



**UNIVERSITÄT
HEIDELBERG**
ZUKUNFT
SEIT 1386

JAHRESHEFT DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG
13 (2017/18)



Impressum

Herausgeber

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

Kontakt

foerderverein@theologie.uni-heidelberg.de

Vorstand des Vereins

Prof. Dr. Heinz Schmidt
Dr. Friederike Schücking-Jungblut
Prof. Dr. Michael Plathow
David Bindrim
Alida Euler
Miriam Pönnighaus
Simone Hankel

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

Prof. Dr. Gerd Theißen

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>Heinz Schmidt</i>	5
BERICHT DES DEKANS	
<i>Christoph Strohm</i>	9
PREDIGTEN	
„Nobody knows the trouble I’ve seen...“	
<i>Christine Böckmann</i>	12
Berufen zur Mündigkeit	
<i>Salome Lang</i>	16
DIES ACADEMICUS	
Von der Religionskritik zur Resonanztheologie	
<i>Gerd Theißen</i>	21
Nietzsches Religionskritik und theologische Religionskritik	
<i>Michael Welker</i>	39
AUS DER GESCHICHTE DER FAKULTÄT	
Richard Rothe und der Akademisch-Theologische Verein	
<i>Johannes Ehmann</i>	53
Die Theologische Fakultät Heidelberg und der Erste Weltkrieg	
<i>Johannes Ehmann</i>	69
NACHRUFE	
Dietrich Ritschl (1929–2018)	
<i>Friederike Nüssel</i>	80
Paul Philippi (1923–2018)	
<i>Christoph Strohm</i>	83
AKTIVITÄTEN UND INITIATIVEN	
Exkursion ins Frankfurter Bibelhaus	
<i>Volker Grunert</i>	85
Von der Leidenschaft für die Wissenschaft	
<i>Elisabeth Maikranz</i>	85
In Wahrheit und aus Gnade leben	
<i>Sabine Schmidtke, Robert Schnücke</i>	87
Auf den Spuren von Paulus	
<i>Anne Leidel, Carolin Ziethe</i>	88

Studententag: Was kostet Jesus? <i>Hannah Zielke, Felix Weise, Viktoria Fahrenkamp</i>	92
FORSCHUNGEN IN DER DIAKONIEWISSENSCHAFT	
Anmerkungen zur diakoniewissenschaftlichen Forschung <i>Johannes Eurich</i>	95
Aufblitzen des Widerständigen <i>Johannes Eurich</i>	98
Transformatives Zeugnis <i>Thomas Renkert</i>	100
Biblisch-theologische Perspektiven zur Integration von Menschen mit Demenz <i>Dorothea Schweizer</i>	105
Dement und fremd <i>Anika Christina Albert</i>	108
Das Projekt INTER•RELIGIO <i>Hendrik Stoppel</i>	112
Diakonie auf amerikanisch <i>Teresa A. K. Kaya</i>	115
Leben und Wirken von Dr. Antonie Kraut (1905–2002) <i>Teresa A.K. Kaya</i>	116
Pastor Erich Bammel (1913–1985) und die Gründung des Diakonischen Werkes Wolfsburg e.V. <i>Sebastian Hohensee</i>	118
DISSERTATIONEN	124
PREISE DES FÖRDERVEREINS	
Zacharias-Ursinus-Preis	138
Heinrich-Bassermann-Preis	140
PUBLIKATIONEN	
Monographien und Sammelbände 2017/18	142

ZU DIESEM HEFT

Heinz Schmidt

Dieses Heft, das einzuleiten mir als neuem Vorsitzenden des Fördervereins obliegt, wurde von meinem Vorgänger in diesem Amt, Gerd Theißen, konzipiert und implementiert. Zum einen reflektiert es – wie auch die vorangegangenen Hefte – signifikante Denkprozesse, die aus Forschungen und Ereignissen unserer Fakultät und um sie herum erwachsen sind. Zum anderen kann es als ein Vermächtnis dessen verstanden werden, der zur wissenschaftlichen und praktischen Profilierung der Fakultät sehr viel beigetragen hat und dem eine vielfältige Vernetzung mit ganz unterschiedlichen Gesprächspartnern gelungen ist.

Eingangs berichtet der Dekan vom Abschluss der Neugestaltung der Lehramtsausbildung sowie ausführlicher über die verschiedenen Veranstaltungen zum Reformationsjubiläum 2017 und zum 500-jährigen Jahrestag der Heidelberger Disputation im April 2018, dazu über das Sommerfest und den Dies Academicus der Fakultät.

Predigten von Christine Beckmann und Sabine Lang ermutigen zur Hoffnung und Mündigkeit in einer Zeit, in der die Präsenz Gottes durch wachsenden Populismus und Egoismus zu verschwinden scheint.

Mit zwei sehr unterschiedlichen Schwerpunkten, dem Thema Religionskritik und den Forschungen aus der Diakoniewissenschaft, stellt sich das Heft den beiden bis heute radikalsten

Herausforderungen des christlichen Glaubens in der Moderne, der kognitiven Kritik sowie über Möglichkeiten und dem Scheitern christlichen Liebeshandelns.

Gerd Theißen provoziert mit der These, die Religionskritik helfe herauszufinden, was im christlichen Glauben Wahrheit ist. Seit der Antike gebe es eine Kooperation zwischen Religionskritik und Religionserneuerung, die in der Dialektischen Theologie zu einer Vereinnahmung der Religionskritik als Religionserneuerung führte im Sinne einer Reinigung von allem, was nicht auf Offenbarung beruht. Gegenüber der Religionskritik des 19. Jahrhunderts, die sich als Antithese zur Religion verstand, verweist Theißen auf eine dieser inhärente Dialektik von These und Gegenthese, die einem besseren Verständnis von Religion dienen kann. Dieses gründet in einer phänomenologischen Einsicht, der zufolge Religion als eine Resonanz Erfahrung in der Konfrontation mit der Absurdität von Welt und Selbst zu verstehen ist. Resonanzen resultieren aus einer Wahrnehmung der Wirklichkeit im Ganzen, aus dem Bestreben nach Übereinstimmung mit sich selbst und aus Erfahrungen der Umkehr, des Leidens und des Versagens. Christlicher Glaube kann im Glauben an den Schöpfer, in der Begegnung mit der Offenbarung der Liebe und in der aktivierenden Verwandlung durch den Heiligen Geist als trinitarisch konturierte Resonanz Erfahrung verstanden werden.

Michael Welker stellt „Nietzsches Religionskritik und theologische Religionskritik“ einander gegenüber, um so einen „Beitrag zu theologischem Realismus“ zu leisten. Am Übergang zwischen traditionell vorherrschenden klassischen Positionen der abendländischen Philosophie und nachmodernem Denken attackierte Nietzsche die Einheitsfiktionen von Philosophie und Religion, die eine Wahrheit postulierten. Diese sei jedoch nicht erkennbar, sondern nur mehr oder weniger lebensförderliche Ansichten. Das wirklich gelebte Leben, wie es die „feineren Menschen“ wahrnehmen, solle mit dem Übermenschen gegen jede absolutistische Abstraktion, aber auch gegen die Diktatur des Mittelmaßes zur Geltung gebracht werden. Angesichts des drohenden Nihilismus reagierten die einen mit Verfallsdiagnosen, die wiederum mit höheren Wertesystemen konterkariert werden. Die anderen reagierten mit Appellen an die verbliebenen Kräfte und Wertgefühle, aus denen sich ein Ethos der Gleichheit und des Mitleids speise – eine kleinbürgerliche Liebe, auf die auch das Christentum baue. Nietzsches Stilisierungen des wirklich gelebten Lebens stellt Michael Welker schließlich eine Theologie des Kreuzes entgegen, die antipekulativ und antiverharmlosend in Wort und Tat die Präsenz der richtenden und rettenden Macht Gottes bezeugt. Biblische Bildung mit ihrem „Engagement für Nächstenliebe, Gerechtigkeits- und Wahrheitssuche“ bleibe eine „Zukunftsaufgabe“ in einer „nach Freiheit und Frieden dürstenden Welt“.

Den zweiten inhaltlichen Schwerpunkt dieses Heftes bilden die „Forschungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts“, die von Johannes Eurich mit einigen „Anmerkungen“ eingeleitet werden. Diese verweisen zunächst auf die tiefgreifenden strukturellen Veränderungen des sozialen Sektors unter ökonomischen Prämissen, auf den demographischen Wandel sowie auf normative Veränderungen in verschiedenen Lebensbereichen, die sowohl die sozialen Sicherungssysteme wie die Dienstleistungsorganisationen herausfordern und nach Innovationen im gesamten Dienstleistungssektor verlangen.

Innovation sozialer Dienstleistungen ist daher das übergreifende Thema verschiedener Forschungsprojekte mit Beteiligung des DWI und auch entsprechender Veröffentlichungen. Sie reichen vom Mentalitätswandel von Dienstleistungsnutzer(inne)n bis zur Inklusion von bisher randständigen Gruppen. Unter dieser Perspektive sind auch Führungsprobleme von Organisationen (vgl. Dissertation von D. Kauderer über Corporate Governance) sowie die Entwicklung der sogenannten hybriden Organisationen (vgl. H. Schmidt/K. D. Hildemann, Nächstenliebe und Organisation) zu reflektieren und es stellen sich neue Fragen nach der Kirchlichkeit und Theologie der Diakonie, zu denen ein Band mit dem Thema „Diakonietheologie“ (von E. Hauschild und J. Eurich) 2019 erscheinen soll. Außerdem erscheint in Kürze unter dem Titel „Aufblitzen des Widerständigen“ ein Band mit Beiträgen einer Tagung über

die „Soziale Arbeit der Kirchen während der NS-Zeit und die Frage des Widerstands“.

In dem Beitrag „Diakonie als ekklesiologische Grundkategorie“ versucht Thomas Renkert, wissenschaftlicher Mitarbeiter am DWI, Diakonie als ein „transformatives“ Zeugnis zu verstehen und sie damit zurückzuführen „in den Bereich der kirchlichen Verkündigung und des theologischen Diskurses“. Es wird spannend sein, ob und wie diese Intention in einem Habilitationsprojekt zur Geltung gebracht wird. Zu der eher praktischen Problematik der Integration von Menschen mit Demenz eröffnet Dorothea Schweizer mit ihrem Promotionsprojekt biblisch-theologische Perspektiven, während Anika Albert ausgehend von Demenz als Fremdheitserfahrung im Rahmen ihres Habilitationsprojektes „ethische Überlegungen für ein Zuhause im vertrauten Quartier“ expliziert.

Ein „fakultatives Kooperationsprojekt“ der Kollegen J. Eurich, F. Lienhard, M. Oeming und P. Stoelger, das Begegnungen von Mitgliedern der drei monotheistischen Religionen, die in Frankreich, Deutschland und der Schweiz z.T. in Parallelgesellschaften leben, untersucht, stellt Hendrik Stoppel vor, der als Projektmitarbeiter im Rahmen des Programms INTERREG V Oberrhein (von europäischen Institutionen finanziert) tätig ist.

Darüber hinaus stellt das DWI noch drei kürzlich abgeschlossene historische Forschungsprojekte vor: eines über den Gründer des Diakonischen Werkes Wolfsburg, Erich Bummel,

von Sebastian Hohensee, zwei von Teresa Kaya, die über ihre Dissertation („Geschichte und Profil des Lutherischen social ministry in den USA, erschienen 2017 unter dem Titel „Diakonie auf amerikanisch“) sowie über das Leben und Wirken von Dr. Antonie Kraut berichtet, die an der Gründung der Evangelischen Heimstiftung in Stuttgart maßgeblichen Anteil hatte. Auch diese Arbeiten sind – wie weitere hier nicht genannte Projekte des DWI – aus Drittmitteln finanziert und somit Beispiele für die sich immer noch verstärkende Tendenz zu einer fremdfinanzierten Forschung, die den Bedürfnissen ganz unterschiedlicher Einrichtungen zu dienen hat, was deren kritische Reflexion freilich nicht ausschließt. Jedenfalls haben sich durch die Notwendigkeit, forschungsermöglichende Drittmittel einzuwerben und deren sachgemäße Verwendung nachzuweisen, die Arbeitszeitstrukturen von Professoren und Institutsleitern erheblich verändert.

AUS DER GESCHICHTE DER FAKULTÄT berichten zwei sorgfältig erarbeitete Beiträge von Johannes Ehmann unter dem Titel „Richard Rothe und der Akademisch-Theologische Verein“ über die liberalen Umbrüche in Fakultät und Landeskirche nach 1860 sowie über die Theologische Fakultät Heidelberg und den Ersten Weltkrieg. Im ersten Beitrag zeichnet der Autor ein sympathisches Bild des Vereins, der in einem liberalen Geist die offene Diskussion zwischen Studierenden und Professoren pflegte – und zwar ohne Ausschluss anderer Positionen oder Ansichten – und so den

„Geist“ Richard Rothes in der akademischen Praxis wirksam werden ließ, obgleich Rothe nie an den Vereinssitzungen teilnahm. Dass der Verein genauso wie auch der liberale Geist Rothes letztendlich eine Episode geblieben ist, lässt den Autor an den Altershumor am Ende von Heinrich Spoerls „Feuerzangenbowle“ denken, demzufolge auch die Erinnerungen wahr sind, die wir in uns tragen – genauso wie die Träume und Sehnsüchte.

Einem anderen Geist folgte die Fakultät im Ersten Weltkrieg. Ehmanns zweiter Beitrag charakterisiert die Positionen aller Fakultätsmitglieder im Einzelnen anhand ihrer Äußerungen zu Kultur, Geschichte und Krieg. Sein Fazit: Fast alle führten „ihren Kampf um Vaterland und Kulturen an der Heimatfront mit den Waffen des Geistes“. Zwei zeigten sogar Ansätze der Weiterentwicklung des Kulturimperialismus zu völkischem Denken. Leider

blieb dies nicht nur eine folgenlose Erinnerung.

Die Rubrik AKTIVITÄTEN UND INITIATIVEN erinnert an eher ermutigende Ereignisse: Zwischen einer Exkursion ins Bibelhaus Frankfurt und einer Griechenland-Exkursion finden sich der Bericht über einen Workshop zur Ethik von Eilert Herms, der vom Förderverein unterstützt wurde, ein Studientag unter der Leitfrage „Was kostet Jesus?“ sowie ein Karrierefrühstück der Nachwuchswissenschaftlerinnen. Die Anregungen aus diesen Veranstaltungen sollten nach den Berichten in vielfältiger Weise weiterwirken.

Die abschließenden Teile des Heftes enthalten Kurzberichte über abgeschlossene Dissertationen, ausgezeichnete Seminararbeiten und die übliche Publikationsliste der Fakultätsmitglieder.

BERICHT DES DEKANS

Christoph Strohm

Wie im vergangenen Jahr wirken neben mir als Dekan Matthias Konradt (Neues Testament) als Prodekan und Friederike Nüssel (Systematische Theologie) als Studiendekanin. Bewährt hat sich die Zusammenarbeit mit der Fakultätsgeschäftsführerin Franziska Röthig und ihrem Team. Erneut kostete die Umgestaltung der Lehramtsausbildung viel Zeit und Energie. Die geänderten Studien- und Prüfungsordnungen sind im Lauf des Jahres verabschiedet worden und die neue – zusammen mit der Pädagogischen Hochschule gestaltete – Heidelberg School of Education hat ihre Arbeit aufgenommen. Nach längeren Verhandlungen konnte auch die nach den staatskirchlichen Regelungen vorgesehene Mitwirkung der Kirchen juristisch geregelt werden. Eine besondere Schwierigkeit lag darin, dass Vertragspartner der Kirchen jetzt nicht mehr „der Staat“, sondern die Universitäten sind. Ob die Neugestaltung zu einer Verbesserung der Lehramtsausbildung führt, wird sich noch herausstellen.

Am Beginn des Wintersemesters 2017/18 stand der Abschluss des Reformationsjubiläums mit dem Gedenken an Martin Luthers 95 Thesen gegen den Ablass am 31. Oktober 2017. Mitglieder der Fakultät haben in Heidelberg und andernorts an der Gestaltung der Gottesdienste und Feiern teil-

genommen. Schon ein paar Tage zuvor, am 28. Oktober 2017, fand die Reformationsfeier der Badischen Landeskirche in der Christuskirche in Mannheim statt. Sie war verbunden mit der Eröffnung der Ausstellung „Reformation in Baden-Württemberg“ in den Reiss-Engelhorn-Museen, die unter maßgeblicher Mitwirkung von Vertretern der Theologischen Fakultät konzipiert und entwickelt worden ist.

Wie in jedem Jahr trafen sich die Professorinnen und Professoren der Theologischen Fakultät im Dezember 2017 mit dem Evangelischen Oberkirchenrat der Badischen Landeskirche und im Juni 2018 mit dem Landeskirchenrat der Protestantischen Kirche der Pfalz. Themen, die mit Referaten von Fakultätsmitgliedern vorgestellt wurden, waren Fragen des gegenwärtigen Kirchenverständnisses sowie das 500jährige Jubiläum der Heidelberger Disputation Martin Luthers am 26. April 1518.

