

RUPRECHT-KARLS-
UNIVERSITÄT
HEIDELBERG



JAHRESHEFT DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG

9 (2013/14)



Impressum

Herausgeber

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

Kontakt

foerderverein@theologie.uni-heidelberg.de

Vorstand des Vereins

Prof. Dr. Gerd Theißen
(Vorsitzender)
Wiss. Ang. Friederike Jungblut
(stellv. Vorsitzende)
Prof. Dr. Johannes Eurich
Prof. Dr. Johannes Ehmann
Wiss. Ang. Dr. Friedrich-Emanuel Focken
Wiss. Ang. Christoph Wiesinger
Gymnasiallehrerin Sarah Grimm-Sitt
Stud. Gregor Wiebe

Spenden

Förderverein (IBAN)
DE 92 6725 0020 0009 0914 24

Publikationsfonds (IBAN)
DE 92 6725 0020 0009 1455 40

Sozialfonds (IBAN)
DE 65 6725 0020 0009 1930 81

Heidelberger Sparkasse
BIC: SOLADES1HDB

Redaktion und Layout

Umschlaggestaltung – Sabine Huffman
Layout – Gerd Theißen, Friederike Jungblut
Der Vorstand

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

Herausgegeben im Auftrag der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

 INHALTSVERZEICHNIS

ZU DIESEM HEFT	
<i>Gerd Theißen</i>	6
PREDIGT	
Über Krieg und Frieden	
<i>Edzard Rohland</i>	8
BERICHT DES DEKANS	
<i>Johannes Eurich</i>	12
DIES ACADEMICUS	
Ansprache zum Dies Academicus	
<i>Gerd Theißen</i>	15
Der Zacharias-Ursinus-Preis	19
Der Heinrich-Bassermann-Preis	20
Der Marie-Baum-Preis	22
Festvortrag: Ethik und Seelsorge	
<i>Torsten Moos</i>	23
AUS DEM LEBEN DER FAKULTÄT	
Gottes Gerechtigkeit	
<i>Michael Welker</i>	38
Der Manfred-Lautenschläger-Award	
<i>Gregor Etzelmüller</i>	48
AKTIVITÄTEN VON STUDIERENDEN UND ASSISTENTEN	
Studenttag: „Unter Geschwistern“	
<i>Lena Vösgen</i>	51
Studienfahrt nach Genf	
<i>Stefanie Beyer, Fabian Kliesch</i>	54
Arbeitskreis Patristik: Ausprägungen christlicher Ethik in der Alten Kirche	
<i>Ulrich Göppel, Christopher Nunn, Anna-Maria Semper</i>	55
Workshop: Theologie der Verkörperung	
<i>Gregor Etzelmüller</i>	58

GESPRÄCHSREIHE GLAUBEN UND LEBEN	
Gerd Theißen im Gespräch mit Peter Lampe	61
Gerd Theißen im Gespräch mit Fritz Lienhard	69
WISSENSCHAFTSREFLEXION	
Unterwegs in Sachen Lehre <i>Friederike Nüssel</i>	76
NACHRUFE	
Dieter Zeller <i>Gerd Theißen</i>	86
Rolf Rendtorff <i>Manfred Oeming</i>	87
Edzard Rohland <i>Gerd Theißen</i>	90
Walther Eisinger <i>Ingrid Schoberth</i>	93
AUS DER GESCHICHTE DER FAKULTÄT	
Martin Dibelius (1883–1947) <i>Gerd Theissen</i>	94
FORSCHUNG UND PUBLIKATIONEN	
Sinnflut oder Sinnfülle? Zur biblischen Hermeneutik <i>Manfred Oeming</i>	103
Erzählungen von Geschriebenem <i>Friedrich-Emanuel Focken</i>	110
Chaos in der Pentateuchforschung? <i>Jan Chr. Gertz</i>	112
Diachronie und Datierung der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11) <i>Walter Bühner, Jan Chr. Gertz</i>	116
Die Ortsangaben im Buch Genesis <i>Detlef Jericke</i>	119
Wo David Goliath geschlagen hat – Neue Ausgrabungen in Aseka <i>Manfred Oeming</i>	123
Das Heil für die Völker im MtEv und die Schriften Israels <i>Carolin Stalter</i>	127
Dissertationen	129
Veröffentlichte Monographien und Sammelbände 2013–2014	138

ZU DIESEM HEFT

Gerd Theißen

Zum neunten Mal gibt der Förderverein ein Heft für seine Mitglieder heraus, seit 2010 als „Jahresheft der Theologischen Fakultät“ für die ganze Fakultät.

Am Anfang steht die letzte Predigt Edzard Rohlands, dem unsere Fakultät viele Promotionsstipendien verdankt. Ihr Thema ist der Frieden. Die Kriege des letzten Jahres haben bewusst gemacht, wie unwahrscheinlich 70 Jahre Frieden sind. Die 2014 verstorbenen Kollegen, Rolf Rendtorff, Dieter Zeller und Walther Eisinger, haben Krieg und Nachkriegszeit noch erlebt, danach aber auch die Entstehung einer gelungenen Demokratie. Hart traf es dagegen die Generation vor uns. Das zeigt der Beitrag über Martin Dibelius. Er erlebte zwei Weltkriege – und entwickelte seine Theologie in Spannung zwischen liberaler Kultur- und dialektischer Krisentheologie. Unser Leben in der Fakultät vollzieht sich dagegen heute, gemessen an seinen Zeiten, unter normalen Bedingungen, wie jeder im Bericht des Dekans lesen kann. Aber auch unter Normalbedingungen gibt es Probleme genug.

Im Mittelpunkt des Heftes stehen zwei Vorträge: Der Vortrag auf unserem DIES ACADEMICUS von Thorsten Moos (von der FEST) über Ethik und Seelsorge führt in Grenzsituationen

der Klinikseelsorge. Wissenschaft ist von Entscheidungsdruck entlastet, nicht aber die Praxis; in der Klinik müssen an den Grenzen des Lebens schwierige Entscheidungen gefällt werden. Es ist faszinierend, wie man mit einer einfachen empirischen Studie hier zu größerer Klarheit kommen kann. Die „Abschiedsvorlesung“ von Michael Welker handelt von „Gottes Gerechtigkeit“ – in Konfrontation mit der Ungerechtigkeit der Welt, aber auch in Kontrast zu einem aus der Welt (angeblich) ablesbaren Naturrecht. Die Gerechtigkeit Gottes spiegelt nicht die Welt wieder, sondern verwandelt Welt und Menschen durch Gottes Geist. Diese Vorlesung zeigt: Akademische Theologie mit großem theoretischem Anspruch kann durchaus engagiert sein.

Der von der Fachschaft durchgeführte Studientag nimmt das Gespräch mit palästinensischen Christen auf, die Exkursion nach Genf führt in die Zeit der Reformation, die Arbeitstagung patristischer Nachwuchswissenschaftler in die Zeit der Alten Kirche. Der von jüngeren Wissenschaftlern organisierte Workshop zur „Verkörperung“ greift ein Konzept gegenwärtiger Philosophie auf. Alle unsere Gedanken sind *embodied* und *embedded*. In allen Disziplinen der Theologie kann dieser neue Ansatz neue Impulse geben.

Aus der Forschungstätigkeit der Fakultät stellen wir die Forschung im Alten Testament in den Mittelpunkt, dieses Mal vor allem mit laufenden Forschungsprojekten, die noch nicht abgeschlossen sind. Sie vollziehen

sich im Dreieck von Texten, Steinen und Gott. Theologische Hermeneutik fragt danach, wie Menschenwort als Wort Gottes gehört werden kann (M. Oeming). Die alttestamentliche Exegese hatte immer schon eine Tendenz zum Konkreten und Materiellen. Auch das „Wort“ hat materielle Träger. Dem ist das Forschungsprojekt „Materielle Textkulturen“ gewidmet: Texte werden selbst zu Gegenständen von Erzählungen (F.-E. Focken). Den klassischen Fragen der Entstehung von Texten ist das Forschungsprojekt zum Pentateuch gewidmet. Wer meint, dass nach der Erosion der klassischen Quellentheorie nur Chaos in der Pentateuchforschung herrscht, kann sich hier informieren, dass sich wenige Alternativen herauskristallisiert haben (J.Chr. Gertz). Die literarkritische Analyse der Schöpfungsgeschichten in Gen 1 und 2 zeigt, dass die alten Ansätze so schlecht nicht waren: Gen 2 ist als ältere Fassung erkennbar (W. Bühner). Das Projekt zu den Ortsnamen im Pentateuch könnte manches Durcheinander an Vermutungen durch nüchterne und seriöse Beobachtungen beseitigen (D. Jericke). Die Biblische Archäologie kann unsere Erkenntnisse durch aufregende neue Befunde vermehren (M. Oeming). Und vom AT profitiert auch die NT-Exegese (C. Stalter)

Unsere neun Promotionen decken wieder ein weites Feld ab. Von ihnen befassen sich fünf mit der Bibel, vier von ihnen wurden von ökumenischen Stipendiaten geschrieben. Die anderen Arbeiten behandeln drei Theologen, John Wesley, Karl Barth, Wolf-

hart Pannenberg, und ein Thema, die Taufe.

Im nächsten Jahr werden wir unsere Veranstaltungen neu gestalten: Die PREISVERLEIHUNGEN haben wir in Absprache mit der Fakultät in die Promotions- und Abschlussfeier des Semesters verlegt. Zusammen mit den Diplomen und Promotionsurkunden werden wir unsere beiden Ursinus-Preise, Bassermann-Preise und den Marie-Baum-Preis in der letzten Semesterwoche an Studierende verleihen. Dazu werden wir gesondert alle Mitglieder des Fördervereins einladen.

Am DIES ACADEMICUS werden wir zusammen mit dem Badischen Pfarrverein theologische Vorträge für Pfarrer – auch für Studierende unserer Fakultät und unsere Mitglieder – veranstalten. Es ist ein Experiment. Am FREITAG, DEN 3. JULI 2015 werden wir mit unserer Mitgliederversammlung um 13:00 s.t. beginnen, mit zwei Vorträgen um 14:00 c.t. fortfahren. Am Abend wird das traditionelle Fakultätsfest (bei gutem Wetter im Garten der Praktischen Theologie) für alle da sein. Die von uns begrüßte Initiative zu dieser Neugestaltung ging vom Badischen Pfarrverein aus. Auch zu diesem Dies Academicus werden wir gesondert einladen.

Wir sind inzwischen 140 Mitglieder, das ist eine Verdoppelung in den letzten fünf Jahren. Wir danken allen Mitgliedern, die uns bisher unterstützt haben. Sie ermöglichen unsere kleinen Aktivitäten – nicht zuletzt die Herausgabe dieses Jahresheftes.

 PREDIGT

Über Krieg und Frieden

 Röm 12,1.14.17–21¹

Vielleicht ist es manchen unter Ihnen schon genauso gegangen wie mir: Jedes Mal, wenn ich mit einem Flugzeug unterwegs bin, beeindruckt es mich wieder, wie schnell die Maschine abgebremst wird, bevor sie zum Stehen kommt. Möglich wird das, weil der Pilot die Triebwerke auf Schubumkehr schaltet. Der ganze Schub, der bisher dazu diente, das Flugzeug voranzutreiben, wird nun in die entgegengesetzte Richtung gelenkt, um es sicher zum Stehen zu bringen. Ohne diese Schubumkehr ist eine sichere Landung nicht möglich.

Eine solche Schubumkehr ist allerdings heutzutage auch auf einem ganz anderen Gebiet nötig, da, wo es um Krieg und Frieden geht. Zu unserem Schrecken ist es wieder brandaktuell: Nach der Katastrophe zweier Weltkriege und besonders nach der Wende 1990 haben wir zwar gedacht: Kriege können wir nun vergessen. Es gibt keine Schubkraft mehr für solche Konflikte. Aber das hat sich gründlich verändert. Man hat den Eindruck, die Kriegsmaschine ist durchgestartet: In Syrien, in Mali, im Süd-Sudan, in der Zentralafrikanischen Republik, in

der Ukraine und jetzt erneut in Israel und Palästina, in Gottes eigenem Land.

Gewiss, in diesen Konflikten geht es in erster Linie um Macht und Bodenschätze. Aber ein wichtiger Kraftstoff, der den Vorschub bei den Kriegen verstärkt, ist die eigene religiöse Überzeugung. Die hat seit Jahrtausenden schon gewirkt, in den Kreuzzügen, bei der Eroberung Südamerikas, im dreißigjährigen Krieg, in den Türkenkriegen, in den beiden Weltkriegen. In denen stand das „Gott mit uns“ auf den Koppelschlössern der Soldaten, um ihre Einsatz- und Opferbereitschaft zu stärken. Und von neuem scheint sie heute fast überall Menschen zu Krieg und Gewalt zu treiben: Sunniten gegen Schiiten, Christen gegen Muslime und umgekehrt, Muslime gegen Juden und umgekehrt, russisch-orthodoxe Christen gegen ukrainisch-orthodoxe Christen in der Ukraine. Kein Wunder, dass atheistische Philosophen den großen monotheistischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – vorwerfen, sie seien in ihrem Wesen aggressiv und trieben zu Kriegen an. Was diese Philosophen nicht sehen, ist aber das andere: Gerade die drei großen monotheistischen Religionen tragen die entscheidende Kraft zur Schubumkehr in sich, wollen ihrem Wesen nach den Teufelskreis von Krieg und Gewalt, von Rache und Vergeltung zum Stehen bringen. Ihre Treibkraft ist die Barmherzigkeit Gottes. Denn die ist für alle drei Religionen sein entscheidender Wesenszug.

¹ Predigt gehalten am 13. Juli 2014 in der Thomaskirche in Bonn-Röttgen.

Moses bekennt, als ihm Gott am Sinai begegnet: „HERR, HERR, Gott, barmherzig und gnädig und geduldig und von großer Gnade und Treue“, eben haben wir Christen mit Israel zusammen gebetet: „Barmherzig und gnädig ist der Herr, geduldig und von großer Güte“, Und Jesus fordert uns im Evangelium auf: „Seid barmherzig, wie euer himmlischer Vater barmherzig ist“. Vor allem aber – was die wenigsten wissen – jede Sure des Koran beginnt mit den Worten: „Im Namen Gottes, DES ALLERBARMERS.“ Was für eine Kraft zur Schubumkehr liegt in diesen Bekenntnissen, zu einer Schubumkehr, die die Kriegsmaschine wirklich zum Halten bringen könnte. Sie hat Jesus bewegt, als er die Friedensstifter seligpries und seinen Leuten gebot: „Liebt eure Feinde, bittet für die, die euch verfolgen.“ Und sie hat Paulus veranlasst, an die Römer zu schreiben: „Ich ermahne euch *durch die Barmherzigkeit Gottes*: Segnet, die euch verfolgen; segnet, und flucht nicht. Vergeltet niemandem Böses mit Bösem. Seid auf Gutes bedacht gegenüber jedermann. Ist's möglich, soviel an euch liegt, so habt mit allen Menschen Frieden.“

Stellen Sie sich vor, was passieren würde, wenn die Christen in der Zentralafrikanischen Republik für ihre muslimischen Mitbürger beten würden, statt zur Rache gegen sie aufzurufen, was passieren würde, wenn Mitglieder der Hamas und militante Israelis füreinander beteten, statt mit Raketen aufeinander einzuschlagen, wenn Alewiten und Salafisten in Syrien einander segneten, statt einander zu fluchen, und – ach ja – wenn rus-

sisch-orthodoxe Priester mit ukrainisch-orthodoxen Priestern miteinander für Frieden in der Ukraine beteten, statt das Heilige Russland zu beschwören und die Separatisten zu unterstützen.

Wenn das alles passierte, dann würden ja nicht nur die Waffen schweigen. Da würden Feinde beginnen, im anderen den Menschen zu sehen, den Sohn, die Tochter des einen Vaters aller Menschen, der seine Sonne aufgehen und regnen lässt über allen, wie Jesus sagt. Da würden alle beginnen, sich in die vermeintlichen Gegner hineinzusetzen und nicht nur das eigene, sondern das Wohlergehen der Gegner zu suchen. Merken Sie, wie die Schubumkehr der Barmherzigkeit Gottes wirkt? Wie sie die ewige Abfolge von Gewalt, Rache und Vergeltung zum Stehen bringen kann?

Aber das tut sie doch gar nicht, wenden Sie ein? Das sind doch Illusionen! In der Ukraine rücken die Panzer vor, im Gaza-Streifen schlagen ebenso wie in Israel die Raketen ein, ISIS ist im Irak und in Syrien im Vormarsch, Boko Haram schlägt immer wieder in Nigeria zu.

Nun, auch Paulus weiß, dass die Schubumkehr nicht automatisch wirkt. „Ist's möglich, *soviel an euch liegt*, so habt mit allen Menschen Frieden“ schreibt er. „Soviel an euch liegt“ – er weiß: Wir können den anderen nicht zwingen. Aber wir können auf Rache verzichten, ja, selbst auf den Gedanken an Rache. „Rächt euch nicht selbst“ fährt er darum fort. Und nun überlegen Sie mal, wie

schnell es auch in uns hochkocht, wenn wir von den Untaten in den verschiedenen Krisengebieten hören, wie schnell wir denken: Denen müsste man es mal richtig geben! Ja, machen wir es uns klar, wie schnell wir dem oder der anderen mit gleicher Münze heimzahlen wollen, die uns hier im Haus verletzt haben oder uns auf andere Weise zu nahe getreten sind.

Dann merken wir: Wir selbst brauchen die Barmherzigkeit Gottes am allermeisten, damit bei uns etwas anders wird, damit es bei uns zur Schubumkehr kommt. Wir brauchen sie, um barmherzig mit dem anderen zu werden, uns in ihn, in sie hineinzuversetzen, wir brauchen sie, um uns zu fragen: Warum verhält er sich so, warum ist sie so biestig?

„Verurteilen ist leicht, mein Sohn, aber Verstehen ist viel besser“ schrieb Matthias Claudius an seinen Sohn Johannes, und er hat damit den ersten Schritt auf dem Weg zum Frieden beschrieben. Aber der zweite ist dann auch nötig, und auf den kommen wir meist erst gar nicht: Das Gebet für den, der uns verletzt hat. „Bittet für die, die euch verfolgen“, hat Jesus seinen Leuten ans Herz gelegt. Und er hat damit einen Weg zum Frieden erschlossen, der zu unerwarteten Erfolgen führt.

Eine Zumutung, meinen Sie? Für die Terroristen von Boko Haram beten, die dreihundert Mädchen entführt haben?

Für die Taliban beten, die in Afghanistan und Pakistan morden? Das kann man doch gar nicht! Und was soll das

schon bringen? Die ändern sich dadurch doch nicht!

Auch wenn das so wäre: Zunächst einmal würden wir selbst uns dadurch ändern, bekämen eine andere Einstellung zu ihnen wie zu unseren Mitbewohnerinnen und Mitbewohnern hier im Haus. Und das wäre schon ein großer Gewinn. Wie schnell gilt unsere Wut über die Islamisten auf einmal allen Moslems, wie schnell wird unsere Verzweiflung über die Siedlungspolitik Israels zum Nährboden für neuen Antisemitismus. Wer für sie alle, wer sie auch sind, betet, kann sie nicht mehr abschreiben, gibt ihnen eine Chance, nach dem Motto Jesu: Bei den Menschen mag es unmöglich sein, aber bei Gott sind alle Dinge möglich. Und haben wir das nicht wirklich erlebt, dass scheinbar unmögliche Dinge möglich wurden:

– Nach einem Jahrhundert der Rassentrennung in Amerika die Gleichberechtigung der Afroamerikaner durch den gewaltlosen Aufstand von M.L.King;

– nach jahrzehntelangen Friedensgebeten in der DDR der Fall der Mauer ohne Gewalt,

– nach Jahrzehnten auch der Unterdrückung der Schwarzafrikaner in Südafrika eine friedliche Machtübernahme durch Nelson Mandela. Und auch die Unabhängigkeit des Südsudan vom Sudan im Norden ist nur dadurch möglich geworden, dass ein deutscher Vermittler mit den verfeindeten Präsidenten des Sudan und von Uganda nicht nur verhandelt, sondern auch gebetet hat, der eine ein Moslem, der andere ein Christ. Nein,

nicht nur wir selbst, auch die scheinbar hoffnungslosen Fälle können durch unser Gebet anders werden, vielleicht nicht von heute auf morgen, sondern erst nach Jahrzehnten.

Ob sie es glauben oder nicht: Die Schubumkehr der Barmherzigkeit Gottes wirkt besonders im Gebet für den Feind. Darum möchte ich diese Predigt auch mit einem Gebet schließen. Es wird dem Heiligen Franz von Assisi zugeschrieben. Aber auch wenn es nicht von ihm stammt, so ist es doch von seinem Geist inspiriert:

O Herr, mach mich zu einem Werkzeug deines Friedens, dass ich Liebe übe da, wo man sich hasst; dass ich verzeihe, wo man sich beleidigt; dass ich verbinde da, wo Streit ist;

dass ich die Wahrheit sage, wo der Irrtum herrscht; dass ich Glauben bringe, wo der Zweifel droht; dass ich Hoffnung wecke, wo Verzweiflung quält; dass ich ein Licht entzünde, wo die Finsternis regiert; dass ich Freude bringe, wo der Kummer wohnt. O Herr, lass mich trachten, nicht, dass ich getröstet werde, sondern dass ich tröste; nicht, dass ich verstanden werde, sondern dass ich verstehe; nicht, dass ich geliebt werde, sondern dass ich liebe. Denn wer sich hingibt, der empfängt; wer sich selbst vergisst, der findet; wer verzeiht, dem wird verziehen; und wer stirbt, der erwacht zum ewigen Leben.

Amen

BERICHT DES DEKANS

Johannes Eurich

Lehre

Die mit der Bologna-Studienreform begonnenen Veränderungen haben auch in diesem Jahr die Fakultät stärker beschäftigt. Denn in einem zeitlich sehr knapp bemessenen Prozess wird nun die Lehrerausbildung bis zum Wintersemester 2015/16 komplett auf das BA/MA-System umgestellt. Durch die Einbindung der Pädagogischen Hochschulen in möglichst gemeinsame Ausbildungsgänge wurde dieser komplexe Prozess um hochschul-übergreifende Aspekte bereichert – was die Kunst der Abstimmung auf ein neues Niveau gehoben hat. Der Studiendekan, Prof. Bergunder, ist durch die Berufung des Rektors in die dafür zuständige Kommission eng in die Prozesse involviert und konnte zugleich für die Berücksichtigung der besonderen Situation der Religionspädagogik eintreten.

Da die Universität Heidelberg zu Beginn des Jahres ihre System-Akkreditierung erfolgreich zu Ende führen konnte, können nun die Studiengänge der Universität durch die universitätsinterne Abteilung für Qualitätsmanagement selbst evaluiert werden. Dies hat u.a. den Vorteil, dass die kostspieligen Evaluationsprozesse durch externe Akkreditierungs-Agenturen zukünftig entfallen.

Alle zwei Jahre werden alle Studiengänge der Fakultäten in einer Total-Erhebung evaluiert. Zudem gibt es Qualitätssicherungsprozesse, bei denen auch die Weiterentwicklung der Studiengänge mit den Fakultäten abgestimmt wird. Die Theologische Fakultät durchlief im Wintersemester erfolgreich einen so genannten Q-Ampel-Prozess. Die Weiterbildungsstudiengänge des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Fakultät wurden im Sommersemester 2014 in einer Q-Ampel-Konferenz begutachtet. Beide Prozesse bescheinigten die außerordentlich gute Qualität der Lehrveranstaltungen und erbrachten einen nur geringen Modifikationsbedarf.

Forschung

Neben dem Lehrbetrieb stellt die Forschung einen großen weiteren Bereich unserer Fakultät dar. Zahlreiche Forschungsprojekte wie wissenschaftliche Auszeichnungen belegen die hervorragende Qualität wissenschaftlicher Arbeit an unserer Fakultät. Die umfangreichen Drittmittelprojekte, wissenschaftlichen Kongresse, Publikationen usw. können in diesem kurzen Bericht nicht aufgeführt werden. Bitte konsultieren Sie die Web-Seite der Theologischen Fakultät bzw. der einzelnen Lehrstühle für detaillierte Informationen.

Eine weitere Neuerung stellt die Einführung eines PhD-Grades an der Fakultät dar. Dieser international übliche Doktorgrad ermöglicht es der Fakultät, internationale Doktoranden

in ein strukturiertes Promotionsstudium aufzunehmen. Dies ist insofern ein nicht unwichtiger Zugang, da auch hervorragende ausländische Doktoranden aufgrund ihres je nach Herkunftsland anders gestalteten Theologie-Studiums unsinnige Hürden im Zugang auf eine theologische Promotion überwinden mussten bzw. einen Dr. theol. nicht erwerben konnten.

Die Einführung strukturierter Promotionsprogramme ist zugleich eine Folge der Umstellung auf BA/MA-Abschlüsse. Entsprechend werden Graduate Schools an den Universitäten eingeführt, um die Individualpromotion durch zusätzliche Angebote zu ergänzen. Zudem sollen durch Zielvereinbarungen Promotionen zielführender und zeiteffizienter werden – ob dies auf diese Weise gelingen kann, ist eine andere Frage.

Veranstaltungen

Am 21. Mai 2014 fand in der Alten Aula der Universität Heidelberg die Abschiedsvorlesung von Prof. Welker statt. In der voll besetzten Aula begrüßte der Rektor die zahlreichen Gäste – darunter den Ratsvorsitzenden der EKD, Präses Schneider, bevor Prof. Welker zum Thema „Gerechtigkeit Gottes“ sprach. Prof. Welker war seit 1992 an der Ruperto Carola tätig und bleibt ihr auch nach seiner Emeritierung als Seniorprofessor verbunden. Zudem leitet er auch weiterhin als Direktor das Forschungszentrum Internationale Interdisziplinäre Theologie (FIIT) unserer

Fakultät. Da der Senat der Universität in diesem Sommersemester der Liste für die Nachfolge von Prof. Welker zugestimmt hat, hoffen wir, zum Sommersemester 2015 den Lehrstuhl für Dogmatik wiederbesetzen zu können.

Der Dies Academicus von Fakultät und Förderverein fand im Sommersemester 2014 am selben Tag, dem 27.6.14, statt wie das sich abends anschließende Fakultätsfest, das von Fakultät und Fachschaft gemeinsam veranstaltet wird. Auf diese Weise wurde es möglich, die Würdigungen studentischer Leistungen im Rahmen von Seminararbeiten und sozialem Engagement – der Förderverein vergibt hierzu drei unterschiedliche Preise – mit dem geselligen Teil gemütlichen Zusammenseins von Lehrenden, Studierenden und weiteren Mitarbeitenden der Fakultät im schönen Garten des ehemaligen PTS zu verbinden. Am Nachmittag hatte im Rahmen der Preisverleihung Dr. Thorsten Moos von der Forschungsstätte Evangelische Studiengemeinschaft (FEST) einen gelungenen Festvortrag über „Ethik und Seelsorge. Erkundungen an den Bruchlinien des theologischen Fächerkanons“ gehalten.

Bereits im Januar 2014 hatte das Diakoniewissenschaftliche Institut (DWI) der Fakultät zu einem Symposium zur „Theologie der Diakonie“ in den Senatssaal der Universität eingeladen. Mit der Veranstaltung erinnerte das DWI an seine Gründung vor 60 Jahren und beging zugleich den 90. Geburtstag des ehemaligen Instituts-

direktors Prof. Dr. Dr. h.c. Paul Philippi. Einen Überblick über weitere Veranstaltungen kann der Web-Seite der Theologischen Fakultät entnommen werden.

Mitarbeit

Eine Fakultät lebt durch das engagierte Mitwirken vieler unterschiedlicher Gruppen und Personen. Unser Dank gilt hier allen Mitarbeitenden der Fakultät, sei es im Dekanat, der Bibliothek oder den Instituten und Lehrstühlen mit ihren Sekretariaten. Dass dies trotz bisweilen unterschiedlicher Interessen so konstruktiv geschieht,

nehmen wir als Zeichen für den guten Geist, der in unserer Fakultät vorhanden ist und der das Lehren, Forschen und Studieren als Bereicherung erfahrbar macht.

Dieser Dank gilt besonders den Studierenden für das gemeinsame Nachdenken und Forschen und die bewährte Zusammenarbeit in den fakultären Gremien. Aufgrund einer gesetzlichen Neuerung ist die studentische Vertretung nun in einem Studierendenrat offiziell innerhalb der Universität organisiert. Im Fakultätsrat wurde die studentische Vertretung so um einen Studierenden mit Beratungsstatus ergänzt.

DIES ACADEMICUS

Ansprache zum Dies Academicus

Gerd Theißen

Heute findet gleichzeitig zu unserem DIES ein Fußballspiel statt. Gegen die Faszination durch Fußball kommt die Wissenschaft nicht an. Aber auch sie ist faszinierend – besonders die Theologie. Warum? Eine Antwort fand ich in dem alten Buch „Sprüche der Väter“ Pirque Abot, den Weisheitssprüchen aus der Mischna. Dort liest man in III,19: „Liebe ward dem Menschen zuteil, weil er nach dem Bild erschaffen ward. Größere Liebe ward ihm dadurch zuteil, dass er *wusste*, er sei nach dem Bild erschaffen.“ Das Wissen darum, was der Mensch vor Gott ist – das ist Theologie. Gottes Liebe trägt alle Menschen, ob sie es wissen oder nicht. Alle Menschen sind sein Ebenbild. Aber das wissen nicht alle. Es wissen zu dürfen – das ist positiver als die Ebenbildlichkeit selbst. Das Wissen davon zu verbreiten ist unsere Aufgabe als Theologen: Wie können wir Menschen die Gewissheit geben, dass jeder unendlich viel wert ist?

Aber ist nicht die Theologie voll Streit? Konterkariert das nicht alle schöne Rede von Liebe? Ist sie nicht eine Motz- und Schmähdgesellschaft?

Auch dazu ein Spruch aus den Pirque Abot 5,20 zum Trost: „Jeder Streit, der in des Himmels Namen geführt wird, hat Berechtigung, der aber nicht im Namen des Himmels geführt wird, hat sie nicht. Welcher Streit ward in des Himmels Namen geführt? Der Streit des Hillel und des Schammai (also der Streit zweier Theologen). Welcher ward nicht so geführt? Der Streit der Rotte Korachs und seines Anhangs“

Aber Theologie ist nicht nur Streit. Für sie gilt auch, was Pirque Abot III,14 so formuliert: „Wer den Geist der Mitmenschen erfreut, an dem hat auch der Geist Gottes seine Freude.“ Das sollte das Grundprinzip unserer Didaktik sein.

Was tun wir, um solch eine Theologie zu fördern? Ich nenne nur eine winzige Kleinigkeit – gemessen an diesen großen Zielen. Ich nenne sie, weil wir sie in diesem Jahr neu eingerichtet haben. Wir unterstützen kleine Workshops, in denen Studierende, Doktoranden, Assistenten ihre Ideen diskutieren können – hoffentlich immer nur als Streit, den sie in des Himmels Namen führen. Wir haben Geld genug gesammelt, um mit jeweils 1.000 EUR fünf Jahre lang solche Initiativen zu unterstützen (nicht: zu finanzieren). Solche Treffen leben von der Arbeit junger Menschen. Aber ihre Initiativen sollen nicht am Portogeld oder den Ausgaben für Plakate scheitern. Bisher haben wir so etwas nach Kassenlage ad hoc unterstützt. Jetzt teilen wir allen mit: Bis zur ersten Vorstandssitzung im Semester können formlos kurze Anträge

gestellt werden. Das ist etwas willkürfreier, als wenn im Grunde der erste, der fragt, am meisten Chancen hat. Warum aber sind kleine Workshops so wichtig. Wieder fand ich eine schöne Antwort in den Pirque Abot III,8: „Bei zehn, die dasitzen und sich mit dem Gesetz beschäftigen, ist mitten darin die Gottesgnadengegenwart.“ Aber schon bei drei Menschen soll das nach einem anderen Spruch der Fall sein.

Ansonsten laufen unsere bisherigen Aktivitäten weiter: Das *Jahresheft* spiegelt etwas vom Leben und von den Leistungen unserer Fakultät wieder. Dass das auch für uns selbst sichtbar wird, ist wichtig. Die Kurzzusammenfassungen von Dissertationen, Forschungen, durch Preise ausgezeichneten Arbeiten geben zwar nur einen Ausschnitt wieder. Es wäre gut, wenn wir damit zu einem positiven Selbstbild der Fakultät beitragen. Das ist in sich die beste Motivation für mehr Leistung.

Aus dem *Publikationsfonds* unterstützen wir die Veröffentlichungen von Promotionen mit 600,- EUR, von denen wir später 200,- später zurück erwarten. Wir haben uns mit der Fakultät abgestimmt, dass wir künftig auch Arbeiten, die mit *rite* bewertet wurden, fördern. Im Jahr 2013 haben wir insgesamt sechs Arbeiten gefördert.

Die *Gesprächsreihe* „Glauben und Leben“ setzen wir fort. Ich führe die Gespräche freundlich, also nicht wie manche Talkshowmaster, denen man mit Pirque Abot III,16 sagen müsste: „Wer seinen Nächsten öffentlich be-

schämt,... hätte er auch sonst gute Werke getan, der hat keinen Teil an der künftigen Welt.“

Unser dem Studierendenpfarrer zur Verfügung stehende *Sozialfonds* wird seltener in Anspruch genommen, als wir dachten. Aber wenn es geschieht, ist es umso dringender.

Seit jetzt 8 Jahren vergeben wir kleine Preise an Studierende für gute Seminararbeiten, aber auch für ihr soziales Engagement. Ich muss immer ein wenig um Verständnis für diese Preise werben. Vielleicht kann ich durch einen Vergleich zwischen Antragskultur und Preiskultur verdeutlichen, warum Preise sinnvoll sind. Bei Anträgen werden Ankündigungen noch nicht erbrachter Leistungen ausgezeichnet. Bei Preisen werden nur schon erbrachte Leistungen ausgezeichnet. Sind Preise da nicht manchmal etwas seriöser? Aber Preise haben einen Nachteil: Sie werden zwar nach Kriterien vergeben, aber es spielt dabei immer auch ein Zufallsfaktor eine Rolle. Entscheidend ist noch immer, dass jede Seminararbeit, jede Promotion, jedes Buch in sich gewürdigt wird. Preise können nicht ausgleichen, wenn das Notensystem verfällt – und nur noch „Einsler“ oder „Zweier“ vergeben werden.

Zum 8. Mal vergeben wir den Zacharias Ursinus Preis – genannt nach einem sympathischen Theologen, der einmal den Heidelberger Katechismus schrieb. Der sollte eigentlich alle Strömungen im Protestantismus zu-

sammenführen – erreichte aber paradoxerweise das Gegenteil von dem, was er wollte. Die Tübinger setzten das Konkordienbuch dagegen und verurteilten alle reformierten Häresien, die sie u.a. im Heidelberger Katechismus fanden. Mir ist erst im letzten Jahr (also im Gedenkjahr des Heidelberger Katechismus) aufgegangen, dass manche theologischen Ambivalenzen zwischen Tübinger und Heidelberger Theologie eine lange Vorgeschichte haben. Wir hoffen, dass diese Vorgeschichte durch ein großes Forschungsprojekt in Heidelberg erforscht wird.

Die wissenschaftlichen Arbeiten, die eingereicht wurden, waren oft Arbeiten von großem Gewicht. Ich nenne jetzt Probleme aus Arbeiten, die keinen Preis erhalten haben. Die meisten waren preiswürdig. Wie Karl Barth und Hans Jonas mit dem Theodizeeproblem umgehen – so etwas liest man mit Anteilnahme. Oder wenn in einer Proseminararbeit der Verfasser offen die Aporie formuliert: Wenn man in den Texten immer nur auf literarische Muster, Traditionen, Wörter stößt – wie kommt man dann noch zur geschichtlichen Realität?

Zum zweiten Mal vergeben wir in diesem Jahr den Heinrich Bassermann Preis – genannt nach einem praktischen Theologen, der zu seiner Zeit die Badische Kirche nicht nur liturgiegeschichtlich erforscht, sondern auch gestaltet hat – auch durch seine Liebe zur Kirchenmusik. Letztes Jahr

waren es 11 Kirchenbezirke, die es ermöglicht haben, dass wir zwei Preise à 300,- EUR vergeben konnten. Im letzten Jahr kam als 12. Kirchenbezirk Pforzheim zu den Kirchenbezirken Alb Pfalz, Baden-Baden und Rastatt, Breisgau-Hochschwarzwald, Emmendingen, Heidelberg, Hochrhein, Karlsruhe, Konstanz, Kraichgau, Ladenburg-Weinheim, Markgräflerland hinzu. Jetzt wird der Preis ganz von Badischen Kirchenkreisen getragen. Ich habe in alle Unterrichtsentwürfe und Predigten hineingeschaut, die Predigten immer ganz gelesen. Ich fand erfreulich: Da war viel Begabung zu spüren, Geist, Menschlichkeit. Ich danke vor allem der Jury unter Leitung von Helmut Schwier für die Auswahl der Arbeiten.

Zum vierten Mal vergeben wir den Marie Baum Preis – genannt nach einer der Begründerinnen der Sozialarbeit im letzten Jahrhundert. Sie hat lange hier in Heidelberg gewirkt und war eine engagierte Protestantin, der 1933 die Universität einen Lehrauftrag entzog, weil sie von Juden abstammte – nämlich von der Familie von Mendelssohn-Bartholdy. Zusammen mit Pfarrer Hermann Maaß hat sie in Heidelberg in der NS-Zeit bedrängten Juden geholfen. Wir erhalten immer sehr gute Vorschläge.

Dadurch angeregt haben wir den Plan zu einem Sonderheft über das soziale Engagement unserer Studierenden gefasst. Nach kurzen Vorstellungen durch eine Einleitung durch

mich sollen sie in kurzen Selbstdarstellungen entweder ein Problem, eine Episode aus ihrer Arbeit herausgreifen oder grundsätzliche Strukturen darstellen. Wenn Sie Studierende kennen, die sich irgendwo sozial, politisch, theologisch, kirchlich engagieren – dann können Sie mir gerne deren Adresse mitteilen mit einem Stichwort, was sie machen – schön wäre es, wenn wir ein buntes Feld abdecken und dabei zeigen könnten, dass sozial engagierte Studierende meist ebenso effektiv studieren. Dazu fand ich den schönen Spruch in Pirque Abot III,13 über das Verhältnis von theologischem Wissen und ethischem Tun: „Wessen Werke mehr sind als sein Wissen, dessen Wissen hat Bestand. Wessen Wissen aber seine Werke übertrifft, dessen Wissen hat keinen Bestand.“ Zusammen mit den anderen zwei Sonderheften soll das eine kleine Trias bilden, die man schon in Pirque Abot I,2 vorgebildet sehen kann: „Auf drei Dingen beruht die Welt: Auf dem Gesetz, auf dem Gottesdienst und auf Liebeserweisungen.“

Das Gesetz ist für uns die Theologie. Dazu haben wir das Sonderheft mit Seminararbeiten über den Heidelberger Katechismus herausgebracht. Über den Gottesdienst haben wir im Sonderheft über Gottesdienstformen

in und im Umkreis der Peterskirche viel zusammengetragen. Von den Liebeserweisungen hoffen wir in dem geplanten Sonderheft etwas sichtbar machen zu können. Natürlich muss ich Dank für alle bisherige Unterstützung in solch einer Rede zum Ausdruck bringen, besonders Dank an Frau Lucia Weber, die unsere Kassenführung macht. Das war in diesem Jahr besonders viel. Es ist ein Segen, dass jemand, der professionell mit Bankgeschäften Bescheid weiß, unser Geld verwaltet,

Aber natürlich können wir immer Geld brauchen. Dazu zum Abschluss noch einmal ein Spruch aus den Pirque Abot V,16, der sehr gut zum Ausdruck bringt, dass man beim Geben immer eingebettet ist in soziale Beziehungen. Der Spruch handelt von vier Eigenschaften des Gebens: „Einer gibt gerne, aber will nicht, dass andere geben; dieser ist auf andere neidisch. Ein anderer will, dass andere geben, er selbst gibt aber nichts; der ist gegen sich selbst feindselig. Wer aber selbst gibt und will, dass andere geben, der ist ein Frommer. Wer nichts gibt und auch nicht will, dass andere geben, der ist ein Gottloser.“

Da kann man nur hoffen, dass es noch immer viele Fromme gibt.

AUSZEICHNUNGEN

**Der Zacharias-Ursinus-Preis
2014 für eine Proseminar-
arbeit von Maria Götz**

*Exegese von Mt 15, 21–28: Die syro-
phönikische Frau*

Diese Proseminararbeit wird ausgezeichnet, weil sie durchgehend überzeugt. Die am Anfang der Perikope stehende Ablehnung Jesu, das Kind einer Heidin zu heilen, gilt mit Recht als anstößig. Diese Ablehnung wird literarisch als kompositorischer Kunstgriff des Erzählers gedeutet, um beides, Gottes Treue zu den Juden und die Öffnung des Glaubens für die Heiden, zu verbinden und dabei die Zuwendung zu den Heiden über alle Schwierigkeiten hinweg umso deutlicher hervortreten zu lassen. Andererseits wird die Ablehnung der hellenistischen Dame und deren Überwindung durch die Frau sozialgeschichtlich auf dem Hintergrund von Spannungen zwischen dem jüdischen galiläischen Hinterland und den hellenistischen phönikischen Küstenstädten verständlich gemacht. Als Schlüsselbegriff, mit dessen Hilfe diese Spannungen bewältigt werden, wird das Motiv des Glaubens herausgestellt. Der Glaube überschreitet die Grenze zwischen Juden und Heiden. Die Arbeit argumentiert gleichmäßig auf hohem Niveau, wertet auch formale

Beobachtungen (wie die Opposition von Schafen und Hunden in der Geschichte) inhaltlich sehr gut aus. Sie zeigt methodische Sicherheit und verbindet die historische-kritische Exegese mit einer persönlichen Auseinandersetzung mit dem Text.

**Der Zacharias-Ursinus-Preis
2014 für eine Hauptseminar-
arbeit von Alida Euler**

*Die Rolle der Frau in der Sexualität:
Aspekte aus dem Blickwinkel des
Neuen Testaments und des Frühen
Judentums*

Diese Hauptseminararbeit zeichnet neutestamentliche Aussagen zur Sexualität der Frau differenziert nach, stellt Entwicklungen fest und bezieht den historischen Kontext durch Vergleiche mit ein. Bei Paulus kann man schon im 1Thess eine Mahnung zum Respekt vor der Sexualität der Frau finden, hier einseitig aus der Perspektive des Mannes. Im 1Kor werden daraus Mahnungen zur Gegenseitigkeit und zum Handeln im Konsens. Auch wenn keine vollständige Gleichberechtigung beider Partner vorliegt, zeichnet sich eine entsprechende Tendenz ab, die aber später zurückgenommen wird. Die Haustafeln des Kol und Eph betonen wieder stärker die Unterordnung der Frau. Dabei relativiert Eph die Aussagen des Kol. Alle Aussagen zur Sexualität werden durch Analyse von drei jüdischen Au-

toren in ihren historischen Kontext gestellt: Philo, TestXII Patr, Pseudo-Phokylides. Die Arbeit wirkt wie der Grundriss eines sachkundigen Buches. Sie argumentiert differenziert, ohne Moralismus, wertet nur ganz zurückhaltend, aber ist deutlich auf Werte bezogen, die wir heute bejahen.

Der Zacharias-Ursinus-Preis 2014 für eine Hauptseminar- arbeit von Christoffer Theis

*Der Feuersee und die Bestrafung mit
Feuer: Ein ägyptisches Motiv in Apk
19,20 und 20,10*

Der Arbeit konzentriert sich auf das Motiv des Feuersees in der Johannesapokalypse, in den am Ende der Zeiten der Satan geworfen wird. Sie treibt so ein Stück „Erforschung der Hölle“. Bisher suchte man meist innerhalb des Alten Testaments nach vernichtendem Feuer, das (wie in der Geschichte von Sodom und Gomorra) meist von oben seine zerstörerische Wirkung ausübt. Die Arbeit schlägt eine neue Ableitung aus der altägyptischen Vorstellung von einem Feuerbehältnis vor. Diese Vorstellung wird mit Hilfe der ägyptologischen Kompetenz des Verfassers sorgfältig nachgewiesen. In altägyptischen Texten erscheinen mehrfach mit Feuer gefüllte Teiche, Behälter und Kessel. Das Feuerbecken ist aber auch noch in ptolemäisch-römischen Tempeltex-

ten Ort für die Bestrafung von Feinden. Das Motiv wirkt sogar bis in nachneutestamentliche Zeit in koptischen Texten nach. Sorgfältig wird die Möglichkeit des generellen Einflusses aus Ägypten auf das Neue Testament nachgewiesen. Das Ergebnis ist eine plausible und originelle Erklärung eines Motivs. Die Arbeit wird ausgezeichnet, weil sie einen echten wissenschaftlichen Fortschritt darstellt. Ihr Ergebnis ist veröffentlichungswert.

Der Heinrich-Bassermann- Preis 2014 für eine religions- pädagogische Seminararbeit von Moritz Nocher

Die Arbeit wird ausgezeichnet, weil sie ein überzeugender interdisziplinär erarbeiteter Unterrichtsentwurf ist. Inspiriert von einer Predigt entwickelt Herr Nocher einen fächerübergreifenden Unterrichtsentwurf, der ausgehend vom Drama Antigone von Jean Anouilh Fragen der Anthropologie mithilfe der Hauptpersonen Antigone und Créon personalisiert zuspitzt und diese dann mit den biblisch-theologischen Aussagen über den Menschen vergleicht. Herr Nocher gelingt eine sehr präzise theologische Entfaltung der Texte Gen 1,1–2,4a und Psalm 8, deren Ergebnisse sich in der Planung seines Unterrichts niederschlagen. Die Einheit zum Thema Schöpfung wird den Dimensionen des Bildungsplans sachkundig zugeordnet

und in vier Doppelstunden sinnvoll, abwechslungsreich und kreativ gestaltet. Die im Bildungsplan verankerten Kompetenzen werden angemessen gefördert. Die Auswahl der Materialien sowie die Ausarbeitung eines Tafelbildes zur Ergebnissicherung überzeugen. Herr Nocher hat einen herausragenden Unterrichtsentwurf vorgelegt, durch den die Schüler und Schülerinnen mit den Grundlagen der biblischen Texte vertraut gemacht werden, um sich in Auseinandersetzung mit den Figuren des Dramas Antigone mit den Fragen der Ebenbildlichkeit, Sündhaftigkeit und vor allem der Freiheit des Menschen zu beschäftigen. Ein gelungenes pädagogisches Projekt zur Einführung in Grundfragen der Anthropologie!

Der Heinrich-Bassermann-Preis 2014 für eine homiletische Seminararbeit von Katharina Wörn

Katharina Wörn wird für ihre homiletische Seminararbeit und Predigt zu Gal 3,26–28 ausgezeichnet. Die Seminararbeit besticht durch eine exzellente und präzise Exegese, klärende systematisch-theologische Reflexionen und eine sehr treffende Gemeindebeschreibung. Die ausformulierte Predigt ist inhaltlich und sprachlich sehr gelungen. Frau Wörn legt eine anregende und engagiert geschriebene Seminararbeit zum bekannten Bibeltext Gal 3, 26ff vor. Im ersten Zugang

zum Bibeltext identifiziert sie die Stichworte Glaube, Identität und Ethik, die sie im Verlauf der verschiedenen Arbeitsschritte weiter reflektiert. Die Exegese ist in Argumentation, Methodik und Ergebnissen präzise und klar und erfolgt in kritischer Benutzung der üblichen Sekundärliteratur. Frau Wörn ringt mit der theologischen Deutung der paulinischen Aussage in Gal 3, 28 und problematisiert als offene Frage den Zusammenhang mit der Ethik. Diese wird – wie auch die Identitätsfrage – in den syst.-theol. Überlegungen aufgenommen und weitergeführt. In anregender Auseinandersetzung mit Bonhoeffers Ethik wird die paulinische Christuszentriertheit mit den Gestalt- und Gestaltungsfragen christlicher Ethik reflektiert unter Beachtung und Benennung des ekklesiologischen Ausgangspunktes. Die hier teilweise nur angedeuteten Aspekte zur Gegenwartsbedeutung und den heute nötigen ethischen Konsequenzen werden in der homiletischen Reflexion wieder aufgegriffen und im Kontext der konkreten Gottesdienstgemeinde bedacht. Frau Wörn hält dabei eine Balance zwischen Anstößigkeit der radikalen paulinischen Aussagen und des heutigen werteethisch orientierten urbanen Christentums der beschriebenen Münchner Gemeinde. Die weiteren homiletischen und liturgischen Überlegungen und Gestaltungsaspekte sind klar und anschaulich. Die ausformulierte Predigt verbindet die anfangs genannten und im Verlauf der Arbeit reflektierten Themen. Dabei setzt sie lebensweltlich mit einem leichten, humorvollen und selbst er-

lebten Beispiel ein, das erzählt und dann reflektiert und vertieft wird. Die Bibelauslegung und die ethischen Aspekte werden gut eingebracht und bilden den Schwerpunkt der Predigt. Die beschriebenen Hörer werden dieser Predigt gut folgen können. Die Predigt endet – mit bewusster Aufnahme des Ichs – in Anknüpfung an die Eingangsgeschichte und mit einer schönen und nachdenklichen Pointe.

