ihre persönliche Meinung darstellen konnten. So wurde sichergestellt, dass alle Diskussionsteilnehmer auf dem gleichen Wissensstand agieren konnten.

„Ergreift die geistliche Waffenrüstung!“, betont Pfarrer Becker-Hinrichs in seinem Vortrag gleich zu Beginn und nennt den Waffenverzicht und die aktive Gewaltfreiheit als das für Christen gebotene Friedenshandeln. Der badische Pfarrer bezeichnet sich selbst als Pazifist und ist schon seit vielen Jahren in der Friedensbewegung aktiv. In seinem Vortrag zeigt er auf, dass bereits in der Bibel und bei den antiken Kirchenvätern klare Verweise auf einen Waffenverzicht zu finden sind – für ihn Motivation und Selbstverständnis zugleich, sich diesen anzuschließen. „Wir Christen ziehen das Schwert gegen keine Nation, wir lernen keine Kriegskunst mehr, denn wir sind Söhne des Friedens geworden durch Christus.“, schreibt Origenes schon 200 n.Chr. und beginnt damit die Reihe bedeutender Kirchenväter, die sich gegen den Einsatz von Waffen richteten. „Es kann Gründe dafür geben, dass es Situationen gibt, in denen die Anwendung von militärischer Gewalt moralisch gerechtfertigt ist.“, betont Becker-Hinrichs zum Abschluss des kirchengeschichtlichen Überblicks und erwähnt dabei die von

Cicero verfasste und Augustin weiterentwickelte „Lehre vom gerechten Krieg“. Nach dieser können sechs Gründe militärische Anwendungen möglich machen: Ein gerechter Grund (*iusta causa*), eine legitime Autorität (*legitima auctoritas*), eine rechte Absicht (*recta intentio*), der letzte Ausweg (*ultima ratio*), die begründete Aussicht auf Erfolg, die Schonung von Zivilbevölkerung sowie die Verhältnismäßigkeit der Mittel (*debitus modus*).

Für Becker-Hinrichs stellt Gewalt jedoch niemals eine Lösung von Konflikten dar; er plädiert daher für einen Paradigmenwechsel: „An die Stelle der Lehre vom gerechten Krieg soll eine Lehre vom gerechten Frieden treten.“ Dabei ist für ihn Friede eher als Prozess denn als Zustand zu verstehen. Friede im Sinne des biblischen Schalom ist ein „Prozess der Minimierung von Gewalt, Not und Unfreiheit.“ Das Konzept des gerechten Friedens zielt auf ein Prozessmuster abnehmender Gewalt und zunehmender politischer und sozialer Gerechtigkeit.

Der engagierte Friedensethiker kritisiert dabei allerdings auch die zu sehr abwartende Haltung der Kirchen. „Es fehlt der Aufschrei unserer Kirchen in friedensethischen Fragen!“, mahnt er an und sieht ihn begründet in mangelnder Möglichkeit zur Beschaffung relevanter Informationen, in der Loyalität von Kirchen mit der jeweiligen Regierung, sowie im Unverständnis von entsprechenden Kriegsabsichten: „Die tiefer liegenden Ursachen für die Legitimität von

militärischer Gewalt werden nicht erkannt.“

Zum Abschluss seines informativen Vortrages bezeichnet der Theologe Gewaltfreiheit als ein passendes Mittel, um einem Frieden mit Waffen aus dem Weg zu gehen: „Gewaltfreiheit ist der von Jesus gebotene Weg des Friedens mit dem Ziel der Entfeindung und der Überwindung des Bösen durch das Gute.“

Einen gänzlich anderen Standpunkt vertritt Militärdekan Stefan Jurkiewicz. Er ist seit 2005 im Evangelischen Militärpfarramt, bereits seit 2001 in der Militärseelsorge tätig und war 2004 sechs Monate im Kosovo, sowie 2009 vier Monate in Afghanistan als Militärpfarrer eingesetzt. Der pfälzische Theologe beschreibt zunächst seine Eigenschaften und Aufgaben als Militärseelsorger und betont dabei die seelsorgerliche Begleitung, sowie Einzel- und Gruppengespräche, die er mit eingesetzten Soldaten führt. „Gerade die Soldaten stehen in einer Extremsituation und wissen oftmals nicht, wie sie angemessen auf das Gesehene und Erlebte reagieren können.“ Viele seien durch ihre Erlebnisse traumatisiert, an einen normalen Alltag in Deutschland sei für sie kaum zu denken. Dabei wiegt es indes noch viel gravierender, sich als Soldat in einem Einsatzgebiet nicht der Unterstützung seines eigenen Heimatlandes sicher sein zu können. „Umfragen machen immer wieder deutlich, wie wenig die deutsche Bevölkerung hinter dem Afghanistan-Einsatz steht – da fällt es einem Soldaten natürlich auch nicht leichter,

sich diesem Einsatz zu stellen. Er hat ihn sich schließlich nicht ausgesucht.“ Der pfälzische Theologe benutzt markante Worte: „Ich möchte mal die These aufstellen, je geringer das Interesse der entsendenden Gesellschaft ist, desto höher ist die Gefahr, dass die Soldaten sich nicht nur seelisch, sondern auch moralisch allein fühlen, und dass es dann am Ende zu Handlungen kommt, die niemand haben will und zu Bildern, die niemand sehen will und zu Entscheidungen, die niemand verantworten kann.“ Darüber hinaus wirbt er für eine differenziertere Betrachtungsweise von Krieg und Frieden und betont, dass gerade in der friedensethischen Diskussion auch nach politischer Legitimation und praktischer Machbarkeit gefragt werden muss.

Einen Standpunkt, den der württembergische Theologe und Mitglied des Deutschen Bundestages, Pascal Kober, nach einer kurzen Pause wieder aufgreift – und so noch einmal eine ganz andere Position beleuchtet: Kober selbst muss politische Verantwortung zeigen als einer, so betont er eingangs, „von 620 Mitgliedern des Deutschen Bundestages, die in regelmäßigen Abständen durch Stimmabgabe entscheiden, ob Frieden mit oder ohne Waffen geschaffen wird“ – unter Berufung auf sein Gewissen, das evangelisch-christlich gebunden und geschult sei. Anhand von zehn Thesen, eingeleitet durch jeweils ein Bibelzitat, machte der Abgeordnete deutlich, in welcher Verantwortung Politiker gerade bei ethischen Fragen stünden – und wie begrenzt dabei oftmals das eigene Verständnis sein

kann: „Entscheidungen eines Parlamentariers fallen in aller Regel auf der Basis von Fakten, die ihm selbst nicht unmittelbar zugänglich sind. Unser Wissen ist Stückwerk, weil uns einerseits der unmittelbare Zugang zu Informationen zumeist nicht möglich ist, weil die Verarbeitung der Informationsfülle an Grenzen stößt und weil wir es bei politischen Entscheidungen mit Menschen zu tun haben, deren Reaktion auf die politischen Entscheidungen nur begrenzt vorhersehbar ist.“ Sodann beschreibt Kober die Notwendigkeit von Demokratie, Gesetz, Parlament und handelnder Exekutive, die er aus Gen 4,9b ableitet: „Soll ich meines Bruders Hüter sein?“ Von der Verantwortung für den Nächsten könne sich demnach niemand frei machen, ob dieser nun um die Ecke oder in Afghanistan wohne. „Isolationismus ist keine christliche Option.“, so der württembergische Pfarrer weiter. Kober wirbt außerdem für Verständnis: „Der chirurgisch-präzise militärische Eingriff, der alle sogenannten Kollateralschäden vermeidet, ist eine Illusion.“ Vielmehr müsste man sich bewusst sein, dass politische Entscheidungen auch immer fehlerhaft sind – und dennoch nicht den Mut zur Entscheidung verlieren. Wenn wir global über Krieg und Frieden sprechen, dann müsse uns allen bewusst sein, wie weit weg der Friede für uns noch sei. Kober kommt am Ende seiner Ausführungen zum Schluss, dass wir in Deutschland zwar noch weit davon entfernt sind, „das uns Menschenmögliche verwirklicht zu haben. Und trotzdem lädt uns das Evangelium

ein, in dem, was gelungen ist, nicht ‚den Tropfen auf dem heißen Stein‘ zu sehen, ‚sondern das Senfkorn, aus dem Großes werden wird.“

Abgeschlossen werden die Vorträge durch den Bericht des ehemaligen Zeitsoldaten Dr. Tobias Bauer, der selbst einmal als Soldat in Afghanistan tätig gewesen ist. Eindrücklich beschreibt er seine Überlegungen über den Umgang mit Schuld und der Notwendigkeit, im schlimmsten Falle auf Menschen schießen zu müssen.

Die Podiumsdiskussion ist im vollen Gange, mittels Karten haben auch die Zuhörenden Möglichkeiten, sich einzubringen und sich dabei direkt an einen der Referenten zu wenden. Ei-

nige Zuhörer machen ihrer Meinung lautstark Luft: „Das kann doch nicht sein!“, rufen sie – und kommentieren damit etwas ungehalten die Meinung eines Diskussionsteilnehmers. Gemeinsam war den Podiumsdiskussionsteilnehmern der Studienort Heidelberg – und so bildete das theologische Wissen auch den Unterbau der sich anschließenden Diskussion. Eine Diskussion, die deutlich macht, dass eine einfache Antwort auf die Frage nach einem „Frieden ohne Waffen“ nur schwer gefunden werden kann. Der Nachmittag in Heidelberg lud jedoch dazu ein, sich auf den Weg nach einer Antwort zu machen.

GLAUBEN UND LEBEN

Gerd Theißen im Gespräch mit Matthias Konradt

1. Wie sind Sie zur Theologie gekommen?

Ich wuchs in einem liberalen christlichen Elternhaus auf, durch das ich relativ früh über regelmäßige Gottesdienstbesuche Kontakt zur Kirche fand. Nach der Konfirmation wurde ich Kindergottesdiensthelfer. Etwas später engagierte ich mich auch in der Vorbereitung und Durchführung von Jugendgottesdiensten und wurde Gründungsmitglied der gemeindlichen Friedensgruppe. Von prägendem Einfluss war damals der konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, der mein bis heute fortbestehendes Interesse an ethischen Fragen nährte. Es ist daher biographisch vielleicht kein Zufall, dass ich mich in meiner Dissertation mit dem Jakobusbrief und seiner soteriologischen und ethischen Konzeption befasste. Neben Elternhaus und kirchengemeindlicher Jugendarbeit ist als dritter Bereich, der meine Entscheidung, Theologie zu studieren, beeinflusste, die Musik zu nennen.

2. Welche Theologen haben Sie – durch Lektüre oder Lehre – geprägt?

Statt einzelne Namen zu nennen, möchte ich lieber auf die großen Themen verweisen, die in meinen Studienzeiten dominant waren und mich insofern geprägt haben. Neben dem schon erwähnten konziliaren Prozess ist hier der jüdisch-christliche Dialog zu nennen, der mein Interesse am Judentum, aber auch an ökumenischer Theologie genährt hat.

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

Wenn man Theologie studiert und sich nicht auch persönlich weiter entwickelt, hat man m.E. im Studium etwas falsch gemacht. Denn wer sich mit den den biblischen Texten eigenen Orientierungsangeboten analytisch befasst, ist zugleich auch mit der Frage konfrontiert, was diese Texte für das eigene Leben bedeuten. Wenn man annimmt, dass der Mensch nicht ein in die Welt geworfener Erdenkloß ist, dessen anthropologische Grundbestimmung sein Kampf für das eigene Dasein ist, sondern ein mit unverlierbarer Würde ausgestattetes Geschöpf Gottes, dessen Gaben und Fähigkeiten er grundlegend nicht sich selbst verdankt, dann kann dies auch das eigene Selbstverständnis verändern: Wir entwickeln in unseren Fähigkeiten nur das, was wir grundlegend empfangen haben; wenn wir es aber empfangen haben, gibt es keinen Grund, sich selbst etwas einzubilden (vgl. 1Kor 4,7), aber jeden Grund, das

Empfangene nicht nur für sich selbst fruchtbar zu machen.

Das Theologiestudium war für mich ferner wichtig, die vielen offenen Glaubensfragen zu klären oder zumindest tiefer in sie einzudringen. Für mich war es im Studium ein zentrales Anliegen (und ist es bis heute geblieben), mit dem Glauben nicht ein *sacrificium intellectus* zu verknüpfen, sondern vernünftig bzw. verstehend glauben zu können. Die historische Bibelexegese hat mir hier manchen Weg geöffnet. Zudem hilft die Theologie, Menschen und Gesellschaften besser zu verstehen und hinter die vor Augen stehenden Phänomene zu schauen.

Geschätzt habe ich am Theologiestudium besonders die Weite des Faches im Spektrum der verschiedenen theologischen Disziplinen und die Freiheit zu eigenständigem Arbeiten. Gefehlt haben in meinen Studientagen elementare Vorgaben für eine sinnvolle Strukturierung des Studiums; negativ war ferner, dass viele Lehrveranstaltungen hoffnungslos überfüllt waren.

4. Was war bei Ihrem Weg durch die akademischen Grade – Dissertation und Habilitation – das Schwierigste? Was war das Schönste?

Ich hatte sowohl während der Promotionsphase in Heidelberg als Assistent meines Doktorvaters Christoph Burchard als auch bei der Habilitation als wissenschaftlicher Mitarbeiter an einem von der DFG geförderten Sonderforschungsbereich zum Thema

„Judentum – Christentum. Konstituierung und Differenzierung in Antike und Gegenwart“ sehr gute Arbeitsbedingungen. Im Nachhinein schätze ich an der Qualifikationsphase vor allem die Möglichkeit, in Ruhe über einen längeren Zeitraum konzentriert an einem Thema zu arbeiten. Das Schwierigste war während der Arbeit an meiner Habilitationsschrift die Ungewissheit über die Erfolgschancen, im akademischen Betrieb unterzukommen. Ich hatte dann im Sommer/Herbst 2002 das Glück, bereits parallel zum Abschluss des Habilitationsverfahrens einen Ruf an die Universität Bern zu erhalten. Danach wäre es schwierig geworden, denn es gab damals so gut wie keine frei werdenden Stellen.

Eine Anekdote am Rande: 16 Tage vor meiner Probevorlesung in Bern erkrankte ich an Windpocken, musste aber noch meinen Vortrag schreiben. Es kam dann mit der Gesundung und dem Schreiben des Vortrags gerade so hin, aber ich hätte keinen Tag früher vortragen können. Dies hat mir noch einmal sehr eindrücklich gezeigt, dass man selbst zwar die Voraussetzungen schaffen muss, man es aber am Ende nicht selbst in der Hand hat, ob etwas gelingt.

5. Was würden Sie Ihren wichtigsten Beitrag zur Exegese des NT nennen? Welchen Beitrag würden Sie gerne noch leisten?

Womit ein wichtiger Beitrag zur Exegese des NT geleistet wurde, mögen andere beurteilen. Meine bisherigen

Forschungsschwerpunkte spiegeln sich in meinen drei Monographien. Ich habe in meiner Dissertation zu zeigen versucht, dass der Jakobusbrief mehr ist als nur eine Sammlung von Spruchparänese; er ist durch eine kohärente soteriologische und ethische Konzeption geprägt. Diese Arbeit ist Teil der Rehabilitierung des Jakobusbriefes, die dieser in der jüngsten Forschung auch von anderer Seite erfahren hat. In meiner Habilitationsschrift zur Gerichtsthematik bei Paulus war es von Belang, diese vom dogmatischen Zugriff der Rechtfertigungslehre zu befreien. Mit meiner Monographie „Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium“ habe ich die Tendenz der neueren Forschung aufgenommen, den jüdischen Kontext des Matthäusevangeliums neu in den Blick zu nehmen, und versucht, dies nicht nur für die soziale Ortsbestimmung fruchtbar zu machen, sondern an der theologischen Konzeption zu arbeiten.

Das, was ich gern noch leisten würde, ist zunächst einmal durch die Bücher bestimmt, die ich Verlagen gegenüber zugesagt habe: Im Laufe des nächsten Jahres wird hoffentlich mein Kommentar zum Matthäusevangelium fertig, der in der Reihe NTD erscheinen soll. Im Anschluss werde ich für die Reihe „Grundrisse zum Neuen Testament“ eine Gesamtdarstellung der neutestamentlichen Ethik angehen. Ferner arbeite ich an einem Buch zu „Paulus. Leben und Werk“, das bei Mohr Siebeck erscheinen wird. In diesem möchte ich die theologische Entwicklung von Paulus differenziert mit den biographischen

Konstellationen seiner Vita vernetzen.

6. Würden Sie zustimmen, dass Bibel und Exegese im Protestantismus an Bedeutung verloren haben? Sehen Sie auch eine Verantwortung der Exegese für diese Entwicklung?

Mir scheint, dass die Antwort davon abhängig ist, welche Zeitskala man ansetzt. Für die Gegenwart muss man wohl konstatieren, dass viele Bibelwissenschaftler stärker das Gespräch mit historischen Nachbardisziplinen oder anderen Geisteswissenschaften und der Sozialwissenschaft suchen als mit anderen Disziplinen der Theologie. Ich denke, man sollte das eine tun, aber das andere nicht lassen. Man kann sich jedenfalls schlecht darüber beklagen, dass viele Systematische Theologen den exegetischen Kenntnisstand ihres Studiums weiterpflegen, und selbst die aktuelle Forschung in anderen theologischen Disziplinen nicht zur Kenntnis nehmen.

7. Wo sehen Sie in der gegenwärtigen Exegese positive Chancen und Entwicklungen?

Ich sehe zunächst einmal verschiedene Probleme. Das erste betrifft die Universitätslandschaft im Ganzen, denn in ihr hat sich eine für das Denken ganz unvorteilhafte Betriebsamkeit breit gemacht. Man kann heute zuweilen den Eindruck gewinnen, dass durch den Druck, die eigene Arbeit „sichtbar“ (im Jargon: „visibel“)

zu machen, Wissenschaftler zu einer Form der Selbstinszenierung gedrängt werden, die der strengen Ausrichtung auf den zu erforschenden Gegenstand nicht immer förderlich ist. Ein in den exegetischen Disziplinen besonders problematisches Resultat der Betriebbarkeit ist die kaum noch überschaubare Literaturflut, die damit einhergeht, dass das Verhältnis zwischen neuen Beobachtungen und neuer Literatur immer ungünstiger zu werden scheint. Es ist schon verschiedentlich angemerkt worden, dass wir hier dringend eine Entschleunigung und ein anderes Publikationsethos brauchen. Die Mentalität des „publish or perish“ muss gebrochen werden.

Ein Problem speziell der neutestamentlichen Exegese ist die verbreitete Meinung, dass das NT schon so intensiv erforscht wurde, dass es hier kaum noch etwas zu holen gibt. Dies verbindet sich mit einer anderen Signatur des Zeitgeistes, nämlich der Meinung, dass Innovation vorrangig von Interdisziplinarität zu erwarten ist. Zu nennen sind hier für das NT so verschiedene Disziplinen wie die Literaturwissenschaft (Linguistik, Rezeptionshermeneutik, Intertextualitätsforschung usw.), die Soziologie, die Psychologie oder auch die Neurobiologie. Nun kann man allerdings interdisziplinäre Zugänge nicht kräftig genug unterstützen. Aber ebenso sollte man beachten, dass der Ertrag interdisziplinären Arbeitens von den disziplinären Niveaus abhängt. Bei interdisziplinär angelegten exegetischen Arbeiten wird häufig leider nicht mehr geleistet, als Altbekanntes in einem neuen sprachlichen Gewand

darzubieten. Es kreißt dann zuweilen ein Berg und gebiert eine Maus.

Positive Chancen und Entwicklungen ergeben sich dort, wo es gelingt, unterschiedliche in der neutestamentlichen Disziplin etablierte Zugangsweisen und Perspektiven zu integrieren, wenn also etwa die exegetische Arbeit zu Fragen der theologischen Konzeptionen im Neuen Testament mit den Fortschritten in der religionsgeschichtlichen und sozialgeschichtlichen Forschung verbunden wird und so die Interaktions- und Dialogprozesse rekonstruiert werden, deren Resultate die im Neuen Testament vorliegenden Texte sind. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven sollten in der neutestamentlichen Exegese keine Alternativen sein.

Wünschen würde ich mir, dass die neutestamentliche Wissenschaft wieder stärker als theologischer Impulsgeber in die anderen theologischen Disziplinen hineinwirkt.

8. Was sagen Sie zum Vorwurf, Theologie und Glaube seien pluralismusunfähig und intolerant? Und wie gehen wir mit den Exklusivitätsaussagen in der Bibel um? „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, Niemand kommt zum Vater denn durch mich.“

Wenn Theologie und Glaube pluralismusunfähig und intolerant daherkommen, handelt es sich um eine schlechte Theologie und einen unreflektierten oder unreifen Glauben. Wenn wir zunächst innerchristlich

denken, ist zu betonen, dass schon der Kanon des Neuen Testaments eine strukturierte Vielfalt bietet. Welcher Jesus oder Christus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben? Der johanneische Jesus? Oder der markinische, der lukanische, der matthäische, der paulinische? Es ist eine der Aufgaben der Exegese, die Pluralität sichtbar zu machen und zu zeigen, dass die heutige innerchristliche Pluralität daran anschließt.

Die innerchristliche Pluralität findet in dem Bezug auf Christus ihre Einheit. Mit dem zweiteiligen Kanon ist aber eine noch weitergehende Pluralität gegeben, die uns vor die, wie Barth einmal gesagt haben soll, eine tatsächlich große ökumenische Frage stellt: unsere Beziehung zum Judentum. Und im Dialog mit anderen Religionen sollte eine reflektierte Theologie sich immer über die Perspektivität der von ihr formulierten „Wahrheit“ im Klaren sein.

9. Muss die christliche Theologie in anderen Religionen Wahrheit anerkennen? Kann die Exegese etwas dazu beitragen, indem sie den Niederschlag anderer Religionen auch in der Bibel nachweist?

Ich denke, dass es um Respekt voneinander geht und um die Bereitschaft, voneinander zu lernen. Im Gegenzug zu einer unkritischen Mentalität des „anything goes“ gibt es aber auf der anderen Seite m.E. auch die Notwendigkeit von Grenzziehungen.

Was den spezifischen Beitrag der Exegese betrifft, so ist es sicher hilf-

reich zu sehen, dass schon das hellenistische Judentum als Mutterboden des Christentums das Produkt komplexer kultureller Synthesen ist; aber auch hier muss man anfügen, dass es neben der positiven Rezeption auch Abgrenzungen gegeben hat

10. Worin unterscheidet sich für Sie die Theologie von anderen Wissenschaften?

Durch ihren Inhalt. Als Rede von Gott bezieht die Theologie sich auf eine Wirklichkeit, die sich weder beweisen noch widerlegen lässt. Was wissenschaftliche Methoden und Standards angeht, darf die Theologie in ihren verschiedenen Disziplinen hinter anderen Wissenschaften aber nicht zurückbleiben.

11. Könnten sie sich vorstellen, Theologie und Exegese als Religionswissenschaft des Christentums zu betreiben?

Ich kann mir nicht vorstellen, wie man Exegese ohne eine religionswissenschaftliche Perspektive treiben kann. Ebenso entschieden möchte ich sagen, dass diese allein nicht reicht.

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

Ich habe mich bei meiner Ordination ganz bewusst für eine unierte Ordination entschieden. Im innerprotestantischen Spektrum neige ich insgesamt

sicherlich eher reformierten als lutherischen Überzeugungen zu, aber ich bin auch deshalb Exeget geworden, weil für mich weniger die konfessionellen Interpretationsgestalten des Christentums von leitender Bedeutung sind als die biblischen Texte. Um einen Werbeslogan der evangelischen Kirchen in Deutschland aufzunehmen: Ich bin „evangelisch aus gutem Grund“. Und der Grund besteht zentral in der klaren Entscheidung für die Bibel als primärer Bezugsgröße aller Theologiebildung. Wichtig ist mir darüber hinaus, dass sich in den protestantischen Kirchen eine demokratische Struktur entwickelt hat und im Priestertum aller Gläubigen der einzelne Christenmensch für mündig erachtet wird, seine Glaubensüberzeugungen zu vertreten. Damit ist allerdings auch ein großer Anspruch an die theologische Bildungsarbeit in den Gemeinden gegeben, denen wir

in unseren evangelischen Kirchen kaum adäquat gerecht werden.

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

Im Christentum überhaupt: die Instrumentalisierung von Religion zur Machtausübung, Fundamentalismus und der Verzicht, den eigenen Verstand zu benutzen.

In meiner eigenen Kirche: Die Selbstmarginalisierung durch billige Anbiederung.

14. Wenn sie auf einem imaginären Friedhof für Theologen begraben würden, auf dem jeder Grabstein eine Inschrift trägt – welche Inschrift soll auf Ihrem Grabstein stehen?

Ps 37,5.

Gerd Theißen im Gespräch mit Manfred Oeming

1. Wie bist Du zur Theologie gekommen?

Man kann sagen durch ein Berufungserlebnis. Bis zur Konfirmation war ich zwar auch in der Kirche engagiert und ging regelmäßig zum Gottesdienst, aber dann stellte sich heraus, dass der Pfarrer die hohen moralischen Ansprüche, die er an andere stellte, selbst nicht lebte; er hatte (angeblich?) eine Geliebte. Wasser predigen und Wein trinken! So wurde ich aus der Kirche „heraus konfirmiert“ und trat auch aus dem Religionsunterricht aus. Vier Jahre war ich der Kirche absolut fern. Obwohl Schüler an einem humanistischen Gymnasium wollte ich Chemiker werden und träumte davon, ein Medikament zu erfinden. Aber am 20. Juni 1973 war der Tag, an dem meine Schwester getraut wurde; die Trauung wurde von einem Pfarrer Kohl, der im Ruhestand war und wohl bald danach gestorben ist, übernommen. Seine Predigt über 1Kor 13 hat mich so überwältigt, dass ich noch in diesem Gottesdienst das klare Gefühl hatte, ich muss Pfarrer werden, denn *das* ist die Berufung meines Lebens. Was genau alles zusammenkam, kann ich schwer aufschlüsseln, aber ich hatte verstanden: Christentum ist *keine* moralische Veranstaltung und ist *nicht* ein Normenkatalog dessen, was ich alles an besonderen Anforderungen

erfüllen muss und vor allem dessen, was ich *nicht* tun darf, sondern Christentum ist ein großes *Geschenk*. Gott *hat* bereits alles Entscheidende für mich getan. Seine Liebe trägt alles! (Dass es an diesem Tag passierte, ist bemerkenswert, weil ich Fan von Borussia Mönchengladbach bin; ausgerechnet an diesem Tag hat sich Günter Netzer im Pokalendspiel gegen den 1. FC Köln selbst ins Spiel eingewechselt und ein legendäres Siegtor erzielt; zwei Stunden zuvor hatte ich mein Berufungserlebnis.) Ich war damals knapp 18 Jahre alt. Danach habe in den großen Ferien zum ersten Mal die Bibel durchgelesen. Für einen philosophischen Menschen wie mich war das ein Schock. Ich las damals gerne Schopenhauer und seine Kantische Ethik; was ich dann vor allem im Alten Testament schon in der Tora zu lesen bekam und erst recht im Buch Josua, passte nicht zu dem, was ich mir unter einem moralischen, anständigen Leben und unter einem ethisch vorbildlichen Gott vorstellte. Im Studium wollte ich das Alte Testament daher möglichst schnell abhandeln.

2. Welche besonderen Erfahrungen macht man als Theologiestudent, wenn man aus einer kirchenfernen Familie stammt?

Ich komme – und darauf bin ich stolz – aus einer Arbeiterfamilie: Schlosser, Maurer, KFZ-Mechaniker, Angestellte in der Kantine. Ich habe mein Studium an der kirchlichen Hochschule Wuppertal begonnen. Zur Be-

grüßung hielt Christian Möller eine Andacht. Er hatte gerade das Buch „Stellvertretung“ von Dorothee Sölle gelesen. Die These dieses Buches und des Gottesdienstes lautete: Gott hat keine anderen Hände als unsere Hände, seinen Willen zu tun. Wir müssen ihn vertreten. Oder zugespitzter: Der klassische Gott ist tot; nach Auschwitz kann man nicht mehr vom liebenden Vater, der alles so herrlich regiert, sprechen. Gerade durch das Evangelium der überwältigenden Liebe bekehrt, war die erste Andacht eine Anfechtung. Und das mit den Anfechtungen ging so weiter. Ein alternativer Berufswunsch von mir war Psychoanalytiker; ich hatte Sigmund Freud gelesen, seine Traumdeutungen und sein Persönlichkeitsmodell, wonach die Sexualität das Movens menschlicher Existenz ist. In Wuppertal kam ich auch in einen Theologenzirkel der SMD (Studenten Mission Deutschlands). Bei einem Bibelabend über Röm 7 („das Gute, das ich will, das tue ich nicht; aber das Böse, das ich nicht will, das tue ich“) habe ich mich in meiner noch naiven Art am Gespräch beteiligt. Gemeint sei das, was Freud vom Menschen denkt. Paulus habe eine Grunderfahrung moderner Psychologie vorweggenommen. Damit war ich in den Augen der SMD „eine verlorene Seele“, die mit atheistischem Gedankengut so durchtränkt war, dass sie den Apostel damit überzieht. Danach war ich in einem Gesprächskreis der „Christen für den Sozialismus“ und habe dort versucht, das Christentum als Urkunde des Kommunismus zu verstehen. Aber in diesem Kreis herrschte eine

merkwürdige Vorstellung von Theologie als Politik. Theologie sei als kritisches Gegenüber zur konservativen bundesrepublikanischen Gesellschaft zu verstehen. Ich bekam das Gefühl, dass man Theologie studiert, um gegen Franz Josef Strauß zu kämpfen. Dann kam ich in sehr fromme pfingstliche Gruppen; ohne längere Gebete konnte man da überhaupt nichts essen; ohne alles mit Gott besprochen zu haben, durfte man keine Gedanken entwickeln. Gebetsrituale, wo alle vor sich hin plappern und alles, was sie denken, vor Gott ausbreiten, haben mich verwirrt und ich verließ Wuppertal nach einem Semester mit der Angst, ob ich wohl irgendwo in der Theologie ein Zuhause würde finden können. Was mich getröstet hat, war ein Spruch: „Theologen sind wie Mist. Auf einem Haufen stinken sie, aber übers Land verteilt, bringen sie viel Segen.“ Ich bin zuerst nach Saarbrücken in die alte Heimat gegangen; dort war das Angebot zu schmal. Schließlich fand ich in Bonn, wonach ich suchte: eine Fakultät in der Tradition der dialektischen Theologie.

3. Welche Theologen haben Dich – durch Lektüre oder Lehre – geprägt?

Ich war Vater mit 22 Jahren und habe sehr intensiv meine Tochter mitversorgt. Das hatte zur Folge, dass ich mehr lesender als im Hörsaal anwesender Student war. Von den Bonner Professoren war mit Abstand der wichtigste der Alttestamentler Antonius Gunneweg, dessen Faszination

auf mich auf seiner Predigtstätigkeit und seinem kantigen Charakter beruhete. Gerhard Sauters ökumenische Weite und internationaler Horizont haben mich beeindruckt. Bei Martin Honecker habe ich Schleiermachers Glaubenslehre studiert. Im Philosophiestudium hat der Philosoph Hans Wagner meine Kenntnisse von Platon, Aristoteles und vor allem Immanuel Kant gefördert. Begeistert aber war ich von der Lektüre von Rudolf Bultmann.

4. Über welche Theologen hast Du Dich am meisten geärgert?

Ich hatte von Anfang an eine Allergie gegen drei Sorten von Theologen:

Erstens die *Moralisten*, die hohe Maßstäbe formulieren, sie aber mit dem eigenen Leben nicht einlösen; Theologen, die enorme Gewissensbisse produzieren, aber ihre eigene Sündenverfallenheit vergessen.

Zweitens die *Simplifizierer*. Wenn einer schon im Singular anfängt: „Die Bibel sagt“, „das Wort Gottes lehrt“, „der christliche Glaube weiß“, dann muss man den Verdacht haben: Er hat nicht ordentlich gelesen und/oder hat nicht ordentlich nachgedacht.

Und drittens die *Schönredner*, die eine Theologie der Glorie produzieren, wonach alles wunderbar und herrlich ist. „Der Mensch ist böse und das Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf“, heißt es am Beginn und zum Ende der Sintflutgeschichte. Einer meiner theologischen Lehrer (Ernst Würthwein) sag-

te: „Wer diesen Satz nicht unterschreiben kann, für den ist das Studium der evangelischen Theologie nicht das Richtige.“

Theologen, die die Anfechtung nicht kennen, die nicht um die Dunkelheiten ihrer selbst und der Welt, um die Abgründe und Rätsel auch der Bibel wissen, ärgern mich. Eine Theologie, die das Leiden, das Elend und das Scheitern, die das Kreuz nicht ernst nimmt, ist keine gute Theologie.

5. Hat das Theologiestudium Dich verändert?

Mein Verhältnis zur Kirche hat sich im Laufe des Theologiestudiums stetig gebessert. Ich habe gelernt, dass die Erfahrungen, die ich zuhause im Saarland machen musste, nicht *die* Kirche sind. Vielmehr habe ich entdeckt, wie bedeutsam Gemeinschaft ist und dass es keine Theologie geben kann ohne diese grundlegende, begleitende und fordernde Institution Kirche.

6. Was war bei Deinem Weg durch die akademischen Grade – Dissertation, Habilitation, Heisenbergstipendium – das Schwierigste? Was war das Schönste?

Das Schwierigste waren die Sprachen: Arabisch, Akkadisch, Ägyptisch, Neuhebräisch. Da habe ich zahlreiche Grenzerfahrungen machen müssen.

Das Schönste war für mich meine Dissertation. Hier habe ich ein Prob-

lem für mich befriedigend gelöst, das schwer auf meiner Seele lastete, nämlich die Frage: Welche Bedeutung hat das Alte Testament für den christlichen Glauben? Ich war sehr dankbar darüber, dass ich jahrelang dieser Frage nachgehen durfte. Die für mich befreiende und motivierende Lösung lautet ganz knapp skizziert: Das Alte Testament ist eine notwendige Ergänzung. Das Neue Testament selbst setzt voraus, dass z.B. die Gebete des Psalters, die Weisheit eines Salomo oder Hiob, die Erotik eines Hoheliedes oder die politische Kraft der Exoduserfahrung gültige Bestandteile des Kanons sind. Erst durch die Vielfalt der kanonischen Stimmen werden eine angemessene Pluralisierung und eine Übung in dialogischem Denken fest institutionalisiert. Das Alte Testament ist eine (gewisse) Versicherung gegen eine denkfaule Theologie.

Ein zweites war entscheidend wichtig: Ich habe gedacht, dass ich für eine Habilitation zwingend die materielle Kultur des Landes kennen lernen müsste und habe angefangen, Archäologie zu studieren, zunächst mit einem Stipendium des Deutschen evangelischen Instituts für die Altertumswissenschaft des Heiligen Landes im Jahre 1985. Das hat sich zu einem vierten Standbein ausgewachsen. Neben Kirche, Exegese und Hermeneutik habe ich jetzt regelmäßig mit Ausgrabungen zu tun.

7. *Wie ordnest Du Dich in das (von mir erfundene) „exegetische Dreieck“ Texte – Steine – Gott ein?*

Ich versuche, alle Pole dieses Dreiecks intensiv auszuarbeiten. Aber letztlich hat für mich alles Auslegen von Texten, alles Erforschen von vergangenen Kulturen, alles kritische Reflektieren hermeneutischer Theorien nur eine dienende Funktion. Ich begreife mich als Theologe mit einem personalen Gottesbild. Gott ist für mich wie ein Gegenüber, wie ein lebendiger Partner. Im Letzten hat Theologie eine spirituelle Dimension. Ich möchte versuchen, Gott in der Welt zu erspähen, ihn zu begreifen und mit ihm zu leben.

8. *Was möchtest Du zur Hermeneutik beitragen? Warum bist du mit ihr gestartet?*

Hermeneutik war das zentrale Anliegen von Antonius Gunneweg. Seine radikale These lautete: „Das hermeneutische Problem des Alten Testaments ist nicht nur *ein* theologisches Problem, es ist *das* theologische Problem des Christentums.“ Diese Sicht hat mich fasziniert: Wie kann ich als Christ eine Schrift zur Heiligen Schrift machen, die nichts von Christus sagt, die vielmehr vor- und unchristlich ist? Man kommt als Alttestamentler an einer christlich theologischen Fakultät m.E. nicht darum herum, Hermeneutik zu betreiben. Die Beschäftigung mit ihr war wegen der zwölf Semester Philosophiestudium auch durch meinen Bildungsgang „vorgespurt“.

9. *Wie kommt man von der Marburger Hermeneutik zum Dialog mit dem Judentum?*

Da legst Du den Finger auf einen wunden Punkt: Mein theologischer Bildungsweg war beeinflusst durch die Alten Marburger. Ich bin sogar Mitbegründer der „Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für hermeneutische Theologie“ und stehe nach wie vor dazu. Ich habe einen Aufsatz im Druck „Rudolf Bultmann und die alttestamentliche Wissenschaft“. Bultmann hat 1933–1945 mit einigen Aufsätzen wirklich Wichtiges und Bedeutendes für das Alte Testament geleistet. Aber Bultmanns Theologie hat auch blinde Flecken. Mit seiner begrüßenswerten Ablehnung alles Völkischen, mit seiner harten Kritik an der Ideologie des „auserwählten“ deutschen Volkes hat er auch kräftig gegen das Alte Testament geschossen und dort vermeintlich strukturanaloge Denkweisen kritisiert. Da man Bultmann auch ganz leicht antijüdisch lesen kann, habe ich mich schon lange nicht mehr bei den Alten Marburgern blicken lassen; teilweise aus Zeitgründen, teilweise auch wegen der Abwertung des Alten Testaments.

10. *Muss die christliche Theologie in anderen Religionen Wahrheit anerkennen? Kann die Exegese etwas dazu beitragen?*

Ja, die Theologie des Alten Testaments ist – wie deine Frage schon richtig andeutet – in nicht geringem Maße inspiriert vom Glauben anderer

Völker. Nicht erst der Bibel-Babel-Streit hat diese Fragestellungen wach werden lassen. Israel selbst weiß um den Einfluss anderer Religionsformen auf sein eigenes Denken.