Dieses zentrale Datum der Reformationsgeschichte war auch Anlass eines von der Theologischen Fakultät zusammen mit der Badischen Landeskirche veranstalteten akademischen Festakts am 26. April 2018 in der Alten Aula der Universität. Nach den Grußworten des Rektors der Universität und des Landesbischofs wurden Vorträge zu Entstehung und Inhalt der Thesen Luthers sowie ihrer Gegenwartsbedeutung aus der Sicht eines Nichttheologen, des Mannheimer Germanisten Jochen Hörisch, – verbunden mit einer Antwort der Systematischen Theologin Friederike Nüssel – gehalten.

Im März 2018 fand die vierte und letzte einer Serie von Tagungen zum Thema „Multiple Reformations? The Heidelberg-Notre Dame Colloquies on the Legacies of the Reformation“ in Jerusalem statt. Die aus Anlass des Reformationsjubiläums mit Kollegen und Kolleginnen der katholischen University of Notre Dame (USA) veranstalteten Kolloquien erwiesen sich als außerordentlich intensive und fruchtbare Gesprächsmöglichkeit. Das letzte Treffen fand unter dem Titel „The Legacies of the Reformation: Paths Forward“ statt. Jan Stievermann, der von Heidelberger Seite aus diesen Austausch auf den Weg gebracht hat, ist nun dabei, einen umfangreichen Band, in dem die Ergebnisse präsentiert werden, zur Publikation vorzubereiten. Eine Frucht der Zusammenarbeit war, dass einer unserer Gesprächspartner in Notre Dame, Matthew Ashley, im Sommersemester 2018 eine ökumenische Gastprofessur in Heidelberg übernommen hat. Finanziert wurde diese Fortsetzung der Kooperation durch eine – von Michael Welker angeregte – Finanzierung der EKD, die in Würdigung der Verdienste des früheren Ratsvorsitzenden und Heidelberger Honorarprofessors als Wolfgang Huber Guestprofessorship für einige Jahre gewährt wird.

Ein weiterer Höhepunkt des Sommersemesters nach dem Festakt zum 500jährigen Jubiläum der Heidelberger Disputation war die Würdigung des lange Jahre an der Theologischen Fakultät wirkenden Systematischen Theologen und Sozialethikers Heinz Eduard Tödt aus Anlass seines 100.

Geburtstags am 4. Mai 2018. Auf der Gedenkveranstaltung am 25. Mai, an der zahlreiche Schüler Tödts teilnahmen, würdigte der Dekan den Lebensweg und die Verdienste Tödts als Lehrer und Wissenschaftler. Den Hauptvortrag hielt Wolfgang Huber über das Thema „Ethik im Ernstfall. Heinz Eduard Tödt und Dietrich Bonhoeffer“.

Am 13. Juni 2018 fand wieder 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 am Semesterende zusammen mit dem Pfarrverein der Badischen Landeskirche organisiert wurde. Thema in diesem Jahr war die Religionskritik mit Vorträgen der Kollegen Gerd Theißen und Michael Welker.

Ebenso ist dankbar zu erwähnen, dass drei emeritierte Mitglieder des Lehrkörpers, die der Fakultät weiterhin durch vielfältige Aktivitäten verbunden sind, im April, Mai und Juni 2018 ihren 75. Geburtstag feiern durften: Gerd Theißen, Michael Plathow und Heinz Schmidt. Der Dekan und andere nahmen das zum Anlass, sich für all das Geleistete aufrichtig zu bedanken.

Carolyn Ziethe erhielt für ihre Arbeit über die Verwendung des Alten Testaments im Matthäusevangelium den ZONTA Preis und den Ruprecht-Karls-Preis der Universität. Thorsten Moos erhielt einen Ruf auf eine Professur für Diakoniewissenschaft und Systematische Theologie/Ethik an der Kirchlichen Hochschule Bethel/Wuppertal.

Am 11. Januar 2018 starb Dietrich Ritschl, der von 1983 bis 1997 den Lehrstuhl für Systematische Theologie inne hatte und Direktor des Ökumenischen Instituts war. Durch zahlreiche Aufsätze und Bücher wie auch

eine ausgedehnte Lehr- und Vortragstätigkeit auf mehreren Kontinenten entfaltete er eine große Wirkung weit über die Universität hinaus. Als begnadeter Lehrer hat er viele junge Theologinnen und Theologen geprägt. Das Internationale Wissenschaftsforum Heidelberg hat er als langjähriger Direktor mitaufgebaut. Am 27. Juli 2018 verstarb Paul Philippi, der lange Jahre als Professor für Praktische Theologie an unserer Fakultät lehrte und bis 1983 das Diakoniewissenschaftliche Institut leitete. Neben vielen anderen Tätigkeiten übte er mehr als ein Jahrzehnt das Amt des Universitätspredigers aus.

 PREDIGTEN

„Nobody knows the trouble
I’ve seen...”

Predigt zu Ex 3, 1-14

Christine Böckmann

Nobody knows the trouble I’ve seen
 Nobody knows my sorrow (Jesus)
 Nobody knows the trouble I’ve seen
 Glory, Hallelujah!¹

Vielleicht haben Sie bei diesen Worten sofort die tiefe und kraftvolle Stimme von Louis Armstrong im Ohr? Oder die Mahalia Jacksons? Oder vielleicht denken Sie an Jack Teagarden?

Das Lied wurde von vielen Künstler*innen interpretiert und gehört zu den bekanntesten amerikanischen Spirituals. Verfasser und genauer Zeitpunkt sind unbekannt, aber man kann davon ausgehen, dass es in Nordamerika in der Zeit der Sklaverei entstanden ist – als Versuch eines schwarzen Sklaven, sein Leiden in Worte zu fassen.

Wenn ich mir Moses Situation vorstelle, kommt mir das Lied in den Kopf: Nobody knows the trouble I’ve seen. Niemand kennt das Leid, das ich gesehen habe.

Mose ist fremd in Midian. Er musste dorthin fliehen. Eigentlich kommt er aus Ägypten, wo sein Volk in Knechtschaft lebt. In Ägypten hat er viel Unrecht gesehen – solange, bis er selbst welches tut: Mose kann die permanente Ungerechtigkeit nicht mehr ertragen, kann nicht mehr zusehen, wie seine Schwestern und Brüder jeden Tag aufs Neue gedemütigt, geknechtet und geschlagen werden. Eines Tages wird es ihm einfach zu viel – als er sieht, wie ein Ägypter einen Israeliten schlägt, ermordet er den Ägypter. Mose muss fliehen.

Jetzt befindet er sich in der Fremde. Auch wenn er dort geheiratet hat, so ist er doch fremd. Die Menschen, die ihn umgeben, haben andere Erfahrungen gemacht als er. Wer kann ihn da schon nachvollziehen? Wer weiß überhaupt von den Dingen, die er in Ägypten erlebt und getan hat? Wer von ihnen weiß, wie es sich anfühlt, jeden Tag himmelschreiendes Unrecht zu sehen? Und dem hilflos ausgesetzt zu sein? Ich stelle mir vor, dass Mose sich auch manchmal wie der Verfasser des Spirituals dachte: Nobody knows the troubles I’ve seen – Niemand kennt das Leid, das ich gesehen habe.

Gerade in dieser Situation der Einsamkeit in der Wüste erscheint Gott in einem brennenden Dornbusch. Gott ruft Mose persönlich an: „Mose, Mose!“ Und dann fasst Gott in Worte, was Mose vielleicht selbst gar nicht so ausdrücken kann: Ich habe das Elend

¹ <http://www.metrolyrics.com/nobody-knows-the-trouble-ive-seen-lyrics-louis-armstrong.html>

meines Volkes gesehen, ich habe ihr Geschrei gehört, ich habe ihre Leiden erkannt. Das Geschrei der Israeliten ist vor mich gekommen, ich habe ihre Bedrängnis/ihre Not gesehen.

Das hebräische Wort „erkennen“, jada', drückt aus, dass Gott die Leiden nicht nur verstandesmäßig wahrnimmt, sondern dass er sie verinnerlicht. Gott wird von dem Leid der Menschen bewegt. Er ist traurig über die Not, in der sich das Volk befindet. Weil Gott das Weinen hört, weil er die Verzweiflung spürt, weil er wahrnimmt, dass das Volk von einem anderen unterdrückt, geknechtet, gedemütigt wird, deshalb ergreift er Partei für Moses Volk und macht es zu seinem. Er bezeichnet es als sein Volk, bevor überhaupt der Name „Israel“ genannt wird. Gott ist nicht bewegt, weil es „sein Volk“ ist, dem es so schlecht geht, sondern er macht es zu seinem Volk, weil er von der Not der Israeliten bewegt wird.

Gott spricht ausgerechnet Mose an. Damit sagt er: Ich weiß, was deinem Volk passiert, Mose. Ich spüre es. Und ich spüre auch deine Hilflosigkeit, deinen Schmerz, deine Trauer, deine Scham und deine Wut – ich spüre es, Mose.

Gott beruft keinen Helden – er beruft einen Gescheiterten, einen Gebrochenen. Einen Menschen, den es schmerzt, die Brüder und Schwestern so unterdrückt zu wissen. Einen Menschen, der nicht nur weiß, sondern auch fühlen kann, was die Menschen durchleiden.

Und das ist wichtig für den Auftrag, den Mose bekommt: Er soll Israel aus der Sklaverei führen. Dazu ist es notwendig, dass Mose ergriffen ist, dass Mose wütend ist, dass er die Menschen, für die er eintritt, liebt. Denn nur dann sind die Barrieren, die im Weg stehen, zu überwinden. Nur dann kann die Kraft, die die Befreiung erfordert, ausreichen.

Aber was ist Ägypten überhaupt für ein Land, dass Gott die Menschen daraus befreien will? Wichtiger als die Lage des Landes ist, dass es ein bedrückendes Land ist, ein Angstland. Somit steht das, was hier als Ägypten bezeichnet wird, für alle Länder, in denen bedrückende Bedingungen für ein Volk oder einzelne Gruppen im Land herrschen. Genauso steht der Pharaos für alle Machthaber, die Menschen ausbeuten, unterdrücken und Phantasien menschlicher Allmacht haben. Leider müssen wir nicht weit gehen, um zu sehen, wie viele Pharaonen es in unserer Welt gibt.

Gott befiehlt Mose: geh zum Pharaos, führe mein Volk aus dem Land der Unterdrückung! Aber das reicht nicht. Gott will die Menschen in ein Land führen, in dem Milch und Honig fließen, d.h. in ein Land, in dem es eine Perspektive, eine Lebensgrundlage für die Geflüchteten gibt. Wer dazu verdammt ist, seine Heimat verlassen zu müssen, der sehnt sich nach einem Ort, an dem er endlich ohne Angst und Mangel leben kann.

Es reicht nicht, aus Syrien geflohen zu sein. Das Feststecken in einem Flüchtlingslager in der Türkei ist keine Perspektive. Das ist keine Befreiung.

Gott lässt Mose das Volk in das Gebiet der Kanaaniter, Hetiter, Amoriter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter führen. Das Land ist also schon bewohnt. Gott erwartet von den Völkern, dass sie Land teilen. Auch wenn noch Menschen hinzukommen, ist genug für alle da. Gott führt sie in dieses Land, weil es ein gutes und reiches Land ist. Denn Gott, der den Menschen aus Liebe schafft, will eine Lebensmöglichkeit für alle Menschen, unabhängig von Herkunft, Hautfarbe, Religion und Geschlecht.

Die biblische Botschaft steht konträr zu Programmen Trumps und auch vieler europäischer Staaten. Das Motto „wir zuerst“ ist Motiv eines schabigen Egozentrismus – und mit dem christlichen Glauben unvereinbar.

Auch in Deutschland wird mit populistischen Thesen gegen Migration auf Stimmenfang gegangen. Wer meint, mit hasserfüllten und angstschürenden Parolen „unser Deutschland“ und unsere christliche Tradition retten zu müssen, der hat das Christentum nicht verstanden. Unsere christliche Tradition wird von solchen Parolen gefährdet – nicht von anderen Religionen und Kulturen. Wir sind ein Land, in dem Milch und Honig fließen. Wir sind ein Ort, der eine Perspektive für Bedrängte und Bedrückte bieten kann. Und genau hieran, an unserem Verhalten gegenüber dem Anderen, dem Fremden, zeigt sich unsere Christlichkeit. So auch die Aufforderung in Ex 22: „Die Fremdlinge sollst du nicht bedrängen und bedrücken;

denn ihr seid auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen.“

Der Theologe Karl Barth hat gesagt, als Christ müsse man die Bibel in der einen und die Zeitung in der anderen Hand haben. Ich bin der festen Überzeugung, dass die Bibel uns immer wieder dazu herausfordert, die Aktualität der Offenbarung im Hier und Jetzt wahrzunehmen. Die biblischen Geschichten sind keine alten netten Erzählungen, sie fordern uns dazu heraus, den Zustand unserer Welt und unser Verhalten kritisch an Gottes Wort zu messen. Und gleichzeitig machen sie uns Hoffnung: die Welt muss so nicht sein – und sie wird auch nicht immer so sein.

Unser Gott, der Gott, der sich Mose in der schwierigen Situation für ihn und sein Volk offenbart, offenbart sich überall dort, wo Menschen daran gehindert werden, sich frei und selbstbestimmt zu entfalten, wo Menschen nicht als Ebenbild Gottes und wertvolles Geschöpf wahrgenommen werden. Gott offenbart sich in einem verdorrten Busch – Gott weiß um die Dornen, die die Erde bedecken, er selbst wird mit einer Dornenkrone als Verspottung sterben. Er setzt sich mitten in sie rein. Es ist ein Gott der Dornen, des Stacheldrahts, der Mauern. Ein Gott, der das Unbequeme nicht scheut, weil er den Menschen liebt. Gott schafft uns als freie Geschöpfe und will, dass wir diese Freiheit auch verwirklichen können. Das Ringen um Befreiung ist ein Ringen um die Verwirklichung der von Gott gewollten Lebensbedingungen. So wie die Schöpfung nicht einfach endet, so endet auch sein Kampf

mit uns für unsere Freiheit nicht, auch wenn die Situation anders scheint. Der Befreiungstheologe Gustavo Gutiérrez hat einmal gesagt: „Pessimismus kommt von der Realität, denn die Realität ist tragisch; Hoffnung hingegen kommt vom Handeln, denn Handeln kann die Realität verändern.“²

Vielleicht halten Sie das für zu einfach und idealistisch? Das ist auch die biblische Botschaft nicht; es ist keine einfache Geschichte, bei der Gott wie ein Puppenspieler von oben eingreift und alles zum Guten wendet. Dass die Befreiung ein verdammt harter Weg ist, zeigt der Fortgang der Geschichte. Israel läuft 40 Jahre durch die Wüste, bevor es das versprochene Land erreicht. Und Mose wird das versprochene Land noch sehen – aber nicht mehr erreichen. Mose erlebt immer wieder Rückschläge und ist auch schon bei seiner Berufung von Zweifeln geprägt. Gott nimmt Mose seine Unsicherheit und seine Ängste nicht ab. Gott bewahrt uns nicht vor unseren Zweifeln, unserer Angst, er bewahrt uns nicht vor Schmerzen und Rückschlägen. Oder, um es mit dem Spiritual vom Anfang zu sagen: „Sometimes I'm up, sometimes I'm down. Oh yes, Lord! Sometimes I'm almost to the ground.“ Ja, Gott, manchmal bin ich unten. Manchmal bin ich fast am Boden angelangt. Gott packt uns nicht in Watte. Aber – er gibt Mose und uns

ein Versprechen: das seiner andauernden Präsenz: Ich werde sein, der ich sein werde.

Er sagt uns zu, bei uns zu sein. In welcher Form, das lässt er offen. Gott lässt sich nicht festlegen, nicht Vereinbarkeiten. Aber ich vertraue darauf, dass Gott für uns brennt. Gott brennt für uns ohne zu verbrennen: Und er wurde doch nicht verzehrt.

Das ist keine einfache Geschichte. Aber – die Geschichte ist für mich dennoch eine Hoffnungsgeschichte. Gott zeigt, dass die Welt so nicht sein soll: Es soll keine Unterdrückung geben, Menschen sollen nicht in Angst leben müssen, Menschen sollen nicht an der Ungerechtigkeit brechen oder rasend werden. Die Geschichte weist darauf hin, dass die übergeordneten weltlichen Mächte keine natürliche Ordnung sind, der man sich unterwerfen muss, weil es eben so ist. Die Geschichte eröffnet eine neue Hoffnungsperspektive für alle Geknechteten, Unterdrückten, Ausgebeuteten und Nicht-Geachteten.

Denn Gott sieht uns in unserer Situation, er spürt uns, weiß um uns und ringt an unserer Seite mit uns. Auch wenn sonst niemand unsere Leiden kennt, Gott kennt sie. Glory, Hallelujah!

Amen.

² Übersetzt nach: Gutiérrez, Gustavo, Liberation Theology and the future of the poor, in: Rieger, Joerg (Hg.), Liberating

the future. God, Mammon, and Theology, Minneapolis 1998, 121.

