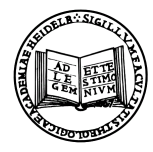




UNIVERSITÄT  
HEIDELBERG  
ZUKUNFT  
SEIT 1386

JAHRESHEFT DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT  
DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG  
12 (2016/17)



## 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*

Wiss. Ang. Dr. Friederike Jungblut  
(stellv. Vorsitzende)  
Prof. Dr. Johannes Eurich  
Prof. Dr. Johannes Ehmann  
Prof. Dr. Gerd Theißen  
Wiss. Ang. Dr. Friedrich-Emanuel Focken  
Wiss. Ang. Christoph Wiesinger  
Stud. theol. Vanessa Fritz

### *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

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>Friederike Jungblut</i>	5
Dank an Gerd Theißen	
<i>Christoph Strohm</i>	7
BERICHT DES DEKANS	
<i>Christoph Strohm</i>	9
PREDIGT	
Von Gottes ermutigender Erwählung	
<i>Rainer Albertz</i>	11
DIES ACADEMICUS	
Der eine Gott und die vielen Religionen	
<i>Theo Sundermeier</i>	17
Verbindet oder trennt der Glaube an Jesus Christus die Religionen?	
<i>Gerd Theißen</i>	30
AUS DEM LEBEN DER FAKULTÄT	
Ehrenpromotion – Laudatio für Prof. Dr. John Witte, Jr.	
<i>Jan Stievermann</i>	45
Lecture on Receipt of Dr. Theol. h.c.	
<i>John Witte, Jr.</i>	59
Heinrich-Bassermann-Preis	
<i>Christoph Wiesinger</i>	57
Neuer Professor an unserer Fakultät: Philipp Stoellger	
<i>Gerd Theißen / Philipp Stoellger</i>	58
AUS DER GESCHICHTE DER FAKULTÄT	
Hannelis Schulte – Ein echtes Gegenüber	
<i>Winfried E. Kitzmann</i>	62
AKTIVITÄTEN UND INITIATIVEN	
Exkursion zum ‚Bibelhaus Erlebnis Museum Frankfurt‘	
<i>Alida Euler</i>	86
Konferenz über Ludwig Wittgenstein und Religion	
<i>Tony Pacyna</i>	87

---

Zwischen Verdrängen und Vergessen <i>Johannes Ehmann / Johannes Eurich</i>	93
FORSCHUNGEN IM NEUEN TESTAMENT	
Motivationsforschung <i>Peter Lampe</i>	96
Neutestamentliche Ethik im Kontext <i>Matthias Konradt</i>	98
Zwischen den Disziplinen wandern und vermitteln... <i>Helmut Schwier</i>	107
Veränderungspräsenz und Tabubruch <i>Gerd Theißen</i>	109
Cognitive Science and the New Testament <i>István Czachesz</i>	115
HABILITATIONEN	
Gottes himmlische Wohnstatt <i>Christoph Koch</i>	121
Krankheit als Thema der Systematischen Theologie <i>Thorsten Moos</i>	125
DISSERTATIONEN	129
PUBLIKATIONEN	
Monographien und Sammelbände 2016/17	142

## ZU DIESEM HEFT

*Friederike Jungblut*

Zum ersten Mal darf ich Sie alle mit diesem Heft im Namen der Theologischen Fakultät Heidelberg und ihres Fördervereins grüßen. Gerd Theißen, der siebeneinhalb Jahre den Förderverein geleitet hat, ist Anfang des Jahres von dem Amt zurückgetreten, so dass ich als seine Stellvertreterin für den Rest unserer Wahlperiode, d.h. bis zum Sommer 2018, die Geschäfte übernommen habe. Gerd Theißen hat in den letzten Jahren den Förderverein maßgeblich geprägt, wofür ich ihm an dieser Stelle im Namen des ganzen Vorstands, aber auch der Mitglieder herzlich danken möchte. Die ausführliche Würdigung überlasse ich gerne dem Dekan Christoph Strohm im anschließenden Beitrag und beschränke mich hier darauf, meinen herzlichen Dank für die Redaktion dieses Heftes, die er noch einmal übernommen hat, auszusprechen.

Das Jahreshaft, das Sie in der Hand halten, hat zwei thematische Schwerpunkte. Zuerst das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen. Diesem Thema war im vergangenen Sommersemester der Dies Academicus gewidmet, an dem Theo Sundermeier und Michael Bergunder jeweils einen Vortrag gehalten haben. Aus sehr unterschiedlichen Perspektiven beleuchteten sie die Frage, wie christliche Theologie und die christlichen Kirchen die in der globalen Welt alltägliche Begegnung mit anderen Religionen, oder besser: Menschen, die für

sich in einer anderen Religion die lebensbestimmende Überzeugung sehen, gestalten können. Theo Sundermeier ging dabei von seinem reichen Erfahrungsschatz und seinen Forschungen zu afrikanischen Religionen aus, bezog aber auch den Islam mit ein. Michael Bergunder zeigte am Beispiel des Hinduismus auf, wie sich die „Religionen“ erst im Zuge der Kolonialisierung durch den Kontakt mit dem Christentum als mehr oder weniger fest gefügte Gebilde formierten, wie aber auch das Christentum erst in dieser Auseinandersetzung mit anderen Religionen, darunter ebenfalls dem Islam, zu *einer* „Religion“ wurde. Wir danken beiden für die sehr erkenntnisreichen Vorträge. Leider können wir hier im Heft nur den Beitrag von Theo Sundermeier abdrucken. Michael Bergunder arbeitet umfassender an dem Thema, so dass er seinen Vortrag nur als einen Schritt auf diesem Weg ansieht, der noch nicht veröffentlicht werden sollte. Umso erfreulicher ist, dass der erste thematische Schwerpunkt des Heftes durch einen Beitrag von Gerd Theißen ergänzt werden kann. Er befasst sich mit den inklusiven Aspekten der neutestamentlich fundierten Christologie und kommt zu dem Schluss, dass das moderne Christentum, das v.a. in Folge der Reformation und der Aufklärungen einen enorme Transformationen erfahren hat, gerade aufgrund seiner Christologie, die auf dem Wirken Jesu selbst, dem neutestamentlichen Zeugnis und der Zwei-Naturen-Lehre der Alten Kirche beruht, durchaus pluralismusfähig ist. Der erste, interreligiöse

Schwerpunkt des Heftes wird schließlich komplettiert durch die Predigt von Rainer Albertz zum Israelsonntag, in der er mit dem geschulten Blick eines Exodus-Kommentators die Befreiung, die das Volk Israel im Exodus erfahren hat und die mit einer Heiligung durch Gott einhergeht, mit dem Priestertum aller Getauften zusammenstellt und Denkanstöße gibt, wie jenes – nach dem Vorbild des Judentums – stärker verwirklicht werden kann.

Den zweiten inhaltlichen Schwerpunkt dieses Heftes bildet die Präsentation aktueller Forschung aus dem Fach Neues Testament. Alle fünf Beiträge zeigen, wie eng mittlerweile die neutestamentliche Forschung mit Methoden, Fragen und Konzepten aus dem gesamten human- und sozialwissenschaftlichen Fachbereich verknüpft ist. Peter Lampe berichtet, wie er, u.a. von narrativen und diskursiven Texten des frühen Christentums ausgehend, nach der Motivation für altruistisches Handeln fragt. Matthias Konradt zeigt auf, wie für eine angemessene Darstellung der neutestamentlichen Ethik, die auch Orientierungsfunktion für die Gegenwart hat, das in der Fülle der neutestamentlichen Texte zum Ausdruck kommende Ethos, seine theologischen Begründungszusammenhänge, die sozio-historische Verankerung der Einzeltexte und traditionsgeschichtliche Verbindungen zu den ethischen Konzeptionen der Umwelt gleichermaßen berücksichtigt werden müssen. Helmut Schwier erläutert an einigen Beispielen, wie sein Lehrstuhl, der neutestamentliche und praktische Theologie verbindet, im besten Sinne interdisziplinär arbeitet und dabei

nicht nur zwei theologische Disziplinen, sondern auch die beiden wesentlichen Felder wissenschaftlichen Arbeitens verbindet, indem Lehre und Forschung eng verknüpft sind. Gerd Theißen stellt seine kürzlich publizierte Studie „Veränderungspräsenz und Tabubruch: die Ritualdynamik urchristlicher Sakramente“ vor. Ausgehend von der konfessionstrennenden Kraft, die die Sakramentsfrage insbesondere im Zuge der Reformation entwickelt hat, sucht er im Sinne ökumenischer Versöhnung nach humanwissenschaftlich, genauer ritualdynamischen Deutungen der im Neuen Testament und dem Urchristentum verankerten Rituale. Den Abschluss bildet die Einleitung von István Czachesz zu seiner 2016 veröffentlichten Monographie „Cognitive Science and the New Testament“, worin er aufzeigt, wie Kognitionswissenschaft für die Exegese fruchtbar gemacht werden kann. Dabei wendet er sie auf so unterschiedliche Felder wie Moralentwicklung, die Entstehung von Ritualen und urchristliche Überlieferungsprozesse an.

Die weiteren Teile des Heftes sind erfreulichen Entwicklungen an der Fakultät gewidmet, konkret der Ehrenpromotion des US-amerikanischen Staatsrechtlers und Rechtshistorikers John Witte, Jr., der Übernahme der Professur für Dogmatik und Religionsphilosophie durch Philipp Stoellger, zwei Habilitationen und dreizehn Promotionen, die im laufenden Jahr abgeschlossen wurden.

Darüber hinaus beinhaltet das Heft auch wieder einen Beitrag zur Geschichte der Fakultät. Winfried E. Kitzmann stellt die Kurzfassung einer kirchengeschichtlichen Hauptseminararbeit zur Verfügung, in der er ein eindrucksvolles Porträt von Hannelis Schulte († 2016) vorlegt, die mit unserer Fakultät lebenslang eng verbunden war – nicht zuletzt dadurch, dass sie wesentlich dazu beigetragen hat, dass nach dem Zweiten Weltkrieg der Lehrbetrieb wieder aufgenommen werden konnte.

Die anfangs angesprochenen Umstrukturierungen im Förderverein hatten zur Folge, dass wir die Verleihung des Zacharias-Ursinus-Preises um ein Semester verschoben haben, so dass wir die Preisträger erst im nächsten Heft vorstellen können. Für den Marie-Baum-Preis für soziales und kulturelles Engagement sind keine Vorschläge eingegangen. Daher stellen wir im Heft nur den diesjährigen Träger des Heinrich-Bassermann-Preises, Sören Rohrmann, vor. Der Workshop-Fonds des Fördervereins hat sich inzwischen etabliert, was an den drei kurzen Berichten über die geförderten Veranstaltungen ersichtlich ist.

Zum Abschluss möchte ich allen Kollegen aus dem Vorstand danken, die sich mit Rat und Tat für den Förderverein und auch dieses Heft eingesetzt haben, und allen Mitgliedern, die mit ihren Beiträgen die Aktivitäten des Vereins und die Herausgabe dieses Heftes möglich machen.

## Dank an Gerd Theißen

*Christoph Stroh*

Von Juli 2009 bis Januar 2017 hat Gerd Theißen als Vorsitzender dem Förderverein der Theologischen Fakultät mit großem Engagement und vielfältigen Aktivitäten gedient. Es war ein Glücksfall, dass nach Gerhard Rau, dem langjährigen Vorsitzenden der Gründungsphase, Gerd Theißen gewonnen werden konnte, diese Aufgabe zu übernehmen. In den sieben Jahren seines Vorsitzes hat sich die Mitgliederzahl verdoppelt, insbesondere weil Gerd Theißen Werbekampagnen für spezielle Zielgruppen wie Mittelbauangehörige der Fakultät oder die badischen Kirchenbezirke oder auch aus Anlass von Vortragsveranstaltungen initiiert hat.

Eine ganze Reihe erfolgreicher Initiativen des Fördervereins sind ihm zu verdanken. Er hat bewerkstelligt, dass badische Kirchenbezirke den Heinrich-Bassermann-Preis für Arbeiten aus der Praktischen Theologie gestiftet haben. Er wird nun jährlich verliehen. Seinem persönlichen, auch finanziellen Einsatz sind sowohl der Workshop- und Publikations-Fonds als auch der Sozialfonds zur unbürokratischen Unterstützung von Theologiestudierenden zu verdanken.

Ein besonderer Erfolg ist die Gesprächsreihe „Glauben und Leben“ geworden. Über viele Semester wurden die Studierenden zu Abenden eingeladen, auf denen sich jeweils ein Theo-



logieprofessor oder eine Theologieprofessorin vorstellte. Gerd Theißen interviewte die Gesprächspartner mit dem Ziel, deren Zugang zur Sache der Theologie persönlich und biographisch anschaulich sichtbar werden zu lassen. Ein Ausschnitt davon wurde jeweils im Jahresheft des Fördervereins veröffentlicht.

Das Jahresheft der Theologischen Fakultät ist 2011 aus der anfangs deutlich beschränkteren Weihnachtsgabe des Fördervereins hervorgegangen. Gerd Theißen hat dafür gesorgt, dass hier zum Beispiel aktuelle Forschungsprojekte vorgestellt, wichtige Publikationen aufgelistet sowie Dissertationen und Habilitationsschriften vorgestellt werden. Unter seinem Vorsitz ist es weiter gelungen, den jeweils im Sommersemester stattfindenden Dies Academicus auszuweiten. Er wird seit nunmehr drei Jahren vom Förderverein in Zusammenarbeit mit dem Badischen Pfarrverein und der Theologischen Fakultät veranstaltet, wobei jeweils ein aktuelles (theologisches) Thema im Zentrum steht. In

diesem Jahr hielten die Kollegen Sundermeier und Bergunder Vorträge zum Thema „Das Christentum und die Religionen“, im vergangenen Jahr gab es einen kirchengeschichtlichen und einen systematisch-theologischen Vortrag zum Thema „Reformation“.

Ein besonderes Anliegen Gerd Theißens ist die Förderung von Studierenden bzw. Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern. Seinem hohen Einsatz ist es zu verdanken, dass der Förderverein inzwischen jedes Jahr fünf Preise für herausragende Pro- und Hauptseminararbeiten, aber auch für besonderes soziales oder kulturelles Engagement vergeben kann. Die vielen gespendeten Vortragshonorare sind hier nur ein kleines äußeres Zeichen.

Dass Gerd Theißen als weltweit anerkannter und vielgefragter Gelehrter dem Förderverein unserer Fakultät in einer beeindruckenden Weise gedient hat, ist mir persönlich, aber auch anderen vorbildlich geworden.

## BERICHT DES DEKANS

*Christoph Strohm*

Am Beginn des Sommersemesters 2017 hat ein neuer Fakultätsvorstand seine Arbeit aufgenommen. Neben mir als Dekan wirken Matthias Konradt (Neues Testament) als Prodekan und Friederike Nüssel (Systematische Theologie) als Studiendekanin. Die Fakultätsgeschäftsführerin Franziska Röthig gewährt mit ihrem Team die notwendige Kontinuität. Der Sachverhalt, dass Friederike Nüssel als Prorektorin für Lehre von Anfang an in die umfassende Umgestaltung der Lehramtsausbildung eingebunden war, erwies sich als großer Vorteil angesichts der aufwändigen und komplexen Umgestaltung des Lehramtsstudiums. Der Senat der Universität hat in seiner September-Sitzung die Ordnung des Studiengangs Master of Education (für unsere Fakultät), der an die Stelle des bisherigen Studiengangs für das Gymnasiallehramt tritt, beschlossen. Nach dem der Fachwissenschaft gewidmeten Bachelor-Abschluss soll nun in dem zusammen mit der Pädagogischen Hochschule verantworteten Master-Studium stärker praxisorientiert studiert werden. Es war heftig umstritten, ob das erhöhte Maß an bildungswissenschaftlichen und pädagogischen Lehrveranstaltungen wirklich zielführend sein wird. In jedem Fall haben wir uns bemüht, den Anteil der Fachwissenschaften möglichst groß zu halten.

Ein Höhepunkt des vergangenen Wintersemesters war die Ehrenpromotion des Direktors des Center for the Study of Law and Religion der Emory University in Atlanta, John Witte Jr., in der Abschlussfeier am 8. Februar 2017. Witte ist einer der weltweit führenden Gelehrten auf dem Feld der Erforschung der Wechselwirkungen von Recht und Religion und hat mit mehreren Kollegen der Fakultät enge Arbeitskontakte. Auf Initiative der Kollegen Welker und Stievermann hat die damalige Dekanin Ingrid Schobberth eine festliche Promotionsfeier organisiert, die nicht zuletzt wegen der sehr persönlich gehaltenen Rede Wittes zum Verhältnis von Religion und Recht in Erinnerung bleibt.

Am 26. Mai 2017 fand in der Alten Aula der Universität die Verleihung des Manfred Lautenschlaeger Award for Theological Promise 2017 statt. Unter den zehn Preisträgern wurde bei der vom Forschungszentrum Internationale und Interdisziplinäre Theologie (FIIT) unter Leitung von Michael Welker organisierten Feier auch ein Absolvent unserer Fakultät, der Chinese Xutong Qu, geehrt.

Der Universitätsprediger Helmut Schwier hat stellvertretend für die Theologische Fakultät zusammen mit dem Musikwissenschaftlichen Seminar und der Hochschule für Kirchenmusik auch in diesem Jahr wieder eine Summer School zum Thema „Religion und Musik“ durchgeführt. Besonderes Interesse galt in diesem Jahr den Widerspiegelungen von Krieg und Frieden in der Musik. Ein Glanzpunkt war

die Aufführung des Kammeroratoriums „1648“ von Helmut Barbe mit einer anschließenden Podiumsdiskussion. An ihr nahmen unter anderem der frühere Ratsvorsitzende der EKD, Wolfgang Huber, und der Grünen-Politiker Jürgen Trittin teil. Der Universitätsprediger hat ferner als Beitrag der Fakultät zum 500-jährigen Reformationsjubiläum im Sommersemester 2017 akademisch-musikalische Mittagspausen organisiert. Das ganze Semester über wurden wochentags halbstündige Beiträge (Wort und Musik) zu Liedern aus dem Umfeld der Reformation, Instrumental- und Vokalmusik und thematisch relevanten Sonntagen des Kirchenjahres geboten.

Auch andere Kollegen und Kolleginnen der Fakultät haben sich durch Gremienarbeit, Vorträge und Ausstellungsvorbereitungen in erheblichem Maß an der Gestaltung des 500-jährigen Reformationsjubiläums beteiligt. So wurde Ende Oktober 2017 in den Reiss Engelhorn Museen Mannheim eine Ausstellung zur Reformation in Baden-Württemberg eröffnet. Aus den Reihen der Fakultät maßgeblich mitgestaltet wurde der dem Thema „Reformation“ gewidmete Akademientag der Union der Akademien der Wissenschaften, der zum ersten Mal in Heidelberg stattfand. Festlicher Höhepunkt war eine Abendveranstaltung in der Alten Aula der Universität, bei der der Ratsvorsitzende der EKD, Heinrich Bedford-Strohm, mit der Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann und Kardinal Lehmann über die Rolle

der Religion in der modernen Gesellschaft und das Erbe der Reformation diskutierten.

Am 12. Juli 2017 fand wieder – in etwas geänderter Form – das Sommerfest der Theologischen Fakultät statt. Dank der ausgesprochen guten Vorbereitung durch die Studierenden, dem wunderbaren Altstadtgarten der Studierendengemeinde und der großen Beteiligung der Mitarbeitenden und Studierenden der Fakultät war das Fest ein großer Erfolg.

Dankbar sind wir für die inzwischen bewährte Mithilfe des Fördervereins bei der Gestaltung der Veranstaltung des Dies Academicus, der wieder zusammen mit dem Badischen Pfarrerverein organisiert wurde. Thema in diesem Jahr war das Verhältnis von Christentum und anderen Religionen mit Vorträgen der Kollegen Theo Sundermeier und Michael Bergunder.

Unter den vielfältigen Aktivitäten der Fakultätsmitglieder sei auf Ehrungen, die unseren jüngeren Wissenschaftlern zu teil wurden, hingewiesen. Michael Becker hat im August 2017 für seine kirchengeschichtliche Dissertation über das Kriegerrecht im frühneuzeitlichen Protestantismus den mit 10.000 Euro dotierten Preis des wissenschaftlichen Beirats „Reformationsjubiläum 2017“ erhalten. Dr. Yan Suarsana hat noch vor dem Abschluss seiner Habilitation den Ruf auf eine Vertretungsprofessur für das Fachgebiet „Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt Verflechtungsgeschichte des Christentums“ an der Universität Bremen erhalten.

PREDIGT

## Von Gottes ermutigender Erwählung

Ex 19,1-8<sup>1</sup>

*Rainer Albertz*

Liebe Universitätsgemeinde,

Gott sucht Gemeinschaft mit uns und hat Großes mit uns vor. Wir haben aus dem 1. Petrusbrief gehört, dass er uns durch Christus zu einem auserwählten Geschlecht gemacht hat; er hat uns in ein königliches Priestertum erhoben, zu einem heiligen Volk geadelt und uns zu seinem Eigentum bestimmt, damit wir uns und anderen seine Wohltaten verkündigen und so sein Volk seien. Wir alle, die wir zur christlichen Gemeinde gehören, nicht etwa nur die Pfarrer und Theologen, werden von Gott auf diese Weise mit einer hohen Würde ausgezeichnet (2,9–10). Die reformatorische Idee und Vision vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen geht auf diese religiöse Ermächtigung Gottes zurück, die der 1. Petrusbrief ausspricht.

Doch liebe Gemeinde, wussten Sie schon, dass diese große Idee, dass diese wunderbare Auszeichnung des Gottesvolkes direkt aus dem Alten

Testament genommen ist. Der 1. Petrusbrief zitiert weitgehend wörtlich eine Passage aus dem 19. Kapitel des 2. Buches Mose, des Buches Exodus, in der Gott am Sinai eine derartige Würde seinem Volk Israel verspricht (V. 6). Die dabei verwendete griechische Bibel weicht sprachlich nur geringfügig vom hebräischen Urtext ab. Dieser lautet in der deutschen Übersetzung folgendermaßen:

*Im dritten Monat nach dem Auszug der Israeliten aus Ägyptenland, an diesem Tag, kamen sie in die Wüste Sinai. Sie waren von Rephidim aufgebrochen und kamen in die Wüste Sinai und lagerten in der Wüste. So lagerte sich Israel dort vor dem Berg. Währenddessen stieg Mose zu Gott hinauf, und der Herr rief ihm vom Berge zu und sprach: „So sollst du zu dem Hause Jakob sagen und den Israeliten verkündigen: ‚Ihr habt selbst gesehen, was ich an den Ägyptern getan habe und wie ich euch auf Adlersflügeln getragen und zu mir gebracht habe. Doch nun, wenn ihr wirklich auf meine Stimme hören und meinen Bund bewahren wollt, so sollt ihr mein persönliches Eigentum sein von allen Völkern, wieweil mir die ganze Erde gehört. Ihr aber sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein.‘ Das sind die Worte, die du den Israeliten sagen sollst.“ Da kam Mose und rief die Ältesten des Volks und legte ihnen alle diese Worte vor, die ihm der Herr aufgetragen hatte. Und das Volk antwortete einmütig und*

<sup>1</sup> Predigt gehalten in der Peterskirche Heidelberg am Israelsonntag, 20. August 2017.

*sprach: „Alles, was der Herr geredet hat, wollen wir tun.“ Darauf brachte Mose die Worte des Volkes zum Herrn zurück.*

Liebe Gemeinde, heute, am Israelsonntag möchte ich mit Ihnen zusammen darüber staunen, dass es neben Einigem, was uns Christen von den Juden schmerzlich trennt, etwa deren Nichtanerkennung der Messianität Jesu, auch weite Bereiche gibt, die uns miteinander verbinden. Was die Erwählung der Christen betrifft, stellt uns der 1. Petrusbrief ausdrücklich in die Fluchtlinie der Erwählung Israels hinein. Und indem er zu deren Qualifizierung wörtlich auf die Zusagen zurückgreift, die Gott einst Israel gemacht hat, weist er uns nachdrücklich darauf hin, dass wir Christen an dieser Stelle Wichtiges von Israel lernen können, lernen von den grundlegenden Glaubenserfahrungen, die Israel mit seinem Gott gemacht hat, den wir als Vater Jesu Christi verehren.

Liebe Gemeinde, versetzen wir uns nur ein wenig in die Situation unserer älteren Brüder und Schwestern im Glauben hinein, die unser Predigttext anspricht. Die Hebräer waren Jahrzehnte lang Zwangsarbeiter des Pharao in Ägypten gewesen, körperlich geschunden und geistig ausgelugt. Sie waren voll und ganz mit ihrem nackten Überleben beschäftigt und wollten dabei nicht gestört werden. Als der junge Mose einen ägyptischen Aufseher erschlug, der einen der Ihren gequält hatte, hielten sie das für reine Wichtigtuerei und denunzierten ihn beim Pharao (Ex 2,11–15). Erst als er

nach seiner Flucht wieder zu ihnen zurückkam und ihnen aus Midian die Botschaft zurückbrachte, dass ein Gott, der ihm an einem Berg in der Wüste erschienen war, sie aus ihrer Sklaverei befreien wollte, schenkten sie ihm Glauben und ließen sich trotz allen Risikos auf die göttliche Verheißung ein (4,30–31). Und das Risiko war hoch. Die Verhandlungen um eine Erleichterung der Fronarbeit endeten desaströs. Statt einen Gottesdienst für seine Zwangsarbeiter zu genehmigen, erhöhte der Pharao die Arbeitsnorm, damit sie bloß nicht auf dumme Gedanken kämen (5,3–9). Doch dann hatte Gott selber mit seinen kleinen Plagegeistern, den Fröschen, die dem Pharao ins Bett krochen, und den Heuschrecken, die seine Felder abfraßen, den mächtigen König Ägyptens in die Knie gezwungen, so dass er sie in die Freiheit entließ. Was für ein Wunder!

Doch in die Freiheit entlassen, waren die Hebräer keineswegs allen Nöten enthoben. Sie fanden sich in der Wüste vor, litten Durst und Hunger und wurden Opfer militärischer Überfälle. Als sie merkten, dass der Pharao sie mit einer hochgerüsteten Streitwagentruppe verfolgte, schrien sie vor Angst und hätten am liebsten ihre ganze Befreiung ungeschehen gemacht (Ex 14,11–12). Doch noch einmal rettete sie Gott vor ihren übermächtigen Gegnern am Schilfmeer. Was für ein Wunder! Doch wieder gerieten sie in eine Not des Verdurstens, rebellierten gegen Mose und waren sich nicht mehr sicher, ob Gott denn wirklich noch unter ihnen sei (17,1–7). So gelangten sie erschöpft und verirrt in die Wüste Sinai, an den Berg,

an dem Mose seine Offenbarung empfangen hatte.

Liebe Gemeinde, Gott scheint es nach der Ankunft seiner Schützlinge plötzlich ganz eilig zu haben. Noch während das Volk sein Lager aufbaut, ruft er Mose zu sich auf den Berg, um ihm seine großen Pläne mitzuteilen, die er mit den befreiten Zwangsarbeitern vorhat. Er möchte sich an sie, die er nun erstmals mit den Würdenamen „Haus Jakob“ und „Söhne Israels“ benennt (Ex 19,3), dauerhaft binden. Seine Zuwendung zu dieser gequälten Menschengruppe, seine Befreiungs- und Rettungstaten sollen keine zufälligen Episoden bleiben, sondern in ein andauerndes Gottesverhältnis einmünden. Darüber, dass die Israeliten geklagt und gezweifelt hatten und sich schon fast wieder in die Unfreiheit zurücksehnten, geht Gott in der ihm eigenen gnädigen Souveränität hinweg. Mose soll ihnen stattdessen Gottes Sicht der Dinge vor Augen stellen (V. 4): Mit all den Wundertaten, die sie in Ägypten erlebten, habe Gott schon sein großes Ziel verfolgt, sie flugs – gleichsam auf Adlersflügeln – in seine Nähe zu holen. Er hat sie aus der Unterdrückung befreit, um ihnen am Sinai begegnen zu können und eine enge Gemeinschaft mit ihnen aufzubauen. Eine derartig geballte Liebeserklärung Gottes soll die Israeliten alle Strapazen und Ängste vergessen lassen und ihnen vielleicht sogar ein verzeihendes Lächeln auf ihr Gesicht zaubern.

Liebe Gemeinde, auf der Basis seiner bewiesenen Zuneigung macht Gott den Israeliten am Sinai ein hochherzi-

ges Angebot. Er lädt sie ein, in ein enge personales Verhältnis mit ihm zu treten, einen Bund zu schließen, der sie auf Dauer miteinander verknüpft. Nicht dass Gott auf einen solchen Bund angewiesen wäre, gehört ihm doch als Schöpfer sowieso schon die ganze Erde mit allen ihren Bewohnern (Ex 19,5). Aber er möchte diese eine Menschengruppe, derer er sich in ihren Qualen erbarmt hat, zu seinem persönlichen Eigentum machen, um das er sich auf besondere Weise kümmert. Dieser Bund ist mit einer doppelten Auszeichnung des menschlichen Partners verbunden (V. 6): Israel soll ein „heiliges Volk“ sein, das seine Besonderheit ausgerechnet in seiner Zugehörigkeit zu Gott findet und sich darin von anderen Völkern unterscheidet. Und Israel soll ein „ein Königreich von Priestern“ sein, in dem alle seine Glieder einen so direkten und unbeschränkten Zugang zu Gott haben sollen, wie er damals eigentlich nur den Priestern im Heiligtum zustand. Was für ein Geschenk! Gott hat Großes mit den Israeliten vor. Den ehemaligen Zwangsarbeitern, denen man sogar einen Gottesdienst als Erholungspause verweigert hatte, will Gott die Möglichkeit zu einem intensiven geistlichen Leben eröffnen. Er traut ihnen allen zu, wie Priester in engen Kontakt mit ihm zu treten, wie es dann beim Vollzug des Bundesschlusses wirklich passieren wird: Die jungen Leute werden wie Priester die Tiere zum feierlichen Opfermahl darbringen (24,5) und die alten werden auf dem Berg in unmittelbarer Nähe Gottes ein Mahl einnehmen dürfen, ohne dass ihr Leben dabei in Gefahr gerät (V. 9–11). Ja,

mit dem Blut des Bundes werden sie sogar allesamt in einem der Priesterweihe vergleichbaren Ritual zum Gottesvolk geweiht werden (V. 6–8).

Liebe Gemeinde, mit diesem hochherzigen Geschenk ist nun allerdings auch ein gewisser Anspruch Gottes verbunden. Gott mutet den befreiten Zwangsarbeitern zu, ihre Sklavenmentalität hinter sich zu lassen, nicht mehr bloß fremdbestimmt irgendwie zu überleben, sondern von nun an ihr Leben in eigener Verantwortung vor Gott aktiv zu gestalten. Damit gehört zum Bund eine Verpflichtung: „Wenn ihr wirklich auf meine Stimme hören und meinen Bund halten wollt...“ (Ex 19,5). Israels Befreiung aus der Sklaverei war noch ohne jede Bedingung gewesen; sie entsprang allein aus dem göttlichen Erbarmen mit der gequälten Kreatur. Doch jetzt, wo es um die Erwählung Israels zum Gottesvolk geht, ist Gott auf eine Kooperation seiner Schützlinge angewiesen. Es kommt alles darauf an, dass diese sich auch ihrer hohen Auszeichnung als einigermaßen würdig erweisen. Darum gehört zum erwählenden Bund die Verpflichtung auf die Gebote notwendig hinzu. Gottes Gebote entspringen dabei der gleichen liebenden Zuwendung wie sein vorausgehendes Rettungshandeln. Sie sollen einem jedem im Gottesvolk helfen, sich gegenüber ihrem Gott und gegenüber ihren Mitmenschen so zu verhalten, wie es ihrer hohen Auszeichnung entspricht. Wenn Gott in einem seiner Gebote, die er am Sinai verkünden wird, bestimmt: „Einen Fremdling sollst du nicht unterdrücken, wisst ihr doch selbst, wie einem Fremdling zumute ist, da ihr

Fremdlinge in Ägypten gewesen seid“ (23,9), dann macht er jedes Mitglied des Gottesvolkes dafür verantwortlich, dass sie nicht wieder in unwürdige und menschenverachtende Zustände zurückfallen, aus denen er sie gerade mit großem Aufwand erlöst hat.

Unser Predigttext endet mit einer kleinen Szene, wie das Volk das hochherzige Angebot Gottes, das Mose ihnen vom Berg herab brachte, einmütig annimmt: „Alles, was der Herr geredet hat, wollen wir tun!“ (Ex 19,7–8). Auch das ist ein kleines Wunder! Israels Eintritt in den Bund geschah freiwillig und musste freiwillig geschehen. Niemand kann Menschen ein Gottesverhältnis aufzwingen, auch Gott nicht. Wenn die Israeliten dabei nicht nur die verlockenden Zusagen, sondern auch die Verpflichtungen des Bundes übernahmen, obgleich sie noch gar nicht wussten, was Gott im Einzelnen gebieten würde, dann vertrauten sie darauf, dass der, der sie befreit hatte und nun eine enge Gemeinschaft mit ihnen suchte, ihr Wohl im Auge behalten würde. Seine Gebote würden ihnen helfen, die geschenkte Freiheit zu bewahren.

Liebe Gemeinde, was können wir als christliche Gemeinde aus diesen Erfahrungen, die Israel in seiner Gründungsphase mit Gott gemacht hat, heute lernen? Hier könnte man nun viele Dinge nennen, und manches wird Ihnen schon durch den Kopf gegangen sein. Etwa, wie eng Gottes befreiendes und verpflichtendes Handeln zusammengehören, was uns zuweilen unter den Stichworten Rechtfertigung und Heiligung auseinanderfällt. Oder dass

Gottes erwählendes Handeln immer auch einen besonderen Anspruch beinhaltet, den Gott gegenüber seinen Erwählten erhebt. Oder dass uns Gott nicht nur immer wieder von versklavenden Mächten, seien es nun der Pharaon oder die Sünde und der Tod befreien, sondern auch ein Gemeinschaftsverhältnis mit uns aufbauen will, in dem wir – einem Baby an der Mutterbrust vergleichbar, wie es der 1. Petrusbrief ausdrückt – „zum Heil wachsen können“ (2,2). Ich möchte aus diesem weiten Spektrum nur einen Punkt herausgreifen: die hohe Würde eines „Königreichs von Priestern“ bzw. eines „königlichen Priestertums“, d.h. eines ganz besonders engen Gottesverhältnisses, mit dem uns Gott allesamt ausgezeichnet hat.

Liebe Gemeinde, im Neuen Bund, den wir später im Abendmahl feiern werden, hat Jesus Christus auch uns Heidenkindern diesen ganz besonderen, direkten Zugang zu Gott eröffnet. Wir brauchen keine aufwändigen Ehrbezeugungen vor ihm zu machen, wenn wir ihn etwas bitten wollen, sondern dürfen einfach zu ihm sagen „Abba, lieber Vater“ (Gal 4,6) und er sagt uns zu, dass er auf uns hört (Mt 7,7–12). Doch sind wir uns noch bewusst, dass es sich hier um ein besonderes Privileg handelt? Immerhin haben wir es mit dem Schöpfer des riesigen Weltalls und dem mächtigen Herrn der Weltgeschichte zu tun. Auch die Psalmen Israels gehen im Vergleich zu vielen Gebeten aus der Umwelt auf erstaunlich direkte Weise mit Gott um, klagen ihn an, argumentieren mit ihm und suchen ihn sogar

bei seiner Ehre zu packen. Darüber haben Christen lange Zeit die Nase gerümpft: Kann man so mit Gott umgehen? Erst seit dem Zweiten Weltkrieg wurden die Klagepsalmen als legitimer Ausdruck des direkten Zugangs zu Gott wiederentdeckt, und zwar wesentlich hier in Heidelberg, angestoßen von den Psalmenstudien meines Lehrers Claus Westermann. Unser Gott lässt es zu, ja, er will, dass wir ihn ohne Scheu direkt und wenn nötig auch hart angehen.

Liebe Gemeinde, haben wir uns so von Israels Psalmen neu anregen lassen, die Möglichkeiten, die uns das privilegierte Gottesverhältnis eröffnet, voller auszuschöpfen, so stellt sich die Frage, ob wir als Christen dem Anspruch, den Gott mit dieser hohen Auszeichnung verbindet, wirklich gerecht werden. Hier ist es vielleicht erst einmal tröstlich zu hören, dass auch schon das alte Israel gegenüber diesem Anspruch versagte; kaum dass Mose die Dekalogtafeln, die den Bund bestätigen sollten, von Gott auf dem Berg Sinai in Empfang nahm, meinte das Volk am Fuße des Berges, sich im Goldenen Kalb einen eigenen Gott schaffen zu können (Ex 31,18–32,6). Es fehlte massiv an der nötigen theologischen Klärung. So wurde auch im Gottesvolk ein eigener Priesterstand nötig. Dennoch hat sich im Judentum, besonders dann nach den Zerstörungen des Tempels, der Gedanke durchgehalten, dass Gott eigentlich jedem Mitglied des Gottesvolkes eine priesterliche Würde zugebilligt habe und von ihm darum auch eine gewisse theologische und liturgische Kompetenz erwarte. Wer einmal in einer religiös-



jüdischen Familie an einer Sabbatfeier oder am Sederabend zum Eingang des Passafestes teilgenommen hat, wird erlebt und vielleicht gestaunt haben, wie kompetent hier der Vater, die Mutter und auch schon die Kinder ihre liturgischen Rollen übernehmen und dabei mit Symbolhandlungen, Gebeten und Gesängen die Gemeinschaft mit Gott geistlich ausgestalten. Jeder von ihnen ist in der Tat ein kleiner Theologe, eine kleine Theologin.

Eigentlich stehen gerade wir protestantischen Christen dem Judentum an dieser Stelle nahe, weil auch wir meinen, dass Gott allen Gläubigen die allgemeine Priesterwürde zuerkannt habe und damit von allen eine gewisse theologische und liturgische Kompetenz erwarte. Bei uns schließt die Priesterwürde, wie wir aus dem 1. Petrusbrief entnehmen können, sogar die Aufgabe der Verkündigung ein (2,9). Deswegen haben wir Prädikantinnen und Prädikanten. Das Problem ist nur, dass sich viele Laien nicht trauen, ihre Priesterwürde wahrzunehmen, sei aus Zeitgründen, sei es, weil sie sich nicht kompetent genug fühlen, oder sei es, dass sich ihnen einfach dazu nicht genug Gelegenheit bietet. Sie überlassen dann doch lieber den Pfarrern und theologischen Fachleuten das Feld. Aber es gibt auch andere Beispiele, aktive Gemeindegruppen, die sich für den Frieden, für die Bewahrung der Schöpfung oder für die Flüchtlinge engagieren und dabei ihre Arbeit theolo-

gisch reflektieren. Ich bin gerade in einen Bibelkreis geraten, der sich aus dem Weltgebetstag der Frauen heraus gebildet hat, auch so ein schönes laientheologisches Engagement. Zuerst zeigten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer gegenüber dem Fachmann viel zu viel Respekt, wie das so üblich ist. Aber nachdem die Basiskenntnisse erst einmal vermittelt waren, erwuchs aus der intensiven Beschäftigung mit den biblischen Texten ein ernsthaftes, wechselseitiges theologisches Gespräch. Auch unter uns Christen haben die sogenannten Laien ein beachtliches theologisches und geistliches Potential. Es fehlt nur oft an Gelegenheit, dies auszubilden und abzurufen. Vom Judentum lernen, könnte in dieser Hinsicht darum heißen: mehr feste Gelegenheiten, vielleicht gestützt durch liturgische Handreichungen zu schaffen, wo auch christliche Familien, Freundeskreise oder Laiengruppen kasuelle Gottesdienste feiern und ihr allgemeines Priestertum ausüben können. Warum gibt es eigentlich bei uns bis heute keinen Text wie die jüdische Passa-Haggada, der christlichen Familien an Ostern helfen könnte, der großen Befreiungsgeschichte Gottes – beginnend beim Exodus Israels und endend bei der Wiederkunft Christi – zu gedenken, statt bloß Ostereier zu verstecken und suchen zu müssen? Gott hat Größeres mit uns vor, als wir oft meinen.

Amen.

DIES ACADEMICUS

## Der eine Gott und die vielen Religionen

*Theo Sundermeier*

Vor Jahren wurde ich von einem Studenten im Vereinigten Theologischen Seminar in Otjimbingue/Namibia gefragt, ob der Rat des Gamaliel (Apg 5,38f: „Ist das Werk aus den Menschen, so wird's untergehen; ist's aber aus Gott, so könnt ihr's nicht dämpfen“) auf den Islam anzuwenden sei?

Ich habe damals keine Antwort gegeben, weil ich sie nicht wusste. Eine historisch orientierte Antwort könnte so ausfallen: Der Islam ist nicht untergegangen, also ist er von Gott. Eine theologische Antwort ist schwieriger zu finden – sie bleibt bis heute aktuell: Beantworte ich die Frage positiv, bestätige ich das Selbstverständnis Mohammeds und des Islam. Gebe ich eine negative Antwort, muss ich sie erläutern: Von wem stammt der Islam dann, wenn nicht von Gott? Ist er ein menschliches Gebilde, entstanden aus der religiösen Phantasie des Mohammed und beeinflusst von seinen Begegnungen mit Juden und Christen seiner Zeit? Oder ist er gar ein teuflisches Lügengeschpinnst?

So künstlich die Fragestellung uns heute erscheinen mag, sie ist durchaus

in den Anfängen des Islam zuhause. Als Mohammed seine erste Offenbarung auf dem Berg Hirâ empfing, war er so verwirrt, dass er, zuhause angekommen, bei seiner Frau Chadîdscha Zuflucht suchte, sich bei ihr anuschelte („eng anschmiegte“) und ihr erzählte, was er gesehen hatte. Auch sie war verwirrt, aber sie ging spontan zu ihrem Vetter Waraqa, der Christ und offenbar Priester war („Anhänger der Thora und des Evangeliums“) und erzählte ihm das Vorgefallene. Sein Urteil war eindeutig: „Wenn du mir die Wahrheit gesagt hast, so ist wahrhaftig der Engel Gabriel zu ihm gekommen (andere Übersetzung: ‚das erhabene Gesetz‘), wie er zu Moses kam und wahrlich ist er der Prophet dieses Volkes! Sag ihm er soll standhaft bleiben.“ Als er sich später den Sachverhalt direkt von Mohammed erzählen ließ, bestätigte er sein erstes Urteil. Eine andere mögliche Übersetzung der Fortsetzung des Urteils klingt jedoch anders: „Jedoch du verleugnest es (dein ursprüngliches Prophetenamt) und schmäht es und treibst es aus und bekämpfst es. Fürwahr, wenn du auch erreichen solltest (was du willst) an jenem Tag (des Gerichts) wird Gott einen Sieg verleihen, den er verkündet. Und seine (Waraqas) Stirnader pochte“.<sup>1</sup>

Wie es sich auch immer mit der Übersetzung und ihrem Verständnis verhalten mag, unser Thema wird hier eindeutig beantwortet: Thora und das Evangelium – so das erste Urteil

<sup>1</sup>Zum Ganzen Ibn Ishâq, Das Leben des Propheten. Übertragen und bearbeitet von G. Rotter. Tübingen/Basel 1976, 45. Die

andere Lesart bei Lüling, Mohammed, Erlangen 1987, 283.

Waraqas; und das des Islam bis heute: Judentum und Christentum und der Islam gehen auf Offenbarungen des einen Gottes zurück. Er hat sich Mose offenbart, ebenso dem „Propheten“ Jesus und schließlich dem „Siegel“ aller Propheten, Mohammed.

Ich bin sicher, viele Theologen würden leichten Herzens diesem Votum Waraqas zustimmen. Hatte doch selbst der Alttestamentler W. Zimmerli vor Jahren davon gesprochen, dass Mohammed in der Anfangszeit als echter Prophet anerkannt werden müsse, aber er dann sein Prophetenamt missbraucht und verdorben habe, als er sich nach dem Umzug nach Medina zum politischen Führer wandelte.

### „Religion“ und Religionen

Unser Thema beschränkt sich aber nicht auf die Frage des Verhältnisses Gottes, des einen Gottes zu den drei Schrift- und Offenbarungsreligionen, sondern ist weiter gefasst. Die Antwortfindung wird damit sehr viel schwieriger.

Zunächst aber muss geklärt werden, was unter dem Begriff „Religion“ verstanden und welches gesellschaftliche Phänomen mit diesem Begriff benannt wird. Bekanntlich haben die verschiedenen Gesellschaften und Sprachen keinen Begriff, der dem des römischen „*religio*“ entspricht. In Rom, einem durch und durch vom Gesetz geprägten Staat, musste es einen Begriff geben, durch den festgelegt werden konnte, welche öffentlichen religiösen Praktiken anderer Völker als „*religio licita*“ anerkannt werden konnten, da

sie den römischen Staat nicht gefährden. Es ging um den öffentlichen Kult, nicht um die *praxis pietatis*. Auch wenn Cicero den Begriff „*religio*“ mit „Bindung an eine Gottheit“ interpretierte, in der Sache ging es um die Öffentlichkeit einer Religion mit ihren Riten und „*performances*“. Religion ist im Römischen Reich immer öffentliche Religion. Die Riten müssen in Wort und Sache präzise durchgeführt werden, wenn sie anerkannt und wirksam sein sollen. Sind falsche Worte beim Opfer rezitiert, muss die Schlachtung des Opfertiers wiederholt werden, selbst wenn schon verschiedene Rinder geschlachtet worden waren. Dieses juristische Verständnis vom Kult finden wir nicht nur in der brahmanischen Religion, sondern es lebt bis heute in der katholischen Kirche, die in vielfacher Weise die vorchristliche römische Religion beerbt hat, fort. So muss nicht nur die Messliturgie, sondern z.B. auch die Liturgie der Eheschließung wörtlich und präzise durchgeführt werden. Hat sich ein Fehler eingeschlichen, ist die Eheschließung nicht gültig und das Paar kann später geschieden werden, wenn der Fehler entdeckt wird oder man sich seiner erinnert. Man denke auch an die Vorschrift der Zusammensetzung der Oblate.

Drei Elemente sind nach dieser kurzen Übersicht für die Sache „Religion“ konstituierend: Eine Bindung an Gott oder eine Gottheit – sagen wir es allgemein: der „Transzendenzbezug“ –, der Ritus, der immer öffentlich zelebriert wird, und die dem Ritus entsprechende Ethik. Das hieß für Rom: Die Religion darf nicht staatsgefährdend

sein, sondern stützt den Staat und kann darum *de jure* erlaubt werden.

„Religion“ ist ein Fremdbegriff, der von allen Sprachen übernommen wird, die selbst keinen Begriff für den mit dem Terminus beschriebenen Sachverhalt besitzen. Es ist keine Frage, dass er in anderen Kontexten auch anders gefüllt werden kann und wird. In China wird z.B. offiziell unterschieden zwischen Katholischer und Protestantischer Religion. Auch bei uns waren z.B. in der Zeit Friedrichs des Großen die Begriffe Konfession und Religion austauschbar.

Im Verlauf der Aufklärung und unter dem Einfluss des Evolutionsgedankens musste die Frage beantwortet werden, ob man allen, auch den sog. „primitiven“ Völkern und ihrem religiösen Handeln den hehren Begriff „Religion“ zuerkennen könne. Hegel verneinte es und bis in die jüngste Vergangenheit folgten ihm Religionsphilosophen und Theologen. Mit verheerenden Folgen. Für die Religion der sog. „Primitiven“ wurde viele Begriffe erfunden und angewandt: Magie, Zauberei, Fetischismus, Aberglaube etc., was das Vorurteil gegenüber den Völkern Afrikas und des Fernen Ostens nur verstärkte. Noch der Neutestamentler E. Fuchs meinte zu meinem

Kollegen H. Balz, der über dessen Hermeneutik promoviert hatte und als Missionar und Dozent nach Kamerun ausreisen wollte: Die Afrikaner müssen doch erst noch einen ganz anderen Bildungsstand erreichen, ehe sie das Evangelium verstehen können.

Ich muss gestehen, dass ich selbst noch ein gewisses Vorurteil gegenüber den Stammesreligionen hatte, als ich 1964 nach Afrika ausreiste. Meine Forschungen haben mich eines Besseren gelehrt.

Für eine angemessene Beantwortung unseres Themas müssen sie zentral einbezogen werden. Der Gedanke, dass es über allem einen Gott gibt, ist so selbstverständlich, dass er gar nicht thematisiert werden muss. Ja, er kann so zentral sein, dass man die Nennung seines Namens wie im alten Israel tabuisierte, so dass die ersten Missionare meinten, die Herero in Namibia z.B. kennen ihn nicht und hätten keinen Namen für Gott. Deshalb „erfanden“ sie einen neuen.<sup>2</sup> Als ich bei einer Fahrt einen meiner Herero Studenten nach dem alten Gottesnamen „Njambi“<sup>3</sup> fragte, war er tief erschrocken: „Meine Großmutter – eine fromme Christin – drohte uns mit Strafen, sollten wir diesen Namen nennen. So heilig ist er! Und Du, der Weiße,

<sup>2</sup> Den Namen der Dama und Nama missverstanden die Rheinischen Missionare (falsche Übersetzung „Wundknie“) und identifizierten ihn mit dem Teufel. (Ein Dama Student meinte dann einmal ein wenig verlegen lächelnd: Unsere Vorfahren haben den Teufel angebetet.) Sie führten einen neuen Begriff ein, angelehnt an den hebräischen Begriff „elohim“: „elob“.

<sup>3</sup> Da die ersten Missionare diesen Namen nie gehört hatten, schufen sie einen neuen Gottesnamen „Mukuru“, der Alte. Das war eine Fehlentscheidung, die sich aber für die Christen so eingebürgert hatte, dass sie sich später weigerten, den traditionellen Gottesbegriff wieder aufzugreifen.

nennst ihn hier so nebenbei, als ob das nichts wäre.“

Alle Missionare in Afrika oder Ostasien mussten in ihrer Arbeit entscheiden, ob sie den bekannten Gottesbegriff bzw. -namen übernehmen, also sich für Kontinuität oder für die Diskontinuität im Gottesglauben entscheiden sollten.

Afrikanischen Theologen ist die Kontinuität im Gottesgedanken heute selbstverständlich.

„Sie nennen mich Afrikaner;  
 Und ich bin Afrikaner...  
 Sie fragen, woran ich glaube...  
 fragen nach meinem Glauben...  
 „Was ist mit Gott, dem Schöpfer,  
 den die alten Juden der Menschheit  
 offenbarten, dem JAHVE: ICH BIN  
 Von Ewigkeit zu Ewigkeit?  
 Erkennst du ihn an?“  
 Meine Väter und ihre Väter haben ihn  
 vor vielen Generationen gekannt.  
 Sie beugten das Knie vor ihm,  
 Sie kannten ihn unter vielerlei Namen,  
 Und doch ist er der Eine und einzige  
 Gott;  
 Sie nannten ihn:  
 UMVELINGQANGI  
 Den Ersten,  
 Der kam, als noch nichts existierte,  
 UNKULUNKULU:  
 Den Allergrößten,  
 der wirklich so groß ist, dass kein  
 Raum für ihn ausreicht.  
 MODIMO... LESA...<sup>4</sup>

Und wie wird der Übergang zum christlichen Glauben gesehen? Gelegentlich denkt man an gleitende Übergänge. So in den Aussagen Setiloanes:

„Erzähle weiter, Afrikaner:  
 Was ist mit Jesus, dem Christus,  
 Geboren zu Bethlehem:  
 Sohn des Menschen und Sohn Gottes,  
 Glaubst du an ihn?“...