11. *Die Liebe zur Philosophie macht sich bei Dir an vielen Stellen bemerkbar: Karl Jaspers, Paul Ricœur. Was verdankst Du solchen Anstößen?*

Wenn Philosophen das Alte Testament lesen, haben Sie in drei Punkten einen anderen Zugriff: Philosophen dürfen eklektisch sein und Akzente setzen. Philosophen müssen konstatativ denken, d.h., sie müssen Texte aus ihrem historischen Kontext herausnehmen und sie in Problem-„gestelle“ einsetzen; und Philosophen sind ganz und gar auf Ratio aus. Der Denker muss versuchen, sich an den Glauben heran zu reflektieren, wohl wissend, dass man ihn durch Reflexion nicht erreichen kann. Dennoch ist es eine bleibende Aufgabe, im Gespräch mit der Vernunft die Struktur des Glaubens deutlich zu machen. Die Philosophen, die ich gerne gelesen habe, sind fast alle Atheisten, Schopenhauer ein harter, Karl Jaspers ein eher weicher; Ricœur macht eine Ausnahme.

12. *Welche Texte im AT sprechen Dich am meisten an?*

Ich finde Texte im Alten Testament besonders faszinierend, die mit meinem Leben zu tun haben und das trifft auch das Thema unseres heutigen

Abends: Glauben und Leben. Alttestamentliche Texte sind besonders lebensnah. Was mich persönlich umtreibt, was mich ängstigt, was mich fasziniert, das wird im Alten Testament eben viel stärker angesprochen als im Neuen Testament. Im Alten Testament geht es um existentielle Dinge wie Krankheit und Leid, um Altwerden und Sterben, um Krieg und Frieden. In der Tat habe ich eine besondere Affinität zum dritten Kanonteil: Kohelet, Hiob, Sprüche, Psalmen.

13. Du plädiertest für eine pluridimensionale Auslegung: auch für eine Toleranz gegenüber „engagierten Lektüren“ wie der sozialgeschichtlichen und tiefenpsychologischen Exegese. Wird nicht die Exegese dabei unkontrollierbar?

Die Frage nach der Kontrollierbarkeit der Exegese stellt sich mir öfters, aber ganz anders herum. Ich habe als Alttestamentler oft Gelegenheit, bei Tagungen die angeblich so kontrollierte historisch-kritische Exegese mitzuverfolgen. Mir ist manchmal zum Erbrechen. Wie wild spekulativ hier die angeblich so klare Literarkritik, die sich heute Redaktionsgeschichte nennt, betrieben wird! Was Kontrollierbarkeit angeht, so finde ich die tiefenpsychologischen Exegese oder eine engagierte feministische oder sozialgeschichtliche Auslegung manchmal viel besser nachvollziehbar und überprüfbar. Manche Kollegen haben bisweilen völlig das Maß ver-

loren und ergeben sich in haltloser Hypothesenfreudigkeit.

14. Kannst Du am Beispiel Deiner Hiobauslegung deutlich machen, warum Du in pastoralpsychologischen Fragestellungen eine legitime Bereicherung für die Exegese siehst?

Es gibt in der Hiobforschung einen weit verzweigten Streit darüber, was das Buch als Ganzes überhaupt sein soll. Hier ein paar Interpretationsmodelle: Manche sagen, das Hiobbuch ist ein großer *Klagepsalm*, eine Mischung aus Gottvertrauen, Gottesklage und gewendeter Klage. Andere sagen: das Hiobbuch ist eine *philosophische Abhandlung* über die Gerechtigkeit Gottes, etwa so wie Gen 18, nämlich das Gespräch Abrahams mit Gott über das Schicksal von Sodom und Gomorra. Andere sagen wieder: Hiob bietet ein *Theaterstück* und dient mit viel Theaterdonner der Unterhaltung. Es werden lebendige Dialoge zwischen den Männern vorgeführt, um schließlich am Ende ein Happyend zu inszenieren. Hiob wird in die Nachbarschaft von Sophokles oder anderen Dramatikern in der griechischen Literatur gerückt. Wiederum andere Forscher meinen, das Hiobbuch habe als eigentliche Intention die Begründungen der Skepsis. Die Aufhebung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs sei *Weisheitskritik*. Ernst Bloch meint sogar, das eigentliche Ziel des Hiobbuches sei der *Atheismus*. Es leite dazu an, nicht mehr an Gott zu glauben, zumindest nicht mehr an einen Gott, der die Welt ge-

recht lenkt; insofern sei es recht eigentlich ein religionskritisches Buch. Diese verschiedenen Hypothesen haben jeweils ein Wahrheitsmoment, aber meines Erachtens verfehlen sie historisch betrachtet die eigentliche Funktion des Hiobbuches, die mir persönlich durch die Arbeit mit dem Text im Krankenhaus deutlich wurde. Ich habe als Gemeindepfarrer jeden Donnerstag einen Tag lang Krankenhausbesuche gemacht. So habe ich selber öfters mit Menschen zu tun gehabt, die wie Hiob äußerst negative traumatische Erfahrungen machen mussten und Verluste erleiden. So habe ich mich selbst im Dialog mit diesen Menschen gefunden, so wie Hiob mit seinen Freunden. Gelegentlich habe ich erlebt, dass Menschen gesund wurden und gestärkt aus der Krise herausgegangen sind. Aus der praktischen Arbeit mit dem Buch Hiob heraus ist mir deutlich geworden, dass genau dies wahrscheinlich die historische Ursprungsinention des Buches ist. Es ist ein Buch, das Menschen anleitet, wie sie mit anderen Menschen in der Grenzsituation des Leidens und Sterbens sprechen können.

15. Wie bist Du auf die „Steine“ bzw. die Archäologie gekommen? Was hat sich dadurch für Dich bezüglich der Auslegung verändert?

Ich wollte mich im Alten Testament habilitieren. Mein Anspruch war: Wenn ich über Texte aus der Welt Israels etwas sagen will, muss ich auch die materielle Kultur kennen, aus der

heraus diese Texte gewachsen sind. Ich habe deshalb den archäologischen Lehrkurs gemacht (was übrigens auch Teil der Abnabelung von meinem Lehrer Gunneweg war, der sich für diese Dinge kaum interessierte). Ich habe dabei „Feuer gefangen“ und auch wissenschaftliche Projekte verfolgt. Im Pfarramt blieb das alles liegen. Mein Weg in die Archäologie hat aber auch mit biografischen Zufällen und mit Heidelberger Fakultätspolitik zu tun. Oded Lipschits aus Tel Aviv wollte nach Deutschland kommen und hat mich angefragt, ob ich sein Gastgeber für ein Humboldt-Stipendium sein könnte. So kam er 2002 nach Deutschland und das Gespräch mit diesem israelischen Wissenschaftler wirkte sehr befruchtend. Er hat mein Leben stark verändert. Da die Theologische Fakultät die Professur für Archäologie und Landeskunde (Nachfolge Manfred Weippert) letztlich nicht besetzt hat, obwohl ich mich stark dafür eingesetzt hatte, musste ich das Geschäft selbst übernehmen. Ich habe bislang rund 150 Studierende für mehrwöchige Arbeits- und Studienaufenthalte aus Heidelberg nach Israel gebracht. Von allem, was ich als Professor gemacht habe, hat diese Tätigkeit wohl den nachhaltigsten Einfluss. Ich bin sehr dankbar, dass Dr. Manfred Lautenschläger mit seiner Stiftung dieses Projekt in Jerusalem (2005–2011) ermöglicht hat und das zukünftige Projekt in Aseka ab 2012 langfristig ermöglichen wird. Daraus werden viele bleibenden Gewinn ziehen: die Wissenschaft, die einzelnen Personen, die in Israel mit einem israelischen

und internationalen Team zusammenkommen werden, die Verständigung zwischen Deutschen, Israelis und Palästinensern, Christen, Juden und Moslems. Ziel ist die Völkerverständigung.

16. Was würdest Du insgesamt Deinen wichtigsten Beitrag zur Bibelwissenschaft nennen?

Meine wichtigsten Beiträge sind Textauslegung. Ich denke, dass mir ein paar wichtige Dinge an Texten aufgefallen sind, die anderen noch nicht aufgefallen waren: Ich nenne drei: Gen 15,6 (*Abraham* rechnet Gott seine Verheißung als Gerechtigkeit an); Hi 42,7 (die Freunde haben nicht über Gott, sondern nicht richtig zu Gott geredet) und Hi 2,9 (Hiobs Frau fordert ihn nicht auf, Gott zu fluchen, sondern sein Herz vor Gott auszusütten). Ich hoffe, dass es mir in meinen Psalmen- und Hiob-Kommentierungen gelingt, Menschen das Gefühl dafür zu öffnen, dass diese Texte tatsächlich etwas mit dem modernen Leben zu tun haben. Und drittens hoffe ich, dass es mir gelingt, die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben ein wenig besser herauszuarbeiten und Menschen für das Alte Testament zu „missionieren“.

17. Wo siehst Du in der gegenwärtigen Exegese positive Chancen und Entwicklungen?

Insbesondere gegenüber denkfaulen Dogmatikern, gegenüber allzu konsumentenorientierten praktisch-theologischen Entwicklungen steht die Exegese in der Aufgabe, die Rede von Gott angemessen differenziert, angemessen widerständig und angemessen lebensnah zu machen. Die Exegese darf sich nicht durch übermäßig komplizierte Hypothesen selbst ins Abseits manövrieren. Die Hörer und Leser von Bibelkommentaren müssen wieder spüren: *Tua res agitur* – es geht hier um deine Kernanliegen! Hier geht es um die wahre Wirklichkeit, um das wahre Leben.

18. Wenn man unser exegetisches Dreieck zu einem Viereck erweitert, indem man die Kirche und Praxis hinzuzieht – welche Bedeutung hat die Predigt für Dich als Pastor, dann als Universitätsprediger?

Als Assistent von Antonius Gunneweg habe ich eines gleich am Anfang meines Studiums gelernt, was mir immer eingeleuchtet hat: der Ort der Wahrheit der Theologie ist die Kanzel. Man kann mit historischen Kleinigkeiten oder interessanten Nebensächlichkeiten natürlich „spielen“ und ganze Vorlesung halten und Bücher schreiben. Aber: So etwas kann man nicht mehr tun, wenn man vor einer Gemeinde steht, die erwartungsvoll auf einen blickt. Dieser Gemeinde muss man deutlich machen, warum wir diesen Bibeltext schätzen sollen, warum wir ihn brauchen. Hier muss man zur Sache kommen. Die Praxis

der Predigt verändert die innere Haltung zur Wahrheit der Texte.

19. Welche Erfahrungen hast Du durch Mitarbeit in der Synode erworben?

Die Mitarbeit in der Landessynode, vier Jahre lang, hat mich weithin enttäuscht. Die Kirche beschäftigt sich dort mit sich selber; sie ist auch ein Jahrmarkt der Eitelkeiten und ein Gremium, in welchem viele Uninformierte wichtige Beschlüsse fassen. Ich musste schon an mich halten, um nicht mit Kritik allzu viel Porzellan in der Kirche zu zerschlagen. Nur ein Beispiel: Ich habe einmal in einem Vortrag vor der Landessynode im Rahmen der „Dekade zur Überwindung von Gewalt“ gesagt, dass Gewalt viel stärker ein Thema der Kirche, ja ein Thema der ganzen Bibel ist, als wir uns das eingestehen. Ich habe über die dunklen Seiten Gottes gesprochen, über die Gewalt in Gott und in Christus, dem Weltenrichter. Dieser Vortrag wurde im Protokoll der Landeskirche nicht gedruckt, sondern wegzensiert. Weil ich dort nach Meinung des Bischofs Unverantwortliches gesagt habe. Aber wir müssen sehen, dass im Zentrum der Bibel ein Gott steht, der auch Gewalt übt; ein scheinbar selbstverständlicher kirchlicher Pazifismus darf nicht naiv an diesem biblischen und kirchenhistorischen Befund vorbeigehen. Das Christentum wurde zur legitimen Religion, dann sogar zur Staatsreligion, weil Konstantin im Jahre 312 im Zeichen des Kreuzes eine Feldschlacht

an der Milvischen Brücke gegen seinen Mitkaiser Maxentius gewann; der *Christus militans* war erfolgreich! Aber die Synode bewegt sich gerne in einer vermeintlich klaren Theologie und lässt sich nicht gerne von der Bibel her kritisch befragen.

20. Welche Erfahrungen hast Du durch die Aufgabe, die Hochschule für Jüdische Studien nach einer Krise wieder neu aufzubauen, gemacht?

Ich hatte gerne die Aufgabe übernommen, für ein Semester kommissarisch die Geschäfte zu leiten, bis Vorwürfe gegen den damaligen Rektor der Hochschule für jüdische Studien, Prof. Michael Grätz, geklärt waren. Allerdings habe ich bald gemerkt, dass der Aufklärungsprozess langwierig und die Nachfolgeregelung schwierig wird. So zog sich das Interim acht Semester lang. Mir wurde klar, warum die Hochschule in der Krise steckte. Es gab keinen festen Lehrkörper, sondern nur wechselnde Gastdozenten. Mit Unterstützung durch den damaligen Rektor Peter Hommelhoff wurde es meine Aufgabe, alle Lehrstühle inklusive des Rektorates neu zu besetzen. Salomo Korn übernahm von Seiten des Zentralrats der Juden in Deutschland die Verantwortung für die Hochschule als Kuratoriumsvorsitzender. Mit ihm ist die komplette Neuaufstellung der Hochschule erfolgt. Das war eine für mich schwierige Zeit, weil in den Richtungskämpfen zwischen den Juden in Deutschland einerseits, zwischen den zahlreichen akademischen

Grundsatzfragen (wie soll die Ausbildung von Rabbinern und jüdischen Lehrern konkret aussehen?) und zwischen den Bedürfnissen der jüdischen Gemeinden andererseits zahlreiche „Fettnäpfchen“ lauerten. Ich habe mich mit dem, was ich für richtig hielt (die Gründung einer jüdischen theologischen Fakultät in Analogie zu den evangelischen und katholischen Fakultäten) nicht durchsetzen können. „Wir machen hier Wissenschaft und keine Theologie“ – ein für mich skurriler Gegensatz. Jedenfalls erhielt die Hochschule für Jüdische Studien ein stark judaistisches Gepräge und hat ihre Jüdischkeit eher in den Hintergrund gestellt.

21. Sind die vielen Verpflichtungen nicht eine chronische Überforderung? Wie lebt man damit?

Ich habe die ersten zehn Jahre in Heidelberg über meine Verhältnisse gelebt. Auch wenn ich ein energetischer Typ bin, der sehr viel tun kann, auch simultan, und der viel „weggeschafft“ hat, bin ich doch oft an meine Grenzen gegangen und darüber hinaus. Ich drohte manchmal im Chaos zu versinken. Aber etwa ab meinem 50. Geburtstag habe ich bewusst einen Gang rausgenommen und angefangen, mehr für mich zu tun. Durch das Alter bedingt muss ich mehr darauf achten, was ich tun kann und will und was nicht.

22. Worin unterscheidet sich für Dich die Theologie von anderen Wissenschaften?

Theologie ist in weiten Stücken eine Wissenschaft wie jede andere. Aber es gibt einen im täglichen Geschäft verborgenen Kern: Theologie hat Grundfragen, die das Persönlichste betreffen, zu klären.

23. Könntest Du Dir vorstellen, Theologie und Exegese als Religionswissenschaft des Christentums zu betreiben?

Ich kann mir das nicht vorstellen! Wenn ich z.B. „Geschichte Israels“ lese, dann unterscheidet sich das – glaube ich – nicht sehr stark von irgendeiner religionswissenschaftlichen Vorlesung. Kritische Distanz gegenüber dem historischen Wert der biblischen Geschichtserzählungen ist hierbei selbstverständlich. Aber: Dies darf nicht zu einer inneren Distanz zu den Texten und ihren Aussagen führen! Die Forderung vieler Religionswissenschaftler, dass man um der Objektivität und Wissenschaftlichkeit willen „von außen“ an die Religion herangehen müsse, finde ich oft traurig eingelöst. Sie stehen wirklich draußen und haben von dem, was im Innern einer Religion geschieht, keine Ahnung. Ich kann mir nicht vorstellen, nur „Geschichte Israels“ zu lesen; ich will auch „Theologie des Alten Testaments“, „Hermeneutik“ lesen oder ein Seminar über „Das Alte Testament predigen“ halten. Objektivität verlangt in Wahrheit nach einem intensiven „Lebensverhältnis zur Sache“. Um die Realität zu erschließen, braucht es auch Emotionen und praktische Erfahrungen. Religionswissen-

schaftler kommen mir oft vor, wie wirklich zölibatär lebende Priester als Ehe-, Familien- und Sexualberater.

24. Könntest Du ein Beispiel dafür nennen, dass sich Deine theologische Meinung tiefgreifend verändert hat?

Am ehesten in der Wahrnehmung und Wertung der „Weisheit“ im Alten Testament. Ihre natürliche Theologie, die Gott aus der Ordnung der Natur und der Gesellschaft erkennen will, war mir früher fremd bis unannehmbar. Das sehe ich heute anders. Die Betrachtung eines Morgenhimmels, einer farbenprächtigen Herbstlandschaft oder das Atmen eines neu geborenen Kindes kann zur Chiffre für Gott, den Schöpfer und Erhalter der Welt, werden. Auch die Bedeutung der guten Werke, die ich früher als katholische Irrlehre angesehen habe, hat sich mir neu erschlossen. Doch viel mehr sind mir ethische und politische Änderungen bewusst. Ich habe früher im Bereich der Sexualmoral sehr strenge Maßstäbe gehabt und über abweichendes Verhalten sehr viel schroffer geurteilt, etwa über Homosexuelle oder Ehebrecher. Auch im Bereich der Sozialmoral habe ich dazu gelernt: Natürlich haben auch sozial Schwache Anspruch auf Unterstützung, aber ich sehe auch viel Missbrauch und Faulheit; ich kann die Leistung von erfolgreichen Unternehmern oder fleißigen Arbeitern heute viel mehr schätzen. Früher war ich politisch ziemlich weit links oder favorisierte die Palästinenser und ihren Freiheitskampf gegen Israel. Ich

habe durch den jüdisch-christlichen Dialog und durch Reisen nach und in Israel verstanden, dass die Rollenverteilung im Nah-Ost-Konflikt deutlich komplexer und schwieriger zu beurteilen ist. Gewiss haben die Palästinenser weiterhin ein Recht auf Beachtung ihrer legitimen Interessen, aber ich sehe jetzt auch sehr viel Schuld auf palästinensischer Seite (Terror von Selbstmordattentätern oder halbstaatlichen Organisationen) und bin auf die Not Israels inmitten von feindlichen Nachbarn aufmerksam geworden.

25. Erlebst Du manchmal Theologie und Exegese als großes Glück?

Theologie, das ist genau das, was ich gerne machen möchte. Seine Leidenschaft zum Beruf machen zu dürfen, ist ein großes Glück – vergleichbar dem Glück einer liebevollen Partnerschaft. Das Alte Testament betrachtet das Verhältnis von Gott und seinen Menschen als eine Liebesbeziehung, es ist wie eine „Ehe“. Jeder, der einmal geliebt hat, wird das verstehen. Exegese ist wie das beglückende Erkunden eines geliebten Partners: man möchte ihn immer besser verstehen, möchte immer mehr fühlen, was er möchte, immer mehr so handeln, dass es dem Partner entspricht. Exegese ist das vergnügliche Geschäft, die Gemeinschaft mit Gott intensiver begreifend zu gestalten. Es gibt theologische Gedanken, die zu denken einfach glücklich macht: Ich brauche mir die Liebe Gottes nicht erst schwer zu er-

arbeiten, sondern er liebt mich, obwohl ich so bin, wie ich bin.

26. Wenn Du auf einem imaginären Friedhof für Theologen begraben würdest, welche Inschrift soll auf Deinem Grabstein stehen?

„Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben“ (Mk 9,24). Oder „Ich hatte von dir nur vom Hörensagen vernommen; aber nun hat mein Auge dich gesehen.“ (Hi 42,5)

NEUE KOLLEGEN

Jan Stievermann

„So nah und doch so fern“ – so kann man vielleicht das Verhältnis Deutschlands zu den USA vereinfachend auf den Punkt bringen. Bei aller Verbundenheit und Vertrautheit, die viele Menschen hier zu Lande mit Blick auf die USA empfinden, sind es neben anderen Aspekten der kulturellen Differenz v.a. auch der starke öffentliche Einfluss und die spezifischen Erscheinungsformen der Religion in Amerika, die für Befremdung und Irritation sorgen. Die besondere Entwicklung der Religion und speziell die Geschichte der christlichen Kirchen sind so ein ganz wesentlicher Schlüssel zum besseren Verständnis

der US-amerikanischen Kultur insgesamt. Zugleich gilt aber auch, dass sich wesentliche Aspekte der europäischen Religions- und Christentums-geschichte seit der frühen Neuzeit erst aus transatlantischem Blickwinkel erschließen – man denke hier etwa an die Missionsgeschichte oder die Entstehung des Evangelikalismus und der Pfingstkirchen. Diesen Einsichten soll die neue und bundesweit einzigartige Professur für die Geschichte des Christentums in den USA Rechnung tragen, auf die ich letztes Sommersemester berufen wurde.

Die Stelle ist eine im Rahmen des Hochschulausbauprogramms 2012 geschaffene „Brückenprofessur“, die institutionell am WTS (Abt. für Kirchengeschichte) angesiedelt ist, aber zusammen mit den theologischen Studiengängen auch die amerikanistischen Programme am Heidelberg Center for American Studies (HCA) bedient. Dieses im Jahr 2003 gegründete multidisziplinäre Zentrum für Amerikaforschung im Herzen der Heidelberger Altstadt analysiert und vermittelt Kenntnisse über historische, kulturelle, wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Entwicklungen in den USA unter Beteiligung von sechs Fakultäten und zehn Disziplinen (Literatur und Kultur, Geographie, Geschichte, Kunstgeschichte, Musikwissenschaft, Politikwissenschaft, Theologie, Soziologie, Wirtschaftswissenschaft und Verfassungsrecht). Entsprechend lehre und forsche ich in fachübergreifender Weise zu Themen der amerikanischen Religions- und Kulturgeschichte. Bevor

ich nach Heidelberg kam, war ich an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen als Juniorprofessor für Amerikanische Kultur und Literatur tätig.

Von Hause aus bin ich Amerikanist, habe mich aber in meiner Forschung immer schon stark auf religions- und christentumsgeschichtliche Themen konzentriert. Schwerpunkte meiner Arbeit sind die transatlantische Kultur- und Theologiegeschichte des amerikanischen Protestantismus im 18. und 19. Jahrhundert, insbesondere die gegenläufigen Entwicklungen von konservativ-evangelikalischen Traditionen und radikalem Liberalismus (bes. Transzendentalismus), sowie das Verhältnis von Religion und Literatur. Zu meinen wichtigsten Publikationen zählen *Der Sündenfall der Nachahmung: Zum Problem der Mittelbarkeit im Werk Ralph Waldo Emersons*, eine umfassende Studie zum Wechselverhältnis von Religion und Ästhetik in der denkerischen Entwicklung Ralph Waldo Emersons (1803–1882), einer der zentralen Figuren der amerikanischen Geistesgeschichte, sowie seine zahlreichen Arbeiten zur Theologie- und Geistesgeschichte des neuenglischen Puritanismus mit besonderer Berücksichtigung seiner millenaristischen Eschatologie. Dazu kommen Schriften zur Religionsgeschichte verschiedener Gruppen deutschsprachiger Auswanderer im 18. und 19. Jahrhundert (zum radikalen Pietismus und zu Deutsch-Reformierten), aber auch zur Wahrnehmung des amerikanischen Evangelikalismus in Deutschland. Ein weiteres Forschungsfeld ist die Reflexion zeitgenössischer Formen von

Religiosität oder Spiritualität in der amerikanischen Gegenwartsliteratur. Hier arbeite ich an einer Studie, die sich der Fiktionalisierung von Transzendenzerfahrungen in zeitgenössischen Romanen ethnischer Minderheitenautoren aus den USA widmet.

Derzeit widme ich mich zusammen mit einem Team von Nachwuchswissenschaftlern vor allem aber der DFG-geförderten Edition des fünften Bandes von Cotton Mathers *Biblia Americana* (1693–1728), Neben dem „General Editor“, Reiner Smolinski (Atlanta), fungiere ich zugleich als „Executive Editor“ der zehnbändigen Gesamtausgabe der *Biblia*, die durch ein insgesamt siebenköpfiges Team von internationalen Wissenschaftlern besorgt wird und 2020 zum Abschluss kommen soll. Bei der *Biblia* handelt es sich um die bislang nie veröffentlichte oder transkribierte Handschrift des ersten umfassenden Bibelkommentars aus dem englischsprachigen Nordamerika, die von dem berühmten puritanischen Theologen Cotton Mather (1663–1728) zwischen 1693 und 1728 verfasst wurde. Seit 2010 wird diese äußerst bedeutsame religions- und geistesgeschichtliche Quelle nun als zehnbändige wissenschaftliche Edition in einer Ko-Publikation der theologischen Fachverlage Mohr Siebeck und Baker Academic erstmals der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Der von mir verantwortete fünfte Band (voraussichtlicher Umfang im Druck ca. 1.500 S.) umfasst Mathers Kommentare zu den biblischen Büchern Sprüche Salomos, Prediger Salomo, Hohelied Salomos, Jesaja und Jeremia.

Ohne Zweifel lässt sich die *Biblia Americana*-Edition als Gesamtunternehmen als eines der gewichtigsten und vielversprechendsten interdisziplinären Projekte bezeichnen, welches derzeit im Bereich der frühen Nordamerikastudien durchgeführt wird. Die Signifikanz der *Biblia* liegt darin, dass Cotton Mather mit diesem exegetischen Werk die neuen Erkenntnisse der aufkommenden historischen Bibelkritik, der Naturwissenschaften sowie die revolutionären philosophischen Ideen der Frühaufklärung mit dem traditionellen biblischen Weltbild und den Lehren der reformierten Orthodoxie in Einklang zu bringen suchte. Von der wissenschaftlichen Edition dieses Werkes werden kultur-, religions- und literaturgeschichtliche Forschungen zu Amerika und Europa gleichermaßen profitieren können.

Spross einer der bedeutendsten puritanischen Klerikerfamilien Neuenglands, war Cotton Mather der wohl einflussreichste und produktivste Theologe im britischen Nordamerika seiner Zeit. Er veröffentlichte im Laufe seines Lebens über 400 Schriften, darunter eine Reihe sehr umfanglicher und bis heute bekannter Werke in verschiedenen Feldern der damaligen Wissenschaften, wie etwa seine amerikanische Kirchengeschichte *Magnalia Christi Americana* (1702) oder sein physiko-theologisches Kompendium *The Christian Philosopher* (1721). Gleichwohl betrachtete er die *Biblia*, an der er über drei Jahrzehnte bis zu seinem Tod 1728 arbeitete, stets als sein wichtigstes Unterfangen und gleichsam als Summe seines Lebenswerkes. Tragi-

scherweise scheiterten Mathers wiederholte Versuche, einen potenten Patron oder genügend Subskribenten für die äußerst kapitalintensive Publikation seines *opus magnum* zu finden, und so brachte er das Manuskript auch nicht mehr in eine redigierte Druckform. Heute liegt die 4561 Folienseiten starke Handschrift in den Archiven der Massachusetts Historical Society (MHS). Das Manuskript ist zwar insgesamt sehr gut erhalten, erschließt sich aber eben aufgrund der äußeren Form – z.T. schwer leserliche frühneuzeitliche Handschriften, viele Ergänzungen auf eingesteckten Blättern, sehr umfangliche altsprachliche Zitate ohne Übersetzung, keine genauen Angaben zu den zahllosen Literaturverweisen etc. – selbst denjenigen Forschern nur sehr mühsam, die die Bibliothek der MHS in Boston nutzen können. Die genannten Schwierigkeiten sowie v.a. der enorme Umfang (im Druck wird sich die gesamte Ausgabe auf ca. 15.000 S. belaufen) sind wohl auch die ausschlaggebenden Gründe, warum bislang keine Edition der *Biblia* unternommen wurde.



Cotton Mather



Manuskriptseiten

Als Ganzes betrachtet lässt sich die *Biblia* als eine Art Forum für die auch in Europa zentralen intellektuellen Debatten der Epoche beschreiben und bietet so ein diskursgeschichtliches Archiv von geradezu enzyklopädischen Ausmaßen. Von einer wissenschaftlichen Edition dieses Werkes werden so nicht nur die amerikaspesifische Kultur-, Religions- und Literaturgeschichte profitieren können. Auch für primär in europäischen Kontexten arbeitende Wissenschaftler der genannten Disziplinen sowie für Theologen ist die *Biblia* von großem Wert, insbesondere unter vergleichenden und interdisziplinären Fragestellungen. Wie die bisherigen Reaktionen auf das Erscheinen des ersten Bandes der Edition zeigen, stößt das Projekt auf eine breite internationale Rezeption und wird weithin als richtungsweisende Forschungsarbeit anerkannt. Stellvertretend seien hier nur zwei Einschätzungen anzuführen. So schrieb Prof. David Lyle Jeffrey (Baylor University): „The publication of Cotton Mather's *Biblia Americana* is surely one of the most important events in the history of American historical scholarship. Long left to slumber in a dog-eared manuscript, Mather's monumental and magnificent work of Enlightenment philological, philosophical, and textual scholarship emerges in this exciting edition to reveal him as a first-order theological mind. It is inevitable that *Biblia Americana* will fundamentally transform our understanding of biblical hermeneutics in the American context.“ Und in seiner Rezension des ersten Bandes für die Frankfurter All-

gemeine Zeitung (9. Februar 2011) bemerkte Johann Hinrich Claussen, dass Mathers „Biblia Americana“ kein „bloßer Bibelkommentar, sondern die persönliche Enzyklopädie eines puritanischen Universalgelehrten“ sei, die dem Leser wichtige Einblicke in die Geistesgeschichte einer ganzen Epoche gäbe. Neue Perspektiven und Horizonte für zukünftige Arbeiten eröffneten die 19 Essays, die in dem von Smolinski und Stievernann herausgegebenen Sammelband *Cotton Mather and Biblia Americana – America's First Bible Commentary: Essays in Reappraisal* erschienen sind.

Ein besonderes Anliegen ist für mich der Ausbau internationaler Kontakte und Kooperationen, v.a. mit amerikanischen Partnern. Am HCA fand im Oktober 2011 eine große von der Manfred Lautenschläger-Stiftung geförderte Tagung zum Thema „Religion and the Marketplace in the US: New Perspectives and Findings“ statt. Die Ergebnisse dieser äußerst erfolgreichen Konferenz werden derzeit zur Veröffentlichung vorbereitet. Gemeinsam mit dem HCA verleiht die Theologische Fakultät Heidelberg ab 2012 nun auch den neu ausgelobten und ebenfalls von der Manfred Lautenschläger-Stiftung finanzierten W.C. Pennington Award. Mit diesem Wissenschaftspreis wird an den afro-amerikanischen Pfarrer und Abolitionisten Pennington erinnert, dem 1849 der theologische Ehrendoktor in Heidelberg verliehen wurde. Der Pennington Award stellt ein vorzügliches

Instrument zur Förderung der oben genannten Ziele dar, insofern die Preisträger öffentliche Vorträge und Seminare zu Themen der afro-amerikanischen Religionsgeschichte halten werden. Als erster Preisträger wurde im Juni 2012 Albert J. Raboteau von der Princeton University geehrt. Ein weiteres Instrument der Internationalisierung ist das im Juni dieses Jahres eröffnete „Jonathan Edwards Center Germany“, eine Forschungs- und Lehrkooperation zwischen Theologischer Fakultät, HCA und dem Jonathan Edwards Center der Yale Divinity School, das von mir geleitet wird.

Für die Lehre habe ich einen neuen, dreiteiligen Vorlesungszyklus zur „History of Christianity in North America“ entwickelt, der Studenten der verschiedenen theologischen wie amerikanistischen Studiengänge in die wesentlichen Entwicklungen und Gestalten nordamerikanischer Christentumsgeschichte von der „Entdeckung“ der Neuen Welt bis zur Gegenwart einführt. Neben regelmäßigen Einführungen in die Kirchengeschichte der USA werden an meinem Lehrstuhl Hauptseminare zu vielfältigen Themen wie der Geschichte des amerikanischen Evangelikalismus, der afro-amerikanischen Religion oder des liberalen Protestantismus angeboten, durch die den Studenten der „fremde Freund“ USA und sein vielfältiges religiöses Leben verständlicher gemacht werden sollen.

AUS DER GESCHICHTE DER FAKULTÄT

Hans Walter Wolffs Forschungen auf dem Gebiet der Prophetie

Jörg Jeremias

Hans Walter Wolff gehört zu den wenigen herausragenden Prophetenforschern nach dem 2. Weltkrieg. Nach meinem Urteil sind seine Kommentare, Monographien und Aufsätze zur Prophetie wirkungskräftiger gewesen als die anderer alttestamentlicher Exegeten im deutschsprachigen Raum. Aber ich bin mir bewusst, dass bei solchen superlativischen Aussagen Vorsicht geboten ist, und die Einschätzung eines Schülers, der Wolff viel verdankt, bleibt naturgemäß subjektiv.

Unstrittig dagegen ist, dass jeder, der sich dem literarischen Werk Hans Walter Wolffs nähern will, der seine Interessen und Eigenarten als Forscher verstehen will, bei seinen Arbeiten zur Prophetie einsetzen muss. Die erste Veröffentlichung Wolffs galt der Prophetie und die letzte ebenso; auch rein zahlenmäßig bilden die Arbeiten zur Prophetie deutlich den Schwerpunkt seiner Publikationen¹.

¹ Vgl. die von J. Miltenberger erstellte Bibliographie in: H.W. Wolff, Studien zur Prophetie – Probleme und Erträge (TB 76), München 1987, S. 151–195.

Zwischen der ersten Veröffentlichung von 1934, von einem gut Zwanzigjährigen verfasst², und der letzten von 1986³ liegen stolze 52 Jahre: mehr als ein halbes Jahrhundert Forschung an den biblischen Prophetentexten! Es wäre einen eigenen Aufsatz wert, die erste und die letzte Arbeit miteinander zu vergleichen. Er würde viel Kontinuität zutage fördern – etwa das genaue Achten auf die Fügung eines Satzes, die auf der Überzeugung beruht, dass dem Einzeltext Vorrang vor der Deutung des Ganzen zukommt –, aber auch etliche Verschiebungen im Interesse – im Fall der letzten Arbeit etwa die neue Aufmerksamkeit auf die literarische Endgestalt eines Buches und deren Genese. Aber ein solcher Vergleich würde viele Zwischenschritte allzu schnell übergehen, denen sich unsere Gedanken im Folgenden zuwenden wollen.

I.

Es ist kein allmählicher Findungsprozess gewesen, der Wolff zur Thematik der Prophetie geführt hat, sondern von Beginn seines Studiums an galt sein Hauptinteresse der biblischen Prophetie. Die soeben genannte erste

² H.W. Wolff, Die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilssprüche, ZAW 52 (1934), S. 1–22, wieder abgedruckt in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (künftig: Ges. St.; TB 22), München 1964 (1973), S. 9–35.

³ „Haggai literarhistorisch untersucht“ im Anm. 1 genannten Sammelband, S. 129–142.

Arbeit „Die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilssprüche“ von 1934 ist nichts anderes als die – höchst ungewöhnliche – Seminararbeit eines Göttinger Theologiestudenten in seinen mittleren Semestern, und dies zu Zeiten, in denen die Maßstäbe für die Aufnahme eines Textes in die renommierte „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft“ deutlich höher lagen als heutzutage. Sie ist erstaunlich oft zitiert worden, gehört aber sachlich zusammen mit einer weniger rezipierten, aber keineswegs weniger wichtigen größeren Arbeit „Das Zitat im Prophetenspruch“⁴, einer kleinen Monographie von 114 S., die nur drei Jahre später erschien, zwischen erstem und zweitem Examen geschrieben und immerhin noch fünf Jahre vor der Dissertation verfasst.

Diese frühen Arbeiten Wolffs sind zwar schon von den Konturen des beginnenden Kirchenkampfes geprägt – insbesondere gilt das für die zweite, umfangreichere –, aber sie lassen die Gestalt des späteren, reifen Forschers schon deutlich erkennen. Zunächst beeindruckt, mit welcher Sorgfalt und Geduld Wolff jeweils das gesamte prophetische Textmaterial durchforscht und für seine Leser in leicht verständliche Kategorien einordnet. Beim Aufsatz zu den „Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilssprüche“ geschieht das zunächst formal (mit der Frage nach dem Verhältnis von Aussage-, Fragesätzen,

Weheworten etc.), dann sachlich (mit der Frage, ob der Zusammenhang zwischen Zukunftsansage und Begründung kausal, mittels Analogie, oder gar Ironie hergestellt sei), zuletzt mit der Frage, wie Form und Inhalt (verschiedene Gestalten von Schuld) miteinander korrespondieren. Bei der kleinen Monographie zum „Zitat“ wird vor allem die Unterscheidung zwischen echten und fingierten Zitaten genau erwogen, sodann die Funktion der Zitate untersucht und diese schließlich mit der Funktion der Zitate in den Psalmen verglichen.

Der Ertrag dieser frühen Untersuchungen führte Wolff zu *Grundüberzeugungen*, die er später zwar teilweise leicht variierte, aber nie ganz aufgegeben hat. Ich nenne drei:

1. Absolute Priorität im Prophetenspruch kommt dem vom Propheten empfangenen Gotteswort zu. Die Begründungen – überwiegend Anklagen bzw. Schuld aufweise – sind schon „ein Stück der prophetischen Reflexion“⁵ und als solche sowohl zeitlich später als auch sachlich nachgeordnet zu beurteilen.

2. Andererseits ist ein reines Zukunftswort, „dem die Auseinandersetzung mit den Hörern fehlt, ... eigentlich unprophetisch“⁶. Die biblischen Propheten waren keine Orakelgeber. Vielmehr geht es im Prophetenwort wesentlich um die Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes; um ihretwillen müssen die Hörer bzw. Leser der Prophetenworte begreifen, dass ihre

⁴ Beih. 4 zur EvTh, 1937, wieder abgedruckt in: Ges. St., S. 36–129.