Berufen zur Mündigkeit

Predigt am 1. Weihnachtsfeiertag
zu Gal 4,4-7

Salome Lang

Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan, auf dass er die, die unter dem Gesetz waren, loskaufte, damit wir die Kindschaft empfangen. Weil ihr nun Kinder seid, hat Gott den Geist seines Sohnes gesandt in unsre Herzen, der da ruft: Abba, lieber Vater! So bist du nun nicht mehr Knecht, sondern Kind; wenn aber Kind, dann auch Erbe durch Gott.

Manche Ereignisse wollen genau überlegt sein. Den richtigen Zeitpunkt zu erwischen ist eine wahre Kunst – für ein klärendes Gespräch unter lange zerstrittenen Familienmitgliedern, für klare Worten zu Vorgesetzten, für das Verkünden von großen Neuigkeiten: „Wir werden Eltern!“ – oder: „Wir heiraten!“. Aber auch die kleinen Dinge brauchen den richtigen Zeitpunkt. An vielleicht keinem anderen Tag ist das so deutlich wie am gestrigen Heiligen Abend. Fünf Minuten zu lange im Ofen und der Braten ist schwarz – und wann genau passt es jetzt am besten, die Bescherung zu machen? Manche Menschen – ich gehöre sicherlich dazu – machen sich viel zu lange Gedanken darüber, wann für etwas das richtige Timing sein könnte.

Wir haben schon oft erlebt: Ein Augenblick kann alles verändern.

„Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn...“ – so beginnt Galater 4, Vers 4. Das klingt sehr bedeutungsschwanger und ein bisschen mysteriös. In der Tat ist es das auch: Warum hat Gott sich ausgerechnet diesen Moment in der Geschichte ausgesucht? Warum wurde ausgerechnet in jener Zeit, „als Quirinius Statthalter von Syrien war“ und das Land Israel von Römern besetzt war, Jesus von Nazareth geboren? Letztlich werden wir das wohl nie beantworten können. Wir können nur aus der rückblickenden Perspektive sagen: Gottes Timing hat gestimmt. Jesus Christus ist tatsächlich zum Wendepunkt der Geschichte geworden. Ganz „technisch“ spüren wir das bis heute, wenn wir an unsere Jahreszählung denken: Es ist 2017 nach Christus. Aber dieses Geschehen will mehr sein als der Aufhänger für unsere Jahreszählung. Es will mehr sein als eine bloße Erinnerung, die uns die Kinder mit viel Liebe fürs Detail im Krippenspiel gestern wiederaufbereitet haben, und mehr als ein wohliges Gefühl, wenn wir unterm Weihnachtsbaum „Stille Nacht“ singen. Bei Paulus wird das ganz deutlich: Er fasst die Jesusgeschichte so knapp zusammen, als würde bei einer DVD auf „Vorspulen“ gedrückt und die Erzählung würde im Schnelldurchlauf vorbeijagen. Alles zielt nur auf den einen Halbsatz hin: All das geschah, „damit wir die Kindschaft empfangen.“ Dieses „Damit“ ist der Ausschlag dafür, dass Gott sich voll auf

dieses Leben einlässt. Es geht ihm dabei nur um eines: um uns. Nicht als der große Weltenlenker verändert Gott diese Welt, der von oben herab die Fäden in der Hand hat und über unsere Zukunft bestimmt – sondern als fürsorglicher Gott, der an der Geschichte der Welt teilhaben will: Nicht von oben her, sondern in ihrer Mitte.

Nur zwei Dinge werden in dem Text über Jesus gesagt: Jesus wird geboren von einer Frau und geboren unter dem Gesetz. Das heißt schlicht: Er wird Mensch wie jeder andere auch, hat eine Mutter, die die Schmerzen der Geburt durchgestanden hat und ihn auf die Welt gebracht hat. Und konkreter noch: er wird geboren „unter dem Gesetz“, das heißt als Teil des Volkes Israel. Das sind die beiden Komponenten, die wohl bei diesem Schnelldurchlauf auf keinen Fall ausgelassen werden dürfen. In der Tat sind diese beiden Bedingungen – Jesus ist ganz Mensch und ganz Jude – die Voraussetzungen für das, was dann kommt: Dass wir Gottes Kinder und Erben werden. Mehr noch: Dass wir es schon *sind*! Paulus schreibt nämlich nicht von einer ominösen Zukunft, einem Leben nach dem Tod. Im Gegenteil: Ziemlich gewagt behauptet Paulus, dass sich tatsächlich für uns schon etwas verändert hat, dass dieses Ereignis damals in Betlehem ausstrahlt bis in unsere Zeit hinein. Es ist ein Moment in der Zeit, der alles verändert. Das ist eine Vorstellung, die angesichts des immerwährenden Zirkels von Leid und Zerstörung in unserer Welt schwerfällt, ja zynisch wirken kann:

Was verändert sich denn in den Krankenhäusern in Syrien oder für die Opfer der rechtsradikalen Gewalt in Chemnitz und anderswo? Was verändert sich für die Einsamen und Trauernden in unserer Gemeinde? Ja, in der Tat, die Mächte der Welt, von denen auch Paulus weiß, sind nicht einfach verschwunden. Gottes Handeln in Christus ist nicht so pompös und einschneidend gewesen, wie es erwartet wurde, und hat nicht einfach alle Mächte der Zerstörung und Unterdrückung zum Schweigen gebracht. Aber Paulus ist davon überzeugt: Trotz allem sind wir von ihnen „losgekauft“ (V.5). Sie existieren noch, es gab keinen kompletten Systemumbruch, keine alles verändernde Revolution. So manchem kommt es so vor, als würde die Zeit einfach weiterfließen. Stattdessen sagt Paulus: Was sich verändert hat, ist unser Status in dieser Welt. „So bist du nun nicht mehr Knecht, sondern Kind; wenn aber Kind, dann auch Erbe durch Gott.“ Dieser Moment hat uns verändert! Wir sind Erben Gottes. Gottes Erbe zu sein – wie kann ich mir das vorstellen?

Es gibt Formen von Erbschaft, mit denen es sich ganz anders verhält als beim klassischen Erbe des Grundstücks der Großeltern oder dem Schmuck der Großtante. Wenn Sie an Menschen denken, die Sie geprägt haben und immer noch prägen, fällt Ihnen bestimmt etwas ein, das Sie als das Vermächtnis dieser Person für Sie beschreiben können: Die Liebe zu gutem Wein, die ein oder andere einprägsame Geste, die Sie übernommen ha-

ben, die Besonnenheit, von der Sie gelernt haben, das leckere Soßenrezept, dass es jedes Jahr an Weihnachten gibt... In vielen Dingen steckt das Vermächtnis dieser Menschen, ohne die wir heute nicht die wären, die wir sind. Tatsächlich gibt es auch Erbschaften, die kultur- und menscheitsübergreifend gelten. Denken Sie einmal an die vielen Stätten des Weltkulturerbes vom Aachener Dom bis zum Machu Picchu: Orte, die für alle Menschen der Welt zugänglich sind; nur von einer kleinen Gruppe von Menschen erbaut, von einem Volk oder Herrscher in Auftrag gegeben, und heute zum Erbe der gesamten Welt erklärt.

Paulus meint mit dem Erbe Gottes etwas ganz Ähnliches. Im Kapitel zuvor erklärt er, dass es sich bei dem Erbe um die Verheißung an Abraham handelt. Da steht: „So werden nun die, die aus dem Glauben sind, gesegnet mit dem gläubigen Abraham“ (Gal 3,9). Für immer bleibt Gottes Segen verknüpft mit Abraham und dem Volk Israel. Dass wir nun auch an diesem Segen für Abraham teilhaben dürfen, dass wir mit Israel mitgesegnet sind und genauso Kinder Gottes heißen, das liegt in Jesus Christus begründet: Er ist der Nachkomme Abrahams, zu dem Gott sich in der Auferstehung bekannt hat. Jetzt erklärt sich, warum es Paulus so konkret betont, dass Jesus als Teil des jüdischen Gottesvolkes auf die Welt kommt. Als Jude ist Jesus Christus nämlich ganz leiblicher Nachkomme Abrahams. Jesus Christus ist derjenige, durch den es uns möglich ist, Teil der Verheißung zu

werden: Weil wir an ihn glauben, erweitert Gott seinen Segen auf uns und wir werden Erben der Verheißung. Über die Zeit hinweg gilt: Im Glauben „adoptiert“ uns Gott, auch wenn wir ursprünglich nicht Teil seines erwählten Volkes waren: wir werden Kinder Gottes.

Wenn ich an Kinder Gottes denke, so habe ich meistens unwillkürlich unseren Kindergottesdienst im Kopf: Kinder, die die Botschaft über Jesus und Gott so offen annehmen, wie es uns als Erwachsene oft nicht mehr möglich ist. Besonders spannend finde ich aber, dass Paulus hier an ganz erwachsene, mündige Gotteskinder denkt. In den ersten Versen des Kapitels geht es nämlich um den unmündigen Erben, dem es nicht besser geht als einem Sklaven. Durch Gott werden wir, so sagt Paulus, zu mündigen Erben – zu mündigen Gotteskindern. Mündigkeit ist für uns meist mit der aufklärerischen Idee verknüpft, dass wir autonom, unabhängig sind: Dass wir selbst bestimmen, was und wem wir glauben, wie wir unser Leben gestalten, welchen Beruf wir wählen. So hat Kant behauptet, dass Aufklärung der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit ist. Paulus würde das ein bisschen anders sagen: Gottes Kind zu sein, ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit! Das erscheint zunächst einmal paradox. Ich glaube an Gott – das heißt doch auch, dass ich mich an seine Gebote halte und seinen Willen befolge, so gut ich das kann, oder nicht? Wie

soll diese Abhängigkeit damit zusammenpassen, dass ich mündig bin?

Um diese Frage zu beantworten, muss erst einmal ein Trugschluss enttarnt werden: Nämlich, dass Mündigkeit und Abhängigkeit so gar nicht zusammenpassen. Natürlich bin ich auch als mündige Bürgerin in diesem Land von vielem abhängig! Davon, dass mir meine Grundrechte garantiert werden; davon, dass ich so erzogen worden bin und nicht anders und dadurch viele Handlungsmuster in meinem Leben geprägt sind; so vieles liegt nicht in meiner Hand! Mündigkeit hängt nicht nur damit zusammen, ob ich etwas tun kann, sondern vor allem damit, *wie* ich etwas tue: Ich weiß genau, dass Gott sich eine Beziehung mit mir wünscht – aber es ist ein himmelweiter Unterschied, ob ich in freiem Gehorsam darauf reagiere und zu ihm bete oder ob ich mich gezwungenermaßen dazu verpflichte, ohne diese Beziehung selbst zu wollen. Für Gott ist es anscheinend nicht erstrebenswert, dass auf der einen Seite sein Wille ist und auf der anderen Seite mein Wille, der dem untergeordnet wird. Was Gott möchte, ist eine Fusion! So beten wir im Vater Unser „Dein Wille geschehe“, weil es tatsächlich *unser* Wille ist, dass Gottes Wille geschehe. Gott möchte, dass ich mündig bin – er befreit mich sogar dazu, mich nicht von meinen Abhängigkeiten, denen ich in dieser Welt unterworfen bin, bestimmen zu lassen. Er erkennt uns Menschen an als selbstständige Geschöpfe. Er möchte keine Marionettenmenschen und keinen funktionierenden Roboter-Glauben – er möchte,

dass wir uns in der Freiheit, die wir von ihm bekommen, mündig immer wieder für ihn entscheiden. Einfach weil wir erfahren haben, wieviel seiner Liebe und wieviel Aufopferung in dem Erringen dieser Freiheit steckt. Gottes Liebe schnürt uns nicht den Atem ab, sondern lässt uns erst frei aufatmen!

Gott macht mich mündig – Gott macht mich frei! Bei Mündigkeit denken wir häufig zunächst an unsere Rechte und Pflichten als Bürgerinnen und Bürger. Diese Freiheit vor der Welt ist aber hart erkämpft; weil wir hier in Heidelberg in einer friedlichen Demokratie leben, vergessen wir das allzu gerne und allzu schnell. Mit Gott aber verhält es sich anders. Mündigkeit vor Gott ist ein Geschenk. Sie ist mir zugesprochen. Mein Glaube an Gott ist nicht durch mich selbst entstanden und doch selbstbestimmt; er zehrt sich aus einer anderen Kraft außerhalb meiner Verfügung und lässt mich doch kritisch fragen, mit Gott ringen und sich nicht zufriedengeben mit den einfachen Antworten.

Dass wir von Gott mündig gesprochen sind, bekommen wir geschenkt. Es ist ein Segen. Paulus sagt: Mit Abraham mitgesegnet zu sein, macht uns zu Kindern Gottes. Im Segen spüren wir Gottes Fürsorge für unsere Welt – aber durch den Segen empfangen wir von Gott auch Kraft, die uns für Aufgaben in dieser Welt bereitmacht. Der Segen Gottes umspannt die Zeit: Er ist der Weg, durch den das Leben Jesu uns heute noch bestimmt, stärkt, mündig macht. Segen ist der Kraftstrom, der uns mit Gott verbindet und uns bestärkt zu einem tätigen Leben: Segen

will weitergegeben werden! Im Segen ruft uns Gott zu: Werdet selbst zum Segen! Im Segen Abrahams finden wir die Antwort darauf, was es heute bedeutet, dass Christus auf die Welt kam: Dass wir nun unter dem Segen Gottes stehen, zu mündigen Erben und Erben befreit. Die Erbschaft Gottes liegt in diesem Segen. „Geht hin unter dem Segen des Herrn“ – das wird uns später zugesprochen werden. Jedes Mal, wenn wir diesen Segen hören, hören wir die Gottes Worte der

Befreiung mit. Wie der Poet Hanns Dieter Hüsch formuliert hat:

„Ich bin vergnügt, erlöst, befreit,
Gott nahm in seine Hände meine Zeit,
mein Fühlen, Denken, Hören, Sagen,
mein Triumphieren und Verzagen,
das Elend und die Zärtlichkeit.“³

Amen.

³ HÜSCH, Hanns Dieter: „Was macht, daß ich so fröhlich bin“, in: DERS. / SEIDEL, Uwe: Ich stehe unter Gottes Schutz.

Psalmen für Alletage, Düsseldorf ¹⁴2016, 140.

DIES ACADEMICUS

Von der Religionskritik zur Resonanztheologie

Religionskritik als Beitrag zum
Verstehen des christlichen
Glaubens

Gerd Theißen

Dieser Beitrag vertritt die These: Religionskritik kann ein Beitrag zur Religionserneuerung sein. Nur wenn wir uns argumentativ mit der Religionskritik auseinandersetzen, werden wir herausfinden, was im christlichen Glauben Wahrheit ist, was wir in ihm überwinden müssen und was wir erhalten und weiter entwickeln können. Zur Begründung des Glaubens brauchen wir freilich mehr als Religionskritik: Wir brauchen dazu an erster Stelle die Bibel selbst, dazu Tradition, Erfahrung und Vernunft. Zur Vernunft gehört Religionskritik. Wenn Religionskritik Gott bestreitet, so meint sie in der Regel den Gott der Bibel.

Religionskritik begann in der Antike, in Israel bei den Propheten, in Griechenland bei den Philosophen. Wenn wir Religionskritik betreiben, folgen wir der biblischen Tradition und verbinden sie mit philosophischer Religionskritik. Der Prophet Amos formulierte beißende Kritik am Kult und Ethnozentrismus seiner Zeitgenossen (Am 5,21-24; 3,1f). Er stellte die Ethik über den Kult. Deuterocesaja

brachte im 6. Jh. v.Chr. einen konsequenten Monotheismus zum Durchbruch und kritisierte die Kultbilder, in denen Menschen verehren, was sie selbst geschaffen haben (Jes 44,6-8.9-20; 46,5-7). Zur gleichen Zeit formulierte Xenophanes in Griechenland den Projektionsverdacht, eine Grundthese jeder Religionskritik, und kritisierte wie Deuterocesaja die Kultbilder: „Wenn die Rinder und Pferde und Löwen Hände hätten und mit diesen Händen malen könnten und Bildwerke schaffen wie Menschen, so würden die Pferde die Götter in der Gestalt von Pferden abbilden und malen, die Rinder in der von Rindern, und sie würden Statuen meißeln, die ihrer eigenen Körpergestalt entsprechen.“ (Fr. 29 = zitiert bei Clemens von Alexandrien, Strom. V 109,3). Xenophanes vertrat gegen den Volksglauben einen philosophischen inklusiven Monotheismus, d.h. einen Glauben, der in den vielen Gottheiten eine verborgene Einheit ahnte. Deuterocesaja setzte zur selben Zeit in Israel einen exklusiven Monotheismus durch, der jeden Glauben an andere Götter ausschloss.

Prophetische und philosophische Religionskritik sind verschieden. Trotzdem können sie kooperieren. Das zeigt die Überlieferungsgeschichte. Die Religionskritik des Xenophanes wäre uns nicht erhalten, hätte sie nicht ein christlicher Intellektueller, Clemens von Alexandrien im 2./3. Jh. n.Chr. zitiert: Er kritisierte mit dem Projektionsverdacht den Glauben an die heidnischen Götter. Als Kritik an anderen Religionen konnte die christliche Theologie schon immer radikale

Religionskritik einfangen und in ihr Denken integrieren.