Später kam er dann,  
 des Menschen Sohn;  
 Wie ein spätgeborenes Kind kam er zu  
 uns ...  
 Wie sehr er uns gleicht,  
 dieser Jesus von Nazareth,  
 Geschlagen, gefoltert, eingekerkert, an-  
 gespien, geprügelt, ...  
 Sein Blut tropft auf den Boden,  
 um ihn wie uns reinzuwaschen;  
 Und bringt Frieden zwischen uns und  
 unsern Vätern, die vor langer Zeit ge-  
 storben sind.  
 Er ist das LAMM!  
 Sein Blut läutert,  
 nicht nur uns,  
 nicht nur die Sippe ....  
 DIE GANZE MENSCHHEIT!“

Gott ist der Ferne, so wie der Himmel fern und unerreichbar ist. Doch es gibt auch die Vorstellung, dass Gott/Himmel sehr nahe bei den Menschen war. Er war so nahe, dass die Menschen gebückt gingen. Sie müssten nur die Hand ausstrecken, um ein Stück der himmlischen Speise zu bekommen. Um die Nahrung mussten sie sich nicht sorgen. Doch war es die Gier der Menschen, die dazu führte, dass der

<sup>4</sup> G. Setiloane, Ich bin ein Afrikaner. In: T. Sundermeier (Hg.), Zwischen Kultur und Politik, Hamburg 1978, 58ff.

Himmel sich beleidigt mehr und mehr zurückzog. „Seit der Zeit gehen und stehen die Menschen aufrecht. Sie ernähren sich nicht mehr von den Stücken des Himmels, sondern Hirse wurde ihre Nahrung. Zudem kommt Gott nicht mehr wie einst zu den Menschen, als er jeden Abend ihre Gespräche leitete; jetzt sind die Menschen allein bei ihren Palavern: das ist der Krieg.“<sup>5</sup> Auch wenn Gott fern ist, ihm kann man nicht entgehen:

Großer Deng ist nahe.  
Doch einige sagen, er ist fern.  
O Gott.  
Der Schöpfer ist nahe.  
Doch einige sagen:  
Er hat uns nicht erreicht.  
Hörst du nicht, o Gott!<sup>6</sup>

Der Raum zwischen Gott und Mensch ist nicht leer, die Ahnen, Geister und Gottheiten füllen ihn. Aber über allem steht er und ist in den extremen Situationen auch erfahrbar.

„Gott schuf die Sache (=Welt)  
Unendlicher Schöpfer  
Er schuf die Sache  
Was schuf er?  
Er schuf die Ordnung  
Er schuf das Wissen  
Er schuf den Tod  
als seine Quintessenz.“

So lautet einer der schwermütigsten Sätze Afrikanischer Religionen.<sup>7</sup>

D. Westermann hat Recht, wenn er das Gottesbild in Afrika als ein „*deus*

*remotus et incertus*“ charakterisiert. Afrikanische Religionen kennen keine Glaubensbekenntnisse, sie sind keine Glaubens- sondern Erfahrungsreligionen. Sie entwickeln keine Lehre von Gott, er wird auch mit alltäglichen Dingen nicht belästigt – dafür sind die Ahnen und Gottheiten zuständig – doch in extremen Situationen erfährt man ihn und weiß ihn nahe, zornig oder auch freundlich.

Was hier vom afrikanischen Gottesglaube dargestellt wurde, lässt sich in vielen Variationen auch in den Stammesreligionen Indonesiens, aber auch den Urreligionen Japans und Chinas belegen.

Was bedeutet diese Darstellung afrikanischer Religionen für unser Thema? Wir halten fest: Es gibt eine ursprüngliche Basisreligiosität in allen Ethnien, die sich bei aller Variabilität in ihrer inneren Struktur gleichen. Sie ist Teil des gesellschaftlichen Lebens, nicht etwas besonders Ausgegrenztes. Sie stabilisiert den gesellschaftlichen Zusammenhalt, dient dem Leben. Ihre Traditionen und ihre Ethik werden in Mythen und weisheitlicher Rede (Sprichwörter) tradiert. Ihre Prägnanz besteht in Riten und Symbolen, die nach innen die Gesellschaft stabilisieren und sie zugleich von Fremden unterscheiden und trennen.

Kurz, sie sind Religionen im Vollsinne des Wortes. Ihre Transzendenz-

<sup>5</sup> Eine Version der Giziga aus Nordkamerun. Hier zit. nach T. Sundermeier. Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen, Gütersloh 1988, 188f.

<sup>6</sup> So ein Wort der Dinka, südl. Sudan; hier zit. nach T. Sundermeier, a.a.O., 202.

<sup>7</sup> So die Akan; hier zit. nach T. Sundermeier, a.a.O., 200.

erfahrungen Gott, Götter, Geister sind Teil des Ganzen. Ich nenne sie „primäre Religionen“.

Davon unterscheiden sich die gestifteten Religionen. Sie gründen und beziehen sich auf Offenbarungen einzelner Menschen, die für ihre Nachfolger prägend sind. Sie haben feste Lehren, die verschriftlicht tradiert werden – ein wesentlicher Unterschied zu den primären Religionen – und beanspruchen weltweite Geltung, die über die ethnischen Grenzen hinausgeht. Sie lösen sich von den Ethnien und sind im Unterschied zu den primären Religionen missionarisch.

In den primären Religionen geht es darum, dass das Leben in der Gemeinschaft gefördert wird, also um Macht. Die Offenbarungsreligionen stellen dagegen die Wahrheitsfrage. Damit kommen sie in Konkurrenz und Streit mit den anderen Offenbarungsreligionen. Wo dies mit der ursprünglichen Machtfrage gekoppelt ist, auch in der Begegnung mit den primären Religionen, ist der Streit, ist die Auseinandersetzung vorprogrammiert.

Die sekundären Religionen leben jedoch davon, dass sie sich mit den primären arrangieren, ihre Lebensformen und -symbole mit neuem Leben füllen. Inkulturation ist angesagt. Sie fördert die religiöse Vielfalt, selbst wo sie wie im Islam negiert wird. Die Vielfalt der Kirchen hat jedoch in hohem Maße hier ihre Wurzeln (cf. Rom und die Katholische Kirche).

## Dialog der Religionen

Wie beurteilen wir diesen religionsgeschichtlichen Befund theologisch, der ja vielfältiger ist, als uns immer bewusst ist, wenn wir an den Dialog der Religionen denken und dabei fast ausschließlich die gestifteten Religionen vor Augen haben? Die ARD-Dokumentation „Was glaubt Deutschland?“ in der zweiten Juniwoche, konnte einem die Augen dafür öffnen, was auf „grassroots level“ in Deutschland alles so geglaubt und religiös abgerufen wird. Als Dialogpartner kommen sie nicht in den Blick. Notgedrungen konzentrieren wir uns auf die etablierten Großreligionen.

Schauen wir für einen Augenblick die Stellung der Römisch-katholischen Kirche zu diesem Problem an. Das 2. Vaticanum ist dafür das beste Beispiel. Es war seinerzeit geradezu revolutionär, zu welcher Beurteilung der anderen Religionen man sich durchrang. Ein „*damnamus*“ wird nicht ausgesprochen. Im Gegenteil, man findet in allen Religionen Spuren der Wahrheit, natürlich immer gemessen an der eigenen Wahrheit und dem Anspruch, allein die ganze Wahrheit zu kennen und zu vertreten. Diese Spuren gilt es zu suchen, so dass man alles, was „recht und gut“ ist, akzeptieren und auch integrieren kann. Die Begegnung mit den anderen Religionen heißt nun vor allem „Dialog“, denn durch ihn sollen die partikularen Erkenntnisse, die „Elemente der Heiligung und Wahrheit“, heißt es in „*Lumen gentium*“, sich voll zur Wahrheit Christi hin entfalten. Der Kirche wer-

den alle anderen Religionen wie konzentrische Kreise zugeordnet. Das ihre Position bestimmende Kriterium ist die Nähe zum kirchlich-katholischen Glauben. An der Peripherie sind entsprechend die Stammesreligionen angesiedelt. Hinduismus, Buddhismus nähern sich schon mehr dem Zentrum, ganz nahe wird das Judentum der Kirche zugeordnet und nur ein wenig entfernter der Islam. Dialog, die neue Form von Mission, ist hier Spurensuche des Vertrauten, Suche nach der Wahrheit im anderen, Reflex der einen, immer schon gewussten Wahrheit.

Evangelische Christen können diesem Begegnungsmodell mit dem inklusivistischen Absolutheitsanspruch – mit weichen Rändern – kaum zustimmen. Hier wird ein Wahrheitsverständnis vertreten, das eher durch platonisches Denken als durch biblisches geprägt ist. Die Wahrheit ist nach diesem Verständnis eine, unwandelbar und unteilbar. Sie ist in ihren Prinzipien offenbart und bekannt und kann logisch deduziert und entfaltet werden. Wahrheit ist die Übereinstimmung unserer Rede mit diesem einen, unwandelbaren offenbarten Sein. Sache und Darstellung müssen einander entsprechen.

Das Wahrheitsverständnis des AT und NT sieht anders aus. Wahrheit meint im AT Gottes Verlässlichkeit, als Verlässlichkeit seiner Zusage und Verheißungen, kurz, meint Gottes

Treue, Treue in seiner Bindung an sein Wort. Das meint auch das NT, das alle Facetten der letztgültigen Begegnung mit Gott auf der Begegnung mit Jesus von Nazareth beruht. In ihm begegnen wir Gott, erfahren wir, wie verlässlich Gott ist. Diese Verlässlichkeit bezieht sich auf alle seine Zusagen, nicht nur die Israel gegebenen, sondern auf die der ganzen Welt. „Es soll nicht aufhören Sommer und Winter...“ (Gen 8,22) Der Noachitische Bund gilt der ganzen Erde. Der Regenbogen ist das Zeichen, dass Gottes ewiger Bund „allen lebendigen Seelen in allem Fleisch, das auf Erden ist“ gilt (Gen 9,16). Das ist die Basis dafür, dass Paulus sagen kann: „Es gibt keine Regierung, außer von Gott“ (Röm 13,1). Paulus ist ebenfalls davon überzeugt, dass den Menschen bekannt ist, dass es Gott gibt, „denn Gott hat es ihnen offenbart“: sein „unsichtbares Wesen“, „seine ewige Kraft und Gottheit“. Man kann sie erkennen an den Werken, „an der Schöpfung der Welt“ (Röm 1,23; vgl. auch Apg. 17,17.24.27f).

Da die Religionen in den meisten Gesellschaften, zumal den Stammesgesellschaften, keinen Sonderplatz einnehmen und immer Teil der Regierungen sind, kann man nicht anders als zu dem Schluss zu kommen, dass die Religionen wie die Obrigkeiten Teil des Weltregiments Gottes sind. Gott schützt die Menschen auch durch die Religionen und bewahrt sie in ihrem Humanum.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Zu diesem Schluss kommt mit etwas anderer Argumentation auch die von der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz

herausgegebene Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“, Gütersloh <sup>2</sup>1999, 126: „Zu diesem Welthandeln



Ich habe bisher nur vom Welthandeln Gottes durch die Religionen gesprochen, nicht von einem Heilshandeln, wie vor allem K. Rahner, der davon ausgeht, dass Christi Heilshandeln „anonym“ in den anderen Religionen präsent ist.<sup>9</sup>

Diese Überzeugung würde Paulus nicht teilen. Zu deutlich sieht er die Verfallserscheinungen in der religiösen Welt. Dass die Weltgeschichte auf Christus, als die „*causa finalis*“ hinausläuft, dafür gibt es keinen geschichtlichen Beweis. Man muss an dieser Stelle Paulus' Stellung noch viel deutlicher herausarbeiten. Paulus hat den moralischen Verfall seiner Umgebung und Zeit vor Augen. Das ist der düstere Hintergrund, vor dem er seine Lehre vom Gesetz und der Gnade Gottes entfaltet. Uns geht es jedoch nicht um einen moralischen Verfall der Menschen, das ist zu kurz gegriffen, sondern darum, dass die Religionen, ja, alle Religionen zur Perversion ihres eigenen Ansatzes neigen. Statt den Menschen in seinem Humanum zu schützen, pervertieren sie, wirken zerstörerisch, bedrohen und vernichten Menschen. Statt die Auseinandersetzungen zwischen den Menschen und die Kriege zwischen den Stämmen und Völkern zu überwinden und sich im Sinne der Bergpredigt, für den Frieden einzusetzen, legitimieren und unterstützen sie sehr oft Krieg und

Feindschaft. Kriege sind immer grausam, religiöse und religiös unterstützte führen zum Fanatismus, sie potenzieren die Grausamkeit. In solchen Fällen gehen Nationalismus und Religion ein fatales Bündnis ein.

Die Unterscheidung zwischen „Heil“ und „Wohl“ hat seinerzeit C. Westermann in seiner Auslegung der Psalmen gemacht. Es hat sich als theologisches Konzept bewährt. Es ist auch hier hilfreich, weil es uns zunächst entlastet, auf die schwierige Frage eine Antwort zu geben, ob die anderen Religionen zum Heil führen. Dafür öffnet sich die Tür zu einer sachlichen, theologisch unbelasteten Zusammenarbeit im sozialen Raum. Es entlastet auch den Dialog, so dass nicht gleich nach einem Konsens o.ä. gefragt werden sollte und muss. Der Dialog wird zu einem informativen Dialog, wobei man sich gegenseitig über das austauscht, was einen im Leben bestimmt. Das führt weiter zu einem ethischen Dialog, zur Frage, wie man in der politischen Gemeinde zusammenarbeiten und sich gemeinsam für eine friedliche Nachbarschaft einsetzen kann. Es geht darum, wie soziale Konvivenz gelingen kann. Der Satz „wir sind doch alle Kinder Gottes“ mag für Christen überzeugend sein, ist aber viel zu inklusivistisch im Blick auf Atheisten und Angehörige anderer Religionen.

---

Gottes gehören auch und zumal die Religionen. Merkwürdig, dass diese Tatsache in den Besprechungen des Welthandelns Gottes fast niemals erscheint. Aber wie alle Ereignisse der Natur und Geschichte

gehören die Religionen...in das Welthandeln Gottes“.

<sup>9</sup> Zur Auseinandersetzung mit diesem Ansatz s. a.a.O., 122f.

Aber wäre dieses Argument nicht zumindest für das Gespräch der drei monotheistischen Religionen ein hilfreicher Ausgangspunkt? Ich denke nicht. Der Theismus zwingt den Gottesgedanken in ein abendländisch philosophisches Konzept, das der Gotteserfahrung anderer Völker nicht gerecht wird und einengt. Hier wird Gott verstanden als transzendentes, höchstes personales Wesen, als allwissend, allmächtig, allgütig. Aber wie ist mit seiner Güte das Übel und Böse vereinbar? Die Theodizeefrage wird unausweichlich und letztlich unlösbar.

Noch viel weniger hilft der Hinweis auf die „Familienähnlichkeit“ der drei Religionen, die sich auf Abraham berufen. Eint Abraham wirklich, trennt er uns nicht vielmehr? Ich erinnere mich an eine Sitzung der Systematiker Sozietät unserer Fakultät. Ich hatte als damaliges Mitglied des Senats der Hochschule für Jüdische Studien einen dortigen Kollegen zu uns eingeladen. Es war H. Bedford-Strohm, damals Assistent von W. Huber, der die Frage stellte: Müssen die drei abrahamitischen Religionen nicht viel mehr zusammenarbeiten? Der Kollege schaute nach rechts und links und sagte: „Ich kenne nur eine abrahamitische Religion.“

Auch die Wahrheitsfrage hilft uns hier nicht weiter. In den antiken Religionen – und nicht nur bei denen (ein

Erbe der primären Religionen, das sich in allen Weltreligionen im Laufe der Inkulturation durchsetzte) – geht es an erster Stelle um Macht, nicht um Wahrheit. Welcher Gott ist stärker? Dem wird man sich unterwerfen und damit auch dem Herrscher, der ihn verehrt. Darum war durch die babylonische Gefangenschaft eigentlich das Ende des israelitischen Glaubens besiegelt. Der fremde Gott hatte sich durch den fremden Herrscher als der mächtigere erwiesen. Die Geschichte aber verlief anders. Israel lernte, dass sich Gottes Macht „nicht durch Heer oder Kraft, sondern durch seinen Geist“ zeigen wird (Sach 4,6). Oder mit Paulus gesprochen: „Meine Kraft ist in den Schwachen mächtig“ (2. Kor 12,9). Auch die christliche Religion lebt von Machterweisen Gottes. „*Christus Victor*“ war Zentralthema früher afrikanischer Theologie, mächtiger als alle Geister und bösen Mächte und stärker als der Tod. „Mir ist gegeben alle Macht auf Erden“ (Mt 28), sagt der Auferstandene. Aber das heißt nicht für Christen, sich nun auf Eroberungszüge aufzumachen, sondern zu predigen und sich der Kraft des Evangeliums anzuvertrauen. Jesu Macht erweist sich darin, dass er bei den Jüngern ist und sie begleiten wird bis an die Enden der Erde. Gottes Machterweise erhalten ihre Kraft aus dem Kreuz und finden so ihre wahre Gestalt!<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Nun hatte Jan Assmann die These vertreten, dass Gewalt dem Monotheismus inhärent ist. Eine These, die weite Verbreitung fand und heute zum Leidwesen Ass-

manns mit seinem Namen überall verbunden wird. Sie scheint ja durch den Islam auch augenscheinlich bestätigt zu werden. Für das NT gilt diese These nicht und erst

Es gehört zu den tragischen Seiten der Missionsgeschichte, dass ein Übersetzungsfehler fatale Folgen in der Missionspraxis hatte, vor allem in der der Katholischen Kirche in Lateinamerika. Im Gleichnis vom Großen Abendmahl wird auf das soziale Problem angespielt, dass die Menschen auf den Straßen und die Lumpensammler, die Krüppel und Kranken sich selbstverständlich genieren, ungewaschen und ohne neue Kleider in das Haus und an den Tisch eines großen Herren zu kommen. Deshalb müssen sie „dringend“ eingeladen, „genötigt“ werden (Lk 14,21). Die falsche Übersetzung der Vulgata „*cogite intrare*“ hatte vielfach schlimme Folgen, besonders, aber nicht nur in der katholischen Missionierung Lateinamerikas!

#### Und die Wahrheitsfrage?

Nicht nach der Wahrheit, sondern nach der Macht der Götter wurde in der Begegnung von Völkern mit ihren Religionen und Gottheiten gefragt. Da im Handel Verträge nur im Namen eines Gottes abgeschlossen werden konnten, um gültig zu sein, erstellte man Götterlisten und suchte auf der jeweiligen Seite den Gott aus, der auf der anderen Seite für die gleiche Funktion stand. Die komparative Religionswissenschaft wird hier von Händlern vorweggenommen.

Die Wahrheitsfrage wird in den Offenbarungsreligionen gestellt. Zathustra war der erste, der die anderen, die nicht Ahura Mazda anhingen, Lügner nannte.

Wahrheit und Lüge sind Begriffe, die ursprünglich im Recht zuhause sind. „Du sollst kein falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten“ (Ex 20,16) meint: Im Rechtsstreit im Tor darf keine Aussage gemacht werden, die auf falschen Fakten beruht und dem anderen schadet, ja selbst zum Todesurteil führen kann. Die Wahrheitsfrage findet entsprechend vor allem innerhalb einer Offenbarungsreligion statt. Hier werden Meinungsunterschiede zur Auseinandersetzung von Wahrheiten. Gottesurteile werden vorweggenommen und ausgesprochen. Innerreligiöse Auseinandersetzungen werden ebenso scharf geführt wie die Kämpfe mit den Feinden. Irrlehre wird bestraft, man nimmt das Gottesgericht über die Häretiker vorweg. Man bestraft den Leib, weil man behauptet, dadurch die Seele zu retten.

Dieser Kampf um die rechte Lehre, um Wahrheit und Lüge findet in allen Offenbarungsreligionen statt. Im Christentum und Islam besonders.

„Und es sprechen die Juden: ‚Esra ist Allahs Sohn.‘ Und es sprechen die Nazarener: ‚Der Messias ist Allahs Sohn.‘ Solches ist das Wort ihres Mundes. Sie führen ähnliches Reden wie die Ungläubigen von zuvor. Allah

---

auf ein pervertiertes, fehl geleitetes Christentum ist sie sekundär anwendbar. Auch auf Israels Religion trifft sie nicht zu. Zentrales Thema des Verhältnisses von

Gott und seinem Volk ist „Treue“. So zu Recht J. Assmann, der in seinem Buch „Exodus“ seine erste These korrigiert. Aber wer liest schon dieses Buch?

schlag' sie tot! Wie sind sie verstandlos!“ (S 9, 30) Und: „In der Religion gibt es keinen Zwang“! (S 2, 256). Aber auch: „Wenn ihr die Ungläubigen trifft, dann herunter mit dem Haupt, bis ihr ein Gemetzel unter ihnen angerichtet habt; dann schnüret die Bande (=legt sie in Fesseln). Und dann entweder Gnade hernach oder Loskauf“. (S 47, 4)

Was hier von den Ungläubigen außerhalb des Islam gesagt wird, findet innerislamisch seine Anwendung, wenn ein Muslim als Ungläubiger bezeichnet wird. Auf Abfall vom Islam steht nach den meisten Rechtsschulen die Todesstrafe.

Der Islam galt lange wegen der christlichen Anklänge im Koran als christliche Häresie. So auch in den lutherischen Bekenntnisschriften (CA in der Erläuterung zum ersten Artikel). Ein Bündnis mit Häretikern kann es nicht geben. Luther jedoch, der sich für den Druck einer lateinischen Übersetzung des Koran eingesetzt hat, kann das türkische Regiment durchaus als gute Regierung loben. Gottes Weltregiment ist erkennbar.

Und wir heute?

Die Wahrheitsfrage können wir nicht umgehen. Wir müssen wissen, worauf wir uns verlassen können. Die „Soli“ (*sola gratia, sola scriptura, sola fide*) der Reformation sind ein gutes Geländer, die Wahrheit zu benennen und Kriterien zu entwickeln, wie mit den anderen Religionen umzugehen ist und wie sie zu beurteilen sind.

Eine „interreligiöse Schummelei“, wie es W. Huber einmal nennt, ist völlig fehl am Platz. Die Differenzen müssen klar benannt werden. Eine Umarmungsstrategie auf Kosten der eigenen Glaubensüberzeugungen verhindert eher die Begegnung und das gegenseitige Verstehen, als dass sie dadurch gefördert werden.

Nicht der Koran ist für uns Gottes Wort, sondern die Schrift des AT und NT. Nicht Mohammed ist Orientierung und Hilfe im Leben und im Sterben, sondern Christus. Wir können keinen Deut von der Rechtfertigungslehre abweichen, die Ursache unserer Freiheit vor Gott. Auch den Glauben an den dreieinigen Gott lassen wir uns nicht als „Beigesellung“ verunglimpfen oder als einen Glauben an drei Götter beschreiben.

„Glaubt ihr an drei Götter? Was ist es mit der Trinität“? fragte ein junger Muslim, als wir vor Jahren mit einem Seminar eine Moschee in Heidelberg besuchten und mit jungen Muslimen diskutierten. Die Antwort darf dann nicht wie damals seitens der Studenten lauten „Vergiss es, die verstehen wir auch nicht“. Gewiss, mit dem Koran können wir dankbar sagen: „Gott ist dir näher als deine Halsschlagader“. Aber wir müssen und können noch mehr sagen: Weil Gott Mensch wurde, und Christus meinen Tod gestorben ist und des Todes Macht besiegt hat, werden bei meinem Sterben nicht Todesengel auf mich warten und mich nach meinem islamischen Glaubensbekenntnis befragen, sondern Christus

selbst nimmt mich bei der Hand, geleitet mich durch des Todes Tor in die Auferstehung.

Hier Wahrheit – dort Lüge?

Der Trinitätsgedanke schließt jeden Dualismus und jeden Absolutheitsgedanken aus. Gott, das lernen wir von dem Geheimnis der Dreieinigkeit, ist immer schon in seinem Wesen relational auf den Sohn bezogen und im Geist schon immer kommunikativ auf die Schöpfung und liebend auf den Menschen bezogen – auf alle Menschen.

Nein, wir gehen den Wahrheitsbegriff nicht mit aristotelisch philosophischer Schärfe an, sondern lernen von dem Juden Jesus von Nazareth, dass auch die Wahrheit nicht absolut ist und wie ein Depositum in unseren Händen liegt. Jesus hat die Wahrheit mit der Metapher des Weges verbunden: Er ist der Weg. Wer sich auf seine Einladung einlässt, diesen Weg zu gehen, der wird die Wahrheit, wird Gott finden, oder auch: den wird Gottes Wahrheit finden (Joh 14,6). Dieser Weg ist nie zu Ende, denn der Geist, der in die Freiheit führt (Joh 8,32), wird uns weiter in alle Wahrheit führen (Joh 16,13).

Diese vom Geist gewirkte kommunikative Freiheit<sup>11</sup> ist es, die uns gelassen und mit Neugier in die Begegnung mit Menschen anderen Glaubens führt, wohl wissend,

– „dass Gott selber die eine Wahrheit ist, aber als der Dreieinige nicht

einfach allem andern nur gegenübersteht, sondern Unterschiede selbst lebendig in sich trägt und sie schöpferisch übergreift;

– dass mit den anderen Religionen auf den Christen Zeugnisse göttlichen Handelns und insofern echte Anfragen zukommen;

– dass ihm in den anderen Religionen nicht nur völlig Fremdes begegne, sondern immer auch Verwandtes...;

– dass ihm im andern die ernste Anfrage begegnet: ob er sein ‚Eigenes‘ tief und reich verstanden und intensiv genug von ihm sich hat durchdringen lassen. Denn der christliche Glaube ist immer weiter und mehr, als was wir bei uns davon zur Wirkung kommen lassen“.<sup>12</sup>

Die Antwort auf die Frage nach dem Rat des Gamaliel

Ja, auch die Religionen unterstehen dem Regiment Gottes! Gott lässt sich nichts aus der Hand nehmen. Es gibt viel tausend Weisen, wie er und wodurch er regiert. Aber dienen sie dem Heil? Ist der Islam ein Weg zum ewigen Heil?

Die Antwort fällt doppelt aus. Wir kennen nur einen Weg, der zum Heil führt, dieser Weg ist Jesus Christus. Das wissen und leben wir in ungeteilter Gewissheit. Das ist unsere Botschaft, die wir in Leben und Wort, so angefochten und unsicher wir auch

<sup>11</sup> Vgl. H. Bedford-Strohm, u.a. (Hg.), Kommunikative Freiheit. Interdisziplinäre Diskurse mit Wolfgang Huber, 2014.

<sup>12</sup> Religionen, Religiosität und christlicher Glaube, a.a.O., 125.

auftreten mögen, immer und überall leben und bezeugen.

Ob der Weg der anderen Religionen zum Heil führt, wissen wir nicht, denn den Weg der anderen kennen wir nicht. Ein Vergleich z.B. mit dem Islam, sachlich und gelebt, muss Zweifel erwecken. Das NT ist an wichtigen Stellen eindeutig mit seiner Aussage: Jesus allein ist der Weg zum Vater. „Wer den Sohn Gottes hat, der hat das ewige Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat das Leben nicht“ (1. Joh 5,12). Aber Jesus selbst hat einen Türspalt geöffnet, der möglicherweise zu einem anderen Urteil führen kann. Im Jüngsten Gericht werden wir danach gefragt, wie wir uns gegenüber den Geringsten unter Jesu Geschwistern verhalten haben, wissentlich oder unwissend: „Was ihr getan habt unter diesen meinen geringsten Brüdern, das

habt ihr mir getan“ (Mt 25,40). Nach dem Glauben wird nicht gefragt, aber zu einer ethischen Schönheitskonkurrenz unter den Religionen à la Lessing (Ringparabel) gibt der Satz auch keinen Anlass, denn es wird nach dem Verhältnis zu den Underdogs, zu den Bewohnern auf den Straßen und in den Gassen, den Armen, Blinden und Lahmen gefragt (Lk 14,21). Der Ring ging nicht verloren! Wir können nicht alles im Vergleich gutheißen oder gar als Wahrheit akzeptieren. Aber das letzte Urteil überlassen wir Gott. Uns ist wohl aufgetragen zu unterscheiden. Nicht alles ist Gold, was glänzt und als solches angeboten wird. Aber uns ist nicht aufgetragen, zu richten (Mt 7,1), sondern das Evangelium in aller Welt zu verkündigen und Gottes Liebe zu leben, kurz: wir sollen Salz und Licht in der Welt sein, nein, wir sind es (Mt 5,13f.), so oder so.

## Verbindet oder trennt der Glaube an Jesus Christus die Religionen?

Überlegungen zur Christologie  
im religiösen Pluralismus<sup>1</sup>

*Gerd Theißen*

Biblische Exegeten haben fast entgegengesetzte Erfahrungen mit religiösem Pluralismus im ökumenischen und im interreligiösen Dialog. Im *ökumenischen* Pluralismus der Konfessionen sind sie Konsensstifter. Alle christlichen Kirchen berufen sich auf die Bibel. Hier können sie manchmal Frieden und Konsens stiften. Bei dieser Aufgabe fühlen sich Exegeten wohl. Beim *interreligiösen* Pluralismus der Religionen aber werden sie

oft als Störenfriede erlebt. Sie können den Exklusivitätsanspruch Gottes im Alten Testament und des Christusglaubens im Neuen Testament nicht leugnen. In diesem Aufsatz soll die Frage diskutiert werden: Können sie vielleicht auch hier Frieden stiften? Hat die Christologie des Neuen Testaments neben exklusiven Zügen gegen den Augenschein auch inklusive Aspekte? Vor mehr als 40 Jahren stieß ich in dem Buch des englischen Theologen und Religionswissenschaftlers Trevor Ling, *A History of Religion East and West*, London 1968,<sup>2</sup> auf einen Gedanken, der mich beim Lesen faszinierte: T. Ling gibt in diesem Buch einen Überblick über die Religionen der Welt unter Berücksichtigung ihrer sozialen Dimension. Er unterscheidet in seiner Darstellung drei Haupttypen.<sup>3</sup> Auch wenn wir heute

<sup>1</sup> Vortrag beim Treffen der Theologischen Fakultäten Straßburg und Heidelberg am 29.5.2015 in Straßburg. Er erschien unter dem Titel: *La foi en Jésus-Christ relie-t-elle ou sépare-t-elle les religions? Réflexions sur la christologie dans le pluralisme religieux*, RHPR 96 (2017) 365–380.

<sup>2</sup> Zitate nach der deutschen Übersetzung: T. LING, *Die Universalität der Religion*, München 1971.

<sup>3</sup> Die Religionswissenschaft ist heute aus guten Gründen skeptisch gegenüber umfassenden Typologien der Religionen. H. WROGEMANN, *Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuanfang* (Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft Bd. 3), Gütersloh 2015,

plädiert dafür, nur die tatsächlich bestehenden interreligiösen Beziehungen zu reflektieren und zu gestalten. Ich halte auch heute noch die Arbeit an umfassenden Religionstheorien für den Dialog zwischen den Religionen für unersetzlich, er muss jedoch im Bewusstsein geschehen, dass jede Einordnung einer Religion etwa als „monotheistisch“, „mystisch“ oder „prophetisch“ aus einer bestimmten Perspektive vorgenommen wird, dass dabei jeweils nur einige Dimensionen dieser Religionen erfasst, dass sich Religionen ändern können, vor allem aber, dass sie das Recht haben, ihre Identität immer wieder neu zu bestimmen. Niemand hat das Recht, sie essentialistisch auf ein zeitloses Wesen festzulegen. Damit wird der geschichtliche Charakter des Menschen und der Religionen geleugnet.

skeptisch gegenüber allen Großtheorien geworden sind, mit denen die Mannigfaltigkeit der Religionen auf wenige Grundtypen reduziert wird und dabei das Fundament aller entwickelten oder „sekundären“ Religionen in den Ausdrucksformen der „primären und schriftlosen Religionen“ unberücksichtigt bleibt, sei diese Religionstypologie als Ausgangspunkt genommen:

Ling schreibt den westlichen Religionen eine „*Theologie des Allmächtigen*“ zu. Wir finden diese Theologie im Islam als Glaube an den „einen unteilbaren Gott, dessen Allmacht unbegrenzt ist, der alles erschaffen hat und regiert, so daß alles, was geschieht, von seinem Willen abhängt, der sich in keiner Weise durch das Tun und Lassen des Menschen beeinflussen läßt und der, wenn der Augenblick gekommen ist, mit der Welt und ihren Bewohnern nach eigenem Ermessen verfahren wird.“ (S. 512) Eine solche Theologie des Allmächtigen sei charakteristisch für die drei westlichen Religionen, für Judentum, Christentum und Islam, werde aber im Christentum durch die Christologie modifiziert.

In den östlichen Religionen findet T. Ling eine „*Anthropologie der ‚Erwachten‘*“. So ist es im Buddhismus die „Bestimmung des Menschen ... zu ‚erwachen‘ ... und seine kosmische Situation zu erkennen“. Er könne dieses Ziel erreichen, „indem er durch moralisches Verhalten und Meditationsübungen die bösen Neigungen unterdrückt und die guten fördert; auf

solche Weise wird er schließlich an einem Leben teilhaben, das nicht mehr individuell, sondern universal ist.“ (S. 512) Diese Anthropologie der zum kosmischen Bewusstsein Erwachten sei typisch für die östlichen Religionen, aber auch die Mystik insgesamt.

Der dritte Typus ist die „*Christologie Jesu oder des neuen Menschen*“ im Christentum. Während in Islam und Buddhismus der Sinn für geschichtliche Prozesse wenig entwickelt sei, gehe es im Christentum um eine Transformation des alten in einen neuen Menschen in der Geschichte. Hier „gilt die exemplarische Existenz, wie sie das Leben und Sterben Jesu darstellt, als das Modell einer neuen Menschheit, die noch im Entstehen begriffen ist, und auf ihre Entstehung wirkt eine Kraft hin, die den neuen Menschen hervorbringt. Jesus ist ‚der, welcher kommen soll‘ (der Christus), und die Menschen sind aufgerufen, in vertrauensvoller Erwartung des Tages, der da kommen soll, ihr Leben in das Reich dieser sich entwickelnden neuen Menschheit einzubringen.“ (S. 512).

Was mich vor 40 Jahren an diesen Gedanken faszinierte – ganz unabhängig davon, ob sie religionsgeschichtlich richtig sind –, war: Das Christentum steht nach T. Ling zwischen zwei Typen von Glaubensformen, partizipiert aber sachlich an beiden. Die westlichen Religionen sind nach ihm theozentrisch, die östlichen anthropozentrisch, das Christentum aber umfaßt theozentrische und anthropozentrische Aspekte. Der transzendente Gott wird in ihm zu einer Macht, die



den Menschen in der Geschichte umschafft. Das geschieht durch Christus. Beim Lesen hatte ich damals spontan die Idee: Könnte nicht die alte dogmatische Tradition einer Vereinigung von zwei Naturen in Christus, die Einheit des *vere homo* und *vere deus* im Chalkedonense, eine Brücke zwischen östlichen und westlichen Religionen anbahnen. In den streng monotheistischen Religionen wird Jesus als Mensch gesehen, und wenn er sehr positiv gewertet wird, gilt er in ihnen vielleicht als „wahrer Mensch“. Die östlichen Religionen interessieren sich dagegen für ihn als eine zeitlose Größe, die den Menschen in verschiedener Gestalt zugänglich wird – als Avatar der Gottheit, als Boddhisattva oder auch als kosmischer Christus. Hier wird er, sofern er überhaupt eine Bedeutung spielt, eher als Gott gesehen, d.h. in diesem Kontext als Erscheinungsweise eines kosmischen Prinzips.

Als ich darüber vor 40 Jahren nachdachte, überlegten einige sympathische Theologen wie Peter von der Osten-Sacken, ob man nicht um des Judentums willen im jüdisch-christlichen Dialog „christologischen Besitzverzicht“ üben solle.<sup>4</sup> Die Lektüre von Trevor Ling legte mir aber den Gedanken nahe, dass ein solcher „Besitzverzicht“ für das Gespräch zwischen den Religionen kontraproduktiv sein könnte. Ist die Christologie (einschließlich der hohen Christologie) vielleicht für Christen ein Schlüssel dafür, sich für andere Religionen zu

öffnen? Ich sage bewusst: für Christen. Ich beanspruche nicht, dass er auch für andere Menschen ein Schlüssel sein kann.

Wenn ich heute nach langer Zeit diese Anregung von Trevor Ling weiterdenke, so ist mir bewusst, dass ich dabei eine Voraussetzung mache: die Anerkennung einer dreifachen Transformation des Christentums in der modernen Zeit, d.h. in den letzten vier Jahrhunderten seit Beginn der Aufklärung. Es handelt sich dabei um

- eine *wissenschaftliche* Transformation durch historische Kritik, von der Textkritik bis zur Religionsgeschichte;
- eine *ethische* Transformation durch eine universale Ethik, wie sie sich in den Menschenrechten herausgebildet hat;
- eine *politische* Transformation, durch die Religionen in einem religionsneutralen Staat unbedingte Wahrheitsansprüche friedlich leben können
- eine *ästhetische* Transformation durch verschiedene Wellen von „Entmythologisierungen“ in Aufklärung, Romantik, Lebens- und Existenzphilosophie. Die Bibel und Dogmen werden als Dichtungen wahrgenommen.

Das Christentum wurde m.E. erst durch diese drei Transformationen pluralismusfähig. Sie relativieren absolute Geltungsansprüche, bieten aber

<sup>4</sup> P. v.d. OSTEN-SACKEN, Nachwort zu Rosemary Ruether, Nächstenliebe und

Brudermord: Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus, München 1978, 246.

lebenspraktische Orientierung. Das gilt zunächst nur für das Christentum. Nicht alle Religionen haben diesen Transformationsprozess durchlaufen und auch im Christentum gibt es fundamentalistische Strömungen, die sich ihm verweigern.

In der *Wissenschaft* können wir Dissens nach anerkannten methodischen Verfahren bearbeiten. Aber kein Machtwort kann uns den „historisch-kritischen Jesus“ so bieten, wie er wirklich war, wir können immer nur *plausibles Wissen* erarbeiten, das korrekturbedürftig bleibt. Dazu kommt eine innere Instabilität der Jesusforschung, die zwischen Zuversicht und Skepsis schwankt – und wohl immer schwanken wird. Ich akzeptiere diese Relativität auch der besten historisch-kritisch rekonstruierten Jesusbilder. Alles andere wäre unwissenschaftlich.

In der *Ethik* müssen wir trotz vieler allgemein anerkannter Normen Dissens ertragen, können aber *verbindliche Metanormen* formulieren, um mit diesem Dissens leben zu können. Zu diesen Metanormen gehört z.B. der grundsätzliche Verzicht auf Gewalt in ethischen Diskursen. Diese Normen haben sich in einer langen Geschichte des Leidens, aber auch des Zweifels an allen Normen herausgebildet. Ethischer Konsens basiert auf Leidensgeschichten und er verblasst ohne Erinnerung dieser Leidensgeschichten.

Auch die universalen Menschenrechte sind in diesem Sinne geschichtlich.

In der *Religion* müssen wir heute Dogmen als Bilder verstehen. Dogmatisch gesehen ist Jesus Gottes Sohn. Ästhetisch gesehen ist diese Aussage eine Metapher, die wie alle Metaphern zugleich wörtlich und nicht-wörtlich zu verstehen ist. Er ist Gottes Sohn und ist es auch nicht. Ästhetische Ausdrucksformen überbieten alle anderen Überzeugungssysteme in Wissenschaft, Ethik und Religion an Pluralismusfähigkeit: Auch das Abstoßende und Unmoralische, Phantastische und Irreale kann in der Dichtung toleriert werden, ja, es wird zur Quelle unserer Selbsterkenntnis.

Diese Transformationen haben sich in mehreren Jahrhunderten vollzogen – wenn man so will in einer großen „Umformungskrise des Christentums“ (E. Hirsch).<sup>5</sup> In diesen Transformationen liegt eine Botschaft, die man auch theologisch akzeptieren sollte. Ich formuliere sie in drei Thesen:

Meine erste These ist: Der historische Jesus (d.h. der in der modernen historischen Wissenschaft rekonstruierte Jesus) vertrat einen radikalen Monotheismus. Seine Verkündigung des Reiches Gottes gehört geschichtlich gesehen zu einer theozentrischen Glaubensform. Innerhalb eines solchen Glaubens ist es unmöglich, dass ein Mensch göttlichen Status beansprucht. Auch der historische Jesus hat

<sup>5</sup> E. HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, 5 Bde, Güters-

loh 1949-1954, spricht von einer „Umformung des christlichen Denkens und Lebens“ (Bd. 5, 625) und einer „Umformungskrise“ (Bd. 5, 626).

das nicht getan. Der historische Jesus kann deshalb im Prinzip von Juden und Moslems akzeptiert werden, auch wenn sie deshalb nicht unbedingt seine Botschaft akzeptieren müssen. An der Bedeutung des historischen Jesus für den christlichen Glauben ist eben deswegen unbedingt festzuhalten. Der historisch-kritisch rekonstruierte Jesus ist eine Chance, das Christentum mit Judentum und Islam zu verbinden, entstehungsgeschichtlich mit dem Judentum, wirkungsgeschichtlich mit dem Islam. Wenn wir auf den historischen Jesus (also auf den Jesus der historischen Kritik) theologisch verzichten, wie heute manchmal mit Nachdruck verlangt wird,<sup>6</sup> nimmt man Christen eine Chance zum Zugang zu den westlichen Religionen.

Meine zweite These ist: Der Glaube an den kerygmatischen Christus verleiht dem Erhöhten göttlichen Rang. Dieser Glaube hat eine mystische und kosmische Dimension. Mit dem historischen Jesus kann sich niemand mystisch verbinden, nur mit dem, der an Gottes All-Gegenwart teilhat. Schon früh finden wir im Christentum die Überzeugung, Christus habe die ganze Welt mitgeschaffen. Er sei der Logos, der allem zugrunde liegt. Historische Kritik hat uns belehrt: Dieser kosmisch-mystische Christus ist Niederschlag der Religionsgeschichte. Jüdischer Weisheitsmythos, stoische Weltvernunft, vielleicht auch die ägyptische Maat haben in ihm ihre Spuren hinterlassen. Dieser Christusglauben

ist ein Nachklang vieler Religionen. Für unsere Fragestellung ist dabei entscheidend: Der Glaube an den kerygmatischen Christus ist mit den mystisch-kosmischen Dimensionen der östlichen und westlichen Religionen sachlich verwandt. Historisch gibt es zwar keine gegenseitigen Einflüsse in der Entstehungszeit des Christentums, wohl aber eine sachliche Strukturverwandtschaft. Verzichtet man auf den kerygmatischen Christus des Glaubens, so nimmt man Christen eine Chance zum Zugang zu den mystischen Dimensionen in vielen anderen Religionen – auch in den östlichen Religionen.

Diesen beiden Thesen müsste notwendigerweise eine dritte These folgen, die hier nur als Frage angesprochen werden kann: Das *vere homo* und *vere deus* verteilt sich in der Entstehungsgeschichte der Christologie auf zwei Phasen, auf den irdischen Jesus vor Ostern und den kerygmatischen Christus nach Ostern. Das Johannes-evangelium hat beide Phasen miteinander verschmolzen. Im irdischen Jesus wird die Gottheit transparent. Gott inkarniert sich im irdischen Jesus. Jesus sagt: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). Die Frage ist: Wodurch kann diese Vereinigung heute Geltung beanspruchen? Kann man sagen, dass in der Verkündigung Jesu eine proleptische Vorwegnahme dieser Einheit geschah, die retrospektiv im urchristli-

<sup>6</sup> So K. WENGST, *Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche*

nach dem ‚historischen‘ Jesus, Stuttgart 2013.

chen Kerygma verifiziert wurde (Pannenberg)?<sup>7</sup> Oder werden die beiden Naturen vor allem in der Sprache verbunden, so dass Jesus als Einheit von Gott und Mensch eine Metapher ist? (Meurer)<sup>8</sup> Oder wird in der Zwei-Naturen-Lehre die Grundstruktur jeder religiösen Erfahrung dargestellt? Diese Ansicht vertrete ich, ohne sie hier entfalten zu können: In jeder Erfahrung Gottes begegnet m.E. Gott selbst in einem konkreten Stück der Welt und ist in ihm „ungetrennt und ungeteilt, unvermischt und unverwandelt“ präsent, wie es im christologischen Bekenntnis von Chalkedon (451 n.Chr.) für Christus formuliert wurde?<sup>9</sup> Die Christologie verbindet auf jeden Fall einen universalen Sachverhalt mit einer individuellen historischen Person. Die Alternativen sind also: Geschieht die Verbindung des *vere homo* und *vere deus* in dieser einen historischen Person in der geschichtlichen *Realität*, in der metaphorischen *Sprache* oder in der religiösen *Erfahrung*? In jedem Fall gilt: Erst, wenn man im irdischen Jesus die Anwesenheit Gottes entdeckt, wird man der Christologie gerecht, die sich seit

dem Johannesevangelium im Christentum durchgesetzt hat.

1. Zur ersten These:  
Der historische Jesus und seine  
theozentrische Verkündigung

Historisch-kritische Forschung ist sich in einem Punkt einig: Im Mittelpunkt der Verkündigung Jesu steht die Erwartung des Reiches Gottes. Sie ist m.E. ein radikaler Monotheismus. Sie sagt: Der eine und einzige Gott wird sich gegen alle ihm entgegenstehenden Mächte durchsetzen – gegen das Böse im Menschen (also gegen die Sünde) ebenso wie gegen das Böse außerhalb des Menschen (also gegen die Dämonen). Es ist ein dynamischer Monotheismus, weil er nur zusammen mit einer Veränderung der Wirklichkeit vorstellbar ist. Gottes Gegenwart in der Welt ist Veränderungspräsenz. Was das Selbstverständnis des historischen Jesus angeht, so ordnet er sich durch seinen monotheistischen Glauben auf die Seite des Menschen ein. Er vertritt keine implizite Christologie in dem Sinne, dass sein Anspruch voraussetzt, er sei in verhüllter Weise ein göttliches Wesen. Er vertritt vielmehr implizit nur eine Christologie, die

<sup>7</sup> W. PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964.

<sup>8</sup> H.-J. MEURER, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern: Paul Ricoeurs Hermeneutik der Gleichniserzählung Jesu im Horizont des Symbols „Gottesherrschaft/Reich Gottes“, BBB 111, Bodenheim 1997, 601f: Wie in der Metapher aus zwei Größen, die nicht zusammengehören, eine dritte Größe entsteht, so kommen in Jesus Christus zwei Größen, „nämlich Gott und Mensch,

im Rahmen eines metaphorischen Prozesses so zusammen, daß daraus eine eigene Größe hervorgeht: der Gottmensch Jesus Christus. Das, was wir hier als metaphorischen Prozeß bezeichnen, ist dabei genau das, was die Theologie als Menschwerdung Gottes oder Inkarnation bezeichnet“.

<sup>9</sup> Vgl. G. THEISSEN, Glaubenssätze. Ein kritischer Katechismus, Gütersloh 2012, Nr. 137, 240-242; dazu Nr. 15, 35.

sagt, dass mit ihm eine entscheidende Wende in der Geschichte zwischen Gott und dem Menschen eintritt. Dabei versteht er sich als Mensch.

#### a) Die Unterscheidung Jesu von Gott<sup>10</sup>

Einige Überlieferungen lassen Jesu Bewusstsein erkennen, ein Mensch im Unterschied zu Gott zu sein.

Die Taufe Jesu setzt voraus, dass Jesus sich als Sünder versteht, der wie alle anderen Menschen angesichts des nahen Zornesgerichts auf Sündenvergebung angewiesen ist. Die Überlieferung hat das verdunkelt. Jesus leugnet im MtEv explizit, dass er sich taufen lassen müsse (so Mt 3,15). Am genialsten ist die Umdeutung im JohEv: Jesus trägt nicht seine eigenen Sünden zur Taufe, sondern ist das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt trägt (Joh 1,29).<sup>11</sup>

Zur Taufe kommt als zweite Überlieferung die Geschichte vom reichen jungen Mann. Der redet ihn mit „Guter Meister“ an, Jesus aber weist diese Anrede mit der Aussage zurück: „Warum nennst du mich gut? Niemand ist gut außer Gott, dem einen“ (Mk 10,17f). Jesus unterscheidet sich hier von Gott. Kriterium ist das Gute.

Drittens seien einige Aussagen vom gegenwärtig wirkenden Menschensohn genannt. Hier ordnet sich Jesus eindeutig den Menschen zu. Als Beispiel sei die Kontrastierung des Menschensohns mit den Tieren genannt: „Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber der Menschensohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlege“ (Mt 8,20).

Viertens ist die Legende von der Versuchung durch den Satan zu nennen. Sie ist zwar nicht historisch, aber sie wäre nicht entstanden, wenn Jesus nicht Monotheist gewesen wäre. Hier weist er es als satanische Versuchung zurück, irgendeinen anderen neben Gott zu verehren. Diese Legende zeigt, dass das Bewusstsein der Menschlichkeit Jesu auch bei einigen Anhängern erhalten geblieben ist (Mt 4,1–11 / Lk 4,1–14). Es hat sich selbst in einer unverkennbar legendarischen Erzählung erhalten.

#### b) Die Unterordnung unter Gott in seinem Vollmachtsanspruch

Wir haben also Belege dafür, dass Jesus sich von Gott unterschieden wusste. Dennoch schrieb er sich eine einzigartige Rolle zwischen Gott und Mensch zu. Gerade sein Vollmachtsbewusstsein spricht dafür, dass er sich Gott unterordnet.

<sup>10</sup> Dazu G. THEISSEN, Considerations concerning the gulf between faith and history in the research on the historical Jesus, RCatT 36/1 (2011) 167–188 = Le Jésus historique et le kérygme. La construction scientifique et l'accès à la foi, in : De Jésus

à Jésus-christ I. Le Jésus de l'Histoire, Paris 2010, 215–235.

<sup>11</sup> Zu Uminterpretationen im Lukas-, Ebonäer- und Nazaráerevangelium vgl. G. THEISSEN / A. MERZ, Der historische Jesus, Göttingen 1996, 193.

Das zeigt sich in seinem *Geschichtsverständnis*. Jesus überbietet alle bisherigen Propheten – auch den letzten Propheten Johannes den Täufer. Er will (entgegen einer verbreiteten Anschauung) nicht nur der letzte jüdische Prophet sein, sondern mehr als alle bisherigen Propheten. Er ist ihre Erfüllung. Aber er reiht sich mit diesem Vollmachtswusstsein in die Rolle der Propheten als letzte Überbietung ein. Auch Mohammed hielt sich für das Siegel der Propheten.<sup>12</sup> Der Islam hält Mohammed zwar für einen Menschen, aber ist überzeugt, dass er die durch nichts mehr zu überbietende Wahrheit gebracht hat. Nur in einer *interpretatio christiana* (einer Sicht von außen) lehrt er Christen, dass die Offenbarung weitergeht.

Es zeigt sich ferner in Jesu *Thoraverständnis*, wenn er als souveräner Ausleger des Gesetzes in den echten Antithesen der Bergpredigt neben Mose tritt. Er tritt neben andere Schriftgelehrten, wahrscheinlich sogar neben Mose, er konkurriert dabei immer mit Menschen, aber nicht mit Gott.

Schließlich zeigt es sich in seinem *Gottesverständnis*: Jesus antwortet mit vorangestelltem, responsorischem

Amen auf eine göttliche Eingebung. Aber gerade dann, wenn man das vorangestellte „Amen“ als Antwort auf göttliche Eingebung deutet, wird klar: Jesus ist gegenüber Gott der Empfangende, er ist kein Gott, sondern ein inspirierter Mensch.<sup>13</sup>

Wenigstens kurz sei angedeutet, wie der Weg historisch verständlich wird, der dazu führt, dass Jesus einen gottgleichen Rang erhielt.