Der Marie-Baum-Preis der Emeriti 2014 für das soziale und kulturelle Engagement von Hiroko Yamayoshi

Der Preis wird ihr zugeteilt, weil sie als Japanerin in Deutschland für viele Deutsche und Ausländer eine Hilfe geworden ist. Neben ihrer Arbeit an einer Dissertation hat sie sich in drei Bereichen mit Erfolg engagiert: Zunächst in den beiden Studentenhei-

men, in denen sie gewohnt hat – im Ökumenischen Wohnheim und Olympia Morata Haus, in großen wie kleinen Dingen, in der Vertretung in der Heimleitung wie in der Organisation von Frühstück und Mittagsandachten. Zweitens hat sie sich für Japaner in Deutschland engagiert – einen japanischen Bibelkreis geleitet, aber sich auch im japanologischen Institut durch einen Vortrag über das Thema Kulturschock für interkulturelles Verstehen eingesetzt. In ihrem Umkreis hat sie viel zur Integration von Ausländern in Deutschland beigetragen. Schließlich hat sie sich in drei Jahren an archäologischen Ausgrabungen in Israel beteiligt und war dort mit der persönlichen und wissenschaftlichen Betreuung von ca. 50 internationalen Freiwilligen beauftragt. Oft werden Ausländer als Menschen eingeschätzt, denen man in erster Linie helfen muss. Frau Hiroko Yamayoshi zeigt, dass manche von ihnen vorbildlich darin sind, anderen zu helfen. Dabei zeigt sie menschliche Reife, Ausstrahlungskraft und Empathie.

Festvortrag zum Dies Academicus

Ethik und Seelsorge

Erkundungen an den Bruchlinien des theologischen Fächerkanons

Thorsten Moos

Es ist ein Kreuz mit der theologischen Enzyklopädie. Seit ihrer Entstehung begleitet die Theologie die Frage, wie denn die verwirrende Vielfalt des unter dieser Bezeichnung Gelehrten, Geforschten, Geschürften, Errungenen, Erdachten, Erfundenen und wieder Verworfenen sollte zusammengedacht werden können – eine Frage, die sich unter dem Einfluss neuzeitlichen wissenschaftlichen Methodenbewusstseins deutlich verschärft hat. Das realenzyklopädische Projekt, alles theologische Material anzuhäufen, dieser Diderot'sche Geist, lebt noch in den theologischen Großlexika weiter, aber schon die Geschichte der vier Auflagen der RGG zeigt deutlich die Unbeherrschbarkeit dieses Zugangs: Unter einer stetig steigenden Zahl an Stichworten werden immer kürzer und apodiktischer werdende Auskünfte verzeichnet.

Doch auch der andere Strang theologischer Enzyklopädie, die Suche nach der Formal-Enzyklopädie, nach der Gliederung oder gar dem System

theologischer Methoden und Teildisziplinen, birgt erhebliche Schwierigkeiten. Wie passen Exegese, Kirchengeschichte, Systematische, Ökumenische und Praktische Theologie, Religionsphilosophie, christliche Archäologie, Ostkirchenkunde etc. zusammen, und wie deren Teilfächer? Organisch befriedende Metaphern wie die von Wurzeln, Stamm und Krone der Theologie haben ihren Anhalt in der Realität am ehesten noch in der Stockwerkseinteilung theologischer Bibliotheken. Sie können jedoch nicht über das innerorganismische Konfliktpotential hinwegtäuschen, wie es klassisch Paulus (Auge zur Hand: „Ich brauche dich nicht“, 1Kor 12,21) und Otto Waalkes (Großhirn an Milz: „Noch so'ne Bemerkung, und du fliegst raus“) behandelt haben. Es ist in der Theologie mitnichten Konsens, wer Wurzel ist, wer zum Blattwerk gehört und wer vielleicht nur wie eine Mistel als parasitäre Lebensform von den Lebenssäften der Staatskirchenverträge profitiert. Vor allem aber verhalten sich die einzelnen Disziplinen keineswegs wie in sorgsam abgestimmten Zweck-Mittel-Relationen ineinander verschränkte Organe. Viel mehr scheinen sie entweder berührungslos nebeneinander her zu wachsen, sodass die assyriologische Kompetenz der Alttestamentlerin und die feingliedrige Spekulation des Religionsphilosophen der jesuanischen Frage „Was habe ich mit Dir zu schaffen?“ nur mit Schulterzucken begegnen können. Oder es kommt zu wechselseitigen Umarmungen, die ihrem Wesen nach Würgegriffe sind, weil sie sich der Voraussetzung verdan-

ken, das im anderen Fach Entfaltete eigentlich selbst besser behandeln zu können. Da erheben Exegeten dogmatische Gesamtentwürfe direkt aus dem biblischen Urtext, Dogmatiker produzieren Ethik nebenberuflich mit, und in der praktischen Theologie entsteht das Gesamt der theologischen Disziplinenlandschaft noch einmal für den Hausgebrauch. Diese fröhliche Praxis wechselseitigen Ignorierens, Umarmens, Würgens und Ersetzens wird allerdings dann etwas aufgestört, wenn die Gegenstände der Theologie selbst die Fächergrenzen überschreiten und die einzelnen Disziplinen aufeinander verweisen. Von einem solchen Gegenstand möchte ich im Folgenden berichten. Es geht um eine Grenzüberschreitung zwischen systematischer und praktischer Theologie, genauer zwischen Ethik und Seelsorgelehre.

Der Sachverhalt ist schnell beschrieben. Der Ausgangspunkt ist die gewachsene Bedeutung von Ethik in der Medizin. Aufgrund stetig steigender Diagnose-, Therapie- und Präventionsmöglichkeiten muss in medizinischen Behandlungsverläufen häufiger explizit entschieden werden, welche Therapie für einen Patienten noch sinnvoll ist und welche nicht. Soll bei einem Menschen in der letzten Phase seines Lebens eine künstliche Ernährung durch eine Magensonde aufgenommen werden oder nicht? Soll ein Säugling, der viel zu früh und mit schwersten Schädigungen auf die Welt kommt, mit intensivmedizinischen Mitteln am Leben gehalten werden, oder soll man ihn sterben lassen? Solche Fragen sind nicht allein

medizinisch-technischer Natur, sondern es sind genuin ethische Fragen. In dieser Situation ist es in den vergangenen Jahrzehnten im Gesundheitswesen zu einer zunehmenden Institutionalisierung ethischer Reflektion gekommen. Einrichtungen klinischer Ethikberatung wie Ethik-Komitees, Ethikkonsile, Ethikforen und andere Formen wurden in Krankenhäusern eingerichtet.¹ Ethik ist fester Bestandteil der ärztlichen und oft auch der pflegerischen Ausbildung geworden. Mit dieser Konjunktur der Ethik ist nun die theologische Berufsgruppe der Klinikseelsorgerinnen und Klinikseelsorger direkt konfrontiert. Vom Berufshabitus her im moralischen Urteil zurückhaltend, werden sie nun in Kliniken als Expertinnen und Experten fürs Normative herangezogen. Unter der Erwartung, dass sie sich mit Ethik doch auskennen, wandelt sich das Berufsbild der Klinikseelsorge erheblich.

Das ist in der Seelsorgelehre wie in der Ethik nicht ganz verborgen geblieben. Es gibt einen schmalen, durch gelegentliche Aufsätze verstärkten Gesprächsstrang zum Thema Klinikseelsorge und Ethik.² In der

¹ Siehe dazu A. Simon, *Ethik committees in Germany. An Empirical Survey of Christian Hospitals*, HEC Forum 13 (2001), 225-331.

² Vgl. etwa R. Anselm (Hg.), *Ethik als Kommunikation. Zur Praxis klinischer Ethik-Komitees in theologischer Perspektive*, Göttingen 2008; G. Atzeni / F. Voigt, *Religion und Theologie in bioethischen Kommissionen. Eine Untersuchung zu Berufstheologen in ethischen Diskur-*

Frage, wie sich die beiden mindestens in der deutschen Theologie einander recht fremden theologischen Teildisziplinen zueinander verhalten sollen, insbesondere, wie eine notwendig gewordene ethische Kompetenz in der Seelsorge zu verstehen und zu lehren sei, sind verschiedene Antworten gegeben worden. In ihnen spiegeln sich die beiden vorhin etwas karikaturhaft

sen, in: F. Voigt, Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, Berlin 2010, 215-244; J. Fischer, Ethische Dimensionen der Spitalseelsorge, WzM 58 (2006), 207-224; H. Haker / K. Bentele et al. (Hg.), Perspektiven der Medizinethik in der Klinikseelsorge. Medical Ethics in Health Care Chaplaincy, Berlin/Münster 2009; H. Haker / G. Wanderer et al. (Hg.), Religiöser Pluralismus in der Klinikseelsorge. Theoretische Grundlagen, interreligiöse Perspektiven, Praxisreflexionen, Münster 2014; U.H.J. Körtner, Ethik und Seelsorge im Krankenhaus, WzM 61 (2009), 103-118; R. Kunz / M. Neugebauer, Ethische Seelsorge und Orientierungsvielfalt. Die Herausforderungen für die kirchliche Seelsorge durch ethischen Relativismus und Wertepluralismus – Systematische und pastoraltheologische Erwägungen, WzM 58 (2006), 246-258; D. Lange, Evangelische Seelsorge in ethischen Konfliktsituationen, PTh 80 (1991), 62-77; T. Roser, Ethik in der Klinikseelsorge. Neue Herausforderungen der Seelsorgenlehre, in: N. Knoepffler (Hg.), Grenzen überschreiten. FS T. Rendtorff, München 2001, 77-89; U. Schlaudraff, Krankenhausseelsorge und Ethik, in: M. Klessmann (Hg.), Handbuch der Krankenhausseelsorge, Göttingen 2008, 209-220; C. Schneider-Harpprecht, Thesen zur Ethikberatung im Alltag der Seelsorge, WzM 58 (2006), 283-286.

beschriebenen Grundstrategien im Verhältnis der theologischen Fächer zueinander wieder. Auf der einen Seite steht der Ansatz, Ethik als ein zusätzliches Handlungsfeld der Seelsorge zu verstehen und ethische Kompetenz gleichsam als ein zusätzliches Modul neben seelsorgerlicher Kompetenz auszubilden.³ Neben diesem unverbundenen Nebeneinander beider Disziplinen steht die Umarmung: So konzipiert etwa Eilert Herms die theologische Ethik als eigentliche Referenztheorie der Seelsorge. In allem seelsorglichen Handeln geht es dennoch um Ethik, sodass hier nicht zwei Handlungsfelder, sondern ein einheitlicher Handlungszusammenhang gegeben ist und insbesondere Konflikte zwischen möglicherweise divergierenden Handlungsrationaltäten von vorneherein ausgeschlossen sind.⁴

Nun bin ich der Überzeugung, dass man der Frage, was ethische Kompetenz in der Seelsorge ist und sein soll, nicht allein im Modus theologischer Begriffsdeduktion näher kommen kann. Vielmehr gilt es, das sich rasch entwickelnde Handlungsfeld zunächst empirisch genauer unter die Lupe zu nehmen und zu beschreiben. Zu diesem Zweck wurde an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) ein empirisches Forschungsprojekt durchgeführt, des-

³ Vgl. etwa H. Wortmann (Hg.), Qualitätshandbuch zur Krankenhausseelsorge, Göttingen 2010, 48ff; T. Roser, Ethik in der Klinikseelsorge (s.o. Anm. 3), 87f.

⁴ Vgl. E. Herms, Die ethische Struktur der Seelsorge, PTh 80 (1991), 40-62.

sen Ergebnisse ich Ihnen auszugswweise vorstellen möchte.⁵

1. Zur Studie

In gut interdisziplinärer Tradition des Instituts zielte die Studie darauf, mit den Mitteln qualitativer Sozialforschung und kulturwissenschaftlicher Hermeneutik auf die Klinikseelsorge zu blicken, um diese Ergebnisse dann theologisch aufzunehmen und so zu einer empirisch gehaltvollen und theologisch verantworteten Vorstellung davon zu kommen, wo Klinikseelsorgende mit Ethik konfrontiert sind, wie sie dabei agieren, in welche Spannungsfelder sie geraten, welche Ressourcen sie zu deren Bewältigung mitbringen und was sie an ethischer Kompetenz ausbilden müssen, um hier angemessen agieren zu können.

Der erste empirische Teil des Projekts bestand in einer Interviewstudie mit Seelsorgerinnen und Seelsorgern an evangelischen Krankenhäusern in Deutschland. Durchgeführt wurden zehn leitfadengestützte Interviews von jeweils 60 bis 120 min Dauer. Die Interviewpartner, die über das Bundesgebiet verteilt in verschiedenen Krankenhäusern arbeiten, wurden nach ihrer Qualifikation und Motiva-

tion für die Seelsorge, nach den Rahmenbedingungen ihrer Tätigkeit im Krankenhaus, nach ihrer Konfrontation und ihrem Umgang mit „Ethik“ in der Klinik befragt. Eine besondere Rolle spielte dabei die Einbindung der Seelsorgenden in formalisierte Prozesse klinischer Ethikberatung auf der einen Seite und die Thematisierung ethischer Fragestellungen in der Individualseelsorge auf der anderen Seite.

Der zweite empirische Projektteil war der Beschreibung und Analyse von Klinikseelsorge in der Praxis mit den Mitteln der Europäischen Ethnologie gewidmet. Die Daten wurden hierbei mithilfe teilnehmender Beobachtung in verschiedenen Situationen wie ethischen Fallbesprechungen, Teambesprechungen des medizinischen Personals etc. sowie durch informelle Gespräche und semistrukturierte Interviews erhoben. So war es möglich, die Praxis der Seelsorge mit einem nicht schon theologisch geleiteten Fremdblick wahrzunehmen und zudem nicht nur Aussagen, sondern auch Praktiken, Artefakte und Räume in die Analyse einzubeziehen.

Das so erhobene Material wurde in unterschiedlichen Interpretationsgängen aufbereitet, zusammenfassend dargestellt und theologisch reflektiert. Schließlich wurden die gewonnenen Erkenntnisse umgesetzt in Materialien für die Seelsorgeausbildung und -praxis. Dabei entstand unter anderem ein Modul für die Klinische Seelsorgeausbildung (KSA).

Insgesamt war die Studie explorativ angelegt. Die im Folgenden prä-

⁵ Das Forschungsprojekt wurde durchgeführt von Fabian Kliesch, Julia Thiesbonenkamp-Maag und mir (FEST) sowie Simone Ehm (Evangelische Akademie zu Berlin). Die Ergebnisse werden in Kürze in einer Monographie erscheinen.

sentierten Ergebnisse können also keine Repräsentativität beanspruchen; aber sie zeigen mindestens ausschnittshaft etwas vom seelsorglichen Umgang mit Ethik im Krankenhaus.

2. Seelsorgende in ethischen Situationen

Eine Grundentscheidung im Studiendesign war es, keinen autoritativen Ethikbegriff vorzugeben, weil erhoben werden sollte, was Seelsorgende selbst unter Ethik verstehen. Damit verbindet sich das erste sehr aufschlussreiche Resultat der Studie. Seelsorgende haben einen sehr weiten Ethikbegriff, der in Gegenüberstellung zu dem, was normalerweise unter klinischer Ethik verstanden wird, seine eigene Prägnanz bekommt.

Klinische Ethik befasst sich typischerweise mit medizinethischen Entscheidungssituationen. Diese haben in der Regel folgende Merkmale: Das Thema ist eine anstehende oder zurückliegende Behandlungsentscheidung; die Form der Kommunikation ist die der expliziten Abwägung. So geht es etwa um Gründe und Gegenstände für die Wahl einzelner Therapieoptionen. Die Abwägung ist ausgerichtet auf einen Zeitpunkt der Entscheidung, an der sich das weitere klinische Geschehen orientiert. Involviert sind, etwa wenn es um die Behandlungsentscheidung für einen nichteinwilligungsfähigen Patienten geht, die Angehörigen, das medizinische Team sowie gegebenenfalls eine Betreuerin oder ein Betreuer. Die

medizinethische Entscheidung findet oftmals im institutionalisierten Kontext einer ethischen Fallberatung statt. Das ist die idealtypische Situation klinischer Ethik, und klinische Ethik entwickelt sich zunehmend zu einer professionalisierten Entscheidungstechnik in einer solchen Situation.

Wenn man nun Seelsorgende nach ihrer Konfrontation mit Ethik fragt und ihre Antworten systematisiert, zeigt sich, dass Seelsorgende einen viel weiteren Bereich an Situationen vor Augen haben. Es geht nicht nur um Behandlungsentscheidungen, sondern auch um Fragen der Organisationsethik und Organisationskultur sowie um weitergehende Fragen einer Ethik der Lebensführung. Nicht immer wird von Situationen expliziter Kommunikation berichtet. Es gibt auch so etwas wie eine implizite ethische Kommunikation, es gibt ethisch imprägnierte Praxisformen oder stillschweigende Vereinbarungen. Das Zeitschema ist nicht unbedingt auf einen punktuellen Moment der Entscheidung zentriert; es kann sich auch um ausgedehnte Prozesse handeln, oder um die Vor- und Nachbereitungsphasen einer Entscheidungsfindung. Seelsorgende berichten auch von einem gleichermaßen latenten Situationstyp, jener Phase, in der langsam zu Bewusstsein kommt, dass eine Entscheidung gefällt werden muss, aber dies aus irgendwelchen Gründen (noch) nicht passiert. Seelsorgende erzählen von ethischen Situationen mit unterschiedlichen Involvierten und auch in unterschiedlichsten Räumen. Neben dem Ethik-Komitee sind das andere formelle Kontexte wie et-

wa Dienstbesprechungen oder Unterricht in Pflegeschulen, aber es sind auch die informellen Kontexte des Gespräches am Krankenbett oder der zahllosen Ad-hoc-Gespräche zwischen Tür und Angel. Auch rituelle Vollzüge, also Gottesdienste und Andachten, können zu Orten des Ethischen werden. Die idealtypische medizinethische Entscheidungssituation steht also im Kontext einer Fülle anderer ethischer Situationen. Es ist festzustellen, dass Seelsorgende insbesondere an den Übergängen verschiedener Situationstypen beteiligt sind. Sie sind Vermittler und Botschafter zwischen verschiedensten Gesprächsräumen. Sie sind beteiligt, wenn sich ethische Situationen aus einer langen Latenz plötzlich zuspitzen, und sie sind beteiligt, wenn zugespitzte Entscheidungssituationen wieder in Prozesse aufgelöst werden, weil ihre Unentscheidbarkeit durchschaut wird.

Diese Beobachtung ist wichtig aus zwei Gründen, die beide mit der Professionalisierung der Medizinethik zu tun haben. Zum einen gerät durch die Konzentration klinischer Ethik auf die in der ethischen Fallberatung nach bestimmten formal festgelegten Schemata durchgeführte Meinungsbildung zu einem jeweils gegebenen Fall aus dem Blick, wie überhaupt im hoch differenzierten Getriebe des Krankenhauses etwas *als Fall* ins Bewusstsein der Akteure tritt. Wann entsteht eine formelle medizinethische Entscheidungssituation? Wann wird ein Behandlungsverlauf an einem konkreten Patienten zum Fall, in dem entschieden werden muss? Hier

können wir am Beispiel der Seelsorgenden einige gute Beobachtungen beisteuern.

Der zweite Grund liegt in der Funktion von Ethik in der Klinik, in Krisenfällen Kommunikation zu legitimieren.⁶ In dem Maße, in dem „Ethik“ im Krankenhaus zunehmend zu einer hochdifferenzierten Entscheidungstechnik für umstrittene Therapieoptionen wird, „Ethik“ also ihren festen Ort vor allem in der ethischen Fallbesprechung erhält, geht diese Funktion variabler Legitimation von Kommunikation verloren.⁷ Klinische Ethik steht also in einem Professionalisierungsdilemma: Die kommunikativen Räume, die die Berufung auf „Ethik“ ermöglichen, haben sich als so sinnvoll erwiesen, dass sie nun auf breiter Fläche implementiert werden. Damit wird „Ethik“ aber zu einer funktional ausdifferenzierten Organisationseinheit selbst, und der Raum

⁶ Vgl. die Beiträge in R. Anselm (Hg.), *Ethik als Kommunikation. Zur Praxis klinischer Ethik-Komitees in theologischer Perspektive*, Göttingen 2008.

⁷ Andere, allgemeinere Legitimationssemantiken treten an diese Stelle; hierzu gehört allen voran der Kulturbegriff. „Das passt nicht zu unserer Kultur“ – oder auch, im konfessionellen Haus: „zu unserem christlichen Profil“ – dient wiederum als Markierung für Kommunikationsbedarf. Wenn jedoch, wie in jüngster Zeit, auch der Begriff der „Kultur“ zunehmend durch Maßnahmen und Strukturen der Kulturentwicklung professionalisiert und organisatorisch fest verortet wird, wird es wieder anderer Semantiken bedürfen, Kommunikation quer zu den Organisationsstrukturen zu legitimieren.

dessen, worüber kommuniziert werden kann, verengt sich. Hier sehen wir, dass Seelsorgende mit ihrem weiten Ethikbegriff diese Verengung nicht mitvollziehen, und dass sie auch von außen für Ethik in einem solchen weiten Sinne in Anspruch genommen werden. Mitarbeitende sprechen die Seelsorgerin auf Fragen der Organisationskultur, etwa auf den Umgang der medizinischen Berufsgruppen untereinander, an; der Chefarzt setzt sich mit den Klinikseelsorgern einmal im halben Jahr zusammen, um zu sehen, „was so anliegt“. Seelsorgende agieren im Kontext der Klinik offenbar als personelle Legitimatoren für Kommunikation – in einer Breite, die der Ethikbegriff selbst oft nicht mehr hat. Dem entspricht ihr eigener, weiter Ethikbegriff, der sich also als sehr wichtige Ressource herausstellt.

Das ist nun sehr generell formuliert. Sieht man näher hin, so zeigt sich, dass Seelsorgende ganz unterschiedlich in den Kontext der Klinik, in die Teams, in die Stationen eingebunden sind und dort verschiedene Rollen wahrnehmen.⁸ Zu diesen gehö-

⁸ Siehe dazu auch K. Bentele, Zur Rolle von Klinikseelsorgern in der klinischen Ethikberatung, ZME 56 (2010), 33-43; D. Haart, Die Rolle der Seelsorge im Wirtschaftsunternehmen Krankenhaus, in: M. Klessmann (Hg.), Handbuch der Krankenhauseelsorge, Göttingen 2008, 40-55; J. Siegrist, Seelsorge im Krankenhaus – aus der Sicht der Krankenhaussoziologie, in: M. Klessmann (Hg.), Handbuch der Krankenhauseelsorge, Göttingen 2008, 28-39.

ren der Außenseiter („Alien“, „Guerillakämpfer“), die Patientenanwältin, die theologische Expertin, der Übersetzer, der Moderator, die Überbringerin schlechter Nachrichten oder sogar der Vertreter der Klinik gegenüber Patienten und Angehörigen. Entsprechend verhalten sich Seelsorgende in Entscheidungssituationen auch sehr unterschiedlich. Dazu sollen einige prägnante Beispiele vorgestellt werden.

3. Seelsorgende in Entscheidungssituationen

Das erste Beispiel stammt aus der Gemeindeseelsorge. Einer 35-jährigen Schwangeren wird vom Frauenarzt eine Fruchtwasseruntersuchung nahegelegt, um eine mögliche Behinderung des Kindes (Downsyndrom) abzuklären. Sie wendet sich an die Seelsorgerin. Diese sagt im Interview:

„Und dann hab ich ihr das aber mal offen gelegt, also was das alles für Konsequenzen hat, wenn sie diesen Weg jetzt geht. Dass bei Frauen unter Vierzig die Wahrscheinlichkeit, dass das Kind durch die Untersuchung geschädigt wird, größer ist, als dass eine Behinderung festgestellt wird. Und hab sie gefragt: ‚Was würdest du denn machen, es würde heißen, es ist ein Kind mit Down-Syndrom? Würdest du das Kind kriegen?‘ Sagt sie: ‚Ja natürlich. Ist doch mein Kind.‘ Dann hab ich gesagt: ‚Dann brauchst du auch all diese Untersuchungen nicht machen.‘ Und dem lieben Gott

sei's getrommelt und gepfiffen: Der Junge macht irgendwann demnächst Abitur. (...) Ich finde diese ganze Geschichte mit den eugenischen Spätabtreibungen eine ethisch ungeheuer problematische Geschichte, und da hat meine ethische Position dieser Frau geholfen.“⁹

Sehr viel zurückhaltender ist eine andere Seelsorgerin. Der Kontext sind Entscheidungen zum Schwangerschaftsabbruch in der gynäkologischen Klinik.

„Ich finde, wenn so eine Entscheidung hier getroffen ist, muss man dann nicht noch kommen und dann denen das Gefühl vermitteln, da will das so einer überprüfen oder so. (...) Und deswegen bin ich nicht befugt, wenn ich jetzt persönlich vielleicht auch irgendwas moralisch falsch finde, dann heißt es ja nicht, dass es das auch ist.“

Eine andere Seelsorgerin bringt das auf den Punkt: „Ich bin zum Glück nicht moralisch.“ Dieses Spannungsfeld zwischen dem eigenen ethischen Urteil bzw. moralischen Standpunkt und dem Berufshabitus einer Non-Direktivität im Gespräch mit Patienten bildet eine Grundkonstante in der Konfrontation von Seelsorgenden mit ethischen Fragestellungen.

Doch der Einfluss von Seelsorgenden geht tiefer als die eigene moralische Positionierung. Ich zeige Ihnen jetzt eine Reihe von Beispielen, die je auf ihre Weise problematisch sind.

Dabei soll gesagt sein, dass ein großer Teil des Studienmaterials Beispiele rundum gelungener seelsorglicher Intervention in ethischen Situationen zeigt. Aber an den problematischen Fällen, die den kleineren Teil ausmachen, werden die Spannungen des Feldes deutlicher sichtbar. Deswegen werden im Folgenden gerade solche Beispiele präsentiert.

Eine Seelsorgerin berichtet von der Auseinandersetzung um künstliche Ernährung bei einer schwerstkranken Patientin, die sich selbst nicht mehr äußern kann (ein sehr typischer medizinethischer Fall):

„Es gab eine Patientenverfügung, und die Tochter der Patientin war die Bevollmächtigte, und es gab einen Enkelsohn. Und die Bevollmächtigte hat der Patientenverfügung entsprochen, und der Enkelsohn hat gesagt, das geht aber gar nicht, weil seine christliche Auffassung ist die, dass der Mensch bis zum allerletzten Moment ernährt werden muss, und dass da niemand eingreifen darf. (...) Ich habe dann des öfteren Gespräche gehabt mit dem Enkel am Bett und habe gesagt, lassen Sie uns hingucken, schauen Sie Ihre Großmutter an. Und es kam dann natürlich irgendwann zu einer Aussage wie: ‚Großmutter darf nicht sterben, ich brauche sie noch.‘ Und dann ist ein anderer Ansatz da. Seelsorgerisch, ja? Das hat überhaupt nichts mit Ethik zu tun, aber dann können ethische Entscheidungen in einem Kompromiss geschlossen werden und nicht in so einem Gegenüber und in so einer Gegenwehr. Weil damit ist ja gar niemandem gedient.“

⁹ Die Zitate wurden zur besseren Lesbarkeit moderat geglättet.

Interessant ist hier, dass die Seelsorgerin mit einer starken Dichotomie von Seelsorge und Ethik operiert. Der ethische Konflikt – der Enkel opponiert gegen eine einschlägige Patientenverfügung, die den Behandlungsabbruch fordert – wird mit ihrer Hilfe auf die Ebene der Beziehung zwischen Enkel und Großmutter verlagert und dort bearbeitet. Doch hat dieses Vorgehen durchaus ethische Implikationen:

„Wir haben die Patientin dann palliativ begleitet, aber es hat eben gebraucht. Und diese Zeit, das ist was wir aus unserer Erfahrung wissen, hätte es eigentlich nicht gebraucht. Dieser Zwischenpart, den wir einnehmen mussten, war notwendig für die Angehörigen. Für die Patientin war es nicht gut. (...) Also das ist der Konflikt, mit dem das Team arbeiten muss.“

Offenbar stehen sich hier nicht einfach „Seelsorge“ und „Ethik“ gegenüber. Vielmehr steht auf der einen Seite der ethische Primat der Patientenselbstbestimmung, die der Patientin vermittelt über die Patientenverfügung das alleinige Entscheidungsrecht über ihre Behandlung zuspricht, und auf der anderen Seite eine beziehungsorientierte Ethik, die auch die Bedürfnisse des Enkels wahrnimmt. Drittens ist die Bindung an das Recht ethisch von hoher Relevanz, und die Rechtslage ist an dieser Stelle eindeutig: Wenn eine einschlägige Patientenverfügung vorliegt, ist ihr Folge zu leisten. Das geschieht an dieser Stelle, zumindest zunächst, nicht. Insgesamt also ein problematischer Fall, in

dem die Seelsorgerin wie andere auch zwischen Seelsorge und Ethik eine deutliche Grenze zieht, während von außen ein Gegenüber verschiedener Ethiken sichtbar wird.

Ein zweiter, noch einmal reicherer Fall ist der folgende: Eine demenzkranke Frau kommt mit Ernährungsproblemen in die Klinik. Die Entscheidung, ob noch eine Magensonde zur künstlichen Ernährung gelegt werden soll, steht an. Der betreuende Sohn ist überfordert mit der Entscheidung. Er nimmt widersprüchliche Signale von seiner Mutter wahr. Es gelingt ihm – zum ersten Mal – nicht, den mutmaßlichen Willen der Mutter zu ermitteln. Die Seelsorgerin begleitet ihn in vielen Gesprächen und arbeitet langsam mit ihm Folgendes heraus:

„Bis zum Schluss würde ich sagen, dass diese Unsicherheit da war. Er ist nicht zu dem Ergebnis gekommen, sie will nicht mehr essen, sie will nicht mehr leben, an dem Punkt war er nicht. Das hat es auch noch mal ein Stück schwieriger gemacht, dass, obwohl er so einen dichten Kontakt hat, da keine Klarheit war. Oder bzw. weil er so einen engen Kontakt zu der Mutter hatte, war es glaube ich deutlich, dass es da auch keine Klarheit gab, die Mutter war nicht klar, glaube ich auch...“

Was geschieht hier? Die ganze Situation ist auf die Herstellung von Eindeutigkeit angelegt. Es gibt verschiedene Therapieoptionen, und das Medizinsystem braucht jetzt die eindeutige Entscheidung, welche Option zu wählen ist. Der Sohn ist der Be-

treuer, also wird die Last der Produktion von Eindeutigkeit – die Erzeugung des mutmaßlichen Willens der Mutter – ihm übertragen. Der mutmaßliche Wille ist gerade diejenige Kategorie, die das Medizinrecht für diesen Fall vorhält. Doch der Sohn scheitert als Deuteengel; er vermag es nicht, die ambigen Strebungen seiner Mutter auf den geforderten eindeutigen Willen hin auszulegen. Die Seelsorgerin ist die einzige, die das erkennt. Als Religionsprofessionelle fungiert sie hier gleichsam als Ambiguitätsbeauftragte und ist damit die einzige, die es für möglich hält, dass ein mutmaßlicher Wille hier tatsächlich nicht vorhanden ist, dass also die medizinrechtliche Konstruktion, die systematisch notwendige Eindeutigkeit virtuell beim Patienten selbst zu verorten und die anderen Beteiligten als Stimme des Patienten zu verstehen, in diesem Fall nicht zum Erfolg führt. Die Seelsorgerin erbringt also eine erhebliche ethische Leistung. Doch in der Folge führt auch dies auf eine problematische Bahn, insofern der Sohn den Eindruck gewinnt, nun selbst entscheiden, also seinen Willen an die Stelle des Willens der Mutter setzen zu müssen.

Haben wir bisher gesehen, wie Seelsorgende ethische Situationen beeinflussen, so will ich nun noch ein Beispiel dafür zeigen, wie sich die Seelsorge selbst in der Konfrontation mit Ethik verändert. Es handelt sich um eine ähnliche Situation: Eine schwerstkranke Frau nimmt zu wenig Essen zu sich. Die Entscheidung über eine potentiell lebensverlängernde künstliche Ernährung steht an. Auf

dem Weg zur ethischen Fallbesprechung besucht die Seelsorgerin die Patientin, um sich selbst ein Bild zu machen. Sie resümiert im Interview:

„Wenn ich jetzt nochmal kritisch draufgucke, würde ich sagen, ich war da, was ich sonst in der Seelsorge nicht bin, schon ein bisschen zielorientiert. Stimmt, das wird mir gerade so bewusst. Man muss wissen, diese Patientin hat (...) von sich aus nichts erzählt. Ja, insofern musste ich irgendwo ansetzen und habe angesetzt, wie es ihr geht. Da stand das Frühstück noch, und es ging ja nun um die Essensfrage, ich habe also mit den sichtbaren Dingen angefangen zu sprechen, wie es denn mit dem Essen stand heute früh. Und dann hat sie erzählt, dass sie einmal [vom Brötchen] abbeißt, und dann reicht es schon, und dann ist alles satt in ihr. Und ich habe schon da den Faden verfolgt, wie satt sie eigentlich das Leben letztlich hat. An welchem Punkt sie selbst ist, also nicht so plump von dem Satz mit dem Brötchen aus, aber das war ein Pfad. Und wenn ich jetzt ehrlich bin, dann hatte ich auch schon auf dem Weg, als ich zu ihr ging, im Hinterkopf, dass ich selbst einen Eindruck davon haben möchte, wo die Patientin eigentlich hinwill. Also ihren mutmaßlichen Willen (...).“

Hier überträgt sich der Druck, einen Willen ermitteln zu müssen, auf die Seelsorgerin selbst. Anstatt, wie sie es sonst täte, ein klientenzentriertes Gespräch zu beginnen, steht ihre Kommunikation mit der Patientin von vorneherein unter dem Ziel, deren Willen zu erfahren. Im Gespräch

selbst setzt sie dann wieder genuin seelsorgliche Fertigkeiten ein, so die Hermeneutik symbolischer Sprechweise (lebenssatt sein). Aber diese seelsorglichen Kompetenzen treten in den Dienst eines durch Medizinethik und Medizinrecht vorgegebenen Zielles: der Willensermittlung. Erst im Studieninterview wird der Seelsorgerin diese Änderung ihrer Gesprächsstrategie bewusst. Seelsorge selbst verändert sich in der Berührung mit medizinischer Ethik, und es ist unabdingbar, dies zu reflektieren.

Ein letztes Beispiel zu diesem Punkt zeigt, welche intrikatsten Rollenfragen sich aus der Verbindung von Ethik und Seelsorge ergeben können. Ein Zwillingpaar wird geboren. Der eine Zwilling ist gesund, der andere kann nur durch intensivmedizinische Maßnahmen am Leben erhalten werden. Im Konsens zwischen Eltern und medizinischem Team fällt die Entscheidung, den zweiten Zwilling sterben zu lassen. Die Seelsorgerin tauft beide Zwillinge, nachdem die Entscheidung gefallen ist. Auch der betreuende Arzt nimmt an der Taufe teil. Am nächsten Tag ist der verabredete Zeitpunkt, an dem die Geräte abgeschaltet werden. Auf Bitten der Eltern ist auch die Seelsorgerin anwesend. Nun geschieht etwas Merkwürdiges. Der Arzt betritt den Raum und wendet sich zuerst an die Seelsorgerin. Ihr gegenüber wiederholt er noch einmal den medizinischen Befund, die Aussichtslosigkeit der Lage für den zweiten Zwilling und die getroffene Entscheidung, nun die Geräte abzuschalten. Die Seelsorgerin bestätigt ihm, dass diese Entscheidung ge-

meinsam getroffen wurde. Erst daraufhin wendet er sich an die Eltern und beginnt anschließend, die Geräte abzuschalten. Dazu die Seelsorgerin:

„Also im Nachhinein habe ich verstanden, dass ich da so etwas wie eine Bezeugungsinanz war, und zwar eben nicht als Privatperson, sondern in meiner Rolle als Klinikseelsorge. (...) Und ich so das Gefühl hab, wir haben uns dazu entschlossen, aber es braucht, bevor es getan wird, noch einmal einen Punkt, das genau festzumachen, zu markieren und zu bestätigen: Es geschieht nicht irgendwie (...)“

Die Seelsorgerin ist hier die symbolische Adressatin ärztlicher Verantwortung. Solche symbolischen Funktionen haben Seelsorgende häufig. Es ist nicht nur hier auffällig, dass diese symbolische Funktion – Adressat der Verantwortung zu sein, oder für die Einheit der Organisation und ihrer „Werte“ insgesamt zu stehen – im Kontext ritueller Vollzüge der Seelsorgenden steht. Bei näherem Hinschauen ist die Taufe in diesem Fall, etwa hinsichtlich der Personenkonstellation, auf eine verstörende Weise gleichsam die Vorabbildung der Abschaltsituation. Das zeigt, dass auch Rituale, Gottesdienste und Andachten, im Kontext ethischer Situationen selbst eine ethische Funktion haben können. So berichten mehrere Seelsorgende von ihrem Eindruck, bereits getroffene ethische Entscheidungen rituell „absegnen“ zu sollen. Das wäre nun ritualtheoretisch zu entfalten. Ich kann darauf an dieser Stelle nicht

näher eingehen, aber es ist ein systematisch hochergiebiges Feld.

4. Theologische Kategorien in der Ethik

Wir haben gesehen, dass Seelsorgende mit der klinischen Ethik nicht nur ein eigenes Handlungsfeld hinzubekommen, sondern dass sie mit seelsorglichen Kernvollzügen in ethischen Situationen agieren. Gesprächsführung, Beziehungsarbeit, gottesdienstliches Handeln und vieles mehr: Sie alle bekommen in ethischen Situationen selbst ethische Implikationen. Das gilt auch für theologische Kategorien, mit denen Seelsorgende operieren, wie im Folgenden anhand der Kategorie der Person aufgezeigt wird.¹⁰

Allgemein schreibt man Seelsorgenden zu, „Anwälte der Person“¹¹ zu sein. Und in der Tat arbeiten Seelsorgende oftmals darauf hin, dort wo das Personsein von Menschen prekär wird, die Wahrnehmung dieser Menschen als Personen zu stärken. Mit Bezug auf togeborene Kinder berichtet eine Seelsorgerin:

„Ich habe Leute auch schon ermutigt eine Traueranzeige in die Zeitung zu machen. Sie hatten den Wunsch, haben sich aber nicht getraut, nach

dem Motto, dürfen wir überhaupt, weil das Kind gab es ja gar nicht. (...) Ich habe sie sehr ermutigt, und na klar, das Kind hat es gegeben, es hatten Namen, es gab es in Ihrem Leben. Klar, machen Sie das. Alles was nachher an dieses Kind erinnert. Es wird nachher diesen Zeitungsausschnitt geben, den kann man ausschneiden und aufbewahren. Und alles was irgendwie greifbar macht, es gab dieses Kind, ist wichtig.“

Hier ist es hilfreich, biologische und soziale Geburt zu unterscheiden. Die Seelsorgerin wird zur Hebamme der sozialen Geburt des Kindes, das biologisch nicht leben durfte. Sie unterstützt die Eltern darin, das Kind als Person wahrzunehmen, und fungiert so tatsächlich als Anwältin der Person.

Doch es zeigt sich an anderen Stellen, dass Seelsorgende auch dazu beitragen, den Personenstatus abzuschwächen. So sprechen Seelsorgende etwa in Beerdigungsansprachen anlässlich stiller Geburten von „Schmetterlingskindern“ oder „Sternenkindern“; ein Seelsorger sagt in diesem Zusammenhang, dass die Kinder nun „ausgesät“ würden. In einer Beerdigungsansprache heißt es:

„Sie haben von mir eine Rose bekommen – eine mit Knospen, einige Blüten sind schon offen. Ich lade Sie ein, mit uns diese Knospen zu betrachten. Eine Knospe zeigt uns: es ist etwas im Werden und Wachsen; es ist noch vieles an Leben verborgen, noch nicht entfaltet (...).“

Sprachbilder aus dem pflanzlichen und tierischen Bereich werden in sol-

¹⁰ Ähnliches ließe sich für theologisch relevante Kategorien wie „Schuld“ oder „Gewissen“ zeigen.

¹¹ Vgl. G. Atzeni / F. Voigt, Religion und Theologie in bioethischen Kommissionen (s.o. Anm. 3), 215-244.

chen Situationen häufig verwendet. Offenbar erscheinen sie den Seelsorgenden als geeignet, einen Zwischenstatus zwischen Person und Nicht-Person zu beschreiben. Dies und viele andere Beobachtungen zusammenfassend lässt sich sagen, dass in der Klinik verschiedene Personbegriffe aufeinandertreffen: ethische, theologische und auch in die medizinische Praxis eingelassene Personkonzepte. Die einen sind universell und schreiben allen Menschen ohne Abstriche einen Personstatus zu; andere ermöglichen Graduierungen und unterscheiden zwischen dem Personsein verschiedener Menschen. Im Bereich der Ethik steht auf der einen Seite Kants universeller Begriff der Würde der Person, die von der empirischen Verfasstheit des Menschen unabhängig ist; auf der anderen Seite steht ein kompetenzorientierter Personbegriff, der den Personstatus an bestimmte kognitive oder andere Fähigkeiten des Einzelnen bindet. In der medizinischen Praxis entsprechen dem beispielsweise der Kampf in der perinatalen Medizin um das Leben auch sehr früh geborener Kinder auf der einen Seite und die Tendenz zur Schwangerschaft auf Probe auf der anderen Seite. Es ist interessant zu sehen, dass auch die Seelsorge auf der einen Seite Personalität universell affirmiert und auf der anderen Seite die Entzogenheit der Person in prekären Lebenslagen zum Ausdruck bringt. Beides steht im Kontext klinischer Wirklichkeit, aber auch theologischer Reflexion über das Personsein. So sehen wir die Seelsorgenden in den – ethisch hochgradig relevanten – Ver-

handlungen über Personalität in Grenzsituationen des Lebens intensiv engagiert.

5. Seelsorge im Kontext der Organisation

Doch Seelsorgende sind im Kontext der Ethik nicht nur mit einzelnen, meist auf ein Individuum bezogenen Fallkonstellationen befasst, sondern sie haben es auch mit der Organisation als ganzer, mit Organisationsprozessen und -programmen zu tun. So klagen sie etwa ethische Standards im Gesamtunternehmen ein:

„Da gibt’s eben Dinge, die laufen bis zu mir. Und da hat’s einen Konflikt gegeben, wo ich mich einfach eingemischt habe. Also wo ein Arzt versucht hat, [eine eugenische Spätabtreibung] durchzusetzen. (...) Und wo das über eine der Hebammen bei mir gelandet ist und ich mich dann über die Geschäftsleitung noch mal eingemischt habe. Ich konnt’s nicht verhindern, aber es hat im Nachhinein noch mal ganz ordentlichen Krach gegeben. Das find ich auch richtig, ja?“

Doch auch hier gibt es große individuelle Unterschiede unter den Seelsorgenden. Während die hier sprechende Seelsorgerin eine sehr starke Stellung im Unternehmen hat, empfindet eine andere Seelsorgerin ihre Verankerung in der Organisation als wesentlich unsicherer. Entsprechend scheut sie sich, außerhalb strukturierter Ethikkommunikation (die es bei

ihr in der Klinik nicht gibt) sich in Organisationsfragen einzumischen:

„[So] erlebe ich in kleineren Situationen immer noch, dass die Gefahr da ist, dass Mitarbeitende denken, Seelsorge will kontrollieren. Also ‚kleinere Situationen‘, das meine ich so: Wenn eine Patientin sich über irgendetwas beklagt, und ich noch einmal eine Rückfrage stelle, dann erlebe ich eine große Sensibilität oder zumindest eine Empfindlichkeit, dass es so wahrgenommen werden kann. Und da merke ich immer noch – ja, da erlebe ich Seelsorge ziemlich am Rande. Ich möchte auf jeden Fall nicht, dass Mitarbeitende den Eindruck gewinnen, dass Seelsorge etwas beurteilt.“

Hier zeigt sich gleichsam die Rückseite der vorhin dargestellten Funktion der Bezeugungsinstantz: Wenn Seelsorgende nicht nur als Zeugen, sondern auch als Richter wahrgenommen werden, ist ihre ohnehin schon nicht selbstverständliche Einbindung in das Team dahin. Die „ethische Rolle“ von Seelsorgenden in der Organisation ist damit strukturell prekär.

6. Ethische Kompetenz in der Seelsorge

Es zeigt sich also, dass Seelsorgende in der Konfrontation mit Ethik ein Feld betreten, das durch zahlreiche Spannungen charakterisiert ist. Es bedarf also der Kompetenz, mit diesen Spannungen umzugehen und sich in ihnen zu positionieren. Was genau ist

aber ethische Kompetenz in der Seelsorge? Üblicherweise wird diese in der Literatur als eine zusätzliche Kompetenz neben spezifisch seelsorglichen Kompetenzen konzipiert; so kommt sie etwa neben kommunikativer, theologischer, liturgischer und anderen Kompetenzen zu stehen.¹² Um diese von den üblichen seelsorglichen Kompetenzen getrennte Zusatzkompetenz zu entwickeln, bedarf es zusätzlicher Ausbildungsmodule, wie sie in jüngerer Zeit an verschiedenen Stellen eingerichtet worden sind.¹³

Wenn man umgekehrt analysiert, was im seelsorglichen Handeln für Ethik bedeutsam wird, so ergibt sich ein anderes Bild: Die seelsorglichen Kompetenzen zeigen sich selbst als ethisch relevant. Doch in der Konfrontation mit Ethik kommt es jeweils zu spezifischen Spannungen, die es zu reflektieren gilt. Eine Ethikausbildung für die Seelsorge sollte mithin nicht allein darauf zielen, zusätzliche medizinethische Kompetenzen zu entwickeln, sondern auch darauf, die seelsorglichen Kernkompetenzen der Kommunikation, der theologischen Deutung oder der liturgischen Gestaltung selbst *als* ethische Kompetenzen zu entwickeln. Die in ihnen vorhandenen Spannungen wahrzunehmen, das eigene moralische Involviertsein zu klären und als Seelsorger/-in eine „ethische Rolle“ in der Klinik zu fin-

¹² H. Wortmann (Hg.), *Qualitätshandbuch zur Krankenhausseelsorge*, Göttingen 2010, 48ff.

¹³ So etwa am Zentrum für Gesundheitsethik an der Ev. Akademie Loccum.

den, sollte im Kern der Ausbildung zu Seelsorge und Ethik liegen. Der geeignete Ort dafür wäre bereits die grundständige Seelsorgeausbildung, also die Klinische Seelsorgeausbildung oder vergleichbare Modelle. Für sie haben wir ein Ausbildungsmodul entwickelt, das hier vorzustellen allerdings kein Raum mehr ist.

Die ethische Herausforderung für die Seelsorge, die sich im Übrigen nicht nur für die Krankenhausseelsorge, sondern auch für die Gemeinde-seelsorge, etwa in Pflegeheimen, oder auch in Bezug auf nicht medizinethische Fragen der Lebensführung stellt,

ist also ein guter Anlass zur Kooperation zwischen Seelsorgelehre und theologischer Ethik. Kirchliche Praxis hält sich nicht an die Bruchlinien theologischer Enzyklopädie. Dass wir das gerade als Chance für die Theologie begreifen sollten, weil sich insbesondere an diesen Bruchlinien hochinteressante systematische Fragestellungen ergeben („systematisch“ ist hier nicht im teildisziplinären Sinne zu verstehen), dass es an dieser Stelle wirklich etwas zu denken gibt, das sollte in dieser Skizze gezeigt werden.