Doch war die antike Religionskritik nie grundsätzlich atheistisch. Selbst die schärfsten Religionskritiker, die Epikureer, glaubten an die Existenz von Göttern. Die Götter lebten ihnen zufolge getrennt von der Welt in selbstgenügender Seligkeit. Erst in der Neuzeit fand hier eine grundsätzliche Wende statt. Von Spinoza bis Kant wollte Religionskritik die Religion meist erneuern, aber im 19. Jahrhundert wollte sie die Religion überwinden. Diese moderne Religionskritik ist eingebettet in die Überzeugung, dass sich Welt und Leben grundsätzlich ändern, und spiegelt darin die grundlegenden Veränderungen in der ganzen Gesellschaft durch Revolution und Industrialisierung. Manche Aussagen in dieser modernen Religionskritik wirken dabei freilich nach wie vor so, als strebten sie eine Transformation der Religion in einer sich verändernden Welt an, nicht aber deren Abschaffung. Manchmal fragt man sich, ob das vielleicht noch ein Nachklang der alten Kooperation zwischen Religionskritik und Religionserneuerung ist.

Auch in der Theologie lebte die Kooperation zwischen Religionskritik und Religionserneuerung weiter. Die Dialektische Theologie begründete Theologie durch eine Offenbarung, die in sich selbst die Kraft hat, alle Widerstände zu überwinden, auch den Widerstand der Religionskritik. Der

Mensch, der in der Religion nur Projektionen und Illusionen produziert, bestätigte ihre Überzeugung, dass nur Gott allein den Menschen für sich öffnen kann. Oft wird vergessen, dass die Dialektische Theologie diese Religionskritik nicht nur auf andere Religionen anwandte, sondern vor allem auf die eigene Religion. Was im Christentum „Religion“, d.h. menschliches Produkt sei, das sei überholt. Was in ihr „Offenbarung“ sei, das sei gültig.¹ D. Bonhoeffer konnte deshalb die Vision eines religionslosen Christentums entwerfen. Hier finden wir eine erste Variante eines modernen Programms: *Religionskritik als Religionserneuerung* – im Sinne einer Reinigung des Christentums von allem, was nicht auf Offenbarung beruht.

Diese Vereinnahmung der Religionskritik durch eine profilierte Offenbarungstheologie ist in meinen Augen in mancher Hinsicht eine Immunisierungsstrategie. Man gibt der Religionskritik pauschal Recht und integriert sie so. Es galt sogar im Umkreis der Dialektischen Theologie als Zeichen theologischer Schwäche, wenn man sich in Form von Apologetik allzu intensiv mit ihr auseinandersetzte. Anerkennen sollte man aber, dass diese Kooperation von Theologie und Religionskritik Christen das Leben in einer ablehnenden Umwelt erleichtert hat. Das wurde mir im Gespräch mit Pfarrern in der DDR klar. Wenn man überzeugt ist: Gott wendet sich Menschen auch dann zu, wenn sie sich von Gott

¹ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, Zürich 1938, 327: „Religion ist *Unglaube*; Religion ist eine Angelegenheit, man muß

geradezu sagen: *die* Angelegenheit des *gottlosen* Menschen ...“.

abwenden, dann hat man die Kraft, sich unbeirrt Menschen zuzuwenden, auch wenn sie sich in einer intoleranten Gesellschaft von der Kirche abwenden.

Unsere Situation ist anders. Doch auch in unserer von Toleranz geprägten Gesellschaft vollzieht sich inzwischen der allgemeine Religionsdiskurs als Religionskritik. Ehe unsere Zeitgenossen etwas von Religion verstanden haben, haben sie so viel verstanden, dass Religion umstritten ist. Die Medien sind voll Religionskritik – auch bei positiven Berichten über die Religion. Für die Theologie kann das nur bedeuten: Religionskritik darf nicht in das Nebenfach Apologetik abgeschoben werden, sie gehört ins Hauptfach Fundamentalthologie. Das Ziel bleibt dasselbe wie in der Dialektischen Theologie: Religionskritik soll herausfinden, was in der Religion Anspruch auf Geltung hat. Aber der Weg dazu ist anders: Religionskritik wird nicht als Ausdruck von Gottlosigkeit abgewertet, deren Widerlegung man im Vertrauen auf die Selbstevidenz seines Wortes allein Gott überlässt. Die Auseinandersetzung mit Religionskritik ist unsere Aufgabe mit unserer begrenzten menschlichen Vernunft. Religion muss so vorurteilslos wie möglich mit allen zur Verfügung stehenden Wissenschaften untersucht werden. Die drei Teile dieses Beitrags sollen einen Eindruck davon vermitteln, wie ich

mir das vorstelle. Der erste Teil skizziert die Religionskritik des „langen“ 19. Jahrhunderts,² also jene Varianten von Religionskritik, die als *Antithese* zur Religion die Religion *überwinden* wollte. Der zweite Teil weist in der Religionskritik eine *Dialektik* nach: Zu jeder religionskritischen These gibt es eine religionskritische Gegenthese. Das zeigt: Religion ist ein komplexes Phänomen. Religionskritik kann deshalb dazu dienen, die Religion besser zu *verstehen*. Der dritte Teil entwirft eine *Synthese* von Religionskritik und Religionsverstehen: Ich skizziere, was einer Religionskritik standhält, mit einem Gedanken, den ich schon vor 40 Jahren 1978 veröffentlicht habe: Religion ist Resonanz Erfahrung, die sich mit der Absurdität in der Welt und in uns auseinandersetzt.³ In solch einer „Resonanztheologie“ sehe ich eine Möglichkeit, Religion in der Gegenwart und für die Gegenwart zu erneuern.

1 Religionskritik als Religionsüberwindung

1.1 Ludwig Feuerbach (1804-1872)

Klassiker der Religionskritik ist der aus dem Protestantismus kommende Philosoph Ludwig Feuerbach. Nach ihm ist Gott ein Wunschbild des Menschen von sich selbst. Er versetzt seine Wünsche in den Himmel, um sich darüber zu trösten, dass sie auf Erden

² M. Weinrich, Religion und Religionskritik, UTB 3453, Göttingen 2011²2012.

³ G. Theißen, Argumente für einen kritischen Glauben, oder: Was hält der Religionskritik stand? TEH 202, München 1978³1988.

nicht in Erfüllung gehen. Seine Aufgabe ist es, diese Wünsche auf die Erde zurückzuholen und die Eigenschaften Gottes, also Liebe, Vernunft und Macht, im eigenen Leben zu verwirklichen. Feuerbach formulierte damit die klassische „Projektionsthese“, auch wenn er den Begriff „Projektion“ nicht benutzte. In sachlicher Hinsicht ist Gott für ihn eine Projektion des Menschen. Sein Lehrer Hegel deutete die Welt dagegen umgekehrt als „Projektion“ Gottes. Gott hat sich in die Welt hinein entfremdet und eignet sich im Laufe der Geschichte das Entfremdete schrittweise wieder an. Bei Feuerbach ist es umgekehrt: Der Mensch hat sich im Glauben an Gott von sich selbst entfremdet und muss das Entfremdete wieder aneignen. Gottes Liebe ist seine Liebe, Gottes Güte seine Güte, Gottes Leiden sein Leiden für andere. Die vom Himmel herabgeholt Wunschkonstruktionen finden auf Erden Erfüllung in der Beziehung zum Mitmenschen – insbesondere in einer sexuell erfüllten Ehe. L. Feuerbach wollte in sehr irdischer Weise die Spitzenaussage des Neuen Testaments über Gott verwirklichen: „Gott ist die Liebe“. (1Joh 4,16). Fragt man, woher der Mensch die Kraft gewinnt, seine Selbstentfremdung in der Religion zu durchschauen und aufzuheben, so blieb Feuerbach trotz seines Naturalismus ein „Idealist“. Denn er hatte die Zuversicht, dass die Aufhebung der Entfremdung durch Philosophie geschehen kann. Feuerbach verstand

seine Philosophie als „Wendepunkt der Weltgeschichte.“ Seine Religionskritik sollte „an die Stelle der Religion“ treten; denn so sagt er, sie habe „das Wesen der Religion in sich, sie ist in Wahrheit *selbst* Religion“. ⁴ Ein vergleichbares weltgeschichtliches Bewusstsein findet sich auch bei seinem etwas älteren französischen Zeitgenossen A. Comte.

1.2 Auguste Comte (1798-1857)

Nach dem vom Katholizismus geprägten französischen Philosophen Auguste Comte ⁵ wird die Religion freilich weniger durch Philosophie, als durch die Wissenschaft überwunden. Er unterschied drei Epochen in der Menschheitsentwicklung: Religion, Metaphysik und Wissenschaft, Diese drei Epochen seien der Kindheit, Jugend und Erwachsenenzeit des Menschen vergleichbar. In seiner Kindheitsphase deutete der Mensch die Wirklichkeit mit religiösen Vorstellungen von *Göttern*, in seiner Jugendphase mit metaphysischen *Begriffen*, als Erwachsener durch Erforschung der *Gesetze* dieser Welt. Anders als L. Feuerbach sah A. Comte in der Religion weniger eine Projektion des Menschen in die Welt hinein, sondern eine Reaktion auf seine Abhängigkeit von ihr: er bewältigt diese Abhängigkeit nacheinander durch Religion, Metaphysik und Wissenschaft. Nur eine positive, an Tatsachen orientierte

⁴ L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: Ders., Sämtliche Werke, Bd. 2, S. 320.

⁵ Weinrich, Religion, 111-114.

Wissenschaft könne die Welt so verändern, dass Religion und Metaphysik überwunden werden. Dazu brauche es aber eine Weiterentwicklung der Wissenschaft. Zur *anorganischen* und *organischen* Physik (also zu Physik und Biologie) müsse eine *soziale* Physik treten, um die einmal erkannten Gesetze im Leben umzusetzen. A. Comte wurde so zum Begründer der „Soziologie“. Doch auch diese neue Wissenschaft war ihm nicht genug. Damit die Wissenschaft das ganze Leben durchdringt, wollte Comte eine „positivistische Kirche“ mit Priestern, Heiligen und Festkalender gründen. Sie sollte die Menschheit als „grand être“ verehren und den Liberalismus und Egoismus des metaphysischen Zeitalters durch den Altruismus des wissenschaftlichen Zeitalters ersetzen. Seine humanistische Religion war im Grunde christliche Liebe ohne Gottesglauben. Comte glaubte allein an die empirische Wissenschaft als verändernde Kraft.

1.3 Karl Marx (1818-1883)

Für den vom Judentum geprägten Philosophen Karl Marx⁶ waren dagegen Philosophie und Wissenschaft allein zu schwach, um die Religion zu überwinden. Die Entfremdung des Menschen durch Projektionen in einen illusionären Himmel werde erst überwunden, wenn die reale gesellschaftliche

Entfremdung des Menschen auf Erden überwunden wird. Oder anders gesagt: Der Überbau der Projektionen kann erst abgebaut werden, wenn der Unterbau der sozialen Realität umgebaut wird. Wie aber soll das vor sich gehen? Menschen verwirklichen sich nach Marx durch ihre Arbeit. Sie erkennen sich in dem, was sie produzieren. Doch wird ihnen der Ertrag ihrer Arbeit vorenthalten. Das Kapital, das die Produktionsmittel besitzt, eignet sich den Mehrwert ihrer Produkte an und muss nach kapitalistischer Logik immer mehr Profit machen, während die Löhne im Interesse dieser Profitmaximierung immer geringer werden. Für die daraus folgende Verelendung der Massen sei Religion eine illusorische Kompensation im Jenseits. Der junge Marx entdeckte in der Religion eben deswegen einen verborgenen „Protest“ gegen dieses Elend. Sie sei der „Seufzer der Kreatur“ in einer unmenschlichen Welt.⁷ Der spätere Marx sieht in der Religion die Grundstruktur Fetischismus: er überträgt die religionskritische Deutung von Religion als Widerspiegelung von Abhängigkeit von der Natur auf die Gesellschaft. Da wir die Gesellschaft durch unsere Handlungen hervorbringen, machen wir uns in der Religion von dem abhängig, was wir selbst gemacht haben: von unserem eigenen Fetisch.⁸ Die Religion könne aber erst überwunden werden, wenn sich die Gesellschaft verändert. Es reiche also nicht, die

⁶ Vgl. Weinrich, Religion, 146-149.

⁷ K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: S.

Landshut (Hg.), Die Frühschriften, Stuttgart 1964, 208.

⁸ K. Marx, Das Kapital, Bd 1, Berlin 1951², 78.

Welt philosophisch neu zu interpretieren oder wissenschaftlich exakter zu erforschen, sie müsse revolutionär verändert werden. Auch wenn K. Marx ein strenger Wissenschaftler sein wollte, ist sein Denken von einer egalitären humanen Ethik bestimmt. Seine Verheißung einer klassenlosen Gesellschaft reiht ihn in die Tradition biblischer Propheten ein. Ein diametral entgegengesetzter prophetischer Anspruch begegnet eine Generation später bei F. Nietzsche. Was war das Neue bei ihm?

1.4 Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Feuerbach, Comte und Marx waren sich darin einig, dass die „Werte“, die der Mensch illusionär in den Himmel projiziert, im Prinzip gut sind. Bei Feuerbach war es die Liebe, bei Comte der Humanismus, bei Marx die Solidarität. Problematisch an der Religion war nur, dass der Mensch diese Wertvorstellungen in eine imaginäre Hinterwelt verlegt. Alle diese Religionskritiker wollen im Grunde die positiven Werte der Religion realisieren – auf Erden, nicht im Himmel. Sie realisierten in ihrer Weise die Bitte: „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden“ – nur dass sie dabei den Himmel nebenbei abschaffen wollten. Hier ging Friedrich Nietzsche (1844-1900)⁹ einen Schritt weiter. Er forderte eine kulturrevolutionäre Umwertung aller Werte auch im „Überbau“, also auch

im Himmel. Was die Religion in den Himmel hinein projiziert, sei keineswegs positiv, im Gegenteil: Der biblische Gott sei Ursprung einer lebensfeindlichen Vergiftung des Lebens durch Moral. Seine moralischen Forderungen benutzten die Unterschichten dazu, um die Macht der herrschenden Schichten einzuschränken. Da die kleinen Leute selbst nicht herrschen, werteten sie alles ab, was die Herrschaft der Mächtigen begründete. Abwertung dessen, was man selbst anstrebt, nennt man „Ressentiment“. Es ist die Einstellung des „Fuchses“, der sagt: Die Trauben, die ihm zu hoch hängen, sind ohnehin sauer. Entsprechend meinte Nietzsche: Biblische Moral sei ein aus Ressentiment geborener „Sklavenaufstand in der Moral“.¹⁰ Während Marx von egalitären Werten bestimmt war, vertrat Nietzsche einen antiegalitären, antidemokratischen und antihumanistischen Aristokratismus. Er macht im „Antichristen“ das Christentum für die von ihm verachteten humanistischen und demokratischen Werte verantwortlich. Aber selbst in seiner Religionskritik leben christliche Motive weiter: Schon die Reformation vertrat eine Moralkritik in Anknüpfung an die Gesetzeskritik des Paulus. Sie lehrte: Moral und Gesetz sind für das Zusammenleben notwendig. Das ist ihr *usus politicus*. Sie führen ferner dem Menschen seine Schuld vor Augen. Das ist ihr *usus elenchticus*, bei dem das Gesetz eine tötende Macht ist. Erlösung beginnt

⁹ Vgl. E. Biser, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, Salzburg 1982.

¹⁰ Vgl. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 1, 7; in: *Sämtliche Werke*, KSA 5, München 1999, 267f.

erst jenseits des tötenden Gesetzes durch reine Gnade. In dieser lutherischen Tradition steht auch Nietzsche, Sohn eines lutherischen Pfarrers, der am Anfang Theologie studierte. Er kennt aber nur noch das tötende Gesetz, nicht die erlösende Gnade, nur den *usus elencticus legis*. Gegen dieses tötende Gesetz rebelliert er. Er befreit sich von ihm nicht durch den Glauben an die bedingungslose Rechtfertigung durch Gott, sondern durch Selbstermächtigung des Menschen zu einer unbedingten Lebensbejahung und Lebenssteigerung, die er den „Willen zur Macht“ nannte. In meinen Augen war F. Nietzsche ein radikalisierte, aber auch ein „entgleister“ Lutheraner.