### c) Der Weg zur Stuserhöhung Jesu zur Gottheit

Das erste erklärende Motiv ist: Jesus konnte es nach antiker Mentalität Gott überlassen, wer er eigentlich ist. Status wird in der Antike immer von einem Überlegenen verliehen. Die antike Metapher des *theatrum mundi* sagt, das Leben sei ein Theaterstück, in dem jedem von Gott eine Rolle zugeteilt worden ist.<sup>14</sup> Auch bei Jesus finden wir ein Bewusstsein solch einer Statuskontingenz: Jesus sagt den beiden Söhnen des Zebedäus, als sie um die Ehrenplätze zu seiner Rechten und Linken bitten: „... zu sitzen aber zu meiner Rechten oder zu meiner Linken, das steht mir nicht zu, euch zu geben, sondern das wird denen zuteil, für

<sup>12</sup> Koran, Sure 33, 40.

<sup>13</sup> J. JEREMIAS, Art. Amen, TRE 2, Berlin 1978, 286–391.

<sup>14</sup> Plato spricht vom „Trauerspiel und Lustspiel des Lebens“ (Philebos 50b; vgl. leg 644d-c). Zum Bild vom *theatrum mundi*, in dem Gott die Rollen verteilt, vgl. Seneca de providentia 2,8f.; Epiktet, Fragm. 11; diss. 1,25,7ff; 3,22,59. Ench. 17: „Erinnere dich, dass du ein Schauspiel-

ler in einem Drama bist; deine Rolle verdankst du dem Schauspieldirektor. Spiele sie, ob sie nun kurz oder lang ist. Wenn er verlangt, dass du einen Bettler darstellst, so spiele auch diesen angemessen; ein Gleiches gilt für einen Krüppel, einen Herrscher oder einen Durchschnittsmenschen. Denn das allein ist deine Aufgabe: die dir zugeteilte Rolle gut zu spielen, sie auszuwählen, ist Sache eines anderen.“

die es bestimmt ist“ (Mk 10,40). Wenn Jesus das Bewusstsein von Statuskontingenzen mit der Antike teilte, konnte er sich ganz als Mensch verstehen und sagen: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer dem einen und einzigen Gott!“ – und trotzdem widerspricht es nicht seinem Selbstverständnis, wenn er nachträglich zu einer Gottheit erhöht wird. Sofern Gott ihn zu sich erhöht, ist alles möglich. Das Bewusstsein von „Statuskontingenzen“ umschließt die Möglichkeit, dass Gott Jesus weit über das hinaus erhöht, was er als ein Mensch von sich denken kann. Wann wird aber aus dieser Möglichkeit eine Wirklichkeit?

Das wird durch das zweite Motiv, die Ostererscheinungen, erklärt: Die Jünger hatten schon zu seinen Lebzeiten große Erwartungen mit Jesus verbunden: Sie erwarteten aufgrund seiner Verkündigung das Kommen des Reiches Gottes. Das Scheitern Jesu am Kreuz hat diese Hoffnungen durchkreuzt. Aber die Ostererscheinungen wurden als deren erneute Bestätigung erlebt. Seit ihren Begegnungen mit dem Auferstandenen glaubten die Jünger: Jesu Erwartung einer nahen Gottesherrschaft war trotz allem in Erfüllung gegangen, nur hatte sie sich anders realisiert, als sie erwartet hatten: nicht als Kommen Gottes, sondern als Kommen des auferstandenen Christus; nicht als dessen Herrschaft auf Erden, sondern als sein Machtantritt im Himmel. Er war dem Tod entrissen worden. Daher wechselte Jesus, der als Verkünder der Gottesherrschaft auf Seiten der Menschen gestanden hatte, auf die Seite Gottes. Ihm wurden von

nun an zwei göttliche Merkmale zugeschrieben: Ewigkeit und Macht über alle Mächte. Die Grenze zwischen Gott und Mensch wurde dadurch überschritten. Auch die Messiaserwartung wurde damit transzendiert. Denn auch der Messias ist ein Mensch. Dass die Hoheit Jesu tatsächlich erst mit Ostern datiert, ist auch durch wenige neutestamentliche Texte belegbar: Paulus sagt in einer alten Formel, seit der Auferstehung von den Toten sei Jesus zum „Sohn Gottes“ eingesetzt (Röm 1,4). Im MtEv kann erst der Auferstandene sagen: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden ...“ (Mt 28,18–20). Damit war eine zweite Gestalt neben Gott getreten.

Wir halten also fest: Der historische Jesus war radikaler Monotheist. Sein Monotheismus lässt sich in seine Zeit einordnen. Eine Generation vor ihm war auch Judas Galilaios mit einer radikalen monotheistischen Verkündigung aufgetreten. Wenn man Gott als den einen und einzigen Herrn anerkenne, müsse man den Kaiser ablehnen und die Steuerzahlung verweigern. Das war Tributverweigerung, eine Kriegserklärung gegen die Römer. Die Botschaft des Judas Galilaios war: Das erste Gebot besteht darin, nur den einen Gott anzuerkennen, das zweite Gebot, den Kaiser nicht anzuerkennen. Jesu Botschaft war möglicherweise eine Antwort darauf: Das erste Gebot besteht für ihn wie für Judas Galilaios darin, allein Gott anzuerkennen, das zweite ihm gleichwertige, seinen Nächsten zu lieben wie sich selbst. Wenn die Verheißung richtig ist: Selig ist, wer sich nicht an mir ärgert (Mt

11,6 par), dann muss keine monotheistische Religion an Jesus Anstoß nehmen, weil er den Anspruch erhoben habe, göttlichen Status zu haben. Historisch-kritisch gesehen hat er einen solchen Anspruch mit großer Wahrscheinlichkeit nicht erhoben. Aber keiner muss deshalb schon seiner Botschaft insgesamt zustimmen. Sie war ja schon damals umstritten.

2. Zur zweiten These:  
Der Christusglauben und  
seine mystische Dimension

Mit den Ostererscheinungen wechselte Jesus die Seite: Die Jünger erwarteten Gott. Als ihnen der Auferstandene erschien, trat er für sie an die Stelle Gottes. Jetzt wird der Mensch das wichtigste Anliegen Gottes – nämlich ein veränderter Mensch, der so transformiert ist, dass er dem einen und einzigen Gott entspricht. Diese Transformation wird bei Paulus ins Zentrum gerückt. Sie geschieht durch die spezifisch paulinische Christumystik.<sup>15</sup> In Röm 6–8 entfaltet Paulus seine Lehre von dieser Verwandlung. Sie erfolgt in drei Stufen, die immer wieder in der Mystik begegnen, auch wenn sie geschichtlich in großer Variation realisiert werden.

- Die erste Stufe ist die *purificatio*: das Absterben von dieser Welt.
- Die zweite Stufe ist die *illuminatio*: die Erleuchtung durch eine Gottheit.

- Das Ziel ist die *unio mystica*: die Vereinigung mit der Gottheit.

Die Taufsymbolik in Röm 6,1–11 stellt die erste Stufe dar, die *purificatio*. Der Mensch wird mit Christus gekreuzigt, stirbt mit ihm und wird mit ihm begraben. Das ist Loslösung von allem, was wir durch Sozialisation in dieser Welt geworden sind. In Gal 2,19 hat Paulus diese innere Befreiung im Ich-Stil formuliert: „Denn ich bin durchs Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt. Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.“ Das Gesetz ist Inbegriff dessen, was ihn in seiner Religion und Kultur geprägt hat. All dem ist Paulus abgestorben.

In Röm 8 geht es dann nicht nur um den Tod des alten Menschen, sondern um die Geburt des neuen Menschen. Der *purificatio* folgt als zweite Stufe eine *illuminatio*: „Denn welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Söhne. Denn ihr habt nicht einen Geist der Sklaverei empfangen, dass ihr euch abermals fürchten müsset, sondern ihr habt einen Geist der Sohnschaft empfangen, durch den wir rufen: Abba. Vater. Der Geist selbst gibt Zeugnis unserem Geist, dass wir Gottes Kinder sind“ (8,14–16). Der Mensch wird hier durch Gottes Geist selbst erleuchtet. Man kann das so deuten: Das „Ich“ erlebt nicht nur eine Freiheit von jener zufälligen und be-

<sup>15</sup> Vgl. G. THEISSEN, Paulus und die Mystik, Der eine und einzige Gott und die

Transformation des Menschen, ZThK 110 (2013), 263–290.



grenzten Welt, in die es durch Sozialisation hineingeraten ist. Das ist schon in sich eine positive Erfahrung. Aber hier kommt es darüber hinaus in Kontakt mit einer göttlichen Realität, die ihn verwandelt: Er wird durch den Geist zum Sohn adoptiert. Paulus spricht von einer schon geschehenen „Verherrlichung“ im Aorist (8,30). Diese Erleuchtung verändert den Menschen. Noch einmal sei an Gal 2,19 erinnert: Der Christ ist dem Gesetz gestorben, aber Christus lebt jetzt an seiner Stelle in ihm. Die De-Automatisierung des Welterlebens führt zu einer De-Zentrierung;<sup>16</sup> diese De-Zentrierung aber gibt ihm ein neues Zentrum: Ein neues Subjekt wird zum Zentrum des Lebens. Die verwandelnde Kraft ist der Geist Gottes.

Nach *purificatio* und *illuminatio* ist der dritte Schritt die *unio mystica*, in der die Unterschiede zwischen Gott und Mensch aufgehoben werden. Dabei geschieht nicht nur eine De-Automatisierung kulturell *erlernter* Interpretationsmuster, sondern eine Deaktivierung *ererbter* (apriorischer) Strukturen, die in jedem Menschen aufgrund einer langen Evolution vorhanden sind. Die Ordnung von Raum und Zeit, von Ich und Nicht-Ich, von Sein und Nichtsein, von Leben und Tod wird aufgehoben. In einem Hymnus auf die Liebe Gottes (8,31–39) spricht Paulus von diesen fundamentalen Kategorien wie von mythischen Mächten: Paulus nennt Leben und Tod, also

Sein und Nichtsein, Raum und Zeit, Hohes und Tiefes, Gegenwärtiges und Zukünftiges. Unverkennbar ist: Hier werden nicht nur kulturell erlernte Strukturen der gedeuteten Welt aufgehoben, sondern Kategorien, die jeder Strukturierung der Welt zugrunde liegen. Es folgt nicht nur ein Rückgang auf die Zeit vor der Sozialisation, sondern vor die Schöpfung, bevor Leben und Raum entstanden, bevor Leben und Tod existierte. Paulus erlebt in dieser mystischen Reduktion aber keine Selbstauflösung des Ich in Gott, keine Entleerung des Bewusstseins von allem, sondern die „Liebe Gottes in Christus Jesus, unserem Herrn.“ Diese Liebe lässt ihn an Gott als einer Realität jenseits von Tod und Leben, von Raum und Zeit partizipieren.

Der Glaube an Christus hat also von Anfang an schon bei Paulus eine mystische Dimension. Diese ist mit dem Glauben an den kerygmatischen Christus verbunden – nicht mit der Nachfolge des historischen Jesus. Dieser Glaube hat eine kosmische Dimension. Der Hymnus auf die Liebe Gottes zeugt von einer kosmischen Verbundenheit mit allem Sein. Solche mystisch-kosmischen Religionsformen sind strukturell verwandt mit vielen Erscheinungen in den östlichen Religionen und mit vielen mystischen Strömungen in allen Religionen.

<sup>16</sup> Von „Dezentrierung des Ich“ spricht S. VOLLENWEIDER, *Großer Tod und großes Leben. Ein Beitrag zum buddhistisch-christlichen Gespräch im Blick auf die*

*Mystik des Paulus* (1991), in: *Horizonte neutestamentlicher Christologie*, WUNT 144, Tübingen 2002, 215–135, 223.

3. Zur dritten These:  
Die Synchronisierung  
der Zwei-Naturenlehre

Hier begnüge ich mich damit, meine Überlegungen in einem meditativen Text zusammenzufassen (aus: Glaubenssätze, Nr, 137 S. 240-242)

„Wie kann man heute verstehen, dass Jesus zwei Naturen in einer Person vereint?

Was die Alte Kirche über Christus sagt, wiederholt sich in jeder religiösen Erfahrung: In ihr werden Grenzen zwischen Seinsbereichen überschritten, ohne beide zu *vermischen*, ohne beide ineinander zu *verwandeln*. Gott bleibt Gott, und Welt bleibt Welt. Gott bleibt transzendent. Und dennoch erscheint Gott in der Welt und ist in ihr ganz gegenwärtig, *ungetrennt* und *ungesondert* von dem, was wir erfahren können.

Gott wird Welt, und Welt wird Gott. Dennoch bleiben Gott und Welt getrennt und verschmelzen nicht. Denn der Ursprung dessen, was von Gott gegenwärtig ist, bleibt unserem Zugriff entzogen, bleibt *unvermischt* und *unverwandelt* in Gottes Transzendenz. Gott offenbart sich als präsenste Abwesenheit und abwesende Präsenz.

Grenzüberschreitungen kennen wir auch im Stufenbau des Seins *in* dieser Welt. Poesie verzaubert die Welt: Die stille Nacht tröstet den Menschen; Steine schreien.

Personen beleben die tote Natur in Grenzüberschreitungen von oben nach unten *in* dieser Welt.

Naturwissenschaftliche Erkenntnis überschreitet Grenzen *in* dieser Welt von unten nach oben.

Unbelebtes organisiert sich als Leben, Neues entsteht aus Materie durch molekularbiologische Muster. Auch das ist eine Grenzüberschreitung *in* dieser Welt.

Religion aber überschreitet eine Grenze über die Welt hinaus, die Grenze zwischen Sein und Nichts. Im Staunen über die Existenz der Dinge ist das NICHTS in allen Dingen anwesend und entzieht sich uns, wenn wir es greifen wollen. Im Staunen über die Existenz der Dinge ist das SEIN in allen Dingen da und entzieht sich uns, wenn wir es erkennen wollen. *Ungetrennt* und *ungesondert* ist es für uns da. *Unvermischt* und *unverwandelt* bleibt es für uns verborgen.

Dass Jesus geboren wurde, lebte und starb, ist sein Menschsein. Dass das Licht der Schöpfung in seiner Gestalt aufleuchtete, ist seine Gottheit. In ihm ist beides vereint *unvermischt* und *unverwandelt*, *ungetrennt* und *ungesondert*. Was die Alte Kirche von Christus sagt, ereignet sich in jeder religiösen Erfahrung.“

In einer Schlussbetrachtung möchte ich die These vertreten: Heute muss nicht nur der Mensch, sondern die ganze Religion „transformiert“ werden, um Gott im Geist und in der Wahrheit zu verehren – und um pluralismusfähig zu werden.

Als erstes nenne ich die notwendige *wissenschaftliche Transformation* jeder Religion durch historische Kritik, wie sie die christliche Religion schon begonnen hat: Der Einbruch der historischen Forschung bringt entgegen mancher postmoderner Skepsis verlässliches Wissen, das freilich wie alles menschliche Wissen immer hypothetisch bleibt. Es wird immer eine Instabilität in der historischen Jesusforschung bleiben. Sobald ein Kern von Daten historisch gesichert scheint, wächst die Zuversicht. Sobald einige widerlegt werden, kollabiert sie. Wir sollten diese Unstabilität als Mahnung zur Toleranz verstehen. Diese setzt immer ein letztes Nicht-Wissen voraus. Das gilt auch für den historischen Jesus. Zu unserem plausiblen Wissen über Jesus zähle ich inhaltlich zwei für den traditionellen christlichen Glauben spröde Erkenntnisse, denen wir uns aber nicht entziehen können: erstens die Erkenntnis, dass er erst posthum neben Gott gerückt wurde; zweitens, dass seine Botschaft von der nahen Gottesherrschaft enttäuscht wurde.

Wie kann man trotzdem dem Übergang vom historischen Jesus zum Christusglauben der ersten Christen einen theologischen Sinn abgewinnen – und dabei dem gerecht werden, dass

sich Jesus keinen göttlichen Status zuschrieb und seine Naherwartung enttäuscht wurde? Ich versuche mit einer kurzen Formel eine Antwort: *Der historische Jesus machte Gott zum wichtigsten Anliegen des Menschen. Der kerygmatische Glaube an Christus machte den Menschen zum wichtigsten Anliegen Gottes.* Der Übergang vom einen zum anderen ist in der Sache selbst motiviert: Die im Monotheismus geforderte Hinwendung des Menschen zu Gott mit seinem ganzen Leben überfordert den Menschen. Er muss ein anderer werden, um Gott zu entsprechen. In der Verkündigung Jesu finden wir nun als Brücke, die beides verbindet, die Überzeugung, dass Gottes Gegenwart in der Welt Veränderungspräsenz ist. Wo Gott wirkt, kommt sein Reich. Wo Gott wirkt, verändert sich etwas Grundlegendes. Im Christusglauben wirkt diese Veränderungspräsenz Gottes durch seinen Geist in jedem einzelnen Menschen und in der Gemeinschaft der Christen. Historische Kritik sagt uns, dass dieses Veränderungskerygma durch die Parusieverzögerung zwar nicht geschaffen, wohl aber verstärkt wurde: Da die große Veränderung nicht kam, glaubten die Christen umso mehr an die „kleine“ Veränderung in ihrem Leben und ihrer Gemeinschaft.

Ferner müssen alle Religionen eine *ethische Transformation* durchmachen, wie sie in der biblischen Religion schon immer gefordert wurde. Solch eine Transformation ist in unserer Tradition angelegt – nämlich in der viel kritisierten „Werkgerechtigkeit“

des Judentums. Das Judentum und Jesus lassen keinen Zweifel daran, dass der von ihnen vertretene Monotheismus ein *ethischer* Monotheismus ist. Zweimal wird in zentralen Aussagen der Bibel diese ethische Bindung des monotheistischen Glaubens für jeden deutlich: Zunächst in der Präambel des Dekalogs. Gott ist nur dann wirklich der eine und einzig Gott, wenn er erstens in die Freiheit führt, diese Freiheit ist immer an eine Leidensgeschichte gebunden – sie ist Exodus aus Sklaverei. Die zweite Stelle ist das Doppelgebot der Liebe. Der Glaube an den einen und einzigen Gott ist zweitens an die Nächstenliebe gebunden. *Freiheit und Liebe sind die beiden zentralen Kriterien dieses ethischen Monotheismus*, an denen sich jede Gottesverehrung und jede Religion wird messen müssen.

Schließlich ist eine *ästhetische Transformation* gefordert: Die Bibel ist in ihrer Struktur mythisch, wenn man darunter eine „Geschichte vom Handeln der Götter“ versteht. Das Besondere dieser Geschichte ist, dass nicht andere Gottheiten die Gegenspieler dieses Gottes sind, sondern allein der Mensch – stellvertretend für alle Menschen ist zunächst das Volk Israel Gottes Gegenspieler, später kommen die Christen hinzu – stellvertretend für alle, die sie noch gewinnen sollen. Der Absolutheitsanspruch vieler Aussagen muss ästhetisch transformiert werden, d.h. im Rahmen eines Gesamtgeflechts von Bildern und Aussagen gelesen werden. Dazu drei Beispiele:

Das erste Beispiel ist Phil 2,5–11. Der Philipperhymnus enthält einen Absolutheitsanspruch. Vor dem Erhöhten müssen sich alle Knie beugen – alle Wesen im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt. Aber die Poesie dieses Textes sagt: Am Anfang steht der Gewaltverzicht des Allmächtigen. Der, der Gott gleich war, wurde ein Mensch – er wurde ein Opfer der Gewalt. Sein universaler Absolutheitsanspruch ist an einen totalen Gewaltverzicht gebunden. Das wird in einem Text urchristlicher Poesie gesagt. Diesen Weg des Gewaltverzichts müssen alle Religionen gehen.

Das zweite Beispiel ist Apg 4,12: „In keinem andern ist das Heil, ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig werden“. Diese Aussage gehört zu einer Predigt, die zur Umkehr ruft. Bei Lukas definiert Jesus seine Sendung als Ruf zur Umkehr: „Ich bin gekommen, die Sünder zur Umkehr zu rufen und nicht die Gerechten“ (Lk 5,32). Der Absolutheitsanspruch Christi ist hier der Absolutheitsanspruch der Umkehr. Ohne sie kommen Menschen nicht zum Heil. Die Überzeugung, dass der Mensch umkehren kann, ist ein Glaube an seine Freiheit. Der Mensch ist nicht auf das festgelegt, was er einmal geworden ist. Umkehr verwirklicht den Grundwert der FREIHEIT. Diesen Weg der Umkehr müssen alle Religionen und Überzeugungen gehen. Keine ist gegen Unmenschlichkeit und Inhumanität immun.

Das dritte Beispiel ist Jesu Wort im JohEv: „Ich bin der Weg und die

Wahrheit und das Leben: niemand kommt zum Vater denn durch mich!“ (Joh 14,6). Hier müssen wir fragen: Was ist das für ein Weg, was ist das für ein Leben? Im 1. Johannesbrief wird dieser Weg konkretisiert, wenn es heißt: „Wir wissen, dass wir aus dem Tod in das Leben hinübergeschritten sind; denn wir lieben die Brüder“ (Joh 3,14). Der Weg, auf dem die Christen vom Tod zum Leben schreiten sollen, ist der Weg der Liebe. Der Absolutheitsanspruch Jesu im JohEv ist der Absolutheitsanspruch der LIEBE. Die Liebe steht für den zweiten menschlichen Grundwert. Wir erhalten hier ein kritisches Prinzip für den Umgang mit unseren Traditionen: Wir müssen auswählen, was die Liebe fördert, und uns von allem abkehren, was Hass und Unmenschlichkeit bewirkt.

Wir waren in der Bibel bei Aussagen zum Monotheismus auf die beiden Grundwerte der FREIHEIT und NÄCHSTENLIEBE gestoßen. Hier begegnen uns eben diese beiden Grundwerte in christologischen Aussagen des Neuen Testaments, die als Inbegriff seines Absolutheitsanspruchs gelten. Man muss sie im Zusammenhang der Aussagen und Bilder des Neuen Testaments lesen, als Poesie des Heiligen – sie sind wörtlich so ernst zu nehmen und doch so relativ wie eine Liebeserklärung, die sagt: Du bist die Schönste!

Wie stehen wir nun zu Trevor Lings Überlegungen? Richtig erkannt ist,

dass in der Bibel der Glaube an den einen und einzigen Gott vor allem zu dem Zweck aktiv wird, den *ganzen* Menschen zu verwandeln und bei *allen* Menschen im Glauben anerkannt zu werden. Beide Motive sind schon im Alten Testament vorhanden: Gott will bei allen Menschen universal anerkannt werden. Ebenso bricht die Sehnsucht nach einem neuen Menschen, der Gottes Willen erfüllt, immer wieder im Alten Testament durch. Die durch Christus bewirkte Veränderung des Menschen ist Erfüllung des Alten Testaments, auch wenn das Alte Testament einen Eigenwert als Durchbruch des monotheistischen Glaubens hat – unabhängig vom Neuen Testament. Die Spannungen, die in diesem monotheistischen Glauben angelegt sind, d.h. erstens der Widerspruch zwischen Gottes Geboten und dem Handeln des Menschen und zweitens der Widerspruch zwischen der Partikularität eines Volkes und der Universalität Gottes, weisen jedoch auf das Neue Testament und führen hier zu einer Erneuerung der Gottesbeziehung. Hier bewirken sie eine Konzentration auf die Veränderung des Menschen und die Öffnung des Gottesvolkes für alle Menschen. Dabei geht es freilich nicht nur um ein Erwachen, durch das dem Menschen seine Situation innerhalb des universalen Lebens bewusst wird – so beschreibt Trevor Ling eine zentrale Dimension der östlichen Religionen –, sondern um eine Veränderung des Lebens, das an einer universalen Veränderung teilhat.

AUS DEM LEBEN DER FAKULTÄT

Laudatio für  
Prof. Dr. John Witte, Jr.<sup>1</sup>

Jan Stievermann

Magnifizienz, Spectabilis, liebe Kolleginnen und Kollegen, liebe Studierende und Freunde der Fakultät und vor allen Dingen. sehr geehrter, lieber Prof. Witte!

In guter Tradition hat sich die Theologische Fakultät nach längerer Zeit wieder einmal entschlossen, eine herausragende, ihr besonders verbundene Persönlichkeit mit der Ehrendoktorwürde auszuzeichnen. Über die Jahrhunderte hat sich die Fakultät hier gelegentlich einiges Ungewöhnliche getraut. Als sie etwa 1849 dem afro-amerikanischen Pfarrer und Vorkämpfer gegen die Sklaverei James W.C. Pennington den Titel verlieh, obgleich dieser als ehemaliger Sklave der akademischen Welt sehr fernstand, schrieb der damalige Dekan der Fakultät Karl Bernhard Hundeshagen in den Umlaufbeschluss: „Ich bin nun am Wenigsten dafür gestimmt durch ungewöhnliche Ehrenpromotionen irgendwelche großartige Coups in Ausführung bringen zu helfen oder der Fak. dazu zu rathen. Alleine im vorlie-

genden Fall scheinen mir reichlich reelle Interessen dadurch gefördert werden zu können.“

Nun, meine Damen und Herren, in diesem Fall, würde ich meinen, ist das Wagnis sehr überschaubar. Es wurde alles andere als ein „abenteuerlicher Coup“ in Ausführung gebracht. Und zwar deshalb, weil Prof. Witte absolut unzweifelhaft ein exzellenter, ja in seinem Bereich weltweit führender Wissenschaftler ist, zu dessen vielen Auszeichnungen wir den Heidelberger Ehrendoktorhut mit den besten Gründen hinzulegen können. Viele werden es wissen: zu diesen vielen Auszeichnung gehört u.a. auch ein Heidelberger Preis, der „Pennington Award“, der von Manfred Lautenschläger gefördert wird – der ja ebenfalls zum illustren Kreis der theologischen Ehrendoktoren zählt. Wenn auch in ganz anderer Weise als bei Pennington, scheinen mir aber auch im Fall Witte in den Worten von Hundeshagen „reichlich reelle Interessen gefördert werden zu können“, wie etwa die interdisziplinäre Zusammenarbeit von Rechtswissenschaft und Theologie, die Verbindung der Fakultät mit dem *Center for the Study of Law and Religion* der Emory University und nicht zuletzt die Stärkung der transatlantischen Bande mit unseren amerikanischen Freunden in politisch schwierigen Zeiten. Es freut mich sehr, Ihnen im Folgenden den Auszuzeichnenden in aller Kürze vorstellen zu dürfen.

<sup>1</sup> Jonas Robitscher Professor of Law, Alonzo L. McDonald Professor und Direktor des Center for the Study of Law

and Religion Center an der Emory University, Atlanta.

Professor John Witte ist Robert W. Woodruff Professor of Law an der Emory School of Law und McDonald Distinguished Professor und Direktor des Center for the Study of Law and Religion der Emory University Atlanta. Er lehrt dort Rechtsgeschichte und Staatsrechtslehre. Seine Forschungsgebiete sind amerikanische Rechtsgeschichte und vergleichende Rechtsgeschichte mit Schwerpunkten auf den Gebieten Reformationszeit, Entwicklung der Menschenrechte, Religion und Recht, Religionsfreiheit, Familienrecht und Eherecht.

Prof. Witte wurde 1959 in St. Catharines in Ontario, Kanada geboren, hat aber seit langem die amerikanische Staatsbürgerschaft. Er erhielt seine akademische Ausbildung am Calvin College in den USA (BA 1982) und an der Harvard Law School (Juris Doctor 1985), wo er Assistent des berühmten Rechtshistorikers und Philosophen Harold Berman war. Mit ihm ging er 1985 an die Emory University, um mit Berman und Frank S. Alexander das Center for the Study of Law and Religion aufzubauen. Schon 1987 wurde Witte dessen Direktor als Nachfolger Berman und Alexanders.

Auf der Urkunde, die er gleich erhalten wird, steht, dass wir ihn auszeichnen für:

NUMEROSA ACRIS INGENII  
SCRIPTA DE HISTORIA  
ET IURIS ET RELIGIONIS  
PRAESERTIM IN ECCLESIA  
REFORMATA  
ET IN PROGRESSIONE  
SOCIETATIS FOEDERATARUM

## CIVITATUM AMERICAE SEPTENTRIONALIS

also: *zahlreiche Schriften von scharfem Verstand über die Geschichte von Recht und Religion, besonders in der reformierten Kirche und in der Entwicklung der Gesellschaft der Vereinigten Staaten von (Nord-)Amerika.*

Das sagt schon vieles Wesentliche, allerdings lässt die Formulierung „Numerosa Scripta“ nur sehr unzureichend die ungeheure Produktivität von Prof. Witte erahnen und ich kann dieser hier auch nur sehr exemplarisch Rechnung tragen. Witte ist Hauptherausgeber *der Cambridge Law and Christianity Series*, des *Journal of Law and Religion* (Cambridge) und der Emory University Studies in Law and Religion. John Witte ist Autor, Koautor oder Herausgeber von 28 Büchern (Stand Herbst 2016), Verfasser von 230 wissenschaftlichen Aufsätzen oder Kapiteln in akademischen Zeitschriften bzw. Sammelbänden, und er hat die Ergebnisse von 15 von ihm veranstalteten Symposien publiziert. Der Kollege Mathias Schmoekel, von der Juristischen Fakultät in Bonn, der dankenswerter Weise ein externes Gutachten für uns verfasst hat, schrieb so schön über die Publikationstätigkeit von John Witte und seinem Center, dass diese „die Arbeit von Max-Planck-Instituten“ klein erscheinen lassen.

Zu den zentralen Fragestellungen seiner Forschung gehört, wie die unterschiedlichen christlichen Theologien bzw. Konfessionen mit verschiedenen Rechtstraditionen und Rechts-

formen interagierten (also etwa kanonisches Recht, Naturrecht, staatliches Recht) und wie sich die westlichen Rechtssysteme und die verfassungsrechtlichen Kodifizierungen unter diesem Einfluss der Religion entwickelt haben. Viele seiner Veröffentlichungen sind im angloamerikanischen Bereich Standardwerke im Unterricht an Colleges und Universitäten. Sie sind lehrreich in der Erhellung der Interdependenzen von Schriftauslegung, Theologie, Philosophie und Rechtswissenschaften. Sie beleuchten den großen Einfluss der normativen akademischen und religiösen Kräfte auf die Rechtsevolution im Westen, auf die universitäre und die allgemeine Bildung sowie auf die politische und moralische Kultur.

Als Standardwerke sind mittlerweile zu bezeichnen *God's Joust, God's Justice: Law and Religion in the Western Tradition* (Grand Rapids, 2006) und *Christianity and Law: An Introduction* (hg. mit Frank S. Alexander; Cambridge, 2008). Auch *Christianity and Human Rights: An Introduction* (hg. mit Frank S. Alexander; Cambridge, 2010) und *Religion and Human Rights: An Introduction* (hg. mit M. Christian Green; Oxford, 2012) sind erfolgreiche Lehrwerke. Darüber hinaus hat er sich höchst verdient gemacht als Herausgeber von Schriften führender christlicher Denker des 19. und 20. Jahrhunderts, die die rechtliche, politische und moralische Prägung euro-amerikanischer Gesellschaften beeinflusst haben: *The Teachings of Modern Christianity on Law, Politics, and Human Nature*, 3

Bände (hg. mit Frank S. Alexander; New York, 2006).

In mehreren Buchveröffentlichungen und Studien hat John Witte das besondere Gewicht der protestantischen Konfessionen für die Herausbildung der modernen Rechtskultur im Westen herausgearbeitet: *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism* (Cambridge, 2007) legte das Augenmerk auf dem Calvinismus und *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation* (Cambridge, 2. Aufl. 2009) auf die lutherische Tradition. Auf dem weiten Feld von „Law and Religion in the Western Tradition“ hat John Witte zahlreiche interdisziplinäre Projekte u.a. zu Familien- und Ehe recht auf den Weg gebracht: z.B. *From Sacrament to Contract: Marriage, Religion and Law in the Western Tradition* (Louisville, 2. Aufl. 2012). Das Werk bietet einen luziden Überblick über Konzepte von Ehe und Familie, die von römischen Katholiken, Lutheranern, Calvinisten, Anglikanern sowie säkularen Denkern entwickelt wurden. Mit Robert Kingdon verfasste er auch *Sex, Marriage and Family Life in John Calvin's Geneva*, (2 Bände, Grand Rapids, 2005, 2012). Zuletzt erschien eine bedeutende Monographie, *The Western Case for Monogamy over Polygamy* (Cambridge, 2015).

Herr Schmoekel hebt dieses Buch in seiner Würdigung als vielleicht wichtigste Studie Wittes hervor, weil sie in beindruckender Verdichtung seiner historischen, theologischen und juristischen Kompetenzen ein Thema



bearbeitet, dessen zukünftige Brisanz für die westlichen Gesellschaften hierzulande noch gar nicht richtig erkannt wurde.

Ein weiteres Gebiet, auf dem John Witte wichtige Impulse gegeben hat, ist der Themenkomplex Religionsfreiheit und die Geschichte der Auseinandersetzungen über dieses Recht. Besonders bedeutende Beiträge sind hier v.a. zur amerikanischen Tradition geleistet worden. Mit Jeremy Gunn gab er den hochkarätigen Band heraus *No Establishment of Religion: America's Original Contribution to Religious Liberty* (Oxford, 2012) und mit Joel Nichols zusammen verfasste er *Religion and the American Constitutional Experiment* (Oxford, 4. Aufl. 2016), die meines Erachtens beste Überblicksgeschichte zu diesem Thema. Dieses Forschungsgebiet ist eng verbunden mit zahlreichen Arbeiten zur Geschichte der Menschenrechte und ihrer Kodifizierungen. Witte beleuchtet das spannungsreiche Feld, dass viele Religionen einerseits Gewaltanwendung, Unterdrückung und Anstiftung zum Hass gefördert, aber auch wichtige Rollen im modernen Kampf für universale Menschenrechte gespielt haben. Diese Rollen werden aufgezeigt und verglichen in: *Religion and Human Rights* (siehe oben). Der Band *Christianity and Human Rights* (siehe oben) zeigt, wie das Christentum zentrale Ideen der Würde, der Gleichheit, Freiheit und Demokratie mitgeprägt hat, die das moderne Menschenrechtsparadigma tragen. Er beleuchtet auch den Einfluss des Christentums auf die Binnendifferenzierung der westlichen Rechtssysteme.

Professor Wittes Veröffentlichungen sind in 15 Sprachen erschienen. Mit beinahe beängstigender Rastlosigkeit hält er Vorträge auf allen Kontinenten. Renommierete Stiftungen haben seine Arbeit am Center for the Study of Law and Religion mit großen Fördermitteln unterstützt. Forschungsprojekte über Demokratietheorien, Menschenrechte, Religionsfreiheit und Ehe, Familie sowie die Rechte der Kinder sind auf seine Initiative hin erfolgreich durchgeführt worden. So kommt unsere zweite juristische Gutachterin, die Heidelberger Kollegin Ute Mager, zu dem Schluss: Witte „erweist sich aufgrund seiner Forschung und Wirkung damit in mehrfacher Hinsicht als ein Vermittler, nämlich zwischen Religion und Recht, zwischen europäischer Ideengeschichte und amerikanischer Verfassungsgeschichte sowie zwischen amerikanischer und insbesondere deutscher Forschung auf den genannten Gebieten.“

John Witte ist schließlich auch ein transatlantischer Vermittler und insbesondere Heidelberg eng verbunden. Über viele Jahre hat er mit mehreren Kollegen der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg fruchtbar zusammengearbeitet. Schon in den achtziger Jahren hat er mit Wolfgang Huber kooperiert und an der FEST geforscht. Viele Jahre stand er mit dem Kollegen Christoph Strohm in Kooperation und im Gespräch über reformationsgeschichtliche Dimensionen des Verhältnisses von Religion und Recht. Mit den Kollegen Klaus Tanner und Michael Welker hat er über systematisch-theologische und ethische Frage-

stellungen im Rahmen des FIIT gemeinsam geforscht. Im Kontext des „Pennington Award“ hat er jüngst dann auch mit dem HCA über Religions- und Rechtsgeschichte in den USA zusammengearbeitet. Vielfältig sind also seine bestehenden Beziehungen zur wissenschaftlichen Arbeit unserer Fakultät und Universität, und vielfältig sind darüber hinaus die zukünftigen Potenziale der von ihm geförderten und mitgeprägten Kooperationen zwischen Heidelberg und der Emory University mit ihrem Center for the Study of Law and Religion.

So war die Fakultät der Meinung, dass Prof. John Witte ein höchstwürdiger Kandidat für die Vergabe eines theologischen Ehrendoktors sei, ein Urteil, dem Sie sich im Lichte des Gesagten sicherlich anschließen werden. Magnifizenz, Spectabilis, ich darf Sie nun also bitten, die Verleihung vorzunehmen.

## Lecture on Receipt of Dr. Theol. h.c.<sup>2</sup>

*John Witte, Jr.*

Thank you ever so much, Rector Eitel, Dean Schoberth, and Professor Stievernann, for this wonderful honor and these generous words of tribute. I am deeply moved by your kindness, and will cherish this honorary doctorate. And my congratulations to the other new doctors of theology as well. It's especially gratifying that this ancient, world-class theology faculty would honor a mere jurist. "Juristen böse Christen", Luther warned us. Perhaps there is hope for us Christian jurists after all.

Heidelberg has long held a special place in my life. I grew up with the Heidelberg Catechism—learning it as a child from an early age, Lord's Day by Lord's Day. It is in Heidelberg during our first German tour that my dear wife Eliza and I first discussed marriage, swayed by the romance of this beautiful city. It is here, as a young von Humboldt Stiftung fellow, that I spent a semester buried in the archives, researching my first big book on the Reformation and law under the wise tutelage of Wolfgang Huber and others at the FEST. And it is here where I have gained so much from the deep friendship and brilliant scholarship of Professor Michael Welker. For nearly two decades now, I have had

<sup>2</sup> Promotionsfeier der Theologischen Fakultät Heidelberg, 8.2.17.

the privilege of working with Professor Welker on the weightier matters of the law and the fundamentals of theology, and learning from his 55 books and sundry international research projects. It is also through him that I came to know so many other great Heidelberg scholars, especially Professors Christoph Strohm and Jan Stievermann, brilliant scholars of Reformation history and American history respectively. To Professors Welker, Strohm, and Stievermann, to Dean Ingrid Schoberth and her faculty, and of course to my new boss, Rector Bernhard Eitel, allow me to register my profound thanks.

Such collaboration between jurists and theologians is in fact becoming quite common around the world today. Over the past generation, a major new field of law and religion field study has emerged, involving more than 1500 scholars around the globe. They are studying the religious dimensions of law, the legal dimensions of religion, and the interaction of legal and religious ideas and institutions, methods, and practices—historically and today, in the West and well beyond. These scholars believe that, at a fundamental level, religion gives law its spirit and inspires its adherence to ritual, tradition, and justice. Law gives religion its structure and encourages its devotion to order, organization, and orthodoxy. Law and religion share such ideas as fault, obligation, and covenant and such methods as ethics, rhetoric, and textual interpretation. Law and religion also balance each other by counterpoising justice and mercy, rule and equity, discipline and

love. It is this dialectical interaction that gives these two disciplines and two dimensions of life their vitality and their strength. Without law at its backbone, religion slowly crumbles into shallow spiritualism. Without religion at its heart, law gradually crumbles into empty, and sometimes brutal, formalism.

Even in contemporary Western society, the laws of the secular state retain strong religious dimensions. Every legitimate legal system has what Lon Fuller calls an “inner morality”, a set of attributes that bespeak its justice, its fairness, its ultimate transcendence. Ideally, states rules, like divine laws, are publicly proclaimed and known, generally applicable, uniform, stable, understandable, non-retroactive, and consistently enforced. Every legitimate legal system, furthermore, has what Harold Berman calls an “inner sanctity,” a set of attributes that command the obedience, respect, even reverence of both political officials and political subjects. Like religion, law has authority—written or spoken sources, texts or oracles, which are considered to be decisive or obligatory in themselves. Like religion, law has tradition—a continuity of language, practice, and institutions, a theory of precedent and preservation, an ethic of abandoning the time-tested principles and practices of the past only with trepidation, only with explanation. Like religion, law has liturgy and ritual—the ceremonial procedures, elaborate pageantry, and ornate words of the legislature, the courtroom, and the legal document that re-

flect and dramatize deep social feelings about the value and validity of the law, and that underscore the reality that justice must not only be done, but must also be seen and heard to be done.

Even in modern Western society, religion maintains a legal dimension, an inner structure of legality, which gives religious lives and religious communities their coherence, order, and social form. Legal habits of the heart structure the inner spiritual life and discipline of religious believers, from the reclusive hermit to the aggressive zealot. Legal ideas of justice, order, judgment, atonement, restitution, responsibility, obligation, and others pervade the theological doctrines of countless religious traditions. Legal structures and processes—the Halacha in Judaism, the canon law in Christianity, the Shari'a in Islam, the dharma in Hindu—define and govern religious communities and their distinctive beliefs and rituals, mores and morals.

The spheres and sciences of law and religion also cross-over and cross-fertilize each other in a variety of ways. Law and religion interact conceptually. They embrace overlapping concepts of sin and crime, covenant and contract, righteousness and justice, mercy and equity. Law and religion interact methodologically. They maintain analogous hermeneutical methods of interpreting texts, casuistic methods of argument and instruction, systematic methods of organizing their doctrines, forensic methods of sifting evidence and rendering judgments. Law

and religion interact institutionally, through the multiple relations between political and ecclesiastical officials and offices, which constitutions define through the combined efforts of jurists and theologians.

To be sure, the spheres and sciences of law and religion have, on occasion, both converged and contradicted each other. Every major religious tradition has known both theonomism and anti-nomianism—the excessive legalization and the excessive spiritualization of religion. Every major legal tradition has known both theocracy and totalitarianism—the excessive sacralization and the excessive secularization of law. But the dominant reality in most eras and most cultures is that law and religion relate dialectically. Every major religious tradition strives to come to terms with law by striking a balance between the rational and the mystical, the prophetic and the priestly, the structural and the spiritual. Every major legal tradition struggles to link its formal structures and processes with the beliefs and ideals of its people.

This is the field of study that I have had the privilege to help break open, using especially my chosen tools of history. Forty years ago, my great college mentors, Evan Runner and Nicholas Wolterstorff taught me to discern the religious sources and commitments implicit or explicit in historical and modern ideas and institutions, including those of law and politics. My great law school mentor and long-time colleague, Harold J. Berman, taught me the importance of mapping the shifting belief systems in the evolution

and revolutions of the Western legal tradition. These great scholars have confirmed what my parents and pastors taught me from the beginning—that Law and Gospel belong together, that Scripture goes hand in hand with tradition, and that historical experience has deep meaning, even purpose for those who have eyes to see and ears to hear. I have translated all this schoolboy instruction into a commitment to studying the history of law and religion in the Western tradition.

I try to study this history with three “r’s” in mind—retrieval of the religious sources and dimensions of law in the Western tradition, reconstruction of the most enduring teachings of the tradition for our day, and reengagement of an historically-informed religious viewpoint with the hard legal issues that now confront church, state, and society. I try to bear three “i’s” in mind. Much of my historical work is interdisciplinary in perspective, seeking to bring the wisdom of religious traditions into greater conversation with law, the humanities, and the social and hard sciences. It is international in orientation, seeking to situate American and broader Western debates over interdisciplinary legal issues within a comparative historical and emerging global conversation. And it is interreligious in inspiration, seeking to compare the legal teachings of Catholicism, Protestantism, and Orthodoxy, sometimes those of Judaism, Christianity, and Islam as well.

And there are three “f’s” here, too, the three things that people will die for—their faith, their freedom, and

their family. My work has focused on these three topics, separately and together, historically and today, in the West and beyond. I’ve written at length on cardinal issues of religion, human rights, and religious freedom from the Ur texts of the Abrahamic tradition until today. I’ve spent a great deal of time studying the *drei Stände*, as Luther called them—the church, state, and the family—and how these three founding institutions of human civilization have shaped each other and Western culture. I’ve spent a lot of time on what the sixteenth-century Protestant Re-formation of theology and church life meant for law, politics, and society in early modern Western Europe and its American colonies. And I have been working hard with Cambridge University Press on themes of Christianity and law across the world today, as part and product of a broader effort to build a vast new library of books not only in law and Christianity, but also in law and each of the other axial world religions.

It has been deeply gratifying to see the growing interest in law and religion study around the world. When Harold Berman, Frank Alexander, and I started this work at Harvard and Emory in the early 1980s, we were almost alone; now 55 centers and institutes of law and religion have popped up on campuses around the globe. When we started, there was only a small handful of journals and books in law and religion; now there are 27 periodicals and dozens of blogs. And more than 1700 books on law and religion were published world-wide over the past 20 years. In the United States,

virtually all law schools now have at least a basic course on religious liberty or church-state relations. A growing number of law schools now also teach courses in Christian canon law, Jewish law, Islamic law, and natural law, and include serious consideration of religious materials in their treatment of legal ethics, legal history, jurisprudence, law and literature, legal anthropology, comparative law, environmental law, family law, human rights, and other basic courses. Religion is no longer just the hobbyhorse of isolated and peculiar professors—principally in their twilight years and suddenly concerned about eternal life. It is no longer just the preoccupation of religiously-chartered law schools. Religion now stands alongside economics, philosophy, literature, politics, history, and other disciplines as a valid and valuable conversation partner with law.

Christian scholars have been among the leaders of this global law and religion movement—along with growing numbers of Jewish and Muslim scholars, and a few specialists in Asian and Traditional religions. Legal scholars from these various religious traditions have already learned a great deal from each other and have cooperated in developing richer understandings of sundry legal and political subjects. This comparative and cooperative interreligious inquiry into fundamental issues of law, politics, and society needs to continue—especially in our day of increasing interreligious conflict and misunderstanding, and especially as the world struggles to discover from within and impose from without

proper, responsible, and effective legal constraints on religious fundamentalism, extremism, and terrorism.

Christian scholars of law and religion, however, face some distinct challenges and opportunities in this new century that are worth spelling out.

A first challenge is for us Western Catholics and Protestants to make room for our brothers and sisters in the Eastern Orthodox Christian tradition. Many leading Orthodox lights dealt with fundamental questions of law, politics, and society with novel insight, often giving a distinct reading and rendering of the biblical, apostolic, and patristic sources that Christians have in common. Moreover, the Orthodox Church has immense spiritual resources and experiences whose implications are only now beginning to be seen. These spiritual resources lie, in part, in Orthodox worship—the passion of the liturgy, the pathos of the icons, the power of spiritual silence. They lie, in part, in Orthodox church life—the distinct balancing between hierarchy and congregationalism through autocephaly, between uniform worship and liturgical freedom through alternative vernacular rites, between community and individuality through a trinitarian communalism, centered on the parish, on the extended family, on the wizened grandmother (the “babushka” in Russia). And these spiritual resources lie, in part, in the massive martyrdom of millions of Orthodox faithful in the last century—whether suffered by Russian Orthodox under the Communist Party, by Greek

and Armenian Orthodox under Turkish and Iranian radicals, by Middle Eastern Copts at the hands of religious extremists, or by North African Orthodox under all manner of fascist autocrats and tribal strongmen.

These deep spiritual resources of the Orthodox Church have no exact parallels in modern Catholicism and Protestantism, and most of their implications for law, politics, and society have still to be drawn out. It would be wise to hear what an ancient church, newly charred and chastened by decades of oppression and martyrdom, considers essential to the regime of religious freedom. It would be enlightening to watch how ancient Orthodox communities, still largely centered on the parish and the family, will reconstruct social and economic order. It would be prudent to see how a culture, more prone to beautifying than to analyzing, might transform our understanding of culture. It would be instructive to listen to how a tradition that still celebrates spiritual silence as its highest virtue might recast the meaning of freedom of speech and expression. It would be illuminating to feel how a people that have long cherished and celebrated the role of the woman—the wizened babushka of the home, the faithful remnant in the parish pews, the living icon of the Assumption of the Mother of God—might elaborate the place of women and the meaning of women's rights in church, state, and society.

A second challenge is to make these modern Christian teachings on law, politics, and society more concrete. In

centuries past, the Catholic, Protestant, and Orthodox traditions alike produced massive codes of canon law and church discipline that covered many areas of private and public life. They instituted sophisticated tribunals for the equitable enforcement of these laws. They produced massive works of political theology and theological jurisprudence, with ample handholds in catechisms, creeds, and confessional books to guide the faithful. Some of that sophisticated legal and political work still goes in parts of the Christian church today. Modern Christian ethicists still take up some of the old questions. Some Christian jurists have contributed ably and amply to current discussion of human rights, family law, religious liberty, environmental care, and immigration reform. But the legal structure and sophistication of the modern Christian church as a whole is a pale shadow of what went on before. And the legal witness of its members has become far thinner than is needed for the exalted calling every Christian has to be a prophet, priest, and king in the world. Too often of late, Christians have marched to the culture wars without ammunition—substituting nostalgia for engagement, acerbity for prophecy, platitudes for principled argument. Too often of late, Christians have been content to focus on small battles like prayers in schools and Decalogues on courthouses, without engaging the great domestic and international soul wars that currently beset us. The Church needs to reengage responsibly the great legal, social, and political issues of our age, and to help individual Christians participate in the

public square in a manner that is neither dogmatically shrill nor naively nostalgic but fully equipped with the revitalized resources of the Bible and the Christian tradition in all their complexity and diversity.

A third challenge is for modern Catholic, Protestant, and Orthodox Christians to develop a rigorous ecumenical understanding of law, politics, and society. This is a daunting task. It is only in the past three decades, with the collapse of Communism and the rise of globalization that these three ancient warring sects of Christianity have begun to come together and have begun to understand each other. It will take many generations more to work out the great theological disputes over the nature of the Trinity or the doctrine of justification by faith. But there is more confluence than conflict in Catholic, Protestant, and Orthodox understandings of law, politics, and society, especially if they are viewed in long and responsible historical perspective, and the focus begins on particular issues like care for the poor, widows, orphans, and strangers, or dressing and keeping the garden of creation. Scholars from these three great Christian traditions need to come together to work out a comprehensive new ecumenical “concordance of discordant canons” that draws out the best of these traditions, that is earnest about its ecumenism, and that is honest about the greatest points of tension. Few studies would do more both to spur the great project of Christian ecumenism and to drive modern churches to get their legal houses in order. Law

is at the backbone of the church, and at the foundation of Christian solidarity.

A final challenge, and perhaps the greatest of all will be to join the principally Western Christian story of law, politics, and society known in North America and Western Europe with comparable stories that are told in the rest of the Christian world. Over the past two centuries, Christianity has become very much a world religion—claiming some two billion souls. Strong new capitals and captains of Christianity now stand in the south and the east—in Africa, Korea, China, India, the Philippines, Malaysia, and well beyond. In some of these new zones of Christianity, the Western Christian classics are still being read and studied. But rich new indigenous forms and norms of law, politics, and society are also emerging, premised on very different Christian understandings of theology and anthropology. It would take a special form of cultural arrogance for Western and non-Western Christians to refuse to learn from each other.

Allow me in brief conclusion to offer a final mediation on a passage from a diary of circa 1415. The passage reads as follows: A traveler from Italy came to the French town of Chartres to see the great cathedral that was being built there. Arriving at the end of the day, the traveler went to the site of the cathedral just as the workmen were leaving for home. He asked one man, covered with dust, what he did there. The man replied that he was a stone mason. He spent his day carving rocks. Another man, when asked, said he was



a glassblower, who spent his days making slabs of colored glass. Still another workman replied that he was a blacksmith who pounded iron for a living. Wandering into the deepening gloom of this unfinished edifice, the traveler came upon an old widow, armed with a straw broom, sweeping up the stone chips, glass shards, and iron filings from the day's work. "And what are you doing?" he asked her. The woman paused, looked up, and said proudly: "Me? Why, I am building a cathedral to the glory of Almighty God."