AUS DEM LEBEN DER FAKULTÄT

Gottes Gerechtigkeit¹

Michael Welker

Wer von Gottes Gerechtigkeit sprechen will, muss angesichts der verstörenden Verfassung der Welt, wie sie uns täglich in den Nachrichten begegnet und wie wir sie auch aus eigener Erfahrung kennen, damit rechnen, dass seine Zuhörer diesem Thema höchst skeptisch gegenüberstehen. Ist diese Welt nicht von Verhältnissen schreienden Unrechts gezeichnet? Wie verträgt sich das mit einem Gott, den nicht nur Christen, sondern fast alle Religionen mit Gerechtigkeit und Güte verbinden?

Wer von Gottes Gerechtigkeit sprechen will, muss zum Konzept des Naturrechts und seiner Ausstrahlung Stellung nehmen. Kurz gesagt, geht es dabei um die Bemühungen in der abendländischen Kulturgeschichte, normative Zusammenhänge zu erkennen zwischen 1. einer göttlichen Gesetzgebung, 2. den Regularitäten und Ordnungen des Kosmos sowie der Natur und 3. zahllosen politischen, rechtlichen und moralischen Bemühungen, eine zwischenmenschliche

Wohlordnung zu etablieren. Lässt sich über das Naturrecht eine Antwort auf die Frage nach Gottes Gerechtigkeit finden?

Wer von Gottes Gerechtigkeit sprechen will, wird mit so komplexen religiösen Grundlagen konfrontiert wie Gottes Gesetz, Gottes Liebe und Gottes Geist. Diese religiösen Grundlagen erscheinen oft unklar und präventiv und verstärken so die Skepsis der Zuhörer.

1. Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit in einer weithin als ungerecht erlebten Welt

Gerechtigkeit ist für die sogenannten abrahamitischen Religionen nicht die *einzige* Eigenschaft Gottes, aber sie ist eine *zentrale* Wesensbestimmung Gottes. Ohne Gerechtigkeit wäre Gott nicht Gott. Gott will seine Gerechtigkeit nicht in einer transzendenten Herrlichkeit für sich behalten. Vielmehr soll seine Gerechtigkeit der Menschheit zuteilwerden. Diese Zuwendung der göttlichen Gerechtigkeit soll die Menschen dazu veranlassen, Gott dankbar zu sein und untereinander Gerechtigkeit zu üben. Diesen Zusammenhang nimmt z. B. die Verheißung in Jeremia 23,6 auf, dass ein gerechter Spross Davids für Recht und Gerechtigkeit im Land sorgen werde. Ihm wird der Ehren- und Hoffnungsname gegeben: „Jahwe ist unsere Gerechtigkeit“. Aber auch säkularisierte und säkularisierende Perspektiven haben Gott und Gerechtigkeit miteinander verbunden, dabei al-

¹ Abschiedsvorlesung von Michael Welker am 21.5.2014. Eine um Fußnoten erweiterte Fassung erscheint in der Neuen Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie.

lerdings die Akzente verschoben. Der italienische Historiker Paolo Prodi zitiert in seinem 2003 in Deutschland erschienenen Werk *Eine Geschichte der Gerechtigkeit* einen anonymen Ratgeber der Republik Florenz aus dem Jahr 1431: „Gott ist Gerechtigkeit, und wer Gerechtigkeit herstellt, bringt Gott hervor.“ („Deus est iustitia, et qui facit iustitiam, facit Deum.“)

Die theologisch behaupteten Zusammenhänge von Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes, Gerechtigkeit im Verhältnis von Gott und Menschheit und zwischenmenschlicher Gerechtigkeit werden allerdings höchst fragwürdig, wenn wir auf die Welt sehen. Wie ist es um Gottes Gerechtigkeit bestellt, wenn die Erfahrung uns zeigt, dass auf der Welt Leid, Not und Tod herrschen? Menschen sterben nicht nur alt und lebenssatt. Menschen werden täglich auf oft grausame Weise aus dem Leben gerissen oder können ihre Lebenskraft gar nicht erst entfalten. Das damit bei ihren Angehörigen und Freunden ausgelöste Leid ist abgründig. Die Schmerzen über den Verlust lassen nicht nach und die Narben wollen nicht heilen. Aber auch Krankheit und Not bringen die Einbuße von Lebenskraft und Lebensfreude mit sich. Die dadurch ausgelösten Leiden aber sind auf der Welt extrem ungleich verteilt.

Verstehen wir mit Ralf Dreier Gerechtigkeit ziemlich trocken und eng „als diejenige Eigenschaft des Rechts..., durch die eine allgemein zustimmungsfähige Ordnung des

Ausgleichs und der Verteilung von Gütern und Lasten bewahrt und hergestellt wird“², so können wir nur urteilen, dass diese Welt ein Bild katastrophaler Ungerechtigkeit bietet. Wie ist die Verfassung der Welt mit ihrer extrem ungleichen Verteilung von Gütern, Lasten und Leiden mit der Rede von Gerechtigkeit Gottes zusammenzubringen?

Noch dramatischer stellt sich die Lage dar, wenn wir zugestehen müssen, dass zahllose lebensabträgliche Bedingungen dieser Welt von Menschen geschaffen sind und ununterbrochen neu geschaffen werden. Selbst wenn wir die schrille Rede scheuen, der Mensch sei „böse vom Scheitel bis zur Sohle“, so müssen wir doch einräumen, dass Menschen einander bewusst und unbewusst, individuell und systemisch unendlich viel Leid zufügen. Auch diese Verhältnisse von Leiderfahrung und Leidverursachung sind auf der Welt in hohem Maße unausgewogen verteilt. Wie verträgt sich diese nüchterne Erkenntnis mit der Rede von Gottes Gerechtigkeit, wenn denn diese Gerechtigkeit darauf abzielt, die Menschen zur Gerechtigkeit zu bewegen?

Gänzlich scheint jede Aussicht auf Gottes Gerechtigkeit zu schwinden, wenn wir uns mit einer Einsicht konfrontieren lassen, die die meisten Menschen gern verdrängen: Alles natürliche Leben lebt auf Kosten von anderem Leben. Der Mathematiker

² Ralf Dreier, Art. Gerechtigkeit V. Rechtlich, RGG 4, Bd.3, 713.

und Philosoph Alfred Nord Whitehead hat diesen Sachverhalt untersucht und bündig zusammengefasst in der Aussage: Leben ist Raub, alles Leben ist Räuberei. Wie können wir von der Gerechtigkeit Gottes, des Schöpfers aller Dinge, sprechen, wenn wir wahrnehmen, dass die Welt, in der wir leben, durch und durch von hierarchischen Nahrungsketten bestimmt ist? Zwar bietet die Natur ein hohes Maß an Wohlordnung, Fruchtbarkeit und Schönheit. Sie überrascht und beglückt durch Kräfte der Regeneration und Erneuerung. Jede aufblühende Pflanze, jede Geburt eines Kindes, jedes Morgenlicht und jedes Frühlingserwachen kann diese Überraschung und Beglückung auslösen. Aber das natürliche irdische Leben zeigt eben auch die unausweichliche Grausamkeit des Lebens auf Kosten von anderem Leben. Auch Vegetarierinnen und Vegetarier müssen unendlich viel Leben zerstören, um sich zu erhalten. Deshalb ist es naiv und fahrlässig, Natur und Leben unqualifiziert als Heilsbegriffe zu verwenden oder gar Gott und Natur gleichzusetzen. Wer nicht ständig mit religiösen Illusionen leben, wer sich um schöpfungstheologische Redlichkeit bemühen will, muss nach einer Gerechtigkeit Gottes fragen, die diese tiefe Ambivalenz des natürlichen Lebens berücksichtigt und einbezieht.

Bereits der priesterschriftliche Schöpfungsbericht am Anfang der Bibel nötig zu solch einer nüchternen Sicht. Einerseits werden die Werke der Schöpfung von Gott „gut“, d. h. lebensförderlich, genannt, wird die Schöpfung sogar als „sehr gut“, als

sehr lebensförderlich bezeichnet. Genesis 1,31: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut.“ Andererseits wird den Geschöpfen große Eigenmacht und damit auch das Potenzial verliehen, ihre Umgebungen, andere Geschöpfe und sich selbst zu gefährden. Die Himmel scheiden, die Erde bringt hervor, die Gestirne rhythmisieren und setzen Zeiten in Natur und Kultur, und die Menschen erhalten den in neuerer Zeit oft als anstößig empfundenen Herrschaftsauftrag. Das *dominium terrae* (Genesis 1,27f) reguliert Interessenkonflikte zwischen Menschen und Tieren und ist mit der ausdrücklichen Bestimmung von Hierarchien in der Nahrungskette verbunden. Auch die Mächte des Himmels und der Gestirne können sich sowohl freundlich als auch feindlich verhalten. Die Sonne wärmt und sie verbrennt. Der Regen erfrischt und der Sturm, die Tornados und Tsunamis verwüsten. Auch die Fruchtbarkeit der Erde und ihrer Lebewesen ist beständig der Zerstörungskraft ausgesetzt. Die natürliche Schöpfung wird „gut“, lebensförderlich genannt, aber sie ist nicht das Paradies, sie ist nicht ein Leben in göttlicher Herrlichkeit.

Antike Schöpfungsmythen hatten Himmel und Erde, die Gestirne und sogar die Meeresungeheuer aus der Tiefe vergottet. Das biblische Denken entmythologisiert diese Auffassung und respektiert dabei die ambivalente Eigenmacht der Geschöpfe. Kosmos und Natur verfügen über ungeheure eigene Kräfte. Nur ungebildetes Denken kann Schöpfung und Evolution einander entgegensetzen. Kosmos und

Natur weisen einerseits Gesetzmäßigkeiten auf, Ordnung, Fruchtbarkeit und Schönheit. Andererseits sind die Kräfte der Natur vergänglich und endlich, sie stehen unter vielfältiger Gefährdung und Selbstgefährdung, und sie sind intrinsisch räuberisch: Natürliches Leben muss auf Kosten von anderem Leben leben. Die radikale Differenz von Gott und Schöpfung muss ernst genommen werden. Welche Folgen ergeben sich aus dieser Sicht für die Wahrnehmung der Gerechtigkeit Gottes?

2. Lässt sich Gottes Gerechtigkeit auf der Grundlage des Naturrechtsdenkens fassen?

Die skizzierte Situation nötigt uns zu einer kritischen Betrachtung der alt-hergebrachten Rede von einem Naturrecht und auch aller Versuche, Naturrecht, göttliches Recht und Gottes Gerechtigkeit zu verbinden. Die klassische Sammlung des römischen Rechts, das *Corpus Iuris Civilis*, differenziert in seinem ersten Teil, den *Institutiones*, das Privatrecht in „Vorschriften des Naturrechts, des Völkergemeinrechts und des Zivilrechts“. Im Jahre 533 wird dieser Lehre vom oströmischen Kaiser Justinian – „Im Namen unseres Herrn Jesus Christus“ – Gesetzeskraft verliehen.

Das Naturrecht sei das, was die Natur alle Lebewesen lehre, nicht nur die Menschen, sondern „alle Lebewesen, die es in der Luft, auf dem Lande und im Wasser gibt“. Die Lehren der Natur werden auf die Verbindung des

männlichen Geschlechts mit dem weiblichen und, wie es heißt, auf die Lebensordnung, die „wir Menschen Ehe nennen“, bezogen und ebenso auf die Erzeugung und Erziehung der Kinder. Deshalb könne behauptet werden, dass die Rechtswissenschaft es nicht nur mit dem Wissen vom Rechten und Unrechten zu tun habe, sondern auch mit der „Kenntnis von den göttlichen und menschlichen Dingen“.

Wie problematisch es aber wird, die Lehren der Natur mit Recht und Gerechtigkeit zu verbinden, wird deutlich, wenn wir uns nicht nur auf liebende familiäre Beziehungen fixieren lassen und beschränken. In der Einleitung der *Institutiones* heißt es: „Die Gebote des Rechts sind folgende: Ehrenhaft leben, niemanden verletzen, jedem das Seine gewähren“. Das Gebot, niemanden zu verletzen, lässt sich allerdings schwerlich auf alle Lebewesen anwenden, die es in der Luft, auf dem Lande und im Wasser gibt. Hat man aber erst einmal das sogenannte „Recht des Stärkeren“ als „Naturrecht“ zugelassen, verliert das Gebot, jedem das Seine zu gewähren, die Aura, es gehe dabei noch um Gerechtigkeit. Grausam und zynisch setzten die Nationalsozialisten bekanntlich diese Wendung – *Jedem das Seine* – über das Haupttor des Konzentrationslagers Buchenwald, von innen lesbar.

Paolo Prodis Geschichte der Gerechtigkeit will rekonstruieren, „wie der Begriff Gerechtigkeit in unserer abendländischen Welt gelebt und gedacht worden ist“. In der deutschen

Übersetzung trägt das Buch den Untertitel „Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat“. Die Rede vom Recht Gottes, vom göttlichen Gesetz und der Gerechtigkeit Gottes bleibt allerdings in allen Quellen und interpretierenden Ausführungen erstaunlich blass und verschwommen. Das leitende Interesse richtet sich auf den Zusammenhang von kosmischer und natürlicher sowie politisch-rechtlicher Ordnung der Lebensverhältnisse. Dem göttlichen Gesetz in Verbindung mit dem Naturrecht wird die Rolle zugewiesen, als Garant der normativen Bindekraft der Gesetze und ihrer Gerechtigkeitsqualität zu dienen.

Prodi zeichnet den beständigen Wechsel der Koalitionen von göttlichem Gesetz, Naturrecht, kosmischen und natürlichen Gesetzmäßigkeiten sowie politischen und juristischen Ordnungsentwürfen und Exekutionspraktiken in der abendländischen Geschichte nach. Dieser anhaltende Wandel ist verbunden mit wechselnder Dominanz kirchlicher, politischer, theologischer, juristischer und philosophischer Institutionen und Denker. Luthers lakonisches Diktum: „Über das Naturrecht schwatzen wir vieles“ („De lege naturae multa fabulamur“) wird von der Entwicklungs- und Wirkungsgeschichte des Naturrechtsgedankens eindrücklich bestätigt. In der Moderne gewinnen der menschliche Geist und das menschliche Gewissen zunehmend an Bedeutung. Das Naturrecht, so heißt es nun immer häufiger, habe im menschlichen Geist seinen Sitz. Das individuelle Gewissen und die moralische Kommunikation werden wichtige Größen in den vielfälti-

gen Konflikten zwischen dem Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz, den Staatsgesetzen, dem Gebot des Fürsten und dem positiven Recht. Es kommt schließlich einerseits zu einer Emanzipation und Loslösung des Gewissens und des positiven Rechts von der Religion, andererseits zu einer Polarität von Gewissen als innerem Richter, oft im Namen Gottes, und den professionellen Richtern im Namen der Gesellschaft. Verkommt die Rede von Gottes Gesetz und Gottes Gerechtigkeit damit zu einer Chiffre, die nur das subjektive Moral- und Rechtsempfinden unterstreichen und verstärken soll? Müssen wir die Frage nach Gottes Gerechtigkeit aufgeben – zwischen postreligiösen Moral- und Schwundstufen eines subjektivistischen religiösen Fundamentalismus?

In dieser Situation ist immer wieder die „Wiederkehr des Naturrechts“ ausgerufen, aber auch der Verlust dieser Orientierungskraft beklagt worden. Im Dialog mit Jürgen Habermas hatte Joseph Kardinal Ratzinger einerseits festgestellt, das Naturrecht sei in der katholischen Kirche „die Argumentationsfigur geblieben, mit der sie (die Kirche) in den Gesprächen mit der säkularen Gesellschaft und mit anderen Glaubensgemeinschaften an die gemeinsame Vernunft appelliert und die Grundlagen für eine Verständigung über die ethischen Prinzipien des Rechts in einer säkularen pluralistischen Gesellschaft“ gesucht habe. Andererseits musste Ratzinger feststellen, dass „dieses Instrument ... leider stumpf geworden“, ja, dass es „mit dem Sieg

der Evolutionstheorie zu Bruche gegangen“ sei. Doch nicht der Sieg der Evolutionstheorie, sondern die mangelnde systematische Tragfähigkeit einer Verbindung von Natur und gerechtigkeitsorientiertem Recht zerstört auf Dauer die Hoffnung, dieses Instrument könne in der Frage nach Gottes Gerechtigkeit weiterhelfen.

3. Gottes Gesetz und Gottes Geist

Fragen wir nach Gottes Gerechtigkeit, so fragen wir nach einer evident wirksamen Macht inmitten der ambivalenten Verfassung des natürlichen wirklichen Lebens. Viele religiöse Traditionen sahen diese Macht verbunden mit dem göttlichen Wort, dem Gesetz Gottes und dem göttlichen Geist. Doch, zunächst, was ist das: Gottes Gesetz? In einigen christlichen Gemeinschaften wird das gesamte Alte Testament „das Gesetz“ genannt. Manche Theologen verbinden das Gesetz Gottes mit einer bloßen Denkfigur: Es sei z. B. die göttliche Forderung, der göttliche Imperativ – unter dem man sich allerdings vieles vorstellen kann. In weiten Kreisen jüdischen Denkens werden die fünf Bücher Mose „das Gesetz“ genannt. Innerhalb der fünf Bücher Mose finden wir drei substantielle Gesetzeskorpora, und zwar das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33), das Gesetz des Deuteronomiums (Dtn 4–26; 29f) sowie das priesterschriftliche Gesetz (Ex 25–31; Lev 1–7; 11–26; Num 1–3). Schließlich wurden noch, besonders in christlichen Katechismen, die biblisch zweimal überlieferten Zehn Gebote

(Ex 20,2–17; Dtn 5,6–21) „das Gesetz“ genannt. Was ist das Gesetz Gottes, an dem Gottes Gerechtigkeit abzulesen wäre? Das Alte Testament, ein kanonisches Buch, das über ein Jahrtausend gewachsen ist? Ausgewählte Texte aus den fünf Büchern Mose? Die Zehn Gebote mit ihrer Verbindung von religiösem Ethos und Nachbarschaftsethos? Oder ist das Gesetz Gottes nur eine religiös-moralische Denkfigur?

Die verschiedenen „Gesetz“ genannten biblischen Texten weisen eine tragende systematische Grundstruktur auf. Mt 23,23 bezeichnet als das „Wichtigste am Gesetz“ den Zusammenhang von „Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Glaube“. Tatsächlich finden sich in allen Gesetzesüberlieferungen Bestimmungen, die der rechtlichen Regulierung von Konflikten dienen, Bestimmungen, die auf den erwartbaren Schutz der Schwachen abstellen, und schließlich Bestimmungen, die die individuelle und gemeinsame Gestaltung des Gottesverhältnisses und des Gottesdienstes betreffen. Recht, Erbarmen, Kult – in säkularer Perspektive könnte man sagen: Recht, systematischer Schutz der Schwachen, Wahrheitssuche. Damit steht eine systematische Grundstruktur des Gesetzes vor Augen.

Die differenzierte Einheit von Recht und Erbarmen bzw. von Gerechtigkeit und systematischem Schutz der Schwachen ist von entscheidender Bedeutung für die Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes und ihrer normativen und befreienden Po-

tenziale. *Denn damit etabliert das Gesetz ein Wertesystem, das gegen die natürlichen Tendenzen des Lebens angeht, sich selbst auf Kosten von anderem Leben zu erhalten.* Die enge Verbindung von Gerechtigkeit und Erbarmen veranlasst Menschen, *freie und schöpferische Selbstzurücknahme zugunsten anderer* zu praktizieren, d.h. sich selbst zurückzunehmen, damit ein anderer oder andere Menschen sich entfalten können. Im Familienleben und in der partnerschaftlichen sowie der elterlichen Liebe erscheint diese freie und schöpferische Selbstzurücknahme zugunsten der Nächsten tatsächlich als „natürlich“, als naturgegeben. In der Liebe wird diese freie, schöpferische Selbstzurücknahme oft sogar von Freude begleitet. Aber was veranlasst Menschen, Erbarmen und liebende Fürsorge über den Kreis ihrer Kinder, kranker Familienangehöriger sowie hilfloser Eltern und Großeltern hinaus auszuüben?

Die Berufung auf die Lehre der Natur reicht hier ebenso wenig aus wie die Beschwörung einer zwischenmenschlichen Pflicht. Die Lehre von der Gerechtigkeit Gottes hat tatsächlich eine Paradoxie vor Augen, die sich auch nicht-religiösem Denken erschließen kann. Die freie und in der Liebe oft freudige schöpferische Selbstzurücknahme zugunsten der Nächsten wird, obwohl sie der natürlichen Tendenz des Lebens zur Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung zuwider läuft, nicht als Lebensminderung und Einschränkung erfahren. Im Gegenteil, sie wird erlebt als Lebenserweiterung und Lebenssteige-

rung. In zahllosen, oft unscheinbaren Taten der Rücksichtnahme, der fürsorglichen Zuwendung, des Zuvorkommens, der nachbarschaftlichen oder der organisierten Hilfe, aber auch in emphatischen Kontexten der Liebe und Vergebung wachsen Menschen im wahrsten Sinne des Wortes über sich hinaus. Vor allem aber wird ihnen diese beständige Selbstzurücknahme und Selbsttranszendenz zu ihren eigenen Gunsten auch durch andere Menschen zuteil. Die Kräfte der freien, schöpferischen Selbstzurücknahme zugunsten anderer weit über die elterliche Fürsorge hinaus umgeben die Menschen nicht weniger als die Kräfte der Natur.

Inmitten der räuberischen Verfasstheit des natürlichen Lebens sind also Kräfte am Werk, die wir genauer ins Auge fassen müssen. Die biblischen Überlieferungen und auch der Koran verbinden immer wieder Gottes Gerechtigkeit und Gottes Barmherzigkeit. Die jüdische Kabbala spricht von den beiden Händen Gottes, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, und betont, dass ohne die Barmherzigkeit Gottes die Welt schwer unter der Gerechtigkeit Gottes leiden müsste. Die Verbindung der Gerechtigkeit mit dem Erbarmen verleiht dem Streben nach Gerechtigkeit Sensibilität, Humanität und universale Ausstrahlung. Die Verbindung des Erbarmens mit der Gerechtigkeit im Gesetz Gottes stellt auf die Ausbreitung des Schutzes der Schwachen jenseits der Kontexte von Familie, freundschaftlicher Nachbarschaft und Stammesdenken ab.

Bei aller Unscheinbarkeit zahlloser individueller Aktionen und Erfahrungen freier, schöpferischer Selbstzurücknahme zugunsten der Nächsten haben wir es mit einer lebensgestaltenden Kraft und Macht zu tun, die sich der Melancholie des beständig vergehenden natürlichen Lebens entgegenstellt. Der religiöse Glaube sieht diese Kraft und Macht als Gabe, als Geschenk an. In besonderer Weise werden die Menschen mit dieser Gabe ausgezeichnet. Wohl ist ihr natürliches Leben einerseits erbärmlich und hinfällig. Wie auch die Tiere, sagt Kohelet, ist der Mensch „aus Staub entstanden und kehrt zum Staub zurück“ (Koh 3,20). Doch andererseits wird dem Menschen zugesprochen, Gott habe ihn nur „wenig geringer gemacht als Gott selbst“ (Ps 8,6). Die Menschen sind in allen ihren Lebensvollzügen zum Bild Gottes bestimmt und damit auch zu Zeugen und Zeuginnen der Gerechtigkeit Gottes. Diese Macht wird ihnen durch den göttlichen Geist verliehen.

Der göttliche Geist ist unter dem Einfluss philosophischer Traditionen immer wieder mit dem Intellekt und der Vernunft identifiziert worden. Damit aber wird er weder in seiner Unscheinbarkeit noch in seiner Macht und Ausstrahlung hinreichend erfasst. Die biblischen Überlieferungen vergleichen ihn mit den Naturmächten des Windes und des Regens. Er überkommt Menschen, wird über sie „ausgegossen“. Wenn die Verheißungen der Geistausgiebung im Alten und im Neuen Testament davon sprechen, dass Gottes Geist auf Männer und Frauen, auf Alte und Junge, auf

Knechte und Mägde ausgegossen wird (Joel 3, Apg 2), dann bringen sie subversive, ja revolutionäre Perspektiven vor Augen. In patriarchalen, gerontokratischen Gesellschaften, in nicht hinterfragten Sklavenhaltergesellschaften werden die Lebensverhältnisse der Untergeordneten, Abhängigen und Unfreien ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Die Erwartungen werden ausgerichtet auf eine Veränderung, eine Transformation ungleicher und ungerechter Lebensverhältnisse, eine Veränderung, auf die auch das Gesetz Gottes abstellt.

Die Berufung auf die göttliche Gerechtigkeit ist eine Botschaft von der Macht der Empathie und der kritischen Wachsamkeit. Inmitten einer von Gott radikal unterschiedenen Schöpfung, die trotz vieler Züge von Ordnung und Schönheit unabweislich räuberisch, hinfällig und vergänglich ist, sind ganz erstaunliche gegenläufige Kräfte am Werk: Kräfte der Barmherzigkeit und der Liebe, Kräfte der Suche nach Wahrheit und nach Gerechtigkeit, die bei aller Unscheinbarkeit große schöpferische Ausstrahlung besitzen und auf ein Leben verweisen, das jenseits der natürlichen Selbsterhaltung liegt.

Die Lebenssteigerung in freier, schöpferischer Selbstzurücknahme von Menschen zugunsten ihrer Mitgeschöpfe ist das Geheimnis der göttlichen Gerechtigkeit auf dieser Welt. Eine nicht-illusorische, sondern eine realistische Hoffnung ist mit dieser Gerechtigkeit verbunden. In seiner Abschiedsvorlesung vor einem Jahr

hat Paul Kirchhof *Hoffnung und (akademische) Forschung* in engen Zusammenhang gebracht. Das bahnbrechende Werk von Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, hat vor einem halben Jahrhundert die starken Verbindungen geistlicher, ethischer und zivilgesellschaftlich-politischer Impulse der Hoffnung freigelegt. Die Macht der freien schöpferischen Selbstzurücknahme, die uns in unendlich vielen Formen und Gestalten transformatorisch umgibt, ist eine beständige Quelle der Hoffnung.

Zugleich wird Gottes Gerechtigkeit mit weiten Zeithorizonten verbunden, die menschliche Planungen und Kalküle weit übergreifen. Das führt allerdings zur Befürchtung, dass das Geistwirken nichts als eine schöne Illusion sei und dass die ganze Rede von Gottes Gerechtigkeit nur eine schlechte Vertröstungsstrategie inmitten unglücklicher und ungerechter Lebensverhältnisse darstelle.

In den biblischen Kontexten ist die göttliche Gerechtigkeit mit der Eröffnung realistischer Erinnerungs- und Erwartungshorizonte verbunden. Der vom Geist Gottes inspirierte menschliche Geist greift weit aus in große geschichtliche Zusammenhänge. Er lässt sich wohl erinnernd und erwartend ein auf die Interessen und Machtverhältnisse der direkten räumlichen und zeitlichen Umgebungen. Er lässt sich aber von ihnen nicht fesseln und blenden. Gottes Gerechtigkeit wird zum beständigen Prüfstein für politische und religiöse Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Selbst

die Prophetie, im Prinzip ein kritisches Immunsystem gegen den Missbrauch von politischer und religiöser Macht, muss sich immer wieder an Gottes Gerechtigkeit messen und prüfen und von falscher Prophetie unterscheiden lassen. An den Kriterien der zunehmenden oder abnehmenden Empathie, Barmherzigkeit, Vergebungsbereitschaft und Liebe sowie der daraus resultierenden Freiheit und des Friedens wird die Öffnung der Menschen für Gottes Gerechtigkeit immer wieder neu universal überprüfbar.

Die göttliche Gerechtigkeit erneuert und erfrischt geschöpfliche Lebensverhältnisse in oft unscheinbarer Weise. Sie verleiht denen, die sich von ihr und durch sie tragen und erheben lassen, eine Ausstrahlung, die die Herzen und Gewissen gewinnt. Diese Ausstrahlung wird in vielen Formen alltäglicher Dankbarkeit, Freude und Nachahmung wirksam. Sie kommt stellvertretend in Lebenszeugnissen von Menschen zum Leuchten, deren Lebensweg vom Scheitern gezeichnet zu sein schien.

So formuliert Dietrich Bonhoeffer seine Botschaft von Gottes Nähe inmitten bedrückender Erfahrungen von Anomie, Gewalt, Lüge und Hoffnungslosigkeit, eingeschlossen in einer Gefängniszelle in Berlin bei ständigen Bombenangriffen auf die Stadt. – Martin Luther King, Zielscheibe gewaltigen Hasses, berichtet nach einem Tag mit vierzig Telefonanrufen, die ihm und seiner Familie Gewalt androhen, ihn habe inmitten seiner Verzweiflung eine Stimme aufgerich-

tet, die sagte: „Stehe auf für Recht-schaffenheit, stehe auf für Gerechtig-keit, stehe auf für die Wahrheit – und ich bin mit dir bis ans Ende der Welt!“

Die Zeugnisse von Dietrich Bonhoeffer und Martin Luther King sind nur die Spitze einer gewaltigen Macht von Handlungen, Äußerungen, Verhaltensweisen und auch tiefer Leidenserfahrungen, die jeweils nicht direkt weithin lesbar und sichtbar sind. Sie sprechen für Myriaden von Leben, die sich aus ihren Leiden und ihrer Ohnmacht heraus von der Macht ergreifen lassen, die sich unermüdlich für Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Liebe, Freiheit und Frieden einsetzt – in einer von Friedlosigkeit, Unfreiheit, Lieblosigkeit, Unbarmherzigkeit und Ungerechtigkeit gezeichneten Welt. Diese Macht ist nicht naturgetrieben und naturgelenkt und lässt sich deshalb auch nicht mit einem Naturrecht fassen. Es handelt sich bei ihr um ein freies, schöpferisches Verhalten und Wirken, das die endliche, sterbliche, scheinbar zu letzter Vergeblichkeit verurteilte Existenz erhebt. Diese Macht identifizieren religiöse und geistliche Umgebungen als Gottes Gerechtigkeit.

Geistliches Empfinden und Denken haben diese Gerechtigkeit wegen ihrer Unverfügbarkeit, wegen ihres Geschenkcharakters und der Tatsache, dass sie gerade nicht den Bewegungsdynamiken natürlichen Lebens entspricht, in einem höheren Leben, dem göttlichen ewigen Leben, erken-

nen lassen. Für den christlichen Glauben gewinnt diese Gerechtigkeit in Jesus Christus, in seinem Leben, seiner Ausstrahlung und in seinem Geist klare Gestalt. In diakonischem Handeln, in der Verkündigung und in der Lehre und im gottesdienstlichen Leben suchen der christliche Glaube und die Kirchen diese Gerechtigkeit in Wort und Tat zu bezeugen.

Martin Luther hat in seiner reformatorischen Wende die erhebende und heilende Kraft der Gerechtigkeit Gottes entdeckt, die ihm zuvor verborgen war. Ich hatte, schreibt er, „dieses Wort Gerechtigkeit Gottes zu hassen gelernt, das ich nach dem allgemeinen Wortgebrauch aller Doktoren... zu verstehen gelernt hatte“, nämlich als Gerechtigkeit, mit der Gott „Sünder und Ungerechte strafft“. Als Luther begriff, dass die Gerechtigkeit Gottes ein Geschenk ist, mit dem Gott die Menschen heilt und erhebt, „da fühlte ich mich“, berichtet er, „ganz und gar neu geboren und durch offene Pforten in das Paradies selbst eingetreten“.

Ob wir nun Luthers Begeisterung für Gottes erhebende Gerechtigkeit teilen können oder nicht – die Frage nach Gottes Gerechtigkeit kann dazu beitragen, die unglückliche Allianz zwischen Gottes Gerechtigkeit und einem vermeintlichen Naturrecht kritisch zu hinterfragen und ein neues Interesse zu wecken an Gottes Kreativität in einer von Gott deutlich unterschiedenen Schöpfung.

Der Manfred- Lautenschläger-Award for Theological Promise 2014

Gregor Etzelmüller

Am 23. Mai 2014 wurde in der Alten Aula der Universität Heidelberg zum zweiten Mal der *Manfred Lautenschläger Award for Theological Promise* verliehen. Er ist der Nachfolgepreis des *John Templeton Award for Theological Promise*, mit dem von 2007 bis 2011 von der Universität Heidelberg in Verbindung mit dem FIIT (*Forschungszentrum Internationale und Interdisziplinäre Theologie*) 60 Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftler aus 17 Ländern ausgezeichnet worden sind.

Der Lautenschläger-Stiftung ist, wie Manfred Lautenschläger in seiner Ansprache beim Festakt zur Verleihung des Preises heraushob, die Förderung gerade junger Wissenschaftler in der Theologie und ihren Nachbardisziplinen ein besonderes Anliegen. Deshalb werden nur Arbeiten von Nachwuchswissenschaftlern zugelassen, die maximal 35 Jahre alt sind und bei deren Texten es sich entweder um die Dissertation oder die erste darauffolgende Veröffentlichung handelt. Aus den eingereichten Arbeiten hat eine internationale Jury die zehn akademisch überzeugendsten Schriften ermittelt und für die Preisverleihung vorgeschlagen.

Ausgezeichnet wurden in diesem Jahr David Albertson (University of Chicago), Michal Bar-Asher Siegal (Yale University), Matthias Becker (Universität Tübingen), Angela Roskop Erisman (Hebrew Union College), Jennie Grillo (Oxford University), Wolfgang Grünstäudl (Universität Regensburg), David Leech (University of Bristol), Mika Pajunen (University of Helsinki), Devin Singh (Yale University) und Matthew Thiessen (Duke University).

Manfred Oeming, Peter Lampe und Michael Welker hatten die Ehre, „die Preisträger und deren Werke vorzustellen. Passend zu der weit gefassten Aufgabenstellung deckten diese eine große thematische Bandbreite ab: Sie befassten sich einerseits mit Gemeinsamkeiten früher jüdischer und christlicher Schriften, der Einordnung biblischer Fragmente in ihren Kontext, den Schriftrollen vom Toten Meer oder gar den Überschneidungen von Mathematik und Theologie. Allen Arbeiten war gemein, dass sie zwar alte Schriften und Texte zum Untersuchungsgegenstand hatten, an diesen jedoch mit neuen Methoden heranzugehen oder neue Perspektiven einbrachten.“ (so Denis Schnur in seinem Beitrag für die RNZ vom 28. Mai 2014).

Die Kanzlerin der Universität Heidelberg, Dr. Angela Kalous, überreichte den Nachwuchswissenschaftlern ihren jeweils mit 10.000 \$ dotierten Preis. Den Festvortrag hielt der Historiker Prof. Dr. Dr. h.c. Detlef Junker vom Heidelberg Center for American Studies. Er ging in seinem

Beitrag auf die Rolle der amerikanischen „Zivilreligion“ und die Bedeutung religiöser Erwählungsvorstellungen für die Gestaltung amerikanischer (Außen-)Politik ein. Die Manfred-Lautenschläger-Stiftung lud anschließend zu einem Empfang in die Bel Etage der Alten Universität ein.

Der Preisverleihung folgte ein dreitägiges Kolloquium im *Internationalen Wissenschaftsforum Heidelberg* (IWH), an dem nicht nur die Preisträger, sondern auch einige der Evaluatoren (u.a. aus Südafrika, Großbritannien und Finnland) sowie Professoren der Heidelberger Theologischen Fakultät teilnahmen. Der Sonntag begann mit einem Ökumenischen Gottesdienst in der Peterskirche, bevor die Preisträger nach Schwetzingen aufbrachen, um dort Schloss und Garten zu besichtigen. Mit einem festlichen Dinner auf dem Heidelberger Schlossklang der Tag aus.

Der finnische Preisträger Mika Pajunen fasste seine Eindrücke wie folgt zusammen: „The international and cross-disciplinary discussions with the organizers, evaluators, and other winners were both delightful and educating, ranging from strictly academic discussions to the picking of the ‘official’ tie of the 2014 proceedings. After the award ceremonies and the colloquium the winners were presented with another prospect for the immediate future. They will have the opportunity to suggest together with another winner(s) from a different country and discipline an international and interdisciplinary conference on

an important topic that has a bearing also on the modern society. Every year one or two such Lautenschlaeger colloquiums are supported by a sum of 15000\$ each.”¹.

Stellvertretend für die zehn ausgezeichneten Arbeiten soll an dieser Stelle David Albertson, Assistant Professor of Religion an der University of Southern California in Los Angeles, und Michal Bar-Asher Siegal, Assistant Professor am Goldstein-Goren Department of Jewish Thought an der Ben Gurion University, Raum gegeben werden, ihre Arbeiten kurz vorzustellen:

David Albertson: “My book, *Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres* (Oxford University Press, 2014), studies how some ancient and medieval Christians conceived of God in dialogue with Pythagorean philosophical traditions. This research makes new contributions to historical scholarship on the theologies of Thierry of Chartres and Nicholas of Cusa in particular, each of whom was a major luminary in his own century. I especially discuss spirituality and mystical theology in the book’s final part on Cusanus. But the book also speaks to the contemporary dialogue between religion and science, by re-examining the relationship between Christian doctrines of God and the historiographical notion of the ‘mathematization of nature’ in the seven-

¹ <http://blogs.helsinki.fi/sacredtexts/2014/06/02/the-manfred-lautenschlaeger-award-ceremony-and-colloquium-2014>.

teenth century. I suggest that given the robust mathematical theologies of Thierry and Nicholas, it cannot be the case that the mathematization of the cosmos by modern science is necessarily a force of secularization.”

Michal Bar-Asher Siegal: “My book, *Early Christian Monastic Literature and the Babylonian Talmud* (Cambridge University Press, 2013), examines previously unstudied parallels and connections between Christian monastic texts, specifically the *Apophthegmata Patrum*, and traditions from the Babylonian Talmud. Previous scholarly works discuss the relationship between the Jews and Christians, as evident in the Talmud, as mostly polemical or satirical. However, in passages dealing with

spiritual matters such as repentance, the role of asceticism, and seclusion as a tool in one’s spiritual advancement, I claim, is where one will find a literary dialogue between the rabbinic and monastic texts. These points of contact between Jewish-rabbinic texts on the one hand, and Christian-monastic texts on the other, focus precisely on issues relating to spirituality and the relation between a man and his God in both religious groups, and in the process shed new light on the complex relations between the two religious groups.”

Der nächste *Manfred Lautenschläger Award for Theological Promise* wird am 08. Mai 2015 in der Alten Aula der Universität Heidelberg verliehen.

AKTIVITÄTEN VON STUDIERENDEN
UND ASSISTENTEN

Studientag am 20. November 2013

„Unter Geschwistern –
Palästinensische und deutsche
christliche Theologien im Dialog

Lena Vösgen

Palästina – an was denkt man, wenn man dieses Wort hört? Israel, Nahost-Konflikt, Hamas, Selbstmordattentäter, kein richtiger Staat? Sicher denken nicht viele als erstes an Christen, wenn sie den Namen dieses Landes hören. Am Buß- und Betttag machten sich Heidelberger Theologiestudierende im Rahmen eines Studientag Gedanken über palästinensische kontextuelle christliche Theologie. Was ist das überhaupt? Was verstehen wir unter Kontext? Muss es dabei immer gleich auch um Israel gehen? Und was sagt eine palästinensische Christin selbst dazu?

Der Studientag begann mit einer Bibelauslegung von Josua 2,1–15 in Kleingruppen anhand der Methode des in Südafrika entwickelten „Bibeltelns“. In meiner Gruppe wurde vor allem über die Hure Rahab und ihre Motivation geredet, die Israeliten nicht verraten zu wollen. Sie geht damit ein Risiko ein. Werden die

Männer sie wirklich am Leben lassen? Die Hure lebt am Rande der Gesellschaft und ist einer bedrohlichen Situation ausgesetzt. In dieser Situation setzt sie ihr Vertrauen auf Gott. Aber was hat sie für ein Gottesbild? Sie muss etwas für seine Diener tun, damit er sie rettet. Sie sucht Schutz und Vertrauen, aber was leistet sie? Belügt sie nicht ihr Volk und lässt Mörder in die Stadt?

Viola Raheb, eine palästinensische Theologin legte Josua 2,1–5 bewusst kontextuell palästinensisch aus. Sie erklärte, dass dieser Zugang für sie Herausforderungen birgt: Die Geschichte dreht sich um die Eroberung der Stadt Jericho, daher fehlt ihr die Distanz zum Text. Als Palästinenserin fühlt sie sich mit ihrer persönlichen Geschichte konfrontiert, politische und ideologische Gedanken lassen sich deshalb kaum zurückhalten. Ein Volk soll verraten werden, damit die Israeliten es erobern können. Allein daher kann sich Viola Raheb eher mit den Menschen innerhalb der Mauer als außerhalb identifizieren. Für sie präsentiert die Hure Rahab eine Frau, die herausfordert – sowohl durch ihren Beruf, ihren sozialen Status als auch durch ihr Handeln. Aus der Perspektive der Israeliten ist Rahab eine Heldin. Dadurch spielt die Tatsache, dass sie Hure und Außenseiterin war, keine Rolle mehr (und wird vielleicht auch deswegen im Matthäusevangelium im Stammbaum Jesu genannt). Aber wieso wurde überhaupt eine Frau benötigt? Als Leser ist durch die Berichterstattung über Beruf, Wohnort und ethnische Zugehörigkeit die Sichtweise über die Frau schon fest-

gelegt. Aber Rahab ist mehr als eine Hure: Sie hat

1. einen Ruf, da die Spione direkt zu ihr kommen,
2. diplomatisches Geschick, da sie durch Täuschung mit Gesandten des Königs und den Männern aus Israel klarkommt,
3. Weisheit, da sie Jahwe als Gott im Himmel und auf Erden erkennt und überzeugt ist, dass Jahwe ihr Land an Israel verheißten hat,
4. Verhandlungsgeschick, da sie von den Israeliten einen Schwur abverlangt.

Bei der Betrachtung Rahabs kommen Viola Raheb ambivalente Gefühle. Losgelöst vom Kontext ist sie sowohl Heldin als auch Antiheldin. Ihre Lüge ist positiv bewertet, denn allein der Glaube an Gott ist wichtig. Außerdem bietet die Geschichte keine Alternative zur Gewalt. Der Text stellt sich immer auf die Seite Israels. Warum sollte eine Palästinenserin diesen Text also lesen? Die Figur von Rahab und ihre Entwicklung von einer Antiheldin zur Heldin sind wichtig im Hinblick auf die Frauenrolle im arabischen Raum, denn sie zeigt, was Frauen leisten können. Und den Text eben nicht nur in Bezug auf Israel zu lesen, könne eine Alternative darstellen: Frauen, die zu Heldinnen werden, können zur gewaltlosen Gegenwart Palästinas in Frieden mit Israel beitragen.

Worum geht es bei kontextueller palästinensischer Theologie?

Laut Viola Raheb ist sie eine Theologie am Rande, die sich jedoch im Gegensatz zur westlichen Universitäts-theologie der Kontextualität bewusst ist. Sie ist im Sechs-Tage-Krieg entstanden, und fragt nach den größten Herausforderungen für palästinensische Christen, nämlich danach, wer sie sind, wie ihre Präsenz im Heiligen Land aussehen soll, wie ihre Identität als Christen, aber auch als Araber aussieht und wie sie zur Problematik Palästinas stehen. In den 80er Jahren entstanden die wichtigsten schriftlichen Zeugnisse der palästinensischen Theologie, in denen es vor allem um Gerechtigkeit, Landverheißung, Erwählung, Unterdrückung und Feindselbstliebe geht. Heute ist für die kontextuelle palästinensische Theologie wichtiges Anliegen, dass die Bibel nicht als Grundbuch genommen wird, um in Israel Landnahme und Siedlungsbau zu legitimieren. 2009 wurde das Dokument „Stunde der Wahrheit“ verfasst, in dem versucht wird, die Situation des Landes politisch zu analysieren und mit den Maximen Glaube, Hoffnung und Liebe zu interpretieren. Das Problem liegt laut dem Dokument nicht am Alten Testament, sondern an der heutigen Interpretation desselben.

Außerdem wurde die Frage aufgeworfen, warum Befreiungstheologie in Südafrika in Ordnung ist, in Palästina jedoch nicht. Stellt sie die eigene Exegese in Frage? Für Viola Raheb

ist heute vor allem wichtig herauszufinden, welche gesellschaftliche Ordnung nötig ist, damit Israel und Palästina zusammenleben können, friedlich nach innen und nach außen. Dafür müssten wir die kontextuelle palästinensische Theologie aus den Theologien der 3. Welt herausnehmen und sie mit dem christlich-jüdischen Dialog zusammenführen und uns daran erinnern, warum wir uns mit diesen zentralen Fragen heute immer noch auseinandersetzen (müssen).

Nicht aufhören zu fragen

Im zweiten Teil des Tages ging es in Kleingruppen mit verschiedenen Referenten um unsere eigene Meinung in dieser Problematik. In meiner Gruppe wurde mit Sam Lee, EAPPI-Freiwilliger, diskutiert. Viele Fragen kamen auf: Was ist Israel für uns? Sollten wir nicht politischen Staat, verheißenes Land und religiöse Gruppe der Juden trennen? Ist jede Kritik an Israel schon Antisemitismus? Inwieweit lassen wir uns von unserer Vergangenheit leiten und inwiefern ist das auch angebracht und berechtigt? Der Vergleich mit dem Apartheidsregime in Südafrika brachte uns dazu, uns zu fragen, ob es wichtig ist, ob ein Konflikt politisch oder religiös

motiviert ist. Sind nicht Menschenrechtsverletzungen immer schrecklich? Wie gehen wir damit als Theologen um, denn wenn kontextuelle Theologien legitim sind, welche hat dann Recht? Sam Lee erklärte, dass es für ihn in dieser Frage übergeordnete Kriterien gibt. Die UN-Menschenrechtskonvention haben fast alle Länder unterschrieben und jeder Mensch könne deswegen darauf pochen, dass sie eingehalten wird. Überall, wo eine Menschenrechtsverletzung geschieht – egal ob religiös, politisch oder persönlich motiviert, sollte eingegriffen werden. Und wenn eine kontextuelle Theologie dagegen verstößt, kann sie nicht zu einer übergeordneten Theologie werden. Ansonsten könne man die Theologien nebeneinander stehen lassen.

Als der Studientag endet, blicke ich in fragende Gesichter. Es wurden mehr Fragen gestellt, als beantwortet. Aber vielleicht ist das gerade wichtig: Als Theologe, als politisch interessierter Mensch, als Deutscher in diesem Konflikt nicht aufhören zu fragen und sich darauf einzulassen, seine Meinung immer wieder revidieren zu dürfen. Denn, wenn ich eins an diesem Tag gelernt habe, dann dies: Objektivität ist weder in der Theologie noch in der Politik möglich.

Studienfahrt nach Genf

29.05.–01.06.2014

Stefanie Beyer, Fabian Kliesch

Traditionellerweise gab es auch in diesem Sommersemester, vom 29.05.–01.06., wieder eine gemeinsame Studienfahrt. Diesmal ging es mit 32 Personen nach Genf, einem wichtigen Zentrum der Ökumene. Wir hatten ein interessantes Programm zusammengestellt, und schon in Vorbereitung auf die Fahrt über viele ökumenische Themen diskutiert.

Wir starteten am bundesweit freien Donnerstag mit einem gemeinsamen Frühstück um 6 Uhr und fuhren dann mit geliehenen Kleinbussen in vier Autos los. Gegen Nachmittag kamen wir zunächst am Ökumenischen Institut Bossey vor den Toren von Genf an. Das märchenhafte Château de Bossey mit Blick auf den Genfer See bot uns die Gelegenheit, erste Einblicke in die ökumenische Bewegung zu erlangen: Das Leben und Studieren an diesem internationalen Ausbildungs- und Begegnungsort wurde uns durch das Gespräch mit der dort lehrenden Theologin Dr. Dagmar Heller und mit einer ehemaligen Studentin plastisch vor Augen geführt. Nachdem wir den Nachmittag entweder am See oder am Château verbracht und dort zu Abend gegessen hatten, fuhren wir nach Genf und bezogen unsere Jugendherberge. Ein freier Abend gab uns die

Möglichkeit, erste Bekanntschaften mit der Stadt zu schließen.

Für den nächsten Vormittag stand eine Besichtigung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) an. Eine freundliche Praktikantin und Vikarin der Schweizer Kirche gab uns eine Einführung in die Arbeit des ÖRK. Sie zeigte uns auch die eindrucksvolle ökumenische Kapelle. Auf einer großen Tafel, die alle weltweiten Mitgliedskirchen aufführte, konnten wir Bewohner all unsere verschiedenen Heimatkirchen wiederfinden. Unser Aufenthalt dort endete in einer Gesprächsrunde mit Dr. Martin Robra, dem wir unsere Fragen über Projekte und Themen seiner Arbeit stellen konnten. Besonders beeindruckte uns sein Ausblick auf die Zukunft der Ökumenischen Bewegung: er prognostizierte einen großen römisch-katholisch und orthodoxen Block auf der einen Seite und einen Block von Pfingstkirchen auf der anderen. Die Reformationskirchen, die den Hauptteil des ÖRK ausmachen, hätten in der Zukunft die Aufgabe, zwischen diesen Blöcken zu vermitteln.