1.5 Sigmund Freud (1856-1939)

Alle bisher genannten Religionskritiker verstanden sich als Propheten einer neuen besseren Zeit. Der aus einem jüdischen Elternhaus stammende Arzt und Psychologe Sigmund Freud¹¹ ist bescheidener. Bei ihm zielt die Religionskritik nicht auf eine Veränderung der Welt, sondern des Einzelnen: Der Mensch solle endlich erwachsen werden. Er müsse lernen, in einer trostlosen Welt ohne religiösen Trost zu leben. Damit ergänzte S. Freud in der Religionskritik etwas, was bisher fehlte. Denn Visionen von einer durch wissenschaftliche, soziale oder kulturelle Revolutionen veränderten Welt helfen dem Einzelnen wenig, sein

Schicksal in Krisen und Krankheiten zu bewältigen. Solche individuelle „Kontingenzbewältigung“ erwies sich sogar als bleibende Funktion der Religion, die auch in der Neuzeit aller Religionskritik standgehalten hat (H. Lübbe)¹². In diese Lücke trat Freud und gab seine Antwort: Einerseits deutete er religiöse Vorstellungen als Illusion, nämlich als unbewusste Nachwirkung kindlicher Geborgenheit – Gott ist für ihn eine Art kosmisches Kuscheltier. Andererseits deutete er religiöse Riten als Zwangsrituale, als Nachwirkung von Schuldgefühlen aus Konflikten mit den Eltern, die in religiösen Zwangshandlungen inadäquat und selbstzerstörerisch bearbeitet werden. Die Kraft zur Befreiung davon fand S. Freud in der Bewusstmachung verdrängter kindlicher Wünsche und Konflikte. S. Freud hat nur indirekt gesellschaftliche Änderungen angestoßen, insbesondere eine Veränderung der Lebensformen durch eine sexuelle Revolution, die aber erst mit der effektiven Schwangerschaftsverhütung seit den 60er Jahren zum Durchbruch kommen konnte.

Wir haben gesehen: Fast alle Religionskritiker wollen die Religion überwinden. Aber einige Aussagen zielen eher auf eine Transformation der Religion. L. Feuerbach hielt seine Religionskritik für den Beginn einer neuen Religion. A. Comte wollte Hohepriester einer positivistischen Kirche sein. F. Nietzsche verbreitete seine

¹¹ M. Weinrich, Religion und Religionskritik, 154-160.

¹² H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung, Graz u.a. 1980.

Religionskritik in Form der Offenbarungsreden Zarathustras. Satirisch kann man seine Botschaft in drei Glaubensartikeln zusammenfassen:

Erster Artikel: Es gibt keinen Gott – und Du sollst keine anderen Ersatzgötter an seine Stelle setzen, auch nicht Moral, Sinn, Vernunft und Naturgesetze.

Zweiter Artikel: Es gibt keinen Sohn Gottes – denn Du selbst sollst dessen Stelle als Übermensch einnehmen.

Dritter Artikel: Es gibt keinen heiligen Geist, sondern der Geist des Christentums ist der unheilige Geist des Ressentiments der Schwachen. Der wahre Freigeist verachtet die Schwachen und hilft ihnen dazu auszusterben.

Selbst S. Freud stilisierte sich als ein neuer Mose, der ein murrendes Volk durch die Wüste der Aufklärung führen muss. Daher muss man fragen: Zeugen diese Religionskritiker nicht gegen ihre Absicht von einer „Wiederkehr der Religion“? Finden wir hier komplementär zur Dialektischen Theologie ein zweites Programm: *Religionskritik als Religionserneuerung* – jetzt im Sinne einer Transformation der Religion in etwas ganz Neues? Zumindest sollten uns die religiösen Züge dieser Religionskritik dazu motivieren, die Religion besser zu verstehen. Denn sicher ist: Die Religion ist nicht verschwunden. Unsere Gesellschaft muss sich darauf einstellen,

dass religiöse Gruppen in größerer Vielfalt als bisher zusammen mit religionslosen Gruppen miteinander leben müssen. Das setzt voraus, dass sie sich verstehen und respektieren. Das führt zum zweiten Teil dieses Beitrags.

2 Religionskritik als Religionshermeneutik

Meine These ist: Zu allen religionskritischen Thesen gibt es religionswissenschaftliche Thesen, die ihnen widersprechen und die in der Regel zum Reservoir der Religionskritik gehören. Alle bestreiten den Realitätswert der Religion. Wir unterscheiden dabei drei Gruppen von religionskritischen Argumenten, Argumente, die den Wahrheitswert, den Lebenswert und den Kohärenzwert der Religion bestreiten. Gegen ihren Wahrheitswert wird gesagt: Religiöse Vorstellungen stimmen nicht mit der Wirklichkeit überein. Gegen ihren Lebenswert wird auf ihre schädlichen Folgen im Leben hingewiesen. Ihr Kohärenzwert wird bestritten, weil sie an unlösbaren inneren Widersprüchen leidet.

Die Kritik am Wahrheitswert der Religion begegnet in drei religionskritischen Antithesen:

Der These, religiöse Vorstellungen würden durch die empirischen Wissenschaften widerlegt, widerspricht die Antithese, sie seien sinnlos, weil sie sich nicht widerlegen lassen.¹³

¹³ Vgl. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1932), in: *Scheinprobleme in der*

Philosophie, PhB 560, Hamburg 2004, 81-109.

Der These, religiöse Vorstellungen seien Reaktionen auf die Übermacht der Welt,¹⁴ widerspricht die Antithese, sie seien Projektionen in die Welt hinein.¹⁵

Zur These, Religion verbreite sich ohne Erfahrungsbasis durch kognitive Einprägbarkeit,¹⁶ gibt es die Gegenthese, dass ihr Erfahrungen in einem „veränderten Bewusstsein“ (einem „altered state of consciousness“) zugrunde liegt.¹⁷

Auch die Kritik am Lebenswert der Religion entfaltet sich in drei Antithesen:

Zur These, Religion sei als Illusion Ausdruck grenzenloser infantiler Wunschphantasien gehört die Gegenthese, Religion sei als Zwang Ausdruck eingrenzender kleinkindlicher Konflikte.¹⁸

Der These, Religion sei Repression der Herrschenden zur Domestizierung der Unterschicht (K. Marx), widerspricht die Gegenthese, Religion sei Ressentiment der Unterschicht zur Domestizierung der Oberschicht (F. Nietzsche).

Die These, Religion sei Fanatismus der In-Group gegen Außengruppen, wird ausgeglichen durch die Gegenthese, Religion sei Hypermoral, die Grenzen zu Außengruppen unrealistisch überwinden will.

Die Kritik am Kohärenzwert der Religion sagt, dass sich die Religion in unlösbaren Widersprüchen, also in Aporien, verstrickt. Die drei wichtigsten Aporien sind:

Zur These: „Die Allmacht Gottes bestimmt die Wirklichkeit“, gibt es die Gegenthese: „Die Güte Gottes bestimmt die Wirklichkeit.“ Beides ist unvereinbar. Die Theodizee-Aporie begegnet freilich auch verborgen in der Aporie säkularer Lebensbejahung, die alles umfasst und dann das Leiden einschließt – oder die das Leiden bekämpft, aber dann nicht alles umfassen kann.

Zur These: „Die Allmacht Gottes bestimmt alles Geschehen“, gibt es die Gegenthese: „Der Mensch bestimmt verantwortlich sein Leben.“ Diese Freiheitsaporie begegnet auch unabhängig von der Religion im Konflikt

¹⁴ Nach D. Hume, *Naturgeschichte der Religion* (1757), PhB 341, Hamburg 1984: Religion entstand in der Frühgeschichte der Menschheit aus der Furcht vor unerkannten und unbezwingbaren Mächten.

¹⁵ E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien 1958, unterschied technomorphe, soziomorphe, biomorphe und psychomorphe Projektionen.

¹⁶ P. Boyer, *Und Mensch schuf Gott*, Stuttgart 2004, ³2011.

¹⁷ S. Vollenweider, *Außergewöhnliche Bewusstseinszustände und die urchristliche Religion.*, in: G. Theißen / P.v.Gemünden (Hg.), *Erkennen und Erleben*, Gütersloh 2007, 73-90.

¹⁸ These wie Antithese werden von S. Freud vertreten. Vgl. ders., *Die Zukunft einer Illusion*, (1927), Studienausgabe IX, Frankfurt 1974, 135–189; ders., *Zwangshandlungen und Religionsübungen* (1907), in: *Gesammelte Werke Bd. VII*, Frankfurt 1941, 129–39.

von Abhängigkeits- und Freiheitsbewusstsein des Menschen.

Zur These: „Jede Begründung verlangt eine weitere Begründung bis ins Unendliche“, gibt es die Gegenthese: „Jede Begründungskette findet ein willkürliches Ende oder verläuft im Kreis.“ Diese Begründungsaporie tritt unabhängig von Religion in Wissenschaft und Philosophie auf.¹⁹

Wichtig ist: Diese Widersprüche innerhalb der Religionskritik sind keine Widerlegung der Religionskritik. Sie zeigen: Religion ist ein komplexes Phänomen, das man nicht auf einfache Formeln bringen kann, sie dienen also dem besseren Verstehen der Religion. Ferner ist aufschlussreich, dass diese Widersprüche keineswegs allein für die Religion charakteristisch sind. Sie prägen unser ganzes Leben und Denken. Im Folgenden entfalte ich exemplarisch zwei religionskritische Antithesen, um im Anschluss an sie im letzten Teil eine Resonanztheologie zu skizzieren, die m.E. der Religionskritik standhalten kann.²⁰

2.1 Der Wahrheitswert der Religion

In der Religionskritik gibt es einen deutlichen Widerspruch zwischen *Projektions- und Reaktionsthese*. Religion gilt einerseits als Projektion

menschlicher Vorstellungen in einen nicht-existierenden Raum, andererseits als Reaktion auf eine Wirklichkeit, die uns mit ihrer Übermacht beeindruckt. Die Projektionsthese sagt: Wir erschaffen die Religion, indem wir unser Verlangen nach Macht, Geborgenheit oder nach Schönheit in die Welt hineinprojizieren. Die Reaktionsthese sagt dagegen: Wir reagieren in der Religion auf die Übermacht der Welt – auf Blitz und Donner oder ihre überwältigende Schönheit. Beides steht in Spannung zueinander: Entweder projizieren wir in der Religion unsere Sehnsucht nach Sinn in eine sinnleere Welt oder wir reagieren in ihr auf die Sinnfülle oder Übermacht der Welt. Entweder verwandelt der Mensch die Wirklichkeit in seinen religiösen Phantasien oder die Wirklichkeit verwandelt den Menschen durch ihre Macht. Beide religionskritische Aussagen heben sich gegenseitig auf: ihre Deutung als Projektionen in die Welt und als Reaktion auf diese Welt. Oder lassen sich diese beiden Ansätze vielleicht doch verbinden? Begegnen wir nicht auch in der Wissenschaft einem vergleichbaren Problem? Wir konstruieren die Wirklichkeit, indem wir unsere Gedanken in sie hineinprojizieren, und gleichzeitig entdecken wir dabei eine Wirklichkeit, auf die

¹⁹ H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, nennt es das Münchhausen Trilemma.

²⁰ Vgl. G. Theißen, Bibelhermeneutik und Kritik. Überlegungen zur Religionskritik aus 40 Jahren, in: Polyphones Verstehen, BVB 23, Münster 2014, 229–253;

ders. Die Ausbreitung von Religion – eine universale Epidemie? Kognitive Religionskritik am Beispiel der Geschichte des Urchristentums, in: G. Theissen u.a., Kontraintuitivität und Paradoxie, BVB 29, Münster: LIT 2017, 69–119.

wir in diesen Konstruktionen reagieren. Auch die Wissenschaft besteht aus projektiven und rezeptiven Elementen.

2.2 Der Lebenswert der Religion

Kommen wir nun zum Lebenswert der Religion. Es handelt sich hier weniger um Widersprüche als um Spannungen, die uns vor die praktische Aufgabe stellen, sie auszugleichen. Auch hier beschränke ich mich auf ein Beispiel: auf den Widerspruch von Repressions- und Ressentimentthese.

Religion stützt einerseits die Herrschaft der Oberschichten durch Sozialdisziplinierung des einfachen Volkes, andererseits ist sie ein versteckter „Sklavenaufstand in der Moral“, durch den die Unterschichten die Oberschichten disziplinieren: Sie werten in ihrer Religion als verwerflich genau das um, was den herrschenden Schichten ein gutes Gewissen zur Machtausübung gibt. Machtausübung geschieht also hier wie dort, einmal von oben, dann von unten. Beides steht in Spannung zueinander. Oder könnte die Religion vielleicht gerade deshalb, weil sie beide Funktionen in sich vereint, beide Formen der Machtausübung zum Ausgleich zu bringen? Besteht ihre Aufgabe vielleicht darin, die Menschen, die sich in hierarchischen Verhältnissen gegenseitig von oben und von unten drangsaliieren, so zu versöhnen, dass „Frieden und Gerechtigkeit einander küssen“ (Ps 85,11)? Was den Lebenswert der Religion an-

geht, könnte Religionskritik den Gedanken nahe legen: Gerade durch ein Gleichgewicht von herrschaftsstabilisierenden und herrschaftskritischen Motiven kann Religion ein Zusammenleben ermöglichen, in dem Menschen nicht nur „herrschen“, sondern sich als gleichwertige Subjekte erleben – in biblischer Sprache, als „Ebenbild Gottes“. Es ist ja kein Zufall, dass die Metapher vom Ebenbild Gottes auf der Generalisierung eines Bildes basiert, das im Alten Orient vor allem für Könige galt: Sie sind Gottes Ebenbild und Stellvertreter. In Israel aber wird jedem Menschen diese Würde zugesprochen, dem König wie den Menschen des einfachen Volkes. Damit wäre gezeigt, dass sich die Religion auch hier an einem allgemein menschlichen Problem abarbeitet: Denn dieses Gleichgewicht von herrschaftsstabilisierenden und herrschaftskritischen Motiven ist ein Grundproblem jeder Politik. In der Demokratie wird es bearbeitet. Herrschaftssicherung und Herrschaftskritik wird hier in Verfassungen mit Wahlen und Parteien, Gewaltenteilung und Rechtsstaatlichkeit in einen Ausgleich gebracht.

3 Skizze einer Resonanztheologie: Religionskritik als Religionserneuerung

Wir müssen im letzten Teil dieses Beitrags noch einen Schritt weiter gehen, um nach dem Programm „Religionskritik als *Religionsüberwindung*“ und „Religionskritik als *Religionsherme-*

neutik“ eine drittes Programm „Religionskritik als *Religionserneuerung*“ zu skizzieren. Dafür darf ich ein biblisches Bild verwenden. Religionserneuerung geschieht hier durch Auffindung eines verborgenen Schatzes im verwunschenen Acker der Religion. Der verborgene Schatz ist der Realitätswert der Religion mit seinen drei Aspekten: Wahrheitswert, Lebenswert und Kohärenzwert. Wenn wir fragen: Können wir der Religion einen Wahrheitswert zuerkennen? so liegt eine traditionelle Wahrheitsdefinition zugrunde: Wahrheit ist *Entsprechung* (also nicht Übereinstimmung) zwischen subjektiven Sätzen, Vorstellungen, Konstruktionen mit einer außer-subjektiven Realität. Hinzu kommt die Frage nach ihrem Lebenswert: Fördert die Religion ein gelingendes Leben oder ist sie destruktiv? Minimale Kriterien für ein *gutes Leben* sind: Gesundheit, Arbeits- und Kommunikationsfähigkeit und die Bejahung des Daseins als sinnvoll. Bei der Frage nach dem Kohärenzwert der Religion, ist wichtig, dass wir in den Grundaporien der Religion die allgemeinen Aporien des menschlichen Daseins entdecken. Sie bleiben, selbst wenn wir uns von jeder Religion entfernen.

3.1 Resonanz als Wahrheitswert der Religion

Religiöse Projektionen wären dann berechtigt, wenn es zwischen der Wirk-

lichkeit und dem Menschen eine Entsprechung gäbe. Diese Entsprechung wird m.E. in der Religion als Resonanz erfahren. Diese akustische Metapher ist nicht die einzige Metapher, die man zur Beschreibung religiöser Erfahrung heranziehen kann. Religion ist auch Transparenzerfahrung.²¹ Sowohl akustische wie optische Metaphern haben eine lange Geschichte in der Religion. Wenn wir von „Erleuchtung“ sprechen, ist das ein optisches, wenn wir von „Berufung“ sprechen, ein akustisches Bild. Auch wenn ich gelegentlich optische Bilder von Licht und Transparenz benutzen werde, konzentriere ich mich in diesem Beitrag auf das akustische Bild der Resonanz, weil sich mit Hilfe dieses Bildes besonders gut der Wahrheitswert der Religion erschließt.

Der Begriff „Resonanz“ stammt aus der Physik. Der holländische Mathematiker und Physiker Christiaan Huygens stellte 1665 zwei Pendeluhrer im Abstand von ca. einem halben Meter auf und bemerkte, dass beide Pendel nach einer Zeit im Einklang schwangen – und dass sie diesen Einklang selbst dann wiederfanden, wenn er ihn unterbrochen hatte. „Resonanz“ bezeichnet also das Mitschwingen eines Systems, wenn die Frequenz eines schwingenden Elements nahe bei dessen Eigenfrequenz liegt. Stimmt die Anregungsfrequenz mit seiner Eigenfrequenz überein, reagiert das System manchmal mit allzu großen Ausschlägen. Wenn der Gleichschritt einer

²¹ Vgl. G. Theißen, *Transparente Erfahrung*. Gütersloh 2014, 14-23.

Truppe beim Marsch über eine Brücke deren Eigenfrequenz verstärkt, kann die Brücke zusammenbrechen. Das ist dann eine „Resonanzkatastrophe“.