The law is like a massive medieval cathedral, always under construction, always in need of new construction. It stands at the center of the city, at the center of matters spiritual and temporal, at the center of everyone's life. All live at times in the glory of this cathedral of the law. All live at times in its shadow. This cathedral of the law houses beautiful altars and hideous gargoyles, stain glass windows that capture the light of heaven, and bleak marble monuments that signal the darkness of death. Though always under construction, this cathedral of the law is always open to those who

knock. Its officials are always available to those who have need.

We jurists are at once the masters and the servants of this cathedral of the law. Some of us build on the edifice, some of us tend its doors. Some of us are the Michelangelos who paint frescoes with fine feathered brushes, others of us are the widows who sweep the floors with crude straw brooms. But we all have a craft, we all have a calling, we all have a place for our tools and our talents in this cathedral of the law.

The ethic of the widow in Chartres must be our ethic in the legal profession. We must not grow too proud in our own craft, too lost in painting our own frescoes, too confident that our little chapels of study are equivalent to the cathedral itself. We must not be too contemptuous of the past by removing or remodeling too easily what earlier workers have done. We must not be too contemptuous of the future, by believing that our formulations are beyond amendment and emendation. And most of all, we must not forget why we are here in this cathedral of the law—to give glory to Almighty God and to give loving service to our neighbor.

## Der Heinrich-Bassermann-Preis 2017 für die religionspädagogische Seminararbeit von Sören Rohrmann

*Wie hältst Du es mit Gott?  
Oberstufenschüler/innen beantworten die Gottesfrage*

Die Arbeit wird ausgezeichnet, weil es ihr gelingt, das Thema der Gottesfrage überzeugend in einem Unterrichtsentwurf zu bearbeiten. Es werden auf hervorragende Art und Weise empirische Untersuchungen, entwicklungspsychologische Studien und theologische Debatten verknüpft. Mithilfe der Theologie Moltmanns, der Shell Jugendstudie und dem Stufenmodell von Oser und Gmünder gelingt es Herrn Sören Rohrmann altersgerecht, die Gottesfrage im Religionsunterricht zum Thema werden zu lassen. Der Autor hat mit der geplanten Doppelstunde ein existenziell wichtiges Thema aus dem gegenwärtigen Bildungsplan in Baden-Württemberg gewählt und auf eine sehr reflektierte und ebenso schülerorientierte Weise erschlossen. Die Kontextanalyse hebt auf religionspädagogische Befunde und lebensweltliche Bezüge hinsichtlich der Verbindung zwischen Gottesglauben und der

besonderen Lebenssituation von Jugendlichen ab. Die Konzeption der Doppelstunde mithilfe der verschiedenen Arbeitsphasen erfolgt auch in zeitökonomischer Hinsicht sehr passgenau. Die methodischen Impulse (z.B. ‚Gallery Walk‘, Ergebnispräsentationen u.a.) sind sowohl schüler- als auch sachgemäß. Der ausgearbeitete Stoffverteilungsplan über fünf Doppelstunden ist sehr klar aufgebaut und in seiner Zielführung stringent. Schließlich ermöglicht der didaktische Verlaufsplan einen transparenten Nachvollzug der ausgearbeiteten Unterrichtsstunde. Die Verknüpfung zwischen fachlicher Reflexion des gewählten Unterrichtsgegenstands und deren didaktisch-methodischer sowie medialer Erschließung sind in der vorliegenden Form vollauf gelungen.

Die Arbeit wird ausgezeichnet, da sie es schafft, die lebensweltlich fundierte existentielle Erfahrung mit der Gottesfrage durch ausgezeichnete theologische und didaktische Reflexion den Schülerinnen und Schülern zugänglich und bearbeitbar zu machen. Dabei zeigt Herr Rohrmann, dass er sowohl mit aktueller systematischer Forschung souverän umgehen als auch entwicklungspsychologische und empirische Debatten bearbeiten kann. Dies führt in Summe zu einem ausgezeichneten didaktischen Entwurf.

*Christoph Wiesinger*

## Neuer Professor an unserer Fakultät

Philipp Stoellger



Seit 2015 lehrt Prof. Dr. Philipp Stoellger an unserer Fakultät Systematische Theologie auf dem Lehrstuhl für Dogmatik und Religionsphilosophie. Sein Denken ist interdisziplinär ausgerichtet und von einem besonderen Interesse an einem hermeneutischen und phänomenologischen Umgang mit der theologischen Tradition bestimmt. Er reflektiert die Sache der Theologie im Medium; das sagende Zeigen der Bilder der Christentumsgeschichten; das Sichzeigen Gottes (namens Offenbarung); die Verkörperung Gottes in Christus sowie in Wort, Bild, Sakrament und Lebensformen.

Ein Schwerpunkt seiner Forschung ist auch die *Machttheorie*. Zwischen Gottes (All?)Macht, der Macht des Menschen und manch anderen ‚Mächten und Gewalten‘ fokussiert er im Besonderen die *Deutungsmacht(analyse)* als Horizontenerweiterung von Theologie und Hermeneutik. War doch die hermeneutische Tradition recht

machtblind, während manche Machtanalysen erstaunlich sinnblind sind. Deutungsmacht im Leben von Kirche und Gesellschaft zeigt sich in Deutungskonflikten: wenn die einen wie die anderen ‚das Sagen‘ haben wollen. Im Unterschied dazu wenigstens gelegentlich Erhellendes zu sagen zu haben, ohne das Sagen zu haben, wäre eine hermeneutisch diskrete Kommunikationstugend in Theologie und Kirche.

Ph. Stoellger bringt in seinem Denken viele Reflexionsströme in Verbindung, Hermeneutik und Dekonstruktion, Gehirnforschung und Ästhetik. Er arbeitet daran, dass sich Theologie im Gesamtgefüge des gesellschaftlichen und ideengeschichtlichen Netzes, das uns umgibt, bewegt. Schon seine Biographie und sein Werdegang lassen etwas vom Netzwerk seiner breit gestreuten Interessen erkennen.

Phillip Stoellger wurde 1967 in Göttingen geboren, wuchs im Pfarrhaus auf und studierte von 1987 bis 1994 evangelische Theologie und Philosophie in Göttingen, Tübingen und Frankfurt am Main. 1995 legte er das Theologische Examen der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers ab und erhielt das Diplom der Evangelischen Theologie der Universität Göttingen. Von 1995 bis 2000 war er als wissenschaftlicher Assistent an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich bei Prof. Ingolf U. Dalferth tätig. Er promovierte in Zürich 1999 mit dem Thema ‚Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als hermeneutische

Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten und ihr religionsphänomenologischer Horizont“. Danach war er geschäftsführender Oberassistent des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich von 2001–2007 und in dieser Zeit Mitbegründer und Leitungsmitglied im Zürcher Kompetenzzentrum Hermeneutik, dazu seit 2005 Mitbegründer und Mitglied in einem interdisziplinären Psychoanalytischen Forum der Universität und der ETH Zürich. Schon in dieser Zeit war er durch Mitarbeit in zwei Forschungsgruppen der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (der FEST) mit Heidelberg verbunden, und zwar durch zwei Projekte zu „Kompetenzen des Bildes“ und „Potenzialen des Lebensbegriffes“. 2005/06 war er Fellow an der Law School der Yale University und am Wissenschaftskolleg zu Berlin mit Forschungen zum Thema „The Political: Law, Culture, Theology“. 2006 habilitierte er sich mit der Arbeit „Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer *categoria non grata*“ in Zürich und erhielt die *venia legendi* für Systematische Theologie und Religionsphilosophie.

2007 wurde er auf den Lehrstuhl für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock berufen. Dort gründete er das „Institut für Bildtheorie“ (Institute for Iconicity) im Kontext der Mitbegründung der „Gesellschaft für interdisziplinäre Bildwissenschaft“ (GIB). 2011/12 war er Fellow im Käte-Hamburger-Kolleg „Recht als Kultur“ in Bonn zum

Thema „Recht und Religion“. 2013–15 war er Gründungssprecher des DFG-Graduiertenkollegs „Deutungsmacht: Religion and *belief systems* in Deutungsmachtkonflikten“. 2015 folgte er mit großer Freude einem Ruf an unsere Fakultät, an der er lehren, forschen und bleiben wird.

Seit 2016 ist er Fellow am Marsilius Kolleg, dem ‚Institute for Advanced Studies‘ der Universität Heidelberg als Forum interdisziplinärer Zusammenarbeit. Mit Claus R. Bartram, dem ehemaligen Dekan der Medizinischen Fakultät, hat er dort über die Deutungsmacht der Genetik zwischen Medizin und Religion geforscht. Derzeit ist er mit dem Leiter der Anatomie, Joachim Kirsch, und dem Anästhesiologen und Experten für Ultraschall, Jens Keßler, mit einem Projekt zu Kompetenzen des Bildes in der Medizin befasst.

Die Aufgabe der *systematischen* Theologie ist es, den christlichen Glauben *nicht allein* historisch aufzuarbeiten (was so nötig wie nützlich ist), sondern auch seine Deutungs-, Geltungs- und Wahrheitsansprüche in unserer Zeit so kritisch wie konstruktiv zu entfalten. Dabei geht es *nolens volens* auch um Deutungsmacht, weshalb es der Begriffe und Methoden bedarf, um diese kommunikative Dimension aller Macht kritisch reflektieren zu können. Deutungsmacht lässt einen etwas so oder so sehen oder so und nicht anders sagen. Sie ist dreifältig: Sie ist einerseits *von oben* Macht zur Deutung, andererseits *von unten* Macht der Rezipienten, die ihrerseits deuten – und *dazwischen* die Macht der Medien, in denen wir wahrnehmen

und kommunizieren: Wortmacht und Bildmacht etwa. Von oben versuchen mächtige Institutionen oder Personen ihre Sicht der Dinge darzustellen und durchzusetzen. Das mag die ‚öffentliche Theologie‘ versuchen. Es gibt aber auch Phänomene, in denen die Deutung von unten mächtig wird, weil sie von vielen geteilt wird – wie die Geschichte (!) der Gleichnisse Jesu zeigt. Auch die Anfänge des Christentums waren von einer bestimmten Deutung Gottes bestimmt, die von immer mehr ‚Urchristen‘ geteilt wurde und bis heute Weltgeschichte gemacht hat.

Theologie ist eine Wissenschaft mit bewegter Vergangenheit. Dafür haben Kirchen, Christentümer und Theologen gesorgt, und nicht nur die. Diese Vergangenheiten sind Labyrinth aus Labyrinth, die zu erkunden die Lebensaufgabe der theologischen *Vergangenheitsforschung* ist. Mag in vielen Wissenschaften die Empirie der Inbegriff von Wissenschaftlichkeit sein, ist dergleichen im Blick auf Tote und *lost worlds* methodisch unmöglich. Aber die historischen Methoden bieten ein geistes- und kulturwissenschaftliches Pendant zur Gegenwartsempirie. Mit den historischen Methoden ist die Theologie gründlich vertraut. Das ist auch gut so. Denn worauf sich verlassen, worauf vertrauen im Blick auf Vergangenheiten, wenn nicht auf historische Methoden? Auch wenn eine Rückfrage erlaubt sein dürfte: Worauf vertraut (und hofft) man eigentlich, wenn man vor allem auf historische Methoden vertraut? Und hat die Theologie *nur* eine Vergangenheit, so dass die historischen Methoden alles wären, was für Theologie nötig ist?

Da Theologie, Kirchen und Christentümer eine Zukunft haben, bedarf es auch der gründlichen *Gegenwarts- und Zukunftsforschung*. Als Gegenwartsforschung wird Theologie *investigativ und experimentell*. Wenn Seminare der theologischen Stimmbildung dienen, im Sinne eines Sprachkurses ‚Theologisch‘, ist damit auch eine Methodik des Diskurses zu lehren, lernen und weiterzuentwickeln. Was andere im Labor betreiben, mit Mäusen vielleicht, treiben Theologen weniger invasiv, aber nicht weniger intensiv ‚miteinander‘: Diskursexperimente als Laboratorium gegenwärtiger Theologie. Investigative Theologie steht in einem Anspruchsgefüge: mit anderen Disziplinen und Wissenschaften auf Augenhöhe gegenwärtig sprachfähig zu sein. Ohne interdisziplinäres Training der Theologie keine Gegenwartskompetenz.

Theologie hat auch einen besonderen Sinn für die *Zukunft* als *imaginative und inventive* Theologie. Sie ist sicher eine *Wirklichkeitswissenschaft*, die die gegenwärtigen Wirklichkeiten wahrzunehmen und zu erforschen hat. Aber sie ist nicht nur das, sondern auch eine *Möglichkeitswissenschaft*. Es geht ihr um die Möglichkeiten, von denen und auf die hin wir leben können. Wir leben zum Beispiel mit und von *Vertrauen*. Wir dürfen und müssen daher hoffen, dass wir (in vernünftigen Grenzen wenigstens) einander vertrauen können. Was aber, wenn in Zeiten von Controlling und Dauerevaluation in immer detaillierteren Verordnungen und Verwendungsrichtlinien vor allem Misstrauen herrscht –

wenn ‚vertrauensbildende Maßnahmen‘ vertreiben, was sie bilden wollen? Was, wenn *alles* transparent werden soll, um kontrolliert werden zu können? Das lebensnotwendige Medium des Vertrauens wird ausgetrocknet und durch Kontrolle umbesetzt. Die Folgen sind gravierend: Es muss immer mehr durch Gesetze und Verordnungen geregelt werden, weil man nicht mehr auf das Vertrauen vertrauen kann. Die kulturelle Grammatik kippt vom Vertrauen ins Misstrauen, und das wäre verheerend, für Universitäten ebenso wie für Kirchen. Wer nicht mehr zu vertrauen wagt, kommt in die Hölle (oder: ist schon da) – wäre die metaphorische Wendung für die selbstgewählte Folge derer, die im Grunde lieber im Misstrauen leben.

Das Beispiel zeigt andeutungsweise, was es heißt, Gegenwartswahrnehmung für die Zukunft relevant und

kritisch werden zu lassen. Eine Theologie mit Zukunft wird sich um die kulturellen ‚Werte‘, das kulturelle und soziale ‚Kapital‘ zu sorgen haben, auch um das ‚Anökonomische‘ am Grunde aller Ökonomien. Sie kann nicht nur beschreiben, sondern hat auch zu betreiben, zu befördern, wovon wir leben und worum willen.

Theologie mit Sinn für die Zukunft von Gesellschaft, Christentümern und Kirchen hat künftige Perspektiven zu finden, auch neu zu *erfinden*, um künftige Generationen zu adressieren. Sie hat es zu wagen, sich ihrer Einbildungskraft zu bedienen, um kommende Welten, ausstehende Wirklichkeiten vorzustellen, auszumalen und kritisch zu fragen: In welchen Wirklichkeiten wollen, sollen und können wir auf menschliche Weise miteinander leben?

*Gerd Theißen / Philipp Stoellger*

AUS DER GESCHICHTE DER FAKULTÄT

## Hannelis Schulte – Ein echtes Gegenüber

Lebensbild einer demokratisch-  
sozialistischen Protestantin.

Auf den Spuren ihres  
theologischen und politischen  
Lebensweges durch das 20.  
Jahrhundert bis in die Gegenwart



*Winfried Eric Kitzmann*

Hannelis Schulte – Mein Gegenüber ist ein Mensch von 95 Jahren, eine außergewöhnlich geradlinige Frau und gewachsene Persönlichkeit, die von sich selbst sagte, dass sie „zwei Lebensläufe habe: einen theologischen und einen politischen. Beide Linien liefen nebeneinander her, kreuzten

sich aber gelegentlich.“<sup>1</sup> Diese Würdigung zeichnet ein Lebensbild, das diesen beiden Lebensläufen chronologisch und kritisch würdigend durch das kurze 20. Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein folgt. Diese Aufgabe gleicht dem Zusammensetzen eines unendlichen (Lebens-)Puzzles. Hannelis Schulte kommt selbst so weit wie möglich zu Wort: in Form zweier narrativer Zeitzeugeninterviews, in denen sie frei erzählen konnte, sind subjektive Momentaufnahmen einer *oral history* entstanden, die als Quelle einer ausführlicheren Hauptseminararbeit dienen, die die Grundlage dieser Würdigung darstellt.

Hannelis Schulte könnte meine Großmutter sein, angeregt und sensibilisiert durch das bemerkenswerte Buch von Moritz Pfeiffer: „Mein Großvater im Krieg – Erinnerungen und Fakten im Vergleich“<sup>2</sup> wurden in einem zweiten Schritte ihre persönlichen Erinnerungen, ausgewählte theologische Publikationen und vielfältige Lebenszeugnisse an repräsentativen Lebensstationen mit historischen Kontexten verbunden sowie aus theologischen und politischen Perspektiven mit Hilfe von Sekundärliteratur in den Blick genommen. Neben den persönlichen Aussagen Hannelis Schultes wurden auch exemplarische persönliche Außenperspektiven von Lebenswegbegleitern integriert. Ein mit Han-

<sup>1</sup> Hannelis Schulte, in: Hannelore Erhart (Hrsg.): Lexikon früher evangelischer Theologinnen. Biographische Skizzen. Neukirchen-Vluyn 2005, 364.

<sup>2</sup> Moritz Pfeiffer, Mein Großvater im Krieg 1939-1945: Erinnerungen und Fakten im Vergleich, Bremen 2012.

nelis Schulte geplantes drittes Leitfa-  
deninterview zur Klärung offen ge-  
liebener Fragen und Unklarheiten hat  
das Leben durch ihren Tod am 12. Ap-  
ril 2016 nicht zustande kommen las-  
sen. Ein persönliches Ziel und Inter-  
esse der historisch-theologischen Se-  
minararbeit war es, die vielfältigen  
und ambivalenten Graustufen eines  
Lebens zum Leuchten zu bringen, um  
in der Erinnerung der Vergangenheit  
für die Gegenwart und Zukunft sensib-  
ler zu werden. Hannelis Schultes Le-  
bensfragen nach der Verhältnisbestim-  
mung theologischer und politischer  
Bildung, sozialer Gerechtigkeit und  
weltweitem Frieden unter allen Men-  
schen, sind auch heute herausfor-  
dernde Fragen, die zum Lernen für  
eine gerechte Gegenwart und Zukunft  
einladen.

### 1 Familie, Kindheit und Jugend – Herkunft und Prägung in der Weimarer Republik und dem Nationalsozialismus

In der Umbruchszeit nach 1914 lernten  
sich die Eltern von Hannelis Schulte  
kennen, die Mutter Hildegard Schulte  
geb. Stäckel (\*09.12.1894 Halle an der  
Saale †17.05.1981 Heidelberg) und ihr  
Vater Dr. Nikos Alexander Schulte  
(†05.1925) verlobten sich und heirate-  
ten. Der Vater war Jurist, die Mutter  
später Lehrerin und Studienrätin, die  
vor allem Mathematik<sup>3</sup> und Biologie

studierte, dieses Studium auf Grund  
der Heirat aber aufgab. Hannelis  
Schulte, eigentlich Johanna Elisabeth,  
wurde am 20.12.1920 in Heidelberg in  
eine Akademikerfamilie hineingebo-  
ren. Die Kindheit verbrachte sie mit  
ihrem Bruder (\*1922 †05.11.1941 in  
Russland gefallen) und der weiteren  
Familie in der Scheffelstraße in Hei-  
delberg-Neuenheim. Der frühe Tod  
des Vaters<sup>4</sup> 1925, dem Jahr der Erst-  
veröffentlichung von Adolf Hitlers po-  
litisch-ideologischer Programmschrift  
„Mein Kampf“, stellte eine Zäsur im  
Leben der Familie dar. Die Mutter  
nahm ihr Studium wieder auf und be-  
endete dieses mit ihrem Examen in-  
mitten der Weltwirtschaftskrise des  
Jahres 1929, was es ihr deutlich er-  
schwerte eine Anstellung zu finden  
und die Angst vor Arbeitslosigkeit  
wachsen ließ. Die Weltwirtschafts-  
krise stellte einen wesentlichen Faktor  
für den Aufstieg der nationalsozialisti-  
schen Ideologie dar.

Eine der prägendsten Erinnerungen  
an Hannelis Schultes Kindheit und Ju-  
gend aus dieser Zeit war, als sie in  
Heidelberg von der Schule auf dem  
Nachhauseweg von der Hauptstraße  
auf Höhe des Hotel Ritter den Blick an  
der Heiliggeistkirche vorbei in die  
heutige Haspelgasse richtete und dort  
zum ersten Mal eine Hakenkreuzfahne  
der NSDAP wehen sah. Hannelis  
Schulte berichtete, dass sie in diesem  
Moment eine Stimme vernahm, die

<sup>3</sup> Hildegard Schultes Vater war der Ma-  
thematikprofessor Paul Gustav Samuel  
Stäckel (\*20.08.1862 Berlin; †12.12.1919  
Heidelberg) und die Mutter war Eleonore  
Elisabeth Lüdecke (\* 1869, † nach 1919).

<sup>4</sup> Verstorben an Darmtuberkulose, die  
er sich im 1. Weltkrieg zugezogen hatte.



Folgendes aussagte: „Diese Fahne ist Deutschlands Unglück.“<sup>5</sup> „Man kann natürlich sagen Blödsinn, aber das war es für mich nicht.“<sup>6</sup> Es gibt für dieses Phänomen unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten. Aus psychologischer Sicht könnte man das Erlebnis als eine halluzinatorische Wahrnehmung der Innerlichkeit bezeichnen, „es ist aber genauso legitim dies religiös zu deuten“<sup>7</sup>, als ein prophetisches Ereignis, wie beim Propheten Jeremia, der für Hannelis Schulte ihr Leben lang faszinierend blieb. Für Hannelis Schulte war dies eine Offenbarung Gottes<sup>8</sup>, die eine nachhaltige Wirkung auf ihr Leben hatte. An diesem geschilderten Erlebnis wird deutlich, dass für ihr politisch widerständiges Denken und Handeln ein religiöser Kern grundlegend ist.

*„Was er [Gott] zu mir gesagt hatte, das war ja eine politische Botschaft. [...] Dieser Satz, der war so klar und so deutlich, dass er für mich einfach Gottes Stimme war und dass ich mich danach zu richten habe, war damit klar. Wenn ich mich später für Politik interessierte, dann hängt das immer noch an diesem Erlebnis. Das hat mich sehr beeindruckt.“<sup>9</sup>*

<sup>5</sup> Zeitzeugeninterview HS 1.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Zeitzeugeninterview GT.

<sup>8</sup> Hannelis Schulte beschreibt mit dem „Stichwort prophetische Wortempfang [...] ein schwieriges und komplexes Thema [...] Es ist jedoch meine Überzeugung, daß es sich dabei nicht um einen Bestandteil eines vergangenen Weltbildes handelt, sondern um Phänomene, die in unsere Erfahrungswelt gehören.“ Dieses

Hildegard Schulte fand ihre erste feste Anstellung als Lehrerin in Gernsbach im Murgtal und wirkte dort ungefähr dreieinhalb Jahre in einer kleinen Schule mit ca. 120-150 Kindern. Hannelis Schulte verweigerte sich in der Schule, das Horst Wessel Lied mitzusingen sowie beim Deutschlandlied den Arm zum nationalsozialistischen Gruß zu heben. Sie selbst bezeichnete dies als: „Meine erste politische Tat“<sup>10</sup>. Der Mutter war es peinlich, dass ihre Tochter Stadtgespräch wurde, schimpfte diesbezüglich und das Thema wurde in der Familie nicht weiter besprochen, da sie sich nicht für Politik interessierte, ganz im Gegensatz zu ihrer Tochter und den beiden Religionslehrerinnen, Erika Heyd und Emma Waetzel geb. Willareth, die sie nachhaltig prägen sollten. Die beiden zusammen waren ihr Vorbild, die eine prägte den kritisch wissenschaftlichen Geist, die andere das Gemüt.

2 Studium in der NS Zeit, Heidelberg und Halle – Vikarinnenausschuss und Examen bei der Bekennenden Kirche

An Ostern 1939 legte Hannelis Schulte ihr Abitur am heutigen Hölderlin-

Zitat stammt aus einem leicht gekürzten Aufsatz ihrer Abschiedsvorlesung: „Wenn Widersprüche Freiheit eröffnen ... Warum ich das Alte Testament liebe.“, erschienen in Christel Hildebrand (Hg.), *Wie im Himmel so auf Erden*, Tübingen 2000, 70.

<sup>9</sup> Zeitzeugeninterview HS 1.

<sup>10</sup> Ebd.

Gymnasium ab. Bei einer Schulumfrage nach den Studienwünschen, schrieb sie Theologie in die Karteikarte. Diese Wahl stellte zu diesem Zeitpunkt eine Ausnahme dar, da nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten die Studierendenzahlen in diesem Fach stark und stetig abnahmen. Eine Bedingung für ein Studium war es, einen Reichsarbeitsdienst zu leisten, der Hannelis Schulte ins Lager Hagsfeld nach Norddeutschland in die Region zwischen Stade und Buxtehude brachte, denn „ich wollte den Norden kennen lernen“<sup>11</sup>. Hannelis Schulte berichtete, dass damals ihre Mutter mit ihrem Bruder dort zu Besuch kam und ihr sagte: „Du darfst studieren, was du willst, nur nicht Theologie. Das passte mir natürlich gar nicht.“<sup>12</sup> Hildegard Schulte war zu diesem Zeitpunkt Lehrerin an Hannelis ehemaliger Schule und der damalige Rektor Herr Übel drohte mit ihrer Entlassung<sup>13</sup>: „Wenn Ihre Tochter Theologie studiert, sind Sie den letzten Tag im Staatsdienst gewesen.“<sup>14</sup> Die Furcht der Mutter vor der Arbeitslo-

sigkeit brachte Hannelis Schulte verunsichert durch die Frage „Was tun?“, nach Ende ihres Arbeitsdienstes an Weihnachten 1939 zurück nach Heidelberg. Auf Befehl Hitlers und ohne formale Kriegserklärung an Polen begann Nazi-Deutschland am 01.09.1939 den Aggressionskrieg, der sich zum 2. Weltkrieg entwickelte. Hannelis Mutter riet ihr: „Jetzt ist Krieg, da muss man Krankenpflege lernen. Melde dich beim Roten Kreuz!“<sup>15</sup>, was sie als Hilfe empfand, da es ihr einen zeitlichen Aufschub zur Beantwortung der Zukunftsfrage erlaubte und sie näher an die gesetzliche Volljährigkeit brachte, die damals bei 21 Jahren lag. Für ein dreiviertel Jahr wurde sie im Diakonissenhaus eingesetzt. Das war „sehr anstrengende Arbeit (von morgens 7 Uhr bis abends 7 Uhr und jedes zweite Wochenende), jedoch auch gewinnbringend in fachlicher und menschlicher Hinsicht.“<sup>16</sup> Im Wintersemester 1940 nahm Hannelis Schulte in Heidelberg ihr verdecktes Theologiestudium auf, offiziell studierte sie Geschichte, Latein und Griechisch. Pfarrer Hermann Maas<sup>17</sup>, von

<sup>11</sup> Zeitzeugeninterview HS 2.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Eindeutige Begründungen für die Entlassungsdrohung Herrn Übels konnte ich in meinen Recherchen nicht finden. Hannelis Schulte berichtet für ihre Mutter Hildegard: „Du kannst den Ast nicht absägen, auf dem du sitzt.“ Was die Angst der Mutter vor Arbeitslosigkeit erneut erkennen lässt. Vgl. Hannelis Schulte, Studieren in der Nazizeit – wie war das?, 1.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Hermann Maas war der erste deutsche Staatsbürger, der offiziell vom Staat Israel eingeladen wurde. Hermann Maas ist der einzige Heidelberger, der als Gerechter unter den Völkern für seinen Einsatz für Juden im Nationalsozialismus ausgezeichnet wurde. Hannelis Schulte war im persönlichen Austausch mit aus heutiger Sicht moralisch integren Persönlichkeiten in der nationalsozialistischen Zeit, die ihre Lebenshaltung mitprägten.

den Nationalsozialisten als Judenfreund verunglimpft, war ihr ein wichtiger Ansprechpartner<sup>18</sup> und Vertrauter.

*„Mein Berater war in jener Zeit vor allem Hermann Maas, Pfarrer in der Heiliggeistgemeinde, und etwas später dann Martin Dibelius<sup>19</sup>, Professor für Neues Testament. Die Schwierigkeit war, dass in den Verträgen zwischen Staat und Kirche im 19. Jh. vereinbart worden war, dass ein Studium außerhalb der Theologischen Fakultät nur mit zwei Semestern anerkannt wurde. Alle anderen von der Landeskirche für ihre zwei Examina verlangten Semester mussten innerhalb der Theologischen Fakultät absolviert worden sein. Ich hatte also nur ein Jahr für dieses heimliche Theologiestudium Zeit – und was noch schlimmer war: Der NS-Regierung war damals eingefallen, die gesamte Studienzeit zu verkürzen und in einem Jahr 3 Semester*

*durchlaufen zu lassen. Gewiss wollte ich offen Theologie studieren, aber mit dem heimlichen Studium so nahe wie möglich an die Mündigkeit herankommen.“<sup>20</sup>*

Hannelis Schulte hatte ein vertrauensvolles Verhältnis zur Heiliggeistkirche, für die sie Gemeindebesuchsdienste in den Kriegsjahren leistete und dort regelmäßig am Gottesdienst teilnahm. „Es war eine gefährliche Sache damals zur Kirche zu gehören und Theologie zu studieren, [...] da wollte man schon wissen, mit wem man zusammen war.“<sup>21</sup>

Eine theologisch prägende Sternstunde erlebte Hannelis Schulte, als sie am 4. Juni 1941 bei Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsvortrag in Alpirsbach anwesend war, der zu einem Basistext protestantischer Exegese wurde.<sup>22</sup> An der theologischen Fakultät der Universität Halle an der

<sup>18</sup> Hannelis Schulte suchte den Kontakt zum Oberkirchenrat in Karlsruhe, der sich für ihr Problem nicht offen zeigte und von ihr forderte, bereit für Blutopfer zu sein, was eine erste Irritation auslöste, da der Oberkirchenrat in Kreisen der BK nicht hoch angesehen war. Nach ihrer Volljährigkeit studierte sie offiziell Theologie ohne ihr anderes Studium aufzugeben. Über einen Studienabschluss in Altphilologie konnte ich keine Hinweise finden.

<sup>19</sup> Diese Anekdote geht auf eine Erzählung Hannelis Schultes zurück, die sie anlässlich ihrer Erinnerungen an Martin Dibelius zu dessen 100. Geburtstag 1983 an der Universität Heidelberg vortrug: „Frau Schulte hatte starke Vorbehalte gegen Dibelius. Denn ihre Religionslehrerin war

eine Schülerin von Karl Barth und Mitglied der Bekennenden Kirche. Da sie die liberale Position von Dibelius verachtete und er in ihren Augen kein Mann der Bekennenden Kirche war, hatte sie Frau Schulte gegen ihn beeinflusst. Es hat lange gedauert, bis sie die Barrieren überwinden konnte.“ Hans Bringeland, *Religion und Welt: Martin Dibelius*, Berlin 2013, 15.

<sup>20</sup> Schulte, *Studieren*, 2.

<sup>21</sup> Zeitzeugeninterview HS 2.

<sup>22</sup> Hannelis Schulte wird im Laufe ihrer Schullaufbahn Bultmanns Konzept der Entmythologisierung in die Religionspädagogik einführen, diesen Hinweis verdanke ich Gerd Theißen, doch dazu an spätere Stelle mehr. Herr Theißen berichtete, dass sich Hannelis Schulte und Rudolf

Saale waren in den Studienjahren von Hannelis Schulte, die meist die Wintersemester dort verbrachte und das Sommersemester in Heidelberg<sup>23</sup>, um die 40 Studierende in den Wintersemestern und um die 20 Studierende in den Sommersemestern eingeschrieben. Hannelis Schulte berichtete im Zeitzeugeninterview mit leuchtenden Augen von der für hoch empfundenen Anzahl der Theologiestudierenden:

*„Was da für ne Masse Studenten auf ihren Lehrer wartete [...], das hat einen gefreut, so viele Leute, die Theologie studieren, einfach die Tatsache schon, dass in einer theologischen Vorlesung viele waren und nicht nur ein paar.“*<sup>24</sup>

Die Professoren Julius Schniewind (NT) und Ernst Wolf (KG) wurden von Hannelis Schulte sehr geachtet, da es bei diesen zur bekennenden Kirche

gehörenden Theologen abendliche Gesprächskreise gab, die bei den Studierenden sehr beliebt waren, „weil man da wirklich sein Herz ausschütten konnte, auch politisch“<sup>25</sup>.

Hannelis Schulte wohnte im Haus der Familie Wolf<sup>26</sup>, was ihr die Gelegenheit bot als ZuhörerIn<sup>27</sup> bei den drei Sitzungen des Vikarinnenausschusses<sup>28</sup> anwesend zu sein, die ebenfalls dort stattfanden und zu denen sie eingeladen wurde. Damit wurde sie Zeugin eines kirchenhistorisch bedeutenden Ereignisses, da sich die Bekennende Kirche der Altpreußischen Union (BK-APU) in diesem Kontext erstmals gesamtheologisch, sprich aus der Perspektive aller theologischen Disziplinen,<sup>29</sup> mit der Frauenordination und dem Amt der Frau in der Kirche beschäftigte. Ziel der Versammlung war es einen Konsens für

Bultmann im Anschluss an seinen Vortrag zufälligerweise im Zug begegneten und sich kurz unterhielten.

<sup>23</sup> Ein Grund für die Studienortwechsel Hannelis Schultes bestand darin ihrer Mutter in der Bewirtschaftung des Gartens zu helfen, da dieser für den Lebensunterhalt der Familie eine große Bedeutung hatte.

<sup>24</sup> Zeitzeugeninterview HS 2.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Vgl. Dagmar Herbrecht, Emanzipation oder Anpassung, Neukirchen-Vluyn 2000, 59.

<sup>27</sup> Hannelis Schulte definierte ihre Rolle selbst als ZuhörerIn ohne Rederechte,

<sup>28</sup> Der Ausschuss tagte in großer Runde am 29./30.11.1939, 24./25.01.1942 und 11./12.04.1942. Somit beschäftigte sich Hannelis Schulte über einen längeren Zeitraum ihres Studiums mit zentralen Fragen der kirchlichen Frauenbewegung, was ihr

kritisches Verhältnis zur Kirche und Kirchenleitung mitprägte.

<sup>29</sup> Dagmar Herbrecht kritisiert in ihrem lesenswerten Buch, dass nicht explizit eine Klärung der Rolle und des Wesens der Frau aus alttestamentlicher Perspektive erfolgte, als defizitär. Ich teile diese Kritik angesichts des theologischen Profils von Schniewind nicht, der sich für die enge Verbindung von AT und NT als unauflösbare Offenbarungseinheit einsetzte, was sich auch in der späteren Theologie von Hannelis Schulte widerspiegelte. M.E. liegt der Fokus auf den neutestamentlichen Stellen, da diese die Hauptargumente der Gegner der Frauenordination und Vikarinnen darstellte, bei denen sich der Vikarinnenausschuss um eine theologische Klärung bemühte. Vgl. Herbrecht, Emanzipation.

eine Beschlussvorlage<sup>30</sup> zur Klärung der Vikarinnenfrage für die 11. Bekenntnissynode<sup>31</sup> der BK-APU zu erarbeiten. Hannelis Schulte wirkte indirekt auf den Vikarinnenausschuss durch ihr Mitdenken und Mitwirken im Hintergrund ein. Sie verfasste das Protokoll der zweiten Sitzung<sup>32</sup> und stand mit Ernst Wolf im schriftlichen Austausch, der auf ihr Anraten Pfarrer Hermann Diem<sup>33</sup> zu den Schlussarbeiten im kleinen Kreis einlud, da er im Sinne der Vikarinnen profiliert Position ergriff. Der Vikarinnenausschuss brachte Hannelis Schulte mit vielen Menschen in Kontakt, deren Lebenswege sich immer wieder kreuzen werden, doch noch war das Ende des 2. Weltkriegs nicht abzusehen und die Sorge um das rechte Sprechen und Handeln bewegte viele Menschen.

*„Ein ganz wichtiges Problem für ne ganze Reihe von Pfarrern und studierenden Theologen und so weiter [...], wie man eigentlich zu den Chancen Deutschlands jetzt unter Hitler stand, denn es war Krieg und im Krieg musste man eigentlich fürs Vaterland sein, aber man konnte nicht für dieses Vaterland sein, dieses von Hitler regierte. Und es gab z.B. Streitgespräche unter den Studenten darüber, ob*

*man den feindlichen Flugzeugen, die angefliegen kamen, um Deutschland zu bombardieren, ob man denen Zeichen geben konnte, dass sie ihr Ziel gut finden. Also etwas, was man als guter Deutscher eigentlich nicht machte – im Gegenteil irreführen oder so ja – aber nicht das Ziel wirklich zeigen. [...] Darf man eigentlich den Feinden Deutschlands helfen? Man möchte ja, dass Hitler wekommt, aber der Preis ist, dass man sich gegen sein Vaterland stellt. [...] Über solche Fragen haben wir damals doch viel geredet. [...] Auf jeden Fall habe ich das den Leuten, also denen, die bereit waren etwas gegen Deutschland zu machen, nicht übelgenommen, sondern im Gegenteil, ich fand das schon richtig. Doch ich hatte schon ein ungutes Gefühl bei dem Richtigfinden, weil es doch schon mein Vaterland war und nicht irgendein Land. Also dieser Konflikt, dass man wegen Hitler sein Vaterland eigentlich nicht lieben und ihm helfen konnte, aber das doch eigentlich wollte. [...] Man musste ja vorsichtig sein, dass man diese Position nicht zeigte, denn wenn man dann denunziert wurde, dann wusste man*

<sup>30</sup> Die Beschlussvorlage sollte zwischen den verschiedenen extremen Positionen (z.B. dem Schweigen der Frau im öffentlichen Gottesdienst und vollgleichberechtigtem Pfarramt der Frau) in dieser Frage vermitteln, damit der Dienst der Frauen in der Kirche der APU auf einer kirchenrechtlichen Grundlage vollzogen werden kann.

<sup>31</sup> Die 11. Bekenntnissynode tagte am 17./18.10.1942 in Hamburg-Hamm.

<sup>32</sup> Vgl. Dagmar Herbrecht u.a. (Hg.), Der Streit um die Frauenordination in der Bekennenden Kirche, Neukirchen-Vluyn 1997, 209-219.

<sup>33</sup> Hermann Diem war ein Vertreter der Dahlemiten, eines radikalen Flügels der Bekennenden Kirche.

nicht, was passiert, es war ja immer eine Gefahr in der Kriegszeit.“<sup>34</sup>

Hannelis Schulte gehört zu den wenigen Menschen, die sich offen zu ihrem christlichen Glauben bekannten und sich gegen die Ideologisierung durch völkisches Denken als eine Art Ersatzreligion stemmten. „Mutig war ich nie“,<sup>35</sup> lautet eine ihrer Selbstaussagen, die charakteristisch die Bescheidenheit oder Selbstverständlichkeit der Frauengeneration, die sich dem Nationalsozialismus widersetzt bzw. sich so gut wie möglich dem nationalsozialistischen Einfluss entzogen hat, und den religiösen Kern ihres Widerstands erkennen lässt. Hannelis sagte mehrfach in unseren Gesprächen: „Ich stehe unter der Führung Gottes und werde es schon irgendwie richtig machen.“<sup>36</sup> Der Heidelberger Professor für Kirchengeschichte Christoph Strohm hat in seinem Buch „Die Kirche im Dritten Reich“ Grade der Widerständigkeit<sup>37</sup> erarbeitet. Hannelis Schulte, die sich selbst als nicht so mutig charakterisierte, erfüllte mehrere dieser sechs Kriterien. Dies stellt nur eine weitere Bestätigung für ihr geradliniges Eintreten für ihre Überzeugungen dar, aufgrund dessen

sie zu den Widerstandskämpferinnen gezählt werden könnte. Auf die Frage nach konkreten Aktionen gegen das nationalsozialistische Regime angesprochen, entgegnete sie:

„Was ich gemacht habe? Nein, das glaube ich nicht. Da hat mir auch zu wenig jemand etwas zugetraut, glaube ich. Nein, ich glaube nicht, dass die Leute, die wirklich was gemacht haben, dass die so jemanden relativ Harmlosen wie mich, da in ihre Kreise reingezogen hätten. Ich wusste von solchen Menschen, ob ich persönlich solche Menschen kannte, da müsste ich erst noch überlegen. [...] Wir fanden es doch äußerst wichtig, Hitler zu beseitigen, aber das konnten wir uns doch auch wieder nicht vorstellen.“<sup>38</sup>

Doch zeigte sich neben Licht auch Schatten in Hannelis Schultes Erzählungen. Angesprochen auf die Deportationen der Heidelberger Juden äußerte sie rückblickend: „Es war so viel Schlimmes geschehen, dass man die Deportationen nach Gurs schon gar nicht mehr so tragisch genommen hat. Das war eine von den vielen schlimmen Sachen, die passierten.“<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Zeitzeugeninterview HS 2.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Vgl. Christoph Strohm, Die Kirchen im Dritten Reich, München 2011, S. 106-108. C. Strohm nennt: 1. Entzug vor Indoktrination. 2. Widerspruch zu nationalsozialistischer Weltanschauung. 3. Beibehaltung von Lehren und Lebensformen, die dem Nationalsozialismus entgegenstanden. 4. Konkreter Ungehorsam gegenüber nationalsozialistische Staatsgesetze,

wenn diese den Bekenntnissen und kirchlichen Lebensordnungen widersprachen. 5. Aufrufe zu passivem Widerstand gegenüber staatlichem Handeln, wenn dies mit der Verletzung elementarer Gehalte des Sittengesetzes oder des Naturrechts verbunden waren. 6. Aktiv widerständiges Handeln, das auf Umsturz oder die Vorbereitung einer neuen Ordnung nach einem solchen zielte.

<sup>38</sup> Zeitzeugeninterview HS 2.

<sup>39</sup> Ebd.

Als eines ihrer schlimmsten persönlichen Erlebnisse schilderte Hannelis Schulte eine Situation in den Semesterferien im Sommer 1944, in denen die Studierenden überraschend zum Reichsarbeitsdienst verpflichtet wurden:

„Oh Schreck! Wer weiß, wohin ich mit den Heidelberger Studenten geschickt würde! Jedenfalls musste dann meine Mutter auf die Erholung im Taunus verzichten. In diesen Tagen sprach mich die Studentin an, die wir im Verdacht hatten, ein Spitzel zu sein. ‚Hannelis, was ist mit dir? Du siehst so bedrückt aus.‘ Ich legte ihr die üble Situation dar. Sie sagte: ‚Du weißt, dass ich im Vorstand des Studentenbundes bin. Vielleicht kann ich etwas für dich tun.‘ Ich hielt das für leere Worte. Jedoch kam sie nach ein paar Tagen auf mich zu: ‚Wir können zwei Studentinnen benennen, die von dem Pflichteinsatz freigestellt werden und hier in der Universitätsbibliothek etwas arbeiten. Näheres weiß ich noch nicht darüber. Willst du das machen?‘ Trotz all meines Misstrauens – wie hätte ich Nein sagen können! Also führen die Heidelberger Studenten teils nach Sachsen, teils ins besetzte Polen, und ich saß daheim und hatte Zeit für den Garten und für meine schriftliche Examensarbeit, die mir Professor J. Schniewind aus Halle gestellt hatte: ‚Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament‘. Nach etwa einer Woche bekam ich endlich einen Brief. Ich sollte mich mit der Studentin xy, Adresse, treffen und wir sollten vereinbaren, wer welche deutschen Klassiker übernehme. Wir sollten ihre Werke vollständig lesen und aus ihnen

herausschreiben, was sie über das Christentum und die Kirche geschrieben haben. Das Ergebnis ginge dann an das Ministerium von Joseph Göbbels. Ich verstand: Nach dem gewonnenen Krieg sollte es also mit aller Macht gegen die Kirche losgehen und wir hätten jetzt das Propagandamaterial zu liefern, jedenfalls für den Sektor klassische deutsche Literatur. Wenn ich mich weigerte, was würde mir passieren? Jedenfalls war für meine Mutter dann die Erholung zu Ende, neue Belastung unvermeidlich. Wenn ich die Aufgabe durchführte, dann verriet ich meine Berufung als Theologin, verriet meine Kirche, indem ich die Munition lieferte, mit der sie bekämpft werden sollte. Alle Theologen, mit denen ich darüber sprach, rieten mir, dass eine Weigerung unmöglich sei und ich es tun müsste. Pfarrer Hermann Maas, mit dem ich das längste und tiefgehendste Gespräch hatte, sagte zum Schluss: ‚Wenn Sie es mit blutendem Herzen tun werden, wird es Ihnen vergeblich.‘ Ich machte mich also ans Werk. Am Ende meiner Arbeit war ich den deutschen Klassikern, die ich übernommen hatte, recht dankbar, dass sie mir sehr wenig geliefert hatten, das für Minister Göbbels Absichten brauchbar war. Seine Zeit war sowieso bald abgelaufen. Doch diese Tatsachen entschuldigen mich nicht, dass ich Verrat an meiner Kirche begangen habe. Auf der anderen Seite: Was war das für eine Regierung, die uns in eine Lage

*brachte, so oder so schuldig zu werden, indem sie einfach über uns verfügte?“<sup>40</sup>*

Hannelis Schulte legte im Februar 1945, die Kanonengeräusche der nahenden Front waren schon zu hören, ihr Fakultätsexamen bewusst an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg ab, da dieses von der Bekennenden Kirche anerkannt wurde. Dann nahm sie mit leichtem Gepäck einen der letzten Züge von Halle nach Heidelberg, als sich das Ende des Krieges abzeichnete, um dort ihre Mutter unterstützen zu können.

3 Promotion, Schuldienst, theologisches und politisches Engagement sowie Habilitation in der deutsch-deutschen Geschichte

Nach dem Einmarsch der Amerikaner an einem Karfreitag Ende März 1945 in Heidelberg,<sup>41</sup> von Hannelis Schulte als Befreiung empfunden, wurde die Universität Heidelberg von den Amerikanern besetzt und die Institute geschlossen. Hannelis Schulte unterstützte ihren ehemaligen Kommilitonen Hanns Jakobs dabei, das Theologiestudium fortsetzen zu können, indem sie gemeinsam auf die der Bekennenden Kirche nahestehende Professorenenschaft zuzugingen mit der Bitte, Lehrveranstaltungen wieder aufzunehmen. Sie berichtete:

*„Mit den Fahrrädern fuhren wir nach Neuenheim. Der erste an der Bergstraße war Martin Dibelius. Er erklärte sich sofort einverstanden und war sehr angetan von unserem Plan. Weiter ging es zu Gustav Hölscher am Kapellenweg. Er hatte Bedenken, weil die Universität nicht offiziell eröffnet sei. Kein Ja und kein Nein. Die Bergstraße weiter hinauf wohnte Renatus Hupfeld: er lehnte ab. Wozu denn überhaupt? Nur anderthalb Zustimmungen – das bedeutete für uns das Scheitern der Aktion. Doch ergab sich ein Gespräch über die kirchliche Lage überhaupt. Mitten hinein klingelte es an der Haustür. Gustav Hölscher kam: ‚Da sind die beiden ja noch. Ich habe es mir überlegt: ich mache mit.‘ Was blieb Renatus Hupfeld nun anderes übrig, als auch zuzusagen. So hatten wir AT, NT und Praktische Theologie beisammen. Auf dem Rückweg fuhren wir noch bei Pfarrer Hermann Maas vorbei, ob er einen Hebräischkurs anbieten wollte. ‚Wie gerne!‘ war seine Antwort. An einem anderen Tag gab uns auch der Kirchenhistoriker Walther Köhler, schon lange emeritiert und taub, seine Zustimmung.“<sup>42</sup>*

Mitte Mai, unmittelbar nach der bedingungslosen Kapitulation der Wehrmacht am 08.05.1945, wurde der Lehrbetrieb der Theologischen Fakultät Heidelberg zum Sommersemester wieder aufgenommen, als eine der ersten in Deutschland nach dem zweiten

<sup>40</sup> Schulte, Studieren, 4.

<sup>41</sup> Vgl. Hannelis Schulte, Aus verdorbenem Fett haben wir Seife gemacht, in RNZ vom 07.01.2013.

<sup>42</sup> Hannelis Schulte, Die Theologische Fakultät der Universität Heidelberg nach der Befreiung 1945, in Kleine Geschichte der Heidelberger Theologischen Fakultät, Heidelberg 1997, 85.



Weltkrieg. Dazu wurde die Sakristei der Johanniskirche vom Dekan des Kirchenbezirks zur Verfügung gestellt. In diesem Rahmen wurde das Collegium Academicum eingerichtet, damit aus dem Krieg heimkehrende Soldaten in einem selbstverwalteten Studentenwohnheim an demokratische Strukturen herangeführt werden könnten, was sich in den folgenden Jahrzehnten zu einem linkssozialen Zentrum der Stadt entwickelte. Heidelberg war als annähernd unzerstörte Stadt in einer besonderen Situation, in der viele geflüchtete und heimatvertriebene Menschen Schutz suchten. Außerdem wurde das Hauptquartier der US-Armee eingerichtet, was in vielen Belangen einen deutlichen Vorteil für die positive Entwicklung der Stadt und der Universität Heidelberg mit sich brachte.

Martin Dibelius nahm Hannelis Schulte als Doktorandin auf, seit dem Sommer 1946 war sie außerdem Assistentin von Professor Edmund Schlink. Sie berichtete weiter:

*„Ich musste ja irgendwas schreiben, ich wollte ja auch promovieren. Wie war das doch noch einmal, wenn ich das noch wüsste? Ich hatte irgendwas geschrieben und hatte da eine Polemik gegen die barthische Theologie untergebracht. Und irgendjemand, der ein Barthschüler war, hat das gelesen und mich deswegen in einer anderen Schrift angegriffen. [...] Das war damals irgendeine theologische Streitfrage, in die ich reingeraten bin und*

*zwar gegen die überzeugten Barthianer. [...] Ich bin in einen Streit reingeraten, der wohl schon ne ganze Weile dauerte. Ich hatte festgestellt, dass im Neuen Testament der Begriff der Offenbarung einen Seltenheitswert hatte, dass es den da kaum gab. Während er in der barthschen Theologie ne große Rolle spielte. Dass da eine Kluft war, zwischen dem Neuen Testament auf der einen Seite und den theologischen Aussagen der Barthanhänger. [...] Ich bin dann auch ziemlich angegriffen worden, weil die Barthschüler von dem Begriff der Offenbarung sehr viel hielten. Und ich da vom Neuen Testament her sage: ‚Mal langsam, in den Evangelien kommt das Wort fast überhaupt nicht vor und in den Briefen [des NT] kommt es noch weniger vor, und es hat einen Seltenheitswert im Neuen Testament und deshalb sollte man auf diesen Begriff keine ganze Theologie drauf gründen.‘ [...] Das war für Barthschüler also eine unmögliche Position. [...] Nein, das durfte man nicht sagen. Das war ein Angriff auf die ganze Position der Barthschüler. Naja, das waren im Grunde ziemlich unwichtige Streitigkeiten. Aber naja, mir machte es Spaß da ein bisschen mitzumischen. [...] Das war eher literarisch als persönlich. [...] Aber den Streit gab es schon, [...] der Streit spielte] sich viel in Anmerkungen und Nebenbehauptungen ab, die man irgendwie unten auf der Seite noch unterbrachte. Und das hat für mich eigentlich keine große Rolle gespielt, ein bisschen schon, ich bin offenbar etwas streitsüchtig.“<sup>43</sup>*

<sup>43</sup> Zeitzeugeninterview HS 2.