Am Nachmittag gab er für uns eine Stadtführung: In charmanter Weise brachte uns Bianca Dompieri ihre Stadt Genf näher. Wir lernten, warum mit Calvin die Banken nach Genf kamen, weshalb das Symbol des Roten Kreuzes der Schweizer Flagge so ähnelt und wieso die Schweizer nichts mehr von der Reformation wissen. Von der Vitalität unserer Stadtführerin beflügelt genossen wir am Abend ein Jubiläumsfestival am Genfer See.

Der Samstag unserer Fahrt blieb reserviert für das liebste Hobby der ÖK-Bewohner: Wandern. Von Nyon aus fuhren wir mit dem „Zügler“ ins Jura Gebirge, wo wir unsere gemütliche Wandertour begannen. Dank der wunderbaren Landschaft und des herrlichen Wetters konnten wir alle den Ausflug wirklich genießen, auch wenn einigen vom langen Tanzen in der vorhergehenden Nacht noch etwas die Glieder schmerzten. Der Tag klang am Château de Bossey mit Grillen, Gitarrenmusik, Federball, Rugby und einigen Tanzeinlagen aus.

Bevor wir am Sonntag die Heimfahrt antraten, nahmen wir an einem englischsprachigen Gottesdienst in einer presbyterianisch-schottischen Gemeinde teil. Der Gottesdienst fand

im Auditoire de Calvin statt, wo schon Calvin und Knox gepredigt hatten. Nachdem unser ökumenisches Erlebnis des Wochenendes so harmonisch abgerundet worden war, setzen wir uns zum Teil erschöpft, nachdenklich von vielen neuen Eindrücken und zufrieden dank schöner gemeinsamer Erlebnisse in unsere Busse gen Heidelberg.

Im Namen aller Bewohnerinnen und Bewohner des Ökumenischen Wohnheims danken wir dem Förderverein der Theologischen Fakultät Heidelberg für die großzügige Spende. Die Fahrt hat den Teilnehmenden die Bedeutung der Ökumene nähergebracht und Lust auf die Fortsetzung ökumenischer Dialoge gemacht.

Arbeitskreis Patristik

Ausprägungen christlicher Ethik
in der Alten Kirche

Jahrestagung in Heidelberg
(04.–06. April 2014)

*Ulrich Göppel, Christopher Nunn,
Anna-Maria Semper*

Zur diesjährigen Jahrestagung des AK Patristik zum Thema „Ausprägungen christlicher Ethik in der Alten Kir-

che“ versammelten sich 24 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus Deutschland, Österreich, der Schweiz und den USA in Heidelberg, um Vorträge zu hören, gemeinsam Texte zu lesen und über aktuelle Forschungsfragen zu diskutieren.

Prof. Dr. Winrich Löhr eröffnete die Tagung mit seinem Vortrag „*Die gepredigte Ethik und das gelebte Leben – zur Genealogie der christlichen Moral in der Antike*“. In Anlehnung an das Modell des Mediävisten Peter Dinzelbacher, das eine Unterscheidung zwischen ‚verordneter Religion‘ und ‚lebendiger Religion‘ vornimmt (‚religion prescrite‘ und ‚religion vivante‘), unterschied Prof. Löhr zwi-

schen ‚formulierter Ethik‘ und ‚gelebter Ethik‘. Von dieser Unterscheidung ausgehend warnte er davor, die in den antiken Quellen formulierte christliche Ethik einfach mit der tatsächlich gelebten Ethik gleichzusetzen. Stattdessen müsse man versuchen aus den von den christlichen Autoritäten verkündeten Lebensnormen heraus ein genaueres Bild von der tatsächlich gelebten Ethik zu gewinnen.

Die Vortragsreihe am Samstagvormittag eröffnete Nicholas Marinides mit dem Thema „Der konstantinopolitaner Hofdichter Georg von Pisidia und seine Ermahnungen an den byzantinischen Kaiser Herakleios“ Darin zeigte er anhand eindrücklicher Textbeispiele auf, wie Georg von Pisidia Herakleios zum Musterbild eines christlichen Herrschers erhob. Indem Georg ihn mit Hilfe literarischer Topoi beschrieb, die sonst nur Bischöfen vorbehalten waren, schuf er ein neues Herrscherideal und stilisierte damit einen Laien zum ethischen und religiösen Vorbild.

Daniel Weisser zeigte in seinem Beitrag „Radikale Askese und christliche Ethik im 4. Jahrhundert“ am Beispiel der Eustathianer, wie das asketische Ideal der Jungfräulichkeit im 4. Jh. immer populärer wurde und schließlich eine Exklusivität behauptete, die die Mehrheitskirche herausforderte.

In seinem Vortrag „Das Problem der Abgrenzung vom Sünder im syrischen Liber Graduum“ stellte Matthias Westerhoff vor, wie im Liber Graduum die unterschiedlichen Aussagen innerhalb der Bibel zum

Umgang mit den Sündern in ein kohärentes System gebracht werden: Der noch unerprobte Gläubige soll den Sünder zum eigenen Schutz meiden, während sich der gefestigte Gläubige ihm in Liebe zuwenden soll.

Sandra Leuenberger-Wenger beleuchtete in ihrem Vortrag „Antikes Humanitätsideal versus christliche Nächstenliebe in den Reden des Libanius“ den christlichen Anspruch, die beste Ethik zu besitzen, aus der Sicht eines heidnischen Kritikers. So bemängelte dieser etwa die Weigerung christlicher Statthalter, Todesurteile zu vollstrecken. Anstelle eines raschen Todes siechten so die Beschuldigten unter den Haftbedingungen jener Zeit einfach dahin.

Der Nachmittag war in guter Tradition des AK Patristik Workshops gewidmet. Zur Auswahl standen: „Suizid in der Spätantike – eine Frage der Ethik oder der Instrumentalisierung?“ (Anneliese Felber), „bellum iustum bei Augustinus“ (Ulrich Göppel), „felix qui potuit rerum cognoscere causas – Augustins Umgang mit Vergilzitate in Fragen der Ethik“ (Christian Haß/ Christopher Nunn) und „Von denjenigen, die unwillig sind sich zu ändern, ist es ja bequemer nur mit leeren Worten Glauben zu fordern als Werke der Gerechtigkeit“ – Das Corpus Caspari über gute und schlechte Ethik-Lehrer“ (Anna-Maria Semper).

Den zweiten Teil der Vortragsreihe eröffnete Marius Kalfelis am Sonntagmorgen mit seinem Beitrag „Spectacula christiana – Eine christliche Alternative zu den römischen-

Schauspielen?“. Darin stellte er verschiedene Alternativen vor, die Theologen wie Tertullian, Augustinus, Johannes Crysostomos und Novatian zu den heidnischen Spectacula entwickelten: Die Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte, die Lektüre der heiligen Schrift, die Betrachtung des Wunders der Schöpfung übertreffen die heidnischen Spectacula weil sie zusätzlich zum Erlebnischarakter der ethischen Erbauung dienen.

Im Anschluss führte uns Andreas Gerstacker unter dem Titel „Tertullian und die Soldatenfrage – De Idol. 19 im Licht der römischen Rhetorik“ diesen als geschickten Rhetoriker vor Augen, der sein Talent im Kontext einer vieldiskutierten ethischen Frage einzusetzen wusste.

Im letzten Vortrag der Tagung widmete sich Susanne Barth der Problemstellung „Der Bischof – ein besserer Christ? Die ethischen Ansprüche an den Klerus bei Gregor

dem Großen“. Der Bischof, so ihr Fazit, ist für Gregor den Großen geradezu dazu verpflichtet ein besserer Christ zu sein, um durch sein Vorbild aus den ihm anvertrauten Gläubigen auch bessere Christen zu machen.

Abgerundet wurde das Tagungsprogramm durch zahlreiche Gelegenheiten des zwanglosen Austauschs in Kaffeepausen und bei gemeinsamen Mahlzeiten. Ein Highlight des Rahmenprogrammes war die von Prof. Johannes Ehmann geleitete kirchengeschichtliche Stadtführung durch die Heidelberger Altstadt am Samstagabend.

Besonders bedanken wir uns bei der evangelischen Landeskirche in Baden und beim Förderverein der Evangelisch-Theologischen Fakultät Heidelberg für die finanzielle Unterstützung. Wir freuen uns schon auf den AK Patristik 2015 in Mainz, der sich mit der antiken Stadt beschäftigen wird!

Theologie der Verkörperung

Verkörperung als Paradigma einer evolutionären Kulturanthropologie

Ein Workshop im Rahmen des Heidelberger Marsilius-Projektes

Gregor Etzelmüller

Am 13. März 2013 wurde am Marsilius-Kolleg der Universität Heidelberg ein neues Marsilius-Projekt gestartet, an dem mit den Professoren Gregor Etzelmüller, Klaus Tanner und Michael Welker sowie Matthias Baum und Dr. Alexander Maßmann als Nachwuchswissenschaftlern auch fünf Vertreter der Theologischen Fakultät beteiligt sind.

Das Marsilius-Projekt „Verkörperung als Paradigma einer evolutionären Kulturanthropologie“ arbeitet zum einen daran, die vom kognitionswissenschaftlichen Paradigma der *embodied cognition* herausgestellte Verkörperung aller menschlichen Lebensprozesse genauer zu erfassen. Wie lässt sich im Licht fachgebundener Heidelberger Forschungen – von der Robotik und Neurologie über die Psychopathologie bis hin zur Literaturwissenschaft, Philosophie und Theologie – die Einsicht der radikalen Verkörperung des menschlichen Geistes präziser bestimmen? Zum anderen lotet das Marsilius-Projekt die Konsequenzen des Verkörperungs-Paradigmas für eine neue interdisziplinäre Anthropologie aus. Die

Zuwendung zum menschlichen Leib eröffnet neue Brücken zwischen naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Forschung. Es scheinen Spezifika des menschlichen Leibes und seiner seelisch-geistigen Dimensionen zu sein, die es dem Menschen ermöglichen, bestimmte Kulturformen auszuprägen, und die so Geschichte mit ihren rasanten Entwicklungsdynamiken hervorbringen. Auch der Umschlag von natürlicher Evolution in geschichtliche Entwicklung ist in der Evolution des menschlichen Leibes verkörpert. Umgekehrt schreibt sich die Geschichte der Menschheit dem menschlichen Leib ein. Der Leib ermöglicht Geschichte – und Geschichte prägt den Leib.

Die *embodied cognitive science* stellt auch für die Theologie und insbesondere die theologische Anthropologie eine besondere Herausforderung dar. Denn christliche Überlieferungen haben einerseits über Jahrhunderte dualistische Anthropologien, ja geradezu mentalistische Reduktionismen gestützt. Subjektivitätszentrierte Theologien haben in der Moderne an die idealistischen Traditionen im Gefolge Descartes' angeschlossen. Andererseits gewinnt die Theologie mit der *embodied cognitive science* und der Philosophie der Verkörperung Gesprächspartner, die ihr ihre eigenen Überlieferungen neu zu erschließen erlauben. Denn die biblischen Überlieferungen denken den Menschen radikal als verkörpertes Wesen, das ohne seine Leib-Umwelt-Relation gar nicht zu verstehen ist.

Um die Potentiale des Verkörperungsparadigmas für die Theologie zu erkunden, organisierten Gregor Etzelmüller und Michael Welker zusammen mit Prof. Dr. Annette Weissenrieder (San Francisco Theological Seminary/GTU Berkeley) einen international besetzten Workshop, der am 10. und 11. Januar 2014 in Heidelberg stattfand. Neben Kolleginnen und Kollegen aus Berkeley, Bern, Heidelberg und Köln nahmen auch 15 Nachwuchswissenschaftler und -wissenschaftlerinnen aus Heidelberg und Bern an diesem Symposium teil.

In einer ersten Sektion führte Juniorprofessor Dr. Thiemo Breyer (Universität Köln) zunächst in das Konzept der Verkörperung ein. Über die empirischen Grundlagen der *embodied cognitive science* referierte sodann die Heidelberger Entwicklungspsychologin PD Dr. Stefanie Höhl. Sie ging dabei auf aktuelle Heidelberger Forschungen zum Phänomen der Überimitation ein: Kleinkinder imitieren das Verhalten von Vorbildern übergau, weil sie ihm Sinn unterstellen.

Wie sehr das Alte Testament den Menschen als verkörpert und d.h. immer zugleich in seine Umwelt eingebettet versteht, zeigten sodann Prof. Dr. Annette Schellenberger (Berkeley) und Prof. Dr. Andreas Wagner (Bern). Beide haben in den letzten Jahren maßgebliche Arbeiten zur alttestamentlichen Anthropologie veröffentlicht. Anhand des Hiobbuchs verdeutlichte Annette Schellenberger die alttestamentliche Wahrnehmung der Verkörperung, zeigte aber zugleich,

dass in einer geheilten sozialen Umwelt auch körperliche Defizite ertragen werden können, so dass diese ihre ausgrenzende Funktion verlieren. Andreas Wagner wandte sich in seinem Beitrag dem vielfach untersuchten Herrschaftsauftrag des biblischen Schöpfungsberichts zu. Er konnte dabei zeigen, dass, von der bisherigen Forschung übersehen, Herrschaft als verkörperte verstanden wird. Dass die Welt dem Menschen unter die Füße gelegt ist, sei kein gewaltsames Bild, sondern Ausdruck des Sachverhalts, dass die Mensch-Umwelt-Beziehung leiblich (und zwar nicht nur über die Sinne, sondern auch über die Bewegung, nicht zuletzt der Füße) vermittelt sei.

In der neutestamentlichen Sektion entfaltete zunächst Gerd Theißen (Heidelberg) am Leitfaden des Leibes eine Theorie des Urchristentums in nuce. Im Urchristentum werden Somatisches und Soziales zum Ausdruck der urchristlichen Botschaft. Die Botschaft wird durch den Körper artikuliert, sie bleibt an physische Ausdrucksweisen gebunden, die der Mensch zwar gestalten, aber nicht instrumentalisieren kann. So wird der Körper zum Artikulationsmedium der Botschaft. Annette Weissenrieder wandte sich dann der paulinischen Anthropologie auf dem Hintergrund des medizinisch-philosophischen Diskurses der Antike zu. Sie zeigte, dass selbst der innere Mensch von Paulus von seinem Leib her verstanden wird. Das Innere steht nicht im Gegensatz zum Leib, sondern ist als Inneres des Leibes selbst verkörpert.

Das Thema der theologischen Anthropologie griff in der systematisch-theologischen Sektion Gregor Etzelmüller auf. Nach ihm verdeutlicht die *embodied cognitive science*, wie die Evolution auf natürliche Weise Räume der Freiheit schafft, in denen Gründe zählen. Da dem Menschen aber auch die Evolutionsgeschichte der Gewalt eingeschrieben ist, bleibt der humanspezifische Raum der Freiheit beständig gefährdet. Die Aufhebung dieser Gefährdung wird theologisch als Neuschöpfung gefasst. Dabei zeigen die biblischen Überlieferungen, dass diese als verkörperte Neuschöpfung zu begreifen ist, sie vollzieht sich in Heilungen, gemeinsamen Essen und Trinken, in zwischenleiblicher Kommunikation, im Raum des Leibes Christi. Die christologischen Aspekte beleuchtete abschließend Michael Welker, der die Themen Inkarnation und Auferstehung aufgriff. Das Göttliche gibt sich in einer irdischen, lebendigen, vergänglichen und kommunikativen Existenzform zu erkennen. In einer folgenreichen Mit- und Gegenbewegung gegen die nur fleischliche, auf Selbsterhaltung setzende natürliche

Existenz, initiiert das verkörperte Göttliche sozial kreative Prozesse jenseits der individuellen und sozialen Interaktion zum Zweck der Selbsterhaltung und reinen Reproduktion. In diesem Sinne lässt sich Auferstehung als Intensivierung der Inkarnation verstehen. Der Auferstandenen schafft sich einen Zeiten und Weltgegenden übergreifenden Leib, der aber immer wieder an die elementare und bescheidene Existenz der Inkarnation zurückgebunden bleibt: Der Leib des Auferstandenen ist der Leib Christi.

Die vielfältigen Perspektiven aus den verschiedenen theologischen Disziplinen haben zu erkennen gegeben, dass das Thema der Verkörperung dazu beitragen kann, genuin theologische Themen (wie Schöpfung und Neuschöpfung, Herrschaftsauftrag, Gemeinde als Leib Christi, innerer Mensch etc.) sachangemessener zu verstehen. Es gilt dabei, den Körper in den theologischen Blick zu nehmen – und vom Körper ausgehend eine Theologie (und insbesondere eine theologische Anthropologie) am Leitfaden des Leibes zu entwickeln.

GLAUBEN UND LEBEN

Gerd Theißen im Gespräch
mit Peter Lampe

Das Gespräch wurde durch zwei Gedichte von P. Lampe eingeleitet (aus: Wortglassplitter, edition exemplum, Athena 2005,11f)

Ich I: postmodern patchwork

*wo bist du, aus einem guss gegossener
lebensentwurf
des nachaufklärerischen individuums?
ich-zerrissen wäre ich,
wenn das Ich noch wäre,
was die hirnforscher uns auszureden
suchen:
treue Mir ein experiment
mit ungewissem ausgang*

Ich II: einheit in gott?

*der im boot nackt, zieht sich
an, ins wasser zu springen*

ein

*hun
dert
drei
und
fünf
zig
zappeln
de
fische
ein brot am boden brennde kohle
ne
bel
schwa
den
des
früh
mor
gens
reiß
en*

*er nimmt das brot und gibt's
und das netz reißt nicht*

Wie bist Du zur Theologie gekommen?

Im Nachhinein erstaunt es mich und mutet verrückt an. Mit dreizehn Jahren wusste ich und rüttelte nicht mehr daran: Ich wollte Pfarrer werden. Aus einer Familie von Medizinern stammend, lag die Medizin näher. Aber damals schleifte mich eine Krankheit über monatelange Korridore. Ich hatte Zeit, zu lesen, die Decke anzustarren, nachzudenken. Der Pfarrer im Konfirmandenunterricht prägte sich als Vorbild ein. Für mich in jugendlichem Eifer stand fest: Ich wollte tiefer schürfen, den Grundfragen des Seins nachgehen. Klingt vollmundig. Mit Pathos fängt vieles an. Das Ernüchtern kommt später.

Was hat Dich im Studium geärgert? Was geprägt?

Mit 17 begann ich mein Studium in Bielefeld, um zum nächsten Semester nach Göttingen und später nach Rom zu wechseln. Ich fing in der Systematik und in der neutestamentlichen Exegese Feuer. In letzterer wurde Ulrich Luz zum Lehrer. Gerd Theißen frühe sozialgeschichtliche Arbeiten faszinierten. Vieles geriet damals in Fluss. Neue Ansätze luden zum Experimentieren. Für die 68er Generation war ich zu jung. Aber die Dünung, die einem Sturm hinterher rollt, war zu spüren. Neben der Theologie tauchte ich in die Philosophie ein. Günther Patzig, mein damaliger Ver-

trauensdozent in der Studienstiftung, wurde zum Lehrer. Wissenschaftstheorie. Formale Logik. Das kam meinem Mathefaible entgegen. Wissenschaftstheorie ist mir bis heute wichtig. Zu wenig bekommen unsere Studierenden davon mit. Es wird gelernt, gelernt – zu wenig über Lernen und Erkennen nachgedacht. Auch im Theologiestudium. Auf der anderen Seite wandte ich mich den archäologischen Steinen zu, stummen Zeugen vergangenen menschlichen Handelns, die des Interpretierens bedürfen wie die Worte dieser Menschen. Die historische Dimension des Theologiestudiums – neben seiner Gegenwartsrelevanz – nahm mich gefangen. Ich blieb deshalb nicht an der Systematik, sondern am NT hängen, vom *ad fontes* getrieben. Meine neutestamentlichen Pro-, Haupt- und Examensarbeiten wurden an guten Orten veröffentlicht. Ich rutschte ins Fach hinein, ehe ich mich versah, brach freilich immer wieder aus den ntl. „comfort zones“ aus und tue dies bis heute.

Was ärgerte mich? Sprachschäum, dessen Schläger nicht zur Klarheit durchdringt, vielmehr hinter intellektuellem Geschäume die Schlichtheit des eigenen Denkens verbirgt. Anders ausgedrückt, mich ärgerte jedes Missverhältnis zwischen der Kompliziertheit der Sprache und des Gedankens. Im theologischen Sprachraum – nicht nur da – kann vieles eingedämpft werden. Suspekt waren mir zudem allzu glatte dogmatische Systeme. Mir kamen Zweifel, ob dem theologischen „Gegenstand“, der als souveräner Gott gedacht wird und sich als *solcher* unserem Erkenntnis-

zugriff immer wieder auch entzieht, mit vielbändig sortierten, faszinierend durchdachten Sprachspielen näher gekommen werden kann als mit den z.B. fragmentarischen, auf Briefe verteilten Zeugnissen des Paulus, die konsequent Theologie in situationsgebundener Anwendung zeigen. Christologie entdecken wir bei Paulus nur als auf die jeweilige Situation, als auf die menschliche Existenz applizierte Christologie, nicht als Selbstzweck, nicht als dogmatischen Eigen- topos. Wenn es im Gebälk dieser Fragmente, die aus unterschiedlichen rhetorischen Situationen stammen, knackt – unter dem Druck von Spannungen, Widersprüchen – gut, dann kann man Paulus weiterführen und seine Gedanken zu systematisieren versuchen. Von mir aus auch 20 Bände Dogmatik schreiben! Aber man soll sich nicht einbilden, den souveränen Gott in einer Hutschachtel nach Hause zu tragen und auf dem Regal vermeintlich gesicherter Erkenntnisse abstellen zu können, weil das eigene System so schön stimmig ist. Wir wissen ja nicht einmal, ob Gott in sich stimmig ist. Suspekt war mir auch, wenn Lehrer wenig vom Gale- nischen *metadidaskesthai* hielten, mithin nicht die Souveränität besa- ßen, eigene Irrtümer einzugestehen und neu zu lernen bereit waren. Fer- ner schien mir oft vergessen, dass Theologie ureigentlich nur in der zweiten Person auszusagen ist, in doxologischer Form, in einem existentiellen Prozess, in dem Gott „Ob- jekt“ und „Subjekt“ ist (z.B. 1 Kor 8,2f). Augustin begriff dies. Ein Blick in die *Confessiones* lehrt's.

Veränderte das Theologiestudium?

Ja, der Glaube bekam Tiefenschärfe. Durch Historie. Philologie. Die Zwei- fel wurden besser artikulierbar. Wich- tig wurde mir die gen. Situationsbe- zogenheit von Glaubensäußerungen, weshalb Sozialgeschichte, Archäolo- gie, Rhetorik sowie psychologische Interpretation mein Interesse weckten – all das, worüber die dialektische Theologie die Nase rümpfte und ich später arbeiten sollte. Diese Zugänge halfen, die Glaubensäußerungen der frühen Christen im Rahmen konkreter Lebenskontexte und rhetorischer Situa- tionen verstehen zu lernen. Genos- sen habe ich die akademische Freiheit des (damaligen) Studiums, die Frei- heit, selbständig Schwerpunkte zu setzen, vieles autodidaktisch mir an- zueignen – sowie zu erfahren, dass Argumente allein zählen, nicht Auto- ritäten.

Was hast Du im Theologiestudium vermisst, möchtest Du ändern?

Die verschiedenen theologischen Dis- ziplinen zu integrieren, fordert(e) alle Studierenden heraus. Die Lehrveran- staltungen vermittelten interdisziplinäre Denkweisen kaum. Dergleichen erlebte ich nur auf Ferienakademien der Studienstiftung. Auch hätte ich mir in der praktischen Theologie mehr empirisches Arbeiten ge- wünscht, mit allem Handwerkszube- hör. Hermeneutische Schneisen zu schlagen, könnten wir uns auch heute in historisch ausgerichteten Lehrver- anstaltungen häufiger leisten. Heil-

sam für Studierende ist darüber hinaus, Lehrende nicht nur hinter dem Katheder zu erleben, sondern auch auf der Kanzel, wo sie den Predigenden ins Herz schauen – ob diese es wollen oder nicht.

Was war auf Deinem Weg durch Dissertation und Habilitation das Schwierigste, was das Schönste?

Die Herausforderung, angesichts der Fülle von Material die Kraft zum Beschränken, zum Kürzen aufzubringen und zum rechten Zeitpunkt den Schlusspunkt zu setzen. Das Schönste dagegen war das Privileg, sich neben einer Assistenz auf ein einziges Projekt konzentrieren zu dürfen. Das gibt's im Leben nie wieder.

Du hast Auslandserfahrungen gesammelt, in Italien gelebt, der Schweiz, den USA. In der Türkei während einer Dekade archäologische Kampagnen geleitet – im Kontakt mit dortigen Altertumswissenschaftlern. In jüngerer Zeit bist Du häufiger in Südafrika. Was ist anders im Wissenschaftsbetrieb im Ausland, verglichen zu uns?

Aus literarischer Sicht schreiben die Angelsachsen in der Regel bessere wiss. Bücher. Die unseren leiden bisweilen an Elephantitis und schlechter Sprache. Zudem bringen die Angelsachsen mehr Mut zum Experimentieren auf, zum *Trial* und – unvermeidlich – *Error*. Dahinter steht Bereitschaft zum *metadidaskesthai*, von

dem wir soeben sprachen, dazu sich nicht ganz so absolut setzen zu müssen. Es herrscht größere Offenheit für alternative Methoden und bei flachen Hierarchien ein Arbeitsklima, in dem freundlicher miteinander umgegangen wird, bereiter, sich gegenseitig anzuerkennen, zu ermutigen und weniger zu neiden. Das „Positive Reinforcement“ – haben wir einen Begriff dafür? – wird größer geschrieben. Aber ich will keine Klischees gießen, nur Tendenzen andeuten, die sich mir darstellten. Ein Nachteil im Lehrbetrieb jenseits des Teichs scheint mir die fortgeschrittenere Verschulung zu sein – was jedoch nicht bei jedem eigenständiges Denken blockiert. Im Gegenteil, zahlreiche studentische Arbeiten können sich im kritischen Reflektionsgrad mit hiesigen messen. Ihre Verfasser kauen nicht wieder. Beneidenswert ist die Spendenkultur. Wir jubeln, wenn der Staat Extra-Millionen herüber schiebt. Drüben rechnen gute Universitäten beim *fundraising* in Milliarden. Angesichts solcher Konkurrenz stehen wir noch gut da!

Deine Existenz, Deine Familie verbindet Kontinente. Wie erlebt man das?

Als Bereichertwerden. Zwei Kulturen in der eigenen Identität vereinen zu dürfen. Auf zwei Kontinenten zu Hause zu sein. Auf die sicher folgende Frage, ob ein solches „Vereinen“ möglich ist, kann ich nur antworten, dass jede Identität von Spannungen lebt. Was wir an den Amerikanern

beklagen, die Teapartyfritzen, die Abhörer, die Fundamentalisten, die Rassisten, you name it, all das gibt's auch hier. Umgekehrt finden wir vernünftige Sozial- und Christdemokraten sowie Grüne auch dort. Die Umweltbewegung ist zumindest im Westen der Staaten ebenso stark wie hier. Nur sind die USA bereits polarisierter als wir. Sie sind heute eine zutiefst gesplante Nation, politisch und sozial-ökonomisch. Das was sich bei uns als Schere zwischen Arm und Reich öffnet, spreizt sich dort seit Jahrzehnten. Das macht Sorge. Unsere noch haltenden Sozialnetze fehlen. Die Infrastruktur ist zum Teil marode. Gleichwohl, es lässt sich dort als Universitätsmensch immer noch gut leben – wenn man nicht auf der Straße aus Versehen erschossen wird!

Ich könnte die Frage nach dem „Vereinen“ zweier Kulturen auch so beantworten: Man lebt zwischen den Stühlen, sitzt auf keinem, sondern fühlt sich „weltbürgerlicher“, d.h., Denk- und Fühlgewohnheiten der einen Kultur verlieren im Begegnen mit der anderen die Automatik.

Denkt man im Ausland intensiver über sein Deutschsein nach?

Natürlich. Mit 23 verließ ich Deutschland Richtung Süden, mit 32 bekam ich meinen ersten Ruf in die USA und zog gen Westen, mit 38 erst kehrte ich auf einen anderen Lehrstuhl nach Deutschland zurück. Da erlebst Du einiges Schmerzliches im Begegnen mit Opfern deutscher Geschichte. Ihre Last holt Dich im Aus-

land oft schneller ein als daheim. Dazu Klischees wie „fleißig, ordentlich, unfreundlich, humorlos“, an denen immer ein wenig dran ist! Auch fragte mich eine 12-Jährige, warum ich keine Uniform trüge. Aus Filmen kannte sie die Deutschen nur so. Aber dergleichen ist harmlos im Vergleich zum eiskalten Behaftetwerden mit der Geschichte. Am krassesten erlebte ich das in einem Beduinenzelt im Süden Jordaniens. Ich hätte mir fast am süßklebrigen Teeglas die Unterlippe verbrannt, als der Gastgeber, kaum dass er den deutschen Pass entdeckte, sich brüstete, auch er hätte mit seinem Gewehr Juden umgelegt. Da gehst Du nicht zur Tagesordnung über! Da bist Du in der Pflicht, Dir bei Deiner Antwort das Maul zu verbrennen.

Wie hast Du bei Deiner Rückkehr das deutsche Universitätssystem erlebt?

Ernüchternder als gedacht. Nicht nur die Parklücken sind enger. Über unsere Lehrdeputate runzeln amerikanische Kollegen die Stirn. Harvard's Betreuungsverhältnis liegt bei max. 1:11, während bei uns gezetert wird, dass bei 1:40 „keine Auslastung mehr bestünde“. Die Bibliotheken sind drüben besser. *Fundraising* übernehmen Profis, die eine Millionen kosten, aber Vielfaches einfahren, während hier die Professoren die größten Drittmittelwerber sein müssen, an den Rahmen schnitzend, während sie eigentlich an den Bildern im Rahmen arbeiten müssten. Dilettantisch schaffte unsere Politik die im Ausland angesehenen Diplomstudiengänge ab.

Stattdessen ahmen wir das Bachelor-Mastersystem nach, ohne die in Angelsachsen dahinter tragenden Strukturen vorzuhalten. Im übrigen mogeln wir beim Bachelor: trotz Abitur sind deutsche Bachelor längst nicht so breit aufgestellt wie angelsächsische. Die Freiheit, ein weites Spektrum von Mastercurricula auf einen Bachelor aufsetzen zu können, haben unsere Absolventen nicht.

Was würdest Du als Deinen wichtigsten Beitrag zur Erforschung des Urchristentums nennen? Das Literaturverzeichnis weist knapp 300 Arbeiten aus.

Das mögen Leser entscheiden. Mein Rombuch wird nach all den Jahren in der englischen Version zu meinem Erstaunen immer noch nachgedruckt und eifrig zitiert; derzeit wird es in eine asiatische Sprache übersetzt. (Zu meinem Amusement streitet man auf obskuren Internetforen gar darüber, ob denn der Autor ein ganz unfrommer Mensch sei!) Meine konstruktivistische Hermeneutik wird in der englischen Ausgabe auch als Textbuch in universitären *graduate courses* besprochen und in zwei weitere Sprachen übersetzt. Die Pepouza- und Tymion-Identifikationen von Bill Tabbernee und mir, im Zusammenhang mit den archäologischen Kampagnen in Phrygien entstanden, wurden heftigst befehdet, finden aber zunehmend Anhänger gerade auch außerhalb der theologischen Zunft in Nachbardisziplinen. Wie dem auch sei. Wichtig ist mir die Frage, was

die unterschiedlichen Arbeitsfelder zusammenhält: Sozialgeschichte, Archäologie, rhetorische Interpretation, traditionell exegetische Arbeiten, Hermeneutik, psychologische Interpretationsansätze. Was für ein bunter Hund ist das? In meiner Diplomarbeit schwebte mir eine „dreidimensionale“ Textinterpretation vor, die sich nicht mit der textimmanenten synchronen Sichtweise und den diachronen Methoden historisch-kritischer Exegese zufriedien gab. Dergleichen erklärte mir die Texte nicht hinreichend. Genauso wichtig erschien mir, die Situation von Autor und Erstrezipienten ernst zu nehmen (dann die von späteren Rezipienten), also die Kommunikationssituationen der Texte, die auch als rhetorische Situationen beschreibbar sind und zu deren Erhellung Sozialgeschichte und, letzterer zuarbeitend, Archäologie beitragen ebenso wie psychologische Zugänge. Was alle diese Studien zusammenhält ist – wieder – die Frage nach dem Situationsbezug von Theologie. Es leuchtet dann vielleicht auch ein, dass ich eine konstruktivistische Hermeneutik entwarf, die anders als die meisten Hermeneutiken nicht für die Binnenperspektive bestimmt ist, also für die, die dem Kirchenraum der Glaubenden angehören, sondern für die, die an den Fenstern draußen oder noch ferner stehen. Denen kann ich nicht mit herkömmlichen Theologumena kommen. Ich muss sie abholen, etwa bei ihren postmodernen Voraussetzungen, und behutsam an NT-Stoffe heranzuführen. Sie erfahren etwas über die Bedingungen, unter denen Theologumena in der Geschichte – und

vielleicht heute – plausibel werden. Das waren nicht nur Gründe auf der rationalen Ebene. Andere Plausibilisierungsfaktoren spielten mit, z.B. die Empirie, die stets eine gedeutete ist, abhängig von bereits vorliegenden Wahrnehmungskategorien; die Sozialisation (soziale Bestätigung) und – wichtig bei Entscheidungen – die emotionalen Status. Damit sind wir wieder mitten drin in der Situationsgebundenheit theologischen Redens. Dieses Ausbrechen aus dem langläufigen hermeneutischen Schema, systemimmanent für Kirche und Theologie das NT fruchtbar zu machen, dafür aber an Hecken und Zäune zu gehen, ist durchaus angenommen worden. Die vergriffene deutsche Version stand längere Zeit auf der Amazon-„Bestsellerliste“ der Philosophie bzw. der philosophischen Epistemologie. Nicht der theologischen. An den Hecken und Zäunen, z.B. auch im Oberstufenunterricht, hat so die deutsche Version ihre Wirkung gehabt. Buchauszüge schlupften in die Religionslehrbuchliteratur oder wurden im Jahrbuch für Konstruktive Religionspädagogik für den Unterricht aufbereitet.

Wer sich auf einen konstruktivistischen Ansatz einlässt, spielt mit dem Feuer; er läuft Gefahr, bei postmoderner Beliebigkeit stehenzubleiben. Ich versuche, ihr u.a. so zu begegnen, dass ich die Spieler im postmodernen Pluralismus – auch die Kirche – auffordere, sich der Plausibilitätsfaktoren bewusst zu werden und diese dann,

bitte sehr, als Evidenzquellen kräftig sprudeln zu lassen, und zwar nicht nur nach protestantischem Brauch auf der kognitiven Ebene. Unsere Situation ist der pluralistischen des 2. Jh. vergleichbar. Damals bedienten sich Christen nach außen gerichteter Apologetik mithilfe weltlicher Kategorien, v.a. der mittelpatonischen. Es genügt heute nicht mehr, am warmen Ofen emischer Stuben vor sich hinzustricken. Fenster auf! Dialog in der Sprache der Welt mit ihr, dabei den ganzen Menschen adressierend in seiner Erfahrungswirklichkeit, seinen sozialen Bindungen und emotionalen Lagen. Damit das gelingen kann, genügt es nicht nur zu reden, sondern in Handlungsfeldern glaubwürdig zu sein.

Woran arbeitest Du derzeit?

Ähnlich wie in der Hermeneutik greife ich in einem monographischen Projekt naturwissenschaftliche Ergebnisse auf, v.a. neurowissenschaftliche, ethologische und motivationspsychologische, und füge diese meinem heuristischen Handwerkskasten mit ein, um zu fragen: Was machte in der paganen wie christlichen Antike ethische Anweisungen plausibel, so dass Menschen nicht nur nickten, sondern aufstanden und handelten. Was bewegte zu altruistischem Verhalten? Da lassen sich interessante Strukturen entdecken, eben nicht nur auf der Ebene kognitiver Einsicht.

Erlebst Du Theologie oder Exegese manchmal als Glück?

Ja, exegetische Heureka-Erlebnisse beglücken am einsamen Schreibtisch. Theologie dagegen zielt aufs Zwischenmenschliche. Glück kann dort empfunden werden, wo Menschen so von Gott reden, dass ihr Sein ein Stückweit erklärt und sinnvoll erscheint. Am Krankenbett, auf der Kanzel, beim gemeinsamen Spaziergang. Es sind gute Momente, die die Wirkung von Theologie erlebbar werden lassen.

Wenn Du auf einem Friedhof für Theologen begraben würdest – welche Inschrift soll auf dem Grabstein stehen?

Hier spätestens wäre der Ort, ein Testimonium „eitler Demut“ niederzulegen: „schlichter Stein mit nichts anderem als“. Aber mir wird dergleichen dereinst so piepegal sein, wie es mir jetzt ist. Grabmarkierungen sind nicht für die Begrabenen, sondern für die Begrabenden. Mögen sie tun, wonach ihnen der Sinn steht. So Gott will, ruhe ich alter Sünder dann längst *en Christo*.

Gerd Theißen im Gespräch mit Fritz Lienhard

Wie sind Sie zur Theologie gekommen?

Zu dieser Frage habe ich zwei Standardantworten. Die erste spricht von einem Pfingstsonntag, als ich drei Jahre alt war und unter die Kirchbänke gekrabbelt bin bis zur Kanzel, wo mein Vater predigte. Er hat mich natürlich an diesem Tag zurückgewiesen und ich habe mir versprochen, dass ich irgendwann einmal als Erwachsener allein auf diese Kanzel steigen werde. Das wäre so etwas wie eine pfingstliche Pfarrberufung.

Die andere etwas ernsthaftere Antwort besteht darin, von meinem Philosophiestudium während meiner Schulzeit zu erzählen. Zugleich hatte ich ein ziemlich intensives Glaubensleben in einem evangelischen Jugendheim. Irgendwann passte beides nicht mehr zusammen, und die einzige Lösung, um nicht schizophren zu werden, war die Theologie.

Typisch ist vermutlich die Verknüpfung zwischen Elternhaus und Familie (meine 4 Urgroßväter waren Pfarrer!), und dem eigenen, sowohl spirituellen wie intellektuellen Weg.

Welche besonderen Erfahrungen macht man als Theologiestudent, wenn man Sohn eines bekannten Theologen ist?

Ich musste mich umstellen und das war nicht leicht. Ich war ein schlechter und frecher Schüler. Um meinem Vater nicht zu schaden, musste ich während meines Studiums vorsichtiger werden. Insofern sein Einfluss im Elsass ziemlich flächendeckend war, musste ich mich irgendwann zum Export entscheiden. Das ist eine Entscheidung, die ich allen Menschen, die etwas Ähnliches erleben, nur empfehlen kann. Auf der Grundlage einer gewissen Distanz wurde dann eine gelassene und harmonische Beziehung zu meinem Vater auch möglich.

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

Am meisten geprägt in meinem Studium und bis heute hat mich Eberhard Jüngel. Schon die Selbstinszenierung während der Vorlesungen war sehr beeindruckend. Für mich war aber auch spannend, und bleibt es bis heute, wie falsche Alternativen durch diesen Theologen überwunden werden. Frömmigkeit und Entmythologisierung können hier zusammen gedacht werden. Die großen Traditionen werden umgedeutet auf eine heute relevante Weise. Vor allem auch das Denken in Beziehungen statt in der Substanzmetaphysik war und ist für mich einleuchtend.

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

Vor allem habe ich einen echten Bezug zur Heiligen Schrift gefunden. Damals habe ich vor allem Systematische Theologie vertieft, eigentlich muss ich gestehen, dass ich der Praktischen Theologie so viel es ging aus dem Wege gegangen bin, auch wenn die kirchliche Praxis mich leidenschaftlich interessiert hat. Mein Studium war ziemlich kurz, wie bei allen Studierenden in Frankreich. Nach fünf Jahren kann man schon in das Lehrvikariat einsteigen. Manche meiner Kollegen in Montpellier, die zu den besten Professoren im französischen Bereich gehörten, waren mit 23 Jahren Pfarrer in der reformierten Kirche. Dabei muss ich jedoch gestehen, dass ich meine Arbeit an der Dissertation dazu gebraucht habe, mich noch einmal in biblischen und systematisch-theologischen Sachverhalten wirklich zu vertiefen. Scheinbar reichte mir mein Studium nicht.

Haben Sie Erfahrungen als Pastor in einer Gemeinde? Können Sie darüber etwas sagen, das für Sie und andere wichtig ist?

Ich war vier Jahre lang Gemeindepfarrer. Das ist zu kurz, um im Beruf zu einem gewissen Gleichgewicht zu kommen, zwischen privatem und beruflichem Leben, zwischen Arbeitszeit und Freizeit. Zudem leuchtete es mir nicht ein, dass ich nun der Chef der Gemeinde sein sollte. Leidenschaftlich haben mich Predigt, Bibelstunden und Seelsorge interessiert. Auf jeden Fall bin ich kein Beispiel für ein gelungenes Pfarramt. Für mei-

ne Lehre lerne ich viel mehr aus meinen Fehlern als aus meinen Erfolgen.

Was war bei Ihrem akademischen Weg bis hin zum Professor das Schwierigste? Was war das Schönste?

Natürlich gehört zu solch einem Weg, dass man sich da und dort bewirbt und nicht ankommt. Dabei ist wichtig, sich nicht als Person radikal infrage zu stellen, sondern die Konstellation sehr genau zu analysieren; die am Ursprung dieser Ablehnung steht. Das Schönste war die Berufung nach Heidelberg. Nicht nur habe ich das Gefühl, den schönsten Beruf auf der Welt auszuüben, sondern ich erlebe ihn auch am schönsten Platz. Zudem hatte ich wirklich das Gefühl, ich werde für das genommen, was ich wirklich bin und brauche mich nicht irgendwie zu verzerren.

Die Situation der Kirche ist in Frankreich ganz anders als in Deutschland. Die Trennung von Staat und Kirche wird konsequent durchgeführt. Aber dennoch gibt es Ausnahmen: die staatliche theologische Fakultät in Straßburg oder Militärpfarrer. Erleben Sie unsere Situation als besser oder rebelliert etwas in Ihnen gegen unsere Staatskirchenverträge?

Ich finde eigentlich das deutsche System besser. Dabei ist es interessant, das französische Modell sehr genau zu studieren, weil man dann feststellt, dass die Trennung von Staat und Kirche nicht konsequent durchgeführt

wird, weil sie sich nicht konsequent durchführen lässt. Es gilt zwischen Laizität und Laizismus zu unterscheiden. Die erste besteht in der staatlichen Neutralität und in der Verwaltung der gesellschaftlichen Pluralität. Anliegen sind religiöse Freiheit und Gleichheit der Vertreter der verschiedenen Überzeugungen, Atheisten eingeschlossen. Trennung ist nur ein Mittel zum Zweck, unter anderen möglichen. Laizismus seinerseits ist eine Ideologie, die vor allem nicht zur staatlichen Religion werden darf. Ich finde, dass die Religionsneutralität und -pluralität in Deutschland viel konsequenter durchgeführt wird. Hier besteht eine Form von Kooperation, die sowohl den Interessen des Staates wie den Interessen der Kirchen gerecht wird, unter Beachtung der gleichen Grundprinzipien.

In Ihren Arbeiten ist ein zentrales Thema erkennbar: das Thema des Leidens – als Frage nach seinem Sinn, als Frage aber auch nach seiner Bewältigung durch Hilfe. Welche Erfahrungen stecken dahinter?

Ich muss gestehen, dass ich ein ziemlich glücklicher Mensch bin. So gesehen, stehen keine persönlichen Erfahrungen hinter der Beschäftigung mit diesem Thema. Aber natürlich stellt sich die Frage vom Umgang mit dem Leiden für jeden Menschen, wenn nicht direkt, so doch indirekt. Die wichtigste Erfahrung diesbezüglich ist ein Praktikum in einem großen Kaufhaus in Straßburg, wo ich mit obdachlosen Jugendlichen gearbeitet

habe. Damals war ich 22 Jahre alt. Diese direkte Konfrontation mit der Not der Welt war ausschlaggebend für meine Art, Theologie zu treiben. Ich denke besonders an eine Frau, die – kaum ein Jahr alt – aus der Wohnung ihrer Eltern herausflog, und zwar wörtlich, aus dem Fenster im ersten Stock. Als ich mein Praktikum absolvierte, war sie im Gefängnis, denn sie hatte mit ihrem Stollenschuh das Auge eines Obdachlosen ausgestochen. Sie war 25 und sah aus, als wäre sie 50. Sie fragte den Sozialarbeiter, mit dem ich zusammen war, warum er für sie tat, was er getan hat. Und mein Freund hat geantwortet: »Weil du weder besser noch schlechter bist als ich.« Das bleibt für mich der beste Zugang zur klassischen lutherischen Formulierung, laut derer wir sowohl gerecht wie Sünder sind und bleiben. Diese Haltung ist für mich Bedingung der Solidarität mit den Menschen und der Dankbarkeit vor Gott.

Sie haben eine Professur für Gemeindeaufbau. Als Sie berufen wurden, dachte ich: Das ist gut, dass jemand mit den Erfahrungen des französischen Protestantismus diese Disziplin der Praktischen Theologie vertritt. Denn in Frankreich muss man oft mühselig eine kleine Gemeinde aufbauen – was in manchen Regionen Deutschlands bald auch der Fall sein wird.

Da lässt sich natürlich unter den verschiedenen Kulturen voneinander lernen. In Frankreich gibt es Gemein-

den, vor allem in den Großstädten, in denen mehr als 50 % der Gottesdienstgänger ursprünglich nicht aus dem Protestantismus kommen. Auch betreute ich 2004 eine Gruppe von 13 Lehrvikaren, von denen nur zwei aus der reformierten Kirche kamen. Auf jeden Fall ist in Frankreich Außenorientierung eine Selbstverständlichkeit, genauso wie die Notwendigkeit einer starken Identität. In diesem Kontext lernt man auch, was in der Kirche wirklich wichtig ist und was zu einer gemeinsamen Sprache jenseits der Kirche führen kann: das Elementare und das Existenzielle, das, was unmittelbar zum Menschsein vor Gott gehört.

Zum Gemeindeaufbau gehören auch Gemeindekrisen, Konflikte in ihr. Ich war sehr froh, dass Sie letztes Jahr einen Vortrag vor einem Pastorenkonvent übernommen haben, der durch einen Konflikt tief zerrissen war. Ich hatte Sie dafür vorgeschlagen. Ich dachte, der Abstand durch die französische Perspektive ist vielleicht heilsam. Oder sind die Konflikte hier und in Frankreich im Grunde immer dieselben?

Frankreich ist kein anderer Planet! Dabei sind zwei Gesichtspunkte in Betracht zu ziehen: Einerseits wird die Macht symbolisch in Christus gebrochen; das Herrschen soll in ein Dienen verwandelt werden. Das reicht natürlich nicht, selbst der Papst bezeichnet sich als Diener der Diener. Andererseits geht es um eine Organisation in der Kirche, wo die Macht

der einen und der anderen ausgeglichen und gebrochen wird. Dies geschieht durch den Abstand zwischen Kirche und Christus. Keiner in der Kirche kann dadurch die Wahrheit besitzen. Durch diesen Abstand besteht die Möglichkeit, eine Pluralität in den Annäherungen der Wahrheit, und also einer synodalen Art, die Wahrheit zu suchen, genauso wie eine Vielfalt in den kirchlichen Ämtern.

Ich habe immer Praktische Theologen bewundert, weil sie fast alles in der Theologie und darüber hinaus in vielen nichttheologischen Wissenschaften wissen müssen, um es integrieren zu können: Soziologie, Psychologie und Psychotherapie, Rhetorik und Hermeneutik, Literaturwissenschaft und Kunst. Wie wird man mit dieser notorischen Überforderungssituation fertig?