⁵ Ges. St., S. 15.

⁶ A.a.O., S. 110.

eigene Existenz auf dem Spiel steht. Das prophetische Wort behaftet sie in ihrer Schuld. Diesem Zweck dient vor allem das Zitat: Es legt das verborgene Denken des Menschen offen. Dazu dienen aber auch die Begründungen des empfangenen Gotteswortes: Sie sind vorangestellt, um das Gotteswort angemessen zu erläutern. Es geht bei der Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes nämlich wesentlich um die Einsicht, dass Gott nicht grundlos und schon gar nicht beliebig handelt. Insofern sind die prophetischen Begründungen und Zitate für das Gotteswort unabdingbar.

3. Der Prophet ist Mittler zwischen Gott und Mensch. Gemeint ist mit dieser Aussage für Wolff nicht die in der Diskussion der folgenden Jahre zentrale Unterscheidung zwischen induktiver und intuitiver Prophetie, d.h. zwischen Gottesworten, die ein Prophet zugunsten eines Bittstellers, der ihn um seiner Fürbitte willen in Not aufsucht, von Gott erbittet, und solchen, die er ungefragt empfängt, sondern Wolff geht es um die Unterscheidung zwischen dem Propheten als Boten Gottes und als Seelsorger. Als Bote Gottes hat er „nichts als das aufgetragene Gotteswort ... zu verkündigen“⁷. Als Seelsorger aber muss der Prophet mit ausgeführten Begründungen arbeiten, denn er muss mit seinen Hörern/Lesern argumentieren und streiten. Nie ist der Prophet nur Bote oder nur Seelsorger. Aber einmal betonen die Wortfügungen mehr

das eine, ein anderes Mal mehr das andere.

Gewiss sind in diesen frühen Arbeiten die literar- und redaktionskritischen Fragen noch ausgespart, die Wolff später intensiv beschäftigen sollten. Dennoch markieren auch diese frühen Arbeiten schon einen deutlichen Einschnitt in der deutschsprachigen Prophetenforschung. Sie zeigen eine Wende hin zu zentralen theologischen Fragestellungen an und eine Abkehr von den die Forschung zuvor beschäftigenden religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Problemfeldern. Man denke nur etwa an Hermann Gunkels wiederholt abgedruckten Vortrag über „Die geheimen Erfahrungen der Propheten“ oder an Gustav Hölschers viel zitierte Monographie „Die Propheten“ von 1914 mit ihren breiten Erörterungen zu den Aspekten der Ekstase, Suggestion, Hypnose, Halluzination sowie zur Mantik.

II.

Ich überspringe Wolffs Hallenser Dissertation zu „Jesaja 53 im Urchristentum“⁸, die von ihm in wenigen Monaten unter schwierigsten Bedingungen während des Krieges verfasst worden und wesentlich wirkungsgeschichtlich ausgerichtet war. Es folgte ein Jahrzehnt der praktischen Tätigkeit im Pfarramt. Für Wolff bedeutete der Wechsel keinen Überschritt in ei-

⁷ A.a.O., S. 35.

⁸ Bethel 1942; 2. und 3. Aufl. Berlin 1950 und 1952; Nachdruck Gießen 1984.

ne andersartige Tätigkeit, in der er sich von der Exegese hätte verabschieden müssen. Ganz im Gegenteil: Er hatte seine Exegesen getrieben, um für das Pfarramt gerüstet zu sein. So veröffentlichte er nun Bibelarbeiten, Vorträge und Predigten, weil sie für ihn das notwendige Ziel aller Beschäftigung mit den biblischen Texten waren, in denen wissenschaftliche Exegese erst zu ihrem Ziel und Abschluss kommt. Mehrfach hat er betont, dass die Exegese um der Gemeinde willen exakt sein muss.

Wolff war ein leidenschaftlicher Prediger, was sich bald herumsprach. Er hielt in den kommenden Jahren Bibelarbeiten vor Landessynoden der Rheinischen Kirche, mehrfach auf Kirchentagen, vor Akademikervereinigungen, Gemeinden, Vikaren, Studentengemeinden, kirchlichen Bruderschaften etc. Und jeweils spielte die alttestamentliche Prophetie eine tragende Rolle. Viele von ihnen sind in der eingangs erwähnten Bibliographie notiert⁹.

In dieser *Einschätzung der praktischen Gemeindetätigkeit als Ziel aller wissenschaftlichen Exegese* liegt begründet, dass es für Wolff in der Folgezeit ganz selbstverständlich war, dass er parallel zu seinen großen Prophetenkommentaren in der renommierten Reihe des „Biblischen Kommentars“ im Neukirchener Verlag, die er selbst mitbegründet hatte, immer auch Auslegungen für die Gemeinden publizierte. Das gilt für die Bücher

Hosea, Amos und Micha¹⁰; im Fall Haggais war die Auslegung für die Gemeinde schon 35 Jahre vor dem wissenschaftlichen Kommentar erschienen¹¹. Die Gemeindefarbeit lag ihm auch dann weiter am Herzen, als er die Kanzel mit dem Pult im Kolleg getauscht hatte.

Entsprechend war es für Wolff selbstverständlich, dass er in seinem Wohnort Ingelheim einen akademischen Hauskreis gründete, zu dem u.a. der spätere Bundespräsident Richard von Weizsäcker gehörte. Ebenso war es für ihn selbstverständlich, dass er seinen neuen Assistenten, der 1964 zu ihm stieß, bat, einen entsprechenden Hauskreis für die akademische Jugend des Ortes (gymnasiale Oberstufe) zu bilden und zu leiten, zu dem auch zwei seiner Töchter gehörten. Auch wenn ich in der kirchlichen Jugendarbeit aufgewachsen war, war ich zunächst über dieses Anliegen höchst überrascht. Wolff aber erstickte jeden aufkommenden Widerstand im Keim: Auslegung der Bibeltexte im Hauskreis wie in der Gemeinde waren für ihn notwendige Konsequenzen der Exegese, zu der ein Professor wie sein Assistent privilegiert freigestellt waren.

¹⁰ Die Hochzeit der Hure. Hosea heute, München 1979 (Erw. von: Hosea 1–7: der Gemeinde ausgelegt, Neukirchen-Vluyn 1959 und Hosea 8–14: der Gemeinde ausgelegt, Neukirchen-Vluyn 1961); Die Stunde des Amos. Prophetie und Protest, München 1969; Mit Micha reden. Prophetie einst und heute, München 1978.

¹¹ Haggai: eine Auslegung, Neukirchen-Vluyn 1951.

⁹ Vgl. S. 182–188.

III.

Seit ca. 1950, anfangs noch in Wuppertal, vor allem aber nach seinem Wechsel an die Universität in Mainz, arbeitete Wolff schwerpunktmäßig an seinen *Kommentaren zu den Kleinen Propheten*. Es begann damit die Zeit seiner Prophetenforschung im engeren Sinne. 1950 hatte Wolff zusammen mit Hans-Joachim Kraus den Plan zur Gründung eines neuen Kommentarwerks gefasst, und beide hatten mit Martin Noth einen Gründungsvater mit großem Namen gefunden. Nur wenige Jahre war Noth Allein-Herausgeber des „Biblischen Kommentars“, bald trat Wolff als Mit-Herausgeber hinzu und trug die Hauptlast dieser Funktion (als ehemaliger Assistent kann ich ein Lied von dieser Arbeit singen). Es sollte die Standard-Kommentarreihe der Nachkriegszeit für Theologen und Pfarrer werden; keine andere Kommentarreihe war so erfolgreich wie sie. Mit Kraus hatte Wolff auch die Eigenarten der Auslegung der Reihe festgelegt, die sich in der Anordnung der Methodenschritte widerspiegelte (Text – Ort – Wort – Ziel). Hinter diesen Stichworten verbarg sich die Absicht, die Auslegung beim Ganzen des Textes einsetzen zu lassen („Form“ und „Ort“ sollten nicht nur formgeschichtlichen, sondern auch literar- und redaktionskritischen Erwägungen Raum bieten), um sie über Einzelwahrnehmungen („Wort“) wieder zum Ganzen zurückzuführen („Ziel“). Nach meinem Urteil ist kein

anderer Exeget – mit Ausnahme Walther Zimmerlis – dem Ideal dieses methodischen Rahmens so gerecht geworden wie Wolff selbst.

Bevor aber 1961, also 11 Jahre nach Gründung des „Biblischen Kommentars“, Wolffs erster großer Kommentar zum Buch des Propheten Hosea erschien, publizierte er *gewichtige Vorarbeiten* sehr unterschiedlicher Art, die die Weite seines Interesses anzeigten.

1. Weil ihm viel an einer nachvollziehbaren, exakten Exegese lag, legte Wolff viel Wert auf Methodik und war sich nicht zu schade, einen langen Aufsatz zu veröffentlichen, der eine bis ins Detail methodisch reflektierte Exegese zu Hos 2,1–3 enthielt und ausdrücklich „als erste Anleitung für Studenten eines alttestamentlichen Proseminars“ gedacht war¹².

2. In Anknüpfungen an seine frühen Arbeiten klärte er an Hoseatexten *sein Gesamtverständnis der alttestamentlichen Prophetie*. Er deckte schonungslos die Schwächen des landläufigen Prophetenverständnisses auf, demgemäß die Propheten wesentlich Mahner und Bußprediger gewesen seien, ein Verständnis, das sich dem DtrG und dessen Rückblick auf die Katastrophe der Zerstörung Jerusalems verdankt. Vertretern dieser Deutung gegenüber konnte Wolff überzeugend zeigen, dass das Thema „Umkehr“ in der klassischen Prophetie nicht in Gestalt von Mahnworten

¹² Der große Jesreeltag (Hosea 2,1–3), EvTh 12 (1952/53), S. 78–104 = Ges. St., S. 151–181.

und Aufrufen begegnet, sondern in der Anklage, weil Israel für die klassischen Propheten die Umkehr verweigert hat. „Umkehr ist keine reale Möglichkeit für Israel; sie gehört daher als Thema ausschließlich in die Gerichtsverkündigung“¹³. Mit dieser – exegetisch gewonnenen – Erkenntnis deckte Wolff klarer als die meisten anderen Ausleger die große Härte der prophetischen Botschaft auf.

3. Zugleich wandte er sich den großen Themen Hoseas zu: Was der zentrale Begriff der „Erkenntnis Gottes“ bzw. – wie Wolff übersetzt – des „Wissens um Gott“ für Hosea (und für die spätere Prophetie) bedeutet – nämlich eine Zusammenfassung der Erfahrungen Gottes in der Geschichte sowie der Willensoffenbarungen Gottes –, das hat bis heute niemand klarer dargelegt als Wolff 1953¹⁴.

4. Schließlich taucht in diesen Jahren ein erstes Mal der noch häufiger begegnende Begriff der „geistigen Heimat“ eines Propheten auf. Das Bemerkenswerte an diesem Begriff ist nach meinem Urteil nicht so sehr die These, dass Hoseas „geistige Heimat“ in einer levitisch-prophetischen Oppositionsgemeinschaft zu suchen sei, die „geistige Heimat“ des Amos dagegen in der Sippenweisheit¹⁵ – auf

Michas „geistige Heimat“ ist noch gesondert einzugehen¹⁶ –, sondern die bleibende Erkenntnis, dass wir für die klassischen Propheten des Alten Testaments über keinen Generalschlüssel verfügen, sondern jeden Propheten einzeln traditionsgeschichtlich einzuordnen haben. Es liegt an der Genauigkeit seiner methodisch vorbildlich kontrollierten Exegese, dass Wolff viel stärker als seine Zeitgenossen die Eigenarten und die Verschiedenheiten der von ihm ausgelegten Prophetenbücher wahrgenommen hat. Deshalb hat er die einzelnen Propheten mit guten Gründen geistesgeschichtlich sehr verschieden verortet. Ich selber, der ich sein Schüler war und aus biographischen Zufällen 2–3 Jahrzehnte später die gleichen Prophetenbücher wie er auszulegen hatte, würde heute urteilen, dass in dieser grundlegenden Einsicht das wichtigste Erbe Wolffs als Prophetenforscher liegt.

IV.

Im ersten seiner drei großen Kommentare, auf die ich mich im Folgenden konzentriere, dem *Kommentar zum Buch des Propheten Hosea* von 1961¹⁷, urteilt Wolff in literarischer

¹³ Das Thema „Umkehr“ in der alttestamentlichen Prophetie, ZThK 48 (1951), S. 129–148 = Ges. St., S. 130–150, Zitat: S. 139.

¹⁴ „Wissen um Gott“ bei Hosea als Urform von Theologie, EvTh 12 (1952/53), S. 533–554 = Ges. St., S. 182–205.

¹⁵ Vgl. den Aufsatz „Hoseas geistige Heimat“, ThLZ 81 (1956), S. 83–94 =

Ges. St., S. 232–250 sowie die kleine Monographie „Amos' geistige Heimat“ (WMANT 18), Neukirchen-Vluyn 1964.

¹⁶ Vgl. u. S. 59.

¹⁷ Dodekapheton 1. Hosea (BK XIV/1), Neukirchen-Vluyn 1961 (4. Aufl. 1986), seit 1956 in Lieferungen erschienen.

Hinsicht noch eher konservativ, obwohl er durchaus mehrere aktualisierende judäische Zusätze aus den Texten des Nordreichspropheten abhebt. Der große schwedische Prophetenforscher Johannes Lindblom, der Wolffs spätere Kommentare begeistert preisen wird, kritisiert in seiner Rezension zum Kommentar zu Recht etwa, dass Wolff die ausladenden Heilsworte der Kapitel 2 und 14 dem Propheten selbst zuschreibt¹⁸. Die Verdienste des Kommentars liegen auf anderer Ebene. Ich nenne die drei wichtigsten:

1. Zum einen gelingt es Wolff, die zu seiner Zeit mit ihrem Interesse am Erleben des Propheten einseitige Hervorhebung der drei ersten Kapitel, die von Hoseas und Gottes Ehe handeln, zu vermeiden und das Gewicht der schwierigeren, aber theologisch gewichtigeren späteren Kapitel ins Bewusstsein zu heben.

2. Zum anderen gewinnt er *einen originellen Zugang zu den Kapiteln 4–14*, die so schwierig sind, weil sie fast völlig ohne einleitende und abschließende Rahmenformeln auskommen, Gottes- und Prophetenrede weithin nahtlos ineinander übergehen lassen, ebenso Worte über Israel und solche, die Israel anreden, so dass ein Leser zu ständigem Weiterlesen ohne

jede Atempause genötigt ist. Wolff unterscheidet in seiner Analyse rhetorische und kerygmatische Einheiten. Die rhetorischen sind in Stil und Redeform geschlossene kleinere Einheiten, die kerygmatischen dagegen größere Einheiten, die aus mehreren solcher rhetorischen Einheiten zusammengesetzt sind. Wolff erklärt sich diese größeren und komplexeren kerygmatischen Einheiten aus sog. „Auftrittsskizzen“, die Schüler recht bald nach der Verkündigung des Propheten verfertigt hätten und in denen sie das Hin und Her der Streitreden, genauer: die Argumente des Propheten gegen die Einwände der Hörer, festgehalten hätten.

Wolff war sehr enttäuscht, als ich, zwei Jahrzehnte später selbst an einem Hoseakommentar arbeitend, seiner These nicht zu folgen vermochte und die besondere Fügung der Hoseaworte literarisch erklären zu müssen meinte. Im Rückblick würde ich aber ohne Zögern bekennen, dass Wolffs Differenzierung zwischen „rhetorischen“ und „kerygmatischen“ Einheiten die entscheidende methodische Weichenstellung bedeutete. Eine gewichtige Folge seiner Erkenntnis war, dass der in der älteren Forschung beliebte Begriff des „Sammlers“ bald aus der Diskussion verschwand. Mit ihm hatte sich die Vorstellung verbunden, dass die Prophetenbücher im Kern aus noch weitgehend intakt überlieferten Reden der Propheten bestünden, die „Sammler“ unter bestimmten Gesichtspunkten zusammengeordnet hätten. Wolff hat mit seinen sorgfältigen Beobachtungen klar erkannt, dass die größeren

¹⁸ ThLZ 83 (1958), S. 26–28 (zu Wolffs Auslegung von Hos 1–3); ThLZ 87 (1962), S. 834–837 (zur Auslegung von Hos 4–14). Wolffs Amoskommentar wird er später einen „Markstein der Prophetenforschung“ nennen (ThLZ 96 [1971], S. 185).

„kerygmatischen“ Einheiten in Hos 4–14 mehr und anderes sind als nur beliebige Aneinanderreihungen von kleineren „rhetorischen“ Einheiten. Sie bilden geschlossene literarische Kontexte, keine „Sammlungen“. Nur haben eben die schnellen stilistischen Wechsel innerhalb dieser größeren Einheiten wahrscheinlich mehr damit zu tun, wie die Tradenten die Gesamtbotschaft Hoseas literarisch darstellen wollten, als mit der unmittelbaren Nähe zu Streitgesprächen, wie Wolff es annahm.

3. Vor allem aber gebührt Wolff das Verdienst, *die Eigenarten Hoseas* scharf herausgestellt zu haben:

a. dass Hosea als einziger genuiner Nordreichsprophet andere Propheten nur positiv erwähnt und sich mit ihnen verbunden weiß, während sie bei seinen jüdischen Zeitgenossen Jesaja und Micha (und stärker noch bei Jeremia und Ezechiel) nur als verurteilte Gegner erscheinen;

b. dass er Schuld auf ganz anderer Ebene sieht als sein Vorgänger Amos, nämlich primär auf der Ebene des Gottesdienstes, insofern für ihn die Vermehrung der Priester, der Opfer und der Stätten für den Gottesdienst Anzeichen der Baalisierung des Gottesdienstes sind;

c. dass Hosea das Symbol des Stierbildes, das Amos nicht einmal erwähnt, als Symbol eines religiös gedeuteten Staates angreift;

d. dass er die Außenpolitik des Nordreichs als Religionsersatz demaskiert, insofern die Großmächte

Assyrien und Ägypten an die Stelle Gottes treten;

e. dass er ein ungleich größeres Interesse an der Frühgeschichte des Gottesvolkes zeigt als alle jüdischen Zeitgenossen unter den „Schriftpropheten“ etc.

Darüber hinaus hat Wolff deutlicher als seine Vorgänger erkannt, dass Hosea als einziger genuiner Nordreichsprophet unter den „Schriftpropheten“ der bedeutendste Theologe unter den Kleinen Propheten war, als der er in den gängigen „Theologien des Alten Testaments“ bis heute eher unterbewertet ist.

V.

Mit den beiden folgenden großen Kommentaren (zum Buch Amos 1969; zum Buch Micha 1982)¹⁹ hat Wolff seine volle exegetische Meisterschaft erreicht, die seinen weiten internationalen Ruf begründete. Jetzt hat er *auch in literarischen Fragen* eine Sicherheit gewonnen, die von kaum einem seiner Nachfolger wieder erreicht worden ist.

Für *das Amosbuch* weist er als erster Exeget überzeugend nach, dass die große Bußliturgie in Am 4,6–13 (Refrain: „Aber ihr seid nicht zu mir zurückgekehrt!“) erst aus der Exilszeit stammen kann. Die hymnischen Gerichtsdoxologien erkennt er deutlich

¹⁹ Dodekapheton 2. Joel. Amos (BK XIV/2), Neukirchen-Vluyn 1969 (31985); Dodekapheton 4. Micha (BK XIV/4), Neukirchen-Vluyn 1982.

als jüngere Texte und verbindet sie mit den Reformmaßnahmen Josias (heute werden sie gemeinhin ebenfalls aus der Exilszeit hergeleitet). Außerdem schreibt er im Gefolge seines Schülers Werner H. Schmidt²⁰ eine größere Zahl an Texten einer deuteronomistischen Redaktion zu.

In ganz anderer Weise als bei der Auslegung des Hoseabuches gelingt es Wolff hier, die Entstehung eines Prophetenbuches über Jahrhunderte nachzuzeichnen. Er unterscheidet zwischen

a. einer ältesten Zusammenstellung von „Worten des Amos“,

b. einem Amosbuch der „alten Amosschule“, das eine Generation später ediert worden sei,

c. einem Amosbuch der Josiazeit, das ein Jahrhundert später geschrieben worden sei,

d. einem Amosbuch der Exilszeit, ein weiteres gutes halbes Jahrhundert später,

e. und dem fertigen Amosbuch der nachexilischen Zeit.

Über diese kritische Sicht ist die Forschung nur unerheblich hinausgekommen, am stärksten noch in der Differenzierung der späten Zusätze, die teilweise schon (besonders Am 9,13–15) im Horizont des umfassenden Zwölfprophetenbuchs zu verstehen sind. Die parallellose Härte der Botschaft dieses Propheten, die in der Ankündigung des „Endes Israels“

(Am 8,2) kulminiert und die auch im Alten Testament ohne Analogie ist, tritt bei Wolff so deutlich hervor wie kaum je sonst.

Die Grenze dieses vorbildlichen Kommentars liegt nach meinem Urteil darin, dass die redaktionsgeschichtliche Reflexion nicht mit den literarkritischen Erkenntnissen Schritt hält. Eigentlich müsste das allmählich gewachsene Amosbuch auf allen literarischen Ebenen, die Wolff unterschieden hat, je für sich ausgelegt werden, also als frühes Amosbuch, als Amosbuch der „alten Amosschule“, Amosbuch der Josiazeit etc. Das gelingt Wolff nur ansatzweise. Sein Interesse liegt einseitig beim Propheten selber und der Härte seiner Botschaft. Wie die spätere Zeit mit dieser Härte umgegangen ist, wie sie nach der Katastrophe nicht nur Samarias, sondern auch Jerusalems die Worte gedeutet hat, interessiert ihn nur am Rande. „Die Kirche ahnt noch nicht, welch ein hoch explosiver Sprengstoff mit dem Buch dieses Propheten in die Grundmauern des Kanons eingelassen ist“²¹: Dieser Erkenntnis will Wolff Bahn brechen.

Auch im Fall *des Kommentars zum Buch des Propheten Micha* von 1982 steht die gegenwärtige Forschung noch stark im Bann der Erkenntnisse Wolffs. In meisterhafter Sicherheit hat er die verschiedenen Schichten dieses ungewöhnlichen Buches aufgedeckt, das so etwas wie die Geschichte der alttestamentlichen Pro-

²⁰ W.H. Schmidt, Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches, ZAW 77 (1965), S. 168–193.

²¹ Die Stunde des Amos (s.o. Anm. 10), S. 7.

phetie in nuce enthält. Mit überzeugenden Argumenten ist Wolff zur These Bernhard Stades von 1881–1884 (!) zurückgekehrt, dass sich Worte des historischen Micha nur in den Anfangskapiteln 1–3 finden²², während die überwiegende Zahl an Texten im Michabuch schon die Wirkungsgeschichte der Worte Michas widerspiegelt, insbesondere diejenige der ungeheuerlichen ersten prophetischen Ankündigung der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch Gottes eigene Hand, in der alle Worte Michas gipfeln (Mi 3,12). Gleichzeitig hat Wolff in großer Klarheit erkannt, dass die Kapitel 4–5 mit ihrer Zionstheologie eine sehr andersartige Auslegung der Botschaft Michas bieten als die Abschlusskapitel 6–7.

Und doch schlägt Wolffs Herz auch hier beim historischen Propheten. Er kämpft in mehreren Veröffentlichungen um seine Sicht Michas als eines verantwortlichen „Ältesten vom Land“, der in dieser Funktion in Jerusalem auftrat²³. Er vergleicht die Tradentenkreise Michas mit denen des Amos: Der Anfang der Überlieferungsbildung interessiert ihn weit mehr als die späteren Stadien.

Die gegenwärtige Prophetenforschung würde die Akzente eher anders setzen und das Mühen um ein

²² Vgl. B. Stade, ZAW 1 (1881), S. 161–172; ZAW 3 (1883), S. 1–16; ZAW 4 (1884), S. 291–297.

²³ Vgl. bes. Mit Micha reden (s.o. Anm. 10), S. 30ff.; Wie verstand Micha von Moreschet sein prophetisches Amt?, VT.S 29 (1978), S. 403–417 = TB 76 (s.o. Anm. 1), S. 79–92.

Verständnis des fertigen Prophetenbuches als Ganzheit an den Anfang stellen²⁴. Vom Prophetenbuch aus – als dem jedem Ausleger primär Gegebenen – gilt es nach heutiger Einsicht, sich Schritt für Schritt bis zur ältesten literarischen Schicht zurückzutasten, die noch immer deutlich vom redenden Propheten unterschieden ist. Das Prophetenwort besitzen wir nur in seiner literarischen Konzentration auf das Wesentliche und nur aus der Retrospektive, d.h. in einer Gestalt, die nicht nur die Wirkung des Prophetenwortes auf seine Hörer schon kennt, sondern auch seine (partielle) Erfüllung durch das Ende des Nordreichs bzw. später des Südreichs Juda. Allerdings steht die gegenwärtige Forschung mit dieser – methodisch gebotenen – Vorgehensweise in einer eher noch größeren Gefahr als Wolff: dass ihr der Prophet, dessen Reden zur Entstehung des nach ihm benannten Buches geführt hat, durch vorgängige Analysen ins Nebulöse hinein verschwindet.

²⁴ Vgl. exemplarisch O.H. Steck, Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis, Tübingen 1996; ders., Gott in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des Alten Testaments als Vorbild für Theologie und Kirche (BThSt 42), Neukirchen-Vluyn 2001. – In seinem o. Anm. 3 genannten letzten Aufsatz zum Buch des Propheten Haggai hat Wolff diese Tendenz schon ansatzweise vorweggenommen.

VI.

Wir nachgeborenen, noch lebenden Ausleger der biblischen Prophetenbücher haben Hans Walter Wolff viel zu danken:

- für die Leidenschaft, mit der er die Texte exegesierte und die er auf viele seiner Studenten übertragen hat,
- für die methodische Sorgfalt, die ihm im Kolleg wie in seinen Veröffentlichungen so wichtig war²⁵,
- und nicht zuletzt für seine Verbindung von wissenschaftlicher Exegese mit der Predigt, die ihm wie keinem anderen unter seinen Kollegen am Herzen lag.

²⁵ Man kann sich diese Seite an Wolff am ehesten an einem Vergleich mit seinem Lehrer und Freund Gerhard von Rad vor Augen führen: Von Rad war ein Ästhet mit einem ungewöhnlich intuitiven und feinfühligem Gespür für die Texte; ihn zu imitieren war unmöglich, wenn man nicht über die gleichen Gaben wie er verfügte, da er keiner expliziten Methodik bedurfte. Wolff dagegen war Pädagoge; er wollte und sollte imitiert werden, darum lag ihm so sehr an einer exakten Methodik.

Rudolf Bohren und der Ökumenische Verein zur Förderung der Predigt¹

Jürgen Kegler

Rudolf Bohrens Predigtlehre enthält einen eigenen Abschnitt über das Gespräch. Dieses wird pneumatologisch begründet. Ich zitiere aus dem § 29; Rudolf Bohren schreibt:

„Ich beginne mit einer Vorerwägung, indem ich auf einen Strukturunterschied zwischen Christologie und Pneumatologie zurückgreife. Dem solus Christus entspricht der solus praedicator, dem Christus allein entspricht der Prediger als Solist mit seiner monologischen Rede. Mit dem pneuma aber korrespondiert die Mehrstimmigkeit, der eine Geist führt in vielen Geistern ein Gespräch. – Diese beiden Strukturen stehen sich so wenig alternativ gegenüber wie Pneumatologie und Christologie. Sie stehen vielmehr füreinander, sie bedingen einander so sehr, daß sie ohne einander nicht sein können. Christus ohne Geist wäre nicht wirklich, und der Geist ohne Christus wäre nicht wahr. Christus ohne Geist und Geist ohne Christus wären je das Gegenteil dessen, was ihr Name besagt.“ (S. 516)

„Aus diesen Überlegungen ergibt sich eine Konsequenz für die richtige

Verkündigungsstruktur. Die Predigt des einen Christus durch einen Prediger verlangt nach dem Gespräch der Vielen, die dem Wort glauben oder glauben möchten. Die Predigt provoziert das Gespräch, oder sie weckt und wirkt nicht, was sie wecken und wirken soll, das Fragen und den Glauben.“ (S. 517)

„Die Notwendigkeit eines die Predigt ergänzenden Gesprächs läßt sich von der Menschlichkeit des Predigers her doppelt begründen. Einmal ergibt sich aus der menschlichen Beschränktheit des Predigers und aus dem Stückwerkcharakter seines Predigens, daß sein Predigen der Ergänzung durch das Gespräch bedarf. Predigt ist als menschliche Rede immer ergänzungsbedürftig. – Zum andern erweist es sich als notwendig, daß der Predigt ein Gespräch folgen muß, sobald der Prediger seine Hörer ernst und sein eigenes Predigen auch für sich selbst verbindlich nimmt. Zum gemeinsamen Hören gehört das Gespräch schon deshalb, weil auch das Hören des einzelnen je unvollkommen ist. – Damit sind wir bei einer letzten und praktisch wohl wichtigsten Begründung des Gesprächs: das Gespräch hilft hören und behalten!“ (S. 518)

Diese grundsätzlichen pneumatologischen Reflexionen Rudolf Bohrens über die Bedeutung des Gesprächs in der Gemeinde haben eine große Wirkung entfaltet. In den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts führten immer mehr Gemeinden ein institutionalisiertes Predignachgespräch am Sonntag nach dem Gottesdienst

¹ Vortrag am 16. Januar 2012 in der Gedenkfeier für Rudolf Bohren in der Alten Aula der Universität Heidelberg.

ein, auch hier in Baden, wo ja viele Pfarrerinnen und Pfarrer durch Rudolf Bohren geprägt worden sind, nicht zuletzt durch seine Tätigkeit als Dozent am Predigerseminar. In vielen Gemeinden ist im Laufe der Jahre dieses „Predignachgespräch“ allerdings zu einem Kirchcafé mutiert, einem eher zwanglosen Beisammensein ohne thematische Festlegung – das hatte sich Rudolf Bohren sicher anders vorgestellt. Einige Gemeinden – dazu gehört auch die Universitätsgemeinde – pflegen jedoch diese Tradition des Gesprächs über die Predigt oder über den Predigttext weiter.

Rudolf Bohren hatte ein feines Gespür dafür, worunter Gemeinden litten. Und dieses Leiden der Gemeinde machte er sich zu eigen. Im Jahr 1987 verfasste er ein „Manifest gegen die dumme Predigt“. Es ist ein polemischer Text, dem man die Not abspürt, unter der Rudolf Bohren litt. Ich zitiere: „Zwar reden heute viele Prediger viel an vielen Orten, Gott aber läßt sie reden und schweigt. So reden sie denn aus dem Zeitgeist heraus und setzen soziales Engagement oder eigene Frömmigkeit – konfessionalistische Enge – an die Stelle des Wortes aus Gottes Mund, denn sie haben ihre Ohren verkauft an moralische, religiöse oder politische Schlagworte. Schlagworte aber schlagen die Tür zum Himmelreich zu, sie öffnen nicht, sie langweilen nur.“ Rudolf Bohren hat Verständnis dafür, dass Menschen solchen Predigten den Rücken kehren und die Gottesdienste meiden. Das Manifest bleibt aber nicht bei der polemischen Kritik stehen. Rudolf Bohren nennt auch „mög-

liche Schritte zur Veränderung“, sechs an der Zahl:

1. Um das Wort Gottes aus der historischen Distanz, in die exegetische und historische Arbeit führt, in die Gegenwart zu holen, bedarf es des Gebets und des wiederholenden Meditierens des Wortes.

2. Predigen lernen wir durch das Hören von und auf Predigerinnen und Prediger, Predigen lernen wir durch das Lesen von Predigten. „An Predigten lernt ein Prediger das Predigen.“

3. Eine methodisch reflektierte Predigtanalyse, die dem Predigenden „einen Spiegel vorhält“, der ihm Stärken und Schwächen zeigt, kann ein Instrument der Seelsorge am Seelsorger werden. An der Predigtforschungsstelle in Heidelberg, die Rudolf Bohren begründet hat, hat er eine solche Analysearbeit entwickelt und praktiziert.

4. Es bedarf eines internationalen Austauschs von Predigtlehrern. Einen solchen Austausch hat er 1986 als internationales Wissenschaftsforum in Heidelberg veranstaltet und mit den Teilnehmenden die Predigtanalyse-methode diskutiert.

5. Predigtanalyse darf nicht zum Glasperlenspiel werden, sondern ist, recht verstanden, stellvertretende Übung für die Gemeinde. Denn jede Gemeinde prüft auf ihre Weise die Predigten, die sie hört, ob sie in ihnen Gottes Wort vernimmt. Und schließlich:

6. Es bedarf einer besseren, ökumenisch besetzten, Ausstattung der

Predigtforschungsstelle hier in Heidelberg.

Dieses Manifest ist gleichsam das geistliche Gründungsdokument des „Ökumenischen Vereins zur Förderung der Predigt“, der 1987 in Heidelberg und parallel dazu in der Schweiz gegründet wurde. In der Formulierung des § 2, der den Vereinszweck bestimmt, hört man den Geist des Manifests:

„(1) In Anbetracht einer allgemeinen ungenügenden Ausbildung der Prediger und einer mangelhaften Predigtpraxis stellt sich die Aufgabe, schriftgemäße Kriterien zu entwickeln, die dazu verhelfen, der heutigen Welt den „Gott der Hoffnung“ zu predigen.

(2) Dazu bedarf es einer eingehenden und systematischen Erforschung von verschiedenartigen Predigten aus unterschiedlicher Zeit und verschiedenen Orten: Die Predigtforschung soll einerseits dem Prediger zum Wort und andererseits der Gemeinde zum besseren Verstehen und Beurteilen der Predigt verhelfen. Dies kann heute nur im ökumenischen Geist geschehen.

Die organisatorischen Strukturen des Vereins sind aus Gründen der Zweckmäßigkeit und der Kostensparnis angebunden an die Predigtforschungsstelle bzw. an die Universität Heidelberg, wobei die Arbeit des Vereins allen deutschsprachigen Kirchen zugute kommen sollte.

(3) Insbesondere setzt der Verein sich zur Aufgabe:

1. Unterstützung der Predigtarbeit des Pfarrers;
2. Förderung der Mitarbeit von Laien an der Predigt;
3. Anregung ökumenischer Kontakte im Blick auf die Predigt;
4. Unterstützung des internationalen Vereins: *Societas Homiletica*;
5. Förderung von Übersetzungen fremdsprachiger Literatur zur Predigt;
6. Unterstützung der Predigtforschungsstelle Heidelberg mit dem Ziel, deren personelle Ausstattung zu verbessern dergestalt, daß neben der wissenschaftlichen Arbeit die Predigt des Pfarrers und die Mitarbeit von Laien an der Predigt gefördert werden kann;
7. Werbung von Mitgliedern.“

Erster Vorsitzender des Vereins war Walter Eisinger.

Predigende lernen von Predigenden – ein Medium dieses Grundsatzes waren und sind die seit 1989 erscheinenden Mitteilungen des Vereins, die zunächst unter dem Titel „Predigen zum Weitersagen“ und ab 2005 unter dem Titel „Predigt im Gespräch“ herausgegeben werden. Bisher sind 111 Ausgaben der Mitteilungen erschienen. Sie verfolgten mehrere Ziele:

a) qualitativ gute Predigten zu veröffentlichen, mit dem Ziel, sie in Gemeinden auszulegen als Anregung-

gen zum Lesen, aber auch zum Gespräch über die Predigten;

b) Pfarrerinnen, Pfarrern und Prädikantinnen und Prädikanten Predigten zu bieten, an denen sie eigenes Predigen lernen können:

c) Beispiele für die von Rudolf Bohren ins Gespräch gebrachte „Predigtanalyse“ zu geben; so erschienen alle Predigten immer mit einem Kommentar; er hatte die Funktion des im Manifest genannten „Spiegels“. Diese Grundstruktur prägt auch heute noch die Ausgaben von „Predigt im Gespräch“. Der Prediger setzt sich der Kritik aus; diese Kritik ist nötig, sie spiegelt die kritische Rezeption von Predigten durch die Gemeinden wider.

Unter den Autorinnen und Autoren, die eine Predigt zur Verfügung gestellt haben, die in den Mitteilungen veröffentlicht wurden, finden sich prominente Namen: Walter Eisinger, Rudolf Bohren selbst, Kornelis Heiko Miskotte, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Christian Möller, Manfred Jossuttis, Albrecht Grözinger, Walter Lüthi, Georg Vischer, Dietrich Stollberg, Gerhard von Rad, Kristlieb Adloff, Rainer Oechslen, Jürgen Roloff, Lothar Steiger, Christoph Bizer, Svatoopluk Karásek und Papst Benedikt XVI. Die Nennung der Namen geschieht hier in zeitlicher Reihenfolge der Veröffentlichung. Die ersten Kommentare zu Predigten stammten aus den Federn von Rudolf Bohren, Walter Eisinger, Irene Mildenberger, Günter Bleickert und Kristlieb Adloff. Insofern spiegeln die Hefte

„Predigt im Gespräch“ fast 25 Jahre Predigtgeschichte und zugleich die Weiterentwicklung homiletischer Kommentierung von Predigten. Mit Heft 106 vom März 2010 hat der Verein durch den Abdruck des Gottesdienstes zur Beerdigung von Rudolf Bohren seinen Initiator geehrt.

Heute haben Predigerinnen und Prediger, aber auch Gemeinden, Zugriff auf eine beinahe unübersichtliche Fülle von Predigten, die im Internet veröffentlicht werden. Da jeder seine Predigt ins Netz stellen kann, wird die Frage danach „Was ist eine gute Predigt?“ immer dringlicher. Hier stellt sich m.E. eine neue Aufgabe für die Arbeit des Vereins: Kriterien zu entwickeln, die den Predigenden und der hörenden Gemeinde helfen, aus der Vielzahl der Texte die zu finden, aus denen das Wort Gottes zu uns am eindringlichsten heute spricht.