An Pfingsten 1947 wurde sie mit der Arbeit: „Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament“ in Heidelberg promoviert. Ihre Dissertation widmete sie ihren großen Lehrern Martin Dibelius, der am 11.11.1947 verstarb und von Hermann Maas beerdigt wurde, sowie Julius Schniewind, der noch bis zum 07.09.1948 lebte. Seit dem Frühjahr 1947 kümmerte sich Hannelis Schulte um die Bibliothek im Wissenschaftlich-Theologischen Seminar und wurde Mitglied der Zulassungskommission der Fakultät. Im Frühjahr 1949 kündigte sie ihre Assistentinnenstelle und bereitetet sich auf das 2. Examen vor, das sie am 09.11.1949 beim Oberkirchenrat in Karlsruhe ablegte.

### 3.1 Friedenspolitisches Engagement und Schuldienst für die Badische Landeskirche – „Lieber Mama Kirche als Papa Staat“<sup>44</sup>

In Folge der Restauration der Landeskirchen nach dem Krieg wurden die Befugnisse von Vikarinnen in Zeiten der Not wieder eingeschränkt bzw. aufgehoben. Daher arbeitete Hannelis Schulte von 1950 bis zu ihrer Pensionierung 1981 als Religionslehrerin an verschiedenen Schulen in Baden<sup>45</sup> und veröffentlichte daneben verschiedene

Untersuchungen zum Alten Testament. Sie berichtete, dass ihr politischer Lebenslauf im August 1950 mit dem Rücktritt Gustav Heinemanns begann. Gustav Heinemann, Mitunterzeichner des Stuttgarter Schuldbekenntnisses, Präses der EKD Synode, Präsident im Rat der EKD sowie CDU Mitglied, trat aus Protest zu den anfänglich geheimen Wiederbewaffnungsplänen Konrad Adenauers für die Bundesrepublik Deutschland (BRD) von seinem Amt als Innenminister zurück. Der Diskurs um die Wiederbewaffnung erfolgte in Reaktion auf den Koreakrieg, der den Ost-Westkonflikt verstärkte und Angst vor einem möglichen Atomkrieg beförderte, worauf Bundeskanzler Konrad Adenauer eine Westbindung präferierte. Aus Protest gegen diese Politik gründeten Gustav Heinemann, Helene Wessel<sup>46</sup>, Hans Bodensteiner, Thea Arnold, Hermann Etzel, Diether Posser und Johannes Rau am 29./30.11.1952 die Gesamtdeutsche Volkspartei (GVP). Bekannte Mitglieder neben Hannelis Schulte waren Herbert Mochalski, Erhard Eppler, Erwin Respondek, Robert Scholl, Konrad Tempel, deren Lebenswege sich später immer wieder kreuzten. Die Gründer und Mitglieder der GVP waren oft von der Bekennenden Kirche

<sup>44</sup> Birgit Lallathin in Udo Wennemuth (Hg.), *Unterdrückung – Anpassung – Bekenntnis*, Karlsruhe 2009, 464.

<sup>45</sup> Zu ihren Stationen gehörten Karlsruhe, Konstanz, Mannheim, Eberbach am Neckar, Weinheim, Schriesheim und Heidelberg.

<sup>46</sup> Helene Wessel gehört neben Friederike Nadig, Elisabeth Selbert und Helene Weber zu einen der sogenannten vier Müttern des Grundgesetzes, die in Artikel 3 Absatz 2 die Gleichberechtigung von Mann und Frau einbrachten.

beeinflusst, gehörten meist zur protestantisch-bürgerlichen Elite, die sich für eine Mitverantwortung der Christen für die gesamte Welt einsetzten und ein Blockdenken vermieden. Hannelis Schultes Einsatz für die GVP bei der Bundestagswahl 1953, die jedoch an der neu eingeführten Fünf-Prozent-Hürde scheiterte, hatte auch persönliche Konsequenzen, da ihr politisches Engagement zur Versetzung von Karlsruhe nach Konstanz führte. Neben Gustav Heinemann genoss noch ein weiterer Unterzeichner des Stuttgarter Schuldbekenntnisses Hannelis Schultes Hochachtung. „Vorbild war auf jeden Fall Martin Niemöller, der hat offene Worte riskiert, der war ins Gefängnis gekommen.“<sup>47</sup> Kennengelernt hat sie Martin Niemöller, der das Stuttgarter Schuldbekenntnisses mit weiteren Mitstreitern<sup>48</sup> im Darmstädter Wort noch konkretisiert hatte, bei einer Vortragsreihe, bei der er zu diesen politisch umstrittenen Themen sprach. Hannelis Schulte hatte die Reihe mit drei weiteren Männern, deren Vornamen ebenfalls mit dem Buchstaben „H“ anfangen, in Konstanz organisiert, was politisch hohe Wellen auslöste und einschlug wie eine Bombe. Hannelis Schulte erzählte:

*„Die H-Bombe von Konstanz, das war eine ganz tolle Geschichte. [...] ganz Konstanz sprach von dieser Geschichte [...], es gab viel Ärger, aber auch viel Hilfe. Jedenfalls war ich vierzehn Tage später von Konstanz wieder wegversetzt nach Mannheim. Das war meine zweite Strafversetzung, aber das hieß natürlich anders. [...] Aber jedenfalls war das eine sehr schöne Zeit.“<sup>49</sup>*

Hannelis Schulte unterrichtete ihrer Erinnerung nach ca. eineinhalb Jahre am Bodensee. Von einem Theologinnentreffen berichtete sie schmunzelnd von der Bemerkung einer Kollegin:

*„Na Hannelis, du musst ja eigentlich das [Pilotenabzeichen] bekommen, weil du schon so oft geflogen bist. Und das geflogen war zweideutig, aber sie haben alle verstanden, was gemeint war, dass ich eben so oft versetzt wurde, ohne dass es einen wirklichen Grund gegeben hätte. Und dann haben wir darüber gelacht und ich habe auch mitgelacht. Solange man mich nicht gekündigt hatte, solange man mich nur versetzte, war mir das egal.“<sup>50</sup>*

<sup>47</sup> Zeitzeugeninterview HS 2.

<sup>48</sup> Hans Joachim Iwand und Karl Barth sind die Verfasser des „Darmstädter Wort zum politischen Weg unseres Volkes“. Martin Niemöller und Hermann Diem haben dieses überarbeitet. Der Bruderrat der EKD, das nach Kriegsende fortbestehende Leitungsorgan der Bekennenden Kirche, gab die Schlussfassung am 8. August 1947 als seine verbindliche Position heraus.

1952 wurde seine Geschäftsstelle aufgelöst, nachdem konservativere, lutherische Landeskirchen nicht mehr bereit waren, seine Arbeit mitzufinanzieren, weil er sich gegen die deutsche Wiederbewaffnung gewandt hatte.

<sup>49</sup> Zeitzeugeninterview HS 2

<sup>50</sup> Ebd.

1952 wurde Hannelis Schulte als Vikarin der Evangelischen Landeskirche in Baden eingeseget. „Im Falle der Verheiratung scheidet die Vikarin aus ihrem Amt aus“<sup>51</sup>, hieß es in einem Kirchengesetz der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union von 1927. Theologinnen durften aufgrund des Zölibats für Lehrerinnen und Vikarinnen nicht heiraten und wurden als Frauen zu einer weitreichenden Lebensentscheidung genötigt, vor die männliche Theologen nicht gestellt wurden. Hannelis Schulte blieb ihr Leben lang unverheiratet und hat einen Adoptivsohn Rasim Schulte-Durak. Die kirchenjuristische Gleichstellung erfolgte erst in den 1970er Jahren. Ab 1962 durfte Hannelis Schulte den Amtstitel Pfarrerin führen. Erst 1972 durften Theologinnen in der Badischen Landeskirche auch das Gemeindepfarramt übernehmen. Dennoch fasste Hannelis Schulte ihre Erfahrungen mit der Kirche lachend in diesem Satz zusammen: „Lieber Mama Kirche als Papa Staat. [...] Man muss sie so nehmen, wie sie ist.“<sup>52</sup> Doch muss man die Kirche, wie auch die Schule so nicht lassen.

Über Rudolf Bultmann berichtete Hannelis Schulte: „Ich will nicht sagen, dass er absolut unpolitisch war, aber er war auch keiner, der einen mit einer interessanten politischen Aussage provozierte oder so. Das ging immer nur so nebenher.“<sup>53</sup> Dennoch war Bultmanns Theologie prägend für

Hannelis Schulte, wie es die Danksagung zu seinem 80. Geburtstag erkennen lässt, bei dem sie seine Wirkung auf den Religionsunterricht beschrieb. Bultmann verfolgte ein Modernisierungsprojekt der Theologie, was Hannelis Schulte wiederum auf den Religionsunterricht übertrug und so zur Modernisierung der Religionsdidaktik und Religionspädagogik in der Schule beigetragen hatte. Dies wird in den folgenden Anmerkungen erkennbar:

*„Hingegen wird es für den Gruppenunterricht und die Eigenarbeit der Schüler immer wichtiger, ein gutes Nachschlagewerk für die Bibel zur Hand zu haben. [...] Das Nachschlagewerk, wie wir es für den Religionsunterricht brauchen, muss noch geschrieben werden.“<sup>54</sup>*

Hannelis Schulte kann aus heutiger Sicht als eine Bildungsinnovatorin bezeichnet werden, deren Pädagogik der Schüler- und Schülerinnenorientierung zu selbstwirksamen und mündigen Menschen, was in aktuellen Bildungsplänen als Bildungsziel aufgenommen wurde, noch in heftige Konflikte mit dem Kollegium führte und ambivalente Reaktionen auslöste.

*„Mein Bestreben war immer: Ich will die Klassen dahin führen, dass sie gern und willig, also von sich aus fragen, was sie auf dem Herzen haben. Ich will, dass sie offen sind, dass sie nichts runterschlucken. Und das ist mir auch weithin gelungen. Aber das war in manchen Orten sehr schwierig,*

<sup>51</sup> Herbrecht u.a., Streit, 39.

<sup>52</sup> Lallathin, 464

<sup>53</sup> Zeitzeugeninterview HS 2.

<sup>54</sup> Hannelis Schulte, Religionspädagogik im Vormarsch, in Theologische Rundschau, 39:156, Tübingen 1975, 248.252.

also in Eberbach zum Beispiel, in Mannheim war das kein Problem. Wenn man in Mannheim eine kleine Reizfrage in die Gegend schob, dann reagierten die und dann ging es munter los. Aber wenn man in Eberbach irgendein heißes Thema anfasste und auf einmal die Klasse bockte, also nicht rauswollte mit der Sprache, das war ganz, ganz schwierig. In Eberbach die hatten nicht gelernt, einfach frei weg ihre Fragen zu stellen. Die Klassen fürchteten sich davor, die hatten Angst sich durch Fragen zu blamieren – das macht man nicht. Bis man dieses ‚das macht man nicht‘ weg hatte, da verging schon einige Zeit. Eine Klasse zu erziehen, bis sie offen und frei sagt, was sie denken oder die führenden Leute in der Klasse oder so. Aber es ist mir meistens gelungen, ich konnte das ganz gut. Und die Klassen waren dann auch irgendwie dankbar, dass man bei mir alles fragen durfte.“<sup>55</sup>

Hannelis Schulte zeigt sich als eine gemäßigte Vertreterin der hermeneutischen Didaktik, die zwischen den Fronten der Evangelischen Unterweisung und der liberalen Religionspädagogik Brücken baute und sich für die Orientierung auf die Schülerinnen und Schüler stark macht.

„Überhaupt, vergleicht man Schülerantworten und Interpretation [durch Lehrende], so ist man immer wieder entsetzt über den festen Maß-

stab der Normaldogmatik und Normalkirchlichkeit, der an alle Äußerungen angelegt wird. Da muß das Ergebnis allerdings deprimierend sein. Aber mit welchem Recht erwarten wir, daß selbst die besten Bemühungen von Elternhaus, Schule und Kirche um religiöse Erziehung beim Jugendlichen so etwas wie Glauben und Kirchlichkeit ergeben? Wir können doch nur auf Hoffnung säen. Und wer gibt uns das Recht zu verlangen, daß Glaube und Kirchlichkeit der Jugend nach dem Maß der Tradition oder auch nur der älteren Generation geformt sind? Es wäre zum Fürchten für den christlichen Glauben wie für die Jugend, wenn in einer Umbruchszeit wie der unsern das Glauben und Handeln der Jugend sich nach unserer Schablone entwickelte“<sup>56</sup>

Hannelis Schulte gesteht jedem Menschen seine eigene Entwicklung und seinen eigenen Lebensweg zu, dazu soll die Schule in der bestmöglichen Förderung der Individualität eines jeden Schülers und einer jeden Schülerin ihren Beitrag leisten. Hannelis Schulte bezeichnete selbst ihren inneren theologischen Werdegang ausgehend von den prägenden Erfahrungen mit ihren Lehrerinnen „von Karl Barth zu Rudolf Bultmann und von dort zu einem pazifistisch-sozialistisch geprägten Glauben.“<sup>57</sup> Es ist daher davon auszugehen, dass sie auch in ihrem Religionsunterricht zur Friedenserziehung und Friedensbildung beigetragen hat, die dazu befähigt, alle

<sup>55</sup> Zeitzeugeninterview HS 2.

<sup>56</sup> Schulte, Religionspädagogik, 258f.

<sup>57</sup> Erhart, Theologinnen, 364.

Gewalt fördernden Muster und Strukturen frühzeitig wahrzunehmen und in konfliktlösendes Verhalten umzuwandeln. Ein Ziel der Friedensbildung ist die Überwindung des Krieges, ausgehend von der Erkenntnis, dass alle Kriege in den „Köpfen der Menschen“<sup>58</sup> entstehen.

### 3.2 Streiten für den Frieden im Kalten Krieg – Ostermarschbewegung als erster politischer Höhepunkt und Gründung der Deutschen Friedensunion

Der Tod ihres Bruders 1941 als Soldat im Zweiten Weltkrieg war für Hannelis Schulte ein persönlicher Schicksalsschlag, der dazu beitrug, dass sie zur engagierten Friedensaktivistin wurde. Sie engagierte sich in der deutsch-deutschen (schwerpunktmäßig in der westdeutschen) und nach der Wiedervereinigung in der gesamtdeutschen Friedensbewegung. Mit ihrem Einsatz für den Frieden hatte sie ein Lebensthema gefunden, für das sie sich positiv und konstruktiv einsetzen konnte und das ihre Politik und Theologie verband.

*„Meine politische Tätigkeit fand ihren ersten Höhepunkt, als ich in den Sechzigern die Ostermärsche der Atomwaffengegner sowohl örtlich wie für den Regionalausschuss Baden/Pfalz/Saar wie im Zentralen Ausschuss für die gesamte BRD mitorganisierte.“<sup>59</sup>*

Der Protest richtete sich gegen die Wiederbewaffnungspläne der Bundesregierung unter Konrad Adenauer, insbesondere gegen die Bewaffnung mit atomaren Sprengkörpern und deren bis heute andauernde Stationierung in Deutschland. Der Ostermarsch ist eine von pazifistischen oder antimilitaristischen Motiven getragene, in Form von Demonstrationen und Kundgebungen regelmäßig jährlich durchgeführte politische Ausdrucksform der Friedensbewegung. Hannelis Schulte organisierte 1961 verantwortlich u.a. den Ostermarsch von Miltenberg über Eberbach und Heidelberg nach Mannheim. Da sie damals noch wenig Erfahrung mit der Polizei hatte, berichtete sie:

*„Die Polizei hat gefordert, dass am Ostersonntag die Friedensbrücke nach Neckargmünd [...] aus verkehrspolitischen Gründen eine Stunde früher passiert werden müsse. [...] Wir hatten elf Uhr als Abmarsch in Eberbach angegeben. Es gibt ein Gesetz, was verlangt, man darf am Sonntag nicht während der Gottesdienstzeit demonstrieren. [...] Als ich das gesagt hatte, entgegnete er [ein hochrangiger Zivilpolizist]: ‚Ach, die Polizei kann das alles erlauben, wenn sie es anmel- den. Marschieren sie doch in Eberbach um zehn Uhr weg, das können sie doch gut machen.‘ Nein, das fand ich einen sehr schwerwiegenden Satz, den ich mir gut merken wollte. Ich sagte: ‚Nein, das finde ich nicht gut, denn ich möchte an Ostern ja auch in meinen Ostergottesdienst gehen.‘ Der Mann zuckte richtig zusammen, der starnte*

<sup>58</sup> UNESCO, *The Nature of Conflict*, 1958.

<sup>59</sup> Erhart, *Theologinnen*, 364.

*mich an, der hatte die Vorstellung, da sitzt eine Kommunistin und jetzt will die plötzlich in den Gottesdienst gehen. Wenn ich sein Gesicht, wie es sich mir darstellte, richtig verstehe. Es brach eine ganze Wand von Vorurteilen bei ihm zusammen. Eine Kommunistin geht nicht in den Ostergottesdienst! Wieso sollte sie auch? Da hat sie nichts verloren! Das macht sie nicht! Darauf sagte er: ‚Machen wir Schluss und machen Sie die Sache, wie sie wollen.‘ Man hatte eine massive Wand von Vorurteilen vor sich und damit musste man klarkommen. Und wenn diese Wand so schön zusammenbrach, dann hatte man es natürlich leicht.“<sup>60</sup>*

Nach ihrer Erinnerung organisierte Hannelis Schulte fünf bis zehn Ostermärsche. Sie war in einem Komitee auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene, das zentral organisiert wurde, „wir waren nicht immer frei und mussten schon gehorchen.“<sup>61</sup> Die Organisationszeit startete meist nicht vor Neujahr und nach den Ostermärschen gönnte man sich Ruhe und nahm sich Zeit für andere Projekte.

*„Ich hatte das Glück, dass ich zu dieser Zeit Osterferien hatte. Man musste mit sehr viel Geduld in die Rathäuser gehen und sehen, ob man jemanden mit Geduld mürrbe kriegte. Bei diesen Amtsgängen hat man immer*

*was gelernt, was es einem in den Folgejahren einfacher machte.“<sup>62</sup>*

In den Zeiten, in denen ein politischer Osterspaziergang Mode war, haben deutschlandweit bis zu 300.000 Personen teilgenommen (1968). Hannelis Schulte hat viele politische Aktionen alleine organisiert, da sie sich ihre Zeit als Lehrerin oft freier als andere Berufstätige einteilen konnte. Sie bemühte sich immer darum, aktuelle politische Fragen und gesellschaftliche Herausforderungen mit verschiedenen Menschen zu diskutieren, um gemeinsame Lösungen zu entwickeln. Dazu bot die Ostermarschbewegung eine gute Plattform für Massenlernprozesse, die so viele Menschen miteinander in Kontakt bringen konnten.

Im Herbst 1960 nach dem ersten deutschen Ostermarsch wurde die Deutschen Friedens-Union (DFU) gegründet, einer Kleinpartei um die Parteispitzen Renate Riemack, Lorenz Knorr und Karl von Westphalen, der Hannelis Schulte 1961 beitrug. In die erste heiße Wahlkampfphase fiel der Bau der Berliner Mauer im August 1961, was negative Auswirkungen auf die Wahlaussichten der DFU hatte, da nach diesem Ereignis eine Politik der Wiedervereinigung unter Vorzeichen der Neutralität und die Anerkennung der DDR für die Mehrheitsgesellschaft kaum mehr realistisch erschien und dies selbst innerhalb der Partei zu

<sup>60</sup> Zeitzeugeninterview HS 2.

<sup>61</sup> Was sich teils auf Wegstrecken, Versammlungspunkte und inhaltliche Schwerpunktsetzungen bezog; Zeitzeugeninterview HS 2.

<sup>62</sup> Ebd.

Spaltungen führte. Die DFU erreichte nur etwa 600.000 Stimmen (1,9 Prozent) und scheiterte damit sehr deutlich an der 5-Prozent-Hürde.

Angesprochen auf Konflikte innerhalb der Ostermarschorganisation, antwortete Hannelis Schulte ausweichend: „Unnötigen Streit untereinander gab es eigentlich nicht. Es gab Streit mit den Behörden.“<sup>63</sup> Als einen der Gründe für das Ende der Ostermarschbewegung nannte Hannelis Schulte die Gründung der Kommunistischen Partei Deutschlands. Organisatorisch hatten sie mit dieser nichts zu tun, aber

*„menschlich hatten wir natürlich sehr viele Kontakte zu denen. Und dann hat sich da so eine ziemlich wilde, politisch mehr unklare als klare Organisation entwickelt, die durch das, was sie sagte und tat, mehr Unheil stiftete als politisch Sinnvolles tat. Das waren so [...] ganz Linksradikale. Die Linksradikalen, haben uns viel Kummer gemacht. Vor allem, weil sie ihre eigenen Köpfe hatten und nicht mit uns zusammenarbeiten wollten [...]. Die aber auf demselben Feld grasen wollten, auf dem wir schon waren. Ende der 60er Jahre war eine ganz, ganz, ganz schwierige Situation, wo Vieles zusammenbrach, was vorher gut geklappt hatte. So kann man das sagen.*

*Dann war plötzlich Tabularasa und es gab Nichts mehr an Ostern.“<sup>64</sup>*

Die Ostermarschbewegung, als Kampagne für Demokratie und Abrüstung, gilt als eine frühe unabhängige neue soziale Bewegung und breite außerparlamentarische Opposition in der Bundesrepublik, die mit ihren Themen, wie Frieden und Abrüstung, Demokratisierung, Umweltbewusstsein und Gleichberechtigung einen Wertewandel angestoßen hatte, der weite Teile der Gesellschaft zum Nach- und Umdenken bewegte. Unter dem Eindruck der Notstandsgesetzgebung (1968), der Militärintervention des Warschauer Pakts in der CSSR (1968), der Bildung einer sozialliberalen Bundesregierung (1969) spaltete sich die Ostermarschbewegung 1969<sup>65</sup> auf und beendete 1970 ihre Aktionen. Was eine einschneidende Zäsur in Hannelis Schultes friedenspolitischem Engagement bedeutete, da sich einige Weggefährten in unterschiedliche politische Richtungen weiterentwickelten und manche sich so gegenseitig fremd wurden.

Hannelis Schulte war von 1966 bis 1974 Bundesvorsitzende der Deutschen Friedensgesellschaft (DFG). Gegründet wurde der Verband 1892 u.a. von der ersten Friedensnobelpreisträgerin Bertha von Suttner und Friedensnobelpreisträger Alfred Hermann

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> Andreas Buro und Klaus Vack schieden 1969 aus, um mit anderen das Sozialistische Büro zu gründen. Das Sozialistische Büro war eine Organisation der

Neuen Linken, deren Ziel die Vereinheitlichung der sozialistischen Kräfte in der Bundesrepublik Deutschland war.



Fried und ist somit die älteste Organisation der deutschen Friedensbewegung. In Hannelis Schultes Zeit als Bundesvorsitzende, mit Präsident Martin Niemöller (seit 1957), hat sie viele Kriegsdienstverweigerer beraten und manchmal auch zu Verhandlungen begleitet<sup>66</sup>, da sich der Verband schon seit Anfang 1960 zur Praxis der Kriegsdienstverweigerung bekannte.

Ab Mitte der 1970er Jahre wandten sich große Teile der Gesellschaft erneut der Abrüstungspolitik zu. Anlass war zunächst die Diskussion über die Neutronenbombe und später vor allem der Beschluss der NATO, Pershing-Raketen und Cruise Missiles in Europa und speziell auf deutschem Boden aufzustellen. Diese dritte große Krise<sup>67</sup> des Kalten Kriegs führte die Welt an den Rand eines atomaren Krieges, was ebenso zum zweiten Aufschwung der Ostermarschbewegung führte. Hannelis Schulte intensivierte ihr politisches Engagement für die Deutsche Friedens-Union (DFU) und war von 1979 bis 1990 Landesvorsitzende in Baden-Württemberg.

### 3.3 Habilitation, Privatdozentur an der Universität Heidelberg und Christliche Friedenskonferenz

1981 stellte Hannelis Schulte den Antrag auf Pensionierung, auch um ihre kranke Mutter, die im Mai desselben

Jahres sterben sollte, pflegen zu können. 1982 wurde sie für ihrer Untersuchungen zur hebräischen Sprache des 9./8. Jh. v. Chr. in ihrem sozialen und religiösen Umfeld an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg habilitiert. Die *venia legendi* wurde ihr im Februar 1982 erteilt. Ihre Lehrtätigkeit begann sie im Wintersemester 1982/83 als Dozentin für Altes Testament mit Verbindung zur Religionspädagogik. Trotz zweimaligem Antrag der theologischen Fakultät für die Verleihung des außerplanmäßigen Professorentitels durch die theologische Fakultät, wurde ihr dieser aus formalen Altersgründen verweigert, was nach Einschätzung von Gerd Theißen „aus ihren politischen Aktivitäten“<sup>68</sup> herrührte. Gerd Theißen bedauert und kritisiert die Entscheidung der Universitätsleitung, „dass die Universität nicht über ihren eigenen Schatten gesprungen ist; heute würde man sich mit solch einer Person schmücken.“<sup>69</sup> Die öffentliche Anerkennung ist im Vergleich zu manch männlichem oder politisch gemäßigerem Weggefährten geringer ausgefallen, doch darauf hat es Hannelis Schulte auch nicht angelegt.

Neben ihrem Engagement an der Universität war Hannelis Schulte Mitglied der Christlichen Friedenskonferenz (CFK), wirkte von 1985 bis 1989 im Internationalen Sekretariat der

<sup>66</sup> Vgl. Hannelis Schulte, *Militär oder Polizei? - Achtung Falle!*, Disput Januar 2000.

<sup>67</sup> Neben der Berlin-Blockade 1948/1949 und der Kubakrise 1962 war

der Streit um die Mittelstreckenraketen die bedrohlichste Krise, die den Kalten Krieg an den Rand eines heißen Krieges brachte.

<sup>68</sup> Zeitzeugeninterview GT.

<sup>69</sup> Ebd.

CFK mit und gehörte deren bundesdeutschem Regionalausschuss viele Jahre an. Vom 02. bis 09.07.1985 nahm sie an der von der CFK organisierten VI. Allchristlichen Friedensversammlung in Prag teil, wo sie den fünften Versammlungstag mit einer Bibelarbeit eröffnete. Bei der nach der Wiedervereinigung weiter arbeitenden CFK in Deutschland gehörte sie deren Sprecherkreis an.

#### 4. Theologisches und politisches Engagement im geeinten Deutschland bis ins hohe Alter

Hannelis Schulte hat sich in der Friedensbewegung in der BRD und der DDR engagiert und für eine friedliche Überwindung der deutsch-deutschen Staatstrennung geworben. Der demokratische Wiedervereinigungsprozess stellte eine heikle und komplexe Situation dar, da ein maroder Unrechtsstaat in einen soliden Rechtsstaat mit all seinen eigenen Verfehlungen und Schwächen zu erfolgen hatte. „Bis zur Wiedervereinigung bestand ein breiter primitiver Antikommunismus“<sup>70</sup>, in dessen ideologische Ecke Hannelis Schultes Engagement für demokratisch-sozialistische Positionen gestellt wurde. Sie war nach Meinung Gerd Theißens „zweifellos linksprotestantisch.“<sup>71</sup> Konsequenter im Sinne ihres politischen Leitbildes trat sie 1990, nach der Parteigründung 1989, der Partei des Demokratischen Sozialismus (PDS) bei, die aus der Sozialistischen Einheitspartei Deutschland

(SED) hervorging. Hannelis Schulte gehörte zur Arbeitsgruppe der Christinnen und Christen bei der Partei „Die Linke“. Für „Die Linke/PDS“ wurde sie mit deren Mandat 1999 in den Heidelberger Stadtrat gewählt und kandidierte für diese Partei bei den Europawahlen 1999. Ihr Engagement im Stadtrat fiel in die zweite Amtszeit der ersten weiblichen Oberbürgermeisterin in Südwestdeutschland, Beate Weber (1990-2006). Beide kannten sich von ihrem gemeinsamen Einsatz für das alternative Kulturzentrum Karlsruhbahnhof her und setzten sich gemeinsam um Aufnahme der Altstadt auf die Welterbeliste der UNESCO ein.

Hannelis Schulte engagierte sich weiterhin für ihre Herzensthemen, was ein schriftlicher Disput und Vermittlungsversuch zum zweiten Irakkrieg mit dem Heidelberger Stadtrat Heinz Reutlinger (CDU), Träger des Bundesverdienstkreuzes, ersichtlich macht:

*„Ultima Ratio Krieg? Nein! Wir müssen vielmehr unsere Welt so gestalten, dass Krieg und Militär und Diktatur abgeschafft wird, aber auch die Diktatur des großen Geldes. In meinem Beitrag im Stadtblatt vom 09.04.03 habe ich meine Freunde ermahnt, auch das halbe Nein zum Krieg als einen Schritt in die richtige Richtung zu sehen, was praktisch hieß, bei den Kundgebungen Lothar Bindung [SPD] reden zu lassen. Niemals ist er für mich ein ‚Kriegsverbrecher‘, wie Herr Reutlinger behauptet. Ja, auch*

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> Ebd.

*diesen halte ich nicht für einen solchen, denn wir sind uns in dem Satz einig, dass nach Gottes Willen kein Krieg sein soll. Nur bin ich darin vielleicht ein bisschen konsequenter.“<sup>72</sup>*

Mit diesem Disput verband Hannelis Schulte drei unterschiedliche politische Parteien im Ringen um Frieden. Damit zeigte sie sich als undogmatische Politikerin mit dem Blick für andere politische Positionen, die sie miteinander ins Gespräch zu bringen vermochte.

Neben ihrem politischen Einsatz, predigte sie von Zeit zu Zeit bei den Studierendengottesdiensten in der Peterskirche. Wie eine Dialogpredigt vom 15.03.2009 mit ihrer Freundin Dr. Dagmar Börsig zeigt, in der es um die Nachfolge Jesu und das Reich Gottes geht, sind dies Kernthemen ihres theologischen und politischen Lebensweges. Diese Dialogpredigten sind eine Art Symbol für ihre Gesprächsoffenheit und ein Angebot, sich im Dialog auf Augenhöhe zu begegnen. Auch zur Gemeinderatswahl 2014 ließ sich Hannelis Schulte auflisten. Auch mit 93 Jahren war der politische Hunger noch vorhanden, auch wenn dies als eine symbolische, unterstützende Geste für die Partei „Die Linke“ zu verstehen ist. Dann wurde es ruhiger um Hannelis Schulte: „Ich werde praktisch gar nicht mehr gefragt.“<sup>73</sup> Doch war sie ein immer gern gesehener Gast bei verschiedenen Festen und Initiati-

ven in Heidelberg und treue Mitstreiterin der Montagsdemonstrationen auf dem Heidelberger Bismarckplatz.

##### 5. Fazit und Ausblick: Ausblick einer lebenssatten Frau auf die Welt von morgen und in die Zukunft

Gegen Ende unseres zweiten Gesprächs blättern wir durch ihre Fotoalben, es entsteht ein Blättern in Bildern der Erinnerung. In der Einleitung habe ich geschrieben, dass Hannelis Schulte einen theologischen und einen politischen Lebenslauf hat. Diesen beiden Hauptsträngen sind wir im Verlauf der Würdigung gefolgt. So haben wir verschiedene Aspekte ihres Lebens gestreift und aus unterschiedlichen Blickwinkeln beleuchtet, was uns den beeindruckenden, vielfältigen und ambivalenten Menschen Hannelis Schulte näherbrachte. Zu den einzelnen Lebensläufen lässt sich Folgendes festhalten.

Zum theologischen Lebensweg: Hannelis Schulte war Theologiestudentin in einer Zeit, in der diese Fächerwahl eine Besonderheit darstellte. Als Unterstützerin der Bekennenden Kirche stellte sie sich den Interessen der nationalsozialistischen Ideologie entgegen. Die Bedeutung ihres Einsatzes für die Wiederaufnahme des Lehrbetriebs an der theologischen Fakultät der Universität Heidelberg ist m.E. nicht genügend gewürdigt worden.

<sup>72</sup> Hannelis Schulte, Besatzung ist keine Befreiung, in Stimmen aus dem Gemeinderat, Ausgabe Nr. 25 vom 18.06.2003.

<sup>73</sup> Zeitzeugeninterview HS 2.

Hannelis Schultes theologisches Wirken auf drei verschiedenen Disziplinen – Promotion im Neuen Testament, Wirken in der Religionspädagogik und Habilitation im Alten Testament – zeigt das weite Spektrum ihrer Interessen, was eher außergewöhnlich ist, da es sich Tendenzen einseitiger Professionalisierung in einem Forschungsbereich entzieht.

Ihr Einsatz für Schüler- und Schülerorientierung, mit dem Ziel diese zu kritischen, selbstbestimmten Menschen zu entwickeln, zeigt einmal mehr, dass sie ihrer Zeit partikular oft voraus war und ihre Position in den letzten Jahren breitere Aufnahme in didaktischen und pädagogischen Ansätzen erfuhr.

Hannelis Schultes Anwesenheit und Mitwirken im Vikarinnenausschuss brachte die junge Studentin, die von den ersten offiziell angestellten Theologinnen der badischen Landeskirche in ihrer Kindheit und Jugend mitgeprägt wurde, früh mit Fragen zum Amt der Frau in der Kirche und Frauenbewegungen im Allgemeinen in Kontakt. Hannelis Schultes Protokoll der zweiten Sitzung stellte den theologisch hochwertigsten Stand der damaligen Diskussion dar. Wäre dieser Stand in der Synode der BK-APU in geltendes Kirchenrecht übertragen worden, dann wäre 30 Jahre früher Gleichberechtigung in der Kirche möglich gewesen.

Zum politischen Lebensweg: Hannelis Schultes widerständiges Handeln in der NS-Zeit zeigt klar und deutlich die Rückbindung an den christlichen Glauben. Ihr Einsatz für die Beken-

nende Kirche hatte unmittelbar politische und kirchenpolitische Dimensionen, da sich ihre theologische und die nationalsozialistische bzw. deutschchristliche Weltanschauung in einem permanenten Konflikt befanden. Ihre persönlichen Enttäuschungen mit der politischen und kirchlichen Leitungsebene in dieser Zeit, prägen m.E. ihre kritische Distanz zu Kirche und Staat.

Hannelis Schulte war selbst eine selbstbewusste Alleingängerin, die Kontakt mit religiösen, politischen und weltanschaulichen Minderheitspositionen pflegte.

Die meisten von Hannelis Schulte in ihrem Leben vertretenen politischen Positionen, mit denen sie ihrer eigenen Zeit meist voraus war, fanden einige Jahre später in vergleichbarer bzw. abgemilderter Form gesellschaftlich breitere Akzeptanz und vereinzelte Anerkennung. Man denke dabei nur an ihren Einsatz für den späteren Bundespräsidenten Gustav Heinemann und die GVP sowie die gesellschaftliche Akzeptanz, die sich in den darauffolgenden Jahren entwickelte. Kritisch möchte ich auch in dieser Würdigung festhalten, dass Hannelis Schultes aufrechter und geradliniger politischer Einsatz für das Leitbild eines demokratischen Sozialismus m.E. nicht frei von einer gewissen Naivität, phasenweisen Blindheit bzw. Sehschwäche auf dem linken Auge gegenüber Unterwanderungen, Verfehlungen und Missständen im linken, sozialistischen und kommunistischen Kontext geblieben war.

Ihr Engagement für die Friedensbewegung bedeutet gleichzeitig den

Einsatz für Frauenrechte und Demokratie, was zu einer breiten gesellschaftlichen und außerparlamentarischen Bewegung führte, die einen nachhaltigen Wertewandel mit sich brachte, der bis heute nachwirkt und aktuell geblieben ist. Dazu ist besonders ihr Einsatz in der Ostermarschbewegung herauszustellen. Hannelis Schulte engagierte sich während des Kalten Krieges für das Gelingen eines friedlichen Zusammenlebens, das sich dem Blockdenken weitgehend entzog, was besonders an ihrem Einsatz für die Christliche Friedenskonferenz ersichtlich wird. So leisteten sie persönlich und die Organisationen, in denen sie sich engagierte, einen wichtigen Beitrag für das Friedensprojekt Europa. Es braucht, wie zu allen Zeiten, versöhnliche und verantwortliche Weltpolitik, diesen Fokus kann man von Menschen wie Hannelis Schulte lernen.

Zum Abschluss unseres zweiten Gesprächs bat ich Hannelis Schulte um Fotos für meine Arbeit, die zu Erinnerungsfotos ihrer letzten Lebensmonate wurden, da sie am 12.04.2016 verstarb:

*„Wie wollen Sie mich denn haben, sitzend, stehend [...] das ist natürlich ein bisschen überbelichtet [...] ach ja, das ist relativ gut [...] das war nett, dass sie mich noch aufgenommen haben, denn zurzeit habe ich sonst keinerlei Fotofreunde“<sup>74</sup>*

Darauf kann ich nur wie folgt antworten: Liebe und sehr geehrte Hannelis Schulte, ich möchte Sie so haben, wie Sie sind, ambivalent und vielfältig, ein aufrichtiger Mensch als echtes streitbares Gegenüber. Ich bin sehr gerne ihr Fotofreund und möchte mich mit diesem Lebensbild bei ihnen bedanken, dass Sie mir durch ihre Offenheit in unseren Gesprächen und der Möglichkeit im Nach- und Hinterherdenken Ihres theologischen und politischen Lebenswegs und Lebenswerks wertvolle Einsichten und Perspektiven eröffnen und vertiefen geholfen haben.

„Der Weg von Hannelis Schulte von der Bekennenden Kirche im Dritten Reich durch viele Jahre der Bundesrepublik ist bewundernswert: Es war der gradlinige Weg einer Linksprotestantin, die sich gegen Widerstände in ihrem Umfeld für die Theologie entschieden hat und die auch von ihren politischen Gegnern wegen ihrer Integrität und Aufrichtigkeit respektiert und geschätzt wurde. In der Friedensbewegung wie im Stadtrat von Heidelberg hat sie mitgewirkt. Man möchte wünschen, dass sich viele ihr Leben zum Vorbild nehmen.“<sup>75</sup>

Die Anerkennung von gerechten, geradlinigen und aufrichtigen Menschen der leiseren Töne, wie Hannelis Schulte, deren Glaube und Lebenshaltung die Grundlage des jeweiligen sozialpolitischen Engagements mitprä-

<sup>74</sup> Zeitzeugeninterview HS 2.

<sup>75</sup> Gerd Theißen, Polyphones Verstehen: Entwürfe zur Bibelhermeneutik, im Vorwort.

gen, gilt es auch heute in der Vielstimmigkeit der globalen Diskurse und weltweiten Herausforderungen bewusster wahrzunehmen, damit diese Meinungen und Lebenshaltungen stärker zur Geltung gelangen mögen, zum Wohle aller.

### Quellenverzeichnis

Das ausführliche Literaturverzeichnis finden Sie in der Hauptseminararbeit des Autors und kann bei diesem erfragt werden.

#### *Quellen*

Schulte, Hannelis im Gespräch mit Kitzmann, Winfried (2016): Von der Geburt bis zum Studium 1945, Zeitzeugeninterview vom 26.01.2016. Heidelberg. (Zeitzeugeninterview HS 1)

Schulte, Hannelis im Gespräch mit Kitzmann, Winfried (2016): Ab Studium bis in die Gegenwart, Zeitzeugeninterview vom 27.01.2016. Heidelberg. (Zeitzeugeninterview HS 2)

Theißen, Gerd im Gespräch mit Kitzmann, Winfried (2016): Erinnerungen an Hannelis Schulte, Zeitzeugeninterview vom 03.02.2016. Heidelberg. (Zeitzeugeninterview GT)

AKTIVITÄTEN UND INITIATIVEN VON  
ASSISTENTEN UND STUDIERENDEN

## Exkursion zum ‚Bibelhaus Erlebnis Museum Frankfurt‘

(21. Juli 2017)

*Alida Euler*

Im Rahmen der seit Anfang des Jahres bestehenden Kooperation zwischen der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg und dem ‚Bibelhaus Erlebnis Museum Frankfurt‘ fuhren Studierende der vier exegetischen Proseminare mit ihren beiden Dozentinnen Dr. Friederike Schücking-Jungblut und Alida Euler am 21.7.2017 zu einer Führung ins Bibelmuseum nach Frankfurt.

Die Fahrt verging wie im Flug, zumal einige die Fahrtzeit noch für eine Vorbesprechung ihrer Proseminararbeiten nutzten. Im Museum angekommen begrüßte uns der Religionswissenschaftler Sven Lichtenecker und führte uns zunächst in den Teil des Museums, der dem Alten Testament gewidmet ist. Neben einem Modell des salomonischen Tempels und einer Replik der Mescha-Stele fesselte eine Sammlung mit Geruchsproben von Düften, die im Hohelied Salomos genannt werden, schnell die Aufmerksamkeit der Teilnehmerinnen und Teilnehmer. Anschließend wurde die Gruppe zum Sitzen im aufgebauten Beduinenzelt eingeladen, wobei sich

Frauen und Männer je auf unterschiedlichen Seiten des Zelttes niederlassen sollten. Anhand von zwei Freiwilligen erklärte Herr Lichtenecker dann Kleidung, Rollen und Aufgaben von Frauen und Männern zur Zeit des Alten Testaments. Dabei zeigte sich, dass das Nachspüren der Lebenswelt nicht nur dazu beiträgt, die Inhalte der alttestamentlichen Texte besser zu verstehen, sondern auch den frühesten Sitz im Leben dieser Familienerzählungen anschaulich macht. Und praktisch wurde es auch hier: Vor allem das Mehlmalen mithilfe eines antiken Mühlsteins erwies sich als durchaus herausfordernd.

Der zweite Teil der Führung widmete sich dem Neuen Testament und seiner Umwelt. Anhand der Exponate erhielten die Studierenden kleine Einblicke in die Lebenswelt in Israel/Palästina im 1. Jh. n.Chr., den geistesgeschichtlichen Horizont und die materialen Entstehungsbedingungen der neutestamentlichen Texte. Hier zeigten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Proseminare durch diverse clevere kritische und weiterführende Rückfragen zum Gehörten auch gleich, dass sie im Semester Gelerntes anwenden können. Eine besonders wichtige Erkenntnis für viele Studierende war, dass die Thesenhaftigkeit der (wissenschaftlichen) Aussagen auch bei dem Bezug auf tatsächlich vorhandene Schriften und Artefakte bestehen bleibt. Neben den Ausstellungsstücken erläuterte Sven Lichtenecker auch die didaktischen Konzepte, die für Museumsbesucher unterschiedlicher Altersstufen entwickelt wurden.

Vor lauter Faszination hatten die meisten beim Entdecken der vielen Exponate und beim Ausprobieren der didaktischen Annäherungen daran die Zeit ganz vergessen und waren am Ende überrascht, als Herr Lichten-ecker die Besichtigung mit dem Hinweis, dass das Museum offiziell bereits seit einer Dreiviertelstunde geschlossen sei, beendete.

Herzlichen Dank auch im Namen der Studierenden und meiner Kollegin Dr. Friederike Schücking-Jungblut für die finanzielle Unterstützung des Fördervereins der Theologischen Fakultät, die dazu beigetragen hat, diesen informativen und eindrücklichen Abschluss des Sommersemesters zu ermöglichen!

## Konferenz über Ludwig Wittgenstein und Religion

*Tony Pacyna*

Ludwig Wittgenstein gilt als einer der einflussreichsten Philosophen des 20. Jahrhunderts, obwohl – vielleicht auch gerade deshalb, weil – er nur ein Buch zu Lebzeiten veröffentlichte. In seinem Denken begegnet uns also weniger der Versuch eines philosophischen Systems als das Bemühen, den Wirkungen und Strebungen des Alltags antwortend zu begegnen. Seit Wittgensteins Tod gibt es ein nicht enden wollendes Interesse an seinen Gedanken und Aufzeichnungen. Seine für den wissenschaftlichen Betrieb ungewöhnliche Art zu schreiben, lädt dazu ein: So schreibt er etwa im Vorwort der *Philosophischen Untersuchungen*: „Ich möchte nicht mit meiner Schrift Andern das Denken ersparen. Sondern, wenn es möglich wäre, jemanden zu eigenen Gedanken anregen.“<sup>1</sup>

Vom 11.–13. November 2016 fand die Konferenz *Wittgenstein and Religion. New Implications on Wittgenstein's Philosophy of Religion* an unserer Fakultät statt.<sup>2</sup> Das Ziel war es, sowohl neueste Forschungsergebnisse zu diskutieren als auch Wittgensteins Ansätze anzuwenden. Für die Konferenz konnten zwölf Sprecher\*innen

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt am Main 1984, 233.

<sup>2</sup> Gefördert wurde die Tagung durch die Thyssen-Stiftung und den Förderverein der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg.



aus Südafrika, den Niederlanden, England, Finnland, Dänemark und Mexiko gewonnen werden. Auch war eine wünschenswerte Vielfalt an fachlichen Perspektiven vertreten, darunter muslimische, katholische und evangelische Theologen, Philosophen und Religionswissenschaftler. Besonders erfreulich war die bemerkbare Teilnahme sowohl der Studierenden unserer Fakultät, als auch von Kolleg\*innen innerhalb Deutschlands, so dass etwa 20–25 Teilnehmende anwesend waren.

Ludwig Wittgenstein ist als sogenannter analytischer Philosoph bekannt; nicht zuletzt, weil er häufig zu den Mitgliedern des ‚Wiener Kreises‘ gezählt wird. Dieser wiederum bestand aus Philosophen und Mathematikern, die den Logischen Empirismus (oder auch Logischen Positivismus) begründeten. Deren Ziel war es, genaue Kriterien angeben zu können, unter denen philosophische Methoden als gültig oder ungültig beurteilt werden können – also unter welchen Bedingungen wahre Aussagen und so ein wahres Abbild der Wirklichkeit möglich und *aussagbar* sind. Es galt, eine Theorie empirischer Wissenschaften vermittlels der Logik zu rekonstruieren. Der ‚Wiener Kreis‘ konstituierte sich, nachdem der Berliner Philosoph und Physiker Moritz Schlick 1922 nach Wien berufen worden war. Im gleichen Jahr publizierte Wittgensteins Lehrer Bertrand Russell dessen

*Tractatus logico-philosophicus* (TLP), auf den Schlick und Kollegen aufmerksam wurden. 1924 folgte eine Einladung Wittgensteins durch Schlick, die von Seiten Wittgenstein allerdings erst 1927 angenommen wurde. Seither zählte Wittgenstein zumindest zum engeren Umfeld des Wiener Kreises. Obwohl Wittgenstein im TLP die berühmten Worte schreibt: „Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“ (TLP, Vorwort), berichtet der Philosoph und Zeitgenosse Brian McGuinness, dass Wittgenstein bei seinen Besuchen des Wiener Kreises „nicht immer bereit [war], über Philosophie zu sprechen. Manchmal zog er es vor, Gedichte vorzulesen – besonders die von Rabindranath Tagore – für gewöhnlich den Zuhörern den Rücken kehrend.“<sup>3</sup>

Diese Anekdote illustriert die Vermutung, dass Wittgenstein nicht nur sprachanalytisch arbeiten will. Seine Bemühungen in diese Richtung scheinen biographisch bedingt zu sein: Aufgewachsen in einer der reichsten Familien Europas (Vater Karl Wittgenstein war Stahlmagnat), studierte Ludwig Wittgenstein zuerst an der Technischen Hochschule Charlottenburg und anschließend in Manchester Ingenieurwissenschaften. Mechanische Betrachtungen der Lebenswelt waren für Wittgenstein sicher nicht ungewöhnlich.

<sup>3</sup> Brian McGuinness: Vorwort des Herausgebers. In: Wittgenstein und der Wie-

ner Kreis. Werkausgabe Bd. 3, aufgezeichnet durch Friedrich Waismann. Frankfurt am Main 1984, 15.

Philosophisch inspiriert durch Otto Weininger<sup>4</sup> besuchte Wittgenstein 1911 Gottlob Frege in Jena. Angeregt durch die *Principia Mathematica*<sup>5</sup> immatrikulierte sich Wittgenstein in Cambridge, um sich – wie Frege und Russell – der Ableitung mathematischer Axiome aus logischen Prinzipien zu widmen. 1913 begann er in der Zurückgezogenheit Norwegens die Arbeit an logischen Systemen. 1914 dann meldete er sich freiwillig zum Wehrdienst im Ersten Weltkrieg. Wohl schon seit 1912 schrieb er am TLP, auch während seiner Zeit an der Front. Regine Munz<sup>6</sup> weist darauf hin, dass diese Erfahrungen sein Schreiben maßgeblich beeinflussten: Im Angesicht des Todes erscheinen die Dinge nicht mehr so, wie man sie einst lernte zu gebrauchen. Man entdeckt neue Perspektiven auf bereits bekannte und vertraute Aspekte.

Es ist unerheblich, inwiefern diese biographischen Notizen der Wahrheit entsprechen oder auch nicht. Sie sind ein Indikator für die Hypothese, dass Wittgenstein phänomenologische und hermeneutische Züge in seinen Arbeiten seit Anbeginn zeigt.<sup>7</sup> Nimmt man den letzten Satz des TLP („Wovon man nicht sprechen kann, darüber

muss man schweigen.“) als hermeneutischen Schlüssel des Werkes, erscheint dieses nicht mehr nur als ein ontologisches Werk der Sprachanalyse, sondern als eine phänomenologische Beschreibung der Welt. Sprache wird zum Medium, durch die wir überhaupt erst Zugang zur Welt erhalten.

Ebenfalls im Vorwort des TLP schreibt Wittgenstein, dass das vorliegende „Buch [...] dem Ausdruck der Gedanken“ eine Grenze ziehen will. Deren Wahrheit hingegen liegt für Wittgenstein darin, mit dem TLP „die Probleme im Wesentlichen endgültig [sic!] gelöst zu haben.“ Allerdings, so Wittgenstein weiter, wird sich zeigen, „wie wenig damit getan ist, dass diese Probleme gelöst sind.“ (TLP, Vorwort) Er versucht deshalb im zweiten Buch, den *Philosophischen Untersuchungen* (PU), welche er zumindest zur Publikation vorbereitete, zu zeigen, dass zwar die Probleme der Sprache gelöst sind, aber nicht die Probleme des Lebens. Seine Ausführungen beschäftigen sich u.a. mit dem „Begriff der Bedeutung, des Verstehens, des Satzes“ etc. Er erkennt, dass seine philosophische Sprachkritik (TLP 4.0031) den ‚verschleierte[n] Gedanken‘ (TLP 4.002) klar ausdrücken kann (TLP, Vorwort), doch dass eben

<sup>4</sup> Otto Weininger: *Geschlecht und Charakter*. Wien 1903.

<sup>5</sup> Bertrand Russell, Alfred North Whitehead, Kurt Gödel: *Principia Mathematica*. Cambridge University Press 1910–1913. 3 Bände.

<sup>6</sup> Regine Munz: ‚Von mir kann ich nichts sagen. Ich lebe noch immer‘ – Ludwig Wittgensteins Schreiben im Ersten

Weltkrieg. In: Ulrich Arnsward und Anja Weinberg: *Der Denker als Seiltänzer*, 157–178.

<sup>7</sup> Cf. bspw. Karl-Otto Apel: *Transformation der Philosophie*. 2 Bände. Frankfurt am Main 1973. Thomas Rentsch: *Heidegger und Wittgenstein*. Stuttgart 2003.

damit wenig getan ist (ebd.). Die ‚Probleme des Lebens‘ (TLP 6.521) sind gelöst, sobald sie verschwinden. Lösen wollte Wittgenstein die Probleme des Lebens im TLP allerdings nicht. Wie im Vorwort angekündigt, zielt er lediglich darauf, ‚dem Ausdruck der Gedanken eine Grenze‘ zu ziehen. Alles, was Wittgenstein also zu den Problemen des Lebens sagen kann, würde nicht helfen, diese zu lösen, sondern lediglich deren Grenzen aufzeigen.