Man wird es nicht! Die Praktische Theologie hat immer wieder Schwierigkeiten, sich als Wissenschaft zu etablieren. Das liegt an ihrer Sache. Sie kann sich nicht auf klar eingeschränkte Gegenstände spezialisieren, wenn sie die Praxis orientieren will. Bei jedem Sachverhalt, den sie bearbeitet, muss sie unterschiedliche Fächer heranziehen, und kann also nie zu einer bibliografischen Ausführlichkeit kommen. Unser Wissen bleibt bruchstückhaft. Aber aus dieser Gebrechlichkeit kann eine Fruchtbarkeit entstehen: Viele Nobelpreisträger haben sich nicht dadurch ausgezeichnet, dass sie die Spezialisierung noch weitergeführt haben als die Anderen,

sondern eher dadurch, dass sie zwischen den Spezialisierungen Brücken gebaut haben, wie Sie, Herr Theißen, es ja auch gemacht haben. Vielleicht ist heutzutage die Spezialisierung so weit fortgeschritten, dass kaum noch Innovationspotenzial vorhanden ist. Die Möglichkeit zur Innovation besteht eher in der Verknüpfung zwischen verschiedenen Diskursen. So spielt sich die Praktische Theologie ständig im Dreieck zwischen Systematischer Theologie, kirchlicher Praxis und den Humanwissenschaften ab. Die klassische Definition eines Spezialisten ist: der, der fast alles über fast nichts weiß. Wir sind eher Generalisten, die fast nichts über fast alles wissen. Mit der damit zusammenhängenden Gebrechlichkeit müssen wir leben, wobei uns Kollegen aus anderen Fächern manchmal, aber nicht immer helfen.

Welches Buch schreiben Sie? Welches wollen Sie noch schreiben? Von welchem Buch träumen Sie und ahnen, dass Sie es nie schreiben werden?

Ich schreibe zurzeit an einem Beitrag zu einem Sammelband zum Thema »Religiöse Erwartungen in Deutschland und Frankreich«. Dabei geht es mir einerseits um eine Theologie der kulturellen Pluralisierung in Milieus in der europäischen Gesellschaft, und andererseits um eine Rekonstruktion des religiösen Phänomens, auf der Grundlage von Kasualgesprächen. Anschließend wird es, während meines nächsten Forschungssemesters, um ein Buch zur Zukunft der Kirche

gehen. 500 Jahre Protestantismus, und jetzt? Danach werde ich eine praktisch-theologische Christologie verfassen, denn dieses Thema beschäftigt mich leidenschaftlich und ich kann nicht sterben, ohne meine Gedanken zum Thema loszuhaben. Vielleicht gibt es später dann noch kleinere Bücher zur Kasualtheorie, zu einer sprachwissenschaftlichen Homiletik, vielleicht sogar eine Kybernetik, aber das bleibt alles offen.

Ist es für Sie und Ihre Familie schwer, dass Sie in Deutschland und die Familie im Elsass lebt?

Selbstverständlich ist diese Trennung nicht leicht. Meine Kinder sind noch jung, und mein Familienleben ist mir viel wert. Aber sie und meine Frau sehen es ein, dass meine Arbeit in Heidelberg mir viel Freude macht. Meine Kinder hatten in Montpellier kaum Gelegenheit, Deutsch zu lernen. So gibt es eigentlich keine andere Lösung.

Andererseits ist diese Situation auch eine wissenschaftliche Chance. Ich würde an keiner Seite des Rheins nichts Originelles beitragen, wenn ich ein „ehemaliger“ Franzose wäre. Für Forschung und Lehre ist es gewinnbringend, in den zwei Sprachen, also auch in den zwei kulturellen Bereichen, zuhause zu bleiben. Sprachen sind Denkweisen. Es ist besonders fruchtbar, in beiden Sprachen denken zu können. Dabei ertappe ich mich immer wieder bei Widersprüchen: Wenn ich auf Französisch denke, bin ich spontan reformiert. Auf Deutsch

bin ich spontan Lutheraner. Durch die Begegnung dieser Sprachen in mir kann ein eigenständiges Denken entstehen.

Können Sie aus der Sicht französischer Theologie auch etwas Kritisches über Theologie und Theologen in Deutschland sagen?

Wenn man aus einem anderen kulturellen Bereich kommt, fällt einem natürlich auch manches auf. Am stärksten beobachte ich den deutschen Konservatismus bei den Treffen zwischen EKD und Fakultätentag. Die eigene kulturelle Bedingtheit scheint auch nicht allen Kollegen bewusst zu sein. Zudem ist es dringend notwendig, die theologische Kompetenz heute neu zu definieren, um dem Traum der Ausführlichkeit und der Distinktion durch seltenes Wissen zu entsagen. Ich würde vorschlagen: Die Fähigkeit, die Texte und Themen der christlichen Tradition in einem neuen Kontext deuten zu können und die Mitmenschen in ihrer eigenen Religiosität zu verstehen.

Eines der interessantesten Treffen hatte die Philosophie Paul Ricœurs und deren theologische Bedeutung zum Gegenstand. Sie haben die Vorträge bei diesem Treffen ediert. Ich habe auf ihm die These vertreten, dass Paul Ricœur in Deutschland mit seinem zentralen Problem des hermeneutischen Konflikts um die Religion gar nicht richtig wahrgenommen und verstanden wird: Religion ist zwischen destruktiver Religionskritik und

einer rekonstruierenden Theologie umstritten.

Ihr Beitrag zu diesem Treffen war ganz besonderes interessant. Der Beitrag Ricœurs für die Theologie ist in verschiedener Hinsicht relevant: zunächst in der Hermeneutik und dem Umgang mit den biblischen Texten. Der Philosoph überwindet sowohl den Gedanken, dass die Heilige Schrift offenbarte Dogmen vermitteln würde, als auch die in sich selbst begründete „kritische“ Subjektivität. Er lässt sich dann auf die Wette ein, dass die Schrift erleuchtend sein kann. So kommt er zu der von Ihnen hervorgehobenen „zweiten Naivität“. Aber Ricœur ist auch relevant in dem gedanklichen Umgang mit dem Übel. Vor allem fällt auf: der Mensch war mit einem Jahr bereits Waisenkind. Er verlor seine Schwester mit 20, war fünf Jahre lang in Kriegsgefangenschaft, ein Sohn Ricœurs hat sich das Leben genommen, und womit endet sein intellektueller Weg? Mit dem Thema der Fröhlichkeit (*la gaieté*).

Worin unterscheidet sich die Theologie von anderen Wissenschaften für Sie?

Durch die Verzahnung sehr unterschiedlicher Wissenschaften und Methoden, aber auch durch die Gebrochenheit, die durch ihren Gegenstand gegeben ist. Es gibt das Gebet: »Lass mich denken, bevor ich handle, und beten, bevor ich denke.« Für mich ist gerade diese Gebrochenheit des Denkens eine wissenschaftliche Chance,

so dass jedes Sich-Einsperren in eine Ideologie unmöglich gemacht wird.

Könnten Sie ein Beispiel dafür nennen, wo sich Ihre theologische Meinung tiefgreifend verändert hat?

Zurzeit, zum Beispiel, denke ich stark über die Frage der Entstehung des Glaubens nach. Wenn die Kirche dazu berufen ist, wieder missionarisch zu werden, dann ist diese Fragestellung nicht zu umgehen. Das führt mich dann auch zu einer neuen Entdeckung einer Theologie des Heiligen Geistes, im kritischen Gespräch mit dem New Age. Es gilt innerliches Erlebnis und äußeres Wort gedanklich zu verknüpfen.

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

Ich erlebe Theologie immer wieder als großes Glück. Wir behandeln in diesem Rahmen hochinteressante und existenziell wichtige Fragen. Zudem haben wir eine gewisse Freiheit in der Auswahl unserer Arbeitsthemen. Ein großes Glück ist, wenn ein klassisches Thema der christlichen Tradition plötzlich für aktuelle Fragestellungen unmittelbar relevant wird. Aber ein großes Glück ereignet sich auch in einem Seminar, wenn gemeinsam und intensiv gearbeitet wird. Da komme ich oft heraus und denke noch einmal: wir machen den schönsten Beruf auf der Welt.

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

2 Kor 12,10: Meine Gnade soll dir genügen, denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig.

WISSENSCHAFTSREFLEXION

Unterwegs in Sachen Lehre

Notizen aus der Zeit als Prorektorin für Studium und Lehre

Friederike Nüssel

Vor einigen Monaten bat mich der Vorsitzende des Freundeskreises, ob ich nicht einen kleinen Erfahrungsbericht von der Arbeit als Prorektorin für Studium und Lehre für die Zeitschrift des Freundeskreises verfassen könne. Ich zögerte innerlich, weil ich zu diesem Zeitpunkt im Forschungssemester in Princeton war und einigen Abstand zu der Zeit im Prorektorat gewonnen hatte. Auch hat sich seit dem Ende meiner Amtszeit im September 2013 wieder viel verändert in der Universität. Andererseits fiel meine Amtszeit in eine Phase, in der wichtige Entwicklungen und Weichenstellungen für die Universität stattfanden, und so möchte ich einige Schlaglichter aus der Perspektive meiner Tätigkeit als Prorektorin für Studium und Lehre auf diese Zeit werfen.

Meine Amtszeit begann am Gründonnerstag 2010 mit ersten Terminen, insbesondere einem längeren Gespräch mit dem damaligen Leiter der Abteilung für Studium und Lehre in der Zentralen Universitätsverwaltung, Dr. Bartz. Den eigentlichen Auftakt

bildete aber die erste Rektoratsbesprechung, dem Knotenpunkt der Rektoratsarbeit, die immer mittwochs um 9 Uhr beginnt und je nach Tagesordnung den Vormittag und Nachmittag lang dauert. Ich erinnere mich noch gut an die erste Sitzung, an der ich teilnahm. Als ich etwa eine Viertelstunde vor Beginn in das schöne helle Besprechungszimmer des Rektorats kam, waren um den ovalen Besprechungstisch herum noch alle Stühle frei. Nur Kurt Roth und die Referentin des Rektors standen schon im Raum und begrüßten mich freundlich. Auf meine Frage, wo ich denn Platz nehmen könne, sagte Kurt Roth in der ihm eigenen Offenheit für neue Konstellationen: „Sie können sich eigentlich überall hin setzen, nur dort (er wies auf den Mittelplatz an der langen, der Tür gegenüberliegenden Tischseite) sitzt der Rektor“. So war ich im Begriff, mir einen Platz auf der anderen Längsseite des Tisches zu suchen, als die Kanzlerin Frau Dr. Frost eintrat, begleitet von der Vizekanzlerin Frau Hundt. Sie begrüßte mich freundlich, fügte aber gleich hinzu: „Sie können überall sitzen, nur nicht hier, da sitze ich. – Und rechts neben mir muss die Vizekanzlerin sitzen, da drüben sitzt dann Frau Fuhrmann-Koch, und neben dem Rektor sitzt seine Referentin“. Die anderen Prorektoren hatten natürlich auch schon angestammte Plätze an der zum Fenster liegenden ovalen Seite des Tisches. Kurzum, das Spektrum der Sitzmöglichkeiten schnurte in kürzester Zeit auf eigentlich nur eine Möglichkeit zusammen.

Nachträglich erscheint mir die kurze Szene als kleines Exempel für den prototypischen Verlauf vieler Entscheidungsfindungen in der Universität. Was alles nicht geht, zeigt sich immer sehr schnell von selbst. Den Blick dafür muss man nicht mühsam schärfen. Ein offenes Herangehen an neue Fragen zu pflegen, auch wenn man die Limitierungen schon ahnt, das ist hingegen die Kunst, und wer Herrn Kollegen Roth kennt, weiß, dass ihm diese Fähigkeit in besonderer Weise eignet. Eine Tischordnung ist nicht in Stein gemeißelt, aber sie muss der Logik der Interaktionen entsprechen und diese hatten sich etabliert. Ich fand meinen Platz durchaus sachgerecht zwischen den Prorektoren Pfeiffer und Sonntag. Insbesondere in der Einarbeitungsphase konnte mir Herr Pfeiffer, der zuvor das Prorektorat für Studium und Lehre versehen hatte und nun für das Ressort Internationales zuständig war, unkomplizierte Informationen oder Erläuterungen zuraunen. Mit dem Ressort von Herrn Sonntag, der Qualitätsentwicklung, das im Wintersemester 2009/10 neu eingerichtet worden war, gab es hingegen in der Folgezeit die meisten Schnittstellen.

1. Exzellenzinitiative

Im Zentrum der Arbeit des Rektorats stand in dieser Zeit die Vorbereitung des Antrags für die zweite Runde der Exzellenzinitiative. Es gab schon eine Reihe von Ideen für die Profilierung des Folgeantrags, aber das Sommersemester 2010 war die Phase, in der

die Grundidee entwickelt und zu einem ersten Konzept ausgebaut werden musste. Für den universitären Diskurs wurde die AG Zukunft einberufen. Mit der Ausarbeitung von Vorschlägen für die verschiedenen Einzelthemen des Antrages wie Forschungsk Kooperationen oder Internationalisierungsstrategie wurden Unterarbeitsgruppen beauftragt. Eine wichtige Besonderheit der zweiten Ausschreibungsrunde der Exzellenzinitiative bestand darin, dass nun auch ein Konzept für die forschungsorientierte Lehre in den Antrag integriert werden konnte. Zu diesem Zweck war es meine Aufgabe, eine Unterarbeitsgruppe (UAG) für die Lehre einzuberufen, in der Profil und Konzepte forschungsorientierter Lehre in Heidelberg definiert und ausgearbeitet werden sollten. Im Nachhinein betrachtet war dies nicht nur meine erste große Gremienaufgabe, sondern auch eine besonders lehrreiche für die weitere Amtszeit. Kolleginnen und Kollegen für diese Unterarbeitsgruppe zu gewinnen, war eine gewisse Herausforderung. Es wird zuweilen behauptet, das Thema Lehre spiele an unserer Universität eine nachgeordnete Rolle. Dieser Eindruck bestätigte sich mir nicht. Nicht zuletzt weil die Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses für eine Volluniversität wie Heidelberg, die im Bereich der Grundlagenforschung stark ist, so essentiell ist, besteht in den meisten Fakultäten und Instituten ein hohes Interesse an guter Lehre und ihrer steten Verbesserung. So war es nicht schwierig, aus den verschiedenen Fächerkulturen Kolleginnen und Kolle-

gen für die UAG zu finden. Was die Aufgabe allerdings doch in eine gewisse Sonderstellung gegenüber den Themen der anderen UAG brachte, war die Tatsache, dass die Exzellenzausschreibung zwar ein Konzept für die forschungsorientierte Lehre vorsah, dass aber keine finanziellen Mittel für die Lehre in den Antrag eingestellt werden konnten.

Hier lag für meine Begriffe eine konzeptionelle Unausgeglichenheit des Programms selbst. Denn eine wirklich forschungsorientierte Lehre impliziert, dass die Lehre nicht nur auf die Forschung vorbereitet und dazu befähigt. Vielmehr kann die Pointe nur darin bestehen, die Lehre selbst als Moment oder besser noch: als einen Ort der Forschung zu begreifen und zur Geltung zu bringen. In den Geisteswissenschaften wird dies mit einiger Selbstverständlichkeit spätestens seit der Humboldtschen Reform praktiziert. In Seminaren und Oberseminaren wird nicht einfach Wissensstoff vermittelt. Wir nutzen diese Lehrveranstaltungen, um neue Themen zu erschließen und im Gespräch mit den Studierenden neue Forschungsergebnisse und Ansätze zu diskutieren und in ihrer Reichweite zu vermessen. Diese Studienprozesse durch sog. Lehr-Lern-Konzepte innovativ steuern zu wollen, müsste in gewissem Umfang die Ergebnisse schon vorwegnehmen, die sich doch erst im Diskurs einstellen können/sollen. Die gewisse Reserve der Geisteswissenschaftler gegenüber neuen Lehr-Lern-Konzepten hängt nach meinem Eindruck nicht mit einem ihnen gerne nachgesagten Hang

zum Festhalten an Hergebrachtem zusammen, sondern eher mit dem Gespür dafür, dass sich der Einsatz von in methodische Schritte ausdifferenzierten Lehr-Lern-Formaten als recht unflexibel erweisen kann.

Als wichtigste Stellschraube für die Verbesserung der Lehre wird stattdessen die Betreuungsrelation bzw. das Angebot von Lehrveranstaltungen mit Gruppengrößen bestimmt, in denen ein Gespräch und vor allem individuelle Rückmeldung zu den Beiträgen der Studierenden möglich ist. Dass hier in vielen Fächern große Engpässe bestehen, war in der UAG und in vielen anderen Gesprächskonstellationen ein wichtiges Thema. In der UAG wurden dabei aber auch die Unterschiede in den Fächerkulturen in Bezug auf die Möglichkeit forschungsorientierter Lehre sehr deutlich. Gleichwohl konnten wir uns aber auf eine Reihe von Vorschlägen verständigen, die nach intensiven Diskussionen schließlich in das Konzept forschungsorientierter Lehre im Exzellenzantrag aufgenommen wurden und wegen ihrer Kohärenz mit dem auf Interdisziplinarität ausgerichteten Gesamtkonzept des Antrags beim Academic Advisory Board deutlichen Anklang fanden.

Dass die Universität am Ende auch in der zweiten Runde der Exzellenzinitiative erfolgreich war, ist nicht nur für die Universität als Ganze, sondern auch für die Rolle der Theologie in der Universität von einiger Bedeutung. Nicht nur war die Theologie in der Planungsphase des Antrags durch die Mitwirkung von Herrn Kollegen

Tanner in der AG Zukunft intensiv beteiligt, sondern auch am Aufbau des Forschungsverbunds „Anthropologie und Ethik“, in dem das Interdisziplinäre Forum für Biomedizin und Kulturwissenschaften (IFBK), das Forschungszentrum für Internationale und Interdisziplinäre Theologie (FIIT) und die Karl-Jaspers-Professur für Philosophische Grundlagen der Psychiatrie und Psychotherapie, die Kollege Thomas Fuchs innehat, kooperieren. Im Zentrum steht die Frage, wie wissenschaftliche und technologische Innovationen, insbesondere aber die Fortschritte der Lebenswissenschaften in einer globalisierten Welt in den verschiedenen Kulturen unterschiedlich aufgenommen, bewertet und reflektiert werden. Das besondere Augenmerk gilt dabei den Wechselwirkungen zwischen lebenswissenschaftlichen Fortschritten und kulturell gewachsenen Deutungssystemen. 2013 wurde dem Forschungsverbund das Marsilius-Projekt „Verkörperung als Paradigma einer evolutionären Kulturanthropologie“ bewilligt.

2. Studentische Mitbestimmung

Im Jahr 2009 hatte sich das Verhältnis zwischen Studierendenvertretung und Rektorat durch den Bildungsstreit und die Besetzung des Rektorats stark angespannt. Um hier zu neuer Verständigung und besseren gemeinschaftlichen Prozessen zu gelangen, hatte das Rektorat die AG Studentische Mitbestimmung eingerichtet, in der Prorektor Roth und die Leiterin

der Kommunikationsabteilung Frau Fuhrmann-Koch sich regelmäßig mit Studierenden trafen und Fragen wie vor allem neue Fachschaftsräume und die Etablierung von Fachschaftsräten besprachen. Da Herr Roth sich ganz der Exzellenzinitiative und den Forschungsverbänden zu widmen hatte, übernahm ich diese Aufgabe, zumal auch viele andere Fragen der studentischen Mitbestimmung in das Ressort Studium und Lehre fallen, so insbesondere die damals noch existierenden Studiengebühren. Mir war es von Anfang an wichtig, mit den Studierenden ein vertrauensvolles Klima zu gewinnen, und ich habe mir dafür viel Zeit genommen. Die Herausforderungen waren nicht gering, insbesondere beim Thema Studiengebühren. Hier wurde u.a. in enger Zusammenarbeit mit der Abteilung Kommunikation und Marketing eine Transparenzkommission zur universitätsweit transparenten Darstellung der Vergabe der Studiengebühren eingerichtet. Daneben wünschten sich die Studierenden eine AG für Lehrfragen, in der außerhalb des Senatsausschusses für Lehre über Fragen der Lehrverbesserung diskutiert werden können sollte.

Die Frage, wie man die Prozesse und Orte der studentischen Mitbestimmung besser gestaltet, war ein anhaltendes Thema, das sich durch zwei grundlegende gesetzliche Änderungen dann noch einmal ganz neu darstellte: zum einen die Abschaffung der Studiengebühren und ihre Ersetzung durch Qualitätssicherungsmittel, deren Vergabe nun nicht mehr nur im Einvernehmen mit den Studierenden, sondern mit ihrer Zustimmung zu er-

folgen hatte; zum anderen die Wiedereinführung der Verfassten Studierendenschaft. Bei dem ersten Themenfeld hat insbesondere die Frage, wie über die Mittelvergabe bei Anträgen zu entscheiden ist, denen die Studierenden nicht zustimmen, nicht nur Studierende, Rektorat und eine Reihe von Kollegen dauerhaft in Atem gehalten, sondern auch die Rechtsabteilung der Universität. Eine Grundschwierigkeit in all diesen Prozessen, die sowohl Studierende wie Lehrende empfanden, bestand darin, dass eine gewählte Studierendenvertretung fehlte. Von der Wiedereinführung der Verfassten Studierendenschaft versprach sich das Rektorat darum, dass die studentische Mitbestimmung nunmehr von Studierenden wahrgenommen werden würde, von denen feststeht, dass sie als gewählte VertreterInnen tatsächlich die Mehrheit der Studierenden repräsentieren. Soweit ich sehen kann, ist die studentische Beteiligung an den Wahlen zur Verfassten Studierendenschaft allerdings nicht sehr hoch gewesen. Einerseits kann ich verstehen, dass für viele Studierende die Mitarbeit in der studentischen Mitbestimmung zu zeitaufwendig ist neben dem vollen Studienprogramm und oft auch einem Job, der zur Finanzierung des Studiums angenommen werden muss. Andererseits ist eine breite Beteiligung der Studierenden in diesen Prozessen von großer Bedeutung für die Universität. Es gibt Studierende – ich habe sie insbesondere im SAL erlebt –, die sich über lange Zeit in die Themen eingearbeitet haben und Experten für die studentischen Anliegen geworden

sind. Ihr Blick gerade auch für Defizite und Unausgeglichheiten in Studien- und Prüfungsordnungen war oftmals frappierend. Aber es ist wichtig, dass die Diskussion nicht einer kleinen Gruppe überlassen bleibt, sondern dass sich viele einbringen. Ich habe den Eindruck, dass dies in unserer Fakultät recht gut gelingt.

3. Qualitätsentwicklung

Ein drittes wichtiges Themenfeld der Arbeit im Rektorat war der Aufbau eines Qualitätsmanagement-Systems als *conditio sine qua non* für den Antrag der Universität auf Systemakkreditierung. Es sei hier vorweg genommen, dass dieser Antrag vor kurzem erfolgreich beschieden wurde. Die damit erfolgte Systemakkreditierung erspart der Universität nicht nur zahlreiche teure und zeitaufwendige Programmakkreditierungen, von denen ich noch einige mitbegleiten durfte. Sie ermöglicht es der Universität vor allem, ihre Selbstakkreditierungsfähigkeit nicht nur wie bisher zu leben, sondern in dem nunmehr entwickelten System inneruniversitär transparent zu gestalten und nach außen darzustellen. Von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung des Qualitätsmanagement-Systems war die Definition von Qualitätskriterien, die in Arbeitsgruppen mit Lehrenden und Studierenden in mehreren Phasen entwickelt und in der Universität abgestimmt wurden. Viele Debatten gab es insbesondere bei der Entwicklung der Lehrevaluation und dem dazu gehörenden Berichtswesen. Während

viele Lehrende eine Reihe von Fragepositionen kritisch sahen und auch dem Berichtswesen skeptisch gegenüber standen, brachten die auswärtigen Gutachter in der ersten Begehung ihre Kritik in der Frage an das Rektorat auf den Punkt: „Wo sind ihre Beißzähne?“

Die intensiven Diskussionen in der Universität waren wichtig und nötig. Gleichwohl muss ich aber auch gestehen, dass ich – als ich im Wintersemester 2006 von der Universität Münster nach Heidelberg kam – ziemlich erstaunt war zu sehen, dass es hier noch kein einheitliches standardisiertes Evaluationsverfahren gab und in vielen Fakultäten (auch in unserer) noch keine statistisch fundierte Auswertung der Lehrevaluation existierte. Dies ist inzwischen anders. Ich gebe zu: man kann es mit dem Evaluieren auch übertreiben, die Motivation zur Verbesserung einzelner Parameter wird durch die regelmäßige Lektüre der eigenen Evaluationsergebnisse vermutlich auf kurz oder lang nicht gesteigert. Darum ist es sinnvoll, dass die vollständige Evaluation aller Veranstaltungen einer Lehreinheit auch nicht in jedem Semester vorgesehen ist, sondern nur alle zwei Jahre.

Die Verbesserung der Qualität der Lehre ist im Verein mit der Forschungsorientierung eine Aufgabe, die personelle, aber auch materielle Ressourcen erfordert. Hier sind die Universitäten in Deutschland notorisch unterfinanziert. Das Bundesministerium für Bildung und Forschung legte darum mit einer großen Aus-

schreibung die sogenannte Qualitäts-offensive für die Lehre auf. In dieser Ausschreibung hat sich die Universität Heidelberg in meiner Amtszeit zweimal erfolglos beworben, und das ist an mir nicht spurlos vorübergegangen. Die erste Ausschreibung erfolgte kurz nach meinem Amtsantritt. Der Entwurf wurde vom Dezernat für Studium und Lehre entwickelt, in einer Arbeitsgruppe unter Beteiligung der Studierenden diskutiert und modifiziert und schließlich auch in der Studiendekanerrunde unter Leitung von Herrn Sonntag und mir abschließend erörtert und nachjustiert. Er war ohne Erfolg. Begründet wurde die Entscheidung von den Gutachtern damit, dass der Antrag zu wenig das spezifische Profil der Universität Heidelberg zur Geltung bringe. In der zweiten Runde kam mir die Aufgabe zu, den Prozess unter Beteiligung aller Studiendekane und der Studierenden in allen Etappen zu modernisieren. Es wurde ein Schreibteam gebildet, das den Entwurf erarbeitete und dem SAL und der Studiendekanerrunde vorstellte. Über mangelnde Einbindung klagte am Ende dieses Prozesses niemand. Die Gutachter bescheinigten jetzt auch, dass der Antrag dem Profil der Universität entspreche, sie kritisierten aber, dass die ausgewogene Beteiligung aller Fakultäten am Fördervolumen sich nicht aus einer konzeptionellen didaktischen Idee ableite. Ob der Antrag damit in seiner Grundidee und seinem Konzept forschungsorientierter Lehre richtig verstanden war, darüber kann man streiten. Aber ein Teil der Maßnahmen zielte in der Tat darauf, alle Fakultä-

ten in der Gestaltung forschungsorientierter Lehre strukturell zu stärken. Eine der Ideen des Antrags war dabei, in allen Fakultäten Studiengangskordinatoren zu etablieren, die die Studienkommission und den Studiendekan in der konsistenten Umsetzung der Qualitätskriterien und der Weiterentwicklung des Lehrangebots unterstützen. Diese Idee ist inzwischen auf andere Weise über den Einsatz zentraler Qualitätssicherungsmittel realisiert worden.

4. Reform des Lehramtsstudiums

Noch bevor ich meine Amtszeit begann, erreichten mich schon aufgeregte E-Mails, die Reform des Lehramtsstudiums betreffend. Damals ging es allerdings nicht etwa schon um die Umstellung des Lehramtsstudiums in die BA-MA-Struktur, sondern vielmehr um die administrative Umsetzung der 2009 eingeführten Gymnasialen Prüfungsordnung (GymPO), die die ältere Wissenschaftliche Prüfungsordnung (WPO) ablöste. Mit der GymPO sah das Ministerium u.a. vor, dass die Studierenden nicht mehr selbst ihre Scheine sammeln und bei der Examensanmeldung dem Landeslehrerprüfungsamt vorlegten. Vielmehr sollten nun dem Landeslehrerprüfungsamt die Anmeldungen mitsamt allen zulassungsrelevanten Daten elektronisch von der Universität übermittelt werden. Wie viele Umstellungen sollte auch diese selbstverständlich „kostenneutral“ erfolgen, obwohl für alle Universitäten in Baden-Württemberg völlig klar

war, dass eine solche Verlagerung des Meldewesens vom Landeslehrerprüfungsamt auf die Universität sowohl personelle wie auch EDV-technische Ressourcen in nicht geringem Maße erfordern würde. In Heidelberg stand nun die Idee zur Debatte, für diese Aufgaben ein zentrales Prüfungsamt einzurichten mit entsprechenden Stellen. Die Aufregung war groß, nicht nur, weil sich die Fakultäten nicht in der Lage sahen, für diese Aufgabe Stellen abzutreten, sondern auch, weil sie weitgehend überzeugt waren, dass eine dezentrale Regelung weitaus besser funktioniere. Die Frage wurde mit allen Studiendekanen, den Studienberatern für das Lehramt und den Leitern der Prüfungsämter in der Universität besprochen, und man einigte sich, nicht auf eine zentrale Lösung zuzugehen. In der Prorektorendienstbesprechung im Ministerium machten wir immer wieder geltend, dass eine Umsetzung der GymPO weder administrativ noch in Bezug auf das neue Modul „Personale Kompetenzen“ kostenneutral umsetzbar sei. Und schließlich wurden tatsächlich Mittel zur Verfügung gestellt. Die Universität kam in interner Verständigung überein, zwar kein zentrales Prüfungsamt, aber eine zentrale Stelle für die Lehramtsprüfungsverwaltung zu schaffen und diese beim Gemeinsamen Prüfungsamt der Philosophischen und Neuphilologischen Fakultät anzusiedeln, weil die meisten Lehramtsstudierenden diesen Fakultäten angehören.

Kaum war diese sehr verständigungsintensive Baustelle behoben, kündigte sich im baden-württember-

gischen Wahlkampf im Programm der Grünen an, dass im Falle eines Regierungswechsel eine weitere Reform des Lehramts zu erwarten sein würde. Diese stand denn auch nach der Wahl im Regierungsprogramm, wobei neben der Umstellung auf BA/MA auch eine intensive(re) Kooperation zwischen Pädagogischen Hochschulen und Universitäten vorgesehen wurde. Nachdem ich in der ersten Hälfte meiner Amtszeit also noch um die Umsetzung der GymPO gerungen hatte, kreiste die Arbeit in der zweiten Hälfte schon darum, intern die Diskussionsprozesse zur Umstellung des Lehramts auf BA/MA und eine Kooperation mit der Pädagogischen Hochschule in Heidelberg in Gang zu setzen. Die ministerialen Richtlinien, die eigentlich spätestens für den Sommer 2013 erwartet wurden, kamen aber erst nach dem Ende meiner Amtszeit im Herbst 2013. Und auch die länger angekündigte neue Qualitätsoffensive des BMBF für die Lehrerbildung, auf die wir uns gemeinsam mit der PH vorbereiten wollten, kam erst später. So verbrachten wir viel Sitzungszeit in Naherwartung. Inzwischen hat unsere Fakultät unter Leitung von Herrn Bergunder und mit Hilfe von Herrn Schwiderski die entsprechenden Studienordnungen entwickelt.

Die kurz nacheinander erfolgenden Reformen sind ohne Frage eine starke zusätzliche Belastung für die Fakultäten, insbesondere in direktem Anschluss an die Exzellenzinitiative. Die Veränderungen, die mit dem demographischen Wandel einerseits und dem Ziel verstärkter Inklusion ande-

rerseits nötig werden, können zwar aus meiner Sicht durch die Umstellung auf BA/MA durchaus sinnvoll beantwortet werden. Die große Schwierigkeit liegt gleichwohl in dem Erhalt des Niveaus der fachwissenschaftlichen Ausbildung. Meines Wissens hat die amtierende Prorektorin für Studium und Lehre sich hier mit großer Energie beim Ministerium für eine diesem Ziel förderliche Verteilung der Leistungspunkte eingesetzt. Die Steigerung des Ausbildungsanteils im fachdidaktischen, psychologischen und pädagogischen Bereich führt dennoch per se dazu, dass die Ausbildung im fachwissenschaftlichen Bereich noch stärker fokussiert werden muss. Wichtig ist dabei, die fachdidaktische Ausbildung nicht von der fachwissenschaftlichen abzukoppeln. Ich bin optimistisch, dass dies in der Theologie gut gelingt.

5. Statt eines Fazits ...

möchte ich noch einige mehr persönliche Eindrücke anfügen. Obwohl die Exzellenzinitiative in den ersten Teil meiner Amtszeit fiel und danach viele andere Erfahrungen dominierten, gab es doch gerade in dieser Phase wirklich unvergessliche Momente. Dazu gehört die Generalprobe für die Begehung durch die Gutachtergruppe der DFG, in der eine Gruppe von Professoren, die in die Antragsentwicklung nicht stärker eingebunden waren, nun in die Gutachterrolle schlüpfen und die Universität befragten. Die vier fields of focus, deren Emergenz der Antrag beschrieb, waren damals

durchaus unterschiedlich weit entwickelt. Insofern atmete der Antrag die forschende Risikobereitschaft, zu der etwa das aus Exzellenzmitteln finanzierte FRONTIER-Programm einlädt. Schon in der Vorbereitung der Begehung wurden die fields of focus weiterentwickelt. Es war famos zu erleben, wie sich die Kräfte bei der Generalprobe und dann auch bei der Begehung selbst bündelten und die Universität regelrecht bebte von dem gemeinsamen Bestreben, die Begehung zum Erfolg werden zu lassen.

Eine zweite Erfahrung betrifft die Zusammenarbeit mit der Zentralen Universitätsverwaltung und insbesondere dem Dezernat für Studium und Lehre. Üblicherweise erlebt eine Dezernatsleitung nacheinander eine Reihe von Prorektoren mit ihren jeweils anderen Akzentsetzungen und Ideen. Bei mir war es andersherum. In meiner Amtszeit fanden gleich zwei Wechsel in der Leitung statt, was bei diesem großen Dezernat mit seinen vielfältigen Aufgaben und Krisengebieten eine nicht geringe Herausforderung für alle Beteiligten darstellt. Nachdem Herr Dr. Bartz nach Stuttgart ins Ministerium gerufen worden war, leitete Frau Dr. Klöpping das Dezernat kommissarisch. Als sie nach Münster ging, übernahm Frau Reiher für kurze Zeit die kommissarische Leitung, bis schließlich Frau Dr. Schultz-Coulon die Leitung übernahm. Die Zusammenarbeit war jeweils sehr gut und vertrauensvoll, und ich bin dankbar für die Unterstützung, die in manchen Phasen ständige Rufbereitschaft einschloss. Die Wechsel blieben gleichwohl angesichts der

hohen Anforderungen durch Exzellenzantrag, Qualitätsoffensive, den Übergang von Studiengebühren zu Qualitätssicherungsmitteln und vielen anderen Themen nicht ohne Spuren.

Zum dritten bin ich dankbar für die Zusammenarbeit mit vielen Kolleginnen und Kollegen, die ich durch die Arbeit in den Gremien, aber auch durch Ernennungen und Grußworte kennenlernen konnte. Mir war es immer wichtig, Gesprächstermine nach Möglichkeit nicht in meinem Büro anzuberaumen, sondern die Kolleginnen und Kollegen in ihren Büros zu besuchen, was manche überraschte. Aber man versteht mehr, wenn man die Büros und Arbeitsumfelder sieht.

Aufschlussreich war es schließlich zu sehen, wie die Universität Heidelberg außerhalb Heidelbergs wahrgenommen wird. Auf baden-württembergischer Ebene konnte ich das in der Prorektorendienstbesprechung, in Akkreditierungsverfahren oder im Bereich der Hochschuldidaktik sehen. Auf bundesdeutscher Ebene war ich Mitglied im Stiftungsrat für Hochschulzulassung, der mit großer Mühe und damals sehr begrenztem Erfolg den zentralen Zulassungsabgleich für die zulassungsbeschränkten Studiengänge zu installieren suchte. Wieder ganz andere Fragen der Zulassung und Vergleichbarkeit von Studiengängen beschäftigte auf europäischer Ebene die League of European Research Universities, in der die Universität Heidelberg Mitglied ist. Die Universität Heidelberg hat mit ihrer langen Tradition, ihrer Interdisziplinarität und Nachwuchsförderung und ih-

rer Internationalität wirkliches Gewicht – und es war inspirierend, neben den internen Prozessen diese Außenperspektive immer wieder wahrnehmen zu können.

Last but not least sei die Arbeitsatmosphäre im Rektorat erwähnt, an die ich gerne zurückdenke. Sie war von wirklichem Zusammenhalt und Teamgeist geprägt, den der Rektor stark gefördert hat. Die Zusammenarbeit mit ihm und den Prorektoren Thomas Rausch (er hatte im Wintersemester 2010/11 Kurt Roth im Ressort Forschung abgelöst), Thomas

Pfeiffer und Karlheinz Sonntag war nicht nur lehrreich, sondern hat Freude gemacht und hatte durchaus auch humorvolle Komponenten. Die Sitzordnung am Besprechungstisch, von der ich eingangs sprach, war zwar kein Gesetz, wurde während unserer Zeit aber nicht geändert. Sie hatte keine hierarchischen Züge, sondern diente der effektiven Kommunikation. So trug sie auf ihre Weise zu der konkurrenzfreien Offenheit bei, in der am Tisch überlegt, gedanklich experimentiert, debattiert und geplant wurde.

NACHRUFE

Dieter Zeller

24.6.1939 – 16.2.2014

Gerd Theißen

D. Zeller, geb. in Freiburg, studierte Philosophie und Theologie in Freiburg und Rom, promovierte 1972 in Freiburg und habilitierte sich dort 1976. Er war 1980–1982 Professor für NT in Luzern, wurde 1982 an die Universität Mainz berufen. Nachdem sein Antrag auf Laisierung abgelehnt worden war, lehrte er von 1984 bis 2004 Religionswissenschaft des Hellenismus an der Philosophischen Fakultät. Unsere Fakultät erteilte ihm 1989 einen Ruf als Honorarprofessor.

Dieter Zeller hat in Rekonstruktion und Erforschung der Logienquelle Grundlegendes geleistet. Für die Religionsgeschichte des Hellenismus sind insbesondere seine Studien zu Philo von Alexandrien zu nennen. Ein Kommentar zum Römerbrief erschien 1985, ein Kommentar zum 1. Korintherbrief im Jahr 2010. Dieter Zeller kam aus kleinen Verhältnissen und verkörperte die Vorzüge der Moral einfacher Menschen mit denen eines erfolgreichen Wissenschaftlers. Er blieb bescheiden, nüchtern und fair in seinem Urteil. Er unterschied Menschen und ihre Meinungen – er konn-

te ihre wissenschaftlichen Meinungen für „abstrus“ halten, hielt aber dennoch die Achtung vor ihrer Person aufrecht. Vor allem arbeitete er mit vorbildlicher Behutsamkeit. Durch seine Aufsätze wird man immer sehr gut und sachlich informiert. Man wusste: Was er schrieb, war gut durchdacht.

Ende der 80er Jahre hatte ich die Initiative ergriffen, um ihn als Honorarprofessor an unsere Fakultät zu berufen. Wir hatten in Heidelberg damals mehr als 2.000 Studierende und wussten oft nicht, wie wir das bewältigen konnten. Am segensreichsten hat er in Heidelberg auf einige unserer Doktoranden und Doktorandinnen gewirkt. Diese spürten sehr viel mehr als andere Studierende, wie viel sie von seinem ausgewogenen Urteil lernen konnten. Er beeindruckte nicht durch große Worte, sondern durch Sachkenntnis.

Erst bei meinem letzten Treffen am 14. November in der Universitätsklinik Heidelberg erfuhr ich, dass er sein Leben lang Gedichte und meditative Texte geschrieben hat. Einer seiner letzten Texte wenige Wochen vor seinem Tod stand auf seiner Todesanzeige:

*Von Anfang an
war das Leben ein Geschenk.
Wir haben es uns nicht genommen,
sondern von den Eltern bekommen.
In diesem Gesetz der Natur
führt vielleicht eine Spur
zu Gott als Stifter des Seins.
Wir bleiben mit ihm eins.*

Rolf Rendtorff

10.5.1925 – 1.4.2014

Manfred Oeming¹

Im Namen der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg möchte ich am Sarg von Rolf Rendtorff ein Grußwort sagen. Ich tue dies zunächst als Prodekan und als jemand, der von 2002 bis 2006 die Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg geleitet hat. Sodann aber auch als Professor für alttestamentliche Theologie, welcher der Nach-Nachfolger von Rolf Rendtorff ist und derzeit gleichsam den „Lehrstuhl Rolf Rendtorff“ innehat. Es ist mir ein persönliches Bedürfnis, zunächst sehr klar zu sagen: Die Theologische Fakultät der Universität Heidelberg ist stolz darauf, dass sie Rolf Rendtorff von 1963–1990 als aktiven und engagierten Professor in ihrer Mitte haben durfte! Die Theologische Fakultät der Universität Heidelberg trauert um Rolf Rendtorff als einem ihrer weltweit renommierten Mitglieder. Sein bewegtes Leben hat er in einer Autobiographie selbst dargestellt: Kontinuität im Widerspruch. Autobiographische Reflexionen (2007): Am 10. Mai 1925 in Preetz/Schleswig-Holstein geboren studierte Rolf Rendtorff von 1945 bis 1950 in Kiel, Göttingen und Heidelberg evangelische Theologie. Er pro-

movierte 1950 in Heidelberg bei Gerhard von Rad. 1953 habilitierte er sich in Göttingen für Altes Testament. Er wurde 1958 Professor für Altes Testament an der Kirchlichen Hochschule Berlin, der er 1962/63 als Rektor vorstand. 1963 wurde er zum ordentlichen Professor für Alttestamentliche Theologie an die Universität Heidelberg berufen, wo er bis zu seiner Emeritierung 1990 in zahlreichen Funktionen wirkte. U.a. war er in den Jahren 1964/65 Dekan der Theologischen Fakultät; vom Januar 1970 bis November 1972 war Rolf Rendtorff wiederum Rektor, diesmal an der Universität Heidelberg. Als liberaler „Reformrektor“ versuchte er in den bewegten Zeiten der Studentenrevolte der 1968er und der APO zwischen der eher konservativen Professorenschaft und der radikale Veränderungen einfordernden Studentschaft zu vermitteln, trat jedoch aufgrund von inneruniversitären Spannungen zurück. Als SPD-Vertreter bewarb er sich um das Amt eines Bundestagsabgeordneten, konnte den Wahlkreis Heidelberg aber nicht erobern.

Sein herausragendes wissenschaftliches Oeuvre ist sehr umfangreich und breit gefächert. Rolf Rendtorff hat zwei Lehrbücher verfasst: eine „Einführung in das Alte Testament“ (1983, 7. Aufl. 2007) sowie eine „Theologie des Alten Testaments“ (Bd. 1 1999, Bd. 2 2001). Seine zahlreichen Aufsätze liegen in drei Sammelbänden vor: „Gesammelte Studien zum Alten Testament“ (1975), „Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments“ (1999), „Theologie des Alten Testaments“ (2001).

¹ Grußwort der Fakultät bei der Beerdigung am 14.04.2014.

ments“ (1991); „Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments“ (2001). Die meisten seiner Veröffentlichungen liegen auch in englischer Übertragung vor, zum Teil auch in italienischer und französischer Sprache. Seine Arbeiten haben trotz ihrer Weite aber doch zwei deutliche Schwerpunkte: zum einen die Tora, die gegen die klassische Quellenscheidung im Pentateuch primär in ihrer Überlieferungsgeschichtlich gewachsenen kanonischen Endgestalt gelesen wird; hierin wiederum wird der priesterlichen Theologie eine besondere Aufmerksamkeit zuteil, u.a. den Opfervorstellungen im Buch Leviticus. Der zweite Schwerpunkt seines Lebenswerkes war der christlich-jüdische Dialog. Unermüdlich hat sich Rendtorff für die Wiedergewinnung Israels für die christliche Theologie eingesetzt, so z.B. durch sein Engagement für die Gründung einer Zeitschrift „Kirche und Israel“; durch seine Initiativen für die Einrichtung und Durchführung des Projekts „Studium in Israel“, bei dem junge Theologinnen und Theologen für ein Jahr in Jerusalem in der Landessprache Hebräisch das Judentum studieren; durch die führende Arbeit in der EKD, v.a. aber durch zahlreiche Publikationen zum Verhältnis von Juden und Christen. Auch bei der Gründung der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg 1979 war Rolf Rendtorff sehr maßgeblich beteiligt. „Langsam, ganz langsam wächst auch in Deutschland unter den Christen die Erkenntnis, daß unser Verhältnis zu den Juden und zum Judentum im Lau-

fe der Kirchengeschichte in völlig falsche Bahnen geraten ist. Immer mehr beginnen zu begreifen, daß Christentum und Judentum nicht feindselige Antipoden sind, sondern daß sie ganz eng zusammengehören. Für Christen entsteht aus diesen Einsichten die Notwendigkeit zu einer sehr tiefgreifenden Neubesinnung über die Identität des Christentums und der Kirche angesichts des lebendigen Judentums, das die Wurzel bildet, aus dem das Christentum erwachsen ist.“ Mit diesen Sätzen leitete Rolf Rendtorff seinen 1998 erschienenen Sammelband mit Studien zum christlich-jüdischen Dialog ein; sie stehen aber auch wie ein Vermächtnis über dem Lebenswerk dieses Heidelberger Gelehrten, der langjähriger Vizepräsident der Deutsch-Israelischen Gesellschaft war und 2002 mit der Buber-Rosenzweig-Medaille des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit ausgezeichnet wurde.

Rolf Rendtorff war ein Gelehrter von betont internationalem Format, der durch seine sehr guten Sprachkenntnisse in Israel ebenso wie in den USA zu den bekannten Vertretern deutscher Wissenschaft zählt. Er hatte Gastprofessuren in Jerusalem, Pretoria, Chicago und Rom inne. Die drei Festschriften zu seinem 50., 65. und 75. Geburtstag legen ein beredtes Zeugnis von seiner weltweiten Reputation ab.

Ich möchte aber zum Schluss auch ganz persönlich ein paar Gedanken zum Abschied aussprechen. Ich habe

Rolf Rendtorff zum ersten Mal in Jerusalem kennen gelernt. Im Open Air Auditorium der Hebräischen Universität hielt er die Eröffnungsrede des Wold Congress for Jewish Studies. Vor dem Hintergrund der Wüste Juda im gleißenden Licht der untergehenden Sonne sprach er in sehr gutem Neuhebräisch! Das hat mir imponiert. Neben mir saß zufälligerweise Prof. Moshe Goshen-Gottstein, der mir zurannte: „Das ist ein Deutscher, aber ein sehr guter!“ Ich bin dann mit Herrn Rendtorff 1985 durchaus heftig zusammengestoßen. Er rief mich völlig überraschend in Bonn an und ging mich heftig an, weil ich ihn in meiner Doktorarbeit analysiert und sein Programm von „Offenbarung als Geschichte“ stark kritisiert hatte. Er fand das empörend, dass es ein 28-jähriger Doktorand wagte, einen renommierten Mann wie ihn so abzuurteilen. Ich habe ihm gesagt, dass mich Autoritätsargumente nicht beeindrucken; er solle mir in der Sache zeigen, ob und wo ich ihm Unrecht getan hätte und neue, bessere Argumente nachlegen. Er war wütend auf mich und legte den Hörer laut auf. Aber dennoch hat er 1996 bei der Frage der Besetzung des alttestamentlichen Lehrstuhls an unserer Fakultät empfohlen, mich zu berufen (wie mir vertraulich zugetragen wurde). Das hat mich überrascht und hat mir wiederum imponiert. Er konnte also auch mit Kritikern letztlich fair umgehen. Ich bin ihm dann öfters

in Amerika begegnet, wo er bei den SBL Tagungen häufiger Gast war. Dort war und ist er viel bekannter und einflussreicher als Gerhard von Rad. Bei vielen dortigen Kollegen stieg mein Ansehen sprunghaft an, wenn ich sagte, dass ich der Nachfolger von Rolf Rendtorff bin. Er war ein stolzer Mann, aber zu Recht. Wenn einer etwas kann und geleistet hat, dann darf er auch stolz sein. Ich habe ihm von Amts wegen zwei Geburtstagsfeiern ausgerichtet; seinen 75. im Senatssaal der Neuen Universität (ich war da der einzige Alttestamentler und insofern der zuständige Nestor) und seinen 80. in der Hochschule für Jüdische Studien (die ich als Prorektor leitete; ich wollte bei dieser Gelegenheit den Dank dieser Institution an ihren Mitgründer ausdrücken). Meine letzte Begegnung mit ihm war bei einer Veranstaltung in der Hochschule für Jüdische Studien, wo er ein Seminar über den jüdisch-christlichen Dialog nach 1945 auf Einladung von Herrn Heil, Herrn Lohrbächer und mir im Januar 2013 mit einem sehr persönlichen Erfahrungsbericht zu diesem Thema abschloss. Freilich war er tief deprimiert, dass dieses Thema nicht mehr im Bewusstsein von Theologie und Kirche wirkt. Es war wie eine Art Vermächtnis und Auftrag.