Heft 43 aus dem Jahr 1999 enthält die letzte Veröffentlichung, die Rudolf Bohren in der Reihe „Predigen zum Weitersagen“ veröffentlicht hat: Die Autorität der Liebe. Sie trägt den provozierenden Untertitel: „Reformierte Seligsprechung eines Katholiken.“ Es ist eine wunderbare Würdigung von Günter Bleickert, dem Mann seiner Sekretärin, einem „liberalen Katholiken“. Aus diesem Artikel möchte ich ein Zitat bringen, das die ökumenische Weite im Denken Rudolf Bohrens zeigt:

„Einheit der Kirchen kann nur gefunden werden im Verlust aller falschen Autoritäten – im Kampf um die wahre Kirche hüben und drüben, in der radikalen Aufklärung über Wahr-

heit und Lüge des eigenen Kirchentums. Mit einem Wort: Ökumene bedarf der Prophetie, der Propheten, welche die Schuster zu ihren Leisten zurückrufen, die immerfort nach fremdem Leder unterwegs sind für Stiefel, die dem Wanderprediger des Evangeliums zu eng und zu lackiert sein dürften. ... Ökumene wird nur da wahr und wirklich, wo man einander nötig hat. Igelt man sich aber in die eigene Konfession ein, um Schwächen zu verdecken, schadet man der Einheit und der Leib Christi bleibt weiterhin zerrissen. Erst da werden wir zusammenkommen, wo wir unsere Armut und die Spannungen, in denen wir leben, teilen und wie eine Kollekte austauschen.“ Und dann – in Klammern gesetzt: „Bleiben wir in

unserem Predigen reich, brauchen wir auch keinen ökumenischen Verein zur Förderung der Predigt.“

Aber so weit ist es noch nicht – und so wird sich der Verein weiter bemühen, das Anliegen Rudolf Bohrens weiter zu verfolgen: Predigten zu veröffentlichen, an denen Predigende Predigen lernen können, Kommentare dazu zu erbitten, die der homiletischen Weiterbildung dienen und – nicht zuletzt – die Arbeit der Predigtforschungsstelle am Praktisch-Theologischen Seminar der Universität Heidelberg soweit die Mittel reichen zu unterstützen. Denn die wahre Würdigung des Wirkens eines Menschen geschieht da, wo seine Ideen und Anstöße aufgenommen und weiterentwickelt werden.

FORSCHUNG UND PUBLIKATIONEN

Monographien und
Sammelbände

Bauer, Lothar / Eurich, Johannes / Schmidt, Heinz (Hg.): Zukunft verantworten? Teilhabe gestalten. Zivilgesellschaftliche Impulse Gustav Werners, Heidelberg: Winter, 2012, 260 S.

Baumann, Klaus / Eurich, Johannes / Wolkenhauer, Karsten (Hg.): Konfessionelle Krankenhäuser: Profile – Strategien – Potenziale, Stuttgart: Kohlhammer, 2012, 200 S.

Berger, Klaus: Priesterweihe auch für Frauen?, Münster: Aschendorff, 2012, 222 S.

Berger, Klaus: Evangelium unseres Herrn Jesus Christus, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2012, 315 S.

Brunn, Frank Martin / Dietz, Alexander (Hg.): Selbstbestimmung in der Perspektive theologischer Ethik, Leipzig: EVA, 2011, VIII, 154 S. (MThSt 112).

Brunn, Frank Martin / Bartram, Claus R. / Fuchs, Thomas (Hg.): Menschenbilder und Wissenschaftskulturen. Interdisziplinäre Studien aus dem Heidelberger Projekt Menschenbild und

Menschenwürde, Heidelberg: Winter, 2011, 265 S. (Schriften des Marsilius-Kollegs 5).

Diebner, Bernd Jörg: Dat Oole Testament verkloort op Platt: Plattdüütsch Opsätz in Utwohl, Münster / Berlin: LIT, 2012, 282 S. (Bibelstudien 10; De Kennung: Beihefte 20).

Ehmann, Johannes: Die badischen Unionskatechismen. Vorgeschichte und Geschichte, Stuttgart: Kohlhammer, 2012, ca. 790 S.

Eurich, Johannes / Lob-Hüdepohl, Andreas (Hg.): Inklusive Kirche, Stuttgart: Kohlhammer, 2011, 250 S.

Fischer, Klaus P.: „Das ist mein Leib, mein Blut“: Die Eucharistie – Einführung in ihr Verständnis, Norderstedt: Books on Demand, 2012, 112 S.

Gertz, Jan Christian u.a.: An introduction to the literature, religion and history of the Old Testament, London / New York: T&T Clark, 2012, 840 S.

Hagedorn, Anselm C.: Die Anderen im Spiegel. Israels Auseinandersetzung mit den Völkern in den Büchern Nahum, Zefanja, Obadja und Joel, Berlin / New York: De Gruyter, 2011, 379 S. (BZAW 414).

Hagedorn, Anselm C. / Mein, Andrew (Hg.): Aspects of Amos. Exegesis and Interpretation, London: T&T Clark,

2011, 178 S. (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 536).

Haustein, Jörg: Writing Religious History. The Historiography of Ethiopian Pentecostalism. Wiesbaden: Harrassowitz, 2011, 295 S. (Studien zur außereuropäischen Christentums-geschichte [Asien, Afrika, Lateiname-rika] 17).

Heymel, Michael: Das Gesangbuch als Lebensbegleiter: Studien zur Bedeutung der Gesangbuchgeschichte für Frömmigkeit und Seelsorge, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2012, 336 S.

Huber, Wolfgang: Christian responsibility and communicative freedom. A challenge for the future of pluralistic societies; collected essays Ed. by Willem Fourie, Wien / Zürich / Berlin / Münster: LIT, 2012, 204 S. (Theologie in der Öffentlichkeit 5).

Kegler, Jürgen: Ganz nahe ist dir das Wort: Predigten, Kamen: Hartmut Spinner, 2010, 195 S. (Predigt heute 19).

Lämmlein, Georg (Hg.): Die Kirche der Freiheit evangelisch gestalten. Michael Nüchterns Beiträge zur Praktischen Theologie, Münster: LIT, 2012, 148 S. (Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 17).

Lampe, Peter: New Testament Theology in a Secular World: A Constructivist Work in Philosophical Episte-

mology and Christian Apologetics, London / New York: T&T Clark, 2012, 224 S.

Lienhard, Fritz: Grundlegung der praktischen Theologie: Ursprung, Gegenstand und Methoden, Leipzig: EVA, 2012, 350 S. (Arbeiten zur Praktischen Theologie 49).

Mader, Heidrun Elisabeth: Montanistische Orakel und kirchliche Opposition. Der frühe Streit zwischen den phrygischen „neuen Propheten“ und dem Autor der vorepiphanischen Quelle als biblische Wirkungsgeschichte des 2. Jahrhunderts n.Chr., Göttingen: Vandenhoeck 2012, 262 S. (NTOA 97).

Moos, Thorsten/ Niewöhner, Jörg / Tanner, Klaus (Hg.), Genetisches Wissen. Formationen und Übersetzungen zwischen Wissenschaft und Gesellschaft, St. Ingbert: Röhrig 2011, 278 S. (Wissen – Kultur – Kommunikation 5).

Neijenhuis, Jörg: Feste und Feiern. Eine theologische Theorie, Leipzig: EVA, 2012, 177 S.

Neijenhuis, Jörg: Liturgik: Gottesdienstelemente im Kontext, Göttingen: Vandenhoeck 2012, 160 S.

Nüssel, Friederike / Oeldemann Johannes (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung 4. – 2001–2010, Leipzig: EVA / Paderborn: Bonifatius, 2012, 1357 S.

Oeming, Manfred: Die Königreiche Israel und Juda vom 10. bis 8. Jahrhundert v. Chr., Stuttgart: Kohlhammer, 2012, 420 S. (Biblische Enzyklopädie 4).

Plathow, Michael: Heiliger Geist und Lebendiger Geist: Predigten in der Heidelberger Universitätskirche, [Heidelberg]: [Selbstverl.], 2012, 50 S.

Plathow, Michael: Öffentlich Predigen: Predigten im Internet, [Heidelberg]: [Selbstverl.], 2012, 52 S.

Polke, Christian / Brunn, Frank Martin / Dietz, Alexander / Rolf, Sibylle / Siebert, Anja (Hg.): Niemand ist eine Insel. Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik. Festschrift für Wilfried Härle zum 70. Geburtstag, Berlin / New York: De Gruyter, 2011, 533 S. (TBT 156).

Pollmann, Ines: Gesetzeskritische Motive im Judentum und die Gesetzeskritik des Paulus, Göttingen: Vandenhoeck, 2012, 261 S. (NTOA 98).

Quaas, Anna: Transnationale Pfingstkirchen. Christ Apostolic Church and Redeemed Christian Church of God. Frankfurt: Lembeck, 2011, 444 S.

Ritter, Adolf Martin: Studii de Istorie Bisericească și Patrologie (10 Studien zur allgemeinen Kirchengeschichte

und zur Patrologie. Aus dem Deutschen übersetzt, mit erläuternden Noten und einem Nachwort versehen von Daniel Buda), Sibiu: Editura Andreiana, 2011 (2. Aufl. 2012), 291 S.

Ritter, Adolf Martin (Bearb.): Carl Andresen u.a., Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters. (Neuausgabe), Göttingen: Vandenhoeck, 2011, XXXVIII. 794 S.

Ritter, Adolf Martin: STUDIA CHRYSOSTOMICA. Aufsätze zu Weg, Werk und Wirkung des Johannes Chrysostomus (ca. 349–407), Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, XX. 233 S.

Ritter, Adolf Martin: Studia chrysostomica, trad.: lect. Daniel Buda, Sibiu: Editura Andreiana, 2011, 270 S.

Schneider-Harpprecht, Christoph: Seelsorge – christliche Hilfe zur Lebensgestaltung. Aufsätze zur interdisziplinären Grundlegung praktischer Theologie, Berlin / Münster: LIT, 2012, 221 S. (Praktische Theologie interdisziplinär 1).

Schoberth, Ingrid (Hg.): Urteilen lernen – Grundlegung und Kontexte ethischer Urteilsbildung, Göttingen: Vandenhoeck, 2012, 302 S.

Schoberth, Ingrid: Religiöses Lernen mit dem Frühmittelalter. Zum Umgang mit Geschichte am Beispiel von

Kloster Lorsch. Mit einem Nachwort von Adolf Martin Ritter, Göttingen: Vandenhoeck, 2012, 191 S.

Stengel, Friedemann: Aufklärung bis zum Himmel: Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, XVI, 802 S. (BHT 161).

Schwier, Helmut (Hg.): Er ist unser Friede. Lesepredigten, Textreihe IV, Bd. 2 (Trinitatis bis letzter Sonntag des Kirchenjahres 2012), Leipzig: EVA, 2012, 216 S.

Schwier, Helmut (Hg.): Er ist unser Friede. Lesepredigten, Textreihe V, Bd. 1 (1. Advent 2012 bis Pfingstmontag 2013), Leipzig: EVA, 2012, 232 S.

Schwier, Helmut / Ulrichs, Hans-Georg (Hg.): Nötig zu wissen. Heidelberger Beiträge zum Heidelberger Katechismus, Heidelberg: Winter, 2012, 199 S. (Impulse aus der Heidelberger Universitätskirche 3).

Christoph Strohm (Hg., im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften): Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 13: Unionsschriften 1542–1545, bearb. v. Thomas Wilhelmi, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011, 459 S.; Bd. 14: Schriften zu Täufern und Spiritualismus 1531–1546, bearb. v. Stephen E. Buckwalter, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011, 637 S.; Bd.

15: Schriften zur Reichsreligionspolitik 1545/1546, bearb. v. Susanne Haaf, unter Mitarbeit v. Albert de Lange, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011, 660 S..

Tanner, Klaus (Hg.): Spurenlese: Reformationsvergegenwärtigung als Standortbestimmung (1717–1983); unter Mitarb. von Wolfgang Flügel, Leipzig: EVA, 2012, 293 S. (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 17).

Theißen, Gerd: Von Jesus zur urchristlichen Zeichenwelt: „Neutestamentliche Grenzgänge“ im Dialog, Göttingen: Vandenhoeck, 2011, 237 S. (NTOA 78).

Theißen, Gerd: The New Testament. A Literary History, Minneapolis: Fortress, 2011, 301 S.

Theißen, Gerd: Psychologie des premiers chrétiens. Héritages et ruptures. Genf: Labor et Fides, 2011, 780 S.

Theißen, Gerd: (jap.) Jesus und Paulus. Grundstein und Architekt des Urchristentums. Tokio: Kyobunkwan, 2012, 286 S.

Theißen, Gerd: Glaubenssätze. Ein kritischer Katechismus, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2012, 443 S.

Welker, Michael: The theology and science dialogue: What can theology contribute; expanded version of the Taylor lectures Yale Divinity School 2009, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2012, 79 S. (Theologische Anstöße 3).

Welker, Michael: Gottes Offenbarung: Christologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2012, 324 S.

Welker, Michael (Hg.), The Spirit in creation and new creation: science and theology in Western and Orthodox realms, Grand Rapids: Eerdmans 2012, XVI, 204 S.

Forschungen zur Ethik

Grundfragen der Ethik¹

Wilfried Härle

Ethik ist nicht nur eine theologische Disziplin, sie existiert – unter dem Namen ‚Ethik‘ oder unter dem Namen ‚Moralphilosophie‘ – auch als philosophische Disziplin, und das ist auch gut so. Aber worin besteht der Unterschied und worin nicht?

Er besteht *nicht* darin, dass die Philosophie sich an der Vernunft orientiert und die Theologie am Glauben. Vernunft und Glaube sind keine Gegensätze, sondern gehören – bei aller Unterschiedenheit – eng, ja untrennbar zusammen. Die Vernunft lebt von methodischen und inhaltlichen Voraussetzungen, die sie ihrerseits nicht voraussetzungslos aus sich selbst gewinnen, sondern nur als gegeben, plausibel oder bewährt annehmen kann, um sie im Vollzug der philosophischen Arbeit auf ihre Verlässlichkeit hin zu überprüfen. Der Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik besteht auch nicht darin, dass die philosophische Ethik *voraussetzungslos* arbeiten

würde, die theologische hingegen *voraussetzungs*voll. Es kann keine voraussetzungslose Wissenschaft – einschließlich der Philosophie – geben, und dies ist inzwischen immer mehr zu einer allgemein anerkannten Einsicht geworden. Gute Philosophie und gute Theologie erweisen sich nicht als solche in dem utopischen Bemühen um Voraussetzungslosigkeit, sondern umgekehrt in dem Bemühen, die jeweiligen (eigenen und fremden) Voraussetzungen so genau und umfassend wie möglich zu erheben, zu benennen und auf ihre Tragfähigkeit hin zu überprüfen.

Der Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik besteht darin, dass sich die philosophische Ethik *keinem bestimmten Wirklichkeitsverständnis* – d.h. keiner bestimmten Vorstellung oder Lehre oder Theorie vom Menschen, von der Welt und von Gott – verpflichtet weiß, sondern solche Voraussetzungen entweder so formal und allgemeingültig wie möglich zu beschreiben versucht, oder in die persönliche Verantwortung des einzelnen Philosophen stellt. Demgegenüber ist die theologische Ethik als Disziplin einem *bestimmten* Verständnis der Wirklichkeit, und zwar als christliche Theologie dem *christlichen* Verständnis der Wirklichkeit verpflichtet.

Aus der Vielzahl der Probleme seien zwei konzeptionelle Alternativen herausgegriffen, die sich für jede Ethik stellen. Es handelt sich einerseits um die Vorentscheidung für eine kognitivistische gegen eine nonkognitivistische Ethik, andererseits um die

¹ Die folgende Text basiert auf Wilfried Härle, *Ethik*, Berlin/New York: De Gruyter, 2011, 522 S., hier: S. 27f.; 19–26; Wilfried Härle, *Würde. Groß vom Menschen denken*, München: Diederichs, 2010, 157 S., hier: S. 14 und 19f. Härle, *Ethik*, S. 198f.

Vorentscheidung für eine universalistische gegen eine relativistische Ethik.

Kognitivistische versus nonkognitivistische Ethik

Die Vertreter der emotivistischen Position vertreten die Auffassung, moralische Aussagen und Normen klingen zwar häufig wie Feststellungen („Diese Handlung ist moralisch richtig“), sie seien aber *de facto* etwas ganz anderes, nämlich Ausdrucksformen von subjektiven Gefühlen bzw. moralischen Einstellungen. Nun wird vermutlich niemand bestreiten, dass moralische Äußerungen tatsächlich *auch* Ausdruck moralischer Gefühle und subjektiver Einstellungen sind, die Frage ist, ob sie *nur* das, also nichts anderes als das sind. Genau dies behaupten die Vertreter der emotivistischen Position und damit behaupten sie zugleich, dass moralische Aussagen nicht wahr oder falsch sein können, sondern allenfalls einer bestimmten Gefühlslage oder Einstellung adäquat bzw. nichtadäquat sind. Der harte Kern des Emotivismus ist m.E. die Bestreitung der Wahrheitsfähigkeit moralischer Aussagen und damit zugleich die Bestreitung jeder Form eines ethischen Realismus, der es für möglich und gegebenenfalls sogar für notwendig hält, moralische Aussagen an Tatsachen – Phänomenen, Erfahrungen – zu kontrollieren. *Insofern* sind zur nonkognitivistischen Position – zumindest in einem weiteren Sinne – auch der Voluntarismus und der Konstruktivismus zu

zählen, die moralische Äußerungen ausschließlich auf Willensentscheidungen und Setzungen zurückführen, sowie solche Diskurstheorien, die den im Diskurs erzielten Konsens als *hinreichendes* Kriterium für die Gültigkeit von Aussagen beurteilen. Verbunden sind all diese Auffassungen durch die gemeinsame Negation: Moralische Normen kommen nicht durch einen Akt der Wirklichkeitserkenntnis zu Stande und können auch nicht an ihr auf ihre Gültigkeit hin überprüft werden, sie sind also nicht wahrheitsfähig, sondern sie sind Ausdruck von moralischen Gefühlen oder Impulsen, Ergebnis von Willensentscheidungen oder das Resultat von Kommunikationsprozessen unter möglichst günstigen, z.B. herrschaftsfreien Bedingungen.

Diese Interpretation ist freilich nicht notwendigerweise mit dem Verweis auf Gefühle, Willensentscheidungen oder Konsensprozesse verbunden. Man könnte ja auch die Auffassung vertreten, dass es gerade Gefühle, Willensakte oder Verständigungsprozesse sind, die uns einen – möglicherweise besonders adäquaten – Zugang zu der Realität erschließen, auf die sich moralische Normen beziehen. *Dann* wären die emotivistischen, voluntaristischen und konsensualistischen Theorien keine nonkognitivistischen Theorien, sondern eine besondere Art von kognitivistischen Theorien – so wie man üblicherweise (und zu Recht) den Intuitionismus zu den kognitivistischen Theorien rechnet. (Unter Intuitionismus versteht man die Theorie, dass moralische Aussagen weder von

Grundprinzipien *abgeleitet* noch argumentativ *begründet* werden können und müssen, sondern aus einer unmittelbaren Erkenntnis, in der die Wahrheit gewissermaßen „*geschaut*“ wird, resultieren. Bildlich gesagt: Der Intuitionismus geht davon aus, dass ethische Probleme und Lösungen *mit einem Blick* erfasst werden können.)

Aber hat denn David Hume (1711–1776) nicht Recht mit seiner These, dass aus noch so vielen Aussagen über das, was *ist*, nicht abgeleitet werden kann, was *sein soll*? Es ist allgemein üblich geworden, den von Hume kritisierten Schluss von Seinsaussagen auf Sollensaussagen mit dem Begriff „naturalistischer Fehlschluss“ zu bezeichnen. Aber Sollensaussagen – und übrigens auch Seinsaussagen – lassen sich im Sinne einer Letztbegründung *gar nicht* ableiten, sondern sie lassen sich nur (abduktiv, d.h. hypothetisch und irrumsanfällig) entdecken, formulieren, rechtfertigen, überprüfen – und bei alledem gibt es unauflösliche Zusammenhänge zwischen Seins- und Sollensaussagen, von denen ich hier nur die drei wichtigsten nennen möchte:

- Der fundamentalethische Grundsatz, der bereits in der Antike formuliert wurde: „Ultra posse nemo obligatur“ (d.h. „Niemand ist über sein Können hinaus zu etwas verpflichtet“) kehrt in der modernen Regel: „Ought implies can“ wieder. Was man (im strengen Sinn des Wortes) nicht tun *kann*, davon gilt nicht die Aussage, dass man es tun *soll*. Insofern

hängt Sollen von Können ab, und Können ist ein Aspekt von Sein.

- Jede Sollensaussage setzt, um wahrheitsgemäß gemacht werden zu können, ein *Wollen des Sollens* voraus, setzt also voraus, dass derjenige, der die Aussage macht, will, dass die in Frage kommende Handlung gesollt wird. Was nicht (von irgendjemandem) gewollt wird, wird auch nicht gesollt. Insofern hängt Sollen von Wollen ab, und Wollen ist ebenfalls ein Aspekt von Sein.
- Jede Sollensaussage, die inhaltlich begründet ist (also nicht bloß auf einer autoritären Setzung bzw. einem Befehl basiert), setzt eine positive Bewertung voraus. Was nicht positiv bewertet wird, wird auch nicht gesollt. Der dabei vorausgesetzte Maßstab für die Bewertung muss aber, wenn die Argumentation nicht zirkulär sein soll, Aussagen über das Sein enthalten (z.B. „Es ist gut“, „Es ist nützlich“, „Es dient dem menschlichen Glück“). Bewertung ist folglich ebenfalls ein Element oder Aspekt des Seins.

Generell gilt: Wenn wir moralische Normen oder Handlungen rechtfertigen, tun wir dies häufig – und zu Recht – durch Verweis auf Tatsachen oder Erfahrungen. Deshalb ist es ratsam, sich von dem Einwand, bei einer bestimmten Argumentation handle es sich um einen naturalistischen Fehlschluss, nicht allzu sehr beeindruckend zu lassen.

Universalistische versus relativistische Ethik

Während wir bei der bisherigen Argumentation vorausgesetzt haben, dass ethische Normen universale Geltung beanspruchen, bestreitet der Relativismus, dass es überhaupt ethische Normen geben *könne*, die diesem Anspruch genügen.

- Ein Einwand gegen den Universalismus könnte in dem Hinweis bestehen, dass es keine ethischen Normen gibt, die von allen Menschen als gültig anerkannt werden, und dass es keine ethische Norm gibt, die über die ganze Geschichte der Menschheit hin und in allen Kulturen als gültig behauptet oder vertreten wird. Ich halte für möglich, dass das richtig ist. Aber diese Auffassung hat mit Relativismus nichts zu tun, denn bei ihm geht es nicht um die *Anerkennung* ethischer Normen, sondern um deren uneingeschränkte *Reichweite*, d.h. um die Frage, ob sie von allen Menschen anerkannt werden *könnten*.
- Ein weiterer Einwand gegen den Universalismus könnte in dem Hinweis bestehen, dass von unterschiedlichen Menschen (und für sie) auch nur unterschiedliche ethische Normen vertreten werden *können*, weil die Unterschiede zwischen Menschen so grundlegend sind, dass es keine für alle Menschen gültigen ethischen Normen geben *kann*. ... Ob diese Auffassung richtig oder falsch ist, hängt davon ab, *welche* Unter-

schiede der Vertreter des Relativismus im Blick hat: solche des Lebensalters, der kulturellen Prägung, der charakterlichen Veranlagung, der sozialen Stellung *oder* solche, die das Menschsein *als solches* betreffen. Nur die Behauptung, dass es unaufhebbare – moralisch relevante – Unterschiede zwischen Menschen *als solchen* gibt, so dass es unmöglich ist, auch nur *eine* ethische Norm zu formulieren, die mit dem Anspruch universaler Gültigkeit auftreten kann, wäre *echter Relativismus*.

Die Folge des Relativismus wäre, dass es z.B. keine sachliche Berechtigung dafür gibt, gegen die Anwendung von Folter, gegen Vergewaltigungen, gegen Völkermord, gegen Kindesmisshandlung oder -missbrauch bei anderen Völkern, Kulturen, gesellschaftlichen Gruppen oder Individuen zu protestieren, wenn dies dort zu den anerkannten oder geduldeten Verhaltensweisen gehört. Eine solche Konsequenz wäre abwegig. Aber das ist nur ein Empfinden. Lässt sich dafür auch argumentieren? Der Vertreter der universalistischen Position unterscheidet grundsätzlich zwischen dem Geltungsgrund und dem Geltungsbereich einer ethischen Norm und vertritt die Auffassung, dass aus dem individuellen Charakter des Geltungsgrundes, also der persönlichen Einsicht, keineswegs eine Beschränkung des Geltungsbereiches der so eingesehenen ethischen Norm folgt. Diese zweite Frage hängt vielmehr ausschließlich davon ab, ob eine ethische Norm widerspruchsfrei uni-

versalisiert, also als für alle Menschen gültig behauptet werden kann. Das eröffnet die Möglichkeit, mit dem Streit zwischen Universalismus und Relativismus so umzugehen, dass der Vertreter der universalistischen Position die Aufgabe und den Anspruch übernimmt, nach ethischen Normen zu suchen und sie zu formulieren, die dem Anspruch auf Universalisierbarkeit – ohne Widerspruch – genügen, während der Vertreter der relativistischen Position den Gegenpart übernimmt, indem er versucht, solche ethischen Normen als nicht widerspruchsfrei universalisierbar zu *erweisen*. So könnte ein unfruchtbarer Prinzipienstreit in eine fruchtbare Auseinandersetzung verwandelt werden, die den ethischen Diskurs voranbringt.

Mit meiner Option für eine universalistische Position übernehme ich also die Aufgabe, nach ethischen Normen zu suchen, die dem Anspruch genügen, ohne Widerspruch universalisierbar zu sein, d.h. für alle Menschen gelten zu können. Und ich habe die Vermutung, dass es mehrere Kandidaten für solche universal gültigen ethischen Normen gibt, z.B.:

Die Würde jedes Menschen ist zu achten!

Du sollst keinen Menschen ermorden!

Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu!

Es wäre nun die Aufgabe des Vertreters der relativistischen Position, zu zeigen, dass solche ethischen Normen

für bestimmte Menschen nicht als gültig behauptet werden können, weil man sich sonst in einen Widerspruch verwickelt.

Zwei grundlegende Axiome und Normen seien abschließend dargestellt: Die Berufung auf die Würde des Menschen als universales Axiom und das Liebesgebot als ein spezifisch biblisches Gebot.

Menschenwürde

Menschenwürde ist das mit dem Dasein als Mensch gegebene Anrecht auf Achtung als Mensch ... Grundlegend an dem damit gegebenen Definitionsversuch ist zweierlei:

Menschenwürde ist ein *Anrecht*. Das unterscheidet Menschenwürde sowohl von bloß subjektiven Ansprüchen, die Menschen erheben, weil sie den Wunsch oder das Interesse haben, etwas zu besitzen oder zu erreichen, als auch von Rechten, die von ihnen im Lauf ihrer Lebensgeschichte erworben oder ihnen von dafür zuständigen irdischen Instanzen verliehen wurden. Ein Anrecht auf Achtung als Mensch ist nichts, was man als willkürliche oder unbegründete Forderung zurückweisen könnte, sondern es ist eine begründete Verhaltenserwartung, eine legitime Forderung. Worauf ein Mensch ein Anrecht hat, das steht ihm rechtmäßig zu. Das hat er sich weder widerrechtlich angeeignet, noch beruht es auf einer bloßen, willkürlichen Behauptung. Und deshalb verlangt ein solches Anrecht von an-

deren (und sogar vom Träger selbst) Anerkennung und Respektierung...

Menschenwürde ist das Anrecht auf *Achtung* als Mensch. ‚Achtung‘ ist ein facettenreicher, vielschichtiger Begriff. Er ist den Begriffen ‚Respektierung‘ bzw. ‚Respekt‘ verwandt, tendiert aber weniger als diese zum Furchteinflößenden, Abstand Gebietenden, sondern eher zur Bewunderung und Wertschätzung. Nimmt man ihn absolut und allgemein, so umfasst er ein Wahrnehmen, Ernstnehmen und Rücksichtnehmen bezogen auf die Würde jedes Menschen. Das kann in dieser umfassenden Bedeutung aber nicht uneingeschränkt gelten. Es begegnen uns normalerweise schon Tag für Tag – geschweige denn in unserem Leben – viel zu viele Menschen, als dass es eine sinnvolle Forderung sein könnte, sie ausnahmslos wahrzunehmen, ernst zu nehmen und auf sie Rücksicht zu nehmen. Wir gehen an ungezählten Menschen achtlos vorbei (und sie an uns), ohne dass damit ihre oder unsere (Menschen-) Würde im Geringsten tangiert würde. Der Begriff ‚Achtung‘ in Verbindung mit ‚Menschenwürde‘ greift erst dort, wo es zwischen Menschen zu einem Näheverhältnis kommt, das man als *Begegnung* oder *Beziehung* bezeichnen kann. Die Bibel hat dafür den Begriff des ‚Nächsten‘ (Lev 19,18; Mk 12,31; Lk 10,29 u.ö.). Dieser Begegnungszusammenhang hängt – zumal im Zeitalter der Massenmedien – nicht an leibhaft-räumlicher Nähe und Begegnung, sondern kann sich überall einstellen. Er ist der Raum, in dem sich das Anrecht und die Forderung, die der Begriff ‚Achtung‘ bezeichnet,

konkret stellt. Dabei kann uns jeder Mensch als Träger dieses Anrechtes und dieser Forderung begegnen. Aber es ist faktisch nicht jeder Mensch, sondern es sind immer konkrete Menschen oder Menschengruppen, die uns so begegnen, dass sie unsere Achtung fordern.

Liebesgebot

Altes und Neues Testament sowie das reformatorische Verständnis der biblischen Grundlagen bezeugen eindeutig, dass die ethische Forderung nach christlichem Verständnis im Liebesgebot kulminiert – in dieser Frage gibt es auch keine erkennbaren Differenzen zwischen den unterschiedlichen christlichen Konfessionen. Das Doppelgebot der Liebe ist aus christlicher Sicht das höchste Gebot, seine Erfüllung ist das höchste Gut – und zwar sowohl für den Handelnden als auch für sein Gegenüber.

Nun zeigt sich aber fast ebenso deutlich, dass dieses Gebot auf eine Schicht im Menschen zielt, die nicht seiner willentlichen Beeinflussung unterliegt. In der Beispielgeschichte vom barmherzigen Samariter wird dies anschaulich in der Schlüsselformulierung: „er jammerte ihn“ (Lk 10,33). Die damit beschriebene Schlüsselerfahrung ist eine, die einem Menschen *zuteilwerden* muss, die ihm also *widerfahren* muss. Dazu kam es beim Priester und Leviten in dieser Erzählung nicht, die den unter die Räuber Gefallenen zwar sahen, aber von diesem Sehen nicht innerlich an-

gerührt und bewegt wurden und darum vorübergingen. Wohl aber ereignet sich dies beim Samariter, und daraus folgt seine Tat der Barmherzigkeit. Dass es nicht diese Tat als solche und unabhängig von dem „er jammerte ihn“ ist, zeigt 1Kor 13,1-3 mit seinem dreimaligen „und hätte die Liebe nicht,...“ überdeutlich.

Wenn aber das höchste Gebot eines ist, dessen Erfüllung nicht in der menschlichen Entscheidungsfreiheit und -macht liegt, dann ist dies eine ethische Aporie, und zwar eine, aus der es mit ethischen Mitteln offenbar keinen Ausweg gibt: Es gibt weder den Ausweg, das Liebesgebot – als überzogene ethische Forderung – zu suspendieren; noch gibt es den Ausweg, die der Liebe äußerlich entsprechenden Taten der Barmherzigkeit selbst mit der Liebe gleichzusetzen; noch gibt es den Ausweg, eine Methode zu entwickeln, wie doch durch Gebieten oder Verbieten Liebe geweckt oder hervorgerufen werden kann.

Damit bestätigt sich aber die lutherische These für die christliche Ethik: Der hauptsächliche Gebrauch des Gesetzes, und das heißt auch der hauptsächliche christlich-ethische Gebrauch des Gesetzes, ist der überführende Gebrauch, der dem Menschen zeigt, dass er nicht in der Lage ist, den Willen Gottes von sich aus zu erfüllen und das ihm gebotene Gute zu tun. Das nimmt der christlichen Ethik im Zentrum ihre Handhabbarkeit, verleiht ihr aber eine eindrucksvolle anthropologische Tiefe.

Die Quintessenz dessen heißt übrigens nicht: Das Liebesgebot ist also unerfüllbar, sondern sie heißt: Das Liebesgebot wird nur so erfüllbar, dass einem Menschen durch zuteilgewordene, empfangene Liebe die Fähigkeit und Motivation zur Liebe zuwächst.

Eine zusammenfassende Theorie des Helfens

Anika Chr. Albert: Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit²

Gerd Theißen

Wer anderen hilft, tut es meist aufgrund einer spontanen Motivation, die keiner Begründung bedarf. Er stellt seine Interessen zurück und nimmt nachteilige Folgen für sich zugunsten anderer in Kauf. Wir deuten prosoziales Verhalten in diesem Sinne als „altruistisch“. Seitdem wir jedoch unser Handeln mit einer Fülle wissenschaftlicher Theorien untersuchen, wird diese Deutung untergraben: Biologisches Denken entdeckt evolutionäre Überlebensstrategie hinter „altruistischem“ Verhalten, psychologische

² Anika Christina Albert, Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit. Perspektiven einer Theologie des Helfens im interdisziplinären Diskurs, Heidelberg: Winter 2010, 400 S. (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, Band 42).

Die Vorstellung des Buches durch G. Theißen entspricht dem Geleitwort zu diesem Buch.

Analyse hedonistische Motive hinter selbstlosem Handeln, soziologische Theorien Machtbeziehungen hinter karitativer Liebe. Das Helfen geriet in eine Legitimationskrise. Daher ist eine Theorie des Helfens notwendig, die ein realistisches Bild von den Grundlagen und Möglichkeiten des Helfens gibt. Eine solche Theorie ist selbst ein Beitrag zum Helfen: Sie soll den Helfern helfen, mit gutem Gewissen ihre Arbeit zu tun, aber auch deren Grenzen zu sehen und zu akzeptieren.

Die Arbeit von Anika Chr. Albert trägt in einem großen Überblick Bausteine zu solch einer Theorie zusammen. Diese vielen Ansätze werden nicht vorschnell systematisiert. Dennoch wird ein Theorieansatz entfaltet, der unserem Selbstverständnis beim spontanen Helfen entspricht. Es ist eine phänomenologisch-hermeneutische „Theorie des Helfens“ in Fortführung eines Diskurses über Gabe und Gegenseitigkeit in den Humanwissenschaften. Diese allgemeine Theorie des Helfens wird dann noch einmal in zentralen theologischen Überzeugungen begründet.

Die Arbeit zeigt auf einer humanwissenschaftlichen Ebene zunächst, dass die Erforschung prosozialen Handelns zu dem Ergebnis kommt, dass der Mensch zu reziprokem Handeln fähig ist. Er ist biologisch nicht nur als Überlebensmaschine für „egoistische“ Gene programmiert, sondern auf Kooperation hin angelegt. Sein „Ich“ entsteht psychologisch durch Interaktion mit einem „Du“. Seine sozialen Institutionen verlieren ohne

Reziprozität von Geben und Nehmen ihre Stabilität. Und doch wird diese Reziprozität faktisch durch Machtstrukturen zugunsten der Stärkeren umprogrammiert. Dem steht gegenüber, dass sich Menschen nach ihrem Selbstverständnis als Stärkere für Schwächere ohne Erwartung einer Gegengabe einsetzen.

Anika Chr. Albert zeigt in ihrer phänomenologisch-hermeneutischen Theorie des Helfens, dass man dieses Selbstverständnis nicht nur als Selbsttäuschung deuten kann – etwa, weil die zeitlich stark verzögerte reziproke Vergeltung die Illusion fördert, Menschen handelten beim Helfen ohne Erwartung einer Gegenleistung. Vielmehr ist Helfen ein kommunikativer Akt, der in sich einen Wert hat – so wie Menschen für sich und füreinander einen Wert in sich haben. Das Helfen wird in zwei Grundsätzen unserer ethischen Tradition begründet, die diesen Selbstwert des Menschen zum Ausdruck bringen. Einerseits im kategorischen Imperativ in seinen drei Formen: Menschen sind erstens füreinander Selbstzweck, überprüfen zweitens ihr Tun durch Generalisierung und handeln drittens autonom, indem sie ihrer eigenen Vernunft folgen. Andererseits wird das Helfen in der „Goldenen Regel“ begründet. Diese hat zwei Vorteile gegenüber dem kategorischen Imperativ: Sie kann aufgrund von Empathie in die Bedürfnisse anderer Menschen im Ausnahmefall Regelverstöße legitimieren (etwa einen Asylbewerber vor Abschiebung bewahren) und sie sagt konkret, woran man sich orientieren soll: nämlich an dem, was man selbst

für sich wünscht; denn jeder kann sich darüber klar werden, was er in bestimmten konkreten Situationen für sich wünschen würde. Dieser Wunsch muss freilich mit Hilfe des Kategorischen Imperativs einem „Generalisierungstest“ unterzogen werden. Das zeigt das bekannte Beispiel: Jeder Angeklagte wünscht wohl freigesprochen zu werden, kann aber nicht wünschen, dass auch jeder andere Angeklagte freigesprochen wird. Nicht individuelle Wünsche, sondern nur durch Generalisierung überprüfte Wünsche können Richtschnur prosozialen Handelns sein. Mit P. Ricœur wird daher die Goldene Regel als fundierende „Ethik des Seins“, die uns über das Gute belehrt, wonach wir alle faktisch streben, dem „Kategorischen Imperativ“ als „Moral des Sollens“ übergeordnet, die unser Streben durch die geforderte Allgemeinheit des Sollens begrenzt und formt.