Auch in den PU ändert sich daran wenig. Dort schreibt er im Vorwort: „Nach manchen missglückten Versuchen, meine Ergebnisse zu einem solchen Ganzen zusammenzuschweißen, sah ich ein, dass mir das nie gelingen würde.“ (PU, Vorwort) Aus diesem Grunde schreibt er wohl „immer nur philosophische Bemerkungen“ (ebd.) und keine systematischen Texte. Auch in seinen späteren Werken reicht die Sprache nicht aus, die ‚Probleme des Lebens‘ zu lösen. Was wir lesen, sind Wittgensteins sprachliche Grenzen, seinen Gedanken bestmöglich Ausdruck zu verleihen, ohne dabei den Anspruch zu erheben, deren Sinn und Bedeutung erfasst zu haben. Deshalb ist die Aufgabe der Philosophie in den PU die Orientierung innerhalb des Geflechts von Sprachspielen. Mit der

Einführung der Sprachspiele<sup>8</sup> fokussiert Wittgenstein nun mehr die Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten zwischen Sprachspielen, die allerdings keiner Letztbegründung erliegen, sondern vielmehr regelgeleitete Tätigkeiten sind. Wittgenstein zielt also auf die Beschreibung von Sprachspielen, eingebettet in einen bestimmten Handlungszusammenhang, um diese funktional auf ihren Gebrauch hin zu beurteilen. Sprachspiele rücken somit nur in den Fokus der Aufmerksamkeit, weil sie als solche auch wahrgenommen werden. D.Z. Philipps’<sup>9</sup> Anliegen, das Sprachspiel eigenständig zu betrachten und vom religionsphilosophischen ‚Außen‘ abzuheben, weist Wittgenstein entsprechend zurück. Im Gegenteil: in seiner *Vorlesung über den religiösen Glauben*<sup>10</sup> zeigt Wittgenstein klar, dass er einen essentialistischen Gebrauch der Sprachspiele nicht unterstützt. Vielmehr meint Wittgenstein, dass wir auch im religiösen Sprachspiel Bilder verwenden: „Gottes Auge sieht alles. – ich möchte sagen, dass in diesem Ausdruck ein Bild verwendet wird.“<sup>11</sup> Ganz anders als die Philosophie zielt die Religion – und insbesondere der christliche Glaube – für Wittgenstein auf Probleme des Lebens.<sup>12</sup> Damit spricht Wittgenstein dem religiösen Sprach-

<sup>8</sup> Zuerst im Blauen Buch. Werkausgabe Bd. 5. Frankfurt am Main 1984, 36f., ferner PU § 7.

<sup>9</sup> D.Z. Philipps: *Religious Beliefs and Language-Games*. In: Ders.: *Faith and Philosophical Inquiry*. London 1970, 77–110, hier 97.

<sup>10</sup> Ludwig Wittgenstein: *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*. Göttingen 1968.

<sup>11</sup> A.a.O., 109.

<sup>12</sup> A.a.O., 88.

spiel eine andere Bedeutung zu als anderen: Denn religiöser Glaube ist nicht einfach ein Unglaube<sup>13</sup>, er ist auch nicht eine andere Form der Wissenschaft<sup>14</sup>, sondern vielmehr etwas völlig anderes als Wissenschaft.<sup>15</sup> Religion ist demnach kein in sich abgeschlossenes Weltbild und Glaube nicht kognitivistisch zu verstehen. Zwar kann die Philosophie helfen, die sprachlichen Verwirrungen auch im religiösen Sprachspiel zu klären; allerdings um den Preis, das Leben auf eine Formel zu reduzieren: „Die Weisheit ist grau.’ Das Leben aber & die Religion sind farbenreich.“<sup>16</sup> Wendet sich die Philosophie ab von der Welt, ist es die Religion, die sich dem Leben und der Welt zuwendet. Philosophie zeigt nur den Weg aus dem Fliegenglas; Religion ist die Welt außerhalb des Fliegenglases.

Doch damit kommt eine philosophische Reflexion der religiösen Bilder nicht mehr in Frage. Metaphysisch lässt sich Sinn nicht konstruieren: So, wie man beim Wahrnehmen mit dem Auge das eigenen Gesichtsfeld nicht wahrnimmt, ist auch die Religion nicht der Ort eigener Reflexionen. Hier entwickelt Martin Laube<sup>17</sup> eine Differenzierung zwischen Beobachter und Beobachteten: „Das religiöse Sprachspiel

erschöpft sich in dem Gebrauch ihrer Bilder, ohne auf deren Bildstruktur selbst oder gar ihre Funktion reflektieren zu können.“<sup>18</sup> Die Theologie wird zum *Sprachspielbeobachter*. Theologie beschreibt die religiösen Bilder und kann diese in ihrer funktionalen Angemessenheit befragen und kritisieren. Theologie wäre dann die kritische Reflexion religiöser Bilder.

Ebenso, wie der Glaubende sein Vertrauen in Gott zum Ethos des Lebens macht, soll nach Wittgenstein jeder Mensch die Unhintergebarkeit seines Sprachspiels zur Gewissheit eigener Handlungen machen. Das religiöse Sprachspiel steht für Wittgenstein exemplarisch für sämtliche Sprachspiele, das eigene Leben in die ‚Form des Lebens‘<sup>19</sup> einzubetten, um letztlich handlungsfähig zu sein. In dieser Maxime spiegelt sich Wittgensteins Postulat aus dem TLP (6.421), dass die Ethik transzendental sei: Ethik ist keine bestimmte Theorie, sondern sie gilt als Mit-einander letztlich für alles Sein – und damit verschwinden die Probleme des Lebens.<sup>20</sup>

Mit seiner philosophischen Sprachkritik und dem transzendentalen Ethos

<sup>13</sup> A.a.O., 87f.

<sup>14</sup> Ludwig Wittgenstein: Vermischte Bemerkungen. Werkausgabe Bd. 8. Frankfurt am Main 1984. Im Folgenden mit VB abgekürzt.

<sup>15</sup> Wittgenstein: Vorlesungen und Gespräche, 91.

<sup>16</sup> VB, 123.

<sup>17</sup> Martin Laube: Im Bann der Sprache. Berlin/New York 1999.

<sup>18</sup> A.a.O., 456.

<sup>19</sup> I.e. das existierende Bezugssystem, das man annehmen soll.

<sup>20</sup> Das Bekenntnis ist Pathos, dessen Anerkennung Ethos und das Erkennen Logos.

knüpft Wittgenstein ferner an Friedrich Schleiermacher<sup>21</sup> an: Es ist eben nicht das Verstehen, von dem wir ausgehen können, sondern vielmehr das Missverstehen. Damit unterliegen ebenfalls sämtliche Sprachspiele im gesellschaftlichen Mit-einander einem sich selbst ergebenden Missverständnis. Da die Welt für Wittgenstein grundsätzlich nur sprachlich erschlossen werden kann, erscheint eine Analogie der Texthermeneutik Schleiermachers durchaus möglich. Für Schleiermacher galt die Hermeneutik als Kunst, sowohl die gesprochene als auch die geschriebene Rede eines Anderen richtig verstehen zu können.<sup>22</sup> Der mediale Charakter der Logik und die sprachliche Erschließung der Welt erlauben die Hypothese, Wittgenstein sei ein Hermeneutiker der Lebenswelt. Die Lebenswelt ist dabei eben jener Modus, in dem Eigenes und Fremdes auseinandergehen und Raum für Missverständnisse öffnen.<sup>23</sup> Hierin liegt denn auch Wittgensteins Diktum einer transzendentalen Ästhetik, besser: Aisthetik. Denn sowohl das Erkennen des Risses, als auch der Antwort darauf – bestenfalls im Sinne des Senders – erfordern Kreativität. Wittgensteins Hermeneutik der Lebenswelt ist damit zutiefst ethisch gefärbt und hat entsprechende Auswirkungen auf die

Praxis. Beispielsweise in der Tradition Bultmanns lässt sich die Frage nach einer existentialen Interpretation der Bibel stellen und mit Wittgenstein zu einer innerweltlichen Hermeneutik<sup>24</sup> führen, die die Bibel als Bild vom Menschen versteht. Doch Vorschläge zum hermeneutischen Bibelunterricht gibt es schon einige Zeit.<sup>25</sup> Auch hier ist die Ethik Motiv einer lebensweltlichen Untersuchung biblischer Texte. Bild und Sprache sind dann nur Modi, um die Wirklichkeit perspektivisch zum Ausdruck zu bringen.

Doch Wittgenstein verweist dabei auf einen weiteren Aspekt: Sagen und Zeigen sind im TLP noch dualistische Figuren. Lässt sich etwas sagen, zeigt es nichts – so scheint es. Doch Wittgenstein gesteht: „Der Satz *zeigt* die logische Form der Wirklichkeit.“ (TLP 4.12) Das Zeigen kann sich also nicht selbst zeigen. Allerdings kann der Satz zeigen, was er sagt (TLP 4.461) – er zeigt seinen Sinn (TLP 4.022). Interessant erscheint, dass Wittgenstein im TLP nur von Kontradiktionen und Tautologien spricht. Später, hinsichtlich des religiösen Sprachspiels, führt Wittgenstein das Sich-zeigen-im-Sagen ein. Es ist die metaphorische Form des religiösen

<sup>21</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Hermeneutik. Werke Band I/7, Berlin 1838. Hier §§ 15 und 16.

<sup>22</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Hermeneutik und Kritik. Frankfurt am Main 1977.

<sup>23</sup> Cf. Bernhard Waldenfels: Topographie des Fremden. Frankfurt am Main 1997.

<sup>24</sup> Cf. Ralf Koerrenz: Innerweltliche Hermeneutik. Leipzig 2016.

<sup>25</sup> Cf. Klaus Wegenast: Hermeneutik und Didaktik. In: Praktisch-Theologische Hermeneutik. Hrsg. von Dietrich Zilleßen et.al. Rheinbach-Metzbach 1991. 23–44.

Bildes, die eine funktionale Einbettung ins Leben der Menschen ermöglicht und eine Transformation der eigenen Handlungen auslöst. Hier deutet Wittgenstein etwas an, das auch heute noch nur Möglichkeit ist: eine mediale Theologie. Dabei scheinen religiöse Rituale doch maßgeblich medialen Charakter zu besitzen: bspw. das Abendmahl: bestehen die Reformierten darauf, dass das Abendmahl nur als Zeichenhandlung ohne Realpräsenz gilt, ist es Luther, der auf die Realpräsenz Christi hinweist, weil dieser allgegenwärtig sein kann. Wort und Zeichen sind hier in der Lutherischen Tradition als Sakrament gemeinsam vorhanden.

Wittgensteins Philosophie erschöpft sich in Andeutungen und Möglichkeiten der Fortführung. Eine Vertiefung hermeneutischer Auslegungen seiner Texte ist aufgrund seines Potentials in Rückbindung an die aktuelle Lebenswelt wünschenswert. Einen Anfang konnte nun mit der Konferenz und dem für 2018 anvisierten Sammelband gemacht werden.

## Zwischen Verdrängen und Vergessen

Menschen mit geistiger  
Beeinträchtigung während der  
NS-Zeit in Heidelberg.  
Diakonische und kirchen-  
geschichtliche Perspektiven<sup>26</sup>

*Johannes Ehmann / Johannes Eurich*

Bis heute stellen Menschen mit geistiger Behinderung eine oftmals vergessene Opfergruppe der NS-Diktatur dar. Dies betrifft zum Teil auch kirchliche Gedenkveranstaltungen, in denen inzwischen unterschiedliche Opfergruppen benannt werden und so die Erinnerung an die verfolgten Juden, Roma und Sinti und Angehörige weiterer Ethnien ebenso wachgehalten wie an politische Verfolgte, etwa Kommunisten oder Sozialdemokraten, erinnert wird. Die Nicht-Berücksichtigung behinderter Menschen spiegelt sich auch noch bei anderen Formen öffentlichen Gedenkens wider: etwa bei den in Bürgersteigen verlegten Stolpersteinen, die vor den Hauseingängen der von dort aus ihren Wohnungen deportierten Menschen erinnern. Auch in der Forschung zur NS-Zeit gibt es nur ungefähre Schätzungen der in Grafeneck, Hadamar, Brandenburg a.d.H., Pirna und anderen Vernichtungszentren ermordeten behinderten Menschen. Dies liegt zum Teil an der unvollständigen Aktenlage, zum Teil

<sup>26</sup> Bericht zu einem Seminar im Sommersemester 2017

aber auch an bislang fehlenden Untersuchungen. Zumindest regionalgeschichtlich lässt sich dies für die Stadt Heidelberg feststellen: Es gibt z.B. keine Informationen darüber, wie viele Menschen mit geistiger Beeinträchtigung von ihrem Wohnort Heidelberg aus nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten über unterschiedliche Zwischenstationen schließlich nach Grafeneck deportiert und dort vergast wurden. Dr. Hans-Werner Scheuing, ehemaliger Mitarbeiter der Johannes-Diakonie in Mosbach, der die Geschichte von behinderten Menschen der „Johannes-Anstalten“ in seiner Doktorarbeit erforscht hat („als Menschenleben gegen Sachwerte gewogen wurden“ Die Geschichte der Erziehungs- und Pflegeanstalt für Geistesschwache Mosbach/Schwarzacher Hof und ihre Bewohner 1933-1945, Karlsruhe 1997), schätzt die Zahl auf 200 bis 300 Menschen allein aus Heidelberg (für Mannheim wird eine deutlich höhere Zahl von Menschen angenommen).

Vor diesem Hintergrund verfolgte das im Sommersemester 2017 von Prof. Johannes Ehmann und Prof. Johannes Eurich durchgeführte Seminar zwei Ziele: zum einen sollten sich Studierende in die zeitgeschichtlichen Zusammenhänge von Medizin, „Rassenhygiene“ und Euthanasie im Nationalsozialismus einarbeiten. Zum anderen sollte ein erster Schritt zur Untersuchung der aus Heidelberg deportierten behinderten Menschen unternommen werden. Dies bot sich deshalb an, weil vor allem zwei Einrichtungen für die Erfassung und Verwahrung dieser Menschen zuständig waren: neben

dem psychiatrischen Krankenhaus in Wiesloch die Universitäts-Psychiatrie in Heidelberg.

In der ersten Semesterhälfte wurden nach einer Einführung in die Sozialgeschichte und Historische Sozialwissenschaft und sozial- und begriffsgeschichtlichen Anmerkungen zum Behinderungsbegriff zeitgeschichtliche Verständnisse von Sterilisations- und Euthanasievorstellungen erarbeitet und die Erbgesundheitspolitik unter den Bedingungen charismatischer Herrschaft analysiert. Einen besonderen Schwerpunkt bildete dabei die Verwicklung von Behinderten-Einrichtungen der Inneren Mission in die ‚Euthanasie‘-Politik der Nationalsozialisten. Die „Aktion T4“ wurde auch in diakonischen Einrichtungen durchgeführt. Insbesondere Manfred Kappeler, emeritierter Professor der FU Berlin, der durch sein Buch „Der schreckliche Traum vom vollkommenen Menschen: Rassenhygiene und Gesundheitspflege in der Geschichte der sozialen Arbeit“ sowie durch sein Mitwirken am Runden Tisch zur Aufarbeitung der „Heimkinderaffäre“ bundesweit bekannt wurde, hat durch eine Gastvorlesung über „Soziale Arbeit und die ‚Vernichtung unwerten Lebens‘ im NS-Staat“ im Rahmen des Seminars die historischen Grundlagen und Entwicklungen von Rassenhygiene, Eugenik, Euthanasie erläutert. Kappelers Leidenschaft für die Thematik hat vielen Studierenden Impulse für die eigene Recherche-Arbeit gegeben. Zugleich wurde deutlich, wie schmal der Grat zwischen engagiertem Eintreten für Opfergruppen und der für

(nicht nur historische) Forschung nötigen Distanz zum Forschungsgegenstand ist. Dem Förderverein sei an dieser Stelle für den Zuschuss zur Gastvorlesung von Prof. Kappeler herzlich gedankt, der diese erst ermöglicht hat.

Die zweite Phase des Seminars war durch die eigenständige Recherche von Studierenden zu einzelnen Lebensschicksalen von geistig behinderten Menschen geprägt. Viele Akten betroffener Menschen aus der Universitäts-Psychiatrie sind im Universitätsarchiv aufbewahrt. Eine gemeinsame Sitzung im Universitätsarchiv diente der Einführung in die Archivarbeit. Auf dieser Grundlage wurden die Akten von acht Personen identifiziert, welche in Grafeneck ermordet wurden. Die Aufgabe der Studierenden war, in Gruppen von drei bis vier Studierenden die Akten auszuwerten und die Lebensläufe zu rekonstruieren. Gegen Ende des Seminars wurden diese dann der Seminargruppe vorgestellt und besprochen. Zu allen acht Personen werden in der vorlesungsfreien Zeit Seminararbeiten erstellt, so dass die Ergebnisse der Archiv-Recherche auch schriftlich vorliegen

werden. Es ist geplant, gemeinsam mit den Studierenden eine kleine Fachtagung im Frühjahr 2018 durchzuführen, auf der die Schicksale vorgestellt und mit einer Fachöffentlichkeit diskutiert werden sollen. Verbindungen zu einem Forschungsprojekt an der PH Heidelberg sowie zur Stolperstein-Initiative in Heidelberg wurden bereits hergestellt.

Als dritte Phase des Seminars kann die individuelle Weiterarbeit der Studierenden betrachtet werden, wie sie sich in ersten Seminarhausarbeiten niederschlägt. Hier wird ansatzweise auch kirchliches Handeln – also etwa Proteste gegen die „Aktion T 4“ – in Blick genommen. Im Zentrum steht freilich wieder und weiterhin der oft mühsame Versuch, mittel historischer, d.h. archivalischer Forschung, das zu forcieren, was das Seminar initiieren sollte, dem „unwerten Leben“ kranker und sozial deklassierter Menschen wieder einen Namen, eine Geschichte und somit einen Hauch von Würde zu verleihen.



FORSCHUNGEN IM NEUEN TESTAMENT

## Motivationsforschung

*Peter Lampe*

Was bewegt uns Menschen, bestimmtes Verhalten an den Tag zu legen und anderes nicht? Was bringt uns hoch vom Stuhl, hinein ins Tun? Die Ratio spielt meist nur eine untergeordnete Rolle. Wir können wunderbar über globale Erwärmung und deren Gründe philosophieren, vielleicht sogar „grün“ wählen, aber nachts trotzdem die elektrischen Geräte im Standby-Modus belassen und morgens im Diesel davonfahren. Der Übertrag von der Ratio hinein ins Tun ist zumeist eine Frustrationsgeschichte.

Natur- und Humanwissenschaften, insbesondere Psychologie, Hirnforschung und Ethologie, stellen mittlerweile ein respektables Repertoire von Studien bereit, die Beweggründe (nicht nur) menschlichen Handelns beleuchten. Ich denke zum Beispiel an die Empathie- und in weiterem Rahmen an die Emotionenforschung. Immer deutlicher wurde in der Forschungsgeschichte, wie groß der Anteil von Emotionen am Zustandekommen bestimmten Verhaltens im Vergleich zu rationalem Abwägen ist. Gerade die Emotionenforschung hat große Fortschritte erzielt, anfänglich fokussiert auf negative Emotionen wie Angst, in den letzten beiden Jahrzehnten vermehrt auch auf positive Emotionen.

Mit dergleichen Erkenntnissen als heuristischem Instrumentarium an antike Quellenmaterialien heranzugehen und diese nach *Motivationen für altruistisches Verhalten* abzuklopfen, widmet sich mein derzeitiges Forschungsvorhaben. Dabei stehen frühchristliche Quellen im Vordergrund, aber im Vergleich auch frühjüdische und eine Fülle zeitgenössischer paganer. Ein breites Spektrum von Motivationen erschließt sich.

Narrative Texte zum Beispiel, narratologisch analysiert und dabei nicht zuletzt aus rezeptionsästhetischer Perspektive auf die im Kommunikationsprozess zwischen Text und Lesern spielenden Emotionen befragt, motivieren Verhalten auf vielerlei Weise. Dabei spielen zum Beispiel auch Identifikationsprozesse zwischen Lesern und literarischen Figuren eine Rolle, die Handlungsfolgen freisetzen. Dergleichen Identifikationsprozesse können gut in psychologischen Kategorien beschrieben und mit empirischen Studien verglichen werden.

Auch bei diskursiven Texten wie den neutestamentlichen Briefen, die rationale Argumente auffahren, spielen gleichwohl auch andere Motivationsfaktoren eine Rolle, bei Paulus beispielsweise auch die für ihn wichtige Identifikation mit Christus, die seine gesamte Existenz ergreift und nicht nur oberflächlich mimetisch ist. Mit Christus mitgekreuzigt fühlt er sich, den Tod seines Herrn am eigenen Leib als einem Abbild Christi herumtragend, um dereinst auch mit Christus aufzuerstehen. Dergleichen Selbstdefinition zeitigt Handlungsfolgen. Bei

den diskursiven Texten kann ich auf meinen Studien zur antiken Rhetorik aufbauen. Die antiken Rhetoriklehrer, nicht zuletzt Quintilian, verfügten über vielfältige, manchmal verblüffend „modern“ wirkende psychologische Einsichten, die sich mit heutigen wissenschaftlichen Erkenntnissen decken und meine sog. etische Herangehensweise, also das Benutzen heutiger humanwissenschaftlicher Erkenntnisse als heuristisches Instrumentarium, das von außen an die antiken Materialien herangetragen wird, mit emischer Perspektive verbinden. Aufgebaut werden kann auch auf bisherigen Studien zur Sozialgeschichte, da natürlich das Handeln des Individuums von der Verwurzelung des Einzelnen in Gruppen entscheidend mitgeprägt wird.

Unter den derzeit an meinem Lehrstuhl laufenden Dissertations- und Habilitationsprojekten beschäftigt sich ein Cluster von mehreren Studien mit dem lukianischen Doppelwerk, wobei z.T. auch Erkenntnisse für die genannte Motivationsforschung abfallen. Eine Studie beleuchtet die Sozialethik des lukianischen Oeuvres, seine Kritik an sozialökonomischen Ordnungen und seine Projektierung christlicher Gemeinschaft als eines gegen gesellschaftlichen Modells. Das Bild vom in der Vergangenheit oftmals als „verbürgerlicht“ abgestempelten Lukas ist nicht zu halten, was nicht zuletzt auch befreiungstheologische Exegese wusste. Eine andere Studie benutzt ein neuerlich mit kognitionswissenschaftlichen Erkenntnissen angereichertes narratologisches Instrumentarium („cognitive narratology“),

um die lukianische Passionsgeschichte und darin besonders die Rolle der Jünger zu analysieren, wobei auch wieder Empathie- und Mimesisstrukturen zu Tage treten. Eine dritte Studie analysiert das lukianische Werk mit den raumtheoretischen Kategorien der Literaturwissenschaftler Lotman und Renner, die vom Text vorausgesetzte Ordnungsstrukturen freilegen und sog. „Ereignisse“ als Durchbrechung solcher Ordnung und Schaffung neuer Handlungs- und Sinnräume analysieren. Eine weitere Studie untersucht den merkwürdig offenen Schluss des lukianischen Doppelwerks im Vergleich mit anderen antiken narrativen Texten. Abseits dieses Lukas-Clusters laufen Studien über das theologische Verhältnis zwischen Markus und Paulus; den Gerechtigkeitsbegriff in der Jesustradition, der hermeneutisch mit der heutigen philosophischen Gerechtigkeitsdiskussion konfrontiert wird; den Eusebeia-Begriff in frühjüdischer und frühchristlicher, aber auch paganer Literatur; die Verarbeitung des traumatischen Falls Jerusalems im Jahre 70 im Markusevangelium. Mein Archäologieprojekt in Phrygien muss derzeit aus allseits bekannten politischen Gründen auf Feldarbeit verzichten, obwohl die Provinzialregierung unsere Weiterarbeit gerne befördern würde. Das Sicherheitsrisiko ist zu groß.

## Neutestamentliche Ethik im Kontext

### Rezeption und Transformation antiker ethischer Traditionen im entstehenden Christentum

Matthias Konradt

In einem einführenden Beitrag zu einem Sammelband zum Thema „Identität, Ethik und Ethos im Neuen Testament“ aus dem Jahre 2006 hat der amerikanische Neutestamentler Richard Hays<sup>1</sup> seine forschungsgeschichtliche Skizze des Problemfeldes mit einem Rückblick auf eine Konferenz begonnen, die er 1995 an der Duke University durchgeführt hat und an der eine ganze Reihe namhafter Exegeten wie eine ebenso namhafte Reihe von theologischen Ethikern teilgenommen hat. Ziel war es, das Verhältnis zwischen Neuem Testament und (theologischer) Ethik zu ergründen. Die Tagung war, um Hays' eigene Worte zu zitieren, „spectacularly unsuccessful“ (3), geprägt von erbitterten und fruchtlosen Debatten, mit dem Ergebnis, dass die Idee, einen Konferenzband zu veröffentlichen, verworfen wurde. Man kann dieses „Ergebnis“ der Tagung in gewisser Weise als paradigmatisch ansehen, denn es verweist exemplarisch auf das Knäuel an Problemen, das erstens durch grundlegende Differenzen darüber bestimmt

ist, welchen Aufgaben genau eine Analyse neutestamentlicher Ethik nachzukommen hat, und sich zweitens mit den Fragen verbindet, welche Bedeutung neutestamentlichen ethischen Überzeugungen in welcher Weise und mit welcher Verbindlichkeit für den heutigen theologisch-ethischen Diskurs zukommt.

Zum zweiten Themenkomplex zeigt sich in der gegenwärtigen theologischen Landschaft ein breites Arsenal an Optionen mit extremen Pendelausschlägen auf beiden Seiten. Das eine Extrem besteht in einem hermeneutisch naiven biblizistischen Zugriff auf die Texte, der den historischen Graben zwischen der kulturellen Welt, in der die Texte entstanden sind, und der eigenen Lebenswelt souverän ignoriert und die Einbettung ethischer Anschauungen in soziale und gesellschaftliche Konstellationen ausblendet – und damit die einfache historisch-kritische Grundregel missachtet, dass ein und derselbe Satz in zwei verschiedenen Situationen ausgesprochen nicht dasselbe besagen muss und in der Regel nicht dasselbe besagt. Treue zum Text ist entsprechend nicht *eo ipso* identisch mit Treue zum Buchstaben des Textes; vielmehr muss es um die Analyse und hermeneutische Übersetzung der ethischen Richtungsimpulse der Texte gehen.

Umgekehrt wäre es aber – dies ist das andere Extrem – theologisch ebenso fragwürdig, sich den ethischen

<sup>1</sup> Richard B. Hays, Mapping the Field: Approaches to New Testament Ethics, in:

Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament, hg. v. Jan G. van der Watt, BZNW 141, Berlin – New York 2006, 3–19.

Herausforderungen, die durch neutestamentliche Texte aufgeworfen werden, durch den Hinweis darauf entziehen zu wollen, dass diese Texte Produkte einer überholten antiken Welt sind und sich die gesellschaftlichen Umstände so fundamental verändert hätten, dass den antiken Texten überhaupt keine Orientierungsrelevanz zugesprochen werden könne. Die Vermutung, dass auf dieses Argument vorzugsweise dann rekurriert wird, wenn ethische Überzeugungen des Neuen Testaments zu eigenen Moralvorstellungen querstehen, dürfte kaum pauschal von der Hand zu weisen sein; sie lädt aber vor allem zur kritischen Selbstprüfung ein.

Zwischen den genannten Extremen eröffnet sich ein immer noch breites Spektrum von Möglichkeiten. Nicht selten wird mit einer Reduktion auf Leitbegriffe wie Liebe und Freiheit operiert, doch bleibt bei einer Fokussierung auf die Spontaneität der Liebe eines mit kritischem Urteilsvermögen ausgestatteten, freien Menschen der Konkretionsgrad ethischer Gestaltungsperspektiven im Neuen Testament unterbestimmt. Auf der anderen Seite ist die Aufgabe neutestamentlicher Ethik auch dann insuffizient verstanden bzw. ausgeführt, wenn man die mit ihr verbundene hermeneutische Herausforderung allein als Frage nach der Relevanz und Applikabilität einzelner konkreter neutestamentlicher Weisungen anzugehen suchte, ohne diese im Lichte übergreifender

Handlungsperspektiven zu reflektieren. Die Aufgabe ist komplexer. Um sie erfüllen zu können, bedarf es auf Seiten der neutestamentlichen Wissenschaft aufwändiger historischer Analysen und theologischer Denkarbeit. Damit ist der Bogen zum ersten oben genannten Problembereich zurückgeschlagen: Welche Aufgaben genau stellen sich bei der Analyse neutestamentlicher Ethik?

Die Erforschung ethischer Entwürfe im Neuen Testament und seiner Umwelt bildet seit einigen Jahren einen Forschungsschwerpunkt an meinem Lehrstuhl. Ich skizziere im Folgenden zunächst exemplarisch drei unterschiedliche Zugänge, die für die Diskussion in den letzten Jahrzehnten charakteristisch sind, werde dann das Modell für die Analyse neutestamentlicher Ethik vorstellen, das meinem Forschungsschwerpunkt zugrunde liegt und gebe abschließend einen kurzen Überblick über die einzelnen Projekte im Rahmen dieses Forschungsschwerpunktes.

### 1. Meilensteine in der Forschung zur neutestamentlichen Ethik

Ich beginne mit der wohl nach wie vor wichtigsten, allerdings schon deutlich in die Jahre gekommenen deutschsprachigen Gesamtdarstellung neutestamentlicher Ethik von W. Schrage.<sup>2</sup> Schon der erste Satz in seiner Einleitung benennt konzis den von Schrage gesetzten Schwerpunkt: „Sache einer

<sup>2</sup> Wolfgang Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, GNT 4, Göttingen <sup>2</sup>1989 (<sup>1</sup>1982).

neutestamentlichen Ethik ist die Frage nach Ermöglichung und Begründung, Kriterien und Inhalten urchristlichen Handelns und urchristlicher Lebenspraxis“ (9). „Ermöglichung – Begründung – Kriterien“, diese Trias zeigt an, dass Ethik des Neuen Testaments von Schrage im Wesentlichen als Teilgebiet der *Theologie* des Neuen Testaments begriffen wird. Untersuchungsgegenstand ist ausdrücklich die Ethik, nicht das Ethos, zumal sich über die „praktische Verwirklichung“ der ethischen Überzeugungen „nur wenig ermitteln läßt“ (12). Schrage betont zwar, dass zur neutestamentlichen Ethik „die Situation [gehört], auf die sie sich bezieht“ (13), und er konstatiert ferner, dass „die neutestamentliche Ethik in weitem Umfang das Erbe der antiken Ethik aufgegriffen und verarbeitet hat“ (17), doch beschränkt er sich trotz dieser Einsicht darauf, allein „zu bestimmten Punkten und Problemkreisen des Neuen Testaments Verbindungs- und Trennungslinien zur Ethik der Umwelt“ (17) aufzuzeigen. Im Vordergrund steht stattdessen, die „theologische bzw. christologische Verwurzelung und Orientierung“ der Ethik herauszuarbeiten, die Schrage als den gemeinsamen „Grundzug jesuanischer, synoptischer, paulinischer und johanneischer Ethik“ erkennt (18). Für den konkreten Durchgang durch die neutestamentlichen Entwürfe bedeutet der Ansatz von Schrage, dass stets die Erörterung der

„dogmatischen“ Einbettung der ethischen Anschauungen vorangeht und breiten Raum einnimmt, bevor dann die jeweils relevanten inhaltlichen Felder, meist eher knapp, abgeschritten werden. Deutlich tritt hier das Anliegen hervor, sowohl der Ablösung der Ethik von der Dogmatik als auch der Nivellierung urchristlicher Ethik in das weite Terrain antiker ethischer Anschauungen zu wehren. Stattdessen wird der Grundcharakter christlicher Verhaltensorientierung als Handlungsdimension *des Glaubens* betont und die Rezeption antiker ethischer Anschauungen im entstehenden Christentum als eine kritisch selektierende und modifizierende begriffen, ohne dass dabei einem fragwürdigen Originalitätspathos gehuldigt wird, da Originalität für sich, wie Schrage vermerkt, in keiner Weise Wahrheit verbürgt (17).

Einen gewichtigen Gegenentwurf zum Ansatz von Schrage bieten die Arbeiten von Wayne Meeks<sup>3</sup>, der jegliche Form präskriptiver Ambitionen suspendiert; es geht ihm allein, *sine ira et studio*, um nüchterne historische Beschreibung, und zwar der „morality“, nicht der Ethik im Sinne einer kriteriengeleiteten Reflexion über Moral. Meeks' grundlegende These ist, dass die Entwicklung frühchristlicher Moral unauflösbar mit dem Prozess verbunden ist, „by which distinctive communities were taking shape. Making morals means making commu-

<sup>3</sup> Wayne A. Meeks, *The Moral World of the First Christians*, LEC, Philadelphia

1986; ders., *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*, Yale University Press, New Haven – London 1993.

nity" (Origins, 5). Im Fokus steht damit nicht das ethisch reflektierende Individuum, sondern die soziale Einbettung moralischer Vorstellungen, d.h. Meeks rückt die Sozialisationsprozesse ins Zentrum, durch die die moralischen Haltungen von Menschen formiert werden. Seinen Ansatz bezeichnet Meeks selbst als „an ethnographic approach“, dessen Gegenstand „culture“ sei: „Morality is an integral part of a community's culture“ (Origins, 10). Die Frage nach der neutestamentlichen Ethik mutiert bei Meeks also zur Frage nach der „moral world“ bzw. „morality“ der ersten Christusgläubigen, deren Darstellung in die Erörterung der sozialen Kontexte und in die Darlegung der ethischen Traditionen der griechisch-römischen Welt sowie Israels eingebettet wird. Konsequenz wird mit der Einsicht Ernst gemacht, dass neutestamentliche ethische Überzeugungen keine „*creatio ex nihilo*“ sind, sondern aus alten Melodien neue Lieder komponiert wurden (Moral World, 97). Meeks hat allerdings eher ein Programm formuliert, ohne dies selbst im Detail durchzuführen. Seine Studien verweisen daher im Wesentlichen auf ein Desideratum: Es wäre *auf der Basis detaillierter Exegesen* relevanter neutestamentlicher Texte im Einzelnen zu zeigen, wie die urchristlichen Moralvorstellungen aus den antiken Traditionen herauswachsen und mit den sozialen Begebenheiten korrelieren. Zudem wird bei

Meeks die Aufgabe, theologische Begründungszusammenhänge für moralische Überzeugungen zu analysieren, Kriterien und Gründe für Handlungsoptionen aufzuweisen, an den Rand gedrängt. Damit aber entgleitet die Grundlage dafür, verständlich machen zu können, aus welchen Gründen und wodurch inspiriert aus alten Melodien neue Lieder komponiert wurden.

Während die Ansätze von Schrage und Meeks, so unterschiedlich sie im Einzelnen ausfallen, darin konvergieren, dass sie ihr Augenmerk auf die historische Analyse und Beschreibung neutestamentlicher Ethik bzw. des frühchristlichen Ethos richten, rückt Richard Hays<sup>4</sup> die hermeneutische Auseinandersetzung mit im NT begegnenden ethischen Überzeugungen als Grundlage heutigen christlichen Handelns in den Vordergrund. Hays versteht neutestamentliche Ethik dezidiert als eine normative theologische Disziplin und gibt als Hauptziel seines Buches an, „to engage the theological problem of how the New Testament ought to shape the ethical norms and practices of the church in our time“ (9). Um dieses Ziel zu erreichen, identifiziert er vier Aufgabenbereiche: Neben die deskriptive Aufgabe, „visions of the moral life in the New Testament“ (13) darzulegen, tritt bei ihm zweitens das Desiderat, angesichts der Polyphonie der Texte Kohärenzpunkte herauszufiltern und aus den unter-

<sup>4</sup> Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*. Community, Cross,

*New Creation. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, Edinburgh 1997.

schiedlichen neutestamentlichen Entwürfen eine Synthese zu bilden. Drittens stellt sich Hays der bei Meeks programmatisch ausgeblendeten hermeneutischen Aufgabe, Möglichkeiten des Gebrauchs des Neuen Testaments in *heutiger* christlicher Ethik zu reflektieren, bevor viertens an einzelnen „test cases“ die pragmatische Aufgabe verfolgt wird, was „living under the word“ heute konkret bedeutet. Bezeichnend ist, dass das hermeneutische Anliegen deutlich bereits den Zugang zur „deskriptiven Aufgabe“ bestimmt. Ausgehend von der Überzeugung, dass im Falle einer bloßen Übernahme von ethischen Traditionen aus der Umwelt schwerlich ein Geltungsanspruch ihrer Handlungsperspektiven für heute erhoben werden kann (18), liegt der Schwerpunkt auf der Herausarbeitung der spezifischen theologischen Überzeugungen, die den ethischen Perspektiven zugrunde liegen, während die jeweiligen konkreten materiaethischen Aspekte nicht gebührend und vor allem nur eklektisch entfaltet und die Fragen nach traditions-geschichtlichen Voraussetzungen oder sozialgeschichtlichen Kontexten nirgends eingehender thematisiert werden. Die theologische Marschrichtung dokumentiert sich dabei in den drei „focal images“, die Hays als Leitkategorien für den zweiten Schritt, also bei der „synthetischen Aufgabe“ ausgewählt hat: „community, cross, new creation“, während Liebe – Hays verbindet damit die von ihm abgelehnte Tendenz zu ethischem Relativismus – und Befreiung explizit ausgeklammert werden (193–203).

In jedem der drei genannten Zugänge werden bestimmte Einzelaspekte zur Erfassung neutestamentlicher Ethik und zu ihrer möglichen Bedeutung für heutige theologisch-ethische Diskurse zur Geltung gebracht, andere aber vernachlässigt. Erkenntnisfortschritte sind für die Zukunft meines Erachtens vor allem dann zu erwarten, wenn stärker als bisher die unterschiedlichen Fragestellungen miteinander vernetzt und also die Erörterung theologischer Begründungszusammenhänge, die Analyse von Prozessen der Interaktion mit ethischen Traditionen der Umwelt und die sozialgeschichtliche Untersuchung situativer Konstellationen intensiver miteinander ins Gespräch gebracht werden. Ein solches Modell soll im Folgenden knapp skizziert werden.

## 2. Ein multiperspektivischer Zugang zur Analyse neutestamentlicher Ethik

In der folgenden Übersicht werden relevante Frageaspekte zur Analyse neutestamentlicher Ethik zunächst je für sich aufgelistet (1.–4.). Der fünfte Punkt dient der Integration der Frageperspektiven. Schließlich wird sechstens die bei Hays ins Zentrum gerückte hermeneutische Aufgabe aufgenommen.

*1. Die inhaltliche Beschreibung des Handelns und die Eruiierung übergreifender Handlungsperspektiven:* Es versteht sich geradezu von selbst, dass es zur Aufgabe einer neutestamentlichen Ethik zuvorderst gehört, präzise darzustellen, wie Christenmenschen sich nach Ansicht der neutestamentlichen Schriften verhalten sollen bzw.

was sich für einen Christenmenschen nicht ziemt. Diese grundlegende Aufgabe erschöpft sich in keiner Weise darin, aus ethisch unterweisenden Abschnitten – wie etwa der Bergpredigt (Mt 5–7) – oder ethisch ermahnenden Abschnitten in der Briefliteratur – wie Röm 12f; Gal 5,13–6,10; 1Thess 4,1–12; 1Petr 2,11–3,12 – einen Katalog von Verhaltensanweisungen zusammenzustellen und diese nach den Regeln exegetischer Kunst in ihrem Bedeutungsgehalt vor dem Hintergrund der antiken Lebenswelt zu erschließen. Vielmehr ist zu bedenken, dass auch narrative Texte ethisch relevant sind, so dass bei der Analyse der Evangelien jeweils die gesamte *Story* in den Blick zu nehmen ist. Analog dazu gilt bei der Briefliteratur, dass die Konzentration auf paränetische Abschnitte erheblich zu kurz greifen würde. Bei Paulus etwa werden ethisch fundamentale Überzeugungen in argumentativen Abschnitten wie z.B. der Auseinandersetzung mit dem Parteienstreit und dem Weisheitsstreben in Korinth (1Kor 1–4) ansichtig. Zu einer reflektierten Analyse der inhaltlichen Bestimmung des Handelns gehört zudem, dass zwischen konkreten Einzelweisungen und übergreifenden Handlungsperspektiven differenziert wird und Erstere von Letzteren her durchdrungen und im Konfliktfall auch kritisiert werden. Nur so kann man auch wirkungsvoll dem Problem miteinander konfligierender ethischer Positionen im Neuen Testament begegnen.

2. *Die Einbettung ethischer Anschauungen in die Gesamtsicht der Wirklichkeit:* Ist mit der Hierarchisie-

rung ethischer Perspektiven die sachkritische Auseinandersetzung bereits begonnen, so schließt die zweite Aufgabe daran nahtlos an: Die neutestamentlichen Schriften sind daraufhin zu befragen, *warum* ein bestimmtes Ethos unterstützt wird. Die Plausibilität und Akzeptanz von Verhaltensweisen ist in Grundüberzeugungen über Gott, Mensch und die „Welt“ verankert. Daher gilt es, die Einbettung ethischer Orientierungen in den Gesamtzusammenhang der theologischen Anschauungen eines Autors zu analysieren und nach Begründungszusammenhängen und Motivationen zu fragen. Neutestamentliche Ethik ist insofern *auch* als Teilgebiet der Theologie des Neuen Testaments anzugehen.

3. *Das Verhältnis frühchristlicher Verhaltensorientierung zu ethischen Überzeugungen in der Umwelt:* Der Analyse der theologischen Einbettung ethischer Anschauungen ist die Erörterung des historischen Kontextes zur Seite zu stellen, ohne den ein adäquates Verstehen der Genese und der konkreten lebensweltlichen Bedeutung ethischer Perspektiven nicht möglich ist. Dabei geht es zum einen um den traditions- bzw. den geistesgeschichtlichen Kontext. Wie fügen sich die ethischen Vorstellungen des Neuen Testaments in ethische Traditionen der Zeit ein? Welche Alternativen standen zur Verfügung? Gibt es inhaltliche Besonderheiten in der christlichen Unterweisung? Oder sprechen die frühen Christen lediglich die ethische Sprache ihrer Zeit, und es begegnen Spezifika allein in einer neuen Begründung des Handelns? – Zum historischen Kontext gehört zum anderen:



*4. Die Frage nach sozialen Lebenskontexten und nach der historischen bzw. sozialen Bedingtheit ethischer Aussagen:* Die Bedeutung einer Aussage ist immer von ihrem Kontext abhängig. Es gilt daher zu fragen: Sind Normen einem spezifischen Lebensbereich zugeordnet, in dem sie Geltung beanspruchen? Wie ist dieser Lebensbereich organisiert? Welche gesellschaftlich etablierten Rollenmuster und Strukturen sind als Einflussfaktor zu beachten? Aus wessen Perspektive erfolgt die ethische Unterweisung? Ferner: In welchem sozialen Status befindet sich das Subjekt eines angemahnten Verhaltens? In welchem sein Gegenüber? Die Beantwortung solcher Fragen verhilft dazu, Ziele und Zwecke von Weisungen präziser zu erfassen, und liefert damit zugleich einen unverzichtbaren Beitrag für die hermeneutische Reflexion. Denn bei der Frage nach der Bedeutung neutestamentlicher Texte für heutige theologische Ethik dürfte sich der Grundsatz bewähren, dass der Intention einer Weisung größeres Gewicht beizumessen ist als der Weisung selbst.

*5. Die Untersuchung der Entwicklung frühchristlicher Ethik als Analyse ethischer Rezeptions- und Transformationsprozesse:* Um neutestamentliche Ethik und ihre Genese verstehend durchdringen zu können, ist es entscheidend, die im Voranstehenden genannten Frageaspekte im Sinne eines multiperspektivischen Modells miteinander in Beziehung zu setzen. Als Leitperspektive bietet sich dabei an, die Genese frühchristlicher Ethik(en) als komplexes Interaktionsgeschehen zu analysieren, in dem die einzelnen

Faktoren sich wechselseitig beeinflussen, und also den Fokus auf die Prozesse der Rezeption und gegebenenfalls Transformation ethischer Traditionen zu richten sowie auf die sozialen Kontexte dieser Prozesse. Bei diesem Ansatz erhält die Einbettung der im Neuen Testament begegnenden ethischen Überzeugungen in die antike Vorstellungswelt und die damaligen gesellschaftlichen Begebenheiten volles Gewicht. Darüber hinaus ist aber auch danach zu fragen, inwiefern, auf welche Weise und in welchen Bereichen die theologischen, christologischen, anthropologischen, ekklesiologischen (etc.) Überzeugungen des entstehenden Christentums auf die Rezeption antiker ethischer Traditionen eingewirkt haben. Dabei geht es keineswegs nur um Auswahl und kritische Sichtung; vielmehr sind insbesondere Prozesse der kreativen Transformation von ethischen Traditionen durch ihre Inbeziehungsetzung zum christlichen Überzeugungssystem zu untersuchen und im Blick auf die sozialgeschichtlich zu analysierenden konkreten Lebensbedingungen zu bedenken, unter denen das christliche Ethos sich herausgebildet hat und auf die es bezogen ist. In den Blick zu nehmen sind also auch die kreativen Potenzen des christlichen Überzeugungssystems, dessen ethische Prägekraft, allerdings nicht in dem „naiven“ Sinn, als würde die „Dogmatik“ eine „Ethik“ aus sich heraussetzen, sondern eben in dem Sinne, wie in der antiken Welt virulente Überzeugungen mit Blick auf ihre „christliche“ Adäquatheit kritisch gesichtet, differenziert rezipiert und dabei – zum Beispiel durch

neue Vernetzungen von Leitlinien – neu ausgerichtet wurden. Zugleich ist hier einzubeziehen, inwiefern – in umgekehrter Richtung – theologisch-ethische Sinnkonstruktionen durch die konkrete soziale Lebenswelt mitgeformt werden und Prozesse sekundärer theologisch-ethischer Rationalisierung von etabliertem Alltagsverhalten zu beobachten sind. Als Ziel ergibt sich von daher, über die Analyse der Prozesse der Interaktion von a) Grundüberzeugungen der christlichen Konstruktion der Wirklichkeit, b) ethischen Traditionen der antiken Welt und c) sozialen Konstellationen *einen vertieften Einblick in die ethischen Aushandlungsprozesse des entstehenden Christentums zu gewinnen, aus denen im Neuen Testament begegnende ethische Anschauungen hervorgegangen sind.*

6. *Das Orientierungspotential neutestamentlicher Ethik für heutige christliche Lebensorientierung – die hermeneutische Aufgabe:* Wenn der Exeget sich nicht nur als Historiker und Philologe versteht, dessen Nachbardisziplinen die Altertumswissenschaft und die klassische Philologie bilden, sondern auch als Theologe im Verbund der theologischen Disziplinen, der die exegetischen Erkenntnisse in das theologische Gespräch einzubringen sucht, dann ist dieser letzte Schritt unabdingbar. Die im Voranstehenden skizzierten Analyseschritte bauen dabei gegenüber kurzschlüssigen biblizistischen Inanspruchnahmen neutestamentlicher Texte mehrfache Sicherungsmechanismen ein. Die innerneutestamentliche theologische Reflexion ordnet Einzelaussagen in

übergreifende Perspektiven ein und stößt damit die sachkritische Auseinandersetzung bereits an. Des Näheren werden nicht einfach die in Gestalt der überlieferten Texte verfestigten *Resultate* ethischer Reflexion im entstehenden Christentum – wie z.B. die Haus tafeln in Kol 3,18–4,1; Eph 5,22–6,9 – zum Ausgangspunkt genommen, sondern diese werden gewissermaßen „verflüssigt“, die dahinter stehenden Prozesse werden einbezogen, indem die Interaktion der christlichen Grundüberzeugungen mit ethischen Traditionen der antiken Welt im Horizont konkreter sozialer Umstände analysiert wird. Es werden die *Dialoge* rekonstruiert, deren *Ergebnisse* in den neutestamentlichen Schriften vorliegen. Wenn dabei in jedem einzelnen Fall zu analysieren ist, inwiefern in diesen Dialogen Grundüberzeugungen der christlichen Sicht der Wirklichkeit wirksam werden und inwiefern sich andere Interessen Geltung verschaffen, dann ist dabei die Überzeugung leitend, dass sich primär dort, wo sich die Verhaltensorientierung als integraler Bestandteil des christlichen Überzeugungssystems zeigt, die Frage nach ihrer Relevanz für heutige christliche Ethik stellt. Es gilt also zu reflektieren, inwiefern in den frühchristlichen ethischen Aushandlungsprozessen Kriterien und Richtungsimpulse sichtbar werden, die für heutige christliche Verhaltensorientierung im Diskurs mit *gegenwärtigen* ethischen Überzeugungen fruchtbar gemacht werden können. Der Referenzpunkt für die Frage nach dem ethischen Orientierungspotential des Neuen Testaments ist damit umfassend die im Neuen Testament

vermittelte Sicht der Wirklichkeit, die in ihren ethischen Potentialen in heutige gesellschaftliche Konstellationen hinein zu entfalten ist. Allein ein Konglomerat von ethisch relevanten Texten semantisch zu erschließen und dann zu erörtern, inwiefern sie in heutige Problemlagen hinein übersetzt werden können, würde hingegen deutlich zu kurz greifen.

### 3. Auf dem Weg zur einer neuen Gesamtdarstellung neutestamentlicher Ethik

Das langfristige Ziel des im Voranstehenden skizzierten Forschungsansatzes ist die Abfassung einer neuen Gesamtdarstellung neutestamentlicher Ethik. Die letzten deutschsprachigen Entwürfe stammen sämtlich aus den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts. Zieht man den anglo-amerikanischen und französischsprachigen Bereich hinzu, sieht es nicht wesentlich anders aus. Eine neue Gesamtdarstellung zu versuchen, bildet entsprechend ein signifikantes Desiderat. Auf dem Weg dahin sind etliche Einzelfragen zu bearbeiten. Entsprechend sind eine Reihe von abgeschlossenen wie laufenden Dissertationsprojekten an meinem Lehrstuhl dem Bereich der Ethik im Neuen Testament und seiner Umwelt zugeordnet. Simon Wandel hat in seiner im WS 2015/16 abgeschlossenen Dissertation „Gottesbild und Barmherzigkeit im Lukasevangelium. Eine Untersuchung zur Ethik des Evangelisten Lukas im Lichte seiner hellenistischen Umwelt“ den Fokus auf das Motiv der *imitatio (mise-*

*ricordiae) Dei* gerichtet und den lukanischen Befund durch breit angelegte Vergleiche mit zu Lukas zeitgenössischen Entwürfen profiliert. Stefan Opferkuch hat in seiner Dissertation „Der handelnde Mensch. Untersuchungen zum Verhältnis von Ethik und Anthropologie in den Testamenten der Zwölf Patriarchen“ (Abschluss WS 2016/17) die erste umfassende Analyse der Ethik in den Testamenten der Zwölf Patriarchen vorgelegt, die eines der wichtigsten Dokumente frühjüdischer Ethik darstellen, und dabei insbesondere den Zusammenhang zwischen Menschenbild und ethischen Überzeugungen in den Mittelpunkt gerückt. Johanna Körner hat in ihrer im Rahmen eines DFG-Projekts angefertigten Studie „In Christus ist nicht männlich und weiblich ...‘? (Gal 3,28c). Die Spannung zwischen ‚Inklusivität‘ und ‚Exklusivität‘ des paulinischen Ethos am Beispiel der Sexual- und Geschlechterrollenethik“ (WS 2017/18) an einem konkreten Teilbereich der paulinischen Ethik die Frage verfolgt, wie sich in diesem die Korrelation von Ethos und Identität im Blick auf die Frage nach der Einbindung in die und Abgrenzung von den ethischen Vorstellungen der antiken Welt darstellt. Tina Herlan untersucht in ihrem noch laufenden Dissertationsprojekt die Korrelation von Christologie und Ethik in dem in der Erforschung der matthäischen Ethik chronisch vernachlässigten Erzählblock Mt 16,21–20,34, in dem Jesus sich auf dem Weg zur Passion befindet. Und Friederike Haller analysiert den Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik im Ephe-

serbrief und sucht die in dem deuteropaulinischen Schreiben zutage tretende Identitätskonzeptionen im Horizont diasporajüdischer Identitätskonzeptionen zu konturieren. Weitere Projekte sind aufgegleist. Die Arbeit an Fragen neutestamentlicher Ethik wird noch auf längere Sicht hin ein Forschungsschwerpunkt im Heidelberger Neuen Testament bleiben.