Die Theologische Fakultät wird Rolf Rendtorff stets ein ehrendes Andenken bewahren.

Edzard Rohland

29.12.29 – 31.8.2014

Gerd Theißen

Edzard Rohland wurde 1929 in Bochum geboren, wuchs im Rheinland auf. Sein Vater war ein erfolgreicher Industrieller im Krieg und auch nach dem Krieg. Weil die Familie damals evakuiert wurde, ging Edzard Rohland im Siegerland zur Schule. Nach dem Abitur 1949 studierte er in Göttingen, Tübingen und Heidelberg Klassische Philologie und Theologie. Er besuchte die Länder, wo die Wurzel beider Disziplinen liegen: Ägypten, Naher Osten, Türkei, Griechenland. Dann schrieb er eine Dissertation in Heidelberg über: „Die Bedeutung der Erwählungstraditionen für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten“, Heidelberg 1956. Sein Grundgedanke war: Die Propheten greifen auf Erinnerungen an vergangene Heilsereignisse zurück, um sie in Erwartungen zu verwandeln. Aus dem Exodus aus Ägypten wird die Aussicht auf einen neuen Exodus, aus der Erwählung des Zion die Hoffnung auf das neue Jerusalem usw. Sein Lehrer Gerhard von Rad hat nach diesem typologischen Muster die ganze Prophetie gedeutet. Sie wirkt bis heute in der Prophetenauslegung nach. Nach seiner Heirat machte Edzard Rohland eine Reise nach Südafrika. Er wurde dort mit der Apartheid konfrontiert. Die Erinne-

rung an den Exodus aus der Sklaverei wurde zu seinem Hoffnungsbild. Afrika war seitdem in seinen vielen ökumenischen Kontakten ein Schwerpunkt. 1959 wurde er ordiniert. Von 1960–1964 war er Studentenfarrer in Bonn. Damals besuchte er oft die Studentengemeinden in der DDR, insbesondere die Partnergemeinde in Greifswald.

1964 ging Edzard Rohland nach Wuppertal, um an der Thomaskirche (1964–1981) Pfarrer zu werden. Damit verbunden war eine Dozentur für Altes Testament an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal. Seine Dozenttätigkeit gab er auf, als er von 1972–1981 Superintendent des Kirchenkreises Elberfeld war. Sein Verdienst war es, dort die getrennten reformierten und lutherischen Gemeinden zusammenzuführen. Von 1974 bis 1981 war er Vorsitzender des Theologischen Ausschusses der Rheinischen Kirche. In diese Zeit fiel der Synodalbeschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ vom 11. Januar 1980. Seine Erinnerung an die Zeit des Nationalsozialismus, Diktatur und Krieg hat ihn in seiner ganzen Lebenszeit umgetrieben. Er war ein Fürsprecher der Friedensbewegung. Von 1981–1992 war er Pfarrer an der Kreuzkirche in Bonn.

Seit 1987 war er im Ostkongo immer wieder bei Besuchen als Dozent tätig. Um diese Tätigkeit im Auftrag der Vereinten Mission in Wuppertal zu intensivieren, trat er 1992 frühstmöglich in den Ruhestand und hat 10 Jahre lang immer wieder den Kongo

besucht und zusammen mit seiner Frau Gisela dort gelebt und gelehrt. Im Ostkongo hatte sich 1959 eine amerikanische Missionskirche gespalten, weil die evangelikalen amerikanischen Missionare ihre Gemeinden von der verderblichen Berührung mit Zivilisation und Bildung frei halten wollten. In der bildungsmotivierten Kirche unterrichtete Edzard Rohland am *Institut Biblique de Katwa* Theologie. Es soll in Zukunft seinen Namen tragen. In Afrika, fand er eine Lebenswelt, die dem Alten Testament noch immer sehr nahe steht: Migration, Landverheißung und die Sorge um Nachkommenschaft sind für diese Menschen bis heute lebendige Realität und Erinnerung. Seine Frau gab Kurse für afrikanische Frauen in Nähen und Hygiene, aber auch in Selbstbewusstsein, indem sie mit ihnen Geschichten von selbständigen Frauen in der Bibel besprach. Der Osten Kongos zerfiel in dieser Zeit immer mehr in Krieg und innere Wirren. Edzard Rohland hat im Auftrag von Einheimischen z.B. mit Erfolg bei Geiselnahmen verhandelt. Er konnte so auch Leben retten.

Seit 1997 ermöglichte eine von Edzard Rohland gegründete Stiftung, die u.a. im Ostkongo tätig ist, dass an unserer Fakultät jüngere Theologen mit Hilfe des Gerhard von Rad-Stipendiums durch Promotionsstipendien gefördert wurden. Mit Hilfe des Gerhard von Rad-Stipendiums konnten bis heute 45 Doktoranden der Theologischen Fakultät gefördert werden und viele Promotionsarbeiten erfolgreich zum Abschluss gebracht werden. 2005 wurde er in Anerken-

nung seiner Verdienste Ehrenbürger der Ruperto-Carola Universität. Die Theologische Fakultät verlieh Edzard Rohland 2009 für seine überzeugende Verbindung von theologischer, kirchlicher, ökumenischer Arbeit die Ehrendoktorwürde.

Edzard Rohland war ein sehr guter Prediger. Er hinterließ eine Predigtsammlung mit Predigten zu allen Sonntagen des Kirchenjahrs. Seine Predigten zeigen seine Vielseitigkeit: Er war ein hochgebildeter Exeget biblischer Texte, ein kritischer Intellektueller, der Tendenzen in Kirche und Gesellschaft deutlich widersprechen konnte, ein sensibler Mensch, der Verständnis für die Höhen und Tiefen des Lebens in Freude und Leid hatte, vor allem aber war er ein Mensch, der vom Wort Gottes lebte. In ihm fand er einen Frieden – auch einen Gegenpol zu seiner inneren Unruhe und Dynamik, die sein Leben bis ans Ende bestimmt hat.

Drei Mitglieder unserer Fakultät haben sehr persönliche Erinnerungen an Edzard Rohland. Ich habe 1963/65 in der Bonner Evangelischen Studentengemeinde als Vertrauensstudent und Leiter des Mitarbeiterkreises eng mit ihm zusammengearbeitet. Edzard Rohland bestärkte mich darin, nicht nur Lehrer zu werden, sondern auch das kirchliche Examen abzulegen. Einmal nahm er mich zu einer Diskussion im Kreise seines Vaters über den Nationalsozialismus mit – ich sollte die kritischen Fragen der Jüngeren an die ältere Generation, meist Vertreter von Industrie und Handel, formulieren. Es war eine für mich

fremde Welt. Als ich mich nachher positiv zu den kultiviert argumentierenden Gesprächspartnern äußerte, legte er mir nahe, skeptischer zu sein. Er kenne diese Oberschichtkreise zu gut, um ihnen vertrauen zu können. Für mich war er ein Modell dafür, dass man sich als kritischer Intellektueller in der Kirche und für die Kirche engagieren konnte.

Christian Möller wurde im selben Jahr 1972 an die Kirchliche Hochschule in Wuppertal berufen, in der Edzard Rohland dort Dozent für Altes Testament wurde. Als Edzard Rohland später das Gerhard von Rad-Stipendium für unsere Fakultät stiftete, hat Christian Möller es bis zu seiner Emeritierung in unserer Fakultät betreut.

Manfred Oeming war 1988–1991 sein Kollege als Pfarrer an der Kreuzkirche in Bonn. Edzard Rohland war für konservativere Gemeindeglieder und Kollegen manchmal

nicht leicht. Seine ökumenische Begeisterung umfasste Heilsarmee, Seemannsmission, Baptisten, Altkatholiken. Wenn Menschen mit christlichen Motiven sozial engagiert waren, dann durften sie für ihn evangelikal oder theologisch konservativ sein. Sein Engagement für den Frieden war ein Konfliktpotential. Seine politischen Positionen waren auch Manfred Oeming oft zu emphatisch „links“. Aber Rohland konnte über solche Unterschiede hinwegsehen und war dann als Kollege und Vorgesetzter (als Leiter des Presbyteriums) sehr gewinnend: Später hat er die Ausgrabungen von Manfred Oeming großzügig unterstützt. Die Liebe zum Alten Testament hat beide verbunden.

Am 31.8.2014 ist Edzard Rohland auf dem Weg zum Gottesdienst plötzlich und unerwartet gestorben. Die Theologische Fakultät trauert um einen überzeugenden Protestanten in unserer Welt.

Walther Eisinger

28.2.1928 – 19.10.2014

Ingrid Schoberth

Walther Eisinger ist am 19.10.2014 im Alter von 86 Jahren verstorben. Nach seiner Promotion in Kirchengeschichte bei H. Bornkamm in Heidelberg wurde er Pfarrer der Badischen Landeskirche und später auf die neu errichtete Professur für Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule in Heidelberg berufen. 1965 erfolgte der Wechsel auf den Lehrstuhl für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Katechetik / Religionspädagogik, Seelsorge und Homiletik an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg, den er drei Jahrzehnte innehatte. Sein besonderes Engagement galt der Reform der Ausbildung badischer Vikare am Petersstift, für die damals das Praktisch-Theologische Seminar zuständig war. Als akademischer Lehrer ist Walther Eisinger vielen in Erinnerung als ein Ermutiger, der Studierenden große Unterstützung gab und sie darin bestärkte, ihre Projekte weiter zu verfolgen und ihnen viel Raum gab für das eigene Nachdenken und Reflektieren. Als Religionspädagogin war ihm das Erzählen besonders wichtig, dabei schlug sich auch seine Liebe zu seinem alemannischen Landsmann Johann Peter Hebel nieder. Der konkrete unterrichtliche Vollzug sollte in

der Vorbereitung des Unterrichts religiöser Bildung nie aus dem Blick geraten, zu der die kritische Grundlagenreflexion immer ein notwendiger Ausgangspunkt war. Aber auch die Topographie, der konkrete Ort mit seinen spezifischen Herausforderungen an die Gemeinde, sollten als Grundlage für Predigt und Katechese immer im Blick bleiben. An der Debatte um die Konzeption eines problemorientierten Unterrichts beteiligte er sich. Die enge Beziehung von wissenschaftlicher Arbeit in der Praktischen Theologie und kirchlicher Praxis kennzeichnete seine Arbeit; auch als Synodaler in der Evangelischen Landeskirche in Baden war er tätig. Die zu seinem achtzigste Geburtstag erschienene Festschrift „Praktische Theologie und Landeskirchengeschichte“ würdigt sowohl den Praktischen Theologen wie den Kirchenhistoriker, der „sowohl die regionalen Prägungen der Frömmigkeit wie die explizit badischen Grundlagen in liturgischen und katechetischen Fragen nicht außer Acht ließ.“ Wir nehmen Abschied von Walther Eisinger im Dank für sein Wirken in Forschung und Lehre, für seinen Einsatz für die Studierenden und sein Engagement für die Ausbildung zukünftiger Pfarrerinnen und Pfarrer besonders der Evangelischen Landeskirche in Baden. Die Theologische Fakultät weiß um das besondere Verdienst von Walther Eisinger und gedenkt seiner Herzlichkeit, die sein Lehren der zukünftig Verantwortlichen in Schule und Gemeinde immer spürbar werden ließ.

AUS DER GESCHICHTE DER FAKULTÄT

Martin Dibelius

(1883–1947)

Gerd Theißen

M. Dibelius war neben R. Bultmann der bedeutendste deutsche Neutestamentler des 20. Jh.s. 2014 erschien ein dreibändiges Werk des norwegischen Neutestamentlers H. Bringeland über sein Leben und Werk: Religion und Welt. Martin Dibelius (1883–1947).¹ Bringeland hat an ihm seit den 1980er Jahren gearbeitet. Er hat sich zu diesem Zweck mehrfach längere Zeit in Heidelberg an unserer Fakultät aufgehalten, Sein Werk verarbeitet bisher unbekannte Quellen aus Archiven, aus dem Nachlass, aber auch aus Interviews mit Zeitzeugen. Oft kommen unbekannte Tatsachen ans Licht. Wer hätte geahnt, dass der Autor der „Predigttheorie“, also der weit verbreiteten formgeschichtlichen Theorie, dass die neutestamentlichen

¹ Bd. 1: Dibelius in seiner Frühzeit (bis 1915), Bd. 2: Dibelius in seiner Heidelberger Zeit (bis 1933), Bd. 3: Dibelius im Dritten Reich und in der Nachkriegszeit, BVB 20-22, Münster: LIT 2014. Diese Rezension entstand aus meinem Diskussionsbeitrag als Opponent in der öffentlichen Disputation am 16.12.2011 an der Universität Bergen, Norwegen.

Texte der Predigt gedient haben, selbst kaum gepredigt hat? Oder dass er die Kirche wenig besucht hat, obwohl er sich im Laufe des Lebens immer mehr mit der Kirche identifizierte? Dibelius wird eingeordnet in die Philosophie- und Mentalitätsgeschichte Deutschlands in der ersten Hälfte des 20. Jh. Dabei kommen Kreise in den Blick, die heute vergessen sind. Als Beispiel sei der Kreis um Johannes Müller genannt, der zunächst in Mainberg, später in Elmau einen freien Protestantismus kultivierte und von dem sich Martin Dibelius angezogen fühlte. J. Müller wurde nach 1933 ein glühender Anhänger Hitlers. M. Dibelius dagegen war ein Gegner des Nationalsozialismus.

Die Arbeit urteilt fair über sein Leben in der Diktatur. Martin Dibelius war als Demokrat im Dritten Reich *persona non grata*. Er hat im Krieg jedoch eine problematische Schrift über Großbritannien geschrieben. Er hat sich vorher mit Pfarrer Hermann Maaß beraten, dem profiliertesten Gegner des Nationalsozialismus in der damaligen Heidelberger Gemeinde. Seine Schrift ist nicht nationalsozialistisch, kultiviert aber antibritische Vorurteile – auch gegen besseres Wissen. Diese Schrift wird von Bringeland fair beurteilt.

Trotz ihres Umfangs ist es gelungen, die Darstellung unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu stellen: die Polarität von „Religion und Welt“. Leben und Werk von Martin Dibelius finden dadurch eine Einheit, dass das Christentum Distanz zur

Welt hält, aber diese Distanz zur Weltgestaltung fruchtbar macht. Die Frage, wie der christliche Glaube, der nicht aus dieser Welt stammt, dennoch die Welt verändert und verändern soll, bestimmt seine Gedanken zur Politik, zur neutestamentlichen Literaturgeschichte und Ethik: Die urchristlichen Literaturgattungen und Formen deutet Dibelius als sukzessive Anpassungen an die Welt, die urchristliche Ethik als Bewältigung einer Welt, mit deren Dauer man mit nachlassender Parusieerwartung rechnete. Im Folgenden formuliere ich drei Anfragen an dieses sehr geschlossene Bild von Hans Bringeland, das ein einheitliches Lebensthema und eine große biographische Kontinuität und Kohärenz enthält, und setze dem ein Bild entgegen, das die ungelösten Spannungen im Leben von Dibelius stärker betont.

1.

Ist mit „Religion und Welt“ die Einheit des Werkes von Dibelius zutreffend auf den Begriff gebracht? Oder verschleiert dieses Wortpaar die Spannung zwischen Kulturprotestantismus und Offenbarungstheologie?

Der Titel der Arbeit von Bringeland „Religion und Welt“ knüpft an den Titel einer Programmschrift von Dibelius an: „Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum“ (1925). In der zweiten Auflage von 1929 änderte Dibelius ihn in: „Evangelium und Welt“. Bringeland kombiniert beide Titel. Aus dem ur-

sprünglichen Titel nimmt er den Begriff „Religion“, aus der zweiten Auflage den Begriff „Welt“. Die Änderung der Titel ist m.E. bei Dibelius kein Zufall. Das Stichwort „Religion“ weist auf einen liberalen theologischen Ansatz von unten. Religion, so sagt M. Dibelius in seiner frühen Zeit, ist ein Stück „Welt“ und Geschichte, das Gott zugewandt ist. In dieser Geschichte sucht Dibelius etwas, das nicht an die vergangene Geschichte gebunden ist, sondern auch heute Menschen ansprechen kann. Das nennt er das „Übergeschichtliche“. Das Übergeschichtliche ist also nichts „Supranaturalistisches“. Hier denkt Dibelius als liberaler Kulturprotestant in der Nachfolge Adolf von Harnacks. Anstatt der von Bringeland vorgeschlagenen Polarität „Religion und Welt“ wäre für den frühen Dibelius eher zu formulieren: „Religion und Geschichte“.

Der zweite Titel „Evangelium und Welt“ entsprach der neuen dialektischen Theologie. M. Dibelius wählte ihn nicht, um sich an diese theologische Strömung äußerlich anzupassen. 1934 formulierte er nämlich selbst, was er unter „Evangelium“ verstand: Im Evangelium rede Gott „endzeitlich und einmalig, letztmalig und maßgeblich“, die „Geschichte Jesu ist diese endzeitliche Offenbarung.“ (Das soziale Motiv im NT, 15–17). Hier spricht er selbst wie ein Offenbarungstheologe – nicht aus Anpassung, sondern aus Überzeugung. Hier ist sein Thema nicht mehr die Religion des Menschen, sondern das „Evangelium“ als Offenbarung Gottes. Für

den späten Dibelius trifft die Polarität „Evangelium und Welt“ zu.

Die Polarität von „Religion und Geschichte“ auf der einen, von „Evangelium und Welt“ auf der anderen Seite stehen also bei Dibelius für verschiedene theologische Ansätze, die in Spannung zueinander stehen und die er nie ausgeglichen hat. In dem Bringeland beide Polaritäten in seinem Titel kombiniert, verdeckt er diese Spannung. Die Formel „Religion und Welt“ ist nicht falsch – aber meine Frage ist: *Enthüllt sie wirklich das Grundprogramm von Dibelius, verhüllt sie nicht eine Grundspannung zwischen Kulturprotestantismus und Offenbarungstheologie, die Dibelius nie zum Ausgleich gebracht hat und die er sich selbst vielleicht nie eingestanden hat?*

Dibelius unterscheidet sich darin deutlich von R. Bultmann, der eine Synthese von Kerygmatheologie (von oben) und Existenzialtheologie (von unten) mit Hilfe philosophischer Begrifflichkeit zustande gebracht hat. Sie ist klarer als die tastenden Versuche von Dibelius. Dennoch ist Dibelius in einem Punkt überlegen: Bei Bultmann trifft das *Kerygma* aus der Transzendenz auf die je individuelle *Existenz* des Menschen und reißt ihn aus dieser Welt heraus. Es bewirkt eine „Entweltlichung“. Bultmann macht sich kaum Gedanken über die Welt, über Politik und Gesellschaft. Bei M. Dibelius aber trifft das *Evangelium* nicht nur auf den Einzelnen, sondern auf die „Welt“. Trotz Welt дистанz wirkt das Evangelium in sie hinein. M. Dibelius macht sich in seiner Pro-

grammschrift viele Gedanken über die konkrete Welt, etwa über Arbeiter, Gewerkschaften oder die Demokratie.

2.

Gibt es wirklich ein Kontinuum im Leben von M. Dibelius?

Meine Gegenthese dazu ist: Dibelius hat sich von einem kirchendistanzierten Kulturprotestanten zu einem kirchlichen Offenbarungstheologen gewandelt. Jugend und Alter stehen in Spannung zueinander, auch wenn kein scharfer Bruch oder eine „Kehre“ erkennbar ist. Diese Wandlung sei mit drei Veränderungen belegt: mit seinem Verhältnis zu Jesus, zur Kirche und zur Mystik.

a) Der junge Dibelius beginnt damit, dass er in seiner Doktordisputation 1908 – also bei einer formalen Gelegenheit, die für seine weitere Universitätslaufbahn wichtig war – eine extrem liberale These vorlegte: Gotteserkenntnis sei unabhängig von Jesus. Er berief sich dafür auf das Jesuswort der Bergpredigt, sich nicht zu sorgen wie die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde. Er verstand dieses Wort im Sinne einer Offenbarung Gottes in der Natur: „Die Einschränkung der christlichen Gotteserkenntnis auf die Gottesoffenbarung in Jesus widerspricht nicht nur dem religiösen Bewusstsein, besonders des modernen Menschen, sondern auch dem Herrnwort Mt 6,26–30“ (zit. bei Bringeland, Bd. 1,

110). 31 Jahre später veröffentlichte er 1939 eine kurze Jesusdarstellung. Jetzt bezeichnet er die Worte Jesu „als Offenbarung“ Gottes (Jesus, 6) und betont gegen die damaligen christentumsfeindlichen Strömungen: „Ob in diesem Geschehen [d.h. im Jesusgeschehen] Gott seinen Willen offenbar gemacht habe – das ist die Entscheidungsfrage im Kampf um das Christentum.“ (Jesus, 9f, zit. bei Bringeland, Bd 3, 191). Hier ist Offenbarung ganz an Jesus gebunden, deren Anerkennung gilt als Entscheidungsfrage. Am Anfang war sie unabhängig von ihm. Am Ende aber steht Dibelius der Theologischen Erklärung von Barmen (vom Mai 1934) nahe.

b) Der junge Dibelius sagt in einem nur handschriftlich erhaltenen, erst durch Bringeland erschlossenen Manuskript („Gott finden“, ca. 1905), dem modernen Menschen widerstrebe es, „das Heil auf sich zu beziehen, weil er der Gemeinde angehört“, denn „der Mensch von heute will Gott selbst finden, nicht im Rahmen der Christenheit ..., sondern durch eigenes, ihm allein gehöriges Erleben“ (Bringeland, Bd. 1, 107). M. Dibelius setzt deshalb in seiner Frühzeit seine Hoffnung auf kirchendistanzierte Reform- und Aufbruchsbewegungen: auf die Jugendbewegung, den Expressionismus und irrationalistische Strömungen in der Philosophie. Er vertrat ein spiritualistisches Kirchenverständnis, nach dem die wahre Kirche unsichtbar ist. M. Dibelius arbeitete aber seit 1927, seit der Lausanner Weltkirchenkonferenz, in der ökumenischen Bewegung mit und schrieb

ein handschriftlich erhaltenes Gutachten (wahrscheinlich aus den 1930er Jahren): „Die Bekenntnisse der Kirchen und das Grundbekenntnis der Kirche“, Bringeland, Bd. 3, 24 Anm. 76). In ihm erklärte er die Bibel zur einzig möglichen Grundlage für ein ökumenisches Christentum. Ende 1945 verfasst er ein privates Gebet für die Kirche (Bringeland, Bd. 3, 152), das deutlich zeigt: Martin Dibelius identifizierte sich innerlich mit der Kirche – auch mit ihrer sichtbaren Gestalt in Form von Gottesdiensten: „Dank sei dir dargebracht für die große Gabe, die du uns mit ihm [d.h. Jesus] und seinem Evangelium geschenkt hast. Gib, daß unsere Kirche immer kräftiger sage und bezeuge – auch am morgigen Sonntag –, was dieses Geschenk für den Menschen bedeutet. [...] Laß mich als rechtes Glied deiner Kirche mein Leben führen in Glauben und Liebe. [...] Deine Kirche, unsere Gemeinde und mein Leben befehle ich in deine Hand.“

c) Der junge Dibelius schreibt 1909 sehr schnell eine Habilitationsschrift über „Das Selbstzeugnis des Paulus von seiner Bekehrung“, weil eine Schrift über Johannes den Täufer keine Chance hatte, von der Fakultät anerkannt zu werden; heute sehen wir in ihr die erste formgeschichtliche Arbeit. Das Damaskuserlebnis des Paulus ist für Dibelius der Beginn seiner Christusmystik. Dass Gott nach Gal 1,16 seinen Sohn „in mir“ offenbart hat, deutet er so, dass *in* seinem Inneren Christus lebendig wird (Bringeland, Bd. 1, 171). Er steht damit der Paulusauffassung von Adolf Deißmann nahe. Ein wortloses mysti-

ches Erleben ist für ihn der Kern des christlichen Glaubens. Er träumt gleichzeitig von einer Andachtsform, die weitgehend symbolisch und ohne Predigt ist. 1941 aber veröffentlicht er eine kleine Schrift: „Paulus und die Mystik“, in der er zeigt: Die Mystik des Paulus ist von der üblichen Mystik unterschieden. Es ist eine Christumystik, keine Gottesmystik. Sie beruht auf einer Verschmelzung des Willens, nicht auf einer Verschmelzung des Seins oder auf einer Schau Gottes. Sie verbindet sich mit einem Bewusstsein der Distanz. Unverkennbar ist, wie er sich hier von der Mystik distanziert, wie sie unter Deutschen Christen verbreitet war. Die mystische Einheit mit Gott galt ihnen als Überwindung der jüdischen Religion mit ihrer Distanz von Gott und Mensch. Der Mystiker Meister Eckhart galt als urdeutscher Theologe.

Dibelius hat sich selbst diesen Wandel nie eingestanden. Auch Bringeland unterschätzt ihn. Meine Anfrage ist: *Hat sich Bringeland zu sehr vom Selbstverständnis Martin Dibelius' bestimmen lassen und den Wandel von einem kirchendistanzierten Kulturprotestanten zu einem kirchlichen Offenbarungstheologen nicht klar genug gesehen?*

Richtig ist, es gibt bei Dibelius keine datierbare Bekehrung oder „Kehre“. Aber wenn man Anfang und Ende seiner theologischen Entwicklung betrachtet, liegt dazwischen eine Wendung um 180 Grad, mag sie auch in kleinen Schritten erfolgt sein. Da sich diese Wendung darin andeutet, dass er „Religion“ (1925) durch

„Evangelium“ (1929) ersetzt, liegt die Hypothese nahe, dass diese Änderung zwischen 1925 bis 1929 beschleunigt vor sich ging. Was lag zwischen diesen beiden Daten?

Erstens eine Vorlesung 1926 über die religiöse Lage des deutschen Protestantismus, in der er die neue Dialektische Theologie positiv würdigt (Bringeland, Bd. 2, 281). Sie schlägt sich nieder in seiner Rektoratsrede von 1927 (veröffentlicht 1928), in der er den „Kampf ... gegen den Kulturprotestantismus“ für legitim erklärt. Das ist eine Festlegung gegen die liberale Theologie bei einer feierlichen akademischen Gelegenheit! Auch weitere Äußerungen (z.B. in: Mensch und Gott, 1926) zeigen seine Annäherung an die dialektische Theologie.

Zweitens war zwischen 1925 und 1929 die kritische Rezension seiner Programmschrift „Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum“ durch R. Bultmann in der Zeitschrift der Dialektischen Theologie „Zwischen den Zeiten“ erschienen (1926). Diese Rezension ist sehr scharf. Sie wird M. Dibelius beeindrucken haben.

Drittens erhielt Dibelius 1928 einen Ruf nach Bonn, wo Karl Barth lehrte (Bringeland, Bd. 2, 12), und setzte sich gleichzeitig für eine Berufung von Karl Barth nach Heidelberg auf die Stelle des 1928 verstorbenen Systematikers Willy Lütge ein. Zeigt sich darin nicht eine Annäherung an die Dialektische Theologie?

Viertens nahm Dibelius 1927 in Lausanne zum ersten Mal an einer ökumenischen Konferenz teil. Er

schreibt in diesem Zusammenhang über „Das geistliche Amt in der Kirche“ (erschienen 1929). Er gewinnt immer mehr Verständnis für die objektiven und normativen Grundlagen der Kirche.

Fünftens: Gleichzeitig erkennt er in dieser Zeit immer deutlicher, dass die kirchenferne neue Religiosität oft im Abseits endet: in Aberglaube und völkischen Strömungen mit anti-christlichem Akzent. Ihm wurde klar: Die Hoffnung, sie würden zu einer Erneuerung des christlichen Glaubens beitragen, hat getrogen.

Ich vermute, dass sich Dibelius in der Weimarer Republik tief greifend geändert hat – nicht erst nach 1933. War vielleicht seine Rektoratszeit (1927/28 und 1929) die Zeit dieser Wende?

3.

Gibt die Polarität von „Religion und Welt“ dem Leben und wissenschaftlichen Werk von Dibelius eine Einheit? Meine Gegenthese ist: Das Leben von Dibelius war immer von großen Spannungen charakterisiert. Sie zeigen sich in Spannungen mit seiner Umwelt, aber sie gingen durch ihn selbst hindurch.

Die von H. Bringeland richtig herausgearbeitete Spannung zwischen seiner Predigttheorie und seiner Predigtpraxis ist nur ein Symptom dafür. Diese Spannungen sind jedoch andere im Kaiserreich, in der Weimarer Republik und in der NS-Zeit.

Für die Zeit vor 1914 weist H. Bringeland die Nähe von Dibelius zur Alternativkultur des Kaiserreichs nach: Er war als Anhänger Friedrich Naumanns ein liberaler Demokrat, er begrüßte die Jugendbewegung, setzte Hoffnungen in eine kirchendistanzierte und frei schwebende Religiosität, bewunderte Expressionismus und Lebensphilosophie. Dabei entwickelte er theologisch radikale Gedanken: Für ihn war eine Emanzipation des Christentums vom historischen Jesus denkbar, dessen Existenz damals bestritten wurde. Sein Vater war dagegen Hofprediger in Sachsen, also der Leiter der dortigen Kirche, ein Teil der offiziellen Kultur. Auch wenn M. Dibelius äußerlich gesehen eine normale Universitätskarriere hatte und sein Lebenslauf ohne Brüche ist – in sich musste er starke Spannungen verarbeiten. Ein Sohn der offiziellen Kultur sympathisierte mit einer Alternativen Kultur, die oft in Protest zur offiziellen Kultur stand.

Das erklärt seine Haltung nach 1919. Dibelius konnte den Zusammenbruch der alten Ordnung als Chance für eine Weltgestaltung aus christlichen Motiven begreifen. Die Alternativkultur der Kaiserzeit, in der Dibelius verwurzelt war, wurde nämlich in der Weimarer Republik zur Leitkultur. Ebenso wurden die beiden von Bismarck bekämpften und verfolgten Oppositionsparteien, das katholische Zentrum und die Sozialdemokratie, zu Trägern der Republik. Dibelius konnte die Weimarer Republik positiv begrüßen: Er konnte hoffen, jetzt mit seiner Nähe zu einer Alternativkultur anerkannt zu werden.

Wichtig war auch, dass Dibelius keine national gefärbte Geschichtstheologie vertrat, für die die deutsche Niederlage 1919 eine tiefe Kränkung war, auf die man mit einem übersteigerten Nationalismus reagierte. Er war weit weniger nationalistisch als der von ihm bewunderte Friedrich Naumann. In der Weimarer Republik selbst blieb er dennoch in seiner Fakultät isoliert. Das zeigt der Fall Dehn, für den er sich als einziger in der Fakultät einsetzte (1930).² Die wenigsten Beamten, Universitätsprofessoren und Pastoren waren Anhänger der Weimarer Republik. Theologisch ist er in dieser Zeit hin und her gerissen zwischen seiner liberalen Herkunft und der neuen dialektischen Theologie. Aus seiner liberalen Herkunft stammt eine Offenheit für eine sich der Sprache entziehende religiöse Erfahrung mit mystischer Färbung. Dadurch kann er große Sensibilität für Transzendenz entwickeln: Gott ist für ihn das ganz Andere wie in der Dialektischen Theologie. Christlicher Glaube ist keine neue Moral, sondern ein neues Sein. Seine Programmschrift zeigt aber, dass sein Versuch scheiterte, vom Boden einer liberalen

Theologie aus die berechtigten Elemente der Dialektischen Theologie aufzugreifen. Dieses Scheitern bescheinigte ihm die kritische Rezension von Bultmann, der die Sprachlosigkeit der religiösen Erfahrung (also das Fehlen einer Wort-Gottes-Theologie) bei Dibelius ebenso wie dessen Enthusiasmus eines neuen Seins vor jedem moralischen Sollen kritisierte. Dibelius träumte zwar von einer großen Synthese, wie Bringeland zeigt, aber wenn man Dibelius an diesem Ziel misst, muss man eingestehen: Er ist als systematischer Theologe an den Widersprüchen in seinem Denken damals gescheitert. Das zeigt sich schon in der Zeit der Weimarer Republik.

In der NS-Zeit ist er wiederum in sich gespalten, wenn auch in anderer Weise: Politisch war er *persona non grata*, kirchenpolitisch aber stand er der Bekennenden Kirche nahe. Er sah jedoch klar, dass deren Traditionsorientierung und Antimodernismus ohne Zukunft ist. Er zeigte nach wie vor viel Verständnis für die Theologie liberaler Theologen, selbst wenn sie inzwischen glühende Nationalsozialisten geworden waren – wie Georg Wobbermin, sein ehemaliger Heidelberger Kollege, der 1922 nach Göttingen gegangen war und dessen Theologie er nach wie vor schätzte. Er war also weder in der Bekennenden Kirche theologisch zu Hause – noch bei liberalen Theologen.

Von seiner Person war M. Dibelius auf Ausgleich, Synthese und Vermittlung ausgerichtet, aber er brachte es weder in der Theologie zu einer Syn-

² Dehn hatte einen Ruf nach Heidelberg als Praktischer Theologe, wurde aber von nationalistischen Studierenden vehement abgelehnt, weil er sich fast pazifistisch geäußert hatte. Ihr Protest führte zur Rücknahme des Rufs. Dibelius war der einzige in der Theologischen Fakultät, der in diesem Fall anders abstimmte. Aber das ist nur ein Symbol dafür, dass er weder bei den Konservativen noch den Liberalen in der Fakultät vernetzt war.

these noch im Leben. Meine Anfrage an Bringeland ist daher: *Wird hier hinter der Erscheinung eines erfolgreichen deutschen Professorenlebens das Scheitern an den eigenen Zielen übersehen?* Hinter einer mit sich selbst stimmigen Professorenexistenz kann man fast eine tragische Gestalt vermuten.

Warum hatte ich nach der Lektüre des Buches den Eindruck, dass wir hier das Dokument eines „erfolgreichen Scheiterns“ vor uns haben? Vielleicht weil das Buch Dibelius viel mehr zu einem systematischen Theologen macht, als er es selbst war. Misst man ihn an den Zielen einer systematischen Theologie, dann ist Dibelius widersprüchlich. Misst man ihn an den Zielen eines Neutestamentlers, dann war Dibelius sehr erfolgreich. Dass Bringeland diesen systematischen Theologen in Dibelius nachgewiesen hat, ist eine der großen Leistungen seines Buches.

Bringeland kann übrigens zeigen, dass das „Programm Evangelium und Welt“ auch die neutestamentlichen Arbeiten von Dibelius bestimmt, die er mit Recht in drei große Bereiche aufteilt: die Religions-, Literatur- und Ethikgeschichte. In der *Religionsgeschichte* deutet Dibelius die (synkretistische) Aufnahme von antiken religiösen Traditionen als Modell dafür, wie sich das Christentum in der Gegenwart mit den geistigen Strömungen der Gegenwart auseinandersetzen sollte. Sein Paulusbild wandelt sich dabei von „Christusmystik“ zu einer stärker prophetischen Sicht, welche die Distanz von Gott und Mensch be-

tont. Höhepunkt ist „Paulus und die Mystik“ (1941) – eine Absage an die mystische Religiosität der Deutschen Christen. In der *Literaturgeschichte* entwirft Dibelius, inspiriert von Franz Overbeck, das Bild einer Urliteratur vor einer Berührung mit der Welt. Diese Literatur übernimmt jedoch schon sehr früh mit den Novellen, Legenden und dem Mythos literarische Strukturen der „Welt“ (und nicht erst mit der patristischen Literatur). In der *Ethikgeschichte* zeigt die Erforschung der urchristlichen Paränese, wie diese dazu dient, dass sich das Christentum bei nachlassender Enderwartung in der Welt einrichtet – exemplarisch als christliche Bürgerlichkeit in den Pastoralbriefen oder einer christlichen Ethik für kleine Leute im Jakobusbrief (mit einer Gefahr des Konventikelhaften). Während er in seiner Frühzeit die Bergpredigt und ihre konkreten Normen unter dem Einfluss von J. Müller als Ausdruck eines vitalistisch verstandenen neuen Seins deutete, entwickelt er bis zu seinem Jesusbuch (1939) ein neues Verständnis, das die ethischen Normen auch als Verhaltensregeln ernst nimmt.

H. Bringelands Werk zeigt, dass es zu einfach ist, die damaligen Theologen in Liberale, Konservative und Dialektische Theologen einzuteilen. Dibelius war tief in der liberalen Theologie verwurzelt, näherte sich aber im Lauf seines Lebens der dialektischen Theologie an. Das ist auch heute relevant. Viele Theologien denken noch immer in der allzu einfachen Alternative zwischen einer Theologie, die bei Gott „oben“ ansetzt

oder bei der religiösen Erfahrung „von unten“. Wir erleben zurzeit, wie diese alten Gegensätze ihre identitäts-

stiftende Kraft verlieren. Der ausgleichende M. Dibelius ist in dieser Hinsicht aktuell.

FORSCHUNG UND PUBLIKATIONEN

Forschungen zum
Alten Testament

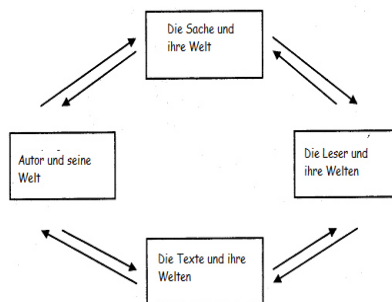
Sinnflut oder Sinnfülle?

Zur biblischen Hermeneutik

Manfred Oeming

Zwischen Bibeltext und Leser schieben sich heute viele Methoden und Auslegungen. Umso wichtiger ist es, hier eine Ordnung zu finden. Die Leitfrage ist: Wann kann ich sagen, dass ich die Bibel verstanden habe? Eine Phänomenologie des Verstehens unterscheidet vier Pole: 1. Den *Autor*, der aus seiner Welt heraus etwas Verstandenes oder Erlebtes mit bestimmten Interessen mitteilen will; 2. den *Text*, der über die Zeiten hinweg festhält, was ein Autor vermitteln wollte; 3. den *Leser*, der Kontakt aufnimmt

zum Autor und seiner Welt; 4. die *Sache*, auf die der Autor, Text und Leser rekurren. Das lässt sich durch das hermeneutische Viereck veranschaulichen:



Das hermeneutische Viereck

Diese vier Dimensionen der Schrift werden nicht nur von jeweils einer Methode ausgeleuchtet, sondern von sich ständig vermehrenden Methoden. *Jede* der Methoden kann bestimmte Facetten des Bibeltextes besonders klar erhellen, *jede* hat aber auch blinde Flecken und bedarf der kritischen Ergänzung. Eine schematische Darstellung veranschaulicht mit Hilfe des hermeneutischen Vierecks die Fülle der Methoden und Aspekte:

Sachen und ihre Welten

- 15. Dogmatische Auslegung
- 16. Fundamentalismus
- 17. Existenziale Auslegung

Autoren und ihre Welten

- 1. Hist.-krit. Exegese
- 2. Sozialgeschichte
- 3. Hist. Psychologie
- 4. New Archaeology

Rezipienten und ihre Welten

- 8. Wirkungsgeschichte
- 9. Tiefenpsychologie
- 10. Befreiungstheologie
- 11. Feministische E.
- 12. Bibliodrama
- 14. Symbolorientierte E.

Texte und ihre Welten

- 5. Linguistische Methoden
- 6. Literary Criticism/ Narratologie
- 7. Kanonische Exegese

Die vier Pole des hermeneutischen Vierecks sind zwar unterschieden, können und dürfen aber nicht geschieden werden. Verstehen ist ein vernetztes Geschehen! Die neueren Zugänge zur Bibel und die herkömmliche historisch-kritische Exegese sind keine Alternativen. Wer die biblischen Autoren und ihre Welten verstanden hat, hat etwas verstanden, aber nicht die Bibel; wer dazu die biblischen Texte und ihre Welten erforscht hat, hat mehr verstanden, aber

immer noch nicht die Bibel; wer die Rezipienten und ihre Welten studiert und differenziert erarbeitet hat, hat noch mehr verstanden, aber immer noch nicht die Bibel; wer – dies nur als theoretisches Denkmodell – die Sache(n) der Bibel begriffen hätte, hätte sehr viel verstanden, aber immer noch nicht die Bibel. Erst im Zusammenspiel aller vier Pole in einem hermeneutischen Zirkel oder besser in einer hermeneutischen Spirale ergibt sich eine Synthese, die das Prädikat „verstanden haben“ verdient. Ein sol-

ches Verstehen ist so arbeitsaufwendig, dass ein Menschenleben dafür nicht ausreicht. Das ganzheitliche Verstehen der Bibel ist eine *regulative Idee*, die das Bemühen leitet, aber niemals einzulösen ist. Dem menschlichen Geist ist es nur vergönnt, den Saum des Wortes Gottes zu ergreifen, niemals das Ganze. Insofern hat unsere Hermeneutik ein negatives Resultat. *Niemand kann sagen, dass er die Bibel verstanden habe*. Solche Kritik der exegetischen Vernunft ist notwendig, um Selbstüberschätzungen abzuwehren. Keine Methode kann exklusive Monopolansprüche anmelden. Es *muss* eine Fülle von Formen der Schriftauslegung geben!

Die gegenwärtige Methodenfülle und die mit ihr verbundene Sinnflut sind weder prinzipiell neu noch beängstigend. Sie sind eine *notwendige* Transformation der antiken Lehre vom vierfachen Schriftsinn: Der Abstand zwischen heutigem Leser und antikem Autor wird hier wie dort hermeneutisch überwunden; heute nicht mehr nach der Abfolge: Wort-sinn + Glaube + Liebe + Hoffnung (historischer + dogmatischer + ethischer + eschatologischer Sinn), sondern nach der Abfolge: Autor + Text + Leser + Sache.

Diese Einsicht impliziert eine negative Folgerung: Bibelexegese *kann* und *darf* nicht eindimensional sein, sie muss sich öffnen für die Fülle der Interpretationskategorien! Positiv gewendet: Durch die Vielfalt der Zugangsweisen wird der verborgene Reichtum des Wortes Gottes neu gehoben. Die Vieldimensionalität des

Verstehensprozesses hat ein *fundamentum in re* und ist daher legitim!

Zur erkenntnistheoretischen Argumentation tritt die Einsicht, dass diese Pluralität der Zugangsformen die gesellschaftliche Realität spiegelt. Wir leben in einer Welt, in der unterschiedliche Auffassungen von Gott koexistieren: von einem naiven Pantheismus mit Feld-, Wald- und Wiesenglauben bis hin zu streng an der Bibel orientiertem Christentum, von einem dumpfen Schicksalsglauben, der sich an der Bewegung der Sterne festmachen will, bis hin zu einem personalen Gottesbild, von „vernünftigen“ Gottesverehrern bis zu meditativen „Psychofreaks“, die Gott im Bauch finden. Gleiches gilt für die Christologie: Hier kann Jesus ebenso als liebenswerter Mann oder politischer Vorkämpfer wie Christus als transzendenter oder postmortaler Weltenherrscher gelten; in der Ethik changieren die Auffassungen von einer Ordnungstheologie, die die Obrigkeit ehrt, bis zu einer Revolutionstheologie, die die Anarchie wünscht, von rechts bis links reicht das Spektrum. Alle diese Positionen empfinden ein anderes Verfahren zur Begegnung mit der Bibel als sinnvoll und notwendig. Der Versuch, alle Zeitgenossen auf eine bestimmte Zugangsform einzuschwören, kann nur scheitern. Man sollte sich vielmehr über das Interesse freuen, das das Buch der Bücher in unserer pluralistischen Gesellschaft erregt. Die Bibel wird sich *à la longue* schon selbst Geltung verschaffen.

Unser Plädoyer für eine Akzeptanz disparater Zugangsweisen muss auf Pro und Contra hin bedacht werden. Viele Kolleginnen und Kollegen sind misstrauisch und neigen zu offener Ablehnung. Viele befürchten, dass die methodische Strenge, die Objektivität, die Intersubjektivität und damit die interdisziplinäre Reputation der Bibelwissenschaft verloren geht, wenn sie sich mit Bibliodrama, Feminismus und Befreiungstheologie befasst oder sich in die Abgründe der Tiefenpsychologie verstrickt. Werden hier nicht den Texten fremde Kategorien oder Lieblingsideen moderner Exegeten übergestülpt? Ist der Methodenpluralismus Ausdruck „einer liberalistischen Anarchie“ und im Grunde ein „Agnostizismus? Ein Ignorabimus?“ (J. Hermand). Oder gilt: Wer nichts von der Sache versteht, redet umso mehr von der Methode – so etwa lauten die Absetzungen von den sogenannten „alternativen Methoden“.

Trotz dieser ernsthaften Bedenken können wir sie letztlich nicht gelten lassen. An den Universitäten, ja sogar innerhalb der theologischen Fakultäten (!) scheint die methodische Strenge, die Objektivität, die intersubjektive Verbindlichkeit und damit die interdisziplinäre Reputation der Bibelwissenschaft bereits länger fragwürdig geworden zu sein: „In den exegetischen Disziplinen ist das ... kritisch aufgeklärte Bewußtsein weitgehend durch schiedlich-friedliche Arbeitsteilung abgelöst worden. *Die Spezialisten für Detailfragen von Halb- und Viertelversen, die außerhalb des Fachs sowieso niemand mehr zur*

Kenntnis nehmen kann, stören nicht diejenigen, die an einer neu aufgelegten biblischen Theologie basteln. Gekrönt wird dieser *exegetische Betrieb der Folgenlosigkeit* durch die Bemühungen, die Bedeutung des Hellenismus zugunsten der einseitigen Favorisierung des Alten Testaments und des Frühjudentums zurückzudrängen. Dass bei diesen Bemühungen das schlechte Gewissen wegen des zuvor disqualifizierten ‚Spätjudentums‘ Patte steht, liegt auf der Hand. Aber der Gedanke, auf das Grauen von Auschwitz und des Holocaust dadurch zu antworten, daß das Christentum im allgemeinen und seine Anfänge im besonderen auf seine frühjüdischen Wurzeln zurückgeschnitten werden sollen, ist ebenso gedankenlos wie systematischer Unfug. [...] Überdies tragen diese Versuche dazu bei, das einstmals kritisch-aufgeklärte Profil protestantischer Exegese *im Gemenge einer neuen Unübersichtlichkeit untergehen* zu lassen“ (F. Wagner). Ob die Exegese in dieser Situation durch interdisziplinäre Vernetzung, den Anschluss an die kulturwissenschaftliche Forschung und durch „multiple interpretation“ nicht eher gewinnen kann? Ohnehin erweisen sich *im faktischen Vollzug* die Totaloppositionen – z.B. von synchroner und diachroner Bibelauslegung – als unsinnig. Exegese berührt sowohl die geschichtlichen Produktions- und Rezeptionsbedingungen als auch die „zeitlose“ Struktur der Texte wie die Welten der Leser. Ergänzend tritt – wenn auch manchmal verschämt und hintergründig – der theologische Sachbezug hervor! Die Forschungs-

praxis weicht von einseitigen Theorien ab – und das ist gut so, müsste aber stärker reflektiert werden!

Auch diejenigen, die der Pluralisierung der Auslegungsformen *prinzipiell* zustimmen, machen oft ein zweites Gegenargument geltend: Die Forderung sei nicht *praktikabel*. Angesichts des langen Anmarsches zur professionellen Exegese bedeute es eine Überforderung, auch noch die Auslegungsgeschichte aufzuarbeiten. Wenn sich dieser Einwand auch kaum entkräften lässt, so hebt er doch die regulative Idee nicht auf: Die Bibelwissenschaft ist herausgefordert, sich neuen geistigen Entwicklungen zu stellen, mögen diese auch verwirrend komplex sein. Die Komplexität der Materie erfordert einen Typ von Bibelwissenschaftler, der bereit ist, über die Grenzen des eigenen Fachs hinauszuschauen und sich neuen Zugangsweisen zu stellen. Die großen Exegeten haben das schon immer getan.

Auch angesichts der vielfältigen Probleme bleiben wir also bei unserem Ja zur Methodenvielfalt! Sechs Einschränkungen scheinen uns allerdings notwendig.

α) Bei Auswahl der Methode, die einem Text angemessen ist, spielt der *Kontext* eine wichtige Rolle. Mit dem Begriff ‚Kontext‘ zielen wir auf drei Komponenten: die *Eigenart des Auslegers*, die *Eigenart des Textes* und die *Situation seiner Verwendung*:

- Nicht jede Methode ist für jeden Interpreten geeignet; je nach Ausbildungsgrad sind eher wissenschaftli-

che oder eher meditative und pragmatische Zugänge zum Text angezeigt.