Die allgemeine Begründung des Helfens durch die beiden zentralen Grundsätze unserer ethischen Tradition, durch Goldene Regel und kategorischen Imperativ, ist in diesem Buch schon in sich eine große Leistung. Diese allgemein menschliche Begründung wird in dieser Arbeit noch einmal durch einen spezifisch theologischen Gedankengang vertieft: Der Hilfeleistende ist selbst Empfänger, wenn es um das Geschenk des Lebens geht. Angesichts Gottes verschwinden die Unterschiede zwischen dem überlegenen Hilfeleistenden und dem unterlegenen Hilfeempfänger. Das gilt nicht nur für das Geschenk der physischen Existenz der Menschen, son-

dern auch für das Geschenk ihres Lebenssinnes durch Rechtfertigung *sola gratia* und *sola fide*. Wenn alle Geschöpfe schlechthin abhängig sind, kann der Hilfeempfänger empfangen, ohne sich abgewertet zu fühlen, weil er zur Gegengabe unfähig ist. Umgekehrt kann der Helfende aus einer Fülle schöpfen, die er sich nicht selbst verdankt, und kann davon weitergeben, ohne sich ausgebeutet zu fühlen. Die Reziprozität von Gabe und Gegengabe wird vor Gott aufgehoben, nicht durch asymmetrische Beziehungen von Macht zwischen den Menschen, sondern durch eine schlechthinige Abhängigkeit von Gott, die jede Reziprozität ausschließt. Zwischen Menschen aber schafft sie Reziprozität: Vor Gott sind Helfer und Hilfsbedürftige gleich.

Anika Chr. Albert führt in ihrem Buch viele Gedanken zusammen, die an der Theologischen Fakultät Heidelberg bisher getrennt entwickelt wurden. Ihr Buch ist eine Synthese aller bisherigen Bemühungen um eine Theorie des Helfens.

Sozialität als *Conditio Humana*³

Rebekka A. Klein

Die Sozialität gilt seit der Antike als eine Grundbedingung des Menschseins. Bereits Aristoteles redete vom Menschen als einem *zoon politikon*. Es stellt sich jedoch die Frage, inwiefern die Befähigung, mit anderen zu kooperieren und sich prosozial zu verhalten, dem Menschen natürlich gegeben oder eher kulturell anerzogen ist. Bereits die neuzeitlichen Naturzustandslehren haben dieses Problem zum Ausgangspunkt ihrer philosophischen Begründung des politischen Gemeinwesens gemacht. Für sie ist die Natur des Menschen den kulturellen und politischen Versuchen ihrer ‚Beherrschung‘ vorgelagert und stellt einen außergesellschaftlichen Bezugspunkt des staatstheoretischen Denkens dar. An diese Tradition anknüpfend fragen Neuro- und Verhaltenswissenschaftler heute ebenfalls nach der menschlichen Sozialnatur

³ Rebekka A. Klein, *Sozialität als Conditio Humana: Eine interdisziplinäre Untersuchung zur Sozialanthropologie in der experimentellen Ökonomik, Sozialphilosophie und Theologie* (Edition Ethik 6), Göttingen: Edition Ruprecht, 2010, 326 S. Zugleich erschienen als: Rebekka A. Klein, *Sociality as the Human Condition: Anthropology in Economic, Philosophical and Theological Perspective* (Philosophical Studies in Science and Religion 3), Leiden/Boston: Brill, 2011, 325 S.

und suchen Altruismus, Empathie und Fairnesspräferenzen des Menschen durch Verhaltensexperimente und neurowissenschaftliche Untersuchungen des Gehirns zu erklären. Sie deuten damit die philosophische Naturzustandslehre naturalistisch und entwerfen ein biologistisch und deterministisch fixiertes Bild menschlicher Vergesellschaftungsprozesse.

In meiner Dissertation werden diese neueren experimentellen Untersuchungen zum menschlichen Sozialverhalten und seiner neurobiologischen Fundierung vorgestellt und analysiert. Dies geschieht im Horizont einer interdisziplinären, multiperspektivisch angelegten Darstellung. Diese verdankt sich der Überzeugung, dass die disziplinären Einzelsichtweisen nicht auf ein einheitliches Konzept der Sozialität reduziert werden dürfen. Statt eines Begriffs oder empirischen Modells der Sozialität wird daher die (Un-)Möglichkeit des Menschen, sich im Verhältnis zu sich selbst und anderen in seiner Menschlichkeit zu zeigen, in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellt. Humanität ist dabei als ein phänomenaler Überschuss der empirischen und theoretischen Versuche der Erfassung von Sozialität zu verstehen. Ihr wichtigstes Merkmal ist, dass sie sich nur dort zeigt, wo die Indifferenz gegenüber den inhumanen Kehrseiten des menschlichen Miteinanders zum Thema gemacht und nicht ignoriert oder als überwunden betrachtet wird. Die kritische Unterscheidung von Humanität und Inhumanität ist daher eine Möglichkeit, ethisch sensibel mit der von Sozialphilosophie und Ver-

haltenswissenschaften gleichermaßen thematisierten Ambivalenz der menschlichen Sozialität (Egoismus / Altruismus; Vernichtung / Anerkennung des anderen) umzugehen.

Im Gespräch mit den einzelnen Disziplinen zeigt die Dissertation also auf, dass ein affirmativer Rekurs auf die soziale Natur des Menschen gegenüber den Phänomenen sozialer Unmenschlichkeit nicht gleichgültig sein darf: Der Spielraum des menschlichen Sozialverhaltens reicht von der gewaltsamen Vernichtung bis zur Verantwortung für den anderen. Sozialität ist deshalb nicht als Fundament von Moral und politischer Ordnung, sondern als ein Phänomen in zweifacher Gestalt zu behandeln. Das grundlegende Argument der hier entworfenen Sozialanthropologie lautet daher: Die Humanität des Menschen ist stets so zu thematisieren, dass sich die anthropologische Beschreibung auch für ihre Kehrseite, die soziale Inhumanität des Menschen sensibel zeigt und gegenüber den Phänomenen des Inhumanen nicht gleichgültig bleibt.

1. Anthropologie als Darstellung der Humanität des Menschen

Was die Humanität des Menschen auszeichnet und inwiefern sie hermeneutisch und phänomenologisch untersucht werden kann, will das erste Kapitel dieser Untersuchung klären. Dazu orientiert es sich an den Fragestellungen der philosophischen und theologischen Anthropologie. Ihre

Begriffe, Konzepte und Theorien bestimmen auch die Hypothesenbildung und die Interpretation von Forschungsergebnissen in den empirischen Wissenschaften. Die Begriffe der Anthropologie sind jedoch durch einen Essentialismus bestimmt. Durch sie soll die Natur oder das Wesen des Menschen festgelegt werden. Definitionen wie diejenige des *animal rationale* versuchen, das Wesen des Menschseins durch ein humanes Attribut seiner Natur (Vernunft, Sprache, Willensfreiheit) zu bestimmen. Sie rekurren damit auf eine Unterscheidung des Menschlichen vom Nicht-Menschlichen, die sich auch analytisch verstehen und anwenden lässt. Um hier zu Klärungen zu kommen, werden verschiedene Leitdifferenzen der Anthropologie herausgearbeitet, mit denen die Humanität des Menschen gedeutet werden kann. Neben der Unterscheidung der Humanität des Menschen von der Animalität des Tieres und von der Göttlichkeit einer Gottheit wird die Differenz von Humanität und Inhumanität ins Zentrum gestellt. Obwohl das Wort ‚Unmenschlichkeit‘ formal als Negation der Humanität des Menschen gefasst werden kann, ist mit dem Unmenschlichen hier doch etwas anderes gemeint. Es bezeichnet diejenige zerstörerische Gewalt gegen den Mitmenschen, die das menschliche Maß überschreitet und doch am Ort des Menschen selbst bezeugt ist. Sie verhält sich damit nicht negierend, sondern *indifferent* zu der für jeden Menschen postulierten Humanität seines Wesens. Erst wo Unmenschliches auch in der Beschreibung des Menschlichen

mit adressiert werden kann, ist daher die Differenz von Humanität und Inhumanität gewahrt.

2. Der Konflikt zwischen Egoismus und Altruismus im Verhalten

Im Zentrum der ökonomischen Beschreibung der menschlichen Sozialität steht der Konflikt zwischen egoistischen und altruistischen Individuen. Das zweite Kapitel thematisiert daher die Modellierung von Pro- und Antisozialität des Menschen in der experimentellen Ökonomik und Neuroökonomik. Dazu wird zunächst eine wissenschaftstheoretische Einordnung und Rekonstruktion des experimentellen Ansatzes innerhalb der Wirtschaftswissenschaften vorgelegt, die auch die Synthese der Ökonomik mit der Sozialen Neurowissenschaft (Neuroökonomik) in den Blick nimmt. Es wird kritisch aufgezeigt, dass die experimentelle Methode der Ökonomik die Intentionen und Motive der sozialen Akteure sowie ihr intersubjektives Kommunikations- und Ausdrucksverhalten bewusst ausblendet, während sie deren soziale Präferenzen bestimmt. Zugleich macht diese Methode aber die Wirkungsweise sozialer Präferenzen im Verhalten beschreibbar und leistet einen entscheidenden Beitrag dazu, das Menschenbild der Wirtschaftswissenschaften, das von einem egoistischen Nutzenmaximierer ausgeht, zu korrigieren. Um diesen wichtigen Ansatz zu verdeutlichen, werden die Forschungsergebnisse der Ökonomik zur Ungleichheitsaversion und Fairnessprä-

ferenz ökonomischer Akteure, zur Bildung und Sanktionierung von sozialen Normen und zum altruistischen Bestrafen von Normenverletzern vorgestellt.

3. Die zwischenmenschliche Differenz als Antagonismus, Anerkennung und Alterität

Das Kapitel gibt einen Überblick über verschiedene Ansätze zum Verständnis der menschlichen Sozialität in der gegenwärtigen Sozialphilosophie und Ethik. Die anthropologische Beschreibung geht hier anders als in der Ökonomik nicht vom Individuum und seinen Präferenzen, sondern von einer Phänomenologie des zwischenmenschlichen Verhältnisses aus. Dieses ist gekennzeichnet durch soziale Pluralität und Heterogenität und lässt sich daher mit Hannah Arendt als ein Verhältnis der Singularität bzw. der Differenz des einen zum anderen auffassen. Die für das zwischenmenschliche Verhältnis kennzeichnende Differenz wird nun von verschiedenen Ansätzen innerhalb der Sozialphilosophie unterschiedlich gedeutet. So wird sie entweder als Ausgangspunkt einer antagonistischen Konfrontation und Verfeindung zwischen Menschen gesehen (Thomas Hobbes, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe) oder als Ausgangspunkt einer den Konflikt befriedenden wechselseitigen Anerkennung (G.F.W. Hegel, A. Honneth) oder aber als Markierung einer unvertretbaren Verantwortung für den anderen in seiner Alterität (Emmanuel

Levinas). Gegenüber den verhaltenswissenschaftlichen Ansätzen fällt auf, dass positive und negative Anthropologie in der Sozialphilosophie nicht gemeinsam oder gar in ihrer wechselseitigen Beeinflussung thematisiert wird wie in den Verhaltenswissenschaften, wo von der Existenz prosozialer und antisozialer Verhaltenstypen ausgegangen wird, um deren Interaktion zu erforschen. Stattdessen wird entweder die eine oder die andere Anthropologie als fundamentaler angesehen und damit die mögliche Ambivalenz der Sozialität bereits im Ansatz umgangen. Ganz anders ist dies in der theologischen Anthropologie.

4. Humanität und Inhumanität in der Liebe zum Nächsten

Im vierten Kapitel wird das Verständnis der Sozialität aus theologischer Perspektive entfaltet. Die theologische Perspektive zeichnet sich gegenüber anderen Perspektiven dadurch aus, dass in ihr durch das Wort ‚Gott‘ die Perspektivität des eigenen Zugangs und die Kontingenz ihrer Beschreibungen des Menschen explizit deutlich gemacht wird. Sie lässt sich daher besonders gut in Abgrenzung zu anderen Perspektiven thematisieren. Im Anschluss an das biblische Zeugnis von der Nächstenliebe und an die Liebesethik Sören Kierkegaards zeigt das Kapitel, dass die Rede vom Menschen als einem Nächsten Gottes eine eigenständige theologische Beschreibung der menschlichen Sozialität ermöglicht,

die zudem den Vorzug hat, dass sie einen ethisch sensiblen Umgang mit der Ambivalenz des menschlichen Miteinanders zwischen Humanität und Inhumanität ermöglicht. Bereits bei Kierkegaard wird das biblische Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe in eine breit angelegte Phänomenologie der menschlichen Sozialverhältnisse überführt, die zugleich sozialkritisch wie ethisch gehaltvoll ist. Bei Kierkegaard wird die Humanität einer sozialen Beziehung als ein Überschuss über die rein zwischenmenschlichen Verhältnisse aufgefasst, der an diesen erst in der kritischen Unterscheidung zwischen selbstischer Liebe und Nächstenliebe sichtbar wird. Im Hintergrund dieser phänomenologischen Differenzierung Kierkegaards steht die reformatorische Unterscheidung zwischen altem und neuem Menschen, die eine doppelte Sichtweise auf menschliche Beziehungen ermöglicht. Die theologische Anthropologie versteht das neue Menschsein allerdings stets als Revision der alten im Licht der neuen Existenz im Glauben und bestimmt die Differenz zwischen beiden als kritische Unterscheidung im Selbstverhältnis des Menschen. Im Anschluss an diese Tradition kann die Sozialität daher in ihrer Ambivalenz anerkannt werden, ohne sie vorschnell zugunsten einer positiven Anthropologie aufzulösen wie es in vielen moralphilosophischen Theorien üblich ist.

Bürgerrecht im Himmel und auf Erden. Karl Barths Ethik⁴

Alexander Maßmann

Mit dem Stichwort „Barths Ethik“ dürften sich bei vielen Leserinnen und Lesern Assoziationen zur politischen Rolle des Protestantismus in der Bundesrepublik einstellen, etwa zu Themen wie der nuklearen Bewaffnung und dem Systemkonflikt, aber später auch dem Konziliaren Prozess. Manche Zeitgenossen denken mit gemischten Gefühlen an den Typ des politischen Pfarrers zurück, der, streitfreudig, aber etwas überhasstet oder vielleicht gar moralistisch-anmaßend „die Stimme des christlichen Glaubens“ in politischen Fachfragen zu Gehör brachte. Anderen hat Barths Weckruf an eine allzu bürgerliche Kirche imponiert, der sich nicht scheute, prophetisch der Gegenwartsbedeutung kirchlicher Überlieferungen Ausdruck zu verleihen – „lieber unangenehm laut als angenehm leise“ (F. Jehle). Theologisch zeigt sich hier das Gegenüber der beiden Konzeptionen „Königsherrschaft Christi“ und Zwei-Regimenten-Lehre. Obwohl Barths Ethik nicht insgesamt als „Königsherrschaft Christi“ zu beschreiben ist, hat sie doch oft in diesem Sinne

⁴ Alexander Maßmann, Bürgerrecht im Himmel und auf Erden. Karl Barths Ethik, Öffentliche Theologie 27, Leipzig: EVA, 2011, 405 S. Der Förderverein der Theologischen Fakultät unterstützte 2011 dankenswerterweise die Drucklegung.

gewirkt. Auch deshalb überrascht es, dass zu Barths Ethik vergleichsweise wenige Untersuchungen vorliegen. Zu den reichhaltigen Aspekten dieses Themas sind seit dem Todesjahr Barths 1968 nur etwa zehn Monographien in deutscher Sprache erschienen. In Großbritannien und den USA dagegen sind es allein seit 1990 ein Dutzend. Obwohl viele dieser Beiträge theologisch Wertvolles bieten, fehlt bislang eine gründliche historisch-genetische Arbeit. Zur Aufgabenstellung einer solchen Arbeit gehört es nicht nur, kaum rezipierte Texte Barths zu erörtern. Ebenso gilt es, die bekannten Ansätze aus Vorträgen und der Kirchlichen Dogmatik werkgeschichtlich und kontextuell zu diskutieren. Die Stellungnahmen Barths zu spezifischen ethischen Fragestellungen wurden bislang eher eklektisch behandelt. Wie lässt sich Barths Arbeitsweise beschreiben, wenn man sie in einer breiter angelegten Untersuchung aus der Perspektive der angewandten Ethik betrachtet? Wie verhält sich dieses Bild wiederum zu seinen expliziten methodischen Darlegungen der Ethik? Der kontextuelle Faktor der Ethik drängt sich ferner geradezu auf, wenn es gilt, die viel verhandelten Themen der öffentlich-politischen Rolle in der Weimarer Republik und dem Nationalsozialismus bündig zu diskutieren.

Der Ertrag der historisch-genetischen Rekonstruktion soll schließlich einem kritischen wie konstruktiven Interesse an dem bleibenden theologischen Wert von Barths ethischem Werk zugutekommen. Eine ethische Untersuchung, die substanti-

elle Aspekte der christlichen Glaubenstradition in Auseinandersetzung mit einem einflussreichen, prägenden Denker reflektiert, birgt nach wie vor großes Potential etwa für öffentliche Diskurse über Religion, Theologie und Ethik. Freilich stellt sich dabei die Frage, ob es mit der Theologie Barths vereinbar ist, vor einem außerkirchlichen Publikum z.B. für die Plausibilität theologisch-ethischer Orientierungen zu werben bzw. sich innertheologisch auf empirische Argumentationen zu stützen. Obwohl oft verneint, ist diese Frage m.E. durchaus zu bejahen. Allerdings ist unter Barths zahlreichen, facettenreichen Argumentationssträngen zu differenzieren und konzeptionell anzusetzen. Tatsächlich vertritt Barth, auch innerhalb der KD, unterschiedliche Ethik-Konzepte. So untersucht die hier vorgestellte Monographie Barths Ethik anhand der dogmatischen und ethischen Hauptschriften vom ersten Römerbriefkommentar (1919) bis hin zu KD IV/2 (1955) mit Seitenblicken auch auf die späte Ethikvorlesung „Das christliche Leben“. Das Schlusskapitel skizziert Anregungen, einen großen Klassiker nicht für eine heutige theologische Ethik aufzugeben, sondern ihn kritisch und konstruktiv auf sein Potential für eine heutige ethische Urteilsbildung hin zu untersuchen.

1. Die Anfänge von Barths Theologie und Ethik

Die Entwicklung von Barths Ethik vom ersten Römerbriefkommentar bis

hin zur wenig beachteten Ethik-Vorlesung und zu KD I/1 ist trotz theologischer Verdienste Barths auch kritisch zu bedenken. Im Vordergrund steht hier die Kategorie des Opfers. Der zweite Römerbriefkommentar bricht mit einseitigen Ausprägungen der Theologie des wilhelminischen Zeitalters. Das Unrecht der Kreuzigung ist hier von anthropologischer Bedeutung. In der noch jungen Weimarer Republik intendiert Barth eine Versachlichung und verminderte Ideologisierung der öffentlichen Debatte. Doch die Gerichtsbotschaft, die alle politischen Frontstellungen gewissermaßen konsequent dekonstruiert, ergeht derart kategorisch, dass das moralische Recht gemäßiger demokratischer Kräfte gegenüber extremen ideologischen Akteuren nicht recht zur Geltung kommt. Den unbelehrbaren Feinden der offenen Gesellschaft werden theologische Argumente freilich keinen Einhalt gebieten; im Gegenteil dürften sie die Begründung einer wehrhaften Demokratie schwächen. Hier zeichnet sich mit der Beziehung zwischen Theologie, Kirche und politischer Öffentlichkeit ein zentrales Thema von Barths Ethik ab. Allerdings ist in Barths Werk der Zwanzigerjahre auch ein verstärktes Bemühen um ein konstruktives, positives Ethos zu verzeichnen. Verschiedentlich wurde herausgearbeitet, wie Barth die Wirklichkeit der Offenbarung und die versöhnungstheologische Bejahung des Geschöpfes allmählich als Gegengewicht zu einer einseitigen Sündenanklage entwickelt. Doch wie die Forschung die Bedeutung des Opferbegriffs in

Barths früher Theologie nicht hinreichend registriert, so ist auch deutlicher zur Geltung zu bringen, dass – allen theologischen Entwicklungen zum Trotz – bereits in der „heißen Phase“ des Römerbriefkommentars die Wurzeln von Barths späterem, markantem Konzept des je neuen Gebietens Gottes liegen. Die sachliche Spannung zwischen der Anklage des Kreuzes und der erfreulichen Zuwendung Gottes in Jesus Christus integriert Barth im dialektischen Modell des aktualistischen Offenbarungsbegriffs, der sich in Barths Dogmatik-Vorlesung „Unterricht in der christlichen Religion“ (1924–1926) anbahnt und zunächst in KD I/1 kulminiert. Gott werde in der Verkündigung geistig als ein Du gegenwärtig, indem er sich selbst verobjektiviere, aber alleiniges, unverfügbares Subjekt bleibe. In einer oft wiederholten Wendung Goethes heißt es, Gott sei „Geist, der durch den Geist zum Geiste spricht“. Aus einer solchen Begegnung lasse sich der theologische Gehalt nicht verobjektivierend destillieren; Gottes Offenbarung geschehe vielmehr „jeden Morgen neu“. Die Ethik-Vorlesung (1929–1932) fasst dieses Konzept als je neues Gebieten und verbindet es mit einer Ethik der Ordnungen. Doch in einer solchen Begegnung ergehe Offenbarung im vollen Sinne, so dass die Fleischwerdung des Sohnes nicht vorrangig als Offenbarung gelten kann.

2. Erneute Grundlegung der Ethik: Zwei konkurrierende Ansätze

In den Dreißigerjahren und in der prominenten Ethik der Gotteslehre KD II/2 (8. Kap., § 36f; 1942) stellt Barth seine charakteristische Vorordnung des Evangeliums vor das Gesetz vor. Die theologische Dignität eines Gebotes besteht demnach darin, dass es in Einklang mit dem Evangelium von der Versöhnung des Menschen mit Gott steht. Die metaethische Verbindlichkeit und faktische Macht des Gebots liegen im Evangelium begründet. Doch Kritiker betonen, dass Barth die Religion moralisiere, da ihm zufolge allein das Evangelium als Begründung eines Gebotes ausreiche, es daher in der Frage nach dem Gebotenen keiner empirischen Überlegungen bedürfe und religiöse Aussagen bald die praktische Sachlogik moralischer Fragen missachten. Folge sei nicht evangelische Befreiung, sondern Heteronomie. Zum Teil sieht die Kritik etwas Richtiges. Zunächst ist aber zu bedenken, dass eine moralische Aufforderung, die die Handelnden mit untragbaren Konflikten überfordert, nicht im Einklang, sondern im Gegensatz zum Evangelium stehen dürfte, dessen Bedeutung Barth aber gerade unterstreicht. Komplexer als oft dargestellt, ist die skizzierte Überlegung Barths zunächst in Schutz zu nehmen gegenüber vorschneller Kritik. Nicht zuletzt folgen die entsprechenden §§ 36f auf Barths epochale Erwählungslehre KD II/2, 7. Kap., nach der sich Gott in Christus von Ewigkeit her zur Gnade gegenüber

dem Menschen bestimmt hat; theologische Ansprüche, wie sie etwa mit der Verehrung eines verborgenen, nicht im Evangelium offenbaren Gottes einhergehen, werden damit für nicht stichhaltig erklärt. Gerade angesichts der nationalsozialistischen Machtentfaltung argumentiert Barth, dass nicht etwa Macht Recht begründet und es Autorität an sich und *in abstracto* nicht gibt. Ein Sollen muss stets auch als ein Dürfen verständlich sein.

Allerdings gerät die Ethik der Gotteslehre bald in Gegensatz zu dieser Reflexion. Der ausführliche § 38 verwahrt sich nachdrücklich gegen jegliche Prüfung des göttlichen Ursprungs eines Gebotes. Es sei schlicht zu „hören“. Hier haben Kritiker nicht ohne Grund einen autoritären Gestus entdeckt. Freilich bleibt einerseits zu bedenken, dass Barth die Druckfahnen von KD II/2 1942 als Soldat in einer Wachstube Korrektur las. Deutschland näherte sich mit dem Russland-Feldzug dem Scheitelpunkt seiner Macht, und Vertreter des Auswärtigen Amtes konstatierten, die Schweiz habe in bedeutenden Hinsichten ihre Neutralität aufgegeben. Im Falle Barths suspendierte sie z.B. das Fernmelde- und Briefgeheimnis. Andererseits bleibt § 38 mit der Ethik des dringenden Appells, der jeder Nachfrage entzogen sei, ironischerweise auf die autoritäre NS-Geisteshaltung bezogen, gegen die sie sich richtet. Andererseits wirkt § 38 allerdings nicht deshalb autoritär, weil Barth das Gebot dem Evangelium und die Ethik der Dogmatik unterordne, sondern weil er gerade ge-

gen dieses Programm verstößt. Das Gebot kann seine Verbindlichkeit nur entfalten, indem es verständlich gemacht wird als Entsprechung zum Evangelium und folglich nicht unhinterfragt bleibt.

3. Spezielle Ethik

Mit Barths Konzeption von Evangelium und Gesetz eng verwandt ist sein Gedanke, dass die Pointe von Versöhnung und Erlösung adäquat in Rechtskategorien zum Ausdruck gebracht werde und das Evangelium öffentliche kirchliche Mitverantwortung für das weltliche Recht konstituiert. KD II/1 ergänzt eine theologische Begründung der Sozialstaatlichkeit. Diese Grundlinien nehmen in der speziellen Ethik KD III/4 konkretere Gestalt an, in der Barth z.B. den Rechtsschutz des Lebens vor Willkür an verschiedenen Beispielen durchdekliniert. Barth leistet Pionierarbeit mit einer Friedensethik, die weder bloß Umstände eines gerechten Krieges erörtert noch sich auf Friedensappelle versteift, sondern die Wurzeln der Gewalt systemisch differenziert in der Sphäre der Wirtschaft sichtbar macht und auf den militärisch-industriellen Komplex hinweist. Das Handeln solle nicht bloß einer retrospektiven Auswertung der Handlungsbedingungen folgen, sondern diese selbst mitgestalten. Gewalt hält Barth nur in dem Fall für gerechtfertigt, dass es nicht um Einzelheiten in der Rechtsauffassung geht, sondern die Geltung von Recht prinzipiell gefährdet ist. Auch hier besteht das Ge-

bot in einer Entsprechung zum Evangelium. Diese Denkfigur zeichnet die Arbeit ferner anhand von Barths Diskussion des Schwangerschaftsabbruchs, der Feiertagsheiligung und der Tötung im Namen des Rechts nach. Fruchtbar ist erneut Barths Ansatz bei der Konstitution moralischer Verbindlichkeit: „Das Gebot Gottes kommt aus seiner Gnade. Es ruft den Menschen in die Freiheit, in der er leben darf, statt leben zu müssen. Der Mensch, der leben zu müssen meint, kann und wird das Leben im Grunde nicht respektieren“ (KD III/4, S. 476). Der Ansatz bei der Motivation der Handelnden bringt notwendigerweise eine empirische Sensibilität mit sich, die angesichts gängiger Barth-Darstellungen überraschen mag. Trotz mancher Einlassung bricht Barth letztlich konzeptionell mit dem fideistischen Konzept der aktualistischen Offenbarung. Leider kommt das in den Häutungen und Wendungen, die Barths ausdrückliche methodologische Reflexionen vornehmen (§ 52), nicht in ausreichender Klarheit zur Geltung.

4. Christologie und Ethik

Der öffentlichen Verantwortung und öffentlichen Rechenschaft der Kirche steht ein Plädoyer in KD IV/1.2 für die Kreuzesnachfolge Christi entgegen. Der Aufruf zum Leiden an der Welt im Tragen des Kreuzes steht in dieser prinzipiellen Form der Würdigung außerkirchlicher moralischer Maßstäbe und der solidarischen Mitverantwortung in größeren gesell-

schaftlichen Zusammenhängen entgegen. Interessanterweise ist Jesu Schrei der Gottverlassenheit am Kreuz der Bibelvers, auf den sich IV/1 am häufigsten bezieht. Doch es gelingt Barth in mehreren Anläufen nicht, in einer konsistenten Interpretation seine These zu belegen, die Souveränität Gottes bewähre sich gerade im Leid. Gerade das wäre für eine Ethik der Kreuzesnachfolge wesentlich. Dagegen zeigt eine exegetische Auseinandersetzung mit Mk 15,34, dass Jesus den Foltertod nicht mit seiner Sendung vereinbaren kann. Die ethische Tragweite dessen besteht in einer notwendigen Sensibilisierung für Leid und Entrechtung. Darin besteht eine wichtige Aufgabe der Verantwortungsethik. Wenn Barth hier auch zu kritisieren ist, bleibt diese Kritik doch seinem Unternehmen verbunden, mit der Auslegung biblischer Texte zur ethischen Orientierung beizutragen. Ethisch durchaus signifikant ist ferner etwa Barths soteriologische Betonung der Auferweckung, die sich implizit gegen eine heilsgeschichtliche Verklärung des Kreuzes richtet.

5. Perspektiven

Das Schlusskapitel skizziert Anregungen für eine heutige Ethik-Konzeption. Eine Stärke Barths ist die Ablehnung des cartesisch-positivistischen Versuchs, die Ethik pauschal auf „natürlichen“ Normen zu begründen. Dagegen wird das Einbringen partikularer theologischer Ansichten in den öffentlichen Diskurs

der Tatsache gerecht, dass erkenntnistheoretisch eine „Einführung des Subjekts in den Gegenstand“ legitim und notwendig ist. Freilich sind empirische Analysen unabdingbar, um individuelle Willkür zu vermeiden (so im Anschluss an das Modell eines „hermeneutischen Realismus“). Mit Barth darf man das Gebot gar als „das im eminenten Sinn Angenehme, Nützliche und Wertvolle“ (KD II/2, S. 724) verstehen, wobei jedoch zugleich die Dimension der Verantwortung gegenüber einem schlichten Hedonismus vorbeugt. Gerade das theologische Zentrum der Versöhnung verpflichtet die Kirche zur gesellschaftlichen Mitverantwortung für Recht, Gerechtigkeit und Solidarität. Die Vorordnung des Evangeliums vor das Gesetz führt allerdings nicht zurück in das Gegenüber der Konzepte „Königsherrschaft Christi“ und Zwei-Regimenten-Lehre. Die Betonung des je Sachgemäßen der lutherischen Lehre bleibt unverzichtbar. Zugleich ist, unter konsequenter Berücksichtigung empirischer Umstände, zu zeigen, inwiefern das Gebot dem Evangelium entspricht. Dabei ist mit Barth festzuhalten, dass christliche Traditionen auch in öffentlichen Kontexten des Handelns Orientierung ermöglichen.

Embryonenforschung in Deutschland und England – zwei unterschiedliche Forschungswelten⁵

Sibylle Rolf

In der deutschen öffentlichen Debatte ist es seit 2008 um die embryonale Stammzellforschung einigermäßen still geworden. Damals hatte der Deutsche Bundestag den Stichtag einmalig verschoben, bis zu dem embryonale Stammzelllinien gewonnen werden durften, die zu Forschungszwecken nach Deutschland eingeführt werden dürfen. War es bis dahin der 1. Januar 2002 gewesen, gilt gegenwärtig der 1. Mai 2007. Embryonale Stammzelllinien, die (im Ausland) bis zu diesem Stichtag gewonnen worden sind, dürfen, wenn es hochrangiger medizinischer Grundlagenforschung dient, nach Deutschland eingeführt werden. Die *Erzeugung* von solchen Stammzelllinien ist in Deutschland nach wie vor nicht erlaubt, weil zu dieser Erzeugung menschliche Embryonen „verbraucht“ werden, also zu einem Zweck verwendet werden, der nicht ihrem Leben dient. Nach dem deutschen Embryonenschutzgesetz (1990) ist die

⁵ Sibylle Rolf, Zwischen Forschungsfreiheit und Menschenwürde. Unterschiede beim Umgang mit menschlichen Embryonen in England und Deutschland, Frankfurt/Main: Hansisches Verlagshaus, 2009, 228 S.

fremdnützige Forschung an menschlichen Embryonen verboten. Das Stammzellgesetz argumentiert mit der Verpflichtung unserer Rechtsgemeinschaft, die Würde des Menschen, die nach Art. 1 GG unantastbar ist, zu achten.

Im Verlauf der öffentlichen Diskussion über die Verschiebung des Stichtags, um eine größere Bandbreite von Stammzelllinien auch deutschen Forschern zugänglich zu machen, haben sich viele Diskussionsteilnehmer zu Wort gemeldet. Dabei ging es nur selten um die Alternative von schrankenlos zu gewählender *Forschungsfreiheit* und eine die Forschungsfreiheit einschränkende Notwendigkeit der Achtung von *Menschenwürde*. Viel häufiger ging es um zwei Fragen: muss eine Forschung, die ein großes Heilungspotential bietet für bisher unheilbare Krankheiten wie Parkinson, Alzheimer, Diabetes und manche Formen von Krebs, nicht unbedingt gefördert werden, weil viele Menschen, die jetzt unter diesen Krankheiten leiden, davon einen großen Nutzen haben könnten? Die zweite Frage fragt grundsätzlicher und berührt grundlegende philosophische und theologische Überlegungen, die mit biologischen Befunden kommuniziert werden müssen: ab welchem Zeitpunkt kann eigentlich davon gesprochen werden, dass ein menschliches Wesen (ein Embryo) ein würdebegabter Mensch ist, dem aufgrund seiner Würdebegabung Lebensschutz zukommt? Das deutsche Embryonenschutzgesetz setzt den absoluten Beginn der Kernverschmelzung als Beginn des Menschseins, das Grundge-

setz lässt die Frage offen, und in der öffentlichen Debatte werden zahlreiche weitere Bestimmungen in der Frage diskutiert, wann menschliches Leben, das unter staatlichem Rechtsschutz steht, beginnt: mit der Kernverschmelzung, mit der abgeschlossenen Nidation, wenn also Embryo und Mutterleib eine Interaktion miteinander aufnehmen, mit der Bildung des Primitivstreifens oder des zentralen Nervensystems oder mit der Geburt?

Während eines zweijährigen Forschungsaufenthaltes in England habe ich mich mit der britischen Position in der Frage nach der Forschung an menschlichen Embryonen beschäftigt. Die Briten waren die ersten, denen mit der Geburt von Luise Brown im Jahr 1978 eine In-Vitro-Fertilisation geglückt ist. Sie waren die ersten, die erfolgreich ein Säugetier geklont haben: das Schaf „Dolly“ steht inzwischen ausgestopft im National Museum of Scotland in Edinburgh. Die britische Gesetzgebung im Umgang mit menschlichen Embryonen ist seit Jahren deutlich liberaler als die deutsche Gesetzgebung: sowohl die Erzeugung von Embryonen zu Forschungszwecken ist erlaubt, als auch das „therapeutische“ Klonen von Embryonen zu Forschungszwecken, als auch (seit 2009) die Erzeugung von tierisch-menschlichen Misch-Embryonen durch Verschmelzung einer entkernten tierischen Eizelle mit einem menschlichen Zellkern.

Ich habe während meines Forschungsaufenthaltes zunächst versucht, die Entwicklung, die in Groß-

britannien zu dieser liberalen Gesetzgebung geführt hat, nachzuvollziehen. Erst im Zusammenhang der Geburt von Louise Brown im Jahr 1978 nach IVF hatte sich die Frage ergeben, was mit Embryonen geschehen solle oder könne, die bei einem IVF-Zyklus übrig bleiben. Könnten sie für weitere Forschung genutzt werden, oder sollten sie als menschliche Embryonen ausschließlich zur Herbeiführung von Schwangerschaften verwendet werden? Die Gewinnung von embryonalen Stammzellen mit ihrem therapeutischen Potential für degenerative Erkrankungen stand dabei zunächst noch nicht im Fokus. Es ging vielmehr um Forschung im Zusammenhang von Schwangerschaft Geburt und eine mögliche Vermeidung von Fehlgeburten, mithin ein vertiefteres Verständnis der embryonalen Entwicklung.

In der öffentlichen Debatte, die, wie bei Fragen von einer so hohen gesellschaftlichen Relevanz in Großbritannien üblich, sehr breit und unter Einbeziehung zahlreicher gesellschaftlicher Gruppen geführt wurde, wurde die Forschung an menschlichen Embryonen zunächst mit großer Mehrheit abgelehnt: mit eben dieser Begründung, man könne an „unborn children“ nicht forschen.

Die beiden Fragen, die ich eingangs aufgeführt habe, spielten dann aber eine entscheidende Rolle und haben letztlich dazu geführt, dass sich die allgemeine Meinung in der Frage nach der Zulässigkeit der Forschung an menschlichen Embryonen gewendet hat: zum einen hat sich, auch

durch einen einflussreichen Report (1984), der von einem Komitee unter Vorsitz der Baroness Mary Warnock, einer renommierten britischen Philosophin, zur Frage des Umgangs mit menschlichen Embryonen verfasst worden war, zunehmend die Position durchgesetzt, dass bei menschlichen Embryonen erst nach dem Auftreten des „Primitivstreifens“ von menschlichen Individuen gesprochen werden könne, die durch die Rechtsgemeinschaft zu schützen seien. Der Primitivstreifen zeigt sich spätestens im Abschluss der Nidation etwa am 14. Tag nach der Kernverschmelzung. Er ist der Vorläufer des Neuralrohrs, aus dem sich das Zentrale Nervensystem entwickeln wird, und zeigt an, dass der Embryo ein Individuum sein wird. Zeigen sich in diesem Zeitraum zwei Primitivstreifen, werden sich Zwillinge entwickeln. Weil erst mit der erfolgten Bildung des Primitivstreifens die Zwillingsbildung ausgeschlossen werden kann, ist der Embryo bis zum 14. Tag in der britischen Diskussion (noch nicht allerdings im Warnock-Report; dieser hält aber die Ausbildung des Primitivstreifens ebenfalls für einen entscheidenden Zeitpunkt in der embryonalen Entwicklung) zunehmend als „pre-embryo“ bezeichnet worden.

Mit dieser terminologischen Entscheidung verbindet sich eine anthropologische Aussage: Präembryonen können sich unter Umständen noch als Zwillinge weiter entwickeln und sind in dieser Sicht noch nicht als individuelle menschliche Wesen anzusehen. Aus diesem biologischen Befund hat die britische Gesetzgebung

die Erlaubnis abgeleitet, an Embryonen bis zum 14. Tag zu forschen. Es sollten zunächst überzählige Embryonen nach IVF verwendet werden, später ist es dann auch erlaubt worden, Embryonen zu Forschungszwecken herzustellen oder auch Embryonen durch nuklearen Zelltransfer zu erzeugen, also zu klonen, um genetisch praktisch identische Stammzellen zu erhalten.