## Zwischen den Disziplinen wandern und vermitteln...

Lehrstuhl für Neutestamentliche und Praktische Theologie

*Helmut Schwier*

Ein nicht unbekannter Praktischer Theologe einer großen Fakultät soll, nachdem er von der Errichtung der Professur für die beiden Fächer gehört hatte, gesagt haben: „Die Heidelberger halten keine Disziplin.“ Wie immer man die Arbeit am Lehrstuhl beurteilen mag: disziplinos ist sie wohl kaum. Vielmehr geht es um die Vermittlung von Exegese und Predigt, von Neutestamentlicher Theologie mit den unterschiedlichen Fragen der Praktischen Theologie.

In der konkreten Arbeit des Lehrstuhlinhabers steht dabei die Verbindung von Exegese und Homiletik im Zentrum. Einmal wird in den homiletischen Seminaren (an der Fakultät und im Predigerseminar) die Exegese als ein zentraler Schritt der Predigtvorbereitung gewichtet und gewürdigt. Das kann dann auch zu Zuordnungen verschiedener Lehrveranstaltungen führen: z.B. werden die Texte eines NT-Seminars (Mk, Gal, Phil, Eph oder aber Oster- und Weihnachtstexte) die Grundlage für die Predigttexte im Homiletikseminar. Auch die Liturgik profitiert von der Exegese, z.B. durch die Verbindung von Lehrveranstaltungen, die Taufe, Abendmahl oder die Gottesdienste im frühen Christentum

traktieren, mit solchen, die gegenwärtige liturgiewissenschaftliche Forschungen und Positionen behandeln. Auch in Zusammenarbeit mit anderen Dozierenden, z.B. aus dem AT oder der Systematischen Theologie, werden sowohl exegetische wie praktisch-theologische Expertisen und Fragestellungen eingebracht, besonders fruchtbar in Lehrveranstaltungen zur Auferstehung.

Naheliegender ist es, einen Schwerpunkt in Lehre und Forschung auf die Hermeneutik zu legen. Das geschieht in Hermeneutikseminaren, die sich an Studierende nach Abschluss eines NT-Proseminars richten, um die dort, anhand der historisch-kritischen Methode, aufgebrochenen Fragen konstruktiv aufzunehmen. Gleichzeitig wird in diesen Seminaren mit Predigten gearbeitet, die aber nicht homiletisch, sondern hinsichtlich der in ihr greifbaren Hermeneutik analysiert werden. Der Vorteil liegt auf der Hand: Gerade in den Anfangssemestern sind kurze und verständliche Texte gut zur Einführung geeignet, um dann durch theoretische Hermeneutiktexte ergänzt zu werden. Eine besondere Ausrichtung gewinnen diese durch die Ausrichtung auf die selbständige Forschung der Studierenden. An den Texten erarbeiten sie eigene Forschungsfragen, denen sie, durch Tutoren begleitet, als Hausaufgabe nachgehen und in der jeweils nächsten Sitzung ihre Ergebnisse präsentieren. Insgesamt, wie die Evaluationen zeigen, auch eine gute Vorbereitung für Predigt und Unterricht!

Die Arbeit am Lehrstuhl wird auch durch die Assistierenden, Doktorandinnen und Doktoranden, Habilitandinnen und Habilitanden sichtbar. Neben Qualifikationsarbeiten in jeweils einer Disziplin (z.B. im NT: Auferstehungstheologie bei Johannes, Heiliger Geist bei Lukas, Jerusalemer Kollekte) werden immer wieder auch übergreifende Fragestellungen und Methoden entwickelt, die in den praktisch-theologischen Arbeiten die biblischen Fundamente nicht nur erkennen lassen, sondern auch bearbeiten.

Disziplinlos ist unsere Arbeit kaum, wohl aber im vorgegebenen Rahmen interdisziplinär – und damit in Forschung und Lehre anregend.

## Veränderungspräsenz und Tabubruch

### Die Ritualdynamik urchristlicher Sakramente

*Gerd Theißen*

Das Buch, das ich hier vorstelle erschien 2017 als Bd. 30 der „Beiträge zum Verstehen der Bibel“. Es wählt einen von konfessionellen Unterschieden unbelasteten neutralen Ansatz, den der Ritualwissenschaft, um die christlichen Sakramente zu untersuchen, an denen sich bis heute die konfessionellen Unterschiede zeigen. Sakramente gehören wie alle Riten zur sichtbaren Religion. Sie sind ihre Körpersprache, die oft über die Religionen mehr verrät als die expliziten theologischen Erläuterungen. Bis heute trennen und vereinen sie Konfessionen und Religionen. Der ritualwissenschaftliche Ansatz kann helfen, ökumenisch Brücken zu bauen – auch wenn mir bewusst ist, dass solch ein neutraler Zugang schon wegen seiner profanwissenschaftlichen Neutralität von manchen strikt abgelehnt wird.

Die Reformation entstand durch Kritik an der spätmittelalterlichen Ritualkultur. Ihr Auslöser war der Protest gegen den finanzpolitischen Missbrauch von Buße und Ablass. Der reformatorische Impuls war ritualpolitische Kritik an kirchlicher Herrschaft. Sakramentale „Heilmittel“ waren immer auch „Herrschaftsmittel“; durch Verweigerung der Sakramente disziplinierte die Kirche ihre Mitglieder.

Der Protestantismus reduzierte die Sakramente auf Taufe und Abendmahl und nahm mit der These vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen dem Klerus sein Privileg, aufgrund besonderer Heiligkeit Verwalter der Sakramente zu sein. Das wurde in der katholischen Kirche dadurch sichtbar, dass nur Priester bei der Messe den Kelch empfangen. Sie wurde als Messopfer gefeiert, in dem der Priester in unblutiger Weise das blutige Opfer Christi wiederholte; dadurch wurde die Kirche zur heilsspendenden Institution. Luther zählte (mit Vorbehalt) die Beichte zu den Sakramenten. Doch im protestantischen Bewusstsein galt sie bald nicht mehr als Sakrament. Mit ihr wurde ein Instrument kirchlicher Verhaltenssteuerung und Machtausübung relativiert. Von seinen Ursprüngen her gehört zum Protestantismus daher Ritualkritik, ja sogar eine gewisse Ritualverachtung. Er entstand als Protest gegen ein System rituell verwalteter Lebensangst, das Menschen von Geburt bis zum Tod begleitete und ihnen ein Bewusstsein von Sinn und Wert gab. Daher sei nachdrücklich betont: Ziel der protestantischen Kritik war die spätmittelalterliche Kirche, nicht der „Katholizismus“. Dieser bildete sich damals in seiner neuzeitlichen Gestalt erst heraus – teils durch Auseinandersetzung mit dem Protestantismus, teils parallel zu ihm durch Impulse aus *devotio moderna* und Humanismus, teils aber auch ganz unabhängig von ihm, indem er z.B. in der spanischen Spätscholastik bei Francisco Suárez und Bartolomeo de las Casas moderne Gedanken zur Würde des Menschen entwickelte.

Dabei macht nachdenklich, dass die spanischen Theologen ihrem Widerstand gegen die Versklavung der Indios ritualpolitisch zum Erfolg verhalfen: Sie verweigerten den Sklavenhaltern die Absolution in der Beichte. Neben dem Missbrauch der Riten in der spätmittelalterlichen Kirche im Ablasswesen muss man hier auch eine positive Funktion der sakramental vermittelten Machtausübung feststellen. Auf dem Weg zur Formulierung der Menschenrechte war der Katholizismus damals dem Protestantismus auf jeden Fall voraus. In der Überwindung einer missbrauchten Ritualkultur gingen Protestanten voran.

Was setzte der Protestantismus dem beeindruckenden spätmittelalterlichen System einer rituell bestimmten Lebensgestaltung entgegen? Nicht Riten und Sakramente, die eine Kirche verweigern konnte, sondern das allen Menschen zugängliche Wort der Verkündigung. Das Wort wurde zur entscheidenden Heilsvermittlung. Nachdrücklich betonte der Protestantismus: Das Sakrament fügt dem Wort nichts hinzu. Es ist *verbum visibile*. Es spricht dem Menschen in sinnlicher Gestalt nichts anderes zu als das, was er in der Predigt gehört hat. Die Aufwertung der Predigt gab den Predigern eine große Macht. Aber auch sie waren nicht die letzte Instanz. Denn die Predigt sollte allein auf der Heiligen Schrift (*sola scriptura*) basieren und Grundlage des innerkirchlichen Konsenses sein. Sie war den Predigern übergeordnet. Hinzu kam, dass sie allen Menschen durch Bibellektüre ohne kirchliche Vermittlung zugänglich war. Alle mussten dazu lesen können.

Daher wurde die allgemeine Schulbildung gefördert. Jede und jeder sollte sich aus den Quellen selbst belehren können, um zu verstehen, was sie oder er glaubte.

Das Aufblühen der humanistischen Textwissenschaft im 16. Jh. weckte einen Optimismus, dass eine mit Verstand ausgelegte Schrift eine tragfähige Grundlage für Kirche und Glauben sein könne. Bei der Erarbeitung biblischer Textgrundlagen waren Katholiken führend, wie die von Kardinal Ximenes (1437-1517) veranlasste und von den Gelehrten der spanischen Universität Alcalá erarbeitete „Complutensische Polyglotte“ (1522), eine mehrsprachliche Bibelausgabe, zeigt. Der Einfluss des Humanismus wirkt bis heute nach. Die wissenschaftliche Bibelauslegung ist kein konfessionelles, sondern ein humanistisches Erbe, das vor allem unter Protestanten weiter gewirkt hat und sich im 18. Jh. mit der Aufklärung verband. In der Bibelauslegung lösten sich die Grenzen zwischen den Konfessionen freilich erst seit dem 2. Vatikanum (1962-1965) in Anknüpfung an diese gemeinsame humanistische Tradition auf. Die wissenschaftliche Bibelauslegung wurde zur wichtigsten Grundlage des ökumenischen Dialogs. Nicht ihr Bibelverständnis trennt heute Kirchen und Konfessionen, wohl aber ihr Verständnis von Amt und Sakrament. Wenn es bei der Annäherung der Konfessionen Fortschritte gab – die oben genannte Messopferlehre und der Laienkelch sind heute nicht mehr kirchentrennend –, so hat die Bibelexegese dabei manchmal eine hilfreiche Rolle

gespielt. Sie hat die Pluralität vertretbarer Deutungen bewusst gemacht. Wir wissen heute: Das *sola scriptura* führt nicht zu einer *sola sancta interpretatio*, sondern zu einer Polyphonie sich widersprechender Interpretationen.

Das Sakramentsverständnis trennte freilich nicht nur Katholiken und Protestanten, sondern auch Protestanten. Weil sich Martin Luther (1483–1546) und Ulrich Zwingli (1484–1531) auf dem Marburger Religionsgespräch (1529) nicht über die Deutung des Prädikats in den Abendmahlsworten „Das ist mein Leib“ als *est* oder *significat* einigen konnten, trennten sich Lutheraner und Reformierte. Das Vertrauen auf die konsensstiftende Kraft des Wortes wurde erschüttert. Auch der philologische Scharfsinn der Humanisten konnte keine Lösung bringen. Im Gegenteil, der niederländische Humanist Cornelius Honius (ca. 1460–1524) hatte durch exegetische Argumente für eine Deutung des *est* als *significat* den Konflikt aufgelöst. 1525 hatten Martin Bucer (1491–1551) und Ulrich Zwingli seine Schrift publiziert. Die kontroverse Deutung des Abendmahls zerstörte eben jene Einheit der Kirche, die dieses Sakrament eigentlich schaffen soll.

Oft ist zu wenig bewusst, dass auch ein zweites Sakrament, die Taufe, die Kirche in der Reformationszeit gespalten hat: Die Täufer erkannten, dass nur die Erwachsenentaufe der Schrift entspricht. Sie bildeten eine „alternative Reformation“ und wurden die ersten Märtyrer für das Recht, in Glaubensfragen von der Mehrheit abzuweichen.

Denn sie wurden von Katholiken und Protestanten blutig verfolgt und nur an wenigen Orten wie z.B. in Straßburg und Hessen toleriert. Nur wenige Theologen wie Johannes Brenz (1499–1570) widersprachen ihrer Verfolgung. Die Täufer legten die Bibel wörtlich (oder literalistisch) aus und orientierten sich am „äußeren Wort“. Aber dieses Vertrauen in die konsensstiftende Macht des äußeren Wortes wurde durch die „Spiritualisten“ erschüttert, die erkannten, dass nicht das äußere Wort (das *verbum externum*) Heil vermitteln kann, sondern nur das Wort, das im Innern des Menschen (als *verbum internum*) durch Evidenzerlebnisse Glauben schafft. Durch diese Relativierung des äußeren Wortes wurde der neu entstehenden protestantischen Predigerelite ein Stück ihrer Macht entzogen. Die alternative Reformation spaltete sich von Anfang an in einen am Wortsinn festhaltenden literalistischen Flügel, zu denen die Täufer gehörten, und einen spiritualistischen Flügel, für den Kaspar Schwenkfeld (1489–1561) und Sebastian Franck (1499–ca. 1542) stehen. Das Insistieren der Spiritualisten auf subjektiven Evidenzerfahrungen als Grundlage des Glaubens war modern. Von ihnen führt eine Spur bis zu G.E. Lessing (1729–1781), der sein aufgeklärtes Christentum auf den „Beweis des Geistes und der Kraft“ gründen wollte.

Einige der damals aufgerissenen innerprotestantischen Differenzen über das Sakramentsverständnis konnten im letzten Jahrhundert überwunden werden. Den Anstoß dazu gab der Bekenntniskampf der Kirchen in der NS-



Zeit: Im Widerstand gegen die Diktatur wurde vielen Protestanten auf einer Bekenntnissynode in Halle 1937 klar, dass sie zusammenstehen müssen. So kam es nach dem 2. Weltkrieg zwischen Reformierten und Lutheranern in den „Arnoldshainer Abendmahlsthesen“ (1958) und der „Leuenberger Konkordie“ (1973) zu jenem Konsens, den Luther und Zwingli beim Marburger Religionsgespräch vergeblich gesucht hatten.

Ökumenische Einigungsbemühungen werden nach wie vor durch die Exegese angestoßen. Sie ist ein Erbe des Humanismus, das Katholiken und Protestanten, Lutheraner und Reformierte, Literalisten und Spiritualisten verbindet. Die Exegese hat sich inzwischen über ihre humanistischen Anfänge hinaus im 18./19. Jh. zur historisch-kritischen Bibelauslegung entwickelt. Diese durch die Aufklärung geprägte Bibelauslegung hat in den letzten Jahrzehnten die profanen Humanwissenschaften einbezogen. Diese wiederum haben in den letzten Jahrzehnten die Bedeutung der Rituale erkannt. Ritualwissenschaft und Ritualtheorie erlebten einen Aufschwung. Sie ermöglichen einen neutralen Blick „von außen“ auf unsere christlichen Texte und Riten, der frei von konfessionellen Traditionen ist. So wie in der Reformationszeit die humanistische Textwissenschaft die Hoffnung begründete, konsensorientiert die Bibel auslegen zu können, so gilt heute, dass eine profane Humanwissenschaft wie die Ritualwissenschaft gegenseitiges Verstehen fördern kann: Sie lehrt jede Konfession, die Riten der anderen mit kritischer Sympathie zu betrachten

und in den eigenen Riten jene Atavismen zu entdecken, die man sonst nur bei den anderen wahrnimmt. Auch diese humanwissenschaftlichen Ansätze führen so wenig wie der philologische Humanismus der Reformationszeit zu einem kirchenverbindenden Konsens. Dazu sind die ritualtheoretischen Ansätze zu verschieden. Sie wirken oft sogar provozierend und befremdlich für Theologen, zumal die an Sakramenten interessierten Theologen eher konservativ denken. Aber der nüchterne Blick von außen kann festgefahrene hermeneutische Konflikte versachlichen, vor allem wenn er mit einem Blick von innen kombiniert wird. Bei einem Dissens ist es eine große Hilfe, wenn man neben sich widersprechenden Theorien noch eine „Metatheorie“ einschalten kann, die Gründe des Dissenses aufzeigen kann.

Auch wenn sozialwissenschaftliche Fragestellungen in Theologie und Exegese anfangs auf heftigen Widerstand stieß, können sie in praktischen Fragen für Kirche und Theologie eine konstruktive Hilfe sein. Sie wurden unabhängig von konfessionellen Präferenzen entwickelt. Sie müssen dazu aber von Theologen angeeignet werden. Im Dialog der Konfessionen und Religionen werden nur diejenigen ernst genommen, die aktive Mitspieler sind und nicht als Zuschauer strikt neutral bleiben wollen. Denn es geht ja darum, Regeln zu finden, nach denen bisher getrennte Gruppen „gemeinsam spielen“ können. Neutrale Beobachter können die vorhandenen Regeln analysieren, sie können sie aber nicht neu aushandeln. Mitspieler haben freilich einen unvermeidlichen „Nachteil“:

Bei ihnen wirken die Vorverständnisse ihrer Konfession nach. Dies gilt auch für den Verfasser dieses Beitrags.

Ich komme aus einer reformierten Tradition, die ein freies Verhältnis zu allen äußeren Ritualen hat. Liberale Aufklärungstraditionen haben diese Tendenz verstärkt. Reformierte verstehen die Sakramente grundsätzlich symbolisch. Traditionelle Sakramentstheologie sind für sie oft Magie und Aberglauben. Sakramente sind äußere Zeichen für den leiblich und endlich existierenden Menschen. Durch sie wird Gewissheit gestützt. Die innere Distanz der reformierten Tradition gegenüber Ritualen gab mir schon als Familientradition mit, diese mit einem Blick von außen zu betrachten. Gerade solch eine „Außensicht“ aber hat mich davon überzeugt, wie wichtig Rituale für das Zusammenleben einer Gemeinschaft sind. So entwickelte ich für die Ritualfrömmigkeit von Lutheranern, Anglikanern, Orthodoxen und Katholiken im Laufe meines Lebens immer mehr Verständnis. Gefördert wurde das dadurch, dass ich eine Zeit lang (ehrenamtlich) Vikar in einer lutherischen Gemeinde war und von ihrer reichen Liturgie angesprochen war. Vor allem aber habe ich viele Jahre lang Pfarrer und Pfarrerinnen in der Überzeugung ausgebildet, dass ich sie gerade für die Gemeindeglieder theologisch bilden muss, die ihrer Tradition fernstehen. Denn Bildung heißt, über den eigenen Horizont hinauszuschauen: Liberale müssen lernen, Evangelikale zu verstehen; Evangelikale müssen lernen, liberale Theologen zu verstehen. Protestanten müssen Katholiken verstehen und umgekehrt.

Und natürlich müssen Theologen auch Agnostiker und Religionskritiker verstehen. Von traditioneller reformierter Ritualverachtung habe ich mich dadurch zumindest in Gedanken frei machen können.

Im Dialog zwischen verschiedenen Ritualkulturen, Konfessionen und Religionen habe ich dabei für mich die Strategie der „limitierten Sympathie“ entwickelt. Deren Grundsatz besagt, dass man in allen Konfessionen und Religionen etwas suchen muss, das man aufrichtig schätzen kann. Das kann sehr wenig sein. Aber es ist wichtig, dass man davon wirklich überzeugt ist. Ein aufrichtiger Händedruck ist mehr wert als eine vorschnelle Umarmung. Der Leser wird im Laufe der Lektüre merken: Meine symbolische Interpretation der katholischen Messe ist eine „limitierte Liebeserklärung“ an den Katholizismus. Der Gedanke der „Verwandlungspräsenz“ des Göttlichen im Sakrament spielt dabei eine zentrale Rolle. Er knüpft an die katholische Wandlungslehre an, versteht sie aber symbolisch. Die Wandlung in der Messe ist ein Symbol dafür, dass Gott dort zu finden ist, wo sich etwas zum Guten verwandelt, wo Welt und Mensch nicht in dem verharren, was sie sind. Hinzu kommt ein zweiter Grundgedanke, der aus protestantischer Tradition stammt: Durch die Sakramente wird der Zuspruch der Rechtfertigung des Sünders symbolisiert. Dieser Gedanke wird dahingehend radikalisiert, dass die Sakramente Tabubrüche inszenieren, das Abendmahl einen symbolischen Kannibalismus, die Taufe einen symboli-

schen Suizid und die Kindertaufe sogar eine „symbolische Kindstötung“. Die Sakramente sind ein offenes Sündenbekenntnis zu dem, wozu der Mensch fähig ist, und symbolisieren gleichzeitig die Verwandlung des zum „radikal Bösen“ fähigen Menschen in einen neuen Menschen, der von Gott und seinen Mitmenschen angenommen und rechtfertigt ist. Verwandlungspräsenz ist Vergebungspräsenz. Der katholisch inspirierte Gedanke der Verwandlungspräsenz vereint sich so mit dem protestantischen Gedanken der Rechtfertigung des Gottlosen.

Mein Interesse für Riten und Rituale wurde in den letzten Jahren dadurch gesteigert, dass wir in den permissiven westlichen Gesellschaften eine wachsende Intoleranz gegenüber den sichtbaren Ausdrucksformen von Religion beobachten. An manchen Orten in Europa (wie in Genf) dürfen Pfarrer und Pfarrerinnen auf öffentlichen Friedhöfen eine Bestattung nicht im Talar durchführen. Durch Volksabstimmung wurde in der Schweiz der Bau von Minaretten gestoppt. Durch Gesetze will man islamischen Frauen die Vollverschleierung untersagen, einige Menschen wollen sogar Juden und Moslems die Beschneidung verbieten. Es fehlt selbst im modernen Europa zunehmend an Ritualtoleranz. Die in meinem Buch vorgelegten Beiträge behandeln diese Probleme nicht, aber sind von dem Gedanken bestimmt, dass die christlichen Kirchen nur dann für eine Ritualtoleranz in der ganzen Gesellschaft eintreten können, wenn sie ihre eigenen Ritualkonflikte bewältigen.

## Cognitive Science and the New Testament<sup>5</sup>

*István Czachesz*

Have you ever wondered what happens in your head when you marvel at a beautiful landscape? How electric and chemical signals generated in the receptor cells of your eyes travel to the back of your head, and further to the front, while specialized teams of cells extract information about the shape, position, color, motion, depth, and other details from the stream of signals? How can you still “see” the full picture, complete with shapes and shades and forms and motion, instead of a myriad of fragmented details? How the things you see call up other things in your memory, making associations and generating meaning? How the sight is combined further with smells and sounds and information from other modalities of perception? How subjective experience is attached to what you see, experience that is only yours and feels different from place to place and from time to time? How memories of your perceptions and emotions are stored, preserved, and retrieved? How your perceptions of the present and memories of the past create your sense of “self”? Over the last few decades, our knowledge of how the human mind

and brain works increased dramatically. The field of cognitive science explores answers to these kinds of question and it also enables us to understand religious traditions, rituals, and visionary experiences in novel ways. This has implications, in turn, for the study of the New Testament and early Christianity. How people in the ancient Mediterranean world remembered sayings and stories, what they experienced when participating in rituals, how they thought about magic and miracle, and how they felt and reasoned about moral questions—all these can be now better understood with the help of insights from cognitive science. In this book, I will argue that the field of New Testament Studies witnesses the beginning of a cognitive turn.

Cognitive science developed in the 1950s as a reaction to the then fashionable behaviorist approach in psychology and gradually made its way into many academic disciplines, transforming them as well as being enriched and enhanced by the very same fields it permeated. The “cognitive turn,” as it is usually called, has brought about fundamental shifts in disciplines such as linguistics, psychology, neuroscience, philosophy, and ethology, but it has also shaped literary studies, musicology, anthropology, sociology, and historiography. In religious studies, a new field called Cognitive Science of Religion emerged from the 1990s.

<sup>5</sup> I. Czachesz war sechs Jahre lang Heisenberg-Stipendiat an unserer Fakultät, bevor er im Wintersemester 2016 eine Professur an der Universität von Tromsø in

Norwegen antrat. Der Text basiert auf der Einleitung zu seinem 2016 in der Oxford University Press erschienen Buch „Cognitive Science and the New Testament“.

This book makes a case for a corresponding cognitive turn in New Testament Studies (and by extension in the field of Biblical Studies), both surveying relevant developments in the Cognitive Science of Religion and digging into the field of cognitive and behavioural sciences in search of opportunities of gaining new insights about biblical materials.

Why should biblical scholars bother with learning about the cognitive approach? After all, hermeneutical trends come and go, and it is not unusual for biblical scholars to cooperate only with small groups of like-minded colleagues without learning much about other approaches. As I will argue in the final chapter of this book (Chapter 10), the cognitive approach is unlike other methodologies insofar as it is neither an additional step of interpretation to be performed after we are done with all traditional methods nor a new technique that replaces one or another traditional method in the exegetical toolkit. On the contrary, the cognitive approach is not a new method at all: the cognitive turn has the potential of shedding new light on many, if not all, traditional questions of the methodology of biblical interpretation. Nothing we have done before has to be given up but much can be potentially gained by taking the cognitive stance in virtually every question. The full repertoire of cognitive methods in textual and historical studies still remains to be crafted.

The chapters of this book present some methodological tools and initial steps for, together with a large number

of examples of, applying the cognitive approach to the New Testament and related ancient literature. The beginnings of the use of cognitive science in the study of the New Testament reach back to first decade of the twenty-first century. In an article entitled “The Gospels and Cognitive Science” (Czachesz, 2003, pp. 35–6), I identified four areas in which cognitive science can enhance our knowledge of the New Testament: (a) the question of the forms and genres of early Christian literature; (b) the interaction of orality and literacy; (c) bilingualism (such as combinations of Greek, Aramaic, Latin, and Coptic in early Christian populations); and (d) the connection of early Christian thought to the social and ritual components of the movement. Meanwhile, Luther H. Martin pioneered the use of the theories and models of the Cognitive Science of Religion in the study of ancient religions (Martin, 2003) and early Christianity (Martin, 2007). In another study (Czachesz, 2007e), I proposed a naturalistic approach to Christian origins that combined cognitive science with systemtheory, network science, and computer modeling, addressing the domains of beliefs, religious experience, rituals, artifacts, and social networks. Other publications applied cognitive theories in specific areas of biblical literature (cf. Czachesz, 2008a), such as rituals (Uro, 2007, 2010, 2011a), textual transmission (Czachesz, 2007g, 2009b), magic (Czachesz, 2007d, 2011a), religious experience (Shantz, 2009), social organization (Czachesz, 2008b, 2011c), and theological change (Czachesz,

2007b, 2007c; Theissen, 2007b, 2011a). Taken together, these contributions set the stage for the cognitive turn in New Testament Studies. In recent years, a number of collaborative projects and an ongoing exchange of ideas across disciplinary borders contributed to the formation of the cognitive approach to the New Testament.

The plan of the book is as follows. In Chapter 1, entitled “A Cognitive Turn,” I provide an introduction to the field of cognitive science and outline the program of a cognitive turn in New Testament Studies. In this chapter, we look at the cognitive turn in psychology and other disciplines, as well as discuss some basic research questions concerning the human mind. We ask how the human mind manages so many cognitive tasks efficiently, and make acquaintance with the theories of modularity and different accounts of situated cognition. Following a brief outline of the Cognitive Science of Religion, we will ask what the program of a cognitive turn in New Testament Studies can promise.

In Chapter 2, I survey the field of evolutionary theory as we move toward a deeper understanding of cognitive approaches to culture and religion. Particular notions of evolution are at the core of many cognitive theories of religion. After outlining the general concept of evolution, we review some recent developments in evolutionary theory, including group selection and cultural evolution. In the remaining part of the chapter, we ask how evolutionary processes of various kinds can

contribute to religious thought and behavior and show how these questions are relevant to the study of biblical traditions.

In Chapter 3, we embark on a tour of the human brain. Although such an introduction might seem a tedious exercise, contemporary cognitive science as well as cognitive theorizing about religion increasingly relies on neuroscience research. Basic knowledge of the brain is presupposed in later chapters. After a survey of philosophical issues, we turn to a quick overview of the most important facts of brain anatomy and functioning.

The first three chapters together provide an introduction to the contemporary study of religion in the framework on evolution, culture, and cognition and lay the foundations for discussing various aspects of the New Testament and early Christianity in the remaining part of the book.

In Chapter 4, I turn to the problem of memory and transmission. What do we remember and how is knowledge organized in the brain? What does this imply for the formation of early Christian traditions in general, and the origins of the writings of the New Testament, in particular? Insights from memory studies have been used in New Testament scholarship before, including the concept of collective memory, originally constructed by Maurice Halbwachs (1992) half a century ago. More recently, biblical scholars discussed so-called “flashbulb memories” in the context of the gospel tradition. This chapter starts

with a brief survey of the basics of memory studies and proceeds toward more complex phenomena. We discuss how the cognitive mechanisms of storage and retrieval of information shaped the gospel tradition and what makes some ideas and stories more memorable than others. Our examples include miracles, sayings, and stories of divine call. We also examine the process of literary composition and production in the cultural context of ancient literacy and consider how memory studies shed light on the writing of the New Testament.

Chapter 5 focuses on cognitive theories of ritual. In the *Cognitive Science of Religion*, considerable efforts have been invested into understanding the origins, structure, and functions of rituals. In spite of the long-standing interest in rituals in religious studies, however, there is no shared understanding of what rituals are. For the purposes of this chapter, I consider five perspectives on rituals, based on ritual studies and cognitive studies of rituals.

First, I consider rituals as actions without a practical purpose, a view that goes back to Sigmund Freud and has been embraced by anthropologists and cognitive theorists recently. The Corinthian meals as reflected in Paul's account of 1 Corinthians 11, as well as prayer practices in Matthew 5–6 will be our main examples in this section.

Second, I discuss rituals as the foundation of human societies, a view famously defended by Émile Durkheim and adopted by cognitive theories, particularly in the form of

“costly” or “honest” signaling as a basis of human cooperation. After taking a new look at the Lord's Supper and prayer, we will discuss the somewhat neglected question of ritual singing and dances in early Christianity.

Third, we will examine rituals as tools of cultural transmission, focusing on Harvey Whitehouse's theory of the modes of religiosity. This will provide an opportunity to extend our discussion of the Corinthian church beyond the question of meal practices, as well as consider the role of emotions in a range of rituals mentioned in the New Testament.

Fourth, I turn to rituals that bring about changes in the state of affairs, taking E. Thomas Lawson and Robert N. McCauley's Ritual Form Theory as a starting point. This theory allows us to look at the Lord's Supper from yet another perspective, in addition to analyzing baptism and initiation in the New Testament.

Fifth, some theories of ritual, such as in Mircea Eliade's work, point to the experience of the Holy as the goal of rituals. I return to a more detailed discussion of this perspective in Chapter 7.

In Chapter 6, I deal with magic, arguing that this much-debated concept can elucidate important aspects of early Christian practices. In particular, I suggest that magic is connected to the efficacy of rituals (although not all magic necessarily appears as ritual and not all rituals with an efficacious aspect count as magic); magic involves putative mechanisms and results; and the putative mechanisms and results of

magic are (often) falsifiable by modern scientific methods. Next, I discuss how magic is rooted in involuntary behavioral tendencies, and argue that this connection explains practices of rain-making (well attested in Antiquity, including early Christianity) as well as miracles related to earthquake. Concerning the explanatory strategies surrounding magic, I argue that implicit cognitive mechanisms supporting magic (such as intuitions of contagion and agency) tend to be the crossculturally invariable, whereas explicit concepts (such as specific ideas of divine helpers) are more varied across cultures. Turning to miracle stories, we will draw on cognitive theories to understand why they are attractive and widespread, what difference cultural patterns make in the reception of miracle stories, as well as argue that magical practice and miracle stories form a symbiotic pair in religious traditions. Finally, we apply the theoretical insights of this chapter to Paul's activity in Ephesus as narrated in Acts 17, analysing the role of contagion, magical helpers, and magical competition in the text.

In Chapter 7, I discuss subjective religious experience, including both "extreme" and "moderate" forms of it. I first inquire about the phenomenology of subjective experience, which will take us to the concept of religious experience in cognitive research. In the next part of the chapter, we consider the contextual factors that generate and influence religious experience, including beliefs, textual traditions, neuroanatomy, and practices. I then outline the lobes theory of religious

experience, which connects social, theological, and ritual variables to cognitive patterns. The lobes theory is used to continue our discussion of the situation in the Corinthian church, with particular attention to different types of religious experience pursued by the different factions. In the final part of the chapter, I deal with ancient tours of heaven, using neuroscientific evidence to make sense of their overall structure and particular details. The neuroscientific approach outlined is applied to the tour of heaven in the Ascension of Isaiah, followed by a brief discussion of other early Jewish and Christian apocalypses.

In Chapter 8 I deal with the cognitive and evolutionary foundations of morality in the New Testament. While theologians usually focus on explicit moral instructions and philosophical traditions, this chapter inquires about the evolved cognitive structures that influence moral judgments, behaviors, and motivations. First, we look at the connection between empathy and morality. A complex model of empathy will guide our discussion of selected passages from Jesus' teaching and the Pentateuchal law. Second, we explore a range of evolved intuitions that govern moral behavior, such as guilt, cheater detection, and costly punishment; we also consider how different cognitive systems handle particular social situations and examine how Jesus' teaching manipulates those systems. Third, we turn to the question of whether religion in fact causes moral behavior, including recent debates on the significance of so-called "big



gods”; we take Deuteronomical historiography and Hebrew Bible scholarship as examples. Fourth, I argue that social arrangements of exploitation are based on evolved moral judgment and examine the question of slavery in selected early Christian sources from such a perspective. Fifth, we discuss the cultural transmission of moral teachings and examples, paying attention to ancient biographical patterns as well as Jewish and Christian instructions to imitate moral examples.

In Chapter 9, I examine the interface of cognitive and social factors in the spread of early Christianity. In the first part of the chapter, I discuss how early Christian preferences for itinerancy, the inclusion of women and the practice of charity shaped the social networks of the movement and how the new network structures influenced the spread of ideas. In the second part of the chapter, I discuss the philosophy

of computer modeling and introduce the programming language NetLogo. In the final part of the chapter, I present a simple computer model of the growth of Christianity, and show how experimentation with the model leads to interesting insights about the spread of the Christian movement, including the role of itinerancy and the significance of learning strategies.

In Chapter 10, I offer hermeneutical reflections on the cognitive approach presented in the book. I discuss, in particular, the significance of the cognitive approach in connection with three possible uses of the biblical texts, that is, the text as window, mirror, and image, respectively. I show how the cognitive approach offers fresh insights for each hermeneutical perspective, and consider the ramifications of the cognitive approach for historical, reader oriented, and text-centered biblical interpretation.

## HABILITATIONEN

## Gottes himmlische Wohnstatt

Transformationen im Verhältnis  
von Gott und Himmel in tempel-  
theologischen Entwürfen des  
Alten Testaments in der Exilszeit

*Christoph Koch*

Der lokale Zusammenhang von Gott und Himmel ist uns – nicht zuletzt dank der Gebetsanrede im Vaterunser – vertraut. Doch dieser Zusammenhang, der für Jesus und seine Zeitgenossen selbstverständlich war, hat in der Bibel eine Geschichte. Denn ein näherer Blick in das Alte Testament zeigt, dass die Vorstellung vom Himmel als Wohnort Gottes erst vergleichsweise spät ins Zentrum theologischer Reflexion gerückt ist. Deutet schon die ungleiche Verteilung der insgesamt 458 Belege für „Himmel“ in diese Richtung, so bestätigt eine literarhistorische Perspektive die These, dass Gottes Verortung im Himmel erst seit der Exilszeit sicher nachweisbar ist. Die Wohnvorstellung hat mithin in der babylonischen Zeit – konkreter: zwischen der Zerstörung des sog. Salomonischen Tempels (587/6 v. Chr.) und dem Wiederaufbau des Zweiten Tempels (520–515 v. Chr.) – einen tiefgreifenden Wandel erfahren.

Vor diesem Hintergrund bin ich in meiner Habilitationsschrift der Frage nachgegangen, weshalb und mit wel-

chen Mitteln und vor welchem Traditionshintergrund Jahwes Verortung im Himmel seit der Exilszeit zu einem relevanten Gegenstand theologischer Reflexion geworden ist. Dafür habe ich zunächst tempeltheologische Entwürfe aus Juda und Israel aus der staatlichen Zeit untersucht und diese mit drei jüngeren Entwürfen verglichen, die relativ sicher in die Exilszeit datiert werden können: der Grundbestand von Deuterocesaja (Jes 40–52), die Himmels- und Tempelvisionen im Ezechielbuch (Ez 1–3; 8–11; 40–48) sowie die Grundschrift der Priesterschrift (Gen 1–Lev 16). Im Vordergrund stand dabei die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität bzw. Uniformität und Pluriformität der in den Entwürfen bezeugten Vorstellungen vom Wohnort Gottes.

Die Analyse der vorexilischen Texte machte deutlich, dass der hintergründige Wohnort Jahwes hier durch die irdischen Größen Thron/Tempel (Ps 93; Jes 6,1–4; Gen 28) bzw. Tempelberg/Tempelstadt (Ps 48,2f) repräsentiert wird, welche als Orte der Gottesgegenwart die irdisch-geschichtlichen Dimensionen übersteigen. Die Texte bezeugen insofern lediglich eine „implizite Kosmologie“ (F. Hartenstein). Gleichwohl weisen sie durchaus einen Himmelsbezug auf, der im Fall der Jerusalemer Tempeltheologie über die Gottesbergvorstellung vermittelt ist, nach der sich Berg und Himmel entsprechen, und der in Gen 28 über die mesopotamische Vorstellung einer den irdischen und den himmlischen Tempel verbindenden Weltenachse („Himmelstreppe“) expliziert wird, die den Tempelort Bet-

El in Analogie zur Stadt Babylon zum „Tor des Himmels“ und „Haus Gottes“ erhebt.

Die tempeltheologischen Entwürfe aus exilischer Zeit stehen zwar zu den älteren Texten in Kontinuität, bezeugen aber andererseits deutliche weltbildhafte Verschiebungen, wobei die einzelnen Entwürfe je eigene Wege gehen. Gemein ist allen, dass der Himmel als theologisch relevante Größe an Bedeutung gewinnt.

Die *Disputationsworte Jes 40,12–31*, die im Kontext der Grundschrift der Deuterocesaja-Überlieferung vermutlich in Babylonien entstanden sind, spiegeln – das zeigt vor allem der Vergleich mit dem babylonischen Welterschöpfungsepos *Enūma eliš* – eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit der Marduk-Theologie. Jahwe hat – wie der babylonische Hauptgott Marduk – den Himmel erschaffen (40,22b) und Macht über die Gestirne (40,26). Doch gegenüber dem *Enūma eliš* wird zum einen die Leichtigkeit des Schöpfungsvorgangs betont; zum anderen ist die Depotenzierung der Astralmächte noch deutlicher zu greifen, die *ex nihilo* erschaffen werden und deren einzige Funktion es ist, wie eine gehorsame Armee in Reih und Glied vor Jahwe zu stehen. Was die Präsenz Jahwes angeht, so wohnt dieser laut 40,22a weder im Tempel (vgl. noch Jes 6,1) noch im selbst erschaffenen Himmelszelt (40,22b), vielmehr „thront“ er über dem „Kreis der Erde“, d.h. der Horizontlinie. Diese im AT singuläre Verortung ist ebenfalls vor babylonischem Traditionshintergrund zu verstehen. Wie im *Enūma eliš*

Marduks astraler Repräsentant Nēberu mit der Herrschaft über den Horizont, die entscheidende Schaltstelle des Kosmos, beauftragt ist, wodurch Marduk seine Königsherrschaft im Himmel wie auf Erden ausübt, so beherrscht Jahwe den gesamten Horizontkreis, wodurch ihm universale Macht über die irdischen und himmlischen Mächte und Gewalten zukommt. Jes 40,22a ist somit der erste vergleichsweise sicher (etwa in die Mitte des 6. Jh. v. Chr.) datierbare alttestamentliche Text, der Jahwe explizit im himmlischen Bereich verortet.

In *Ezechiel 1–3* – mit den Visionen Ez 8–11 und 40ff Teil einer Redaktion aus der beginnenden persischen Zeit (vor 520 v. Chr.) – erscheint Jahwe dem Propheten in seiner himmlischen Thronosphäre bei den Verbannten von 597. Den Traditionshintergrund von Ez 1 (die mit Lichtphänomenen ausgestattete „Herrlichkeit“ Jahwes auf einem Lapislazulithron oberhalb einer transparenten Himmelsplatte) bilden ikonographische Darstellungen von Gottheiten in der Flügelsonne sowie eine u.a. in dem Kommentartext KAR 307 bezeugte babylonische Himmels-tradition. Nach ihr besteht der obere Teil des Kosmos aus drei übereinandergeschichteten, auf Steinplatten basierenden Himmeln, deren mittlerer den babylonischen Hauptgott Bel-Marduk in Gestalt einer thronenden Sonnengottheit beherbergt.

Die *Priesterschrift* (wohl ebenfalls noch vor 520 v. Chr. entstanden) ist neben Deuterocesaja der zweite Textbereich, der in einem intensiven Gespräch mit dem *Enūma eliš* entstanden

ist. Im *Schöpfungstext Gen 1,1–2,3* gilt Gott als Erschaffer des Himmels (V. 6–8) und der Gestirne (V. 14–19). Die Erschaffung des *rāqī'a*-Himmels als vertikale Trennlinie dient der Ausgrenzung der Chaoswasser (V. 2) – eine Vorstellung, die bislang allein im *Enūma eliš* und in Gen 1 belegt ist. Obwohl Gen 1,1–2,3 Jahwes Wohnort nicht expliziert, bedeutet dies jedoch nicht zwingend, dass die Priesterschrift Gott völlig ortlos denkt. Der Vergleich mit dem tempeltheologischen Konzept des *Enūma eliš* deutet in eine andere Richtung. Wie im *Enūma eliš* der Götterkönig Marduk nach der Erschaffung und Gestaltung des Kosmos Babylon als seinen Wohnsitz erhält, womit die Tempelstadt in eine herausragende Position gerückt wird, so erscheint in der Priesterschrift ab Ex 24ff das – nach himmlischem Vorbild geschaffene (Ex 25,8 u.ö.) – Zeltheiligtum als der einzige explizite Wohnort Jahwes, was die besondere Bedeutung des Jerusalemer Tempels unterstreichen soll.

Was nun die Gründe für den Wandel der Wohnvorstellungen in der Exilszeit angeht, so ist zwar sicher die Tempelzerstörung im Jahre 587/6 v. Chr. als der äußere Auslöser zu bestimmen (so spiegelt sich in allen Entwürfen die Hoffnung auf einen neuen Jerusalemer Tempel). Doch wirkte sich dabei ein weiterer entscheidender Faktor aus: Eine in den altorientalischen Quellen verschiedentlich greifbare weltbildhafte Verschiebung, die als Uranisierung (Astralisierung/Solarisierung) der Hauptgötter charakterisiert werden kann. Das zeigt sich vor

allem bei Deuterocesaja. Wie bei anderen levantinischen und mesopotamischen Hauptgöttern steht die Erhöhung Jahwes zum einzigen Gott in Jes 40,12–31 in Verbindung mit seiner Astralisierung: JHWH ist Schöpfer des Himmels und der Gestirne und kontrolliert den für die irdische und himmlische Welt entscheidenden Übergangsbereich, den Horizontkreis (40,22.26). Insofern könnte man mit gewissem Recht behaupten, dass die Himmelskosmologie hier als Nebenprodukt des Monotheismus in Erscheinung trete. Auch in Ezechiel geht Jahwes Versetzung in den Himmel einher mit seiner Solarisierung. Dazu fügt sich, dass sich die Priesterschrift, die im Hinblick auf Jahwes Verortung im Wesentlichen an der impliziten Kosmologie der vorexilischen Jerusalemer Tempeltheologie festhält, gegenüber einer Solarisierung bzw. Astralisierung Jahwes resistent zeigt.

Die Explikation der himmlischen Wohnstatt gehört im Alten Testament also einerseits phänomenologisch in einen breiteren Strom der Uranisierung der Hauptgötter, darüber hinaus geben die untersuchten tempeltheologischen Entwürfe der Exilszeit aber einen konkreten Rezeptionsweg zu erkennen. Die große Nähe zur Marduk-Theologie macht deutlich, dass die Transformationen der Himmelskosmologie in einem intensiven Dialog mit der damaligen babylonischen Leitkultur vollzogen worden sind. Sowohl die Explikation der himmlischen Wohnstatt in Deuterocesaja und Ezechiel als auch die Vorstellung von Jahwe als Erschaffer des Himmels in Deuterocesaja und der Priesterschrift

spiegeln die Auseinandersetzung mit der babylonischen Marduk-Theologie. Die Entdeckung des Himmels als eines relevanten Gegenstandes der theologischen Reflexion, ist – so könnte man etwas zugespitzt formulieren – in der Exilszeit mit babylonischer Geburtshilfe vonstattengegangen.

Die untersuchten exilischen Entwürfe machen des Weiteren deutlich, dass hier nicht eine einlinige Entwicklung der Wohnvorstellung vom Tempel zum Himmel stattgefunden hat. Die Texte geben neben offensichtlichen Transformationen eine große Kontinuität gegenüber älteren Vorstellungen zu erkennen. In der Priesterschrift ist das Zeltheiligtum als Platzhalter des Jerusalemer Tempels wie in der älteren Tempeltheologie der „Himmel auf Erden“. Bei Deuteronesaja und in den Ezechielvisionen steht die Explikation der himmlischen Wohnstatt in Zusammenhang mit der in mesopotamischen Quellen öfter bezugten Vorstellung einer Rückkehr Gottes zu seinem Wohntempel nach einer temporären Abwesenheit (vgl. Ez 43; Jes 40,1–11; 52,7–10). Die Vorstellung von Jahwes himmlischer Wohnstatt verdrängt also nicht die seiner irdischen, sondern beide werden über ein Repräsentations- oder Entsprechungsverhältnis zusammengeführt. Auch wenn der Himmel als Wohnort Gottes seit der Exilszeit zunehmend an Bedeutung gewinnt, behält der Tempel als irdischer Himmel innerhalb des AT doch ein großes Gewicht, insofern explizit tempelkritische Stimmen wie 1 Kön 8,27 oder Jes 66,1ff die Ausnahme bleiben.

Die in der Arbeit untersuchten Entwürfe machen noch einmal sehr deutlich, dass biblische Schöpfungs- oder Wohnvorstellungen vom kulturellen Kontext und dem jeweils vorherrschenden Weltbild abhängig sind. Sie explizieren den Glauben an Gott vor dem Hintergrund der zeitgenössischen religiösen und naturkundlichen Wissensbestände und sie versuchen, auf der Höhe der Zeit zu sein. So können wir von den alten Texten lernen, dass auch unser Reden von Gott und Schöpfung naturwissenschaftliche Erkenntnisse nicht ignorieren darf, dass die Explikation des Glaubens an Gottes Schöpfermacht und Gegenwart mit dem jeweiligen Stand der Wissenschaft kompatibel sein sollte, um Zeitgenossen in ihrem Vertrauen auf Gott als guten Grund ihres Lebens zu vergewissern.

*Die Arbeit erscheint 2018 im Verlag Mohr Siebeck in der Reihe „Forschungen zum Alten Testament“.*

## Krankheit als Thema der Systematischen Theologie

*Thorsten Moos*

Das Thema Krankheit hat mannigfache religiöse Valenzen. In der Zeitdiagnose einer „Gesundheitsgesellschaft“ ist ein „Kult um den Körper“ diagnostiziert worden, in dem das Ringen um die Erhaltung und Verbesserung der Leistungsfähigkeit und ästhetischen Anmutung des Körpers Integrations- und Transzendierungsfunktionen für den Einzelnen übernimmt. Dieser zuweilen als „quasi-religiös“ bezeichnete Körperkult ist auf Krankheit als auf seine Negativfolie konstitutiv bezogen. Zudem lassen sich – aller funktionalen Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften zum Trotz – zahlreiche wechselseitige Beeinflussungen des Religions- und Medizinsystems feststellen. Auch für die Theologie ist das Thema Krankheit in vielfacher Weise präsent. Die biblischen Heilungsgeschichten beschäftigen die Exegeten ebenso wie Pfarrerinnen und Pfarrer, die regelmäßig über sie zu predigen haben. Eine hochdifferenzierte theologische Medizinethik befasste sich mit modernen Präventions-, Diagnose- und Therapieverfahren. Schließlich werden die Kirchen nicht müde, in Debatten um die Diakonie zu betonen, dass die Sorge für Kranke selbstverständlich zu den „Lebens- und Wesensäußerungen der Kirche“ gehöre. Das Verständnis von Krankheit sollte also zu den theologischen Kernproblemen gehören.

Gleichzeitig zeigen sich insbesondere im deutschen Protestantismus, der den Referenzpunkt der Arbeit bildet, erhebliche und in ihrer Summe überraschende Verlegenheiten im Umgang mit dem Thema Krankheit. Die Analyse gottesdienstlicher Fürbitten für Kranke zeigt eine Fülle zaghafter und ausweichender Formulierungen; Predigten, etwa über neutestamentliche Heilungswunder, nehmen das Thema Krankheit – „sind wir nicht irgendwie alle blind?“ – oftmals in rein metaphorischer Weise auf; und für die systematische Theologie ist ein regelrechtes „Krankheitsschweigen“ diagnostiziert worden. Diese protestantischen Verlegenheiten werden umso auffälliger, als andere christliche Konfessionen beziehungsweise Denominationen hier einen deutlich geläufigeren Umgang pflegen. Insofern die geschilderten protestantischen Verlegenheiten als Ausdruck von Modernisierungserfahrungen zu deuten sind, macht ein Blick in die Ökumene deutlich, dass es sich hierbei um eine sehr spezifische Reaktion handelt, deren Hintergründe es zu klären gilt.

Die Arbeit entfaltet Krankheit als Thema der (protestantischen) Theologie. Ausgehend von der Erfahrung, krank zu sein respektive eine Krankheit zu haben, wird Krankheit als religiöses Thema theologisch erschlossen. Das verspricht in doppelter Hinsicht einen Gewinn: Zum einen, nach innen, können so religiöse Praktiken des Umgangs mit Kranken wie mit dem Thema Krankheit kritisch reflektiert werden. Zum anderen können die Reflexionspotentiale der Theologie auch

für andere mit dem Begriff und Phänomenen von Krankheit befasste Disziplinen offengelegt werden. Dafür wird die theologische Debatte um Krankheit in Beziehung gesetzt zu anderen Rahmungen und Klassifizierungssystemen, etwa der Phänomenologie, der philosophischen Anthropologie, der Medizin oder der Kultur- und Sozialwissenschaften.

Die Kernthese der Arbeit lässt sich in drei Schritten zusammenfassen: Die Erfahrung von Krankheit ist als *Erfahrung der Desintegration* zu bestimmen, die auf unterschiedlichen Ebenen beschrieben werden kann (1.). Von hier aus zeigt sich eine religiöse Valenz der Krankheitserfahrung, die in der Spannung zwischen erfahrener Desintegration und niemals gegebener personaler Ganzheit liegt. Mit Krankheit umzugehen heißt, mit dieser Spannung umzugehen. (2.). Diese Grundstruktur differenziert sich in vier verschiedene Grundprobleme aus, die mit den metatheoretischen Begriffen *Verstehen*, *Würde*, *Gesundheit* und *Sorge* bezeichnet werden. Sie sind durch spezifische Aporien gekennzeichnet, die von allgemeiner Relevanz für den Umgang mit Krankheit insbesondere im Gesundheitswesen sind, aber als Implikat der unterliegenden „religiösen“ Spannung zu begreifen sind. Sie kommen in religiösen Praktiken zum Ausdruck und können theologisch erschlossen sowie ethisch reflektiert werden (3.). So kann eine spezifische *religiöse Rationalität* für den Umgang mit Krankheit zur Geltung gebracht werden.