- Die Bibel enthält eine Fülle unterschiedlicher Textgattungen, die jeweils anders erschlossen werden müssen. Tiefenpsychologische Auslegungen z.B. eines Rechtstextes oder befreiungstheologische Auslegungen einer Genealogie sind eher gekünstelt.

- Zudem muss man bedenken, in welchem Rahmen man einen Bibeltext aufschließen will. Eine historisch-kritische Vorlesung mit Textkritik ist im Kindergottesdienst unangemessen; umgekehrt ist eine Erzählung für den Kindergottesdienst im Hörsaal deplatziert.

β) Man kann und soll auch bei multimethodischer Auslegung zwischen geschichtlichem Ursprungssinn und späteren Rezeptionen *klar unterscheiden*. Der Sinn, den ein Text bei seiner Entstehung hatte, muss im Zentrum der *Wissenschaft* stehen. Aus dieser Einsicht ergibt sich ein *Prä* von Autor und Text als regulativer Ideen für das Bibelverstehen. Dabei sind die Methoden nicht gleichwertig. Die historisch-kritische Methode ist das leistungsfähigste Instrument zur Erfassung der ursprünglichen Bedeutung(en), dem im Verstehen eine unaufgebbare Kontrollfunktion zukommt. Zudem ist diese Methode in der Lage, sich selbst zu korrigieren und neue Erkenntnisse und sachdienliche Hinweise anderer Methoden zu integrieren. Aber der historisch-philologische Zugang reicht nicht aus, um die Gesamtheit der Bibel zu verstehen.

γ) Die Überwindung des garstigen Grabens zwischen den alten Bibeltex-ten und dem gegenwärtigen Men-schen ist ein zentrales Anliegen der Biblischen Hermeneutik. Hier hat die existentielle Interpretation eine Vor-rangstellung! Dass Autoren in bibli-schen Texten ein Daseinsverständnis aussprechen, mit dem sie den moder-nen Leser auf der Grundlage eines gemeinsamen Lebensverhältnisses zur Sache ansprechen, erscheint uns nach wie vor als das grundlegende Modell, um den Prozess des Verstehens zu er-fassen. Existentielle Interpretation wird sowohl den Eigenarten der Bibel als auch den Eigenarten der heutigen Rezipienten gerecht.

δ) Die programmatisch verkündete Pluralität führt *de facto* schnell dazu, dass sich umso stärker isolierte Son-derinteressen herausbilden. Weil im pluralistischen Forschungsszenario jeder nach seiner Fassung selig werden darf, zersplittert sich die Forschung mit wachsender Dynamik, statt die Einzelaspekte zusammenwachsen zu lassen. Interdisziplinäres Zusammen-denken muss aber mehr sein als eine Zusammenkunft von Experten, die alle nur monologisch in ihren eigenen Bahnen denken.

ε) Gerade angesichts methodischer Vielfalt gilt ein Wissenschaftsethos, nach dem Exegese ein Akt des Hinhö-rens auf den Text ist. Der Exeget muss ihn und nicht sich selbst zur Sprache bringen. Ethik bezeichnet bei Aristoteles einen Weg, der sich dadurch bildet, dass man ihn immer wieder geht, die praktische Gewohn-heit. Mit der Bibel gewohnheitsmäßig

umgehen, mit ihr in einer Wohnge-meinschaft leben, ja in ihr wohnen, in ihr zu Hause sein, das ist die Ethik, auf die es ankommt. Wer in einem Raum lebt, der kennt die Zusammen-hänge, erlebt die Abstimmung der einzelnen Räume, kann sich sicher und frei bewegen; die Zimmer wer-den nicht isoliert für sich betrachtet und womöglich miteinander verwech-selt. „Wenn ihr bleiben werdet an meinem Wort, so seid ihr wahrhaftig meine Jünger und werdet die Wahr-heit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“ (Joh 8,31f.)

ζ) Das objektivistische Pathos, das dem Wort ‚Methode‘ so gerne mitge-geben wird, muss relativiert werden. Welche Zugangsweisen genügen überhaupt dem hohen Anspruch, Me-thode zu sein? Die Geisteswissen-schaften unterscheiden sich u.E. grundsätzlich von den Naturwissen-schaften. Nicht auf festen Gesetzen beruhendes, quantifizierbares, in-tersubjektiv nachprüfbares *Erklären*, sondern subjektiv eingefärbtes, schwer präzise zu messendes, kom-plexes *Verstehen* ist Ziel der Herme-neutik. Von daher sind Methoden in der Bibelwissenschaft nicht rand-scharf zu umreißen und nicht „me-chanisch“ zu handhaben. Eine Ver-suchsreihe zur Erhebung von Messda-ten kann auch jemand durchführen, der kein tieferes Verständnis für die Sachverhalte hat, die er misst. Das ist im Umgang mit der Bibel ausge-schlossen. Wer sie nicht mit seiner ganzen Existenz bewohnt und in ihr zu Hause ist, wird kaum sachgemäße Beobachtungen erzielen. Daher ist vor einer überzogenen Metho-

dengläubigkeit zu warnen. Welche Methode auch immer man anwendet, die wirkliche Tiefe des Verstehens hängt nicht davon ab; sie ergibt sich aus der Intensität, mit der man sich dem Gegenstand hingibt.

Mit den genannten sechs Einschränkungen steht am Ende unserer Überlegungen ein hoffnungsvolles Ja zur Vielfalt der Verstehenswege.

Wann darf ich sagen: Ich habe einen biblischen Text verstanden? Das Verstehen der Bibel ist – wie alles Verstehen – aufgrund der Geschichtlichkeit unseres Daseins unhintergebar zum Wandel „verdammte“. Es kennt keinen definitiven Abschluss. Man darf sich davon nicht entmutigen lassen. Vielmehr steht jeder Mensch, jede neue Generation und Epoche vor der Aufgabe, im Umgang mit der Bibel die Texte neu zu entdecken. Dabei wird sich immer wieder neu eine Facette der biblischen Botschaft erschließen, immer wieder wird neu ein Zimmer oder ein Schrank oder zumindest ein Schrankfach aufgeschlossen, das den Bewohnern des Hauses, den Interpreten, so noch nicht bekannt war. Nicht Depression, Apologetik und Angst sind die angemessenen Reaktionen auf die Postmoderne, auch nicht die sehnsuchtsvolle Suche nach einer neuen, alle Differenzen überspannenden „transversalen Vernunft“ (W. Welsch), sondern ein lebendiges Umgehen mit der Bibel im Vertrauen darauf, dass sie sich selbst durchsetzen wird (*sacra scriptura sui*

ipsius interpretes). Wo die Bibel ins Spiel gebracht wird, kann es immer wieder zum hermeneutischen Umschlag kommen. Dann wird die ausgelegte Bibel zur auslegenden. Dann schafft die Schrift Existenzerhellung.

Schließen möchten wir mit einer Metapher aus der Werbung. Eine Uhrenmarke warb vor etlichen Jahren so für ihre Produkte: Man sah, wie eine Timex-Uhr unter extremen Bedingungen „mißhandelt“ wurde, z.B. wurde sie an einem Ski befestigt, mit dem dann eine rasante Abfahrt unternommen wurde. Die Uhr schlug hart auf, wurde hin- und hergeschleudert, gerüttelt und geschüttelt. Im Tal angekommen, nahm der Skiläufer die Uhr auf, wischte den Schnee ab, und siehe da: Sie ging noch und zeigte die Zeit genau an. Ähnlich verhält es sich mit der Bibel. Im Laufe der Geschichte ist sie unter härtesten Bedingungen „getestet“ worden; seit Beginn der Neuzeit ist sie der Aufklärung ausgesetzt gewesen und in die Hände des Marxismus geraten; Freud hat sich über sie hergemacht, die historisch-kritische Exegese hat sie getreten und gestoßen, alle möglichen Rezeptionsformen muss(te) sie erleiden. Aber wenn man den Schnee von gestern und den aufgewirbelten Staub von heute abwischt, die Bibel aufschlägt und genau hinschaut, dann sieht man: Sie geht doch und zeigt genau an, was die Stunde geschlagen hat! Bibel-Leser wissen mehr.

Erzählungen von Geschriebenem

als Grundlage einer
,Text-Anthropologie‘
des Alten Testaments

Friedrich-Emanuel Focken

Das Forschungsprojekt wird von Prof. Dr. Jan Christian Gertz (Alttestamentliche Theologie) geleitet. Es ist Teil des Heidelberger Sonderforschungsbereiches 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“, der von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert wird.

Der Sonderforschungsbereich zielt darauf ab, die oftmals bloß philologischen Analysen von Texten vergangener Gesellschaften zu erweitern. Bei der Untersuchung solcher Texte sollen auch die Artefakte in den Blick genommen werden, auf denen sie geschrieben sind. Dabei werden drei unterschiedliche Bereiche mit je eigenen Analysefragen fokussiert:¹

¹ Vgl. hier und im Folgenden F.-E. Focken / F. Elias / Chr. Witschel / Th. Meier, Material(itäts)profil – Topologie – Praxeographie, in: Th. Meier / M.R. Ott / R. Sauer, Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken (Materiale Textkulturen 1), Berlin/Boston, MA 2015 (im Druck).

1. Das Material der schriftragenden Artefakte

Aus welchen Materialien ist ein schriftragendes Artefakt hergestellt? Wie groß und wie schwer ist es? Konnte es transportiert werden? Welche weiteren Handlungen wurden durch die materiale Gestaltung des Artefakts ermöglicht oder verhindert? Wie wurden Rezeptionshandlungen durch das Layout der Texte beeinflusst, die auf das Artefakt geschrieben sind? Weist es Nutzungsspuren auf?

2. Die Präsenz der schriftragenden Artefakte

War das Artefakt Bestandteil fester räumlicher Arrangements, oder wurden seine räumlichen Kontexte häufiger verändert? Welche Personen hatten Zugang zu dem Artefakt? War es für sie lesbar? Welche weiteren Handlungen wurden durch die räumliche Positionierung des Artefakts ermöglicht oder verhindert?

3. Routinierte Praktiken und singuläre Handlungen, die an und mit schriftragenden Artefakten vollzogen wurden

Welche Herstellungstechniken waren zur Produktion des Artefakts notwendig? Welche Kenntnisse benötigte man zu seiner Rezeption? Wer hat das Artefakt genutzt? Wann und zu welchen Zwecken wurde es verwendet? Welche Bedeutungen wurden ihm dabei zugeschrieben?

Der Sonderforschungsbereich fokussiert somit nicht eine einzige, qua-

si textimmanente Bedeutung eines schriftlichen Textes, sondern fragt nach unterschiedliche Bedeutungen, die Menschen schrifttragenden Artefakten im Zuge verschiedener Schriftpraktiken und -handlungen zugeschrieben haben. Insofern geht es ihm in besonderem Maße um das „*Verhältnis ... zwischen Mensch und Text*“². Der Assyriologe Markus Hilgert hat diese Ausrichtung des Sonderforschungsbereichs in der Formulierung „Text-Anthropologie“³ zusammengefasst.

Die Handlungen und Bedeutungszuschreibungen, die an schrifttragenden Artefakten vollzogen wurden, sind wiederum in zahlreichen Schriften vergangener Kulturen explizit beschrieben und diskutiert. Diese Metatexte, die Markus Hilgert als „Geschriebenes über Geschriebenes“⁴ definiert, nehmen auch die Wechselbeziehungen zwischen den materialen Eigenschaften schrifttragender Artefakte, ihrer Präsenz und den an ihnen vollzogenen Handlungen in den Blick.

Entsprechende Metatexte aus dem antiken Israel stehen im Fokus des alttestamentlichen Teilprojekts „Erzählungen von Geschriebenem als

² M. Hilgert, „Text-Anthropologie“: Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie, *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 142 (2010), S. 87-126, Zitat S. 114 (Hervorhebung im Original).

³ Hilgert, *Text-Anthropologie*, S. 87 u.ö.

⁴ Hilgert, *Text-Anthropologie*, S. 98.

Grundlage einer ‚Text-Anthropologie‘ des Alten Testaments“. In ihm werden längere Erzählungen von Schriften analysiert. Zu ihnen gehören unter anderem die Erzählung von den mosaischen Tafeln in den Büchern Exodus und Deuteronomium, die Erzählung von der Gesetzeschrift, die der jüdische König Joschija gefunden hat (2Kön 22f), die Erzählung von der Verbrennung von Jeremias Schriftrolle durch den jüdischen König Jojakim (Jer 36) und die Erzählung von Ezechiels Schriftrolle im Bericht von Ezechiels Berufung (Ez 1–3).

Die Texte werden unter üblichen historisch-kritischen und literaturwissenschaftlichen Gesichtspunkten analysiert, darüber hinaus aber auch als Metatexte in den Blick genommen. Ihre Analyse zielt darauf ab, zu zeigen, welche räumlichen Kontexte von Schriften, welche Schriftpraktiken und Schrifthandlungen von den Verfassern alttestamentlicher Schriften vorgestellt wurden. Trotz des fiktionalen Charakters vieler dieser Metatexte spiegeln sie einige Aspekte des tatsächlichen Schriftgebrauchs im antiken Israel historisch zuverlässig wider. Die Auswertung dieser Metatexte soll dazu beitragen, dass bei der Interpretation alttestamentlicher Schriften die Praktiken und Handlungen, die im antiken Israel an ihnen vollzogen wurden, verstärkt berücksichtigt werden.

Chaos in der Pentateuchforschung?

Jan Christian Gertz

Seit jeher gilt die Pentateuchforschung als das Flaggschiff der alttestamentlichen Wissenschaft. Während sie sich in ihren Anfängen vornehmlich mit der Frage der mosaischen Autorschaft des Pentateuchs und der Identifikation der Mose vorliegenden Urkunden befasste, hat sie in den vergangenen gut 250 Jahren die Analyse immer unabhängiger von den Vorgaben der Tradition vorangetrieben und das historische Verstehen dieses für die Theologie und Literatur des Alten Testaments maßgeblichen Literaturkorpus befördert. Unter den vielen Höhepunkten der Pentateuchforschung ragt sicher das Werk von Julius Wellhausen heraus. In seiner *Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (1876/77) hat er ältere Analysen verfeinert und zu einer genialen Synthese vereint. Wichtiger ist indessen, dass Wellhausen die literarische Rekonstruktion des Pentateuchs dezidiert nicht als Selbstzweck betrieben hat, sondern um mit ihrer Hilfe die Geschichte des antiken Israel und seiner Theologie zu rekonstruieren. Es dürfte neben Wellhausens klarer und schöner Wissenschaftsprosa vor allem die Überzeugungskraft dieser historischen Synthese gewesen sein, die Wellhausens Modell der Literatur- und Theologiegeschichte des Alten

Testaments nach einem anfänglichen Sturm der Entrüstung zum Durchbruch verholfen hat. So hat die Neuere Urkundenhypothese, die den Hexateuch (Pentateuch und Josua) als das Resultat einer sukzessiven Verbindung von vier Quellschriften versteht, Schule gemacht und sich zum Standardmodell entwickelt. Freilich wird man hier gleich eine Einschränkung machen müssen. Das gängige Bild von der Neueren Urkundenhypothese orientiert sich weniger an Wellhausen als an Martin Noth und Gerhard von Rad. Auch wenn es schwer fällt, deren Arbeiten zu einem stimmigen Bild zusammenzuführen, so lassen sich gegenüber Wellhausen doch einige entscheidenden Modifikation der Neueren Urkundenhypothese und des damit zusammenhängenden Bildes von Literatur- und Theologiegeschichte des antiken Israel benennen: Das Interesse verschiebt sich von den Literaturwerken hin zu ihrer mündlichen Vorgeschichte; die älteste Quelle, der Jahwist, wird in die salomonische Zeit vordatiert; der Gesamtaufriß der Pentateucherzählung hat seine Ursprünge in vorstaatlicher Zeit, was wiederum bedingt, dass Israel schon sehr früh eine Größe *sui generis* in seiner altorientalischen Umwelt gewesen ist. Schließlich wurde mit Martin Noths „Entdeckung“ des Deuteronomistischen Geschichtswerks das Josuabuch vom Pentateuch abgetrennt und das Deuteronomium seltsam heimatlos im Pentateuch.

In der Gestalt, die ihr Martin Noth und Gerhard von Rad gegeben haben, hat die Neuere Urkundenhypothese

bis in die Gegenwart hinein die Darstellung in Lehrbüchern wie populärwissenschaftlichen Werken so sehr bestimmt, dass ihre seit den späten 1970er Jahren einsetzende Infragestellung vor allem außerhalb des Faches erhebliche Irritationen hervorgerufen hat. Die Gründe für die Infragestellung sind neben dem auch in der Wissenschaft immer wieder gerne begangenen „Vatermord“ vielfältig. Hier muss der Hinweis genügen, dass vor allem die Modifikationen der Neueren Urkundenhypothese durch Martin Noth und Gerhard von Rad die Kritik auf sich gezogen haben: Zum einen haben Archäologie, Ikonographie und Epigraphik in den letzten Jahren und Jahrzehnten eine Reihe von Aufsehen erregenden Primärquellen zur Geschichte und Religion erschlossen. In Verbindung mit dem reichhaltigen religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterial geben sie deutlich zu erkennen, dass die Staaten Juda und Israel unbeschadet ihrer historischen Individualität kein Fremdkörper in der altorientalischen Kultur- und Religionsgeschichte gewesen sind und dass sich das „alttestamentliche“ Israel erst allmählich in der ausgehenden Königszeit und dann vor allem in der exilischen und nachexilischen Epoche herausgebildet hat. Zum andern haben die Quellenschriften mit der Abtrennung des Josuabuches die Inbesitznahme des Landes und damit ihr natürliches Ende verloren, was die Fragen nach einem Hexateuch, dem Erzählbogen der Quellen und ihrer Verbindung geradezu zwangsläufig wieder auf die Tagesordnung setzen musste. Sodann hat

man grundsätzlich und nicht nur mit Blick auf die Genese des Pentateuchs nach den Bedingungen der Literaturproduktion im antiken Israel gefragt: Wie im gesamten alten Vorderen Orient war das Verfassen literarischer Texte fast ausnahmslos im Ausbildungsbetrieb beheimatet, dessen Curriculum weitgehend im Studieren und Memorieren der Klassiker und einschlägiger Rechtstexte bestand und auf die sichere Beherrschung dieser stets abrufbaren Texte zielte. Unter diesen Umständen war die literarische Produktivität notwendig traditionsgebunden und verdankte sich ganz überwiegend der Fähigkeit der Schreiber, für den geforderten Zweck aus der Erinnerung heraus einzelne Elemente des Erlernten zu isolieren und neu zu kombinieren. Entsprechend wird man sich auch die Genese des Pentateuchs weniger als Kompilation vollständiger Quellenschriften, sondern eher als einen traditions- und textgestützten Fortschreibungsprozess vorzustellen haben.

Es konnte nicht ausbleiben, dass die genannten Fragen und Einsichten der Forschung auf das Bild von der Genese des Pentateuchs zurückgewirkt haben. Aufs Ganze gesehen wurden die Quellen jünger und fragmentarischer, die redaktionellen Textanteile wurden umfangreicher und der Gesamtaufriß des Pentateuchs wurde aus der vorstaatlichen Zeit herausgeholt und zum vorläufigen Endpunkt seiner Genese – vorläufig insofern, weil die inzwischen (nahezu) vollständig erschlossenen Qumranfunde zeigen, wie lange selbst noch am Text der Tora unbeschadet

ihrer normativen Geltung gearbeitet worden ist.

Von außenstehenden Beobachtern ist die notwendige Neuorientierung der Pentateuchforschung vornehmlich als Verlustgeschichte wahrgenommen worden, und zwar so sehr, dass sie als „Krise der Pentateuchforschung“ fast schon ein Eigenleben zu führen begonnen hat. Nun wird niemand, der mit der Materie vertraut ist, die Uneinigkeit in vielen Detailfragen bestreiten. Gleichwohl besteht das „Chaos in der Pentateuchforschung“ mehr oder weniger im Nebeneinander von zwei sehr unterschiedlichen Forschungsansätzen, die je eine Alternative zu der natürlich immer noch vertretenen Neueren Urkundenhypothese ins Zentrum stellen. Dies hat die Arbeit einer Gruppe von Wissenschaftlern aus Israel (Baruch Schwartz, Dalit Rom Shiloni, Sarah Japhet), Nordamerika (Bernard Levinson, Ben Sommer) und Kontinentaleuropa (Konrad Schmid, Jan Chr. Gertz) gezeigt, die am *Israel Institute for Advanced Studies* an der Hebräischen Universität in Jerusalem ein Jahr gemeinsam methodische Probleme der Pentateuchforschung und die eigene Analyse von Schlüsseltexten diskutieren konnten und zudem zwei große internationale Konferenzen zum Thema durchgeführt haben.

Dem Namen nach, jedoch kaum hinsichtlich der Fragestellung, der Methode und der Resultate sind die sogenannten *Neo Documentarians* um Baruch Schwartz der Neueren Urkundenhypothese verpflichtet. Sie sind der Ansicht, dass sich der Pentateuch

insgesamt nahezu vollständig auf vier Quellen aufteilen lässt. Auf den ersten Blick besteht der auffälligste Unterschied zur Neueren Urkundenhypothese in der Annahme, dass die Quellen in wechselseitiger Unkenntnis entstanden sind und von einem Kompilator ohne eigenes Zutun in einem Zug zum vorliegenden Text zusammengestellt worden sind. Bedeutsamer ist indessen der programmatische Verzicht auf eine historische und geistesgeschichtliche Einordnung der Quellen und des Kompilators. War für Julius Wellhausen die Neuere Urkundenhypothese Mittel zum Zweck der Rekonstruktion der (Literatur-)Geschichte des antiken Israel, so beschränken sich die *Neo Documentarians* im Wesentlichen auf die Zuordnung von Texten, die der Kompilator ohne erkennbares Programm zusammengestellt und dadurch in Unordnung gebracht hat. Nach meiner Einschätzung ist die Grundannahme des Modells historisch unplausibel. Was den programmatischen Verzicht auf die literatur- und religionsgeschichtliche Rekonstruktion in der literarkritischen Analyse anbelangt, so hatte schon Wellhausen ein solches Vorgehen zutreffend als „langweiliges Kegelspiel“ bezeichnet.

Die Alternative ist ein redaktionsgeschichtlicher Ansatz. Zwar lassen die extreme Datenarmut und die Komplexität des literarischen Befundes keinen Konsens erwarten (was bei genauerer Betrachtung auch für die scheidlich-friedlichen Zeiten eines Martin Noth und Gerhard von Rad galt), doch gibt es weithin geteilte Grundannahmen. Hierzu gehören die

Abgrenzung und Datierung der priesterschriftlichen Texte, die Annahme fest geformter und über lange Zeit eigenständig überlieferter nicht-priesterschriftlicher Erzählblöcke sowie umfangreicher Fortschreibungen. Die Verknüpfung der einzelnen Überlieferungsblöcke zu einer durchlaufenden Darstellung der Frühgeschichte Israels wird zumeist als ein vergleichsweise spätes Stadium der Überlieferungsbildung erkannt, das in den geistesgeschichtlichen Kontext der Selbstvergewisserung in Zeiten der Krisenerfahrung gehört. Kontrovers diskutiert wird hingegen die literarhistorische Einordnung dieses Vorgangs. Gehört er in die Zeit nach dem Untergang des Nordreichs oder ist er im Wesentlichen Reaktion auf den völligen Verlust der Eigenstaatlichkeit in der exilisch-nachexilischen Epoche? Auch ist strittig, ob die entscheidende Verknüpfung von Erzählern und Exodus vorpriesterschriftlich erfolgt ist oder ob sie sich der Priesterschrift verdankt. Die mehr oder weniger selbstverständliche Einordnung beinahe aller nicht-priesterschriftlichen Texte als zugleich vorpriesterschriftlich ist jedenfalls weitgehend aufgegeben. In der Regel gilt die Erzählsubstanz der nicht-priesterschriftlichen Texte als älter, doch sind sie in der Ausgestaltung häufig jünger als die Priesterschrift. Wichtiger als

dieser relative Grundkonsens ist freilich, dass im Rahmen redaktionsgeschichtlicher Modelle zunehmend nach den theologischen Konzeptionen der einzelnen Erzählblöcke und Stufen in der Genese des Pentateuchs gefragt wird.

Mit diesem literatur- und theologiegeschichtlichen Anliegen stehen diese Zugänge näher bei Wellhausen als Martin Noth und Gerhard von Rad oder die *Neo Documentarians*, bei denen dieses Kernanliegen nur eine geringe oder gar keine Rolle spielt: Für Martin Noth und Gerhard von Rad sind die Pentateuchquellen im Grunde genommen nur unterschiedliche Auslegungen des vorgegebenen heilsgeschichtlichen Gesamtaufisses gewesen und die *Neo Documentarians* räumen lieber vermeintlich „unlesbare“ Texte auf als nach einer geschichtlichen Entwicklung und theologischen Konzeptionen zu fragen. Insofern ist das vermeintliche Chaos in der Pentateuchforschung auch ein Streit um das Erbe Wellhausens.

Literatur: Jan Chr. Gertz/Bernard Levinson/Konrad Schmid/Dalit Rom Shiloni (eds.), *Convergence and Divergence in Pentateuchal Studies: Bridging the Academic Cultures of Israel, Europe, and North America*, FAT, Tübingen 2015

Diachronie und Datierung der biblischen Urgeschichte

Walter Bührer, Jan Christian Gertz

Das 2010–2013 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte Projekt „Diachronie und Datierung der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11)“ hat sich die Aufgabe gestellt, die Urgeschichte vor dem Hintergrund der kritischen Anfragen an die Neuere Urkundenhypothese zu untersuchen. Es galt neuere Modelle für die Entstehung des Pentateuchs (und seiner Teile) anhand des klassischen Paradigmas der Aufteilung des Pentateuchs auf „Quellen“ zu überprüfen: Die Alternativen zur Urkundenhypothese haben sich dort zu bewähren, wo die kritisierte Hypothese am stärksten war – und ist.

Die literarische Untersuchung hat gezeigt, dass für das priesterschriftliche Stratum ein kohärenter Erzählstrang aus dem Text von Gen 1–11 herausgelöst werden kann, der durch vielerlei strukturelle, narrativ-theologische und lexematische Bezüge über sich hinaus auf die weiteren priesterschriftlichen Texte des Pentateuchs weist. Auch die Annahme einer ehemals eigenständigen nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte mit Gen *2–4 und *6–8 hat einiges an Wahrscheinlichkeit für sich. Allerdings lassen sich keine literarischen Bezüge zwischen dieser Urgeschichte und den nicht-priesterschriftlichen

Texten der Vätererzählungen ausmachen. An diesem Punkt hat sich eine entscheidende Annahme der Neueren Urkundenhypothese nicht bewährt. Dieses Ergebnis liegt auf einer Linie mit früheren Untersuchungen zur Exoduserzählung und zum Übergang von den Erzählern zu Mose, die einerseits die Hypothese einer priesterschriftlichen Pentateucherzählung stützen, andererseits aber zur Verabschiedung des Jahwisten im Sinne einer durchgehenden Quellschrift geführt haben. Eine Folge hiervon ist im Übrigen der vielfach beklagte Verzicht auf die Quellenbezeichnung Jahwist (J) zu Gunsten der technisch-unschönen Bezeichnung „nicht-priesterschriftlicher Text“. Diese rein negative Qualifikation ist sicher nicht das letzte Wort, doch hat sich noch keine Bezeichnung der verschiedenen nicht-priesterschriftlichen Erzähler aufgrund einer inhaltlichen Qualifizierung etablieren können. Im Falle der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte handelt es sich um einen gebildeten Erzähler, der in den mythischen, weisheitlichen und prophetischen Traditionen des Schulbetriebs beheimatet ist und sie souverän zu vermitteln weiß. Im Englischen könnte man von einem *Scholarly Narrator* sprechen, eine entsprechend treffende deutsche Bezeichnung haben wir noch nicht gefunden. (Hier sind wir für Vorschläge dankbar!)

Die Anfragen an die Neuere Urkundenhypothese betreffen neben der Frage nach der literarischen Erstreckung der nicht-priesterschriftlichen Texte insbesondere ihre relativ- und absolut-chronologische Ansetzung.

Klassischerweise galten sie als das älteste Stratum in der Urgeschichte. In der jüngeren Forschung mehren sich nun die Stimmen, die die bisherige Chronologie auf den Kopf stellen und einzelne, wenn nicht alle, nicht-priesterschriftlichen Texte chronologisch auf die priesterschriftliche Urgeschichte folgen lassen. Dabei wird das Verhältnis der Texte zunehmend als innerbiblischer Dialog bzw. als innerbiblische Schriftauslegung charakterisiert, insofern die nicht-priesterschriftlichen Texte als midraschartige Auslegung der älteren Priesterschrift verstanden werden.

Die Analyse des Verhältnisses der priesterschriftlichen Urgeschichte zum nicht-priesterschriftlichen Erzählablauf von Schöpfung und Flut (Gen *2–4 und *6–8) hat demgegenüber die These bestätigt, dass diese nicht-priesterschriftlichen Texte eine ursprünglich eigenständige Erzählung formieren. Die nicht-priesterschriftliche Urgeschichte ist nicht in literarischer Ergänzung zur priesterschriftlichen Urgeschichte entstanden und setzt mit hoher Wahrscheinlichkeit an keiner Stelle des als ursprünglich erkannten Textes die Priesterschrift voraus. Bei der Fluterzählung in Gen 6–9 sprechen die verschiedenen und sich überlagernden Strukturen der beiden Textstränge dafür, dass sie erst sekundär miteinander verknüpft wurden. Auch die Schöpfungserzählung Gen 2–3 (bzw. Gen 2–4) zeigt an keiner Stelle die Kenntnis der priesterschriftlichen Urgeschichte. Im Gegensatz zu dieser vor-priesterschriftlichen Urgeschichte kann bei einzelnen literarischen Nachträgen die Ver-

trautheit mit der Priesterschrift plausibel gemacht werden. Ähnliches gilt für die nicht-priesterschriftlichen Texte Gen 6,1–4; 9,18b.20–27; 11,1–9. Sie sind für ihren jetzigen Kontext geschrieben und setzen die weiteren nicht-priesterschriftlichen und priesterschriftlichen Texte der Urgeschichte, wenn nicht sogar bereits explizit deren Zusammenhang, voraus: Gen 6,1–4 bildet einen Übergang von der priesterschriftlichen Adamtoledot zum nicht-priesterschriftlichen Flutprolog, Gen 9,18–27 leitet als letzte Noach-Erzählung von der Sintfluterzählung mit der Noachtoledot zur Geschichte der Nachkommen Noachs in Gen 10 über, schließlich ist die Turmbauerzählung in Gen 11,1–9, in der letztmals die eine Menschheit gemeinsam agiert, das Scharnierstück zu den auf die Nachkommenschaft Sems (= Israels) fokussierten Abraham- bzw. Erzeltern Erzählungen. Dabei reagieren alle drei Erzählungen auf weit mehr Texte als nur die biblische Urgeschichte: Gen 6,1–4 konnte als innerbiblische Schriftauslegung interpretiert werden, insofern die Lebenszeitbegrenzung der Menschen aus Gen 3,22 auf die aus der Mosestradition stammenden 120 Jahre festgelegt wird. Gen 9,18b.20–27 verankert unter Anspielung auf Lev 20 die in verschiedenen alttestamentlichen Texten bezugte negative Sicht der Kanaanäer urgeschichtlich und stellt sich klar als Korrektur priesterschriftlicher Vorstellungen dar, indem sie die Menschheit einerseits nach Segen und Fluch und andererseits nach ihrer Gottesverehrung differenziert. Gen 11,1–9 weist erstaunliche Bezüge zur

Exoduserzählung auf und lässt Abrahams Auszug aus Mesopotamien als exemplarische Vorwegnahme des Exodus erscheinen.

So ist die in der jüngeren Debatte um die Formierung der biblischen Urgeschichte zunehmend vertretene nach-priesterschriftliche Ansetzung der nicht-priesterschriftlichen Texte nicht grundsätzlich abzulehnen. Als redaktionsgeschichtlicher General-schlüssel ist sie aber verfehlt. Für das Verhältnis der beiden Schöpfungs- und Fluterzählungen ist die „klassische“ Zwei-Quellen-Theorie als bessere Erklärung des Textbefundes anzusehen.

Mit Blick auf die absolut-chronologische Datierung der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte hat die Untersuchung der Fluterzählung ergeben, dass die Unheilsprophetie konzeptionell vorausgesetzt ist (vgl. bes. Hos 11; Am 7 und aus jüngerer Zeit Jer 18). Damit ist ein *terminus post quem* gegeben. Bei der Analyse der Paradies- und Brudermorderzählung Gen 2–4 konnte als *terminus ante quem* die späte Weisheit einerseits und die Priesterschrift andererseits

bestimmt werden. Hinzu kommt der bereits erwähnte souveräne Umgang des nicht-priesterschriftlichen Erzählers mit vorgegebenen Traditionen unterschiedlicher Herkunft. Er lässt sich, genauso wie auch die völlig unpolemische Aufnahme altorientalischer Stoffe und Texte, am ehesten im Schulbetrieb der ausgehenden Monarchie verorten. Die Urgeschichte des „gelehrten Erzählers“ ist also mit einiger Wahrscheinlichkeit noch in die vorexilische Zeit zu datieren. Die Ergebnisse des Projektes wurden in mehreren Aufsätzen und in einer Monographie vorgestellt und fließen in die Neukommentierung der Urgeschichte in der Reihe ATD ein.

Literatur: W. Bühner, Am Anfang... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3, FRLANT 256, Göttingen 2014; J.C. Gertz The Formation of the Primeval History, in: C.A. Evans/J.N. Lohr/D.L. Petersen (Hg.), The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation, VTS 152, Leiden/Boston 2012, 107–135.

Die Ortsangaben im Buch Genesis

Detlef Jericke

1. Fragestellung

Die biblische Topographie ist seit den Anfängen historisch-kritischer Exegese ein wichtiges Forschungsfeld der deutschsprachigen Bibelwissenschaft. Alt- und Neutestamentler wie u.a. Gustaf Dalman, Albrecht Alt, Martin Noth und Kurt Galling befassten sich oft und gern mit Fragen zur Lokalisierung biblischer Orte und Landschaften. Zuletzt wurden die Ergebnisse der historisch-topographischen Untersuchungen im „Tübinger Bibelatlas“ (2001) umfassend dokumentiert. Das von der Deutschen Bibelgesellschaft in Stuttgart herausgegebene Werk stellt einschlägige Kartenblätter aus dem interdisziplinär angelegten „Tübinger Atlas des Vorderen Orients“ (DFG Sonderforschungsbereich von 1969 bis 1993) zusammen. Wer allerdings den „Tübinger Bibelatlas“ oder ein anderes Kartenwerk zur biblischen Zeitgeschichte zu Rate zieht, erhält im Normalfall keinen Aufschluss darüber, warum ein im Alten oder Neuen Testament genannter Ort gerade an diesem oder jenem Punkt auf der Landkarte verzeichnet ist. Bei bekannten Stätten mit einer langen Wirkungsgeschichte wie Jerusalem oder Betlehem mag das kein Problem sein. Wenn jedoch der in den Erz-

ternerzählungen der Genesis genannte Ort Gerar im „Tübinger Bibelatlas“ auf zwei verschiedenen Kartenblättern jeweils an unterschiedlicher Stelle eingetragen ist, erscheint dies erklärungsbedürftig. Neuere Werke zur Kommentierung biblischer Ortsangaben, die in solchen Fragen Aufschluss geben könnten, fehlen jedoch. Dies war einer der Beweggründe für Jan Christian Gertz und mich, uns intensiv mit den Ortsangaben im Buch Genesis zu beschäftigen.

Ein weiterer Anstoß kam von einer Forschungsrichtung, die wir „literarische Topographie“ nennen. Dabei fragen wir, welche Funktion Ortsangaben für das inhaltliche Profil biblischer Erzählungen haben oder welche Zusammenhänge Texte zwischen verschiedenen Ortsangaben herstellen. Die Fragestellung zielt demnach nicht allein auf „historische“ Landkarten, sondern darüber hinaus auf „literarische“ Landkarten, die sich wiederum nicht einfach mit den Mitteln herkömmlicher Kartographie darstellen lassen, sondern eine Kombination literarischer und kartographischer Darstellung erfordern. Die Fragestellungen „literarischer Topographie“ werden in der englischsprachigen Bibelwissenschaft seit einigen Jahrzehnten diskutiert, wenn nach „literary maps“, nach „ideological maps“ oder nach „mental maps“ bestimmter Textbereiche gefragt wird. Inzwischen haben diese Forschungsansätze auch in der deutschsprachigen Exegese Beachtung gefunden. Unter den zuletzt genannten Vorstellungen ist die biblische Topographie nicht mehr allein Hilfsdisziplin für die Exegese, son-

dern ein wichtiger Bestandteil ernsthaft betriebener historisch-kritischer Auslegung.

Gleichzeitig ist die biblische Topographie nach wie vor ein Arbeitsfeld, das archäologische Arbeit und Textauslegung konstruktiv verbindet. Dies ist mir ein besonderes Anliegen, zumal in den letzten Jahrzehnten aufgrund der Spezialisierung beider Disziplinen die Tendenz zu beobachten war, auf Schnittstellen zwischen Palästina-Archäologie und Exegese biblischer Texte im Sinne einer „Biblischen Archäologie“ weitgehend zu verzichten.

2. Ergebnisse

Die Konzentration auf die Ortsangaben im Buch Genesis hat pragmatische und inhaltliche Gründe. In pragmatischer Sicht führt sie langjährige Forschungsinteressen von Jan Christian Gertz und mir zusammen. In inhaltlicher Hinsicht zeigt es sich, dass die Ortsangaben der Genesis einen solch weiten Raum abdecken, wie er sich in keinem anderen alttestamentlichen Buch eröffnet. Der Horizont reicht von den Bergländern östlich des Zweistromlands über das Zweistromland selbst, über Teile Anatoliens und über die syrisch-palästinische Landbrücke mit der Sinaihalbinsel bis nach Arabien und Ägypten sowie darüber hinaus bis in südlich von Ägypten gelegene Regionen Ostafrikas. Wer sich mit der Topographie der Genesis beschäftigt, dem erschließt sich demnach die ge-

samte biblische Welt der alttestamentlichen Zeit.

Die Monographie, die ich als Ergebnis dieser Beschäftigung im letzten Jahr vorgelegt habe (Detlef Jericke, *Die Ortsangaben im Buch Genesis*. Ein historisch-topographischer und literarisch-topographischer Kommentar, FRLANT 248, Göttingen 2013), bespricht alle Ortsangaben der Genesis in der Reihenfolge ihres ersten Vorkommens. Neben den biblischen Belegstellen werden Nachweise des jeweiligen Ortsnamens aus altorientalischen Dokumenten sowie aus Schriften der hellenistisch-römischen und der frühkirchlichen Zeit zitiert, um möglichst alle Hinweise antiker Quellen auf die anzunehmende Lage des Orts auszuwerten. Diese Untersuchungen zur möglichen Lagebestimmung eines Orts oder einer Landschaft bilden die unverzichtbare Grundlage für literarisch-topographische Interpretationen, die abschnittsweise zu den Hauptteilen des Buchs Genesis (Urgeschichte, Abrahamgeschichte, Jakobgeschichte und Josefgeschichte) vorgenommen werden. Die Kombination philologischer Informationen und inhaltlicher Auslegung entspricht weitgehend dem, was von einer Kommentierung biblischer Bücher zu erwarten ist. Daher verwende ich den Begriff „Kommentar“, um das „Format“ des Buchs zu charakterisieren.

Während ich auf die Besprechung der einzelnen Ortsangaben hier nicht näher eingehen kann, möchte ich einige Grundlinien der literarisch-topographischen Auslegungen skizzieren.

Ich rede dabei von „literarisch-topographischen Inszenierungen“, um anzudeuten, dass die Verwendung, Anordnung und gegenseitige Bezugnahme der Ortsangaben wesentliche Aussagen des Buchs oder einzelner Erzählabschnitte hervorhebt. Das Genesisbuch als Ganzes bietet eine erzählerische Engführung von den ersten Weltbewohnern über die Noachiten zur Abrahamfamilie, zu Jakob/Israel und schließlich zu dem einen Jakobsohn Josef. Diesem erzählerischen Gefälle entspricht die schrittweise Verengung des geographischen Horizonts von der Urgeschichte bis zur Josefgeschichte. Die Urgeschichte schlägt einen großen Bogen vom südlichen Zweistromland nach Ostafrika (Gen 2; Gen 10), prägend ist jedoch weitgehend der mesopotamische Horizont (Flutzerzählung, Gen 11). Dieser bleibt in der Abraham- und der Jakobgeschichte lediglich partiell erhalten. Während jedoch in der Abrahamgeschichte kurze Digressionen nach Ägypten und Arabien eingeschoben sind (Gen 12; 16; 25), fehlt dieser Aspekt in der Jakobgeschichte. Dagegen lebt die Josefgeschichte (Gen 37–50) nahezu ausschließlich vom Ägypten/Kanaan-Gegensatz.

Ein weiterer Aspekt in allen Teilen des Genesisbuchs ist der Bezug auf die judäisch-israelitische Diaspora, die sich seit dem späten 8. Jahrhundert v. Chr. und verstärkt ab dem 5. Jahrhundert v. Chr. in verschiedenen Regionen des Vorderen Orients und im Mittelmeerraum etablierte. Kanaan bleibt das Land der Verheißung. Ein dauerhafter Aufenthalt, gesichert durch eigenen Landbesitz, ist in Ka-

naan jedoch nicht möglich. Wesentliche literarisch-topographische Bezugsgrößen bilden die großen Zentren der frühen Diaspora in Mesopotamien und Ägypten. Das nördliche Mesopotamien wird als Abrahams Heimat bezeichnet (Gen 12,1; 24,4), von dort lässt er eine Frau für Isaak holen (Gen 24). Dort verbringt auch Jakob eine lange Zeit (Gen 29–30). Bei seiner Rückkehr nach Kanaan scheitert der Versuch, sich in Sichem niederzulassen (Gen 34). Daher muss er zu seinem Vater Isaak nach Hebron weiterziehen (Gen 35). Schließlich kommt Josef in Ägypten zu Macht und Einfluss, was ihn in die Lage versetzt, auch seine Familie dort dauerhaft anzusiedeln.

Neben den Hinweisen auf die Zentren der Diaspora im Zweistromland und in Ägypten ist auffällig, dass die seit dem 6./5. Jahrhundert v. Chr. nicht mehr zu Juda und Samaria gehörenden, jedoch unmittelbar an sie angrenzenden „Diasporagebiete“ besondere Berücksichtigung als Aufenthaltsorte der Erzeltern finden (Hebron, Negeb, Teile des zentralen Ostjordanlands). Die im Zentrum des judäischen und samaritanischen Berglands gelegenen Orte dagegen sind entweder als vorübergehende Aufenthalte gezeichnet (Betlehem, Bet-El/Lus, Sichem) oder in literarischer Verschleierung dargeboten (Salem/Jerusalem). Hier zeichnet sich ein besonderes Interesse an der „kernlandnahen“ kanaanaïschen Diaspora ab. Für die literarisch-topographische Inszenierung des Buchs Genesis insgesamt lässt sich hinsichtlich des Diasporaaspekts festhalten, dass die kernland-

fernen Zentren der Diaspora (Zweistromland, Ägypten) die Seitenteile (Urgeschichte, Josefgeschichte) prägen, während die kernlandnahen Diasporaregionen stärker in den beiden Binnenteilen (Abrahamgeschichte, Jakobgeschichte) präsent sind.

Letztendlich können Untersuchungen zur biblischen Topographie auch ein Fenster in die zeitgeschichtlichen Erfahrungen der Verfassenden öffnen und auf diese Weise einen Beitrag zu Fragen der Datierung der Texte leisten. Jakob hält sich lange im nördlichen Zweistromland auf. Dort werden elf seiner zwölf Söhne geboren, die zu Eponymen der Stämme Israels werden (Gen 29–30). „Israel“ entsteht in Mesopotamien. Daher erscheint die Annahme sinnvoll, dass die literarische Entstehung der Jakobgeschichte erst nach dem gewaltsamen Ende des Königreichs Israel und der Wegführung der Königsfamilie und der Eliten aus Samaria nach Nordmesopotamien im Jahr 720 v.Chr. begann. Der die Genesis insgesamt prägende Diasporaaspekt spricht weiterhin dafür, dass die jetzt vorliegende Form der Erzählungen frühestens um die Mitte des 1. Jahrtausends v.Chr. zu datieren ist. Hinsichtlich der Josefgeschichte mit der vorausgesetzten Durchlässigkeit zwischen Kanaan und Ägypten wäre sogar eine Ansetzung in die Zeit der ptolemäischen Pharaonen zu erwägen, die im 3. Jahrhundert v.Chr. von Alexandria aus die syrisch-palästinische Landbrücke kontrollierten.

3. Ausblick

Das Forschungsprojekt wird weitere drei Jahre von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert (bis 2017). Für diesen Zeitraum haben wir uns zwei Arbeitsschwerpunkte gesetzt. Zum einen wollen wir die literarisch-topographischen Profile verschiedener Neufassungen bzw. Nacherzählungen der Genesis aus hellenistisch-römischer Zeit (u.a. Genesis-Septuaginta, Qumranschriften, Jubiläenbuch) untersuchen, die sich zumindest an einzelnen Punkten von der „literarischen Landkarte“ des masoretischen Texts erkennbar unterscheiden. Auf diese Weise hoffen wir, noch offene Fragen der literarisch-topographischen Inszenierung des Buchs Genesis klären zu können und gleichzeitig Aufschlüsse über die Rezeption des Buchs in einer literarisch produktiven und von kontroversen theologischen Diskussionen geprägten Zeit zu erhalten.

Ein zweites Arbeitsprojekt ist der Aufbau einer Datenbank zu den Ortsangaben der Genesis. Diese Datenbank, die im Internet zugänglich sein wird, soll der nachhaltigen Sicherung der Forschungsergebnisse dienen. Sie kann an eine bereits von uns erstellte Bibliographie zum Buch Genesis anschließen, die bislang nur passwortgeschützt im Internet abrufbar ist.¹ Die Nutzung elektronischer Medien bietet nicht nur die Möglichkeit, die Forschungsergebnisse zeitnah zu ak-

¹ www.ortedergenesis.de

tualisieren, sondern – durch die Mehrschichtigkeit der Darstellung – auch die Rahmenbedingungen einer adäquaten Präsentation literarisch-topographischer Aussagen. Dazuhin lässt sich eine einmal erstellte Datensammlung zur Genesis mittel- bzw. langfristig unter Einbeziehung der topographischen Angaben weiterer biblischer Bücher zu einer Art „interaktivem Bibelatlas“ ausbauen. Da wir beim Aufbau der Datenbank mit verschiedenen Institutionen wie der Deutschen Bibelgesellschaft in Stutt-

gart, den Herausgebern des „Wissenschaftlichen Bibellexikons im Internet“ (WiBiLex), dem Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen“ (www.materiale-textkulturen.de) und dem Berliner Exzellenzcluster „Topoi“ (www.topoi.org) zusammenarbeiten, hoffen wir, dass die von uns auf den Weg gebrachten Fragestellungen auch über den Zeitraum der Förderung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft hinaus weiterverfolgt werden.

Wo David Goliath geschlagen hat

Neue Ausgrabungen in Aseka

Manfred Oeming

Die Erforschung der materiellen Kultur im Land der Bibel mit all ihren unterschiedlichen Epochen ist eine zentrale Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft. Während die Texte aus der Zeit begrenzt sind und eigentlich keine neuen gefunden werden (die große Ausnahme war Qumran), fördern Grabungen tatsächlich neues und frisches Material ans Tageslicht, das immer wieder neu Details erhellt und auch im großen das

Bild der biblischen Geschichte beeinflusst. Nach den sehr erfolgreichen Ausgrabungen in Jerusalem/Ramat Rahel und in er-Ras von 2004–2011, die mit einem großen königlichen Palast und einem Paradiesgarten vor allem Funde aus der Eisenzeit II und der Perserzeit zu Tage gefördert haben, wollten Oded Lipschits (Tel Aviv University) und ich unsere israelisch-deutsche Zusammenarbeit an einem neuen Ort fortführen. Nach einigen Vorüberlegungen und auch nach dem Scheitern von Plänen für eine weitere Grabung in Jerusalem fiel die Wahl schließlich auf Aseka, ca. 35 km westlich von Jerusalem. Die Gründe für diese Wahl sind vielschichtig: u.a. ist die Lage an der Grenze zwischen Philisterland und Juda (also der antiken Grenze zwischen „Palästinensern“ und „Juden“)

sehr interessant und verspricht Einblicke in die früheste Geschichte dieses Konflikts. Die Diskussion um die Existenz oder Nicht-Existenz des Großreichs Davids und Salomos steht im Zentrum der Fachdebatte; Aseka hat das Potential, zu dieser Kontroverse neues Material beizusteuern. Aseka wird in der Bibel prominent erwähnt: Die Hebräische Bibel führt die Ortslage sieben Mal auf. In Jos 10,10 wird die Stadt als Kriegsschauplatz bei der Landnahme der Israeliten erwähnt. Entsprechend findet sich Aseka auch in der Liste der eingenommenen Städte in Jos 15,35. In 1 Sam 17,1 ist Aseka Kriegsschauplatz für den Kampf von David gegen Goliath. In Jer 34,7 wird von der Stadt berichtet, dass sie dem Ansturm des Königs von Babylon standhalten konnte. Neh 11,30 führt Aseka neben anderen Orten als besiedeltes Gebiet in nachexilischer Zeit auf. Die Gründung der Stadt wird in 2 Chr 11,9 auf König Rehabeam von Juda zurückgeführt.