Weil es mit zunehmender Forschung einen zunehmenden Bedarf an Eizellen gab, der mit menschlichen Eizellen nicht immer zu decken gewesen ist, ist im Jahr 2009 auch die Erzeugung von tierisch-menschlichen Misch-Embryonen erlaubt worden, die durch somatischen Zellkerntransfer erzeugt werden: in eine entkernte tierische Eizelle wird ein menschlicher Zellkern verbracht, der sich entwickelnde Embryo ist zu allergrößten Teilen (Forscher sprechen von über 99%) menschlich, lediglich die Mitochondrien, die im Zellkern verbliebene DNA hat tierischen Ursprung. Bei diesen sich immer mehr öffnenden Regelungen ist aber stets daran festgehalten, dass Embryonen, an denen geforscht wurde, zum einen niemals zur Herbeiführung einer Schwangerschaft implantiert werden sollen, und dass zum anderen eine Forschung an Embryonen über den 14. Tag hinaus nicht zulässig ist.

Die sprachliche Regelung, vom „Präembryo“ zu sprechen, und die politischen und gesellschaftlichen Konsequenzen, die sich in Großbritannien damit verbunden haben, sind, als die Forschung an Embryonen, nicht mehr

ausschließlich für die Erforschung von Schwangerschaften interessant war, sondern zunehmend für die Grundlagenforschung zur Entwicklung von Therapien gegen degenerative Erkrankungen, mit der anderen Frage verbunden worden, die ich eingangs aufgeworfen habe: muss nicht Stammzellforschung, wenn sie ein so großes therapeutisches Potential hat, gefördert und zur Entwicklung von Therapien genutzt werden, damit Menschen, die jetzt an einer unheilbaren Krankheit leiden, neue Hoffnung gewinnen können?

Der Heilungsauftrag der Medizin ist dabei zu einem wichtigen Argument in der Debatte geworden: wenn es Mittel gibt, Leiden zu lindern, so sollten diese möglichst auch entwickelt und gefördert werden, so wurde und wird vertreten. In Großbritannien, das eine andere ideengeschichtliche Entwicklung genommen hat als Deutschland, ist die Struktur der Abwägung, die dem Utilitarismus inhärent ist, in diesem Zusammenhang einflussreich: wenn Leid von Menschen potentiell vermieden werden kann und wenn diese Leidvermeidung nicht den Preis weiteren Leidens hat – Embryonen vor dem 14. Tag nach der Befruchtung sind, egal ob sie als Präembryonen oder als Embryonen verstanden werden, noch nicht empfindungsfähig –, so ist in dieser Argumentations- und Denk- Struktur nur schwer vermittelbar, warum eine solche Forschung nicht mit öffentlichen Mitteln gefördert werden sollte.

In Deutschland hat die Debatte einen anderen Verlauf genommen und

andere Entscheidungen nach sich gezogen. Die deutsche Ideengeschichte, die sehr stark in der kontinentalen Aufklärung verwurzelt ist, kennt eine unabwägare Würde des Menschen, die Immanuel Kant eben nicht an empirische Voraussetzungen knüpft, sondern an die Vernunftbegabung der Menschheit als einer transzendentalen Realität. Die deutsche Geschichte hat zu dieser Position einer unabwägaren Würde des Menschen sicherlich ihren Teil beigetragen.

Mein Forschungsaufenthalt in England hat mir eines deutlich gemacht: politische Entscheidung wie die Entscheidung über den Umgang mit menschlichen Embryonen sind nicht interesse- und voraussetzungslos. In Großbritannien hat sich die Forschung an Embryonen zu einem hauptsächlichsten Forschungszweig entwickelt, an dem sowohl viel Forscherprestige als auch – ganz profan – viel Geld hängt. Solche Entscheidungen werden nicht ohne die Traditionen, die eine Gesellschaft geprägt haben, getroffen: die Ideengeschichte, die gesellschaftliche Diskussionskultur, der Einfluss der Religion usw. Aber auch wenn pragmatische Entscheidungen getroffen werden oder sich ein öffentlicher Konsens bilden kann, macht jede Entscheidung über den Umgang mit menschlichen Lebewesen eine implizite anthropologische Aussage über ein Menschenbild, das in einer Gesellschaft vorherrscht oder vorherrschen soll.

An dieser Stelle hat die theologische Anthropologie meines Erachtens – im Dialog mit den Lebenswissen-

schaften, der Philosophie und der Rechtswissenschaft – Entscheidendes beizutragen. Sie hat zum einen die Aufgabe, implizite Menschenbilder explizit zu machen: denn auch Auffassungen, die sich auf empirische Befunde stützen, sind nicht voraussetzungs- oder weltanschauungsfrei. Wird in den ersten 14 Tagen vom Präembryo gesprochen, weil noch keine Individuation stattgefunden hat oder die Nidation noch nicht abgeschlossen ist, so ist das nur scheinbar ein objektives Urteil. Es ist ebenso eine Deutung wie die Auffassung, ein menschliches Wesen ist von der Kernverschmelzung an ein Mensch, dem Würde und Lebensschutz zukommen.

Außerdem kommt theologischer Anthropologie die Aufgabe zu, theologisch begründet Aussagen zur Frage zu vertreten, was aus theologischer Sicht das Menschsein des Menschen ausmacht. Meiner Auffassung nach liegt eine solche Aussage im Fluchtpunkt von Luthers Disputation über den Menschen (1536): der Mensch ist ein Wesen, das darauf angewiesen ist, dass Gott an ihm handelt. Er ist ein Wesen, das sich nicht selbst verdankt und nicht aus sich selbst bestehen kann. Wo anders sollte, nimmt man diese dogmatische Einsicht ernst, Gottes Fürsorge für den Menschen beginnen, als beim absoluten Beginn des Menschenlebens? Dies ist wiederum eigene Deutung. Sie hat sich im Dialog mit anderen zu bewähren, stellt aber ihrerseits die fremdnützige Forschung an menschlichen Embryonen in Frage.

Der Homo oeconomicus und die Wirtschaftsethik⁶

Alexander Dietz

Wirtschaftsethik ist schon seit längerer Zeit ein regelrechtes Modethema – für den Bereich der evangelischen Theologie gilt dies leider nur begrenzt. In den achtziger Jahren verglich man die Vorteile von Marktwirtschaft und Planwirtschaft, in den neunziger Jahren bekam jedes größere Unternehmen seine Unternehmensethik, und heute diskutiert die ganze Gesellschaft über die Notwendigkeit einer stärkeren Regulierung der Finanzmärkte, über die Verantwortung von Rating-Agenturen und über mögliche Auswirkungen einer länderübergreifenden gemeinsamen Haftung für Staatsanleihen auf die Währungsstabilität.

Die weltweite Finanz- und Wirtschaftskrise seit 2008 hat für kurze Zeit eine rege Diskussion über Grundfragen der Wirtschaftsethik entfacht: Was ist die Aufgabe der Wirtschaft? Welches System des Wirtschaftens dient dem Menschen? Welche Verteilung ökonomischer Güter ist gerecht? Welche Verantwortung tragen mächtige Wirtschaftsakteure und durch welche Rahmenbedingun-

gen können sie gezwungen werden, ihre Verantwortung ernst zu nehmen? Diese Fragen werden zwar noch von der Occupy-Bewegung wach gehalten, aber insgesamt scheinen alle erstaunlich schnell wieder zur Tagesordnung übergegangen zu sein, alles bleibt scheinbar beim Alten. Obwohl die Gefahr neuer Krisen wächst.

1. Ideologiekritik als Aufgabe der Theologie

Wenn man den Begriff „Ideologie“ nicht wertungsfrei synonym zum Begriff der Weltanschauung verwendet, sondern negativ konnotiert im Sinne von Verblendung (vorurteilsbehaftete und für Gegenargumente unzugängliche Sichtweise) bzw. manipulativer Verschleierung (Gedankengebäude, das zur Rechtfertigung ungerechter Strukturen bzw. zur Ablenkung oder Vertröstung errichtet wird), dann sind Ideologien ein nahe liegender Gegenstand kritischer Reflexion für die Theologie. Das christliche Wirklichkeitsverständnis ist wesentlich ideologiekritisch, weil Ideologien dazu beitragen, dass Menschen ihre Bestimmung verfehlen, indem sie die Erkenntnis der Wahrheit verhindern, trügerische Heilsversprechen beinhalten und Götzen an die Stelle Gottes setzen.

Theologische Wirtschaftsethik beschäftigt sich daher immer auch mit Ideologien im Wirtschaftsbereich. Hinsichtlich der Bewertung der Bedeutung des Gesellschaftsbereichs Wirtschaft als eines notwendigen (da

⁶ Alexander Dietz, *Der homo oeconomicus – Theologische und wirtschaftsethische Perspektiven auf ein ökonomisches Modell*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005, 319 S.

mit einer unabdingbaren Aufgabe versehenen) Teiles der Gesellschaft stößt man häufig auf Sichtweisen, welche diese Bedeutung unterbewerten (Wirtschaftsfeindlichkeit, Wirtschaftsverachtung, Wirtschaftsvergessenheit) oder überbewerten (Ökonomismus). Hinsichtlich der Bewertung der Bedeutung der wirtschaftlichen Dimension innerhalb anderer Gesellschaftsbereiche stößt man ebenfalls auf Sichtweisen, welche diese unterbewerten oder überbewerten bzw. zweckentfremden (Ökonomisierung). So wie es im Blick auf die Wirtschaft insgesamt sowohl eine Ideologie der pauschalen Ökonomiefeindlichkeit als auch eine Ideologie des Ökonomismus gibt, so gibt es im Blick auf den Markt als Kernelement unserer spezifischen Wirtschaftsordnung sowohl eine Ideologie pauschaler Marktfeindlichkeit als auch eine Ideologie des Marktradikalismus. In den letzten Jahrzehnten ließen sich nicht nur viele Wissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen von ökonomischen Gedanken inspirieren, sondern auch Ökonomen beschäftigen sich heute zunehmend mit Themen, die früher anderen Wissenschaften vorbehalten waren, mitunter mit dem Anspruch, dass ihre Methode den angemessensten Zugang zu allen Bereichen darstelle. Diese Tendenz wird „ökonomischer Imperialismus“ genannt.

Das Modell des homo oeconomicus steht angesichts seines Gebrauchs und seiner Wirkungen innerhalb und außerhalb der Ökonomik in einem direkten Zusammenhang mit ideologischen Tendenzen von Ökonomisie-

rung, Marktradikalismus sowie ökonomischem Imperialismus. Darum muss sich theologische Wirtschaftsethik mit diesem Modell beschäftigen.

2. Das Modell des homo oeconomicus

Beim homo oeconomicus handelt es sich um ein Modell, das ein zentrales Element der neoklassischen ökonomischen Theoriebildung darstellt. Es besteht im Wesentlichen in der Annahme, dass sich Akteure in dem Sinne ökonomisch rational verhalten, dass ihr eigener Nutzen im Hinblick auf ihre Präferenzen unter den gegebenen Restriktionen maximiert wird.

Der ideengeschichtliche Ursprung und die geschichtliche Entwicklung des Modells des homo oeconomicus erweisen sich bei näherer Betrachtung als sehr komplex (Merkantilismus, Physiokratismus, klassische Nationalökonomie, Neoklassik, Neue Institutionenökonomik, experimentelle Wirtschaftsforschung). Der modelltheoretische Status des Modells des homo oeconomicus erwies sich bei näherer Betrachtung als uneindeutig. Es stehen sich die Position, die das Modell als empirische Hypothese, und die Position, die es als methodologische Fiktion begreift, gegenüber. Auf Kritik am Modell des homo oeconomicus reagieren manche Ökonomen mit Ausweichreaktionen, andere entwickeln das Modell weiter. Diesen Weiterentwicklungen bzw. Modifikationen wohnt die Tendenz zu einer immer stärkeren Formalisierung

und gleichzeitigen Verringerung des materialen Gehalts inne.

Das Modell besitzt mehrere Stärken, von denen vier verdienen, hervorgehoben zu werden. Erstens ist es leistungsfähig im Hinblick auf die Erklärung von Verhaltensweisen, da in vielen Handlungszusammenhängen das Streben nach individueller Nutzenoptimierung eine Rolle spielt. Zweitens ermöglicht das Modell häufig zutreffende Verhaltensprognosen und bietet so einen für die Steuerung von – insbesondere wirtschaftlichen – Prozessen nützlichen Einblick in menschliche – insbesondere wirtschaftliche – Verhaltensweisen. Drittens kann das Modell als hilfreich angesehen werden zur Schaffung rechtlicher Strukturen, die weniger Lücken besitzen, in denen bestimmte Normen selbstdurchsetzend sind und in denen sich Verbrechen nicht mehr lohnen. Allerdings bleiben bei einer Gesetzesformulierung unter rein teleologischen Gesichtspunkten zentrale ethische Fragen unreflektiert. Viertens leistet das Modell bei der Schaffung sinnvoller Rahmenbedingungen gute Dienste, indem es Situationsanalysen ermöglicht, durch die Kooperationsmöglichkeiten zum gegenseitigen Vorteil erkennbar werden.

Insgesamt herrscht in den Wirtschaftswissenschaften heute noch eine relativ große Akzeptanz gegenüber dem Modell des homo oeconomicus. Allerdings werden Schwächen des Modells zunehmend diskutiert und einige Richtungen (z.B. experimentelle Wirtschaftsforschung und Neue Institutionenökonomik) denken nicht

nur über Modifikationen, sondern über Alternativen nach. Eine umfassende Alternative zum Modell bzw. ein neues Paradigma existiert bisher jedoch noch nicht.

3. Anthropologische Implikationen

Ökonomen betonen immer wieder, dass der homo oeconomicus kein Menschenbild ist, sondern ein Theorikonstrukt zur Lösung einzelwissenschaftlicher, das heißt hochselektiver, ganz spezieller Probleme. Dieser Aussage ist grundsätzlich zuzustimmen. Sie muss allerdings – gerade im Blick auf die Arbeiten derjenigen Wissenschaftler, die dies immer wieder betonen – durch mehrere Beobachtungen ergänzt werden. Erstens: Das Modell ist zwar kein Menschenbild, aber es enthält ein fragmentarisches Menschenbild (das zur Bearbeitung spezieller ökonomischer Probleme sinnvoll ist, insbesondere ein spezifisches Rationalitätsverständnis, einen individualistischen Ansatz, eine Berechenbarkeit durch die Unterstellung bestimmter Präferenzen). Zweitens: Es muss zwar im interdisziplinären Gespräch klar zwischen einem vollständigen philosophischen oder theologischen Menschenbild und den anthropologischen Implikationen eines ökonomischen Modells unterschieden werden, aber es ist gleichwohl sinnvoll, nach diesen Implikationen zu fragen und über sie zu sprechen. Drittens: Es besteht die Gefahr, dass Ökonomen und andere vergessen, dass es sich beim homo oeconomicus nicht um ein Menschenbild

handelt und dass das im Modell enthaltene fragmentarische Menschenbild unter der Hand den Anspruch entwickelt, eine angemessene umfassende Beschreibung des Menschen darzustellen. Viertens: Es besteht die Gefahr, dass Ökonomen und andere vergessen, dass das Modell ein Theoriekonstrukt zur Lösung ganz spezieller Probleme ist und sich gerade aufgrund seines methodisch bewusst nur fragmentarischen Menschenbildes nicht zur Bearbeitung anderer Probleme als dieser ganz speziellen eignet.

4. Ethische Implikationen

Eine Trennung von Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsethik ist prinzipiell nicht möglich. Wissenschaft setzt notwendigerweise stets ein Wirklichkeitsverständnis mit dazugehörigen Werturteilen voraus. Auch scheinbar neutrale ökonomische Kategorien, wie der Nutzen, besitzen einen ethischen Gehalt. Die ethischen Voraussetzungen der Ökonomik, die insbesondere im Modell des homo oeconomicus greifbar werden (Egoismus, Utilitarismus), müssen aufgedeckt und reflektiert werden.

Es besteht Klärungsbedarf bezüglich normativer Ansprüche und Wirkungen des Modells des homo oeconomicus. Unreflektierte Schlüsse von Seins-Aussagen zu Sollens-Aussagen sind problematisch. Darum darf das Modell nicht unter der Hand zum ethischen Leitbild werden. Eine strikte Trennung zwischen Seins-Aussagen und Sollens-Aussagen ist

jedoch ebenso problematisch, da beide Aussageformen in der Regel Annahmen über die Bestimmung des jeweiligen Aussage-Gegenstands voraussetzen. Sowohl bei der Beschreibung wirtschaftlicher Tätigkeit als auch bei wirtschaftspolitischen Empfehlungen setzen Ökonomen ethische Axiome voraus, die sie bewusst oder unbewusst aus dem Ethos des Modells übernehmen. Faktisch wirkt das Modell häufig im Sinne einer Verhaltensaufforderung.

Menschen schufen das Modell des homo oeconomicus und auf dessen Basis eine Wirtschaftsordnung bzw. bestimmte gesellschaftliche Strukturen, die wiederum das Denken und das Verhalten der Individuen prägen. Infolgedessen nähern sich Denken und Verhalten der Individuen den Annahmen des Modells an und es ereignet sich ein gesellschaftlicher Wertewandel. Auf der Basis ihrer Leitbilder entwickelt eine Gesellschaft Rollenerwartungen und Gruppennormen, die Einflüsse (oder sogar Zwänge) auf die Menschen ausüben. Das Modell wird zum nachahmenswerten Verhaltensmuster, seine Prägekraft auf individuelles Denken lässt sich nachweisen. Ein wesentliches Motiv zur Entwicklung des Modells stellte die Erhöhung des Prestiges der Ökonomik als Wissenschaft und ihrer Vertreter dar. Es wird zur Unterstützung der Forderung nach einer Ausweitung der marktwirtschaftlichen Ordnung in Anspruch genommen. Politiker haben ein Interesse daran, dass sich Menschen gemäß dem Modell verhalten, da sie auf diese Weise leichter zu lenken sind.

In den letzten Jahrzehnten ließen sich viele Wissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen von ökonomischen Gedanken inspirieren und das modifizierte Modell des homo oeconomicus gewann Einfluss u.a. in der Soziologie, Politologie und Rechtswissenschaft. Außerdem beschäftigen sich manche Ökonomen heute mit Themen, die früher anderen Wissenschaften vorbehalten waren, mitunter mit dem Anspruch, dass ihre Methode den angemessensten Zugang zu allen Bereichen darstelle. Grundlagen dieser Entwicklung sind die inhaltliche Ausweitung der Nutzenfunktion des Modells des homo oeconomicus und die Entscheidung einiger Ökonomen, die Wirtschaftswissenschaften nicht mehr über ihren Gegenstandsbereich, sondern über ihre – auf dem Modell basierende – Methode bzw. Fragestellung zu definieren. Beispiele dieser Entwicklung sind die ökonomische Theorie der Familie, die Eheschließungen, Scheidungen usw. auf ökonomisch-kalkulierende Entscheidungen zurückführt, und die ökonomische Theorie der Politik, die Politiker als *homines oeconomici* modelliert. Dieser so genannte ökonomische Imperialismus wird jedoch zu Recht kritisiert, da er fragwürdige gesellschaftliche Entwicklungen unterstützt und das Modell aufgrund seiner Abstraktionen zu außerökonomischen Bereichen keinen angemessenen Zugang darstellt.

5. Die symbolische Bedeutung des Sonntags

Das letzte Kapitel meines Buches über das Modell des homo oeconomicus habe ich einem Plädoyer für den Sonntag gewidmet, da dieser meines Erachtens ein großartiges und verteidigungswertes christliches Symbol gegen ökonomistische Ideologien darstellt.

Die frühen Christen deuteten den Sonntag, den Tag der Auferweckung Jesu Christi, außerdem als den Tag der eigentlichen Befreiung des Gottesvolkes aus der Versklavung (nämlich derjenigen durch die Sünde) und als den Tag der eigentlichen Befreiung des Menschen zum Leben. Diese Deutungen, nach denen die Intentionen des Sabbats christologisch vertieft auf den Sonntag übertragen werden, verdeutlichen den unaufhebbaren inneren theologischen Zusammenhang von Sabbat und Sonntag sowie die Unverzichtbarkeit eines Rückgriffs auf sabbattheologische Zusammenhänge im Blick auf eine christliche Theologie des Sonntags.

Auch wenn seit 1976 der Sonntag in deutschen Kalendern am Ende der Woche liegt, beginnt die Woche nach christlichen liturgischen Kalendern nach wie vor mit dem Sonntag, und damit mit der Begegnung von Gott und Mensch, mit der Ruhe, deren Einhaltung die Rechte Gottes und die Rechte des Menschen gleichermaßen wahrt, mit einem Geschenk Gottes an die Menschen, das Anlass zur Freude und zur Hoffnung gibt. Die Woche soll nach diesem Verständnis gerade

nicht mit Arbeit beginnen (nach dem Motto: Erst die Arbeit, dann das Vergnügen), nicht mit Ausbeutung von Natur und Mensch, nicht mit Leistungsdruck, Machtansprüchen, Sorge oder Neid. Dies entspricht dem Kern des christlichen Menschenbildes, nach dem der Mensch zunächst einmal Geschöpf ist – und erst danach berufen zum Mitschöpfertum; zunächst einmal abhängig und auf Befreiung angewiesen – und erst danach zum Guten fähig; zunächst einmal bestimmt zur Gottesgemeinschaft, zur Freude und zum ewigen Leben – und erst danach zur Sorge um die leiblichen Güter im Rahmen des vorläufig Notwendigen. Der Sonntag als Wochenaufakt erinnert uns daran, dass der Mensch nicht erst durch Arbeit zum Menschen wird, dass er sich sein Lebensrecht und seine Würde nicht erst erarbeiten bzw. verdienen muss, sondern sie von Gott verliehen bekommt. Die Arbeitswoche und das Wirtschaften insgesamt können vom Sonntag her eine lebensdienliche Richtung erhalten.

Habilitation

Konversion und Konversionsdarstellungen gebildeter Christen in der Spätantike.

Augustinus, Paulinus von Nola und
ihre Kreise

Charlotte Köckert

Die Forschung zu Konversion im antiken Christentum steht noch immer unter dem Eindruck der klassischen Studie von Arthur Darby Nock „Conversion. The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo“ (1933). Nocks psychologisches Konzept von Konversion wurde zwar inzwischen zum Teil durch soziologische, linguistische und diskurstheoretische Ansätze ergänzt oder ersetzt. Seine beiden historischen Hauptthesen finden in der Forschung aber nach wie vor allgemeine Zustimmung: Die Forderung nach Konversion ist spezifisch christlich und hat maßgeblich zum Erfolg des Christentums in der Antike beigetragen; im Bereich der paganen Antike begegnet sie nur als Ausnahmeerscheinung innerhalb der Philosophie. Im Gefolge Nocks haben neuere Arbeiten zu Konversion in der Spätantike meist die Dynamik und die Mechanismen der Ausbreitung des Christentums im Römischen Reich zum Gegenstand. Sie knüpfen also an die erste These Nocks an. Die zweite

These hat dagegen nur eine geringe Wirkung entfaltet. So kommt es, dass bislang auch kaum gefragt wurde, welches Verhältnis zwischen Konversion zur Philosophie und Konversion im Christentum besteht. Ich betrachte diese Frage dagegen als einen Schlüssel, um die Funktion von Konversionsaussagen und Konversionsdarstellungen im antiken Christentum zu bestimmen.

Das erste Kapitel meiner Arbeit ist daher philosophischen Konversionstexten gewidmet. Auf einer gegenüber Nock erweiterten Quellengrundlage ergibt sich ein vielfältiges Bild von „Konversion zur Philosophie“ in der frühen und hohen Kaiserzeit. Die Fragen, was unter Philosophie verstanden wurde und wer als Philosoph galt, lassen sich nicht eindeutig beantworten. In dieser Situation erfüllen Aussagen und Erzählungen über eine „Konversion zur Philosophie“ verschiedene Funktionen: Sie dienen der Selbstdarstellung als Philosoph, was auch dazu dienen kann, sich als Autor philosophischer Schriften zu empfehlen; sie legitimieren die Autorität eines philosophischen Lehrers oder einer philosophischen Schule; sie begründen und bewerben eine bestimmte Lebensweise. Dabei formulieren und vermitteln sie Konzeptionen der „wahren Philosophie“ und des „idealen Philosophen“. In ihnen spiegelt sich also eine Debatte um das Wesen und den Anspruch der Philosophie wider. Indem Christen die Rhetorik philosophischer Protreptik und die Topik philosophischer Konversionen aufgreifen, nehmen sie an dieser Debatte teil. Sie erheben damit einerseits

nun für das Christentum den Anspruch, als wahre Philosophie den Menschen zu verwandeln. Andererseits dienen christliche Konversionstexte auch innerhalb des Christentums als Mittel der Selbstdarstellung und als Instrumente, um Ansprüche und Ideale eines christlichen Lebens auszuhandeln.

Vor dem Hintergrund dieser Einsichten untersuche ich, gleichsam in Form von Fallstudien, wie Augustinus und Paulinus von Nola ihre *conversiones* literarisch konstruieren und ihrem Umfeld mitteilen. Ich wende mich damit zwei prominenten Fällen der Konversion zum asketischen Christentum zu. Dabei ergeben sich auch Schlussfolgerungen über die religiöse Dynamik innerhalb der römischen Bildungselite am Ende des vierten Jahrhunderts.

Zunächst lese ich im zweiten Teil meiner Arbeit die Konversionsschilderungen Augustins als Instrumente der literarischen Selbstdarstellung gegenüber einem konkreten Publikum. Die frühen Darstellungen, die Augustinus während seines philosophischen *otium* in Cassiciacum verfasste, richten sich an die Mitglieder literarischer Freundeskreise, denen er als Rhetor der Kaiserstadt Mailand angehörte. Augustinus verteidigt darin seinen Rückzug aus dem öffentlichen Leben nach allen Regeln der Kunst als Konversion zur Philosophie. Zugleich sucht er, seine bisherigen sozialen Kontakte auf eine neue Grundlage zu stellen und in seinem Umfeld Nachahmer für die neu gewählte Lebensform zu gewinnen.

Nicht zuletzt wirbt er mit den Konversionstexten, die er seinen Dialogen voranstellt, auch um die Anerkennung als Autor philosophischer Schriften. Einige Jahre später wendet er sich mit seinen *Confessiones* nun mit einer protreptischen Meditation an gebildete Asketen und der Askese nahestehende Angehörige der römischen Oberschicht. Ihnen bietet er in einer biographischen Umsetzung der antiken Affektlehre eine psychologische Theorie der Konversion und zugleich eine meditative Technik, mit deren Hilfe die erstrebte Transformation erreicht werden kann. Auf diese Weise dokumentiert er nicht zuletzt seinen eigenen Fortschritt als Asket.

Dass die Beschreibung der eigenen Konversion an der Wende zum fünften Jahrhundert in asketischen Kreisen verbreitet war und als Mittel der Selbstdarstellung unter Asketen diente, zeigt schließlich auch die Korrespondenz des Paulinus von Nola. Seinen sehr unterschiedlichen, an verschiedene Adressaten gerichteten Konversionsschilderungen ist der dritte Teil meiner Studie gewidmet. Die Korrespondenz des Paulinus dokumentiert, dass Konversionsdarstellungen einerseits der Selbstverteidigung gegen Kritik, andererseits der Erbauung Gleichgesinnter dienten. Dabei bezeugen sie einerseits, wie verbreitet die Motive und die Topik philosophischer Konversionen waren, und andererseits, wie diese anhand biblischer Texte umgeformt und mit neuem Inhalt gefüllt werden konnten.

Vor allem der Augustinus der *Confessiones* gilt nicht erst seit Nock als

das klassische, ja geradezu überzeitlich gültige Muster christlicher Konversion. Meine Untersuchung zeigt, dass Augustins Konversionstexte nur in ihrem historischen Kontext und vor dem Hintergrund antiker Traditionen angemessen verstanden werden können. Seine Konversionsschilderungen sind Teil eines Spektrums christlicher Konversionsdarstellungen in der Spätantike, in denen nicht zuletzt Leitbilder eines christlichen Lebens beschrieben werden.

Dissertationen

Die Aufhebung des zyklischen Geschichtsbildes.

Literarkritische und
redaktionsgeschichtliche
Untersuchungen zum
Geschichtsverständnis des
Richterbuchs

Friedrich-Emanuel Focken

Gutachter: J. Ch. Gertz, M. Oeming

Die Arbeit untersucht Geschichtsverständnis und Redaktionsgeschichte des Richterbuchs. Zu diesem Zweck nimmt sie Anfang und Ende des sogenannten deuteronomistischen Richterbuchs in den Blick. Sie analysiert u.a. die Einleitung in die Richterzeit (Ri 2,6–3,6), die Jiftacherzählung (Ri 10,6–12,7) und die Liste der kleinen Richter (Ri 10,1–5; 12,8–15) sowie relevante Paralleltex-te in den Samuel- und Königebüchern (1Sam 7,2–17; 2Kön 17,7–23).

Das Richterbuch verbindet ein zyklisches Geschichtsbild mit einem linearen Geschichtsdanken. Einerseits wird die Richterzeit als zyklische Abfolge wiederkehrender Elemente vorgestellt: Auf die Abkehr der Israeliten von der alleinigen Jhwh-Verehrung folgt Bedrängung durch feindliche Völker. Die Israeliten schreien zu Jhwh um Hilfe. Jhwh setzt einen „Richter“, einen militärischen Anfüh-

rer ein, der die Israeliten vor ihren Feinden rettet. Es folgen eine Friedenszeit und der Tod des Richters. Dann beginnt der Zyklus von neuem. Andererseits ist er nicht auf seine unendliche Fortsetzung hin angelegt, sondern wird in der Jiftacherzählung aufgehoben. Zum einen verweigert Jhwh Israel aufgrund seiner wiederholten Verstöße gegen das Monolatriegebot die Rettung (Ri 10,13). Zum anderen sucht der militärische Anführer Jiftach in einer schriftgelehrten Argumentation nachzuweisen, dass die ammonitische Eroberung eines bestimmten ostjordanischen Gebiets nicht rechtmäßig gewesen sei. Denn Israel habe es von Jhwh rechtmäßig und auf Dauer erhalten (Ri 11,12–28). Die Argumentation richtet sich auf den ersten Blick gegen die Ammoniter, aber auch gegen Jhwh und dessen Praxis, das verheißene Land immer wieder an Feinde auszuliefern (Ri 10,7–9 u.ö.). Die ständige Wiederkehr von Rettung und Bedrohung ist nach der Jiftacherzählung nicht mehr plausibilisierbar. Der Beginn der anders strukturierten Königszeit wird zur geschichtstheologischen Notwendigkeit.

In redaktionsgeschichtlicher Hinsicht wird die neuere These bekräftigt, dass das deuteronomistische Richterbuch erst sekundär zwischen den Hexateuch (Gen–Jos) und die Samuel- und Königebücher eingeschoben worden ist, als ersterer bereits die Priesterschrift enthielt, letztere bereits deuteronomistisch geprägt waren. Somit trägt die Arbeit zur Ablösung des Nothschen Modells des Deuteronomistischen Geschichts-

werks und des Göttinger Schichtenmodells bei, die von einer einheitlichen deuteronomistischen Grundschicht der Bücher Dtn–2Kön ausgegangen sind.

Der Teufel im Johannesevangelium und seine Vorgeschichte in Judentum und Urchristentum

Florian Theobald

Gutachter: G. Theißen, P. Busch

Die Arbeit fragt nach dem Verständnis des Teufels im Johannesevangelium und beschäftigt sich hierzu zunächst mit der Teufelsvorstellung im frühen Judentum und Urchristentum. In ihrem ersten Teil („Die Geschichte der Teufelsvorstellung von ihren Anfängen bis zum Neuen Testament“) setzt sie sich insbesondere mit der These des amerikanischen Gelehrten Henry Ansgar Kelly auseinander, nach der der Teufel in den Schriften des frühen Judentums und des Neuen Testaments nicht als Widersacher, sondern als Funktionär Gottes zu verstehen sei. Die Arbeit zeigt dabei, dass die Rolle des Teufels in den frühjüdischen und neutestamentlichen Texten nicht eindeutig zu bestimmen ist, der Teufel vielmehr in ein und derselben Schrift zugleich als Funktionär Gottes und als dessen Widersacher auftreten kann. Zudem nennt die Arbeit Argumente dafür, dass der „Luzifermythos“ (= die satanische

Lektüre von Jes 14,12ff.), wie auch Kelly behauptet, erst in nachneutestamentlicher Zeit entstanden sein dürfte.

Im zweiten Hauptteil der Arbeit („Der Teufel im Johannesevangelium“) geht es zunächst um Wesen und Wirken, sodann um Sturz und Entmachtung des Teufels im Johannesevangelium. Gezeigt wird dabei, dass der Teufel im vierten Evangelium zwar als eine objektive Gestalt außerhalb des Menschen gedacht wird, dass er aber zugleich deutlich mit psychischen Vorgängen verbunden ist. Dabei können drei Dimensionen seines psychischen Wirkens unterschieden werden: 1. Eine kognitive Dimension: Als Macht der Lüge beeinflusst der Teufel die Wahrnehmung der Menschen. Sie sehen und urteilen nach den Kategorien dieser Welt; 2. Eine ethische Dimension: Durch sein kognitives Wirken verursacht der Teufel ein verfehltes Verhalten der Menschen. Diese vollziehen den Willen des Teufels in dem Glauben, Gottes Willen zu tun; 3. Eine affektive Dimension: Der johanneische Teufel verursacht Hass und Aggression, Todesangst (*taraché*) und – entsprechend einer verbreiteten frühjüdischen Tradition – Traurigkeit (*lýpe*).

Vor dem Hintergrund dieses psychischen Wirkens des Teufels erklärt die Arbeit ferner, weshalb der Teufel im vierten Evangelium auch nach seinem Sturz in der Welt aktiv sein kann: Nach seiner Entmachtung auf kosmischer Ebene, welche sich in der Stunde Jesu ereignet hat, bedarf es noch der Entmachtung des Teufels

auf anthropologischer Ebene, die durch den Parakleten geleistet wird und die Jünger an Jesu Sieg über den Teufel partizipieren lässt.

Die Arbeit erscheint 2013 in der Reihe *Novum Testamentum et Orbis Antiquus*, Göttingen: Vandenhoeck.

Doctrina schola vitae.

Zacharias Ursinus (1534–1583) als
Schriftausleger

Boris Wagner-Peterson

Gutachter: Ch. Strohm, J. Ehmann

Diese Untersuchung erschließt erstmals das Spätwerk von Zacharias Ursinus, der nicht nur als mutmaßlicher Verfasser des Heidelberger Katechismus gilt, sondern auch wie kein anderer die reformierte Konfessionalisierung der Kurpfalz zwischen 1562–1623 geprägt hat. Im Zentrum steht die umfangreiche *Jesaja-Vorlesung Ursinus'*, die kurz vor seinem Tod entstanden ist. Diese Vorlesung wird zunächst auf ihre Methodik, Hermeneutik und Theologie hin untersucht: *Methodisch* erweist sich Ursinus als humanistisch geprägter Exeget, der in der Tradition Melancthons grammatisch-rhetorisch das Schriftwort untersucht, aber gleichzeitig auch in der Tradition der „*École rhénane*“ den hebräischen Urtext und die mittelalterlich-jüdische Auslegung rezipiert. Seine *Hermeneutik* zeigt sich in der Konzentration auf

schriftgebundene *doctrina* und deren *applicatio* in verschiedene Kontexte (Kontroverstheologie, Pastoraltheologie und seelsorgerlicher Trost). *Doctrina* und deren *applicatio* zielen auf einen Glaubensgehorsam (*oboedientia*) der Erwählten Gottes. Die *Theologie* des späten Ursinus' weist als Zentrum die doppelte Prädestinationslehre im Rahmen von Gottes Providenz auf. Die Untersuchung vergleicht darüber hinaus exemplarisch Methodik, Hermeneutik und Theologie Ursinus' mit zahlreichen Jesaja-Kommentaren vor allem des 16. Jahrhunderts anhand von Jes 5. In einem Ausblick wird die Entwicklung von Ursinus' Theologie bis hin zu seinem Spätwerk nachgezeichnet. Als Anhang ist der Arbeit erstmalig eine Bibliographie der Schriften und Fragmente Ursinus' beigefügt. Die Arbeit erschließt die markante Theologie eines Exponenten des konfessionellen Zeitalters anhand seiner Schriftauslegung: Der „reformierte Schultheologe“ Zacharias Ursinus hat bewusst als Lehrer schriftorientierte *doctrina* systematisch und didaktisch reflektiert entfaltet, damit *doctrina* Grundlage für die Orientierung im Leben und im Sterben werden konnte. Ziel seiner Bemühungen war die Durchdringung und Internalisierung der Botschaft der Schrift als lebenslanger Lernprozess der Erwählten Gottes, bei dem *doctrina* zur Schule für das Leben (*doctrina schola vitae*) werden sollte.

Die Arbeit erscheint voraussichtlich im Frühjahr 2013 in der Reihe „Re-

fo500 Academic Studies (R5AS)“,
Göttingen: Vandenhoeck

Eine katholische Kirche.