Mein Vorschlag war 1978, diesen physikalischen Sachverhalt als Metapher für das Verständnis der Religion fruchtbar zu machen. Eine „Resonanz“ liegt dem Erleben der Wirklichkeit zugrunde, wenn wir in ihr eine tiefe Verwandtschaft spüren. Die Wirklichkeit ist voll von Anregungsfrequenzen, die in uns etwas zum Schwingen bringen. Es gibt m.E. drei Formen solcher Erfahrungen, die in der neueren Religions- und Theologiegeschichte nacheinander ins Zentrum theologischer Aufmerksamkeit rückten:

An erster Stelle ist das Staunen über die Ordnung in der Natur zu nennen. Es stand im theologischen *Deismus* des 18. Jh.s im Mittelpunkt der aufklärten Religion.

An zweiter Stelle steht das Erleben des uns verwandten Lebens in allen Lebewesen. Das war der Kern des theologischen *Vitalismus* von Albert Schweitzer im frühen 20. Jh. Ehrfurcht vor dem Leben ist ein Resonanzerleben.

Im späten 20. Jh. trat die Menschlichkeit im theologischen *Humanismus* ins Zentrum – etwa bei Herbert Braun oder Dorothee Sölle.

Dazu kommt als alles umfassende Erfahrung das Staunen darüber, dass überhaupt etwas existiert und dass wir selbst inmitten aller Dinge existieren.

In allen drei Bereichen haben wir intensive Entsprechungserfahrungen – so intensiv, dass man fragen könnte,

ob hier nur subjektive Emotionen ohne objektiven Anhalt aufgewirbelt werden. Meine Überlegung dazu ist: Wenn religiöse Bilder und Erzählungen uns dazu bringen, die Wirklichkeit als Resonanz zu erfahren, können sie nicht ausschließlich Projektionen in die Wirklichkeit hinein sein. Sie antworten auf etwas in dieser Wirklichkeit. Wir können uns nämlich aufgrund der modernen Naturwissenschaften dessen vergewissern, dass die als Resonanz erfahrenen Entsprechungen keine totale Illusion sein können.

Physik und Chemie haben uns die Gesetzmäßigkeit der anorganischen Natur in den letzten fünfhundert Jahren in einer Weise erschlossen, die vorher nicht für möglich gehalten wurde. Die Natur folgt mathematischen Regeln, die wir z.T. unabhängig von ihr konstruiert haben.

Im Bereich des Lebens haben wir die Sprache molekularbiologischer DNA-Strukturen entdeckt. Seit der Entzifferung des Genoms um 2000 können wir die tiefe Verwandtschaft aller Lebewesen aufgrund eines gemeinsamen Codes entziffern.

Dass wir Menschen verwandt sind, erleben wir jeden Tag im Alltag, aber die Neurowissenschaften untermauert es mit vielen Informationen über unser Gehirn. Sie zeigt, dass es ein Beziehungsorgan ist.

Eine wertfreie wissenschaftliche Forschung zeigt also, dass das subjektive Resonanzerleben einen objektiven Aspekt hat. Wir mögen daher in einer „religiösen“ Begeisterung noch so viel in die Wirklichkeit hineinprojizieren;

die Anregung zu diesem religiösen Erleben ging von wirklich vorhandenen Entsprechungen aus. Die umfassendste dieser Entsprechungen führt freilich über alles hinaus, was wissenschaftliche Sprache je erfassen kann: Es ist die Tatsache, dass die ganze Wirklichkeit existiert und auch nicht sein könnte – und dass wir genauso kontingent existieren. Das Wunder unserer Existenz entspricht dem Wunder, dass überhaupt etwas existiert. Diese umfassendste aller Resonanzerfahrungen erfasst religiöse Sprache im Bild der Schöpfung aus dem Nichts. Resonanz ist m.E. das, was wir der Religion als Realitätswert argumentativ zuschreiben können. Sie umfasst das *Da-sein* der Wirklichkeit als extensivste Resonanzerfahrung, und ihr *Sosein* als rationale, vitale und humane Strukturen mit einer zunehmend intensiveren Resonanzerfahrung: Liebe ist die intensivste Resonanzerfahrung.

3.2 Resonanz als Lebenswert der Religion

Meine weitere These ist, dass sich auch der Lebenswert der Religion als Resonanzerfahrung erschließt. Die Metapher von einer „Resonanz“ kann auch hier als Leitbild dienen, an dem wir uns orientieren, um Religion lebenswert zu gestalten und zu erneuern. Dazu wenden wir den Resonanzgedanken auf den Repressions- und Ressentimentverdacht an. Beide religionskritische Thesen haben gemeinsam, dass Menschen durch Moral und Religion

eine ihnen fremde Steuerung aufgenötigt wird. Die Unterschichten werden durch Repression einer ihren Interessen widersprechenden Disziplinierung von oben unterworfen, die Herrscherschicht durch Ressentiment einer ihren Machtwillen fesselnde Lähmung von unten. Beide werden dadurch zu einer Lebensführung genötigt, die ihrem eigenen Leben nicht entspricht. Resonanz aber bedeutet, dass Menschen in ihrer „Eigenfrequenz“ angeregt werden, also in dem, was ihrem eigenen Lebensprogramm entspricht. Die in der religiösen Erfahrung erlebte Anregung hat zwar außerhalb von uns ihren Ursprung, aber sie ist nicht Heteronomie, Unterdrückung oder Einschränkung. Vielmehr bringt sie das eigene Leben in Übereinstimmung mit sich selbst in Bewegung. Es regt unsere Eigenfrequenz an. Die Metapher „Resonanz“ bringt in diesem Zusammenhang ein Ziel zum Ausdruck, dazu die Hoffnung, dass dieses Ziel erreichbar ist.

Was ich geschildert habe, ist in der Tat eine Utopie: Wer sich Resonanzerfahrungen aussetzt und in ihnen sein Lebensglück und seinen Lebenssinn sucht, der wird die Übereinstimmung mit sich selbst (und seiner Eigenfrequenz) und mit der ganzen Wirklichkeit nie ganz erreichen. Das führt uns zu der Frage: Inwiefern sind Resonanzerfahrungen religiöse Erfahrungen? Und welchen Beitrag bringt die biblische Religion?

3.3 Resonanz als religiöse Erfahrung

Die Frage ist auch deswegen notwendig, weil der Soziologe Hartmut Rosa 2006 nicht nur die Religion, sondern das ganze Weltverhältnis des Menschen als „Resonanz“ interpretiert hat.²² Er fand Resonanz in jedem Weltbezug, der vom Eigenwert der Dinge bestimmt ist. Ebenso haben andere Autoren den Begriff „Resonanz“ zu einem Schlüsselbegriff ihres Denkens gemacht.²³ Deshalb müssen wir am Schluss noch näher bestimmen, was religiöse Resonanz von anderen Formen des Resonanzerlebens unterscheidet. Ich nenne drei Aspekte:

Erstens die *Erfahrung einer Umkehr im Leben*: In Resonanzerfahrungen scheint es uns so, als „verlange“ die Wirklichkeit etwas von uns. Wir fühlen uns angesprochen. Das wird als Aufforderung zu einer *Umkehr* erfahren. Das lässt sich mit unserer Metapher und unserem Modell der „Resonanz“ sehr gut erfassen: Resonanz kann prinzipiell von zwei Polen ausgehen. Von unserer Eigenschwingung, die die umgebende Wirklichkeit anregt – dann sehnen wir uns danach, dass die Umwelt unseren Erwartungen entspricht. Die religiöse Umkehr aber besteht gerade darin, dass uns plötzlich aufgeht: Es ist nicht entscheidend,

ob die Wirklichkeit mit unseren Erwartungen übereinstimmt, sondern ob wir ihrem Ruf und ihren Anforderungen entsprechen.

Zweitens ist die *Erfahrung des Absurden* ein religiöses Thema: Wo wir die Welt nicht mehr als resonant erleben, wird sie zur Anfechtung. Denn jede Resonanzerfahrung ist begrenzt. Nicht alles in der Welt spricht uns an und löst positive Schwingungen in uns aus. Oft bleibt die Welt stumm, abweisend und indifferent. Albert Camus (1913–1960) nannte dieses Ausbleiben einer Antwort die Erfahrung des Absurden angesichts der Irrationalität der Welt. Er schrieb: „Das Absurde entsteht aus dieser Gegenüberstellung des Menschen, der fragt, und der Welt die vernunftwidrig schweigt.“²⁴ Absurdität ist enttäuschte Resonanzerwartung. Absurdität ist Leiden, Krankheit und Tod.

Drittens gewinnt „Resonanz“ einen religiösen Charakter durch die *Erfahrung des Versagens und Scheiterns*. Es gibt nicht nur das Schweigen der sich verfinsternden Welt um uns herum, sondern auch das Schweigen in uns. Wir versagen darin, dem Ruf zu entsprechen, der uns bewegt: Wir geben nicht die Antwort, die uns die Sinnfülle der Wirklichkeit abverlangt. Die Unfähigkeit Resonanz zu geben, ist in-

²² H. Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Frankfurt 2016, 435–453. H. Rosa stellt genauso wie ich den Gedanken der Resonanz in Gegensatz zur Erfahrung des Absurden bei A. Camus.

²³ F. Cramer, Symphonie des Lebendigen: Versuch einer allgemeinen Resonanztheorie, Frankfurt am Main / Leipzig 1996. B. Leibig, Der Archetyp der Resonanz, in: Jung Journal 18 (2015) 19–28.

²⁴ A. Camus, Der Mythos von Sisyphos, Hamburg 1959, 29.

nerer Absurdität oder in biblischer Terminologie „Sünde“ – nicht nur im Sinne eines falschen Handelns, sondern als tiefe Entfremdung von dem, was Sinn und Leben gibt.

Wie aber könnten eine erneuerte christliche Religion und eine wiederbelebte Kirche aussehen? Hier greife ich gerne auf die zweite optische Metaphorik zurück, mit der man religiöse Erfahrung erfassen kann: Mein Traum zielt auf eine „transparente Kirche“. Ich vergleiche sie gerne mit einem durch moderne Kunst gestalteten Kirchenfenster. Das Fenster ist durch uns geschaffen. Aber das Licht das von außen eindringt, ist nicht unsere Schöpfung. Das können wir nur empfangen. Unsere Kunst kann es nur sichtbar machen. Was in einer erneuerten Religion für mich das wichtigste ist, kann ich in drei Artikeln zusammenfassen.

Erster Artikel: Dieses Licht erleuchtet Menschen so, dass sie die ganze Wirklichkeit als Resonanzfülle erleben – durch das *extensivste Resonanzerleben* überhaupt, nämlich durch Staunen über das Wunder der Existenz. Die Existenz alle Dinge ist so unerklärlich wie die eigene Existenz. Das Bild dafür ist die Vorstellung von Gott als Schöpfer, der alles einschließlich der eigenen Person geschaffen hat. Die Erfahrung dieser Resonanz steht strukturell und ständig in Konflikt mit Erfahrungen von Absurdität. Glauben und Religion ringen darum, dass wir uns am Licht orientieren, um der Finsternis der Welt widerstehen zu können. In der Bibel wird diese Resonanz Erfahrung dynamisch: Sie wird zur

ständigen Auseinandersetzung mit Katastrophen und Leid. Sie wird aber auch zur Verheißung, die über der Absurdität der Geschichte schwebt und in ihr Hoffnung schafft. Darin besteht der erste Artikel dieses Glaubens.

Zweiter Artikel: Dieses Licht bricht an einer Stelle in der Geschichte klar und deutlich wie durch dunkle Wolken hindurch, nämlich in Jesus mitten in der Geschichte Israels. Hier kann uns aufgehen: Im Menschen ist die *intensivste Resonanz Erfahrung* zu suchen und zu finden. Jesus stellte das Liebesgebot ins Zentrum. Das Neue Testament bringt den Kern des Glaubens auf den Begriff, wenn es Gott als Liebe definiert: „Gott ist die Liebe. Und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm“ (1Joh 4,16). Hier finden wir aber auch die Kraft, extreme Absurdität zu ertragen. Deswegen hat das Kreuz eine solche zentrale Bedeutung im christlichen Glauben.

Der dritte Artikel dieses Glaubens aber sagt. Dieses Licht kann Menschen so verwandeln, dass sie zu einem Licht für andere werden. Allen, die vom Resonanzfeld der Wirklichkeit ergriffen und von seinem Geist bewegt sind, gilt die Verheißung: „Ihr seid das Licht der Welt!“. Das ist *aktivierende Resonanz Erfahrung*. Das Licht kommt von außen, aktiviert aber in uns eine Eigenaktivität, so dass alles, was die Religion von außen motiviert, zugleich Selbstaktivierung ist. Aktiviert werden in uns Erkenntnis und Handeln. Der Heilige Geist erleuchtet und motiviert. Dadurch überwinden wir auch das, was wir in uns

als unsere eigene, innere Absurdität erleben – als Widerstand zu unserer Selbstbestimmung, als Sünde und Entfremdung. Die Aktivierung durch Resonanz setzt eine Umkehr voraus, durch die der Mensch von seiner Egozentrität befreit wird.

Christlicher Glaube ist also eine „trinitarische Resonanz“: Er ist *extensive Resonanz* im Glauben an Gott den Schöpfer des Universums, *intensive Resonanz* in der Begegnung mit Jesus als Offenbarung der Liebe, *aktivierende Resonanz* in der Verwandlung durch den Heiligen Geist. Überall aber ist dieser Glaube Widerstand gegen Absurdität, gegen die Absurdität des Leidens in der Welt und die Absurdität der Sünde in unserem eigenen Leben.

An dieser Stelle können wir eine Antwort auf die bedrängende religionskritische Theodizee-Aporie finden. Sie gehört nicht erst zur neuzeitlichen Religionskritik, sondern durchzieht die ganze Bibel. In den Dialogen Hiobs wird sie reflektiert, sie vollzieht sich in den Klagepsalmen als Anklage gegen Gott, sie konzentriert sich im Neuen Testament im Leiden des Gottessohnes am Kreuz. Es gibt darauf keine theoretische Antwort, die das Leid erklärt oder seine Realität leugnet oder es rechtfertigt. Es geht um eine praktische Antwort, wie wir mit dieser unlösbaren Frage leben können: Ein resonanzorientiertes Leben besteht darin, der Absurdität der Welt zu widerstehen. Absurdität ist Hintergrund jeder Resonanz Erfahrung. Wer von einem resonanzintensiven Geist aktiviert wird, fragt sich in jeder Situation:

Was muss ich als Absurdität dieser Welt ertragen, weil ich es nicht ändern kann? Aber zugleich: Welche Resonanz Erfahrungen kann ich gegen diese Absurdität aktivieren? Wofür darf ich trotzdem dankbar sein, weil mich Resonanz auch in dieser Situation erreicht? Was kann ich ändern, so dass Resonanz verstärkt wird – auch für andere Menschen? Der Glaube an den persönlichen Gott, der durch alle Situationen hindurchführt, ist Glaube daran, dass es in jeder Situation sinnvoll ist, so zu fragen – im Bewusstsein dessen, dass nur wir und kein anderer an unserer Stelle die Antwort geben kann.

Entscheidend ist in alledem der Glaube, dass die Resonanzfülle und Resonanztiefe der Wirklichkeit in uns ein Echo findet, das eine in uns verborgene und verschüttete Resonanzsensibilität aktiviert – oft auch gegen Verhärtungen und Abschottungen in uns selbst. Dieser Glaube ist Erfüllung der Verheißung des Neuen Bundes beim Propheten Jeremia 31,31-34 und zeigt das Charakteristische des biblischen Glaubens: die geschichtliche Dynamisierung des Erlebens von Resonanz und der Suche nach ihr.

„Siehe, es kommt die Zeit, spricht der Herr, da will ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließen, nicht wie der Bund gewesen ist, den ich mit ihren Vätern schloss, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägyptenland zu führen, mein Bund, den sie gebrochen haben, ob ich gleich ihr Herr war, spricht der Herr; sondern das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel schließen will nach dieser Zeit, spricht

der Herr: Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben, und sie sollen mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein. Und es wird keiner den andern noch ein Bruder den andern lehren und sagen: »Erkenne den Herrn«, denn sie sollen mich alle erkennen, beide, Klein und Groß, spricht der Herr; denn ich will ihnen ihre Missetat vergeben und ihrer Sünde nimmermehr gedenken.“

Wichtig ist: Der Bund wurde in der Vergangenheit oft gebrochen. In Hexen- und Ketzerverfolgungen, Antisemitismus und deutschem Nationalprotestantismus. Religion hat die unheimliche Fähigkeit, Menschen zu fanatischem Handeln zu motivieren, in dem

sich einige religiöse Gruppen gegenseitig in ihrem Hass gegen andere bestätigen. Es gibt insofern immer wieder „Resonanzkatastrophen“ – eine intensive Gruppenbildung, in der alle im Gleichmarsch ins Unheil marschieren. Aber es gibt auch einen anderen Weg. Der neue Bund bedeutet Ermöglichung eines Neuanfangs durch Vergebung. Religionserneuerung geschieht dort, wo Gott in der Resonanzfülle der Wirklichkeit erlebt, wo er als Ruf zur Umkehr ins Leben eingreift, wo er uns in unserer Eigenaktivität aktiviert – und Mut gibt für den ständigen Kampf mit der Absurdität der Welt und mit der Absurdität in uns selbst, auch in unserer Religion, sofern sie die Absurdität der Welt vergrößert.