Zudem ist Aseka in mehreren außerbiblischen Quellen gut bezeugt, die in die Zeit des assyrischen Königs Sanherib und des babylonischen Herrschers Nebukadnezar verweisen und somit Spuren großer Weltgeschichte verheißen. Eine von Nadav Naaman edierte Inschrift (Sanacherib's "Letter to God" on his Campaign to Judah, BASOR 214 (1974) 25–39) lautet in meiner Übersetzung:

(3) [... Assur, mein Herr, ermutigte mich und gegen das Land Ju[da marschierte ich. Im] Laufe meines Feldzugs erhielt ich den Tribut der

Kö[nige der Philister? Ich erhielt (4) [... durch die Macht] von Assur, meinem Herrn, die Provinz [Hiski]as von Juda [...] (5) [...] Die Stadt Aseka, seine Festung, die zwischen meiner [Gren]ze und dem Land Juda liegt, [ist (6) [wie das Nest des Adlers?] auf einem Bergrücken, wie zahllose spitze Eisendolche erreichte sie die Höhe des Himmels [...] (7) [Die Wände] waren stark und wetterfesten mit den höchsten Bergen, mit bloßem Auge sah es so aus, als ob sie aus dem Himmel kommt [so erscheint seine Spitze?] (8) [mit Hilfe von verdichteten (Erd)ra]mpen, wurden mächtige? Rammböcke nahe heran gebracht, das Werk [...], mit dem Angriff durch meine Fußsoldaten, [meiner Kämpfer ...] (9) [...] als sie [den Ansatz meiner Kaval]lerie gesehen hatten und als sie das Dröhnen der mächtigen Truppen des Gottes Assur gehört hatten und [da kam Angst auf [...] (10) [Die Stadt Aseka habe ich belagert,] ich habe sie eingenommen, ich ihre Beute entführt, ich habe sie zerstört und verwüstet [mit Feuer habe ich sie verbrannt

Aseka liegt prachtvoll und mächtig an einem strategisch günstigen Kreuzungspunkt der Straße vom Mittelmeer nach Jerusalem und der N-S-Verbindung von Bet-Schemesch nach Lachisch. Zudem finden aktuell viele weitere Grabungen in der unmittelbaren Nachbarschaft statt (z.B. in Tell es-Safi, der biblischen Philisterstadt Gath, und in Chirbet Qeiyafa, wo angeblich ein Palast Davids gefunden wurde), so dass Aseka in ein archäologisches Schefela-Netzwerk eingebunden wird. Es gibt gerade an die-

sem Ort ein großes öffentliches Interesse, da Aseka für Israelis ein wichtiger politischer Erinnerungsort ist, der die Botschaft vermittelt: „Der Kleine kann den Großen besiegen!“

Zwar waren erste Grabungen der englischen Archäologen Bliss und Macalister, mit denen die Palästina-Archäologie Ende des 19. Jh. überhaupt begann, wenig verheißungsvoll, sie liegen aber 114 Jahre zurück und seitdem haben sich die Methoden stark geändert. Die Realisierung des Projekts war nur durch die großzügige Unterstützung des Ehrendoktors unserer Fakultät Manfred Lautenschläger und seiner Stiftung möglich und die Grabung wurde ihm zu Ehren *Lautenschläger Azekah Expedition* benannt. Der Name ist Programm: Lautenschläger ist ein urdeutscher Name, Azekah ein hebräischer Name und „expedition“ ein englisches Wort, so dass insgesamt der internationale Charakter dieses Projekts und das Ziel der Völkerverständigung schon im Titel sofort klar hervortreten.

In Vorbereitung der Grabung haben wir die wissenschaftlich üblichen Vorarbeiten durchgeführt: Zum einen einen Survey, d.h. eine systematische Erhebung der Oberflächenfunde, zum anderen eine geoelektrische Introspektion durch das Heidelberger Geographische Institut von Rektor Bernhard Eitel durch Prof. Olaf Bubbenzer und Dr. Stefan Hecht, die zu der Hypothese von der Existenz einer bisher ungeahnten Unterstadt führten. Schließlich haben wir versucht, intelligent zu raten, wo wohl das Stadttor, der Palast und die öffentlichen Anla-

gen wie z.B. ein Tempel liegen könnten. Schließlich richtete sich die endgültige Planung stark nach den Resultaten der Geoelektrik.

Seit 2012 wurden drei Kampagnen à sechs Wochen durchgeführt. Insgesamt haben mehr als 500 Menschen aus aller Welt mitgearbeitet. Das Interesse an der Grabung war für eine erste Startphase überwältigend. Durchschnittlich waren 120 bis 140 Volontäre pro Woche im Einsatz. Bislang haben etwa 50 Studierende unserer Fakultät ihren Professor nach Israel begleitet, dazu kamen ca. 90 israelische Studierende, davon zwei Palästinenser, sowie 30 US-Amerikaner, 35 Australier, 8 Südafrikaner weitere Personen aus 18 Nationen. Diese gaben dem Unternehmen einen wunderbaren multinationalen und multikulturellen Charakter. Die Lautenschläger-Azekah-Expedition ist ein „Weltunternehmen“. Im Schweiß des Angesicht leisten wir hier im wahrsten Sinne „Grundlagen“arbeit.

Die hohe Zahl der Teilnehmer ermöglichte es, insgesamt acht Areale mit insgesamt 70 Squares (Grabungsfelder von 5x5 Metern) zu öffnen. Unter den vielfältigen Funden an Architektur ragten einige besonders heraus: Die Hypothese von der Unterstadt ist glänzend bestätigt; wir fanden eine öffentliche Piazza aus der Spätbronzezeit mit einem tiefen Brunnen, der bis in Tage Jeremias in Gebrauch war (Area S2). Wir konnten einen Teil der spätbronzezeitlichen Stadtmauer freilegen (in Area W1, W2, W3). Wir haben aller Wahrscheinlichkeit nach die Reste der as-

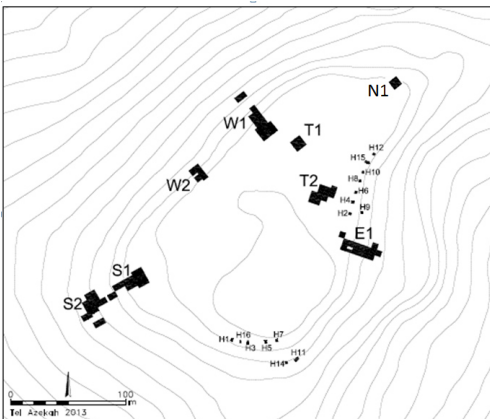
syrischen Belagerungsrampe gefunden. Für die Erforschung dieses ganz herausragenden Fundes hat uns die German-Israeli-Foundation (GIF) ab 2015 immerhin 250.000 \$ bewilligt. Wir haben auf dem Top-Tell den Eingang zu einem unterirdischen Wassersystem gefunden, das sehr verheißungsvoll aussieht. Dazu umfangreiche Stadtbefestigungsmauern in Area E. An herausragenden Einzelstücken sind etliche zu nennen: sechs Skarabäen, einige Luxusgüter wie z.B. einen Mahlstein zur Herstellung von Kosmetik mitsamt Rohstoffen dazu; Speerspitzen, Pfeilspitzen, seltene Münzen, ein Knopf aus Gold sowie einer äußerst bemerkenswerten Terrakotta-Plakette, wohl die Stadtgöttin von Aseka.



Aber: Bis jetzt sind weder Spuren Davids noch von den Philistern gefunden worden, es sieht bislang so aus, dass Aseka in der Spätbronzezeit ca. 1170 v.Chr. zerstört und nach einer Besiedlungslücke von 300 Jahren erst wieder ab 900 v.Chr. aufgebaut wurde. Bis jetzt stehen auch der Palast, der Tempel sowie die offiziellen Gebäude nicht vor uns, aber nach drei

Kampagnen kann man die Fundlage ohne Übertreibung als geradezu sensationell bezeichnen. Die Befestigung der Stadt konnte in ersten Umrissen freigelegt werden, von frühbronzezeitlichen Eselbegräbnissen bis zu zwei römischer Wachtürmen sind 3000 Jahre Besiedlung nachgewiesen. Die außerordentlich reich sprudelnden Einzelfunde verweisen u.a. durch nahezu unversehrte Keramikensamples auf den hohen Einfluss Ägyptens in der Zeit von 1500–1200 v.Chr. wie auch auf die Blütezeit im Hellenismus.

Für die kommende Saison haben sich weitere Kooperationspartnern dem Projekt angeschlossen. Der Kurs der Lautenschläger-Aseka-Aktie steigt stark an. Wenn Sie einen lebendigen Eindruck gewinnen wollen, schauen Sie auf unsere Website <http://archaeology.tau.ac.il/azekah/> und in Youtube unter <http://youtu.be/7FGeqHXXtRo> nach oder folgen Sie uns auf Facebook unter [The Lautenschläger Azekah Expedition](#), damit wir die 1.000 „Gefällt mir“ bald erreichen.



Skizze der bislang auf dem Tell Aseka geöffneten Areale

Das Heil für die Völker im Matthäusevangelium und die Schriften Israels

Carolin Stalter

Das Zusammenspiel von alttestamentlicher und neutestamentlicher Exegese ist ein wichtiger Teilaspekt bei der Erforschung der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Alten Testaments sowie für die Auslegung neutestamentlicher Texte. Besonders deutlich wird dies am Matthäusevangelium. Vor allem die vielen darin vorkommenden expliziten Zitate wurden in der Forschung immer wieder untersucht. Ein Hauptfokus lag dabei auf der textlichen Form der für Matthäus typischen Erfüllungszitate, die durch die einleitende Formel *„damit erfüllt würde, was durch den Propheten geredet ist, der spricht“* gekennzeichnet sind. Auch weitere explizite Schriftzitate wurden herangezogen, um die Quellenlage von Matthäus zu beleuchten. Durch das Einbeziehen von intertextuellen Ansätzen in der Exegese hat sich der Betrachtungshorizont jedoch erweitert und Anspielungen auf Texte aus den Schriften Israels werden für das Textverständnis als immer wichtiger angesehen.

Betrachtet man die Schriftrezeption bei Matthäus im 1. Jh. n.Chr., muss man jedoch auch die frühjüdische Literatur der Zeit des zweiten Tempels miteinbeziehen, da sie Auf-

schluss darüber gibt, wie alttestamentliche Texte in anderen Werken rezipiert wurden. Dadurch gewinnt die matthäische Schriftrezeption weiteres Profil.

Inhaltlich wurde die Verwendung der Schriften in der Forschung besonders auf christologische Fragestellungen zugespielt. Welche christologischen Implikationen ergeben sich z.B. durch die Erfüllungszitate? Mit diesem Projekt wird jedoch die Frage nach der Schriftrezeption über die christologische Dimension hinaus erweitert und an der Frage nach dem Heil für die Völker festgemacht. Das Heilsangebot richtet sich in Mt 28,19–20 explizit an alle Völker: *„Geht nun hin und macht alle Völker (πάντα τὰ ἔθνη) zu Jüngern“*. Dem steht sehr deutlich die Aussage Jesu gegenüber: *„Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel.“* (Mt 15,24).

Matthäus beschränkt den Auftrag des irdischen Jesus zunächst auf Israel und öffnet den Blick auf die explizite Heilszuwendung erst mit dem zum Weltenherrn erhöhten Christus. Das heißt aber im Umkehrschluss nicht, dass das Heil für die Völker vor Mt 28,19–20 keine Rolle spielt. Bereits die ersten Worte des Buches lauten programmatisch: *„Βίβλος γενέσθω“* (Mt 1,1) und zitieren damit Gen 2,4^{LXX}/5,1^{LXX}.

Gerade in den Schriftbezügen wird deutlich, dass die Sendung der Jünger zu den Völkern keine Reaktion auf das Kreuz Jesu ist, die eine Verwerfung Israels einschließt, sondern dass das göttliche Wirken von Anfang an

auf eine universale Öffnung hin angelegt ist. Eine Öffnung, die sich auch schon innerhalb mancher alttestamentlicher Texte auf unterschiedliche Weise nachzeichnen lässt: So heißt es z.B. in Ps 107: „*Sie sollen den HERRN preisen für seine Gnade, für seine Wunder an den Menschen!*“ (Ps 107,8.15). Der Prophet Jesaja schreibt: „*Und viele Völker werden hingehen und sagen: Kommt, laßt uns hinaufziehen zum Berg des HERRN, zum Haus des Gottes Jakobs, daß er*

uns aufgrund seiner Wege belehre und wir auf seinen Pfaden gehen! Denn von Zion wird Weisung ausgehen und das Wort des HERRN von Jerusalem.“ (Jes 2,3).

Genau in dieser Spannung zwischen den unterschiedlichen Heilsaussagen innerhalb des Matthäusevangeliums und ihrer Fundierung in den Schriften Israels setzt dieses Disserationsprojekt an und verbindet damit alttestamentliche und neutestamentliche Exegese.

Dissertationen

The Betrothal of Rebekah

Genesis 24

*Josef Černohous*Gutachter: J. Gertz, M. Oeming,
H. Barstad

Jemanden zu segnen (in der Hebräischen Bibel mit dem Menschen als Subjekt) wird in der Forschung entweder „als mit heilvoller Kraft begabt bezeichnen“ oder „heilvolle Kraft anwünschen“ erklärt. Diskutiert wird, ob der Akt des Segnens eine „selbst-wirksame“ Handlung, ein performativer Sprechakt oder deren Kombination ist. Es wurde noch nicht beobachtet, dass in Gen 24,66 der Akt des Segnens im Akt des Erzählens geschieht.

Die Erzähltheorie wird heute von den Kognitionswissenschaften bestimmt. Ereignisse, die wir erfahren, sind erst in unserer Kognition – als „mental image“ – miteinander (kausal) verbunden. Dieses „mental image“ hat Züge einer Erzählung.

JHVH hat Abraham in Haran gesagt: „Geh aus deinem Land. ... Ich will dich segnen.“ (Gen 12,1–3). Gen 24 reflektiert Gen 12,1–3. Die Se-

gensverheißung wird erfüllt: „JHVH hatte Abraham ... gesegnet.“ (Gen 24,1). Abraham, in seiner letzten Rede, schickt seinen Diener nach Haran; „die Frau für seinen Sohn“ soll von dort nach Kanaan „gehen“. In Haran fasst der Diener programmatisch Abrahams Leben zusammen: JHVH hat Abraham gesegnet und sein Sohn, Isaak, soll alles bekommen, was Abraham hat – was den Segen impliziert. Rebekka entscheidet sich „zu gehen“ und wird in Haran gesegnet. Der Diener und Rebekka kommen nach Kanaan zu Isaak. Der Diener erzählt alles Isaak. Isaak hört vom „Gehen“ – Abrahams und Rebekkas – ins Land. Er hört die Zusammenfassung von Abrahams Leben: JHVH hat Abraham gesegnet und Isaak ist der Rezipient dieses Segens. Rebekka verkörpert Abrahams Herausgehen und Abrahams Segen für Isaak. In einem kognitiven Prozess rezipiert Isaak in Rebekkas Präsenz und durch die Erzählung des Dieners Abrahams Lebensgeschichte und seinen Segen. Er konstruiert seine eigene Lebensgeschichte.

Isaak wird nie in der Bibel von einem Menschen in einem performativen Sprechakt gesegnet. Er ist trotzdem der Gesegnete. Die Dissertation erweitert und modifiziert das Verständnis des Segensaktes in der Hebräischen Bibel. Segen wird nicht nur in der „selbst-wirksamen“ Handlung oder im performativen Sprechakt übermittelt, sondern auch im Akt des Erzählens.

Mit Hiob von Gott reden lernen

Das Buch Hiob im Kontext
religiöser Bildung unter
besonderer Berücksichtigung
des Mediums Kinderbibel

Eva Jenny Korneck

Gutachter: M. Oeming, I. Schoberth

Das Besondere der Arbeit ist ihr interdisziplinärer Anspruch. Sie vereint neueste Ergebnisse der exegetischen Forschung des Alten Testaments mit modernen Ansichten der Religionspädagogik.

Inhaltlich geht es dabei um das Buch Hiob in religiösen Bildungsprozessen. Gerade weil es in der unterrichtlichen Vermittlung über Hiob in der Vergangenheit oft große Schwierigkeiten gab – die dazu führten, dass das biblische Buch tendenziell in der Praxis des Religionsunterrichts gemieden wird –, beschäftigt sich die Arbeit mit dem möglichen Mehrwert einer theologisch verantworteten Rede vom Gott Hiobs, der gerade heute den spezifischen Bedürfnissen Kinder und Jugendlicher entsprechen kann.

In der exegetischen Auseinandersetzung mit dem Text aus der Perspektive einer Pädagogin erarbeitet die Autorin neue Erkenntnisse über das Potential des Hiobbuches als pädagogisches Konzept. Dabei stellt die Arbeit einen bibeldidaktischen Ansatz vor, der die im biblischen Text angelegten Gesprächsangebote für den Unterricht aufgreift und Raum lässt für die jeweiligen individuellen theologischen Fragen der Schülerinnen und Schüler. Insgesamt stellt Hiobs Auseinandersetzung mit dem Thema „Allmacht“ den denkerischen Horizont dar, unter dem sich religiöse Bildungsprozesse ereignen.

Das Potenzial des Buches Hiob liegt gerade darin, dass Leid nicht verschwiegen, sondern ein realistisches Weltbild entwickelt wird, so dass eine auch in schwierigen Lebenslagen tragfähige Gottesbeziehung angestrebt wird. Dabei muss die Allmacht Gottes eine begrenzte Allmacht bleiben. Die Vorstellung vom allmächtigen Gott wird sonst zu einer Karikatur des Gottes der Bibel oder Ausdruck einer überzogenen Omnipotenzvorstellung, die angesichts von Leiderfahrungen von Kindern und Jugendlichen zu einem Glaubenseinbruch führen können. Das Buch Hiob stellt vor die religionspädagogische Aufgabe, die dunklen Seiten Gottes in das Gottesbild zu integrieren

Allgegenwärtiger Konflikt

Exegetische und sozialpsychologische Analyse der matthäischen Konfliktgeschichte

Romeo Popa

Gutachter: M. Konradt, P. Busch

Nach vorherrschender Meinung erzählt Matthäus eine Konfliktgeschichte, die über die narrative Ebene hinaus auch Umstände seiner gegenwärtigen Lage aufnimmt. Die matthäische Gemeinde steht vor einer entscheidenden Wende. Sie befindet sich in einem heftigen Streit mit jüdisch religiösen Kräften der Umwelt, und das umso heftiger, weil die Gemeinsamkeiten noch schwer wiegen und das Bedürfnis nach theologischen und heilsgeschichtlichen Differenzierungen und Abgrenzungen im Prozess der religiösen Neuorientierung nach der Tempelzerstörung 70 n.Chr. groß geworden ist. In dieser Situation lässt sich die mehrfach (real-geschichtlich und symbolisch) gefährdete jüdisch-christliche Gemeinde auf eine Polemik mit der jüdischen Führerschaft ein. Die angespannte soziale Lage ist m.E. vor allem – jenseits von „Antijudaismen“ die hier immer wieder vermutet wurden – für die oft als anstößig empfundene Sprache dieser Auseinandersetzung verantwortlich.

Die Gemeinde bemüht sich aber auch um einen intertextuellen Dialog

mit ihrem kollektiven Gedächtnis, das in einem jüdischen und jesuanischen Boden verwurzelt ist, um die verschiedenen Überlieferungssträngen zu harmonisieren und sie – neu aufgelegt – für die neu entstandene Situation nützlich zu machen. Darum wird der soziale Konflikt zu einem bedeutenden Faktor in ihrer Identitätsbildung. Wir nehmen zwar die Konfliktaustragung, die Identitätsbildung, die angespannte soziale Interaktion durch einen Evangelien-Text zur Kenntnis, diese sind aber soziale Phänomene, die sich rein exegetisch kaum angemessen erfassen lassen. Der Blick von außen, mit sozialwissenschaftlich ‚trainierten‘ Augen, gewährt manchmal ein akkurateres Verständnis der komplexen Prozesse, die hinter den Texten stecken oder er ermöglicht sogar, dass bestimmte Sachverhalte und Textzusammenhänge erst wahrgenommen werden.

In der Vorgehensweise habe ich mich an den Vorgaben einer kompletten Konfliktanalyse orientiert. Dies war nicht nur eine gewinnbringende Methode, sondern auch ein gutes Gliederungsmittel. Zuerst frage ich nach den *Konfliktbeteiligten* und ihren Beziehungen zueinander; dann erörtere ich die *Konfliktquellen* und in einem umfassenden Teil die Dimensionen der komplexen *Konfliktaustragung*. Schließlich formuliere ich in einem rückblickenden Abschnitt Erwägungen zu dem objektiven Status der Gemeinde und erkläre die teils verbalaggressiven Äußerungen des Redaktors als Reflex einer unlösbaren Konfliktsituation.

Bibelauslegung im tamilischen Kontext

Am Beispiel des
Johannesevangeliums

Gregory Basker

Gutachter: M. Bergunder, P. Lampe

Die vorliegende Untersuchung hat das Ziel, die Interpretation des Johannesevangeliums im tamilischen Kontext des 20. Jahrhunderts historisch darzustellen. Untersuchungen zur indischen Rezeption des Johannesevangeliums gibt es bisher nur im Ansatz. Die Arbeit soll diese Lücke schließen. Sie fragt nach der Auslegung des Johannesevangeliums durch indische Christen und unternimmt es erstmals, den tamilischen Kontext als bibelhermeneutischen bzw. Johannes-hermeneutischen Kontext zu explorieren.

Die Verständnisvielfalt im tamilischen Kontext ist den unterschiedlichen kulturellen, konfessionellen, und kastenbezogenen Sichtweisen geschuldet. Mindestens drei Strömungen bestimmen Religion und Kultur unter den Tamilen: tamilischer Sivismus, advaitischer Neo-Hinduismus und die Dalit-Bewegung. Die tamilisch-christliche Rezeption des Johannesevangeliums nimmt jeweils auf eine dieser drei Strömungen Bezug,

und von daher lassen sich die spezifischen Rezeptionsweisen erklären. Insofern stellt die Arbeit die Behauptung in Frage, dass der wahre und einzige indische Kontext der neohinduistische sei. Die Arbeit zeigt vielmehr, wie die Werke dieser Richtung aus Ignoranz alles ausgeschieden haben, was nicht in ihr Konzept passte.

Während sich die genannten drei Strömungen in der Literatur klar zuzuordnen lassen, wird immer wieder die Frage aufgeworfen, inwieweit sie auch in der gelebten gemeindlichen Realität verankert sind. Deshalb gleicht die Arbeit die drei Strömungen mit gemeindlichen Wirklichkeiten durch empirische Feldforschung mit Interviews ab. Dabei wird gezeigt, worauf die rezente mündliche Tradition des Johannesevangeliums im tamilischen Kontext besonderen Wert legt und mit welchen zentralen exegetischen Fragestellungen bzw. Problemen des Johannesevangeliums sich die tamilischen Christen beschäftigt haben. Die Arbeit fragt ferner, ob und wie in verschiedene indische Gemeindewirklichkeiten hinein verkündete Bibelauslegungen sich durch den kulturellen Transfer von westlicher historisch-kritischer Exegese beeinflussen ließen. Dabei wird besonders die Verbindung zwischen der wissenschaftlichen Exegese des Johannesevangeliums, wie sie von nordamerikanischen und europäischen Beiträgen vertreten wird, und der tamilischen Auslegung berücksichtigt.

Erlösung im Römerbrief als Überwindung von Sünde und Leid

Eine exegetische Untersuchung
zur sozialen Dimension
des Todes Jesu

Dennis Solon

Gutachter: G. Theißen, H. Schwier

Bei dem Verständnis von Erlösung bei Paulus geht es in vielen Kommentaren um die Schuld der Menschen, d.h. Erlösung wird erklärt als Erlösung von Sünde. Kommt auch bei Paulus das Leid der Menschen in Betracht? Die Dissertation will den sozialen Horizont der „Neuen Paulus Perspektive“ erweitern. Sie geht davon aus, dass Paulus in seiner Diskussion über die Sünde das Leid, das fremde Schuld verursacht hat, auch im Blick hat. Das sieht man im Brief des Paulus an die Römer, insbesondere in den ersten acht Kapiteln.

In Röm 1–3 erklärt Paulus die Sündhaftigkeit aller Menschen. Das wird in Röm 3,10ff mit Hilfe von Psalmziten klar ausgedrückt. Dabei ist aber das Leid als Wirkung von Sünde zu finden, es sei denn als Wirkung eigener oder fremder Schuld (vgl. 1,24–32). Es gibt also bei Paulus eine Doppeldimension von Sünde. Die eine ist die aktive Dimension der

Sünde selbst, die der Sünder begangen hat. Die andere ist die passive Dimension, d.h. das Leid, das die Sünde für andere als Opfer bewirkt hat.

Die Erlösung durch den Tod Jesu trifft sowohl die Sünde als auch das Leid der Menschen. Drei Stellen im Römerbrief (3,21–26; 5,1–21; 8,32ff) zeigen diesen Gedanken. In Röm 3,21–26 erklärt Paulus, dass Jesus Christus der Sühnetod (ἱλαστήριον) zwischen den schuldigen Menschen und Gott (3,25) ist. Im Blick auf die doppelte Dimension der Sünde, darf betont werden, dass der Tod Jesu implizit das Leid der Menschen betrifft.

Was in Röm 3,21–26 implizit ausgedrückt wird, wird in Röm 5,1ff deutlich gemacht. Das Leid als Wirkung fremder Schuld sieht man hier beim Adammythos. Nach 5,12ff meint Paulus, dass die Sünde durch Adam in die Welt eingedrungen ist und dadurch der Tod aller. Anders gesagt, alle Menschen leiden unschuldig am Todesgeschick, das durch Adam alle Menschen traf. Als Heilstod wird in Röm 5,1ff von der Liebeshingabe und Versöhnung geredet.

In Röm 8 steigert sich das Argument des Paulus. Als Heilstod Jesu redet Paulus von der Liebeshingabe und Intercessio des Auferstandenen. Auffällig hier ist, dass in Röm 8 nicht mehr von der Sünde der Menschen die Rede ist, sondern von ihrem Leiden. Der Auferstandene tritt für die leidenden Christen ein.

Theologie als Bekenntnis

Karl Barths kontextuelle Lektüre
des Heidelberger Katechismus

Hanna Reichel

Gutachter: M. Welker, Chr. Strohm

Karl Barth war bekennender Theologe. Leidenschaftlich hat er sich der Theologie gewidmet, leidenschaftlich nahm er von dort aus Anteil an politischen und zeitgeschichtlichen Ereignissen. Grundlegend für beides ist ihm die Auseinandersetzung mit Texten der Tradition geworden. Mit keiner Bekenntnisschrift hat Barth sich so häufig und ausführlich auseinandergesetzt wie mit dem reformierten Heidelberger Katechismus.

Barths Verhältnis zum Heidelberger Katechismus wandelt sich von anfänglicher Skepsis zu großer Hochschätzung. Mit der Zeit erkennt er im Heidelberger Katechismus einen theologischen Verbündeten, insbesondere durch die Entdeckung des Jesu-Christi-Eigen-Seins (Antwort 1) und der Lehre vom dreifachen Amt Christi (Fragen 31–32). Indem er den Namen Jesu Christi, das „Wort Gottes“ als entscheidenden „Grundtext“ bzw. „Kontext“ des Bekenntnisses versteht, gewinnt Barth eine große

Freiheit, immer wieder neu anzusetzen und den HK sehr unterschiedlich auszulegen. Die Treue zum Text in und gegenüber den Kontexten seiner Zeit kennzeichnet eine *theologia viatorum*, die sich vom Christuszeugnis her versteht und insofern selbst bekennnishafte Züge annimmt, zugleich aber konfessionalistische Engführungen aufbricht.

Die vorliegende Untersuchung stellt die verschiedenen Auslegungen des Heidelberger Katechismus durch Barth von seiner ersten Vorlesung in Göttingen 1921/22, der Auseinandersetzung mit dem reformierten Bekenntnisbegriff in den 1920er Jahren, eigenen Bekenntnisentwürfen aus der Zeit des „Kirchenkampfes“ über eine Vielzahl von Heidelberger Katechismus-Vorträgen und Seminaren während des Dritten Reiches bis zu seiner Bonner Nachkriegsvorlesung 1947 einzeln und im Zusammenhang dar. Sie zeigt, wie Barth sich von diesem Text zu eigenem Bekennen (etwa in der Barmer Theologischen Erklärung) ebenso inspirieren ließ wie zur Strukturierung seines dogmatischen Denkens anhand des *munus triplex Christi* in KD IV/1–3.

Zwischen Bekenntnishermenteutik, Auslegung eines überkommenen Bekenntnisses und eigenem Bekennen gewinnt der Bekenntnisbegriff als Grundlegung theologischen Redens neue Konturen, die ausblickend thesenhaft skizziert werden.

„Gottes strittige Zukunft“

Zu den Verschränkungen von Zeit,
Christologie und eschatologischer
Ontologie im Denken Wolfhart
Pannenberg

Thomas Renkert

Gutachter: M. Welker, G. Etzelmüller

Die Theologie W. Pannenburgs ist in ihrer Entstehungsphase zwischen 1960 und 1966 geprägt durch die spannungsreiche Verbindung von Christologie im offenbarungstheologischen Sinn und einer ontologischen Universalperspektive auf Wirklichkeit als Geschichte. Diese Verbindung hat Konsequenzen für Pannenburgs Eschatologie, die in seinem Denken nicht ein dogmatisches Sondergebiet darstellt, sondern den Kern seines Wirklichkeitsverständnisses.

Diese Sicht bezeichnet Pannenberg in seinen Forschungen zur Christologie als „eschatologische Ontologie“ und meint damit, dass das Wesen der Wirklichkeit erst am Ende der Zeit, in der „absoluten Zukunft“ offenbart und zugleich verwirklicht wird.

Die Arbeit zeichnet auf der einen Seite nach, an welchen Stellen und auf welche Weise Pannenberg seine Ontologie entwickelt und wie diese sein theologisches System prägt. Auf der anderen Seite versucht sie, Spannungen und Brüche aufzuzeigen, die

in Pannenburgs „eschatologischer Ontologie“ bestehen und die sich latent durch sein theologisches Gesamtwerk ziehen. Die Untersuchung arbeitet als Fundamentalproblem den Gegensatz von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit heraus und zeigt, dass Pannenberg diesen Gegensatz in seinen frühen Texten (u.a. als „Strittigkeit Gottes“) explizit diskutieren kann, ihn aber in späteren Arbeiten nicht mehr thematisiert, was Auswirkungen u.a. auf seine Gotteslehre, Anthropologie und reife Christologie hat. Dennoch enthält das von Pannenberg entwickelte Zeitverständnis originelle und diskussionswürdige Ideen, wie die Arbeit im Vergleich mit philosophischen Zeittheorien zeigen kann.

So stellt Pannenburgs „eschatologische Ontologie“ eine eigentümliche Mischung dar, die einerseits aus innovativen, eigenständigen Ideen – und dem Mut zu einem theologischen Wirklichkeitsverständnis – besteht, die andererseits aber Widersprüche der Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts unkritisch übernimmt, ohne sie überzeugend auflösen zu können.

Die Arbeit würdigt die tragfähigen Elemente der „eschatologischen Ontologie“ und gibt Impulse, wie diese im Hinblick auf eine realistische Theodizee, ein pluralistisches Geschichtsbild und eine Eschatologie, die die Frage nach dem kommenden Christus nicht ausblendet, weitergedacht werden kann.

Taufe, Glaube, Geist

In der neueren innerevangelischen
ökumenischen Diskussion

Ralf Jörg Bickelhaupt

Gutachter: F. Nüssel, M. Plathow

Warum wurde im 16. Jh. die Säuglingstaufe von den reformatorischen Täufern infrage gestellt, obwohl sie über ein Jahrtausend hin unwidersprochen geübt wurde und zuvor in der Alten Kirche wenn, dann jedenfalls nicht mit dem fehlenden Glauben des Kindes kritisiert worden war?

Basieren die Taufkontroversen um Säuglings- oder Gläubigen-, bzw. Geist- und Wassertaufe auf fundamentaltheologischen Differenzen und sind sie damit kirchentrennend oder liegen ihnen unterschiedliche anthropologische und hermeneutische Vorannahmen zugrunde, was die Möglichkeit eines differenzierten Konsenses nicht ausschliesse?

Ausgehend von sechs innerevangelischen Dialogtexten aus jüngerer Vergangenheit, weist ein biblisch-theologisches Kapitel auf die Ansätze der unterschiedlichen konfessionellen Hermeneutiken wie auf deren Grenzen hin (etwa hinsichtlich der Rede von einer „Geisttaufe“ nach dem Pfingstgeschehen).

Die theologiegeschichtlichen Passagen zeigen, dass die Frage der Säuglingstaufe zu anderen Zeiten in anderen theologischen Zusammenhängen erörtert wurde (etwa im Kontext der Bußtheologie und nicht der Befähigung zu einem persönlichen Glaubenszeugnis). Die Entdeckung des Menschen als Individuum im Spätmittelalter machte eine grundsätzliche Infragestellung der Legitimität der Säuglingstaufe erst *denkbar* – die veränderte Anthropologie wurde von allen reformatorischen Strömungen jedoch in differenzierter Weise übernommen.

Die neuzeitlichen Entwicklungen sowie die abschließenden aktualisierenden Thesen stellen allen an diesem Diskurs beteiligten Traditionen die Frage, ob sie der theologiegeschichtlichen Weite des Diskurses gerecht werden:

– an die ‚täuferischen Kirchen‘ die Frage, ob ihrer Tauftheologie nicht eine quasi-dogmatisierte, neuzeitliche Anthropologie zugrunde liegt,

– an die pentekostale Tradition, ob ihr Konzept der Geisttaufe dem biblischen Zeugnis entspricht und das Kriterium persönlicher (Geist-)Erfahrung offenbarungstheologisch als konsistent gelten kann,

– an (auch) kindertaufende Kirchen, ob die notwendige Kohärenz von Taufe und Glaube in einer sich religiös pluralisierenden Gesellschaft noch hinreichend gewährleistet ist.

Theologie und Praxis der Diakonie im Lebenswerk von John Wesley in Beziehung zum Werk Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs

Ihre Bedeutung für den neuen
diakonischen Aufbau der Korean
Methodist Church (KMC)

In Kap Park

Gutachter: J. Eurich, Th. Strohm

Wesleys Verhältnis zum deutschen Pietismus und zur Theologie und diakonischen Praxis Zinzendorfs wird erstmals in dieser Dissertation untersucht, um den Zusammenhang von theologischer Grundlegung und diakonischer Praxis anhand dieser beiden Persönlichkeiten und ihrer Wirksamkeit darzustellen. Die Arbeit zeigt, welche große Bedeutung für Wesley das Studium der Bibel und Martin Luthers im Zusammenhang mit seiner „Bekehrung“ hatte. Durch Reisen wurde er mit der Herrnhuter Bewegung und vor allem mit dem Grafen von Zinzendorf bekannt. Die Arbeit will die wechselseitigen theologischen und praxisbezogenen Einflüsse dieser beiden Persönlichkeiten genauer beleuchten.

Diesen schwierigen Lernprozess hat Wesley durch sein Bekenntnis zu einem Leben „*in Holiness in Heart and Life*“ abgeschlossen. Hier bekam der Name *Methodismus* seine Grundlage: Nicht nur das eigene Leben sollte durch Methodik geprägt sein, sondern das ganze, von Not und Sorgen geprägte Volk. Unter kaum nachvollziehbaren Strapazen hat Wesley bei jeder Wetterlage meist unter freiem Himmel gepredigt und dabei ebenso das einfache Volk wie engagierte Christen aus anderen Schichten erreicht. Dass seine Predigt nicht nur die Herzen der Menschen erreicht hat, sondern auch Auswirkungen auf die Praxis hatte, wird an Beispielen nachgewiesen. Darin unterschieden sich die Methodisten von anderen zeitgenössischen kirchlichen Strömungen. So nahm die Entwicklung der Menschenrechte in diesem christlichen Reformklima ihren Ausgang und führte zur Ablehnung und Abschaffung der Sklaverei.

Die Arbeit richtet vor allem den Blick auf Korea. Sie will die Impulse, die von John Wesley theologisch und diakonisch ausgingen, in Korea bekannt machen und in zeitgemäßer, für das Land angemessener Form umsetzen – auch durch konkrete diakonische Programme. Schließlich wird gezeigt, dass eine der christlichen Hoffnung entsprechende Zukunft weit über die Grenzen der methodistischen Gemeinden hinaus für die koreanische Gesellschaft und am Ende auch für das wiedervereinigte Korea verwirklicht werden kann.

Veröffentlichte Monographien und Sammelbände 2013/14

(inkl. Nachträge 2012)

Adam, Gottfried / Schmidt, Heinz / Hallwirth, Uta: Diakonisch-soziales Lernen. Ein religionspädagogischer Reader, Münster 2013, 260 S.

Berger, Klaus: Das Vaterunser. Mit Herz und Verstand beten, Freiburg et al. 2014, 192 S.

Bortnyk, Serhij: Kommunion und Person. Die Theologie von John Zizioulas in systematischer Betrachtung (Forum Orthodoxe Theologie 13), Berlin et al. 2014, 378 S.

Bührer, Walter: Am Anfang... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3 (FRLANT 256), Göttingen 2014, 440 S.

Dangel, Silke: Konfessionelle Identitätskonstitutionen in ökumenischen Prozessen. Zwei Analysen zur Relevanz ökumenischer Dialoge für die konfessionelle Identität (Theologische Bibliothek Töpelmann 168), Berlin 2014, 444 S.

Diebner, Bernd Jørg (Hg.): Mundart in der Kirche. Möglichkeiten und

Grenzen (Dialekt und Religion 1) Berlin/Münster 2014, 173 S.

Dietz, Alexander (Hg.): Barmherzigkeit drängt auf Gerechtigkeit. Anwaltschaft, Parteilichkeit und Lobbyarbeit als Herausforderung für Soziale Arbeit und Verbände, Leipzig 2013, 284 S.

Duchrow, Ulrich: Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle – Befreiungstheologische Perspektiven, München 2013, 287 S.

Duchrow; Ulrich (Hg.): Enrique Dussel, 20 Thesen zu Politik, mit einem Geleitwort v. Ulrich Duchrow. Münster 2013, 174 S.

Duchrow, Ulrich, Más allá del dinero y la avaricia. Alternativas para una cultura de la vida, Bogota 2014, 316 S.

Duchrow, Ulrich / Hinkelammert, Franz: Property for People, not for Profit: Alternatives to the global tyranny of capital (2004) (griech.), Athen 2013, 335 S.

Eurich, Johannes (Hg.): Behinderung. Profile inklusiver Theologie, Diakonie und Kirche (Behinderung – Theologie – Kirche 7), Stuttgart 2014, 288 S.

Etzelmüller, Gregor: Was geschieht beim Gottesdienst? Die eine Bibel

und die Vielfalt der Konfessionen, Leipzig 2014, 165 S.

Ferdinand, Manfred: Lebenswelten – Lebensschnüre: Konzeptionen von Zeit und Raum junger Menschen einer Straßenszene in Medellín; ein partizipatives Forschungsprojekt, Berlin/Münster 2014, 295 S.

Fischer, Klaus P.: Glaube sucht Verstehen. Theologische Brosamen (Theologische Orientierungen 17), Berlin 2013, 197 S.

Focken, Friedrich-Emanuel, Zwischen Landnahme und Königtum. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zum Anfang und Ende der deuteronomistischen Richterzählungen (FRLANT 258), Göttingen 2014, 252 S.

Haustein, Jörg / Maltese, Giovanni (Hg.): Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie. Mit einem Vorwort von Michael Bergunder, Göttingen 2014, 563 S.

Herfarth, Margit: Leben in zwei Welten. Die amerikanische Diakonissenbewegung und ihre deutschen Wurzeln (VDWI 53), Leipzig 2014, 480 S.

Heyden, Wichard von: Dokerismus und Inkarnation. Die Entstehung zweier gegensätzlicher Modelle von Christologie (TANZ 58), Tübingen 2014, 567 S.

Hofmeister, Heimo / Mikirtumov, Ivan (Hg.): Krise der lokalen Kulturen und die philosophische Suche nach Identität, Frankfurt 2014, 231 S.

Kießling, Klaus / Schmidt, Heinz (Hg.): Diakonisch Menschen bilden. Motivationen – Grundierungen – Impulse (Diakonie: Bildung – Gestaltung – Organisation 13), Stuttgart 2014, 314 S.

Konradt, Matthias / Schläpfer, Esther (Hg.): Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen, WUNT 322, Tübingen 2014, 587 S.

Konradt, Matthias: Israel, Church, and the Gentiles in the Gospel of Matthew, translated by Kathleen Ess (Baylor – Mohr Siebeck Studies in Early Christianity), Waco, TX 2014, 485 S.

Lampe, Peter: New Testament Theology in a Secular World: A Constructivist Work in Philosophical Epistemology and Christian Apologetics, London/New York 2012.

Noller, Annette / Eidt, Ellen / Schmidt, Heinz (Hg.): Diakonat – Theologische und sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein Kirchliches Amt, Stuttgart 2013, 344 S.

Noordveld, Diederik: Der Mensch in seiner Zeit. Karl Barth und die

Menschlichkeit als Zeitlichkeit, Neukirchen-Vluyn 2014, 199 S.

Nüssel, Friederike (Hg.): Schriftauslegung (Themen der Theologie 8 = UTB 3991), Tübingen 2014, 270 S.

Oorschot, Frederike van: Öffentliche Theologie angesichts der Globalisierung. Die Public Theology von Max L. Stackhouse (Öffentliche Theologie 30), Leipzig 2014, 307 S.

Plathow, Michael: Vor Gott in der Welt. Luthers neues Wirklichkeitsverständnis (Theologie: Forschung und Wissenschaft 45), Berlin: 2014, 287 S.

Plathow, Michael, Glauben denken und bezeugen. Heidelberger Universitätspredigten, Saarbrücken 2013, 75 S.

Qu, Thomas Xutong: Barth und Goethe. Die Goethe-Rezeption Karl Barths 1906–1921, Neukirchen-Vluyn 2014, 260 S.

Ruomin, Liu: Kirche: Gegenwart Christi in der Welt. Eine Untersuchung von Dietrich Bonhoeffers Werk „Sanctorum Communio“ in seiner Bedeutung für die Kirche in China, Frankfurt am Main et al. 2014, 263 S.

Schaede, Ina: Bildung und Würde. Religionspädagogische Reflexionen im interdisziplinären Kontext, (Arbei-

ten zur praktischen Theologie 52), Leipzig 2014, 384 S.

Schaefer, Frieder: Diakonie und Verkündigung. Zu ihrer Verhältnisbestimmung in christlichen Hilfswerken (VDWI 52), Leipzig 2014, 527 S.

Schneider, Anna: Dimensionen der Einheit. Ekklesiologische Konzeptionen der Kirche von England im 19. Jahrhundert, (Theologische Bibliothek Töpelmann 166), Berlin 2014, 394 S.

Schoberth, Ingrid (Hg.): Urteilen lernen II: Ästhetische, politische und eschatologische Perspektiven moralischer Urteilsbildung im interdisziplinären Diskurs, Göttingen 2014, 335 S.

Schoberth, Ingrid: Religiöses Lernen mit dem Frühmittelalter. Zum Umgang mit Geschichte am Beispiel von Kloster Lorsch, Göttingen 2013, 191 S.

Schmidt, Heinz / Hildemann, Klaus D. (Hg.): Nächstenliebe und Organisation. Zur Zukunft einer polyhybriden Diakonie in zivilgesellschaftlicher Perspektive (VWGTH 37), Leipzig 2012, 460 S.

Schnigula, Lynn Clare: Leben schützen – nicht durch Anonymität, sondern vor und aus der Anonymität. Eine ethische Beurteilung von Babyklappe und anonymer Geburt im Kontext von Hilfen für Schwangere und

Mütter in Not (Schriftenreihe Ethik in Forschung und Praxis 12), Hamburg 2013, 299 S.

Schwier, H. (Hg.): Er ist unser Friede. Lesepredigten, Textreihe VI, Bd. 2 (Trinitatis bis letzter Sonntag des Kirchenjahres 2014), Leipzig 2014, 184 S.

Schwier, H. (Hg.): Er ist unser Friede. Lesepredigten, Textreihe I, Bd. 1 (1. Advent 2014 bis Pfingstmontag 2015), Leipzig 2014, 248 S.

Schwier, Helmut / Uhlig, Matthias: Das Geschenk der Freiheit bewahren. Bibelwoche zum Galaterbrief, Karlsruhe 2014, 128 S.

Staub, Tobias: Diakonisches Hilfehandeln als Vertrauensbeziehung. Eine institutionenökonomische Analyse unter besonderer Berücksichtigung diakonischer Finanzierungsstrukturen (VDWI 51), Leipzig 2013, 482 S.

Suarsana, Yan: Pandita Ramabai und die Erfindung der Pfingstbewegung. Postkoloniale Religionsgeschichtsschreibung am Beispiel des „Mukti Revival“, (Studien zur aussereuropäischen Christentumsgeschichte 23), Wiesbaden 2013, 412 S.

Sundermeier, Theo, Für ein offenes Jerusalem. Palästinensische Christliche Kunst heute, Leipzig 2014, 107 S.

Theißen, Gerd: Polyphones Verstehen: Entwürfe zur Bibelhermeneutik, BVB 23, Berlin/Münster 2014, 507 S.

Theißen, Gerd: Transparente Erfahrung: Predigten und Meditationen, Gütersloh 2014, 254 S.

Theißen, Gerd: Paulus und Jesus. Grundstein und Architekt des Urchristentums (chin.), Taipeh 2014, 356 S.

Weber, Kornelia, In Eden und darüber hinaus. Exegetische, archäologische und ikonographische Studien zum Garten im Alten Testament (BVB 24), Berlin/Münster 2014, 291 S.

Weippert, Manfred, Götterwort in Menschenmund: Studien zur Prophetie in Assyrien, Israel und Juda (FRLANT 252), Göttingen 2014, 304 S.

Welker, Michael (Hg.): The Depth of the Human Person. A Multidisciplinary Approach, Grand Rapids /Cambridge UK 2014, 396 S.

Welker, Michael: Was geht vor beim Abendmahl? (ungar.) übersetzt von Gaál Botond und Petró László, Debrecen 2013, 216 S..

Welker, Michael: Gottes Offenbarung. Christologie (korean.), Seoul 2014.

Welker, Michael / Lam, Jason (Hg.): Politische Theologie. Neuere Geschichte und Potenziale (chin.), Hong Kong 2014, 304 S.

Welker, Michael / Hagen, Jürgen von (Hg.): Money as God? The Monetization of the Market and its Impact on Religion, Politics, Law, and Ethics, Cambridge, UK 2014, 455 S.

Welker, Michael (Hg.): The Science and Religion Dialogue: Past and Future, Frankfurt et al. 2014, 297 S.

Welker, Michael (Hg.): Quests for Freedom. Biblical – Historical – Contemporary, Neukirchen 2014, 256 S.

Freitag, den 3. Juli 2015
MITGLIEDERVERSAMMLUNG
13:00 - 14:00 Uhr
Ökumenisches Institut
Plankengasse 1

DIES ACADEMICUS
als Studientag mit dem Pfarrverein
15:00 - 18:30 Uhr
(Einladung mit Programm folgt gesondert)

anschließend
Jahresfest der Fakultät

Mittwoch, den 22. Juli
PROMOTIONS- UND ABSCHLUSSFEIER
mit Verleihung der Preise,
die der Förderverein in Verbindung mit der Fakultät verleiht
11:00 Uhr Alte Aula

anschließend Empfang