Ekklesiologische Konzepte der Kirche
von England im
19. Jahrhundert

Anna Schneider

Gutachter: F. Nüssel, M. Plathow

Vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen zwischen liberalen, evangelikalen und konservativ-hochkirchlichen Strömungen in der Kirche von England im 19. Jahrhundert beschäftigt sich die Dissertation mit den ekklesiologischen Konzeptionen dieser drei theologischen Hauptrichtungen. Zunächst werden deren Positionen rekonstruiert, dann in einer vergleichenden Analyse Unterschiede und Gemeinsamkeiten herausgearbeitet. Im Anschluss daran wird der Frage nachgegangen, inwiefern es eine inhaltliche Grundlage für die Einigung der drei Strömungen als Teile der einen anglikanischen Kirche gibt und was die innere Pluralität der anglikanischen Kirche für den ökumenischen Dialog mit anderen Kirchen bedeutet. Nachdem das Einleitungskapitel kurz in die verwendeten Quellen sowie den historischen Hintergrund einführt, befassen sich vier Kapitel mit der unterschiedlichen Bestimmung von Wesen und Funktion der Kirche, mit der Bewertung der in ihr geltenden Autoritäten und der De-

finition des Einheits- und Katholizitätsbegriffs durch die jeweiligen Richtungen. Hier interessiert insbesondere, in Bezug auf welche anderen ekklesiologischen Konzepte sich für die unterschiedlichen Strömungen Verständigungsmöglichkeiten eröffnen und welche Kriterien für Exklusivität bzw. Inklusivität diesen zugrunde liegen. Die offiziellen Formulare der Kirche von England im 19. Jahrhundert werden im sechsten Kapitel als Grundlage, auf der die drei Strömungen koexistieren, auf mögliche verbindende Momente hin untersucht. In diesem Zusammenhang wird reflektiert, inwiefern ausgleichende Kompromisse im Inneren einer Gemeinschaft deren äußere Offenheit einschränken können. Dazu werden auch die ökumenischen Basisdokumente des 20. und 21. Jahrhunderts herangezogen. An diese Analyse schließt sich die Frage nach der ökumenischen Relevanz der ekklesiologischen Entwicklungen in der anglikanischen Kirche an. Das siebte und abschließende Kapitel geht daher der Frage nach, wie einzelne Richtungen in den Dokumenten des gegenwärtigen ökumenischen Dialogs ihren Niederschlag gefunden haben. Dabei liegt der Fokus der Untersuchung besonders auf der Verwendung unterschiedlicher ekklesiologischer Paradigmen in Abstimmung auf den jeweiligen Dialogpartner, die zeigen, wie Elemente aller drei Positionen im Dialog funktionalisiert werden, ohne dass es zu einer echten Vermittlung zwischen den unterschiedlichen Grundausrichtungen kommt. Die Abschlussreflexion widmet sich entspre-

chend den Chancen und Problemen innerer Differenzen in der anglikanischen Kirche im Blick auf den äußeren ökumenischen Dialog.

Brudermord, Freiheitsdrang, Weltenrichter.

Religiöse Kommunikation und
öffentliche Theologie in der
amerikanischen Revolutionsepoche

Ulrich Rosenhagen

Gutachter: K. Tanner, M. Welker

Die Arbeit untersucht den öffentlichen Diskurs im Amerika der Revolutionszeit, nimmt dabei die Synthese aus Glaube und Freiheit ins Visier und fragt nach den religiösen Anteilen dieser Synthese. Die Anteile werden nicht an eine kirchliche Lehre zurückgebunden, sondern als Glaubenskommunikation im Revolutionsdiskurs gedeutet, um von hier aus zu einem besseren Verständnis von Glaubenskommunikation und öffentlicher Theologie in der Gegenwart vorzudringen.

Im Mittelpunkt des ersten Teils steht die religiöse Kommunikation im öffentlichen Diskurs. Eine Karikatur aus der Debatte zur Bischofskrise (1769), die Deutung des Boston Massakers durch J. Hancock (1774), ein patriotisches Glaubensbekenntnis (1775), die Unabhängigkeitserklärung (1776) sowie die Flugblätter des Kontinentalkongresses an die deutschen

Soldaten (1776) liefern das Material dafür. Die Arbeit wendet sich gegen die Wahrnehmung der amerikanischen Revolution als vorrangig säkulares Ereignis und schlägt einen Bogen von der Revolutionsdeutung B. Bailyns zu J. Habermas' Versuch der Wiedergewinnung der Religion für den öffentlichen Diskurs.

Das Thema des zweiten Teils läuft auf eine genauere Fassung des Begriffs der öffentlichen Theologie hinaus. Materialiter wird in diesem Teil nach der öffentlichen Theologie in der wichtigsten Flugschrift der amerikanischen Revolution, Th. Paines *Common Sense* (1776), gefragt. Paine deutet den britischen König George III. als Pharao, und das Amerika vor der Unabhängigkeit als versklavtes Volk. Amerika wird von Paine als sakramentale Heilsgemeinschaft konstruiert. Die amerikanische Unabhängigkeit ist eine letzte Konsequenz des Brudermords von Kain an Abel und entspricht göttlicher Vorsehung.

Im Mittelpunkt des dritten Teils stehen die Pfarrer Neuenglands. Ihre Predigten griffen massivst in den Diskurs ein. Sie werden zunächst einem an der Aufklärung orientierten Interpretationsmodell der Revolution zugeordnet. Es folgt eine dichte Beschreibung von fünf zentralen Predigten der Revolutionszeit. Im Zentrum steht dabei das Freiheitsthema. Der Gott der Bibel und Vernunft tritt als letzte Quelle der Freiheit hervor. 1776 kulminieren die Predigten in der Kennzeichnung eines amerikanischen Freiheitschristentums, in dem dann schon deutlich die Matrix des künfti-

gen, institutionell noch abzusichern- den Arrangements von Glaube und Freiheit erkennbar ist.

Die Arbeit erscheint in den *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, Berlin: De Gruyter.

Die Botschaft „Jesus ist Sieger!“
Auf dem Weg von Blumhardt Vater
zu Blumhardt Sohn

Yoon Sung-Min

Gutachter: H. Schwier, W. Drechsel

Die Arbeit untersucht die Predigten von Vater (1805–1880) und Sohn Blumhardt (1842–1919) und den Weg von Erweckungsbewegung zu sozialem Engagement. Ihr Ruf „Jesus ist Sieger!“ ist sowohl ein Ruf für das persönliche Leben und für einen zureversichtlichen Glauben als auch für den Sieg der Friedensbewegung, der Arbeiter- und der Menschenrechtsbewegung.

Bei seiner Tätigkeit als Pfarrer in Möttlingen (bei Bad Liebenzell) erfuhr Blumhardt Vater den Sieg Jesu gegen die dunklen Mächte in einer Person namens Gottlieb Dittus, die er heilen konnte. Aus diesem Kampf entwickelte sich eine Erweckungsbewegung, in der er sich auch politisch engagierte. Vater Blumhardt trat für eine Monarchie mit demokratischen Elementen in der Revolution von 1848 ein und unterschied sich darin vom Pietismus im 19. Jahrhundert.

Bei Blumhardt Sohn wird der Ruf „Jesus ist Sieger!“ im gesellschaftlichen Kontext allumfassend. Er stellt, anders als der Vater, die gesellschaftliche Machtfrage und sieht im Mamonismus die widergöttlichen Kräfte, die das Leben der Arbeiter töten. Er dankt dafür, dass Jesus Sieger hierüber ist. Seine politische Tätigkeit zielte auf arme Arbeiter und ihre Menschenrechte, seine Theologie hat Parallelen in Befreiungstheologie und Minjungtheologie. Der Ruf „Jesus ist Sieger!“ wurde wegen des Kontexts und der Lebenssituation allumfassend und mit scharfer Kritik an der Gesellschaft verkündigt.

In der Spiritualität von Blumhardt Vater und Sohn sind ‚Apophatie‘ und ‚Kataphatie‘ verbunden. In der Erweckungsbewegung suchten sie apophatische Meditation und mystische Erfahrung. Sie fanden Kataphatie in konkreten, menschlichen Beziehung. Bis heute gibt es diese Spannung zwischen einer pfingstlich-charismatischen Bewegung und einer politischen Theologie. Hier kann man von Blumhardt Vater und Sohn lernen. Beide verbinden Ansätze einer christlichen sozialen Gerechtigkeit und einer pfingstlich-charismatischen Tradition und können deren jeweiligen Schwächen ausgleichen. Auch für die koreanische Kirche ist es wichtig, diese ganzheitliche Spiritualität (holistic spirituality) zu verstehen.

Die Arbeit interpretiert die Predigten mit Hilfe der Homiletik von Rudolf Bohren. Für seine Unterscheidung einer sprachlosen und einer geisterfüllten Predigt sind Blumhardt

Vater und Sohn ein gutes Beispiel. Aber hier ist Vorsicht geboten. Der Heilige Geist darf in der Predigtlehre nicht als ‚Lückenbüßer‘ fungieren. Er wirkt vielmehr als ein in Staunen versetzendes Wunder in, mit und unter menschlichen Worten.

Pandita Ramabai und die Erfindung der Pfingstbewegung.

Postkoloniale

Religionsgeschichtsschreibung am Beispiel des Mukti Revival.

Yan Suarsana

Gutachter: Ch. Strohm, M. Bergunder

Die weltweite Pfingstbewegung ist eine der am schnellsten wachsenden christlichen Strömungen der Gegenwart. Ihr angeblicher Ursprung vor etwa einem Jahrhundert ist durch eine Vielzahl historiographischer Narrative rekonstruiert worden, die zahllose spirituelle Erweckungen am Anfang des 20. Jahrhunderts zu einer neuen Bewegung zusammenfassen. Dabei dient das sogenannte Mukti Revival in der Waisenstation der südindischen Gelehrten Pandita Ramabai pentekostalen Historikern bis heute als Beleg für einen von Anfang an globalen Charakter der Pfingstbewegung. Mit dieser Vereinnahmung werden jedoch zeitgenössische Stimmen, die einer pentekostalen Version der Erweckung in Mukti entgegenstehen, ihrer Deutungshoheit der Ereignisse beraubt – allen voran Pandita Ramabai selbst.

Die vorliegende Arbeit versucht daher zunächst (im Rückgriff auf poststrukturalistische Theorien), den zeitgenössischen Quellen-Diskurs um die Genese von Wissen über das Mukti Revival detailliert zu rekonstruieren. Wie kam es, dass diese Erweckung überhaupt in den Erzählungen pentekostaler Pioniere über ein weltweites Pfingsten auftauchte? Welche alternativen Erzählungen gab es? Welche Rolle spielte der koloniale Kontext Indiens? Wie wirkte sich die jeweilige Herkunft der westlichen bzw. indischen Autoren aus? Auf diese Weise wird die Karriere der verschiedenen Konzepte über das Mukti Revival im Diskurs nachvollzogen und herausgestellt, welche Erzählungen letztlich die Oberhand gewonnen und andere verdrängt haben.

In einem zweiten Schritt wird sodann die historiographische Literatur zum Mukti Revival einer Analyse unterzogen, um zu verstehen, wie die pentekostalen Geschichtsschreiber das ihnen überkommene Quellenmaterial lesen, bewerten und selektieren: Wie kommt es, dass das Mukti Revival heute ausschließlich im Rahmen der Entstehung der weltweiten Pfingstbewegung rezipiert wird? Mit welchen Begründungen lassen pfingstliche Historiker alternative Deutungsweisen unberücksichtigt? Welche wissenschaftstheoretischen und ideologischen Bedingungen liegen ihren eigenen ‚Erzählungen‘ zugrunde, mit denen sie die ‚gültige Version‘ der historischen Realität des Mukti Revival erzeugen? Mit diesem Ansatz will die vorliegende Arbeit nicht nur einen Beitrag zur Erfor-

schung der Pfingstbewegung leisten; sondern auch die wissenschaftstheoretische Reflexion kirchen- und religionsgeschichtlichen Arbeitens vorantreiben.

Konfuzianismus und Christentum im China des 19. Jahrhunderts:

Eine Untersuchung zum
frühen Ku Hung-ming (1883–1896)

Taeyeon Kim

Gutachter: M. Bergunder, Ch.
Strohm, Ch. Meyer

Ku Hung-ming (1857–1928) galt als eingefleischter Missions- und Christentumsgegner sowie als Missionar für den Konfuzianismus und war eine umstrittene Person seiner Zeit. Diese Arbeit will das Konfuzianismusverständnis und Chinabild Ku Hung-mings im historischen Kontext beleuchten. Zentral dafür ist die historisch-philologische Untersuchung seiner Schriften, aber auch die Rezeptionsgeschichte, die bis heute in die wissenschaftliche Beschäftigung mit Ku einwirkt.

Diese Rezeptionsgeschichte Kus wurde meist von bestimmten Stereotypen dominiert, basierend auf seiner Herkunft aus Penang, Malaysia, seinem Bildungsweg in Schottland, oder seiner publizistischen Aktivität. Deshalb zielt diese Studie darauf ab, durch eine historisch-philologische

Untersuchung der Schriften Kus die Entwicklung seines Denkens, seine rhetorische Strategie und seinen Argumentationsmodus zu beleuchten. Ihr Schwerpunkt liegt auf Kus früher Phase im China der Qing-Zeit im späten 19. Jahrhundert – eine Phase, in der er sich mit der damaligen Elite intensiv auseinandersetzte. Als historische Quelle wird auch die Literatur, die Ku als Referenz angibt und die explizit in Beziehung mit seinen Schriften steht, einbezogen.

In der Untersuchung seiner Schriften wird gezeigt, wie sehr Ku Hung-mings Chinabild ein Produkt der zeitgenössischen Debatten um die Rolle von Konfuzianismus und Reform in der Qing-Zeit war. Ku Hung-ming muss dabei selbst als wichtiger Vertreter dieser Debatte verstanden werden, was in der Forschung bisher noch nicht geschah. Seine Identität kann man nicht einfach durch Eigenschaften wie westlich oder chinesisch beschreiben. Sein Verständnis von Konfuzianismus kristallisierte sich im globalen kolonialen Kontext durch Wechselwirkungen zwischen Konfuzianismus und Christentum heraus. Innerhalb der Qing-zeitlichen Eliten und den Ausländern in China wurden im 19. Jahrhundert eine Vielzahl von Positionen vertreten und es war keineswegs eindeutig, was China, Konfuzianismus, Westen, Moderne, Christentum oder Religion bedeuten sollten. Wenn diese Begriffe in ihrer heutigen Bedeutung als gegeben betrachtet werden, dann wird ihre Geschichtlichkeit übersehen und sie werden potentiell reifiziert und als statisch affirmiert. Die Wiedereintra-

gung Ku Hung-mings in die chinesische Geschichte, wie es in der vorliegenden Arbeit versucht wird, ist damit zugleich eine Forderung nach einer konsequenteren und genaueren Historisierung der globalen Aushandlungsprozesse im 19. Jahrhundert.

Gottes Wort als Wirklichkeit.

Die Paulusrezeption des
jungen Karl Barth (1906–1927)

Nina-Dorothee Mützlitz

Gutachter: M. Welker, G. Etzelmüller

Die vorliegende Arbeit behandelt Karl Barths Rezeption der Theologie des Paulus und seine Auseinandersetzung damit von seinen Studienjahren an bis zum Beginn seiner Ausarbeitung der Dogmatik (1906–1927). In diesen Jahrzehnten sind nicht nur die beiden Fassungen des berühmten Römerbriefkommentars, sondern auch mehrere Publikationen zu paulinischen Schriften und Vorlesungen zur Theologie des Paulus entstanden. In fünf Teilen wird Barths theologische Entwicklung im Dialog mit der Theologie des Paulus auf den „Wegen“ zum ersten und zweiten Römerbriefkommentar sowie die Grundzüge seiner Rezeption der paulinischen Theologie in beiden Kommentaren rekonstruiert. Besonders wichtig ist ferner die Auslegung des Epheserbriefes (den Barth für paulinisch hält) und die des 2. Korintherbriefes, da Barths Beschäftigung mit beiden Briefen

noch keine weitere Beachtung in der Forschung erfahren hat, diese aber für die theologische Entwicklung Barths in der Zeit von 1919–1922 von entscheidender Bedeutung sind. Hier schließt die Vf. eine Lücke der Barthforschung. Denn obwohl Barth selber die theologischen Verschiebungen vor allem auf „die fortgesetzte Beschäftigung mit Paulus“ zurückgeführt hat, hat die Barthforschung bisher ausschließlich die anderen von Barth genannten Einflüsse, die den Umbau seiner frühen Theologie provoziert hätten, untersucht. Demgegenüber zeichnet die Vf. erstmals Barths „fortgesetzte Beschäftigung mit Paulus“ in der Zeit zwischen den beiden Römerbriefkommentaren, also in den Jahren 1919–1921, differenziert nach. Dabei greift sie nicht nur auf erst jüngst publiziertes Material zurück (v.a. Barths Predigtreihen zum Epheserbrief und zum 2. Korintherbrief sowie Barths persönliche Auslegung des Epheserbriefes von 1919), sondern auch auf die bisher unveröffentlichte handschriftliche Urfassung von Barths Auslegung von 1Kor 15 aus dem Jahr 1919.

Die Arbeit zeigt darüber hinaus auf, dass die fortgesetzte Auseinandersetzung mit der paulinischen Literatur von 1922 an Barth dazu befähigt hat, auch die Einseitigkeiten der zweiten Auflage seines Römerbriefkommentars noch einmal zu korrigieren und er so ein umfassendes, den paulinischen Briefen entsprechendes Verständnis der christlichen Existenz gewinnt.

Eine umfangreiche und differenzierte „kritische Würdigung“ hält die Erträge der Beschäftigung des jungen Karl Barth mit Paulus bzw. der Untersuchung der Vf. in systematisch-theologischer Absicht fest.

Die Arbeit erscheint 2013 im Neukirchener Verlag.

Der Mensch in seiner Zeit.

Karl Barth und die Menschlichkeit
als Zeitlichkeit

Diederik Noordveld

Gutachter: M. Welker, F. Nüssel

Auch wenn K. Barth der Zeit keinen Band seiner Kirchlichen Dogmatik gewidmet hat, würden seine zeittheoretischen Überlegungen einen Band füllen. Eckdaten seines Zeitsystems sind die zentrale Bedeutung der Offenbarung (KD I/2), das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit (KD II/1) und die Zeitwerdung des ewigen Wortes (KD III/2): Die Arbeit untersucht, wie sie auch Barths anthropologisches Zeitverständnis bestimmen.

Barth definiert Zeit als formale Struktur des Lebens, die für menschliches Sein konstitutiv ist. Seine Exegese der Schöpfungsgeschichte legt die Beziehung zwischen Sein und Zeit als gottgegebene Setzung dar, betont jedoch, dass die Zeit auch bewusst gelebt und gestaltet werden will. Sowohl das Wesen als auch die Gestaltung der Zeit begründet Barth

christologisch: Die Zeit des Menschen Jesus Christus verbindet menschliche Zeit und Gotteszeit und bringt die Zeit zu ihrem Ziel. Jesus Christus ist somit nicht nur die Wirklichkeit der Offenbarung, sondern auch die Wirklichkeit der Zeit. Positiv zu bewerten ist dabei, dass die christologisch erschlossene Gotteszeit einen theologischen Ewigkeitsbegriff ermöglicht, der Ewigkeit nicht primär als Nichtzeitlichkeit versteht. Kritisch anzumerken ist, dass Barth Gottes Ewigkeit mit einer Überbietung der menschlichen Zeitmodi zu identifizieren scheint. Barth erörtert anhand der geschaffenen, der verlorenen und der erfüllten Zeit die Vielseitigkeit der menschlichen Zeit. Doch trifft er nicht die menschliche Zeiterfahrung: Auch wenn die erfüllte Zeit die wirkliche Zeit ist, ist menschliche Zeiterfahrung häufig anders. Barths nicht eindeutiger Gebrauch des Begriffes ‚Wirklichkeit‘ sowohl für die verlorene als auch die geschaffene Zeit unterstreicht diese Diskrepanz von gelehrter und gelebter Zeit. Ein starkes Element seiner Zeittheorie ist jedoch die positive Deutung der Beschränkung der Zeit: Der Mensch hat keine immerwährende Zeit, und das kommt dem Menschen sogar zugute.

Der Zusammenhang zwischen Schöpfung und Bund ermöglicht Barth eine kreative Zeittheorie, die allerdings für den Dialog mit außertheologischen (naturwissenschaftlichen) Zeittheorien wenig geeignet ist. Hier muss m.E. Barths Zeittheorie weitergedacht werden. Trotz mancher Schwachpunkte in Barths Zeittheorie, hat Barth jedoch eine theologische

Deutung der Zeit entwickelt, die auch weiterhin ein vertieftes Verständnis der menschlichen Zeit im Hinblick auf ihre Rätselhaftigkeit wie auch auf ihr Beziehung und Geschichte ermöglichendes Wesen bietet.

„... wenn das Wort Gottes unseren
Seelen Flügel gibt...?“

G. v. Rads Predigten aus den
zwanziger Jahren im Horizont des
Nürnberger „Freien Protestantismus“,
der Jugendbewegung und der frühen
dialektischen Theologie – eine
predigtgeschichtliche Untersuchung

Martin Hauger

Gutachter: H. Schwier, Ch. Strohm

G. v. Rad (1901–1971) gehörte in den 60er Jahren zu den herausragenden Predigern der Heidelberger Universitätsgottesdienste. Seine posthum gedruckten Predigten wurden schon homiletisch gewürdigt, nicht aber die meist unveröffentlichten Predigten aus der Zeit vor 1945. Anlässlich seines 100. Geburtstags übergab seine Tochter, Ursula v. Rad, den Predigtenachlass ihres Vaters der Abteilung für Predigtforschung im Prakt.-Theol. Seminar. Die bislang unbekanntesten frühen Predigten aus den 20er Jahren sind nicht nur biographisch von Bedeutung, sondern zugleich eine wichtige Quelle der Predigtgeschichte des 20. Jahrhunderts.

In v. Rads Heimatstadt Nürnberg wirkten zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit F. Rittelmeyer, C. Geyer und W. Stählin bedeutende Prediger im Sinne des theologischen Liberalismus. G. v. Rad stand in der Jugendarbeit Wilhelm Stählins unter dem Einfluss der Jugendbewegung. Durch Vermittlung von Georg Merz lernte er im Kreis der Freunde (W. Trillaas, W. v. Loewenich) die Theologie Karl Barths kennen. Dessen Hinwendung zur Offenbarung Gottes und Abkehr von der liberalen Religions- und Bewusstseinstheologie markiert predigtgeschichtlich eine Zäsur.

G. v. Rad war bei den Hohenecker Tagungen zu Kirche und Jugendbewegung als Student Zeuge der theologischen Auseinandersetzung zwischen W. Stählin und G. Merz. In seinen Vikariatspredigten versucht er, im Rahmen einer grundsätzlichen Orientierung an der Theologie K. Barths zwischen dem Nürnberger Freien Protestantismus und der neuen kerygmatischen Theologie zu vermitteln. Die implizite Homiletik dieser Predigten führt über den Gegensatz eines Predigtverständnisses als religiöse Rede und als Verkündigung des Wortes Gottes hinaus. Das jugendbewegte Natur- und Gemeinschaftserleben wird vom christlichen Glauben her neu gedeutet. Bemerkenswert ist dabei der Versuch, S. Kierkegaards psychologische Schriften (Der Begriff Angst; Krankheit zum Tode) homiletisch zu rezipieren. Die Untersuchung wirft ein Licht auf die Genese von v. Rads theologischem Werk, das Zeit seines Lebens im Dienste der Predigt stand. Am Ende wird in einem Aus-

blick der Bogen zu den späteren Universitätspredigten und zur biblischen Theologie v. Rads geschlagen.

Die Arbeit erscheint u.d.T. „Gerhard von Rads frühe Predigten. Eine predigtgeschichtliche Untersuchung“ in der Reihe „Arbeiten zur Praktischen Theologie“, Leipzig: EVA.

Das Kommende Reich Gottes – Kirche als Transformative Existenz.

Eine Untersuchung zum Verhältnis
von Kirche, Sakrament und Welt bei
Alexander Schmemmann

Jürg Bräker

Gutachter: M. Welker, M. Plathow

Der russisch-amerikanisch-orthodoxe Theologe Alexander Schmemmann (1921–1983) will in seiner Ekklesiology die Differenz des orthodoxen Glaubensverständnisses zu reduktionistischen Religionsverständnissen in säkularistischen Weltanschauungen deutlich machen, aber auch zeigen, dass dieser Glaube die Welt auf ihre Bestimmung hin anspricht, Sakrament zu sein. Oft wird in seiner Ekklesiology ein Primat der Liturgie über die Theologie gesehen (M.B. Aune). Meine Arbeit zeigt, dass das Verhältnis von Liturgie und Theologie bei ihm komplexer ist.

So untersucht der Hauptteil der Arbeit zunächst das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit und das Verhältnis

der eschatischen Transformation der Welt zur sich in der Zeit vollziehenden Liturgie der Kirche. Schmemmann greift dazu auf Geschichts-, Zeit- und Ewigkeitsbegriff O. Cullmanns und G. Dix zurück. Für seine Konzeption der Kirche als proleptischer Verwirklichung der Zukunft dieser Welt, die sich in transformierender Aufnahme dieser Welt vollzieht, ist es unabhängig, dass diese Transformation auch außerhalb der Liturgie in diese Welt hinein wirkt; es bleibt aber mit einer Unterteilung von liturgisch-sakralen und profanen Zeitabschnitten weiterhin Raum für Separationen von sakralen und profanen Bereichen.

Das zweite Kapitel wendet sich Schmemmanns Rede von der Welt als Sakrament zu, der Immanenz des Geistes Gottes als Leben des Lebens sowie seiner Kritik des Materialismus. Es zeichnet die Entwicklung seines Sakraments- und Symbolbegriffs nach und zeigt, wie er durch Differenzierungen im Symbolbegriff Probleme überwindet, die sich in seinem Frühwerk in der Rede von Welt als Sakrament zeigen.

Diese Erkenntnisse bilden die Grundlage für das dritte Kapitel, das Schmemmanns Säkularismuskritik und seine Auslegung der Liturgie auf Konkretionen hin befragt, wie Welt, insbesondere die vom Menschen sozial-politisch gestaltete Welt, in der Liturgie transformiert wird und inwieweit diese Transformation Orientierungskraft für das Handeln in der Welt entwickelt. Es zeigt sich, dass Schmemmanns Liturgiebegriff eine polykausale Struktur zugrunde liegt,

welche unterschiedliche Aspekte von Welt mit Konzepten vom Reich Gottes zu verbinden vermag. Die in ihr verbundenen Elemente zeigen das Potential dieser Ekklesiologie für den ökumenischen Dialog.

Die Arbeit wird ca. 2013 erscheinen als Bd. 60 der Reihe Kirche Konfession Religion Göttingen: Vandenhoeck.

Hierarchie der Wahrheiten als
ökumenisches Modell –
Potentiale interkonfessioneller
Verständigung ausgehend von
trinitarischen Dogmatiken Edmund
Schlinks und Dumitru Stăniloae

Wolfram Langpape

Gutachter: M. Welker, M. Plathow

Der Dialog zwischen den Kirchen der Reformation und der Orthodoxie ist nach den Aufbrüchen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ins Stocken geraten. Die Dissertation möchte für diese Gespräche Impulse geben, indem sie sich auf die ökumenische Funktion der Trinitätstheologie besinnt.

Dazu folgt sie dem von E. Schlink (1893–1984) – in Aufnahme eines Begriffs des Zweiten Vatikanum – als Methode der Hierarchie der Wahrheiten bezeichneten Vorgehen. Schlink erkennt in den trinitarischen und christologischen Dogmen ein Fundament der Theologie, auf dem alle wei-

teren Themen aufbauen. In diesem fundamentum fidei erkennt er eine grundlegende Einheit aller Kirchen, die sich in der Sprache der Doxologie ihre kirchenverbindende Weite erhalten hat. Diese Weite kann innerhalb konfessioneller Lehrbildungen nicht bestehen bleiben, da in jeder konfessionellen Theologie notwendig eine Fokussierung auf einzelne Aspekte der Mannigfaltigkeit biblischer Begrifflichkeit stattfindet. Seine ökumenische Methode zielt auf die wechselseitige Anerkennung der Legitimität dieser Lehrbildungen als legitimer Entfaltungen desselben Fundaments. Die werkgenealogische Rekonstruktion im ersten Hauptteil der Arbeit zeigt, dass Schlink aus der trinitätstheologischen Ausrichtung seiner Theologie seine ökumenische Offenheit gewinnt und dass die Wurzeln seiner ökumenischen Methodik, die er erst 1975 unter dem Begriff der Hierarchie der Wahrheiten entfaltet, bis in die frühen Auseinandersetzungen mit dem trinitarischen Dogma zurückreichen.

Der zweite Hauptteil widmet sich dem rumänisch-orthodoxen Theologen D. Stăniloae (1903–1993). Die Darstellung seines Gesamtwerks, gegliedert nach Themenbereichen, zeigt die zentrale Rolle der Trinitätstheologie, die Stăniloae als geeigneten Dialogpartner für Schlinks ökumenische Methodik erkennen lässt. Auf der Grundlage des gemeinsamen Bezugs auf die Trinitätstheologie werden gewichtige Konvergenzen innerhalb kontroverstheologischer Sachfragen sichtbar. Besonders in der Debatte um die Theosis und um die gottmenschli-

che Synergie werden Möglichkeiten konvergenter Entfaltungen, ausgehend von den Entwürfen Schlinks und Stäniloaes, vorgestellt. Durch den Rückbezug auf das trinitarische Fundament lassen sich auch Stärken des Ansatzes Stäniloaes, insbesondere in seiner Entfaltung der immanent-trinitarischen Relationen und in seiner konziliaren Ekklesiologie, für die evangelische Dogmatik fruchtbar machen.

Kontingenz versus Determinismus?

Zur Bestimmung und Funktion des
Kontingenzbegriffs in der Theologie
Wolfhart Pannenburgs

Heechul Ahn

Gutachter: F. Nüssel, M. Welker

Der Begriff der Kontingenz nimmt eine Schlüsselfunktion in Pannenburgs Systematischer Theologie ein. Er ist nicht nur von zentraler Bedeutung für das Verständnis der Schöpfung und damit für die Schöpfungslehre, sondern ebenso für das Verständnis des Handelns Gottes und damit für das Wesen Gottes, für das Verständnis des Menschen und für die Soteriologie. Bisher gibt es keine Untersuchung, die diese grundlegende Funktion des Kontingenzbegriffs für das Ganze der Theologie Pannenburgs und ihre interdisziplinäre Positionierung zur Geltung bringt.

Wie der Vf. in einem Forschungsüberblick herausstellt, ist Pannenburgs Kontingenz-Verständnis kritisch diskutiert worden, u.a. von J. Polkinghorne und R.J. Russel. Die Kritik bezog sich dabei primär auf den letztlich metaphysischen Charakter des Begriffs bei Pannenberg und die damit verbundene mangelnde Vermittelbarkeit mit naturwissenschaftlichen Konzepten. Bevor sich allerdings über die naturwissenschaftliche Anschlussfähigkeit des Pannenburgschen Kontingenzbegriffs adäquat urteilen lässt, ist der Begriff in Pannenburgs System vollständig zu verstehen. Denn erst die Auslegung des Begriffs in den verschiedenen Themenfeldern der Systematischen Theologie ergibt ein komplexes Bild der Bestimmung und Funktion des Begriffs, und nur auf dieser Grundlage lässt sich die Reichweite des Konzepts im Dialog mit den Naturwissenschaften und der Theologie adäquat diskutieren. Der Vf. konzentriert sich daher in seiner Arbeit auf diese Aufgabe der werkimmanenten Rekonstruktion des Kontingenzbegriffs bei Pannenberg.

Im ersten Teil untersucht der Vf., wie Pannenberg den Begriff der Kontingenz im Rekurs auf die philosophische Diskussion bestimmt. Im zweiten Teil rekonstruiert er Pannenburgs in der Trinitätslehre verankerte Begründung dafür, dass von der Kontingenz allen Seins und allen Geschehens theologisch ausgegangen werden kann. Im dritten Teil der Arbeit zeigt er, wie durch das schöpferische Handeln Gottes menschliche Freiheit und Verantwortung möglich werden. Der

kurze vierte Abschnitt der Arbeit bietet eine Zusammenfassung und eine kritische Würdigung. Mit dieser Gedankenfolge ist beabsichtigt, die Tragweite des Kontingenzverständnisses für das Verständnis der Beziehung von Schöpfer und Geschöpf und das entsprechende Welt- und Selbstverständnis des Menschen vollumfänglich auszuleuchten.

Bildung und Würde – zu begründeten Unterscheidungen befähigen.

Zur religionspädagogischen Reflexion
grundlegender Würdebestimmungen
im interdisziplinären Kontext

Ina Schaede

Gutachter: I. Schoberth

Verstöße totalitärer Regime gegen Gebote der Humanität haben die Würde zu einem zentralen Diskurs im Blick auf Recht, politisches Handeln und Ethik gemacht. Auch die Theologie hat sich dem Würdetopos zugewandt, dem sie bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts weitgehend distanziert gegenüber stand. Seine theologische Wiederentdeckung ist jedoch nicht auf die Religionspädagogik übersprungen. Hier wird Menschenwürde als Rechtsbegriff kaum in den Blick genommen. Das führt häufig zu der Annahme, dass ein Recht auf Bildung *unmittelbar* aus dem Menschenwürdeprinzip in Art. 1 Abs.

1 GG abgeleitet werden könne. Diese Behauptung hält einer kritischen Prüfung kaum stand. Vielmehr nötigt gedankliche Annäherung an die Würdebestimmungen zu *einer Fülle dogmatischer Unterscheidungen*, die in der juristischen Auslegungsgeschichte interdisziplinäre Geltung beanspruchen. Dabei laufen sowohl der Bildungs- als auch der Würdeausdruck Gefahr, als Projektionsflächen für subjektive Wertungen aller Art zu dienen. Umso dringlicher stellt sich die Aufgabe, kritisch zu prüfen, was „Würde“ als Unterrichtsgegenstand genannt zu werden verdient, zumal im angestrebten Kerncurriculum für das Fach Evangelische Religionslehre „Würde“ ein eigener Themenbereich ist (EKD-Text 109).

In dieser Studie wird zunächst die rechtlich-politische Diskussion des Würdebegriffs auch über den deutschen Sprachkreis hinaus aufgearbeitet. Das erste kritische Ergebnis besteht darin, dass ein Recht auf Bildung – trotz zahlreicher Behauptungen – nicht unmittelbar aus dem Menschenwürdeprinzip abgeleitet werden kann. Die Ermittlung der ideengeschichtlichen Implikationen der Ausdrücke Würde und Bildung führen zu dem zweiten kritischen Ergebnis, dass beide Ausdrücke eine eklatante Heterogenität von Begründungssträngen aufweisen, die miteinander kaum im Zusammenhang stehen. Auf Konzeptionen wie *human dignity education* – etwa in Anlehnung an *human rights education* – sollte also verzichtet werden. Als Konsequenz wurde eine empirisch gestützte Typologie der heterogenen Begründungsstrategien er-

stellt. Eine Synopse dient der didaktischen Orientierung bei der Frage, was „Würde“ als Unterrichtsgegenstand (nicht jedoch als Grund von Bildungsprozessen) genannt zu werden verdient. Die Studie versucht die eklatante Diskrepanz zwischen dem rechtswissenschaftlich-philosophisch-theologischen und dem religionspädagogischen Würdediskurs zu überbrücken.

Qualitätsmanagement konfessioneller Krankenhäuser aus Stakeholderperspektiven

Ulrich Borne

Gutachter: H. Schmidt, B. Städler-Mach

Aus der christlichen Tradition heraus war das Krankenhaus stets ein Ort des Seelenheils und des Heilens. Die qualitativ hochwertige Pflege und medizinische Versorgung, einhergehend mit der Seelsorge kranker, behinderter, aber auch armer Menschen standen an erster Stelle.

Rentabilität, Wirtschaftlichkeit und Wettbewerb waren traditionelle Begriffe der Ökonomie, nicht des Gesundheitswesens. Notwendige Prozessoptimierungen zwingen kirchliche Unternehmen zunehmend zur Einführung umfassender betriebswirtschaftlicher Maßnahmen. Im Kontext von Ökonomisierungsprozessen sehen sich konfessionelle Krankenhäuser gegenwärtig mit unterschiedlichen

Ansprüchen ihrer Stakeholder (d.h. der Gruppen, die sie in Anspruch nehmen) konfrontiert.

Die Studie beschäftigt sich mit dem christlichen Krankenhaus als *Unternehmen* und betrachtet das Spannungsfeld zwischen diakonischem Anspruch und Effizienz, in dem sich die Häuser befinden. Aus dieser Situation leitet sich die Notwendigkeit eines werteorientierten Qualitätsmanagements ab. In einem ersten, theoretischen Teil der Arbeit steht die Diskussion zweier unterschiedlicher Perspektiven im Vordergrund: Die betriebswirtschaftliche Sichtweise und die christlich-ethische Betrachtung des kirchlichen Krankenhauses. Ziel dabei ist die Beziehungsklärung beider Paradigmen. Damit schafft die Studie zunächst ein Grundlagenverständnis für christlich-ethische und ökonomische Prozesse innerhalb des Unternehmens.

Die Arbeit erschließt sodann anhand qualitativer und quantitativer sozialwissenschaftlicher Methoden Perspektiven ausgewählter Stakeholder. Dabei geht sie der Frage nach, wie den Einrichtungen die Umsetzung eines werteorientierten Qualitätsmanagements gelingt und wie Anspruchsgruppen diese Umsetzung wahrnehmen.

Die wesentlichen Erträge der Studie werden in einem abschließenden Kapitel „Fazit und Ausblick“ zusammengefasst. Betriebswirtschaftliche und christlich-ethische Perspektiven, ihre Beziehungsklärung für die Organisationsentwicklung und ihre Integration in den Aufbau eines werte-

orientierten Qualitätsmanagements im Krankenhaus christlicher Prägung können innovative Prozesse im Unternehmen in Gang setzen.

Als Ergebnis bietet die Untersuchung abschließend Thesen, die einer weiterführenden Diskussion zur Entwicklung von werteorientiertem Qualitätsmanagement in konfessionellen Krankenhäusern dienen können.

Lebenswelten – Lebensschnüre.

Konzeptionen von Zeit und Raum junger Menschen einer Straßenszene in Medellín. Ein partizipatives Forschungsprojekt.

Manfred Ferdinand

Gutachter: H. Schmidt, F. Lienhard

Junge Menschen, deren Lebensraum auf Zeit oder auf Dauer die „Straße“ ist, stehen seit mehreren Jahrzehnten als „Straßenkinder“ in „Entwicklungsländern“ und inzwischen auch bei uns im Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit. Dennoch ist unser Wissen über sie gering. Die Dissertation geht neue Wege, insofern sie im Rahmen lebensweltlicher Ethnographie und pädagogischer Aktivitäten („Straßenschule“) die Lebenswelten junger Straßenbewohner in den Blick nimmt und mit der erforschten Klientel erarbeitet. Unter diakonischer Perspektive ist dabei interessant, welche Bedeutung Religion und Religiosität

bei der Konstruktion dieser Lebenswelten zukommt.