(1.) In aller Vielfalt möglicher Krankheitserfahrungen lassen sich wiederkehrende Elemente namhaft machen. Krankheit wird, wie philosophisch-anthropologische (Helmuth Plessner) und phänomenologische Betrachtungen (Herbert Plügge), aber auch die Analyse von Selbstbeschreibungen kranker Menschen zeigen, potentiell auf vier Ebenen des Personseins als Desintegration erfahren.

1. *Leibkörperliche Desintegration*: Im Zustand der Krankheit erscheinen Risse im Verhältnis von Leibsein und Körperhaben. Der Leib, der ich bin, tritt aus der Unauffälligkeit hinaus, wird aufsässig, tritt mir im kranken Organ gegenüber. Auf der anderen Seite erzwingt der Körper, etwa im starken Schmerz, eine ganz neue Identifikation mit ihm.
2. *Soziale Desintegration*: Mit der Krankheit können soziale Bezüge beschädigt werden oder zerfallen. Der Kranke sieht sich hinter Erwartungen der anderen zurückbleiben, kann Rollen nicht mehr erfüllen, möglicherweise wenden sich wichtige Bezugspersonen von ihm ab.
3. *Praktische Desintegration*: Im Zustand der Krankheit wird Handlungsfähigkeit fraglich. Alltägliche Verrichtungen sind mühsam, der Umfang erreichbarer Ziele verringert sich. Die Passung zwischen „Ich“ und „Welt“, auf der die Handlungsfähigkeit ruht, zerbricht.
4. *Temporale Desintegration*: Eine schwere Krankheit kann eine

schwere Lebensbedrohung darstellen. Es erscheint nicht mehr selbstverständlich, auch morgen oder in einem Jahr noch da zu sein. Das Vertrauen, eine Zukunft zu haben, zerfällt.

(2.) Die Rekonstruktion von Krankheit als Desintegrationserfahrung impliziert dabei nicht, dass vorher ein entsprechendes Integriertsein (Ganzsein) erfahrbar gewesen wäre. Es gehört zu den Grundbedingungen menschlichen Personseins, niemals vollständig mit seinem Körperleib identisch, gänzlich sozial inkludiert, uneingeschränkt handlungsfähig und mit ungestörtem Zukunftsvertrauen ausgestattet zu sein. Wenn also Krankheit als Desintegration personaler Ganzheit erfahren wird, so ist Krankheit zu verstehen als Situation, in der das üblicherweise latente Problem personaler Ganzheit in die Erfahrung tritt. Die Erfahrung, dass mit der Krankheit etwas zerfällt, verweist negativ auf ein Ganzes, das in der Erfahrung personalen Lebens gleichwohl nie als solches greifbar ist.

Mit diesem Verweis auf ein Ganzes, das nicht einholbar ist, ist eine Unbedingtheitsdimension der Krankheitserfahrung gegeben. Hierin liegt, so die These, die religiöse Valenz des Themas Krankheit. Hier ist der Grund zu suchen für den religiösen Grundton von Medizindiskursen, und hieraus resultiert ein Bedarf an theologischer Unterscheidungskunst. Es ist die Leistungskraft religiöser Symbole, die Spannung von partikularer Erfahrung und dem Ausgriff auf ein Ganzes, das nicht selbst Gegenstand der Erfahrung

ist, zum Ausdruck zu bringen. Diese Leistungskraft lässt sich, so die Hypothese der Arbeit, auch im Kontext der Krankheitserfahrung zur Geltung bringen.

Dies darf jedoch nun nicht dahingehend missverstanden werden, dass Religion, näherhin der christliche Glaube, gleichsam die Antwort auf die Desintegrationserfahrung der Krankheit darstellte. Krankheit ist unbeantwortbar, da das in ihr Erlebte in seiner Qualität keine Frage, nicht einmal ein Zeichen ist. Der Schmerz soll einfach aufhören. Einerseits hat Krankheit also vermöge der Spannung von Desintegration und Ganzheit ein religiöses Moment; andererseits entzieht sich das Leiden an der Krankheit als Qual einer religiösen Vermittlung. Diese Struktur gilt es materialdogmatisch aufzunehmen. Dafür werden insbesondere Figuren aus der Hamartologie, der Soteriologie und der Eschatologie fruchtbar gemacht und entsprechende Entwürfe von Friedrich Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Albert Schweitzer, Paul Tillich und Ernst Jünger rezipiert.

(3.) Diese allgemeine Struktur wird konkret, wenn es gilt, mit Krankheit umzugehen. Je nach pragmatischem Kontext nimmt dieses Problem personaler Ganzheit spezifische Formen an. Auf diese Weise lassen sich vier verschiedene Grundprobleme des Umgangs mit Krankheit unterscheiden. Erstens geht es darum, Krankheit im Horizont der individuellen Lebensgeschichte des Kranken zu verstehen: sie zu benennen, zu diagnostizieren und sie in die *biographische Ganzheit* der Person einzuschreiben – das Problem



des Verstehens von Krankheit. Zweitens geht es darum, dem Anspruch des Kranken Rechnung zu tragen, trotz erfahrener Beschädigungen als *ganze Person* anerkannt und behandelt zu werden – das Problem der Würde des Kranken. Drittens wird gehofft und darauf hingearbeitet, den kranken Menschen zu heilen, und so die Erfahrung leibkörperlicher, sozialer, praktischer und temporaler Desintegration zugunsten einer *universalen Ganzheit* zu überwinden – das Problem der Gesundheit bzw. der Heilung. Und schließlich gilt es, dem Kranken zu helfen, über den Tag zu kommen, und ihm eine seiner konkreten Situation, seiner *individuellen Ganzheit* entsprechende Unterstützung angedeihen zu lassen – das Problem der Sorge.

In jedem der vier Grundprobleme des Umgangs mit Krankheit erweist sich die personale Ganzheit als *in praxi* unerreichbar. Der Versuch, Ganzheit – etwa: Gesundheit im Vollsinne – herzustellen, kann in die Überlastung oder in andere Aporien führen. Gleichzeitig erscheint die Herstellung von Ganzheit als erstrebenswert: Verstehen, Würde, Gesundheit und Sorge haben den Charakter regulativer Ideen für den Umgang mit der eigenen

Krankheit bzw. mit kranken Menschen. Ihren regulativen Charakter entfaltet die Idee personaler Ganzheit dabei auf allen Ebenen, in denen personale Desintegration in der Krankheit erfahren wird. So ist etwa das Problem der Gesundheit unterbestimmt, wenn allein ihr leibkörperlicher Aspekt beachtet wird. Die erhoffte Heilung betrifft ebenso die soziale, praktische und temporale Ebene. Erst in der Kreuzung mit den vier Ebenen der Krankheitserfahrung zeigt sich mithin die Komplexität der Grundprobleme des Umgangs mit Krankheit.

Erst in dieser Differenzierung wird auch die Leistungskraft religiöser Deutungen und Praktiken bzw. theologischer Reflexionen für den Umgang mit Krankheit deutlich. Sie vermögen zur Kultivierung eines guten Umgangs mit Krankheit beizutragen, der die genannten Momente personaler Ganzheit in ihrem orientierenden Charakter wie in ihrer Unerreichbarkeit präsent hält. Die religiöse Rationalität im Umgang mit Krankheit liegt darin, so die Kernthese der Arbeit, diese Ausrichtung auf Ganzheit zugleich zu pflegen und sie in Schach zu halten.

## DISSERTATIONEN

„... es geschah wegen des  
Zornes JHWHs“

Studien zu Ursprung und  
Rezeption der unbedingten  
Unheilsprophetie im Jeremiabuch

*Heinz Janssen*

Gutachter: M. Oeming, D. Erbele-  
Küster

Die Rede vom „Zorn Gottes“ gehört zu den widerständigen Aspekten der alttestamentlichen Gottesvorstellung. Sie kommt, obwohl im altorientalischen Umfeld schon lange bekannt, gewichtig erst in prophetischen Texten des 7./6. Jh. v.Chr. vor. Die meisten Belege finden sich im Jeremiabuch und werden im Rahmen der Arbeit erstmals vollständig untersucht. Zu ihrer Besonderheit gehört die Vielfalt des Vokabulars. Sechs Nomina in versch. Wortverbindungen, literarischen Formen und Kontexten werden gebraucht. Sie ermöglichen differenzierende Wiedergaben (z.B. „Schnauben“ – „Glut“ – „Unmut“), jedoch wird diese Chance in den antiken wie modernen Übersetzungen kaum genutzt.

Das Zorn Gottes-Motiv begegnet von der Erstverschriftlichung (Jer 36) bis hin zu den jüngsten Fortschreibungen und Ergänzungen im Jeremiabuch als gewichtiges Theologumenon. Ein Grund für seine wachsende Bedeutung

ist zum einen die Jeremia aufgetragene (unbedingte) Unheilsprophetie, die er und seine Tradenten verarbeiten mussten. Zum anderen die Bewältigung der politischen Katastrophen, die zum Ende Israels und Judas führten (722 und 587 v.Chr.). War Jeremias Erfahrung mit dem Zorn Gottes zuerst situativ bedingt, wurde das Motiv in der Buchwerdung nahezu „dogmatisiert“ und brachte so die fortdauernde Bedrohung, auch gegenüber der Völkerwelt, zur Sprache (Jer 10,10). Es lässt sich im Jeremiabuch über mindestens drei Jahrhunderte verfolgen. Das Motiv blieb jedoch nicht auf das AT beschränkt, sondern wurde außerdem im NT in theologisch relevanten Kontexten rezipiert (Röm 2f., 1Thess 1,10).

Die Rede vom Zorn Gottes erweist sich keineswegs als „peinlichste“ Aussage über Gott (P. Sloterdijk). Sie erweist sich vielmehr als theologisch tiefgründige und eigengewichtige Reflexion, wenn sie das Geschehen des nationalen und religiösen Zusammenbruchs des biblischen Israel mit dem Handeln Gottes in Verbindung bringt (Jer 52,3). Sie hatte offensichtlich die Kraft, dem Gottesvolk über den Abgrund und damit zum Überleben zu helfen. Die Texte zum Zorn Gottes im Jeremiabuch sperren sich aber gegen eine vereinheitlichende Interpretation. Die Vielfalt der Versprachlichung und theologischen Differenzierung erhellt, dass sich das Beunruhigende dieser Art und Weise, von Gott zu reden, mit keiner Systematisierung zähmen lässt.

## Der handelnde Mensch

### Untersuchungen zum Verhältnis von Ethik und Anthropologie in den Testamenten der Zwölf Patriarchen

*Stefan Opferkuch*

Gutachter: M. Konradt, P. Busch

Lag der Fokus bei der Erforschung der Testamente der Zwölf Patriarchen (TestXII) bislang hauptsächlich auf literarkritischen Fragen, so wird in dieser Untersuchung erstmals eine ausführliche inhaltliche Analyse der Schrift vorgenommen.

Die TestXII sind eine pseudepigraphische Schrift, die die Abschieds- oder Sterbereden („Testamente“) der zwölf Söhne Jakobs (der „Patriarchen“) an ihre Söhne und Nachfahren wiedergibt. Ausgehend von den in Gen 29–50 berichteten Ereignissen sollen die Testamente Verhaltensanweisungen für ein Leben nach den Geboten vermitteln. Oftmals ergeben sich diese Verhaltensanweisungen aus Ereignissen im Leben der Patriarchen, die in einem den Verhaltensanweisungen voranstehenden biographischen Teil berichtet werden.

Da der hauptsächlichliche Zweck der TestXII eben die Vermittlung ethischer Weisungen ist, steht in der Dissertation die Untersuchung der Ethik der TestXII an erster Stelle. Drei große thematische Blöcke lassen sich identi-

fizieren, nämlich erstens die Sexualethik (Testament Ruben, Testament Juda), zweitens die Verhaltensanweisungen gegen Neid, Zorn und Hass (Testament Simeon, Testament Dan und Testament Gad) sowie drittens die Tugendparänese (Testament Issachar, Testament Sebulon und Testament Joseph). Inhaltlich vermischen sich in der Ethik der TestXII spezifisch frühjüdische und spezifisch paganhellenistische Elemente, die meist der hellenistischen Populärphilosophie entnommen sind.

Das Spezifikum der Paränese der TestXII ist aber das Ineinander von ethischen und anthropologischen Aussagen. Es finden sich auffallend viele Aussagen über das Wesen des Menschen in dieser Schrift. Für die TestXII ist der Mensch bzw. das Innere des Menschen der Schauplatz eines Kampfes zwischen Gut und Böse, zwischen Gott und seinem Widersacher Beliar, dem überdies noch ein Heer böser Geister beigeordnet ist. Das Ergebnis des Kampfes hat freilich Auswirkungen auf das Handeln des Menschen.

Die Untersuchung zeigt, dass ethische und anthropologische Aussagen nicht willkürlich und unverbunden nebeneinanderstehen. Anthropologische Aussagen werden planvoll eingesetzt, stehen aber immer im Dienste der Ethik.

## Das Heil für die Völker im Matthäusevangelium und die Schriften Israels

*Carolyn Ziethe*

Gutachter: M. Konradt, M. Oeming

Mit gutem Recht können die Schriften Israels als der primäre und autoritative Intertext der matthäischen Gemeinde angesehen werden. Wie allerdings stellen sich die Bezüge auf einen solchen Text dar, wenn das Thema, nämlich die Frage nach dem Heil für die Völker, in diesen Texten selbst höchst kontrovers diskutiert wird? Die Analyse der Schriften Israels zeigt, dass die Völker in manchen Texten zwar vom Heil ausgeschlossen werden, in anderen jedoch explizit Teil am göttlichen Heilshandeln haben, wobei sich die Heilsvorstellungen verschiedenen Topoi zuordnen lassen. Darauf aufbauend wird an den matthäischen Texten deutlich, dass breit auf die verschiedenen Denkvorstellungen aus den Schriften Israels zurückgegriffen wird: So wird z.B. das Hinzukommen der Völker durch den Topos der Völkerwallfahrt geschildert (Mt 2,1–12), der jedoch so transformiert wird, dass nicht mehr der Zion der Ort der Präsenz Gottes ist (Mt 21,13), sondern der mit seiner Gemeinde seiende Messias (Mt 28,20). Das Heil selbst wird als Mahl geschildert, an dem auch die Völker teilnehmen (Mt 8,11; 22,1–14) und dessen innerweltliche Vergewärtigung wiederum in der Gemeinde

stattfindet (Mt 26,26–28). Des Weiteren wird das Heil für die Völker auch über eine schriftengebundene Christologie begründet. Dabei ist besonders auf die beiden großen Jesajazitate zu verweisen (Mt 4,15f; 12,18–21). Der Tod Jesu stellt das soteriologische Grundmoment für die Völker (Mt 20,28; 26,28) dar. In diesem Zusammenhang werden auch Texte relevant, die nicht selbst vom Heil der Völker handeln, sich diesem jedoch auch nicht sperren. Zudem fällt auf, dass besonders Vorstellungen aufgenommen wurden, die in den Schriften zwar primär als Heilmotive Israels verwendet werden, jedoch zugleich bereits dort in einigen Texten auf die Völker hin geöffnet sind: so die Rede vom Bund; der (Völker-)wallfahrt; dem (Völker-)mahl oder der Tora. Letztere gilt im Mt auch für die Völker in ihrem Vollsinn, wobei eine ethisch orientierte Gewichtung der Gebote vorgenommen wird. Die Komplexität der Schriftenbezüge zeigt, dass das Heil für die Völker von Anfang an und grundlegend mit dem Heil Israels zusammengedacht wird (Mt 1,1; Mt 1,2–17) und beide untrennbar aufeinander bezogen werden (z.B. Mt 1,21; 12,18). Das intertextuelle Netz erscheint demnach weder als beliebiger Verweiskatalog noch als monokausale Begründungslinie, sondern als durchdachtes und kohärentes Ganzes, das sich aus legitimierender/autorisierender, reaktentzierender und transformierender Schriftenrezeption zusammensetzt. Folglich ist das Heil für die Völker im Mt umfassend als durch die Schriften Israels begründet dargestellt und als ihnen gemäß entfaltet.

## Tod, Auferstehung und ewiges Leben im Matthäusevangelium

*Elaine Raju*

Gutachter: M. Konradt, H. Schwier

Während die Gerichtsvorstellung im MtEv sehr viel Aufmerksamkeit erfahren hat, wurde bisher wenig untersucht, was Matthäus über Tod, Auferstehung und ewiges Leben denkt. Auf dem Hintergrund der eschatologischen Anschauungen des Judentums erschließt diese Arbeit in sorgfältigen Einzellexegesen die relevanten Texte im MtEv, ohne sie vorschnell zu systematisieren. Drei Ergebnisse seien herausgehoben:

Erstens eine Differenzierung zwischen Auferweckung und Auferstehung im MtEv, wobei „es in den Fällen, wo das Wortfeld *egeirō /égeirsis*

verwendet wird, auch um das Sichtbarwerden in der Welt geht, in den Fällen, wo *anástasis* verwendet wird, einzig um das Leben bei Gott“.

Zweitens eine Gewichtung eschatologischer Themen im MtEv: Die Vorstellung einer universalen Totenaufstehung mit anschließendem Gericht spielt eine geringe Rolle im Vergleich zu dem Gedanken, dass verstorbene Gerechte schon bei Gott leben.

Drittens die Erkenntnis, dass die Vorstellung leiblicher Auferstehung auch bei Matthäus durch den Verwandlungsgedanken geprägt ist.

Hinzu kommen viele Einzelbeobachtungen zu den Texten. Das MtEv ist in sich differenzierter als es in seiner Rezeptionsgeschichte gewirkt hat, in der das Gericht (auch mit dem Heulen und Zähneklappern der Verworfenen) am stärksten nachgewirkt hat. Insofern trägt die Arbeit dazu bei, dem MtEv gerecht zu werden.

*Gerd Theißen*

## Ecce Agnus Dei

### Rezeptionsästhetische Untersuchung zum neutestamentlichen Gotteslamm in der bildenden Kunst

*Saskia Lerdon*

Gutachter: P. Lampe, H. Schwier

Die Gotteslamm-Metapher ist eine der einflussreichsten Christusprädikationen im Neuen Testament. Die Arbeit stellt ihre relevanten biblischen Texte und religionsgeschichtlichen Parallelen vor und skizziert ihre Rezeption anhand von Beispielen aus der bildenden Kunst.

In einem Einleitungskapitel werden Metapherntheorie, eine historische Annäherung zur Bedeutung des Bildes im frühen Christentum und die frühe liturgiegeschichtliche Entwicklung des „Lamm Gottes“ vorgestellt sowie (bild)hermeneutische Theorien – von Plato, Heidegger, Lévinas, v.a. Gadamer über Luz, Bätschmann bis Boehm und Beltz – betrachtet. Zur Sprache kommt hier besonders das theoretisch komplexe Wechselverhältnis zwischen Sprach-/Text- und Bildlichkeit.

Der erste, exegetische Hauptteil untersucht die einzelnen Vorkommen der Gotteslamm-Metapher im Neuen Testament und bespricht die vielfältigen religionsgeschichtlichen Anknüpfungspunkte in Texten und Artefakten der antiken Umwelt – vom wehrhaften

siegreichen Lamm, das die Seinen beschützt, in griechischer Mythologie und in der Tiervision des äthiopischen Henoah über den göttlichen Ammon-Widder bis hin zum stellvertretend leidenden Lamm in Jes 53. Die neutestamentlichen Texte zum „Lamm Gottes“ werden hier in den Sinndimensionen beleuchtet, die sich im 1./2. Jahrhundert darboten.

Der zweite Hauptteil stellt dem in einem typologisch ausgerichteten Längsschnitt die exemplarische Betrachtung vielfältiger Bildzeugnisse aus einer fast zweitausendjährigen Kunstgeschichte zur Seite. Die semantische Vielfalt wird in eine Typologie überführt mit dem Ziel die Fülle des Bildmaterials zu ordnen und zu systematisieren sowie in differenzierter Weise sichtbar zu machen, wie sich im Lauf der Jahrhunderte in der Rezeption der biblischen Metapher durch bildende Künstler Sinnpotentiale entfaltet haben, die noch nicht im Horizont der neutestamentlichen Texte lagen.

Am Ende der Arbeit werden beide Teile zueinander in Beziehung gesetzt. Von den Bildzeugnissen geht der Verstehensweg noch einmal zurück zum Text, um zu beobachten, wie das Textverstehen heutiger Rezipienten (sowie vergangener Leser in der Kirchengeschichte) von der Wirkungsgeschichte mit beeinflusst ist und war, so dass von den Bildzeugnissen her eine *Relecture* der neutestamentlichen Texte angeregt wird.

## Paulus Speratus

Reformator, Kirchenliederdichter  
und evangelischer Bischof

*Daniel Degen*

Gutachter: Chr. Strohm, J. Ehmann

Wer sich heute über den Reformator und Kirchenliederdichter Paulus Speratus (1484–1551) informieren möchte, dem bietet sich eine verwirrende Vielfalt widersprüchlicher Informationen und Thesen, sowie offener Fragen. Daher war es mehr als hundert Jahre nach der letzten ausführlicheren Speratusbiographie an der Zeit, eine umfassende Untersuchung und Darstellung des Lebens und Werks des Reformators, sowie eine vollständige Verzeichnung seiner Briefe, Schriften und Lieder vorzunehmen.

Der Humanist und Kirchenjurist, als dessen deutscher Name endgültig „Sprett“ statt „Hoffer“ anzusehen ist, hatte eine vielversprechende Karriere vor Augen, bevor er sich als Würzburger Domprediger 1521 offen der Reformation zuwandte, seine Stelle aber im selben Jahr heimlich verließ. Im Anschluss besuchte und beeinflusste er vermutlich Argula von Grumbach in Dietfurt und hielt im Januar 1522 in Wien eine aufsehenerregende Predigt, die zu seiner Exkommunikation führte. Darin hatte er das Thema der Klostersgelübde zeitgleich mit und unabhängig von Luthers Schrift „De votis monasticis“ in sehr ähnlicher Weise

behandelt. Durch die Zusendung seiner Predigt an Luther beeinflusste er dann dessen Übersetzung von Mt 19,12 und dessen Auslegung von 1 Kor 7,9.

Von Wien aus durch Mähren ziehend, wurde er Stadtpfarrer und sehr erfolgreicher Reformator der Stadt Iglau, wurde aber 1523 gezwungen, das Land zu verlassen. Gleich nach der Ankunft hatte er hier auch die erste Kontaktaufnahme der Böhmisches Brüder mit Luther provoziert. Ein der Weimarer Ausgabe unbekannt gebliebener Brief an Luther enthält die Streitpunkte zwischen Speratus und den Brüdern.

Im „Wittenberger Liederjahr“ (1523/24) spielte Speratus eine wichtigere Rolle als heute meist angenommen wird. Sein Lied „Es ist das Heil uns kommen her“ (EG 342) war Vorbild für Luthers erstes Gesangbuchlied „Nun freut euch lieben Christen gmein“ (EG 341), nicht umgekehrt.

Ab 1524 prägte er erst als Hofprediger und dann als Bischof von Pomesanien die preußische Landeskirche und zeigte sich in der Bekämpfung von Spiritualismus und Täufertum teilweise noch konservativer als Luther. Trotz seiner eigenen Erfahrungen als ein um des Glaubens willen Verfolgter hatte er weder für unbeugsames noch für taktisches Verhalten Andersgläubiger Verständnis.

Speratus erweist sich als ein „Musterschüler“ Luthers, der aber sachlich und geographisch immer wieder in neue Gebiete vordrang.

## Simon Sulzer (1508–1585)

### Herkunft, Prägung und Profil des Basler Antistes und Reformators in Baden-Durlach

*Daniel Abendschein*

Gutachter: J. Ehmann, Chr. Strohm

Der aus dem Berner Oberland stammende Theologe Simon Sulzer war 1556 maßgeblich an der Einführung der Reformation in der Markgrafschaft Baden-Durlach beteiligt. Als Antistes bzw. Generalsuperintendent leitete er bis zu seinem Tod 1585 sowohl die Basler als auch die badische Kirche in einer einmaligen, deutsch-schweizerischen Doppelfunktion. Späteren Historiographen galt er damit als reformiert-lutherischer Grenzgänger, dem teils konfessionelle Gleichgültigkeit, teils die Absicht zur Lutheranisierung der Schweiz unterstellt wurde.

Die Dissertation zeigt in einem ersten Hauptteil die konfessionalistische Herkunft und Tradierung dieser Sulzer-Charakterisierungen auf. Sie dienen überwiegend der historiographischen Reintegration der Basler Kirche in das Konstrukt einer einheitlich reformierten Eidgenossenschaft.

Tatsächlich hatte die Grenzstadt Basel zur Zeit Sulzers und seiner Amtsvorgänger J. Oekolampad und O. Myconius ein geostrategisches Interesse an einer „offenen Konfessionspolitik“ (K. von Greyerz), die Sulzer offenbar bis weit ins konfessionelle

Zeitalter hinein kirchlich abzusichern verstand. Amy Nelson Burnett macht dafür anhand von Fallbeispielen aus den Jahren 1538–1571 Einflüsse der oberdeutschen Konkordientheologie verantwortlich und nennt Sulzer den „letzten Jünger“ Martin Bucers.

In ihrem zweiten Hauptteil geht die Dissertation dieser These nach und wertet für die Zeit vor 1538 die gesamte Korrespondenz von, an und über Sulzer vollumfänglich aus. Dabei wird die theologische Prägung Sulzers aus seiner Lebensgeschichte heraus verständlich: In existenzieller Not nimmt Bucer sich seiner im Jahr 1530 als Mentor an und baut ihn sukzessive zum schweizerischen Exponenten seines Konkordienanliegens auf. Sulzer gelobt lebenslange Treue.

Im dritten Hauptteil ist die biographische Darstellung der Analyse theologischer Quellentexte eingeordnet. Dazu werden u.a. Sulzers Predigt über die Einheit der Kirche (1563) und eine wohl als Hauptwerk zu betrachtende Abendmahlsschrift (1578) erstmals ediert. Erstere macht Sulzers luth.-ref. Ambiguitätstoleranz aus seiner Ekklesiologie heraus verständlich. Letztere verdeutlicht nicht zuletzt, dass Sulzer auch über den von Burnett betrachteten Zeitraum hinaus noch als „Jünger Bucers“ (aber auch Melancthons und Calvins) bezeichnet werden darf.

Der Anhang bietet weitere ausgewählte Editionen und ein 1.500 Stücke umfassendes Verzeichnis der Korrespondenz Simon Sulzers.



## Das transformative Potential der Begegnung von Sozialethik und Ekklesiologie im ökumenischen Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft

Jan Fellhauer

Gutachter: F. Nüssel, U. Duchrow

Die Dissertation rekonstruiert den ökumenischen Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft von der Weltkirchenkonferenz „Kirche und Gesellschaft“ in Genf 1966 bis zur zehnten Vollversammlung des ÖRK in Busan 2013. Aufgenommen werden dabei die wesentlichen Impulse von ÖRK, RWB; LWB und KEK.

In Genf 1966 wurde erstmals unter befreiungstheologischem Einfluss der Gedanke der Transformation des Weltwirtschaftssystems eingebracht. Zur biblischen Begründung versuchte man 1973 auf der Weltmissionskonferenz in Bangkok die doppelte Dimension des Heils in Form sozialer Gerechtigkeit herauszustellen. Damit war klar, dass ein bislang individualistisches Heilsverständnis, wie es vor allem im Westen vertreten wurde, einem befreiungstheologisch kollektiv verstandenen gegenüberstand. Immer mehr setzte sich die Einsicht durch, dass das Sein der Kirche von der Solidarität mit den Armen nicht zu trennen sei. Zum Kulminationspunkt dieser sozialethisch-ekklesiologischen Verbindung kam es auf der Vollversammlung

von Vancouver 1983 in der eucharistischen Vision. Der darauffolgende Versuch, die jeweils stärksten ekklesiologischen Traditionen im konziliaren Prozess einzubringen, scheiterte zunächst, sollte in der Folge jedoch stillschweigend umgesetzt werden.

Der RWB übernahm fortan eine führende Rolle und leitete in Debrecen 1997 den *processus confessionis* ein, dem sich 1998 der ÖRK in Harare und der LWB 2003 in Winnipeg anschlossen. In Accra 2004 sah der RWB zwar von der Erklärung eines *status confessionis* ab, verwarf aber das bestehende Weltwirtschaftssystem. Der ÖRK folgte dieser Spur erst nach einem Studienprozess zum Zusammenhang von Armut, Reichtum und Ökologie, einer Studie zur Habgiergrenze sowie der neuen Missionserklärung von 2012 durch die Aufnahme dieser Dokumente in Busan 2013.

Die Begegnung von Sozialethik und Ekklesiologie stellt eine intrareligiöse Selbstzivilisierung dar, deren transformatives Potential darin besteht, dass nicht nur unterschiedliche Ekklesiologien, sondern unterschiedliche Religionen hinsichtlich der Transformation des Weltwirtschaftssystems ins Gespräch gekommen sind. Diese Vorgänge würdigt und kritisiert der Verfasser abschließend aus evangelikaler Perspektive.

Die Dissertation wurde über die UB Heidelberg elektronisch veröffentlicht.

## Politik und Gesellschaft in der philippinischen Pfingstbewegung

*Giovanni Maltese*

Gutachter: M. Bergunder, F. Nüssel

Durch die Populismus-Debatte ist die Frage nach dem Einfluss religiöser Idiome auf kollektive Identitätsbildungen sowie auf gesellschaftliche und politische Prozesse neuerdings selbst in den Kernländern der Säkularisierungsthesen in den Fokus der Forschung geraten. Auf globaler Ebene stellt die weltweite Pfingstbewegung (nebst dem Reformislam) schon seit längerem ein Paradebeispiel für diesen Fragenkomplex dar.

Die vorliegende Arbeit zeigt, wie lokale, nationale und globale Diskurse zu „Religion“ und „Politik“, so aufeinander bezogen werden können, dass ihre komplexe Verflechtung erkennbar wird. In Anlehnung an poststrukturalistische Arbeiten aus der politischen Theorie und den Kulturstudien wird dargelegt, welchen Vorteil eine genealogische Historisierung von tragenden Schlagworten und Narrativen für das Verständnis des Zusammenhangs zwischen Politik und Religion bietet. Die empirische Basis der Studie bieten ethnographische Daten, die während ausführlicher Feldforschungsaufenthalte (2013–2015) erhoben wurden.

Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile. Der *erste Hauptteil* untersucht institutionenpolitisch aktive

Schlüsselfiguren der Pfingstbewegung mit nationaler Ausstrahlungskraft und bietet eine historisierende Rekonstruktion jener Debatten, die für den Komplex Pentekostalismus, Politik und Gesellschaft konstitutiv sind. Der *zweite Hauptteil* richtet den Fokus auf eine Mittelschichtsstadt und stellt die Wirkung der zuvor rekonstruierten landesweit einflussreichen Entwicklungen und Diskurse in einem klar eingrenzbaren Kontext dar. Der *dritte Hauptteil* beleuchtet diese Dynamiken schließlich mit Blick auf das konkrete Politikum Reproduktionsgesundheit. Dabei wird insbesondere die Verzahnung von globalen, nationalen und lokalen Diskursen in den Blick genommen und die konkreten Semantiken herausgearbeitet.

Die These der vorliegenden Studie ist, dass der philippinische Pentekostalismus zwar als klassenheterogenes kulturelles Milieu betrachtet werden kann, dies jedoch keine Rückschlüsse auf eine einheitliche politische Haltung oder soziale Praxis ermöglicht. Sprachliche und nicht-sprachliche Praktiken verdanken sich vielmehr vielschichtigen Aushandlungsprozessen, in denen Hegemoniekämpfe ausgefochten werden, die dann wiederum das Verständnis von religiöser Politik oder politischer Religion prägen.

Die Studie erscheint als: G. Maltese, *Pentekostalismus, Politik und Gesellschaft in den Philippinen*. Religion in der Gesellschaft 41. Würzburg: Ergon, 2017.

## Corporate Governance in der Diakonie zwischen Effizienz und Legitimität

Eine neoinstitutionalistische  
Analyse

*Dietmar Kauderer*

Gutachter: J. Eurich, H. Schmidt

Forciert durch verschiedene Unternehmensskandale Ende des letzten Jahrhunderts wurde nach US-amerikanischem Vorbild auch in Deutschland in der Privatwirtschaft ein Corporate Governance Kodex verabschiedet. Durch diesen sollen Transparenz und Legitimität erhöht und unternehmensethische Leitplanken bestimmt werden, um Betrug und Fälschung in Unternehmen einzugrenzen. Der Kodex regte auch die Diskussion über einen Verhaltenskodex für Führungskräfte an, welcher freilich mit dem Manko mangelnder Durchsetzbarkeit behaftet ist.

Die Dissertation führt in die Diskussion über die Einführung eines die spezifischen Belange von Nonprofit-Organisationen berücksichtigenden Kodex ein. Insbesondere die Freien Wohlfahrtsverbände wie die Diakonie haben sich der Herausforderung gestellt, welche durch die seit Mitte der 1990er Jahre einsetzenden Ökonomisierung des sozialen Sektors entstanden war: der wachsenden Bedeutung ökonomischer Parameter entsprachen gestiegene Umsatzzahlen, Fusionen zu

immer größeren Einheiten, Einführung von Anreizstrukturen in der Personalentwicklung und einem insgesamt gestiegenen wirtschaftlichen Risiko, das notfalls auf verbandlicher Ebene aufzufangen war. Neben der Einführung von Risiko-Management-Ansätzen wurde auch die Entwicklung eines Corporate Governance Kodex für die Diakonie vorangetrieben. Vorreiter waren hier einzelne diakonische Landesverbände im Süden Deutschlands, jedoch wurde auch bald auf Bundesebene ein entsprechender Corporate Governance Kodex für diakonische Unternehmen verabschiedet. Jedoch war dieser relativ direkt vom Deutschen Corporate Governance Kodex abgeschrieben worden und hatte Unterschiede zur Sozialwirtschaft kaum in Rechnung gestellt. Zudem fokussierte er auf rechtliche Rahmenbedingungen und ließ Fragen der moralischen Verantwortung von Führungskräften weitgehend außen vor. Die Dissertationsschrift arbeitet nun erstmals die Grundlagen solcher Kodizes auf. Die historischen, konzeptionellen und theoretischen Voraussetzungen werden dargestellt und analysiert. Im Anschluss werden die beiden zentralen Begründungsdiskurse für Corporate Governance, die auf Effizienz bzw. Legitimität zielen, untersucht und auf ihre Leistungsfähigkeit für die Anwendung in der Diakonie hin befragt. Auf dieser Grundlage können abschließend sieben Defizite des vorliegenden Corporate Governance Kodex der Diakonie formuliert werden.

*Johannes Eurich*

## „Wenn der Andere ins Helfen einfällt“

Eine Begegnung zwischen  
der Diakoniewissenschaft und  
dem Werk Emmanuel Levinas‘

Birgit Susanne Dinzinger

Gutachter: J. Eurich, H. Schmidt

Der Philosoph und Religionswissenschaftler Emmanuel Levinas (1905-1995) gibt der Diakoniewissenschaft den Impuls einer konsequenten Optik „vom Anderen her“. Untersucht werden die Fragestellungen, wie die Levinas’sche Schlüsselfigur des Anderen die diakoniewissenschaftliche Hauptfigur des Nächsten qualifiziert und welche Auswirkungen damit auf das Selbstverständnis und die Organisation von Diakonie erwartbar werden.

Eine Diakonie „vom Anderen her“ entfaltet die Studie in vier Aspekten: der *akkusativisch-responsive* Aspekt untersucht ausgehend von der phänomenologischen Denkfigur des Horizonts die Fragen nach dem Profil von Diakonie und legt die Grundlagen für ein Verständnis von Diakonie als antwortendem Geschehen. Der *universal-transversale* Aspekt fragt vor dem Hintergrund pluraler Hilfemotivationen nach der Anschlussfähigkeit von Diakonie und verweist auf eine Ökumene der *Compassion* sowie des verletzlichen Subjekts. Der *leiblich-sinnliche* Aspekt von Diakonie nimmt seinen Ausgangspunkt in der Leiblichkeit

als diakonischer Grunddimension und thematisiert *ex negativo* auch die Verweigerung des Empfangs des Anderen. Der *reflexiv-kritische* Aspekt konfrontiert das Levinas’sche Denken mit der sozialkonstruktivistischen Perspektive des *Othering* und beleuchtet die diskursive Wirkmächtigkeit der Diakonie als Institution.

Im Hinblick auf die Diakonie als Organisation ermöglicht die Levinas’sche Denkfigur des Antlitz‘ als das „Außerordentliche“ Anschlussmöglichkeiten an die Grundthemen Partizipation, Enthierarchisierung und interaktive Wertschöpfung. Die Untersuchung der Bedingungen von Ethik in Organisationen, eines wertorientierten Managements sowie der Grundspannung von Form und Dynamik mündet in ein Modell von Diakonie zwischen Heterotopie und Utopie. Mit Bezug auf Michel Foucault, der in der Studie mehrfach als kontrastierendes Gegenüber zu Levinas einbezogen ist, werden das heterotope/heterochrone Potential von Diakonie als „Anderraum“ herausgearbeitet und Kriterien für diakonische Einrichtungen und Dienste als plurilaterale und plurisoziale Räume entwickelt. Damit ist der Versuch unternommen, im Anschluss an Levinas den Leitwerten Verantwortung und Gerechtigkeit sowie der Begegnung als „außerordentlicher“ Unterbrechung konkrete Gestalt in der Transformation (diakonischer) Organisationen zu geben und damit ein wertorientiertes Organisationsmodell als Alternative zum Trend der Ökonomisierung zu entwerfen.

## Die Entwicklung des US-amerikanischen lutherischen *social ministry*

Von freien Initiativen zur nationalen Verbandsstruktur von Lutheran Services in America

Teresa A. K. Kaya

Gutachter: H. Schmidt, G. Pickel

Christlich motivierte Hilfsorganisationen sind seit dem *New Deal* unter Präsident Roosevelt, der die Einführung des Wohlfahrtsstaats markiert, feste Partner des US-Staats im US-amerikanischen Wohlfahrtsystem und tragen damit maßgeblich – wie die diakonischen Einrichtungen in Europa auch – zur Ausgestaltung des Sozialwesens bei. Unter die wichtigsten Wohlfahrtsakteure zählen die sozialen Hilfeeinrichtungen der lutherischen Kirchen *Lutheran Church – Missouri Synod* (LCMS) und *Evangelical Lutheran Church in America* (ELCA). Während das von freien Initiativen ausgehende Hilfehandeln, das so genannte *social ministry*, der Lutheraner eine lange Tradition vorzuweisen hat, ist die nationale systematische Verbundenheit in der Organisation *Lutheran Services in America* (LSA) ein neues Phänomen, das erst seit 1997 besteht. Die beiden größten lutherischen Kirchen hatten gemeinsam mit ihren angeschlossenen *social ministry organizations* (SMOs) die Gründung eines nationalen Verbundes vorangetrieben.

Das Gesamtnetzwerk erwirtschaftete seither kombinierte Gesamtwerte von über 20 Milliarden US-Dollar im Jahr und zählt damit zu den größten Netzwerken an sozialen Dienstleistern mit religiösem Profil, die im US-amerikanischen Wohlfahrtsystem tätig sind.

Diese – relativ unbekannt – Erfolgsgeschichte wirft Fragen auf: Wie wurde aus dem zivilgesellschaftlichen Engagement einzelner lutherischer Glaubensanhänger und Gemeinden ein hochorganisiertes Wohlfahrtsdienstleistungssystem? Wie konnte LSA innerhalb kürzester Zeit zu einem wichtigen anwaltschaftlichen Akteur und (Gesprächs-)partner der US-Regierung in der Funktion eines nationalen Repräsentanten des lutherischen *social ministry* werden? Und inwiefern tritt das genuin lutherische Profil (unter diesen Umständen noch) zutage?

Um diesen Fragen auf den Grund zu gehen, ist die Arbeit historisch-deskriptiv im Sinne einer *oral history* angelegt. Die historische Analyse der lutherischen Hilfsorganisationen auf dem Weg zur Allianz von LSA und deren weitere Entwicklung in den Vereinigten Staaten von Amerika sind vielsprechend und grundlegend für weitere Vergleiche, wie beispielsweise mit der deutschen Diakonie.

Die Dissertation wird im Frühjahr 2018 in der Reihe „Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts“ an der Universität Heidelberg im Verlagsprogramm der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig veröffentlicht.

## Soziale Hilfeleistungen für ein menschenwürdiges Leben von Kindern in Südkorea

Theologische und politische Reflexionen zur Bekämpfung der Kinderarmut unter Einbezug der Bildungsperspektive

*Kee-Yong Kim*

Gutachter: J. Eurich, Th. Strohm

Südkorea ist ein typischer Staat des Kapitalismus mit einer stark ausgeprägten individualistischen Leistungsgesellschaft und ein neoliberaler Staat mit vielfältigen Vernetzungen in die westliche Welt, insbesondere die USA. Durch die schnelle Modernisierung vertiefte sich im Gegensatz zur raschen ökonomischen Entwicklung die gesellschaftliche und wirtschaftliche Ungleichheit. Mehr als die Hälfte der Haushalte lebt an oder unter der Armutsgrenze. Gründe dafür sind v.a. Krankheit und die damit verbundenen Kosten, Verschuldung und Arbeitslosigkeit. Insbesondere Kinder leiden unter den unmittelbaren und mittelbaren Folgen der Armut. Sie drohen in einen Negativkreislauf zu geraten, der sie um die Möglichkeiten eines menschenwürdigen Lebens innerhalb der südkoreanischen Gesellschaft bringt.

Die Arbeit untersucht vor diesem Hintergrund die Möglichkeiten kirchlicher und außerkirchlicher Diakonie zugunsten von Kindern in Südkorea.

Sie betrachtet dazu insbesondere die Entwicklung des südkoreanischen Staates nach dem Ende des Koreakrieges 1953 sowie der staatlichen, zivilgesellschaftlichen und kirchlichen Maßnahmen zur Bekämpfung der Armut. Bezüglich der Fundierung der Diakonie in der Südkoreanischen Gesellschaft greift die Arbeit aber auch auf die vorchristliche, konfuzianistisch geprägte Geschichte Südkoreas sowie die Inkulturation des Christentums während und nach der Kolonialzeit zurück.

Obwohl seit den 1980er Jahren sozialstaatliche Maßnahmen eingeführt und ausgebaut wurden, kommt den Kirchen und der Zivilgesellschaft immer noch eine wesentliche Rolle bei der Armutsbekämpfung zu. Dabei geht es sowohl um die Linderung direkter Auswirkungen von Armut wie die Bereitstellung und Unterstützung der Bildung von Kindern aus armen Familien als auch um strukturelle Maßnahmen wie die politische Mitbestimmung. Die Kirchen müssen mit dafür sorgen, dass die sich auf die menschliche Freiheit und subjektive Autonomie beziehenden Anerkennungsformen mit der Wohlfahrtspolitik verbunden werden. Das Ziel ist ein selbstbestimmtes und menschenwürdiges Leben aller Menschen.

Die Dissertation wurde über die UB Heidelberg elektronisch veröffentlicht.

PUBLIKATIONEN

Monographien  
und Sammelbände 2016/17

Bachert, Robert: Diakonischer Corporate Governance Kodex : ein wertebasiertes Führungsinstrument in unternehmensethischer Reflexion, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg 56, Leipzig 2017. 471 S.

Beetschen, Franziska / Lienhard, Fritz / Grethlein, Christian (Hg.): Taufpraxis: ein interdisziplinäres Projekt, Leipzig 2017, 286 S.

Berger, Klaus: Die Apokalypse des Johannes: Kommentar, Freiburg / Basel / Wien 2017, 1530 S.

Duchrow, Ulrich: Mit Luther, Marx und Papst den Kapitalismus überwinden: eine Flugschrift, Hamburg 2017, 154 S.

Duchrow, Ulrich / Ulrichs, Hans-Georg (Hg.): Religionen für Gerechtigkeit in Palästina-Israel. Jenseits von Luthers Feindbildern, Die Reformation radikalieren / Radicalizing Reformation 7, Münster 2017, 204 S.

Ehmann, Johannes (Hg.) / Wolgast, Eike: Beiträge zur badischen und kurpfälzischen Kirchengeschichte, Veröffentlichungen zur badischen Kirchen-

und Religionsgeschichte 7, Stuttgart 2016, 367 S.

Ehmann, Johannes: Luther und die Türken, Studienreihe Luther 15, Bielefeld 2017, 152 S.

Gertz, Jan Christian u.a. (Hg.): The Formation of the Pentateuch: Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America, FAT 111, Tübingen 2016, 1204 S.

Gertz, Jan Christian (Hg.): Grundinformation Altes Testament: eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, 5. überarb. u. erw. Aufl., UTB 2745, Göttingen 2016, 639 S.

Gertz, Jan Christian / Witte, Markus (Hg.): Hermeneutik des Alten Testaments, VWGTh 47, Leipzig 2017, 220 S.

Kipfer, Sara (Hg.): Visualizing Emotions in the Ancient Near East, Orbis Biblicus et Orientalis 285, Fribourg / Göttingen 2017, 302 S.

Knittel, Ann-Kathrin / Rammelt, Claudia / Zeuge-Buberl, Uta (Hg.): ORIENTierungen: die Bibel im Kontext gelesen, Predigttempfehlungen 3, Berlin / Münster 2017, 187 S.

Lienhard, Fritz / Grappe, Christian (Hg.): Religiöser Wandel und Laizität: eine theologische Annäherung, Heidelberger Studien zur praktischen

Theologie 22, Berlin / Münster 2016, 177 S.

Maltese, Giovanni: Pentekostalismus, Politik und Gesellschaft in den Philippinen. Religion in der Gesellschaft 41. Würzburg: Ergon, 2017.

Moos, Thorsten / Engert, Stefan (Hg.): Vom Umgang mit Schuld. Eine multidisziplinäre Annäherung, Normative Orders 15, Frankfurt / New York 2016, 381 S.

Moos, Thorsten / Ehm, Simone / Kliesch, Fabian (u.a.): Ethik in der Klinikseelsorge. Empirie, Theologie, Ausbildung, Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 84, Göttingen 2016, 403 S.

Nierop, Jantine: Eine Gemeinde, mehrere PfarrerInnen: Reflexionen auf das mehrstellige Pfarramt aus historischer, empirischer und akteurtheoretischer Perspektive, Stuttgart 2017, 255 S.

Nüssel, Friederike u.a. (Hg.): Reformation Then and Now: Contributions to the Ninth Theological Conference within the Framework of the Meissen Process between the Church of England and the Evangelical Church in Germany, ÖR.B 109, Leipzig 2016, 172 S.

Nunn, Christopher: Augustinian Correspondence Database (ACDb), Heidelberg 2017, 1 File.

Oeming, Manfred / Sergi, Omer / Hulster, Izaak J. de (Hg.): In search for Aram and Israel: politics, culture, and identity, ORA 20, Tübingen 2016, 429 S.

Oeming, Manfred / Lipšis, 'Oded u.a.: What Are the Stones Whispering? Ramat Rahel: 3000 Years of Forgotten History, Winona Lake, Indiana 2017, 183 S.

Pacyna, Tony / Völkel, Bärbel (Hg.): Neorassismus in der Einwanderungsgesellschaft: eine Herausforderung für die Bildung, Bielefeld 2017, 257 S.

Peterson, Paul Silas u.a. (Hg.): Rationalität im Gespräch: Philosophische und Theologische Perspektiven: Christoph Schwöbel zum 60. Geburtstag, MThSt 126, Leipzig 2016, 445 S.

Peterson, Paul Silas: Reformation in the Western World: An Introduction. Waco, Texas 2017, 275 S.

Popa, Romeo: Allgegenwärtiger Konflikt im Matthäusevangelium. Exegetische und sozialpsychologische Analyse der Konfliktgeschichte, NTOA 111, Göttingen 2017, 501 S.

Schwieger, Helmut / Ulrichs, Hans-Georg (Hg.): ... wo das Evangelium gelehrt und gepredigt wird: Predigten in reformatorischer Verantwortung, Impulse aus der Heidelberger Universitätskirche 5, Heidelberg 2017, 212 S.



Stoellger, Philipp / Kumlehn, Martin (Hg.): *Wortmacht – Machtwort: Deutungsmachtkonflikte in und um Religion, Interpretation Interdisziplinär* 16, Würzburg 2017, 450 S.

Strohm, Christoph: *Die Kirchen im Dritten Reich*, 2. durchges. Aufl., Beck Wissen 2720, München 2017, 128 S.

Strohm, Christoph / Wilhelmi, Thomas, hg. im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Akademie der Wissenschaften des Landes Baden-Württemberg: *Martin Bucer, der dritte deutsche Reformator. Zum Ertrag der Edition der deutschen Schriften Martin Bucers*, Akademie-Konferenzen 26, Heidelberg 2016, 106 S.

Strohm, Christoph u.a. (Hg.): *Die Päpste und ihr Amt zwischen Einheit und Vielheit der Kirche: theologische Fragen in historischer Perspektive*, *Die Päpste* 4, Publikation der Reiss-Engelhorn-Museen 78, Regensburg 2017, 302 S.

Strohm, Christoph (Hg.): *Reformation und Recht: ein Beitrag zur Kontroverse um die Kulturwirkungen der Reformation*, Tübingen 2017, 219 S.

Strohm, Christoph: *Theologenbriefwechsel im Südwesten des Reichs in der Frühen Neuzeit (1550-1620): zur Relevanz eines Forschungsvorhabens*, *Schriften der Philosophisch-Histori-*

*schen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 57, Heidelberg 2017, 85 S.

Tanner, Klaus u.a.: *Genomanalysen als Informationseingriff: ethische, juristische und ökonomische Analysen zum prädiktiven Potential der Genomsequenzierung*, *Schriften des Marsilius-Kollegs* 15, Heidelberg 2016, 277 S.

Theißen, Gerd / Chan, Lung Pun *Common / Czachesz, István: Kontraintuitivität und Paradoxie: zur kognitiven Analyse urchristlichen Glaubens*, *Beiträge zum Verstehen der Bibel* 29, Berlin / Münster 2017, 376 S.

Theißen, Gerd: *Veränderungspräsenz und Tabubruch: die Ritualdynamik urchristlicher Sakramente*, *Beiträge zum Verstehen der Bibel* 30, Berlin / Münster 2017, 482 S.

Theißen, Gerd: *Der Anwalt des Paulus*, Gütersloh 2017, 299 S.

Welker, Michael / Eurich, Johannes / Stoellger, Philipp u.a.: *Bonhoeffers Friedensgedanke und Frieden in Ostasien: The 2nd Heidelberg University - Seoul Theological University International Academic Conference*, Seoul 2016, 177 S.

Welker, Michael / Koopman, Nico / Vorster, J. M. (Hg.): *Church and Civil Society: German and South African Perspectives*, Stellenbosch 2017, 384 S.

Welker, Michael / Beintker, Michael /  
Lange, Albert de: Europa Reformata:  
European Reformation Cities and  
Their Reformers. Leipzig 2016, 508 S.



Freitag, den 20. Juli 2018  
MITGLIEDERVERSAMMLUNG  
13:00 - 14:00 Uhr  
Neue Universität, HS 04a

DIES ACADEMICUS  
als Studientag der Fakultät zusammen mit dem Pfarrverein  
14:15 - 18:30 Uhr  
*Religionskritik*  
Prof. Michael Welker und Prof. Gerd Theißen  
Neue Universität, HS 01