Nietzsches Religionskritik und theologische Religionskritik.

Ein Beitrag zu
theologischem Realismus¹

Michael Welker

Friedrich Nietzsche ist eine Übergangsgestalt. In seinem Denken kommt ein kultureller Übergang oder sogar ein kultureller Bruch zum Ausdruck, den wir erst langsam zu durchdringen beginnen. Sein Werk steht als Sonderform zwischen den Positionen der klassischen abendländischen Philosophie, die viele Beobachter im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts an ein Ende gelangen sehen, und den sogenannten nachmodernen, mehrsystemischen, interdisziplinären Theorien, die sich seit einigen Jahrzehnten zu formieren beginnen. „Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe“, so hatte Jürgen Habermas das Kapitel über Nietzsche im Band seiner Vorlesungen „Der philosophische Diskurs der Moderne“² überschrieben. Was geht vor in Nietzsches Denken im Allgemeinen und in seiner Religionskritik im Besonderen?

Ich möchte im Folgenden zunächst die Wucht der Religionskritik Nietzsches im Kontrast mit anderen philosophischen und psychologischen Formen der Kritik der Religion verdeutlichen. Im zweiten Teil werde ich zeigen, dass die Theologie seine Impulse kritisch und selbstkritisch aufnehmen sollte, um an einer Erneuerung der Theologie in Richtung auf eine realistische Theologie zu arbeiten.

Die besondere Wucht der Religionskritik Nietzsches

Ich habe schon vor Jahren vorgeschlagen, im Blick auf die klassischen Ausprägungen der philosophischen und psychologischen Religionskritik zwischen transformatorischen Formen der Religionskritik und denunziatorischen Formen zu unterscheiden. Die denunziatorischen Formen, die die Religionen angreifen und herabsetzen, ziehen die Aufmerksamkeit stärker auf sich als die transformatorischen Formen. Viele der Linkshegelianer, ganz besonders Feuerbach und Marx, sind als ihre Vertreter zu nennen. Mit der Formel, Religion sei „Opium des Volkes“³, hat Karl Marx diese Kritik eingängig auf den Punkt gebracht. Wirkmächtiger – und keineswegs immer zu einer Erneuerung der Religion führend

¹ Gerd Theißen, Andreas Kemmerling und Ulrike Welker danke ich für hilfreiche kritische Lektüre.

² Frankfurt 1985, 104ff.

³ K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: S.

Landshut (Hg.), Die Frühschriften, Stuttgart 1964, 208: „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes.“

– sind nach meinem Urteil die transformatorischen Formen der Religionskritik, wie wir sie in den Werken Kants und Hegels finden. Sie streben eine „Aufhebung der Religion“ im Sinne der Aufbewahrung wichtiger religiöser Inhalte und Impulse an, die aber im Weiteren auf die Relativierung und auf Dauer dann auf die Ablösung der Religion durch moralische und kulturtransformatorische Bewegungen abzielt. Auch in den Post-Säkularisierungs-Veröffentlichungen von Jürgen Habermas nach 9/11 kann man diese Tendenz eines kokettierend „religiös-unmusikalisch“ genannten Umgangs mit Religion erkennen.⁴ Nietzsches Religionskritik gehört zu den besonders aggressiv auftretenden denunziatorischen Formen und bietet zugleich eine neue Form moral- und kulturtransformatorischer Kritik an. Sie greift nicht nur die Religionen, sondern auch die klassischen Philosophien, darüber hinaus viele Stile von Wissenschaft und Ausprägungen des sogenannten gesunden Menschenverstandes an.

Nietzsche attackiert in Form von Aphorismen – von geistreichen, meist kurzen Gedankengängen – die wichtigsten grundlegenden Voraussetzungen auch der klassischen Philosophie: den Glauben an die Wahrheit, den Glauben an die Erkennbarkeit der Wahrheit durch die Vernunft, den Glauben an die Einheit der Wirklichkeit, die Einheit der Welt, den Glauben

an die Voraussetzung von unreduzierbar konkreten Wirklichkeiten, von Dingen, von Tatsachen. Er attackiert vehement alle überlieferten Versuche und alle etablierten Instanzen, die die Einheit der Wirklichkeit, die umfassende Wirklichkeit, die universale Vernunft propagieren; er greift alle etablierten Unternehmungen an, die letzte Gründe, letzte oder höchste Werte, Fundamente, Zentren und Hierarchien der Orientierung festlegen wollen, also nicht nur Religion und Metaphysik, sondern auch Philosophie, Moral und Weltanschauungen des gesunden Menschenverstandes.

Es ist schwierig, diesen Angriff, vor allem auf die Religion und die klassische Philosophie, angemessen aufzufassen und darzustellen. Denn Nietzsche hebt die Philosophie und die Religion nicht in ein anderes umfassenderes Bezugssystem auf, etwa in das System des Moralischen, des Politischen, in das System sozialer Interaktionen oder in das System ökonomischer Abläufe. Er stellt vielmehr jedes denkbare umfassende Bezugssystem, jedes umfassende Kontinuum mit seinen letzten Geltungsansprüchen in Frage.

Den großen religiösen und philosophischen Traditionen und ihren Grundvoraussetzungen setzt Nietzsche entgegen: Es gibt nicht die Wahrheit. Es gibt nur mehr oder weniger lebensförderliche Ansichten. Gemessen an der Illusion der einen Wahrheit sind

⁴ M. Welker, „Habermas und Ratzinger zur Zukunft der Religion“, *EvTh* 68 (2008), 310–324.

diese Ansichten alle Irrtum. So kann Nietzsche schreiben: „Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte“ (3, 844).⁵ Genaugenommen ist schon die Rede von Wahrheit und von Irrtum irreführend. Nietzsche bemüht sich darum, konsequenter Relativist zu sein. Statt einer Ordnung der Dinge, einer Ordnung der Welt, statt unumstößlicher Tatsachen, statt einer Wahrheit und einer wahren Erkenntnis haben wir eine Fülle von Ansichten, von Interpretationen der Welt, eine Fülle von Perspektiven vorauszusetzen: „Als ob eine Welt noch übrig bliebe, wenn man das Perspektivische abrechnet!“ (3, 705)

Sobald eine Perspektive auf Welt sich als wahr oder auch nur als normal oder sonst wie privilegiert ausgeben will, baut sie eine Fiktion auf. Die göttliche Wahrheit, die wissenschaftliche Objektivität, die Sicht des gesunden Menschenverstandes – all dies sind solche Fiktionen. Das heißt nicht, dass Nietzsche der Überzeugung ist, wir sollten und wir könnten auf alle Verallgemeinerungen verzichten, jeder sollte sich in sein Mauseloch, in seine Ackerfurche zurückziehen und mit seiner ganz privaten Sicht der Welt und der Dinge zufrieden sein. Es gibt unter den Interpretationen von Welt, unter den Perspektiven auf Welt mehr oder weniger nützliche Interpretationen und Perspektiven. Es gibt mehr oder weniger praktikable und nützliche Fiktionen, es gibt eben Fiktionen,

„ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt“ (3, 844).

Nietzsche ist der Überzeugung, dass der Alltagsverstand, der sich auf das Zeugnis der Sinne, die sinnliche Wahrnehmung, verlässt, die nützlichsten, lebensförderlichsten und in diesem Sinne „wahrsten“ Fiktionen hervorbringt. Demgegenüber spricht er sehr verächtlich von den Fiktionen, die Metaphysik, Theologie, Psychologie und Erkenntnistheorie hervorbringen. Er charakterisiert sie als „Mißgeburt“ und „Noch-nicht-Wissenschaft“ (Götzen-Dämmerung, 2, 958).

Verlassen wir uns radikal auf die menschlichen Sinne, genauer auf unsere je eigene sinnliche Erfahrung, werden wir ganz konkret, so zeigt sich freilich die Welt in immer neuer Weise, in immer neuem Licht. Wir entdecken, dass „nie zwei Dinge auf der Welt vollkommen identisch sind“. Je sensibler und je aufrichtiger wir beobachten, desto deutlicher wird uns die Einmaligkeit des Konkreten, die Unwiederholbarkeit, die Unübertragbarkeit. Doch mit dieser unbedingt konkreten, unbedingt radikalen Einstellung können wir nicht überleben. Jeder Schritt bliebe ein Wagnis, jede Verständigung wäre ein Risiko, nichts wäre erwartbar, voraussehbar, wiedererkennbar; alles wäre atemberaubend einmalig.

⁵ Dieses und die folgenden Zitate (im Text in Klammern) sind entnommen der Ausgabe: Friedrich Nietzsche, Werke in

drei Bänden, hg. K. Schlechta, München 1966.

Um dieser Gefahr zu entgehen, müssen wir verallgemeinern, müssen wir auf einen allgemeinen Erfahrungsrahmen zurückgreifen, bzw. wir müssen einen solchen schaffen. Auch wenn wir wissen, dass es sich dabei um Fiktionen, ja, wie Nietzsche sagt, um ein Gebilde von „Lug und Trug“ (1, 1092) handelt, müssen wir, um zu überleben, solche Gebilde verwenden. „Die Gewohnheiten unserer Sinne haben uns in Lug und Trug der Empfindung eingesponnen: diese wieder sind die Grundlagen aller unserer Urteile und Erkenntnisse – es gibt durchaus kein Entrinnen, keine Schlupf- und Schleichwege in die wirkliche Welt! Wir sind in unserem Netze, wie Spinnen, und was wir auch darin fangen, wir können gar nichts fangen, als was sich eben in unserem Netze fangen läßt“ (Morgenröte, 117; 1, 1092f.).

Viele der Konzeptionen, die scheinbar das Natürlichste, Konkreteste, Privateste aussagen, wie „der Wille“ oder „das Ich“, sind solche Errungenschaften der Abstraktion, die das Leben fördern oder behindern können. Wann sind Abstraktionen unvermeidlich, wann sind sie lebensförderlich; wann entfernen sie sich so weit vom sinnlichen, konkreten Erleben, dass sie in gefährlicher Weise betrügerisch und irreführend werden, wie es nach Nietzsches Überzeugung Theologie, Metaphysik und Psychologie sind? Die Frage lässt sich nicht allgemein beantworten. Statt über das relativ beste Abstraktionsniveau allgemein zu spekulieren, konzentriert Nietzsche sich auf das wirklich gelebte Leben. Er geht davon aus, dass die wirklichen

Menschen jeweils die Sprache, das Denken, die Abstraktionslagen fördern, mit denen sie am besten überleben können. Das sei richtig und das könne man ihnen nicht zum Vorwurf machen. Sie sind im Gegenteil gegen die betrügerischen Unternehmungen der höheren theologischen, metaphysischen und ähnlicher Abstraktionen, die sich vom Leben entfernen, die mit dem wirklich gelebten Leben nichts mehr zu tun haben, energisch zu verteidigen.

Doch wer meint, Nietzsche wolle gegen den lebensfernen und lebensfeindlichen „Lug und Trug“ der Theologen, Metaphysiker und Philosophen nur die erfolgreichsten Überlebensstrategien der Menschen propagieren, der hat sich getäuscht. Betrachtet man Nietzsche nur als Anwalt der Überlebensstrategien, die den sogenannten gesunden Menschenverstand und den Sinn für den eigenen materiellen Vorteil kultivieren, so hat man nur eine missverständliche Hälfte seiner Konzeption vor sich.

Nietzsche will wohl das wirklich gelebte Leben gegen religiöse und philosophische Visionen und Ideale vom sogenannten Höheren Leben verteidigen. Aber er zielt dabei auf das Leben der, wie er sagt, „feineren Menschen“. Diese feineren Menschen machen die Verallgemeinerungen der Masse nur im begrenzten Umfang mit. Sie passen sich nur an wenige der erfolgreichen Überlebensstrategien an. An diesem Leben der feineren, vornehmen Menschen ist Nietzsche sehr interessiert, da dieses riskantere, gefährdetere Leben seines Erachtens die einzige Kraft

darstellt, das Niveau der Überlebensstrategien der Mehrheit zu heben. Das allein an erfolgreichen Überlebensstrategien interessierte Leben tendiert nämlich dazu, barbarisch und primitiv zu werden. Es neigt dazu, alles Subtile, Irritierende, Besondere, Komplizierte zu zerstören. Nietzsches Anliegen ist es nun aber auch nicht, eine Elite der sensiblen Individualisten gegenüber der überlebensstarken Masse zu preisen und zu stärken. Sein Interesse richtet sich vielmehr darauf, das Niveau des überlebensfähigen Menschlichen beständig zu heben, ohne die Überlebensfähigkeit zu zerstören. Auf dieses Ziel stellt seine dunkle Rede vom „Übermenschen“ ab.

„Die ähnlicheren, die gewöhnlicheren Menschen waren und sind immer im Vorteile, die Ausgesuchteren, Feineren, Seltsameren, schwer Verständlichen bleiben leicht allein, unterliegen bei ihrer Vereinzelung den Unfällen und pflanzen sich selten fort. Man muß ungeheure Gegenkräfte anrufen, um diesen natürlichen, allzunatürlichen progressus in simile, die Fortbildung des Menschen ins Ähnliche, Gewöhnliche, Durchschnittliche, Herdenhafte – ins Gemeine! – zu kreuzen.“ (Jenseits von Gut und Böse, 268; 2, 741) Nietzsche geht davon aus, dass sich die gröberen, unsensibleren, durchschnittlicheren, gewöhnlicheren Menschen schnell zusammenfinden und zusammenrotten, dass sie eine gemeinsame Sprache und gemeinsame Verhaltenskodizes finden und anderen aufdrängen, vor allem die Sprache und die Verhaltenskodizes der Religion

und der Moral. Obwohl es sich bei diesen Durchschnittlichen eigentlich um die schwächeren, stumpferen Menschen handelt, gelingt es ihnen, die eigentlich stärkeren, sensibleren, höher entwickelten Menschen zu unterwerfen. Die Diktatur des Durchschnitts zwingt den Überdurchschnittlichen die Sprache und die Wertssysteme des Durchschnitts auf.

Diese Strategie der Durchschnittlichen, die mit ihrer Sprache, mit ihrer Religion und ihrer Moral die vollkommeneren Menschen zur Anpassung zwingt und letztlich zur Ohnmacht verurteilt, rächt sich aber, sobald die Massenkultur in eine innere oder äußere Krise gerät. In der Krise benötigen die Durchschnittlichen die Kraft der Starken, die sie gefürchtet und unterdrückt haben. In seltenen Momenten der Einsicht rufen sie dann auch nach der Macht, die sie verdrängten und bekämpften. Doch es kann leicht geschehen, dass keine Rettung mehr da ist, dass das biologisch-kulturelle Potential der „feineren Menschen“ von der primitiven Kultur vernichtet worden ist; dass ihr die Ressourcen zur Selbstveränderung und zur Selbsterneuerung fehlen.

Zwei Irrwege sind zu vermeiden, wenn die menschliche Kultur nicht zerstört werden soll: Der den groben und den feineren Menschen gemeinsame „Wille zur Macht“ darf nicht die Selbsterhaltung, die Überlebensstrategie des Durchschnittlichen preisgeben. Deshalb kämpft Nietzsche gegen die lebensfeindlichen Konzeptionen der einen Wahrheit, der einen Wirklichkeit, der wahren Welt und ähnliche,

von der konkreten Sinnlichkeit und der lebensförderlichen Nützlichkeit entfernte Gebilde, banaler noch: „das Absolute“, „die Transzendenz“, „das Numinose“ usw. Auf solchen Abstraktionen kann nur eine hohle Macht, die Macht von „Lug und Trug“, aufgebaut werden.

Die andere Gefahr ist, dass die Selbsterhaltung und Überlebensstrategie des Durchschnittlichen sich zum Maß aller Dinge macht und die höheren und feineren Formen menschlichen Lebens zur Anpassung zwingt und zerstört, die Unterschiede einebnet und die Diktatur des Mittelmaßes aufrichtet. In dieser Hinsicht ist Nietzsche noch vor der explosiven Entwicklung der Massenkommunikationsmittel, der Massenverkehrsmittel, der Massenmedien und der Massendemokratien ein Kritiker jeder Massenkultur. Es ist wichtig, diese Doppelstrategie Nietzsches zu erkennen:

a) die Verteidigung der konkreten Lebens- und Überlebenskräfte der Menschen und ihrer Erfolgsorientierung; durch die Entwicklung und Propagierung abstrakter metaphysischer und religiöser Ideen und Werte durch sog. „führende Schichten“ werden diese Kräfte geschwächt und gefährdet;

b) die Bekämpfung der Tendenz unter „kleinen Leuten“, die er nicht nur in den unteren Schichten ausmacht, in falscher Optimierung der Lebenskräfte abzustumpfen und zu degenerieren.