Die Dissertation verbindet ethnographische Forschung mit pädagogischen, kompetenzorientierten Aktivitäten im Sinne des Empowermentansatzes und gelangt dadurch zu Aussagen über die Lebenswelten und Handlungsmotivationen junger Menschen im Lebensraum „Straße“. Sie kann nachweisen, dass für junge Menschen im Lebensraum „Straße“ keineswegs nur kurzfristige, sozio-ökonomische Interessen handlungsleitend sind, sondern auch ein symbolisiertes Wirklichkeitsverständnis mit konkreten Regeln, ethischen Prinzipien und Werten als letztbegründende Instanz. Dabei kommt auch individuellen Lebens-Mythen zentrale Bedeutung zu. So kann in einem Fall rekonstruiert werden, wie das „Straßenethos“ zu einem gesellschaftskritischen Gegenmodell mit einem ausgeprägten Gemeinschaftsmythos elaboriert wird, in dessen Konstruktion Bewährung vorab konzidiert wird; ein weiterer Fall dokumentiert einen täglichen Buß-Weg mit Gott, der aus dem Mythos „guter Erfahrungen in der Vergangenheit“ den Weg zur Überwindung von Gewalt und Drogen findet. Ein dritter Fall zeigt, wie eine biographisch begründete, quasi-totemistische Bindung an ein Artefakt trotz zahlreicher Angebote eine Aufgabe des Lebens auf der Straße verhindert. Mehrere Fälle zeigen, dass weder pfingstlerischer Entscheidungs dualismus noch katholischer Ritualismus als tragfähige Mythen erlebt werden, und, dass ohne die Entwicklung per-

sönlicher Mythen der weitere Lebensweg ohne Perspektiven bleibt.

Hinsichtlich der sozial-diakonischen Potentiale kann aufgezeigt werden, dass gerade durch einen partizipativen, also die erforschten Personen einbeziehenden Forschungsprozess eine kritische Überprüfung und Veränderung des Lebenswegs ermöglicht wird. Der partizipativ-didaktische Zugang bietet hier einen der Vulnerabilität der Klientel angemessenen behutsamen Rahmen.

El estado de la educación y la pedagogía en derechos humanos en Colombia:

una alternativa para construir ciudadanía y paz desde la escuela en tiempos de guerra

Menschenrechtsbildung und Pädagogik in Kolumbien:

eine Alternative zur Förderung des gesellschaftlichen Engagements und des Friedens in Kriegszeiten durch einen Wandel im Bildungssystem.

Luz-Adriana Romero Fontecha

Gutachter: H. Schmidt, V. Lenhardt

Die Arbeit stellt in umfassender Weise die Entwicklung der Menschenrechtspädagogik auf internationaler, lateinamerikanischer und kolumbianischer Ebene einschließlich ihrer philosophischen Grundlagen, histori-

schon und politischen Entwicklungen und Initiativen dar.

Ihr Motiv und Ausgangspunkt ist der Widerspruch zwischen einer menschenrechtsbezogenen Erziehung in der Schule und der gewaltbestimmten Realität in Kolumbien in Form von Guerillas, Paramilitärs, Drogenmafia, kriminellen Banden, politischer Korruption und sozialer Ungleichheit. Die Arbeit stellt am Anfang die philosophischen Hintergründe der Menschenrechtstradition dar, im 2. Kap. folgt ein historisches Kapitel zur kolumbianischen Entwicklung, insbesondere zu Vorformen menschenrechtlicher Bewegungen, in denen die Rechte der Urbevölkerung, der Sklaven und gesellschaftlich marginalisierter Gruppen zum Thema wurden. Das 3. Kap. arbeitet die kontinuierliche Verletzung der Menschenrechte in Kolumbien heraus. Das 4. Kap. analysiert die kolumbianische Menschenrechts- und Friedenspolitik auf dem Hintergrund der einschlägigen internationalen Vereinbarungen, Verträge, Konventionen u.ä., denen Kolumbien zugestimmt hat. Das 5. Kap. behandelt die internationalen, regionalen und nationalen Dokumente, die für die politische Erziehung im Sinne der Menschenrechte einschlägig sind. Eine Darstellung und Kritik erfolgt in Kap. 6 unter dem Titel „Pädagogische Prinzipien einer Erziehung in Menschenrechten“. Das Kap. 7 berichtet über die praktischen Erfahrungen in Pädagogik und Erziehung, auch mit einem vergleichenden Blick nach Deutschland.

Die Arbeit zeigt, dass eine Menschenrechtserziehung nur dann Erfolge erzielt, wenn gleichzeitig in der Gesellschaft menschenrechtsadäquate Veränderungen durchgesetzt werden. Erziehung allein kann die Gesellschaft nicht verändern, d.h. ohne zumindest begleitende gesellschaftliche Veränderungen werden auch keine hinreichenden „Alternativen für die Transformation der Gesellschaft aus der Schule“ hervorgehen. Die Arbeit weist aber auch auf den Widerspruch zwischen materialistischen Theorien, die menschliche Freiheit leugnen, und der Hoffnung hin, mit Hilfe solcher Theorien die Realität zu erkennen und dadurch im Sinne der Menschenrechte auf sie einzuwirken. So ist diese Arbeit ein Plädoyer gegen die Resignation in Sachen Menschenrechte in Kolumbien und auf der ganzen Welt.

Master of Theological Research

Aris Margianto: „Der Dialog Hiobs mit seinen Freunden – Struktur und theologische Intentionen. Hi 3–27 in den neueren Forschungen“

Gutachter: Manfred Oeming

SEMINARERNEUERUNG

Das Projekt

„Modernisierung und
Neuordnung
Wissenschaftlich-
Theologisches Seminar
Universität Heidelberg“

Beate Konradt

... lautet der Titel einer Imagebrochüre, die im Juni 2012 vom Universitätsbauamt Heidelberg herausgegeben wurde und die mehr als anderthalb Jahre andauernde Sanierung des Wissenschaftlich-Theologischen Seminars dokumentiert.

Die Projektdaten lauten kurz und knapp:

Nutzfläche	3.006 qm
Bruttorauminhalt	15.261 cbm
Gesamtbaukosten	4,66 Mio. €
Bauzeit	Juni 2010 – November 2011

Was nüchterne Zahlen quantitativ beschreiben, fand seinen feierlichen Höhepunkt und festlichen Abschluss in der rundum gelungenen Einweihung des „neuen“ WTS am 22. Juni 2012 – doch dazu später. Was hatte sich bis dahin ereignet?

Das kommunale Zukunftsinvestitionsprogramm der Bundesregierung ermöglichte seit Juni 2010 die umfangreiche Sanierung des WTS, der eine mehrmonatige, intensive Planungsphase vorausgegangen war. Schließlich bestand die größte Herausforderung darin, sämtliche Sanierungsarbeiten im laufenden Seminarbetrieb durchzuführen. Die Lösung lautete: Bildung von zwei Bauabschnitten, innerhalb derer der gesamte Bibliotheksbestand in drei Teilumzügen bewegt wurde. Ziel der Sanierung war, die Gebäudetechnik zu erneuern, Fassaden und Dächer energetisch zu sanieren und die Institutsflächen zu modernisieren und „neu zu ordnen“. Die Neuordnung der Flächen bedeutete für die Bibliothek einen Quantensprung: Nachdem die Fakultätsbibliothek bereits seit 2004 einen Verwaltungsverbund der räumlich getrennten vier Institutsbibliotheken des Wissenschaftlich-Theologischen Seminars, des Praktisch-Theologischen Seminars, des Diakoniewissenschaftlichen Instituts und des Ökumenischen Instituts bildete, konnten die Teilbibliotheken nun unter dem Dach des WTS räumlich vereinigt werden. Möglich wurde dies durch den Umbau der Tiefgarage zu einer weiteren Bibliotheksetage.

Der erste Bauabschnitt

Während des ersten Bauabschnitts von Juni 2010 bis März 2011 wurden die Büroräume der rechten Gebäudehälfte sowie das Erdgeschoss der Bibliothek saniert, der neue Seminarraum „KiGa II“ errichtet und die Tiefgarage in Nutzfläche umgewandelt. Auf einer Fläche von ca. 500 qm entstand im Untergeschoss ein neues Bibliotheksgeschoss, das heute den Abteilungen Dogmatik, Ethik, Philosophie, Ökumene und Diakoniewissenschaft Raum für etwa 65.000 Bände bietet.

Im April 2010 fand der erste Bibliotheksumzug statt: Das Erdgeschoss der Bibliothek wurde komplett geräumt und der Bestand, rund 1.500 laufende Buchmeter, zum größten Teil in den oberen Stockwerken der Bibliothek verdichtet wieder aufgestellt, wofür vorübergehend Arbeitsplätze abgebaut wurden, die jedoch im PTS weitgehend wieder zur Verfügung gestellt werden konnten. Lediglich Zeitschriften, die in der UB ebenfalls vorhanden sind, sowie die Abteilungen Philosophie und ein Teil der Griechisch-Römischen Antike wurden in Kartons verpackt und eingelagert. Tische, Stühle, PCs und rund 1.300 laufende Meter Regale wurden ebenfalls eingelagert. Übungsraum I konnte für mehr als ein Jahr als Bibliotheksexklave mit eigener Aufsicht und Ausleihe genutzt werden. So war die Bibliothek mitten im Baustellenbetrieb weiterhin voll funktionsfähig.

Sämtliche Büros der rechten Gebäudehälfte mussten ebenfalls weichen. Die meisten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter fanden ihre vorübergehende Bleibe im WTS; die Bibliotheksverwaltung zog um in das PTS.

Aus vier mach eins: auf dem Weg zu **einer** Bibliothek

Während des ersten Bauabschnitts bestanden die beiden Hauptaufgaben der Bibliothek zum einen darin, die Umarbeitung der Bestände der Bibliotheken des PTS, des DWI und des ÖK nach der neu ausgearbeiteten einheitlichen Aufstellungssystematik zügig voranzubringen, und zum anderen darin, Dubletten und Mehrfachexemplare, die sich im Laufe etlicher Jahrzehnte in den ehemals eigenständigen Institutsbibliotheken angehäuft hatten, auszusondern. Mittlerweile hat die Menge der ausgesonderten Bände die stattliche Zahl von 20.000 überschritten. Dass die Mammutaufgabe des Aussonderns und Umsignierens von ca. 75.000 Bänden auch nach Abschluss der Sanierungsmaßnahme noch nicht beendet sein würde, wurde schnell deutlich, zumal bereits die Planung des nächsten Bibliotheksumzugs für den zweiten Bauabschnitt anstand und die Frage der Neuregalierung der ehemaligen Tiefgarage gelöst sein wollte. Letzteres gelang durch die finanzielle Unterstützung seitens der Zentralen Universitätsverwaltung: Das neue Untergeschoss der Bibliothek konnte mit einem neu-

en Regalsystem ausgestattet werden, das Stellfläche für ca. 1.900 laufende Meter Bücher bietet.

Der zweite Bauabschnitt

... umfasste die Sanierung der zweiten Hälfte des Neubaus und aller übrigen Bibliotheksgeschosse sowie die Errichtung von vier neuen Arbeitskabinen im Dachgeschoss der Bibliothek im Zeitraum April bis November 2011. Dem vorausgehend konnten nun im Rahmen des zweiten Bibliotheksumzugs im April 2011 das neue Untergeschoss sowie das Erdgeschoss der Bibliothek wieder bezogen werden. Dafür mussten alle übrigen Geschosse freigestellt werden. Umzuziehen waren dieses Mal ca. 3.000 laufende Meter Bücher und ca. 3.700 laufende Meter an Regalen.

Auch wenn es noch die einen oder anderen Nachbesserungsarbeiten gab, rückte das Ziel der räumlichen Vereinigung der Bibliotheken in greifbare Nähe: Im Februar 2012 wurde das Magazin im WTS erweitert um die Kompaktusanlage, die sich ehemals im Ökumenischen Institut befand und der Bibliothek ca. 400 laufende Meter Stellfläche für Magazinbestand bietet. Im Februar und März dieses Jahres folgte schließlich der dritte und letzte Bibliotheksumzug, bei dem die Bestände des PTS, DWI und ÖK in die Räumlichkeiten in der Kisselgasse integriert wurden und die Endaufstellung aller Abteilungen vollzogen wurde. Während dieses größten der drei Umzüge wurden ca. 4.500 lau-

fende Meter Bücher und 3.700 laufende Meter Regale bewegt, bis der Gesamtbestand an Ort und Stelle war. Die vereinigte Fakultätsbibliothek wurde am 16. April wieder eröffnet – nun auch ausgestattet mit weiteren neuen Arbeitstischen, neuer Tischbeleuchtung und neuen PCs.

Die Bibliothek verfügt nach der Sanierung über einen Buchbestand von ca. 190.000 Bänden und über 360 laufende Zeitschriften, über 90 Arbeitsplätze, davon 12 EDV-Arbeitsplätze, LAN und WLAN vom Erdgeschoss bis zum Dachgeschoss sowie über 4 Arbeitskabinen, die von Habilitanden, Doktoranden und Studierenden zur Anfertigung wissenschaftlicher Abschlussarbeiten genutzt werden können. Jüngste Errungenschaft ist ein Farbscanner, der allen Nutzern zur Verfügung steht und im Nebenraum des Erdgeschosses der Bibliothek aufgestellt ist.

Was lange währt, wird froh gefeiert

Bis zur offiziellen Einweihungsfeier am 22. Juni 2012 wurde weiterhin emsig ausgestattet: Die Bibliothek im Erdgeschoss ist um drei bequeme Sofas und inzwischen auch um zwei neue Ausstellungsvitrinen reicher geworden – das Haus um ein farbenfrohes Leitsystem im Eingangsbereich und formschöne Beschriftungstafeln zu jedem Raum. Auch der neue Übungsraum II wurde peu à peu ausgestattet sowie Übungsraum III, ehemals II, mit einer neuen Beleuchtung versehen.

Die ehemalige Teeküche im Dachgeschoss, der „Sozialraum der Studierenden“, der durch die Verkleinerung der Dachterrasse erweitert werden konnte, wurde mit einem kombinierten Heiß- und Kaltgetränkeautomaten inklusive Snacks und einem Aufladegerät für die Campus-Card ausgestattet.

Nach so viel Verbesserung und Verschönerung war die Vorfreude auf das Einweihungsfest groß.

Am Freitag, dem 22. Juni 2012, pünktlich um 13 Uhr stimmte das Bläserensemble der ESG den Festakt zur Einweihung des WTS an, dem die Rede des Dekans und Grußworte der Ehrengäste und der Studierenden folgten. Auch die Preisverleihungen des Fördervereins der Theologischen Fakultät, die Verleihung der Zacharias Ursinus-Preise und des Marie-Baum-Preises des Jahres 2012, fanden an diesem Nachmittag in feierlichem Ambiente statt. Die Einweihung des WTS gestaltete sich im Laufe des Nachmittags mit Sekt und Kuchenbuffet, einem herzhaften Buffet, einer Cocktailbar und insbesondere mit den kulturellen, informativen und unterhaltsamen Beiträgen zu einem gänzlich gelungenen und unvergesslichen Fest.

Die Arbeit hat sich gelohnt

..., so hören wir von Studierenden und Mitarbeitern gleichermaßen.

Für alle Fächer und Fachbereiche in der Bibliothek gelten dieselben

langen Öffnungszeiten mit einer zentralen Ausleih- und Informationstheke.

Die bewährte Farbsystematik in Verbindung mit der neuen, einheitlichen Aufstellungssystematik für alle Fächer vereinfacht die Benutzung durch Transparenz und Klarheit.

Die helle Ausleuchtung aller Stockwerke kombiniert mit einer individuellen Tischbeleuchtung sowie LAN und WLAN für jeden Arbeitsplatz erleichtert auch lange Arbeitsphasen in der Bibliothek.

Kurzum: Die Attraktivität der Heidelberger Theologischen Fakultät dürfte durch die Neugestaltung der Bibliothek um einen weiteren Faktor bereichert worden sein.

Dank

Am Ende eines solchen Projekts ist Vielen zu danken. Zwei Dekane, drei geschäftsführende Direktoren und die Seminarleitung des WTS haben das Bauprojekt seitens der Theologischen Fakultät beharrlich begleitet und mit aller Kraft unterstützt. Gelingen und Erfolg des Projekts verdanken wir ferner der kontinuierlichen personellen und logistischen Unterstützung durch die Kolleginnen und Kollegen aus der Universitätsbibliothek. Das Bibliotheksteam und insgesamt 17 Hilfskräfte haben das Projekt mit Leidenschaft und großem Einsatz auch unter teils schwierigen Arbeitsbedingungen mit Bravour gemeistert.

Und nicht zuletzt ist allen Studierenden zu danken, die die mehrere Semester umfassende Sanierung mit

großer Geduld ertragen, Einschränkungen oft klaglos in Kauf genommen und ihrem Heidelberger Studienort die Treue gehalten haben.

Möge die neugestaltete Bibliothek die für ein erfolgreiches Theologiestudium und für die theologische Forschung nötigen Dienste zur Zufriedenheit all ihrer Benutzerinnen und Benutzer leisten.

WISSENSCHAFTSKRITIK

Wissenschaft als Wahrheit
suchende Gemeinschaft –
eine Utopie?¹

Gerd Theißen

Ist die Universität eine Wahrheit suchende Gemeinschaft? Oder eher eine Gemeinschaft Karriere suchender Menschen? In der Universität begegnen immer wieder fünf „Topoi“, wie man Wahrheitssuche und Karriere streben aufeinander beziehen kann. Dabei werden zwei Modelle sichtbar: das *Marktmodell der Wissenschaft* und das einer *Wahrheit suchenden Gemeinschaft*. Mit letzterem Begriff fassen J. Polkinghorne und M. Welker Wissenschaft und Religion zusammen. Das macht deutlich, worin sich beide Modelle unterscheiden. Dort scheint die Wahrheit eine Ware zu sein, hier etwas Heiliges.

¹ Stark gekürzte Ansprache bei der Diplomverleihung der Heidelberger Graduiertenschule für Geistes- und Sozialwissenschaften am 27. Oktober 2011. In der Graduiertenschule sind auch Theologinnen und Theologen vertreten. Prof. Johannes Eurich gehört zum vierköpfigen Leitungsgremium.

1. Beziehungsarbeit ist wichtiger als
Sacharbeit.

Hin und wieder hört man die Behauptung, in der Universität sei 50% Beziehungsarbeit und nur 50% Sacharbeit. Früher geschah die Beziehungsarbeit im Rahmen eines Patron-Client-Verhältnisses. Ein Schweizer Theologe, A. Schlatter, der nur wenige Habilitanden hatte, wurde einmal nach dem Grund dafür gefragt und antwortete: Ich möchte mich nicht der Sünde der Ordinarien schuldig machen, die da sagen: „Lasset uns Privatdozenten machen nach unserem Ebenbild.“ Hinter dieser satirischen Bemerkung steckt eine bedrückende Realität, auch wenn heute Netzwerkarbeit an die Stelle von Gefolgschaftstreue tritt. Wenn jemand überzeugt ist, 50% des Erfolgs liege in Beziehungsarbeit, so findet man tausend Bestätigungen dafür. Das Wahrheitsmoment in diesem Topos ist: Wissenschaftliche Leistung muss mit sozialer Kompetenz verbunden sein, d.h. mit der Fähigkeit mit anderen zu kooperieren, sie zu motivieren, sie zu leiten. Soziale Kompetenz umschließt Beziehungsarbeit, ist aber mehr. Dazu gehört auch, dass man eine abweichende Meinung vertritt. Dennoch halte ich fest: Wir sind kein Biotop für Beziehungsarbeit. Aber ich räume ein: Auch bei Sacharbeit geht nicht alles „sachlich“ zu. Das zeigt der zweite Topos:

2. Verkaufen ist wichtiger als Leistung

Man muss seine Sacharbeit gut präsentieren. Ist der Verkaufserfolg auf dem wissenschaftlichen Markt entscheidend, so hat das Rückwirkung auf die Sache. Um auf dem Markt aufzufallen, muss man vom Gewohnten abweichen. Originalität ist gefragt. Um sich langfristig durchzusetzen, darf diese Abweichung vom Gewohnten aber nur wohl dosiert sein. Satirisch formuliert: Wer auf einem Symposium nur Vernünftiges sagt, fällt nicht auf. Wer ein wenig Irrsinn hineinmischt, weckt Aufmerksamkeit: „Wer mit Maßen spinnst, der gewinnt!“ Auch hier gibt es ein Wahrheitsmoment: Wissenschaft verlangt Kommunikationskompetenz. Dabei gibt es aber einen wichtigen Unterschied zum Verkäufer: Zur kommunikativen Kompetenz des Wissenschaftlers gehört, dass man zu seinen Erkenntnissen auch dann steht, wenn sie abgelehnt werden – d.h. wenn sie sich nicht verkaufen lassen. Deswegen ist eine schwer verkaufbare Idee nicht gleich genial. Aber in der Wissenschaft geht es primär um Erkenntnisgewinn, nicht um Verkaufsgewinn. Doch auch das ist wahr: Verkaufen ist eine seriöse Kunst. Vorausgesetzt ist, dass eine wertvolle Ware vorhanden ist. Oder ist das nur die halbe Wahrheit? Damit komme ich zum dritten Topos:

3. Erwartungserzeugung ist wichtiger als Leistung.

Der Markt, auf dem reale Waren ausgetauscht werden, ist zurzeit fast weniger wichtiger als die Börse, an der Erwartungen gehandelt werden – d.h. Erwartungen, wo vielleicht einmal etwas zu verdienen sein wird, selbst wenn realwirtschaftlich noch gar nichts erwirtschaftet worden ist. Dahin fließt das Geld. Auch in der Wissenschaft ist es heute wichtiger, durch Anträge Erwartungen zu wecken, als etwas zu leisten. Früher hieß es: Sei gut – und überlass es anderen, darüber zu reden. Dann wurde gesagt: Ihr dürft nicht nur gut sein, ihr müsst laut darüber reden. Heute heißt es: Bevor du etwas geleistet hast, rede so, als hättest du schon eine große Entdeckung gemacht. So wie sich die Finanzmärkte von der Realwirtschaft abgekoppelt haben, so koppelt sich auch viel im Wissenschaftsbetrieb vom realen Erkenntnisgewinn ab: Unser Prestige lebt von erfolgreichen Forschungsanträgen, mit denen Geld in Bewegung gesetzt wird – in der Hoffnung, dieses Geld würde später Erkenntnisse ermöglichen. „Antragslyrik“ wurde zur Leitgattung wissenschaftlicher Texte. Aber auch hier ist zu bedenken: Anträge disziplinieren dazu, sich zu überlegen, was man eigentlich machen will. Sie haben jedoch auch einen bedenklichen Effekt. Wenn der Rektor dem neu bestellten Professor sagt: Wir erwarten, dass Sie in den nächsten zwei Jahren jedes Jahr 100.000,- € einwerben – dann

kann der nur auf Gebiete zurückgreifen, über die er schon gearbeitet hat, um in so kurzer Zeit einen konkurrenzfähigen Antrag zustande zu bringen. Das Ergebnis ist: Stagnation auf hohem Niveau. Der Wissenschaftler bleibt Gefangener dessen, was er einmal am Anfang geleistet hat. Wie es Börsencrashes gibt, gibt es dann aber auch in der Wissenschaft manchmal kleine Katastrophen. Und das Bittere ist: Es entscheidet kein freier Markt, es entscheiden Evaluatoren. Evaluatoren aber sind nur Menschen. Irren ist menschlich. Aber setzt sich langfristig nicht immer die Wahrheit durch? Damit komme ich zu einem vierten Topos:

4. Die Wissenschaft ist bei der Wahrheitssuche effektiver als der Wissenschaftler.

Seit Bernard de Mandeville 1714 in seiner Bienenfabel *private Laster* als Grundlage *öffentlicher Vorteile* darstellte, ist uns der Gedanke vertraut, dass Gesamtsysteme für die Allgemeinheit Gutes hervorbringen können, auch wenn die individuellen Akteure ihren eigenen Vorteil verfolgen. Die Wissenschaft stimuliert das Karrierestreben Einzelner, fördert aber gleichzeitig die Wahrheit. Welche Motive der einzelne Karrierist auch immer hat, wenn sie ihn nur dazu motivieren, Erkenntnisse zu vermehren, ist das ein Gewinn. In Festreden muss die Wissenschaftsgemeinschaft dann allerdings einer normativen Illusion huldigen: Wir suchen alle nur nach

der Wahrheit. Ich zweifle freilich, ob eine Universität mit solch einer institutionellen Fiktion leben kann. Abgesehen davon: Wenn Karrierelust zum dominierenden Motiv wird, wird manchmal die Karriere verlangsamt. Warum? Alle Wissenschaftler stehen in einem notorischen Konflikt: Wie viel dürfen sie in ihre eigene Arbeit investieren, wie viel müssen sie für soziale Aufgaben aufwenden. Würde unser System einseitig die begünstigen, die soziale Aufgaben von sich abwälzen, so würde es eine negative Auswahl treffen: Erfolg hätten vor allem Egoisten. Es gibt diese Tendenz, aber sie wird durch eine andere korrigiert: Die Wissenschaft braucht Menschen, die bereit sind, Arbeit zu übernehmen, damit auch andere arbeiten können. Alle, die schon in jungen Jahren die Fähigkeit zeigen, beides vereinen können, gewinnen an Achtung. Sachleistung ist auch dann noch immer das Entscheidende, kommt aber diese soziale Fähigkeit noch hinzu, dann wird man wirklich begehrt. Aber das „System“ alleine korrigiert m.E. auf Dauer nur begrenzt die Egoismen der einzelnen Menschen. Wir brauchen Menschen, die in sich selbst diese Korrektur vornehmen. Daher noch eine fünfte Überlegung:

5. Die Autonomie des Erkennens ist stärker als jedes Karrieremotiv

Gleichgültig mit welchen Motiven junge Menschen starten –, die Wissenschaft hat eine große Kraft, diese Motive zu verwandeln. Das nennt man die „funktionale Autonomie der

Motive“ (G.W. Allport). Ich gebe ein Beispiel: Ein Student besucht ein Seminar über die Marienlyrik des Mittelalters, weil er hofft, dort eine hübsche Studentin zu treffen. Nur Puritaner finden das verwerflich. Es könnte aber sein, dass die mittelalterliche Marienlyrik ihn anspricht und er mit wachsender intrinsischer Motivation eine Seminararbeit darüber schreibt. Am Ende ist die Himmelskönigin interessanter als die Studentin. Ein Sachinteresse hat sich durchgesetzt. Das schließt nicht aus, dass er auch nette Menschen kennen lernt. Entscheidend ist: Das Sachinteresse wird immer wieder zum primären Motiv. Der Unterschied zum 4. Topos besteht darin, dass hier nicht das System der Wissenschaft objektiv sachlicher als privates Karrierestreben ist, sondern das Sachinteresse wurde zum subjektiven Motiv des Wissenschaftlers: Er selbst korrigiert seine extrinsische durch eine intrinsische Motivation. Ich bin überzeugt: Wissenschaft wird immer wieder Menschen in ihren Bann schlagen – unabhängig davon, mit welchen Motiven sie sich ihr ursprünglich genähert haben. Wissenschaft ist ein Wert in sich. Aber ist die tatsächliche Entwicklung nicht oft umgekehrt? Beginnen nicht viele Wissenschaftler mit einer starken intrinsischen Motivation – und dann erodiert diese Motivation aufgrund von Enttäuschungen?

Ich nenne die zwei großen Enttäuschungen, gegen die wir uns als Wissenschaftler wappnen müssen. Die eine ist im Marktmodell der Wissenschaft angelegt, die andere im Modell

einer „Wahrheit suchenden Gemeinschaft“.

Weil die Wissenschaft *auch* ein Marktsystem ist, in dem Menschen um Forschungsgelder, Stellen und Macht konkurrieren, wollen viele noch mehr Konkurrenz ins System bringen. Eine ökonomische Betrachtung der Universität ist an sich nichts Verwerfliches. Heute studieren nicht mehr 5% eines Jahrgangs wie früher, sondern 40%. Wer diese Öffnung einer ehemals elitären Institution als Teil einer Demokratisierung unserer Gesellschaft bejaht, muss auch die damit gewachsenen Kosten in den Griff bekommen. Zwischen einem ökonomischen Markt und dem Markt der Wissenschaft besteht jedoch ein großer Unterschied: In der Wirtschaft wird durch Konkurrenz und Leistung die Menge der zu verteilenden Güter vergrößert, nicht aber in der Wissenschaft die Menge der Stellen und Forschungsgelder. Im Gegenteil: Je größer die Zahl der Anträge wird, umso mehr Anträge werden zurückgewiesen. Wir vermehren daher durch Leistung nicht das zur Verfügung stehende Geld, sondern vor allem die durchschnittliche Frustration der Antragsteller. Die Zahl der Drittmittelanträge bei der DFG hat sich in den letzten Jahren etwa vervierfacht, die Geldmenge wuchs nicht entsprechend. Deshalb möchte ich an etwas Elementares erinnern: Erkenntnisse unterliegen in einer Hinsicht nicht dem Markt der materiellen Güter: Wenn ich ein Brot unter 5 aufteile, ist es viel wert, muss ich es unter 5.000 aufteilen, ist es nichts mehr wert (es sei denn, man besitzt die Kunst, Brot für 5.000

Menschen zu vermehren). Aber wenn 5.000 Menschen ein Buch lesen und Erkenntnis daraus beziehen, verliert dieses Buch nichts an Wert – im Gegenteil: Es wird noch wertvoller. Wenn 5.000 eine Musik hören ist sie nicht weniger schön, als wenn 5 sie hören. In Kunst, Wissenschaft und Religion reichen wir in eine Sphäre, die sich dem Markt der knappen Güter entzieht. Unsere materiellen Ressourcen können wir nur mit wenigen Menschen teilen, unsere Erkenntnisse mit unendlich vielen. Eine Wahrheit suchende Gemeinschaft hat daher etwas zu bieten, das sich auch dem Markt der knappen Mittel entzieht. Und das ist für viele etwas Heiliges, etwas, das sich jedem Marktwert entzieht.

Aber deswegen ist die reine Wahrheitssuche kein Heilmittel gegen solche Enttäuschungen. Denn eine noch weit größere Enttäuschung ist in der Wahrheitssuche selbst begründet. Wären wir uns dessen gewiss, dass die Wahrheitssuche erfolgreich ist, so würde sie sich gegen alle sekundären Motive durchsetzen. Aber jeder kluge Kopf merkt bald: Die Suche nach der Wahrheit ist nicht so einfach. Warum?

Wir starten alle mit einem Konzept von Wahrheit, das man die Korrespondenztheorie der Wahrheit nennt: Wahr sind Vorstellungen oder Aussagen, die mit einer außersubjektiven Wirklichkeit korrespondieren. Aber unser Verstand sagt uns: Diese Wahrheit werden wir nie erreichen und wenn wir sie erreichen, werden wir nicht wissen, ob wir sie erreicht ha-

ben. Denn um die Korrespondenz unserer Vorstellungen mit der Wirklichkeit überprüfen zu können, müssten wir unser Bewusstsein verlassen und die objektive Wirklichkeit mit unseren subjektiven Vorstellungen vergleichen – und das ist unmöglich. Dennoch gibt es praktikable Wahrheitskriterien. Die drei wichtigsten sind: die *Kohärenz* von Vorstellungen, der *Konsens* der Fachleute und die *Pragmatik* praktischer Bewährung. Doch alle bleiben hinter unserem Wahrheitskonzept zurück.

Wir können unsere Vorstellungen nicht mit der Wirklichkeit jenseits unseres Bewusstseins vergleichen, wohl aber Vorstellungen in unserem Bewusstsein mit anderen Vorstellungen in ihm – und so ihre Kohärenz überprüfen. Aber manchmal ist die Wirklichkeit in sich selbst widersprüchlich. In sich widerspruchsfreie Theorien würden dann eine widersprüchliche Realität verfehlen. Also bemühen wir das zweite Wahrheitskriterium: den Konsens der Wissenschaftler. Auch er gibt keine Sicherheit. Manchmal waren Mindermeinungen im Recht gegen Mehrheitsmeinungen. Schließlich haben wir noch ein pragmatisches Wahrheitskriterium: die Bewährung in der Praxis: In den Naturwissenschaften überzeugt das. Wenn Techniker mit unseren Erkenntnissen erfolgreiche Autos bauen können, können diese Erkenntnisse nicht falsch sein. Aber auch ein Irrtum kann fruchtbar sein. Die Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei im 19. Jahrhundert berief sich darauf, das Christentum stünde in Widerspruch zur Sklaverei. F.

Overbeck, der Freund Nietzsches, zeigte, dass das frühe Christentum in dieser Hinsicht sehr antik war – nur in Nebentönen wird die Sklaverei problematisiert. Es ist gut, dass die Sklaverei abgeschafft wurde, auch wenn einige der dabei wirksamen Überzeugungen falsch waren.

Der Widerspruch zwischen unserem starken Wahrheitskonzept (der Korrespondenztheorie) und unseren schwachen Wahrheitskriterien lässt viele daran zweifeln, ob wir wirklich die Wahrheit finden können. Eine Wahrheit suchende Gemeinschaft kommt in eine Sinnkrise, wenn die Suche nach Wahrheit eine Illusion sein sollte – dann wird sie umso leichter zum Instrument von Karriere Wünschen oder Selbstinszenierungen. Dann wird es nicht nur ein Nebenmotiv, dass man etwas als „wahr“ verkaufen will, sondern es wird zum Hauptmotiv. Dann wird es wichtiger, Erwartungen zu wecken als Irrtümer zu korrigieren. Die Postmoderne hat ein Klima geschaffen, in der es schwer ist, dagegen anzugehen.

Unsere Situation erinnert an die Situation des Sokrates. Damals behaupteten die Sophisten, man könne alles geschickt so darstellen, dass es als wahr erscheint. Das sei eine Sache der Verkaufsstrategie. Am Ende will man ja Geld verdienen. Die Sophisten waren so ehrlich zu sagen, dass auch ein Philosoph von irgendetwas leben muss – und nahmen Geld. Sokrates hielt dagegen: Man kann Wahrheitsansprüche kritisch überprüfen und zu gültigen Ergebnissen kommen. Er wies gegen die sophistische Rhetorik

auf die Handwerker. Die setzen in ihrem Tun das Wissen voraus, was ein guter Schuh oder Tisch ist, selbst wenn sie das begrifflich nicht artikulieren können. Sokrates kam freilich nur zu dem Ergebnis: Ich weiß, dass ich nichts weiß.

Ich möchte in der bescheidenen Form eines Fallibilismus an der Suche nach der Wahrheit festhalten: Wir können vielleicht nicht die Wahrheit finden und feststellen, also die Korrespondenz unserer Aussagen mit der Realität, wohl aber hin und wieder die Nichtkorrespondenz unserer Aussagen mit der Wirklichkeit. Die Dynamik des Fallibilismus erinnert ein wenig an den „Markt“ und den *struggle for life*. Die Evolution kam dadurch voran, dass Varianten des Lebens mit geringerer Fitness ausgeschieden wurden. Die kulturelle Evolution und die Wissenschaft kamen durch *trial and error* voran, indem Irrtümer ausgeschieden wurden. Unsere Ideen verhalten sich vielleicht doch in etwa wie ein Markt.

Alle, die an der Möglichkeit der Wahrheitssuche in der Wissenschaft zweifeln, möchte ich aber wie Sokrates an die Handwerker der Wissenschaft weisen, zwar nicht an Schuster, Steinmetze und Schreiner wie Sokrates, sondern an Physiker und Biologen, Historiker und Linguisten, Soziologen und Psychologen. Sie alle arbeiten in ihrer Praxis mit einer Zuversicht, falsche Theorien korrigieren zu können – unbeeinflusst von postmoderner Skepsis. Vielleicht können sie das nicht voll rechtfertigen. Aber sie bringen jedes Jahr neue Erkenntnisse

zustande – zumindest in der Form, dass sie uns von einigen Irrtümern befreien.

Was ist also die Wissenschaft? Sie ist ein Betrieb, der einem Markt gleicht, in dem um knappe Stellen und Gelder konkurriert wird. Sie ist gleichzeitig eine Wahrheit suchende Gemeinschaft. Dass sie die Wahrheit sucht, heißt nicht, dass sie gefunden wird. Denn Wissenschaft ist nur eine sehr erfolgreiche Weise, vorwärts zu irren. Die Suche nach der Wahrheit sollten wir nicht gegen jedes Marktgeschehen abgrenzen: Wenn Ideen um die Wahrheit wie auf einem Markt konkurrieren, sollten wir es ertragen, dass wir Wissenschaftler auf einem Markt um Mittel und Stellen konkurrieren. Wie verhält sich aber mein Fallibilismus zu der Überzeugung, dass sich in der Suche nach Wahrheit etwas Unbedingtes durchsetzt? Ich zitiere abschließend aus einem meiner meditativen Texte, der diesen Gedanken zum Ausdruck bringt:

*Angenommen,
Wissenschaftler könnten uns in Schlaf
versenken.*

*Wir wüssten nichts von Geburt,
nichts von Tod und Angst,
sondern dämmerten in Glück gehüllt
wie in einem warmen Bad aus Wohl-
gefühl.*

*Wer würde nicht ein Leben vorziehen,
das wachen Bewusstseins
der Realität ins Auge schaut
und Angst und Tod kennt?*

*Wir geben der Wahrheit den Vorzug
vor der Illusion.*

*Lebensfördernde Illusionen
akzeptieren wir für andere;
für uns selbst ziehen wir
die Wahrheit über die Illusion
jeder Illusion über die Wahrheit vor.
Denn auch das ist eine Art Gottes-
dienst:*

*Falsche Vorstellungen
auf dem Altar der Wirklichkeit zu op-
fern.*

*Die unbedingte Verpflichtung
zur Wahrheit
ist die Stimme des Unbedingten,
die sich souverän
gegen unsere Skepsis durchsetzt.
Jede Wissenschaft lebt von ihr,
selbst wenn Wissenschaftler sie leug-
nen.*

DIES ACADEMICUS

Freitag, den 21. Juni 2013

14:30 Uhr

Schmitthennerhaus,
Heiliggeiststr. 17

Matthias Konradt:

„Alles bei euch geschehe in Liebe!“ (1Kor 16,14).

Interpretation des Liebesgebots im Neuen Testament.

Johannes Eurich:

Diakonisches Handeln als Ausdruck christlicher Liebe.

Empfang