Erst wenn man beide Gefahren zusammensieht, gewinnt man ein konsistentes Bild von Nietzsches großer religions- und kulturkritischer Unternehmung. Die erste Ausrichtung dieser Doppelstrategie kann man mit ihm für eine innertheologische Kritik an einer abstrakten und verstiegenen Theologie und Metaphysik fruchtbar machen. Die zweite Ausrichtung muss man zumindest in großen Teilen gegen ihn korrigieren.

Nietzsche versteht sich zunächst als Diagnostiker des Nihilismus. Wer ihn schlicht als Propagandisten des Nihilismus ansieht, versteht die Ausgangslage seiner reifen Theorie nicht. Die allgemeine Kultur, besonders das Christentum und die abendländische Moral, haben nach Nietzsches Überzeugung den Nihilismus selbst hervorgebracht. Sie haben eine Dekadenz, einen Verfallsprozess ausgelöst, deren Resultat (nicht deren Ursache) der Nihilismus ist. Nihilismus aber heißt: „Daß die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel. Es fehlt die Antwort auf das ‚Wozu?‘“ (3, 557). Diese Situation wird von der höheren Intelligenz erkannt, während die niedere Intelligenz sich von vordergründigen und nebensächlichen Entwicklungen täuschen lässt und an einen Fortschritt oder doch an „Fortschritte“ glaubt. In der „höheren Sphäre der Intelligenz“, wie Nietzsche sagt, werden die Signale und Signaturen des Verfalls erkannt: „Unsicherheit in Betreff der

Werthmaße. Furcht vor einem allgemeinen: „Umsonst“ herrscht: Eben Nihilismus.⁶

Nietzsche sieht zwei hauptsächliche Strategien der Flucht vor dieser Furcht vor dem Nihilismus. Sie gehen in zwei verschiedene Richtungen. Da ist einmal die Abwertung der Realität, des wirklich gelebten Lebens. Der Nihilismus und der Verfall werden z.B. der Welt, dem Egoismus und Individualismus zugeschrieben, um dann wieder abstrakte, höhere Wertesysteme einzuführen, von der kosmischen Ordnung bis hin zum „allgemeinen Willen“ und zu den höheren Welten und den absoluten Größen, Gedanken und Ideen der Religion und Metaphysik. Nietzsche wütet geradezu gegen diese Abwertungen der Wirklichkeit und die Fortschreibung bzw. Wiedereinführung abstrakter Wert- und Symbolsysteme. Er kämpft dagegen, dass der damit verbundene „Priesterbetrug“ und der „Philosophenbetrug“ fortgesetzt werden.

Die andere Fluchtbewegung kann man als Versuch ansehen, das Beste aus der Situation zu machen und die verbleibenden Kräfte und Wertgefühle zum Wohle aller zusammenzuschließen. Nietzsche nennt das eine Kultur der „Heerden-Tugenden“ (vgl. 12, 274f.). Diese „Heerden-Tugenden“ sind für ihn z.B. „Vertrauen, Verehrung, Wahrheitssinn, Sympathie, Unparteilichkeit, Rechtschaffenheit, Toleranz“. Es flieht nach Nietzsche die

Masse, damit die Dekadenz beschleunigend, in „Vertrauen, weil Mißtrauen Spannung, Beobachtung, Nachdenken nöthig macht“ (12, 274); sie flieht in die Verehrung, um keinen Konflikt mit der Macht zu riskieren, um Distanz zur Macht zu schaffen und die eigene, bequeme Unterwerfung zu rechtfertigen; sie flieht in den Wahrheitssinn, um sich mit vordergründigen Erklärungen zufriedenzugeben, um die Anstrengung des beständigen Hinterfragens und die Anstrengung des Lügens zu vermeiden (vgl. 12, 274). Sie flieht in die Sympathie, denn: „Sich gleichsetzen, versuchen gleich zu empfinden, ein vorhandenes Gefühl anzunehmen ist eine Erleichterung [...]“ (12, 274f.). Die Masse flieht in die „Unparteilichkeit und Kühle des Urtheils: man scheut die Anstrengung des Affekts und stellt sich lieber abseits, ‚objektiv‘“. Die Masse flieht in die „Rechtschaffenheit: man gehorcht lieber einem vorhandenen Gesetz, als daß man sich ein Gesetz schafft, als daß man sich und Anderen befiehlt [...]. Lieber sich unterwerfen als reagieren.“ Die Masse flieht in die „Toleranz: die Furcht vor dem Ausüben des Rechts, des Richtens“ (12, 275).

Nietzsche kämpft also einerseits gegen die Flucht vor dem wirklich gelebten Leben in ein nur gedankliches, gedachtes Reich und System, andererseits gegen die Anpassung, die sich davor scheut, den eigenen Willen zu beleben, sich selbst konkret persönlich

⁶ Dieses und die folgenden Zitate sind den Nachgelassenen Fragmenten entnommen, Friedrich Nietzsche, Sämtliche

Werke, Bd. 12, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. G. Colli und M. Montinari, München / Berlin 1980; vgl. 12, 292f.

ein Ziel zu setzen. Beides, der Priester- und Philosophenbetrug wie der Herdentrieb und die Herdentugenden, sind Verstärker der Dekadenz, Verschleierer und Beförderer des Nihilismus, Ausdrucksformen des „schwachen Nihilismus“. In diesem großen kulturkritischen Kontext müssen wir Nietzsches aggressive Kritik an den jüdischen und christlichen Überlieferungen und Wertssystemen wahrnehmen und würdigen.

Nietzsche wendet sich emphatisch gegen eine den „sozialen Mischmasch“ und die „Herstellung gleicher Rechte“ fördernde Pöbelherrschaft, die mit ihrem Ethos der Gleichheit und des Mitleids die Kultur herabziehe⁷ (vgl. 3, 708f.). Dieses Ethos der Gleichheit und des Mitleids mit den Schwachen hat vor allem das Christentum ausgebreitet: „Die christliche Bewegung ist eine Degenereszenz-Bewegung aus Abfalls- und Ausschluß-Elementen aller Art [...], sie ist von Anfang an eine Aggregat-Bildung aus sich zusammendrängenden und sich suchenden Krankheits-Gebilden [...] Sie ist deshalb nicht national, nicht rassebedingt: sie wendet sich an die Enterbten von überall; sie hat die Ranküne auf dem Grunde gegen alles Wohlgeratene und Herrschende: sie braucht ein Symbol, welches den Fluch auf die Wohlgeratenen und Herrschenden darstellt [...]: sie nimmt die Partei der Idioten und spricht einen Fluch gegen den Geist aus. Ranküne

gegen die Begabten, Gelehrten, Geistig-Unabhängigen: sie errät in ihnen das Wohlgeratene, das Herrschaftliche.“ (3, 771; März bis Juni 1888)

Dabei baut das Christentum auf einem wichtigen Machtcode auf, dem der kleinbürgerlichen Liebe. „Die Realität, auf der das Christentum sich aufbauen konnte, war die kleine jüdische Familie der Diaspora mit ihrer Wärme und Zärtlichkeit, mit ihrer im ganzen römischen Reiche unerhörten und vielleicht unverständenen Bereitschaft zum Helfen, Einstehen füreinander, [...] mit ihrem innerlichsten Neinsagen ohne Neid zu allem, was obenauf ist und was Glanz und Macht für sich hat. Das als Macht erkannt zu haben, diesen seligen Zustand als mitteilbar, verführerisch, ansteckend auch für Heiden erkannt zu haben – ist das Genie des Paulus [...].“ (3, 570f.) Paulus hat, so führt Nietzsche aus, die Überlebensstrategie der „kleinen Leute“, die er vorfand, die Selbsterhaltungsstrategie dieser „Art Mensch“ als Macht erkannt; er hat diese Überlebensstrategie auf den Begriff gebracht, propagiert als Strategie der „Gemeinde-Selbsterhaltung“; er hat diese Selbsterhaltungsstrategie mit dem „Prinzip Liebe“ angeregt, „angefacht“ (vgl. 3, 571).

Nietzsche wütet in einer Summe seiner Kritik an der christlichen Religion: „Ich betrachte das Christentum als die verhängnisvollste Lüge der Verführung, die es bisher gegeben hat, als die große unheilige Lüge: ich ziehe

⁷ Hier und im Folgenden wird wieder die Schlechta-Ausgabe zitiert.

seinen Nachwuchs und Ausschlag von Ideal noch unter allen sonstigen Verkleidungen heraus, ich wehre alle Halb- und Dreiviertels-Stellungen zu ihm ab, ich zwingen zum Krieg mit ihm. Die Kleine-Leute-Moralität als Maß der Dinge: das ist die ekelhafteste Entartung, welche die Kultur bisher aufzuweisen hat. Und diese Art Ideal als ‚Gott‘ hängenbleibend über der Menschheit!“ (3, 568)

Warum wir theologische
Religionskritik brauchen, und was sie
von Nietzsche lernen kann

In der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hielt vor einiger Zeit ein Philosoph einen Vortrag zum Thema: „Gott im Denken: Warum die Philosophie auf die Frage nach Gott nicht verzichten kann.“ Er präsentierte einige tiefsinnige metaphysische und spekulative Gottesgedanken über „das Absolute“ und war sehr erstaunt, als ein Theologe fragte, welche rettenden, erlösenden und erhebenden Wirkungen von seinem gedachten Gott und diesen bloßen Gottesgedanken ausgingen. Ist ein Gott, der nicht rettet und erhebt, mehr als ein Gedankengötze? Das Erstaunen vieler Mitglieder der Akademie verstärkte sich, als ein angesehenen Jurist die Frage stellte, was solch ein Gottesgedanke denn mit Gerechtigkeit zu tun habe und ob ein Gott, der nicht in wesentlicher Beziehung zur Gerechtigkeit stehe, überhaupt glaubwürdig sei.

Die auf Wegen wie in dem oben genannten Vortrag propagierten Theologien und theologisch entleerten Formen von Religiosität sehen eine Pointe darin, die spezifischen *Inhalte* der Religion auszublenden. Sie erklären Gott zum „ganz Anderen“, zur Transzendenz oder zum Numinosen. Sie entwickeln Denkmodelle, in denen Gottes Lebendigkeit, Gottes Offenbarung, Gottes erhaltendes, rettendes, richtendes, erhebendes und erlösendes Wirken keinen Platz oder zumindest keine Entfaltungsmöglichkeiten finden. Konsequentermaßen apophatische Theologien, negative Theologien, viele metaphysische Theologien des Absoluten, des Deus simplex und des „ultimate point of reference“, aber auch eine ganze Reihe von Spielarten einer mystischen Theologie sind hier zu nennen.

Der Propagierung solcher Theologien – einige von ihnen durchaus mit langer Geschichte – liegt wohl eine doppelte Intention zugrunde: Einerseits soll die Religion möglichst niederschwellig und leicht, ja beliebig zugänglich platziert werden. Dabei würden inhaltliche Festlegungen nur ein Hindernis darstellen. Eine sozusagen „billige Andacht“ wird angestrebt. Andererseits können so der Religion viele mögliche kritische Rückfragen erspart werden, Rückfragen und Zweifel, die die Komplexität und der Spannungsreichtum ihrer Inhalte ja auch immer wieder hervorrufen. Besonders die quälende Theodizeefrage wird so ruhiggestellt.

Wolfgang Huber und ich haben in solchen Theologien eine religiöse Falle gesehen und von einer „Selbst-

Säkularisierung der Religion“ gesprochen. Sie wird in der Regel von einer „Selbst-Banalisierung“ begleitet, wenn die entleerte Religiosität die Leere nicht erträgt und vordergründig unterhaltsame Inhalte und Gegenstände aller Art aufsaugt. Eine solche „religion light“ hatte der wohlmeinende Philosoph bei seinem Auftritt in der Akademie natürlich nicht im Sinn. Ihm war vielmehr an einer „negativen Theologie“ gelegen, die sich gerade darin als seriös empfehlen möchte, dass sie Gottes Unerkennbarkeit ins Zentrum rückt.

Sowohl die entleerten spekulativen als auch die bunt illustrierten banalisierten und banalisierenden Formen von Theologie und Religiosität bedürfen einer gründlichen Religionskritik, und zwar nicht nur von außen, sondern auch von innen. Bedeutende Theologen des 20. Jahrhunderts, im deutschsprachigen Raum sind vor allem Karl Barth, Paul Tillich und Dietrich Bonhoeffer zu nennen, haben eine solche theologische Religionskritik entwickelt. Sie haben dabei durchaus von den Philosophen gelernt, aber auch auf klassische theologische Vorbilder zurückgegriffen. Ein großes Vorbild bietet Martin Luther in seiner berühmten Heidelberger Disputation, in der er sich mit der spekulativen „Theologie der Herrlichkeit“ auseinandersetzt, die sich mit den Scholastikern „in die absoluten Spekulationen von der Gottheit einschleichen wolle“ und Gottes Offenbarung auch in der irdischen Niedrigkeit und in Leid und Not ignoriert. In dieser Kritik an einer meta-

physischen Theologie, an jeder Transzendenzseligkeit und an der Begeisterung für das Absolute und das Numinose kann Friedrich Nietzsche der Theologie kraftvolle Impulse geben.

Schwieriger gestaltet sich das Verhältnis an der zweiten Front, die Nietzsche aufmacht, an der er sich ganz besonders auf die Orientierung an der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, an der Theologie des Kreuzes und am Ethos des Schutzes der Schwachen konzentriert. Er sieht alle diese Themen in dem großen Rahmen einer appellativen Moral, mit der eine emotionalisierte Massenkultur die feineren, sensibleren und subtileren Menschen auf ihr niedriges Niveau herabziehen möchte. Er hat dabei noch nicht den religiösen Symbolkitsch vor Augen, der heute viele nachdenkliche Menschen der Religion entfremdet und Teile der Kirchen im Westen vergiftet und verwüstet. Und er hat leider auch nicht nur billige und selbstgerechte Moralen vor Augen, in denen pauschal die Lage der Welt und die bösen Anderen verklagt werden, um so von der eigenen Trägheit und Hilflosigkeit und vom eigenen Versagen in den konkreten Notlagen der Gegenwart abzulenken. Theologien und Kirchen sollten sich durch Nietzsche in einer selbstkritischen Religionskritik gegenüber billigen, trendkompatiblen Moralismen sensibilisieren lassen: „Wollen wir nur im Club derer mitsingen, die das Gute gut und das Schlechte schlecht nennen?“ (Luhmann)

Dabei muss aber eine theologische Religionskritik auch gegen Nietzsche

einen theologischen und ethischen Realismus zur Geltung bringen, den er nur verzerrt und übel karikierend wahrgenommen hat. Er spricht ihn immerhin gönnerhaft an mit dem Ethos der Liebe in der kleinen jüdischen Familie der Diaspora, die das Genie Paulus, von ihm klug gesehen und kühl gehasst, als Machtcode wahrgenommen habe.

Gegenüber seinem verquastem Ethos des „Übermenschen“ bietet das Ethos des Schutzes der Schwachen nicht erst im Judentum und im Christentum und in den „Heiligen Schriften“ der sog. Welt-Religionen einen Leitfaden zu den von Nietzsche so leidenschaftlich propagierten „aufsteigenden Formen des Lebens“. Schon vor fast 4.500 Jahren erklärte der sumerische Herrscher Urukagina, er habe der Stadt Lagash, einer der ältesten Städte des Nahen Ostens nordwestlich der Verbindung von Euphrat und Tigris gelegen, Frieden gebracht, indem er für die Witwen und Waisen eintrat. Der König als eine Schutz- und Versicherungsinstanz zugunsten der Schwachen im Allgemeinen und der Witwen und Waisen im Besonderen beschaffte sich politische Loyalität auch bei den nicht akut von Armut und Elend Bedrohten und erzeugte so ein Klima des Friedens.

⁸ F. Ch. Fensham, „Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature“, in: JNES 21 (1962), 129–139; Jan Assmann, Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, Beck 1990, 245–252.

⁹ Codex Hammurabi, trans. Leonard William King (1910).

Die Gesetzestexte von Ur-Nammu, König von Ur, der älteste uns bekannte Gesetzestext von etwa 2.100 BC, propagiert den Schutz der Schwachen und der Armen schon im Prolog.⁸ Auch im Codex Hammurabi, dem Emblem mesopotamischer Zivilisation, 18. Jahrhundert BC, heißt es schon im Prolog, dass „der Prinz Hammurabi, der Gott fürchtete“, erwählt wurde, die Herrschaft der Gerechtigkeit aufzurichten im Land, sodass „der Starke nicht dem Schwachen Unheil zufügen sollte“. Der Epilog wiederholt dieses Thema und verbindet es dann ausdrücklich mit dem Schutz der Witwen und der Waisen.⁹

Das Thema wird dann geradezu tragend in den biblischen Überlieferungen des Alten und des Neuen Testaments. Es gewinnt seine Zuspitzung im Gebot der Nächstenliebe, die ein allgemeines Ethos der Mitmenschlichkeit und Menschenfreundlichkeit propagiert. Nietzsche hat gesehen, dass dieses Ethos von größter politischer, moralischer und rechtlicher Ausstrahlung ist. Er hat aber nicht gesehen, dass eine Rechtskultur in der Verbindung mit einem konsequenten Schutz der Schwachen an schwierigen Fragen ihrer normativen Problematisierung und an der Universalität ihrer Reichweite arbeitet.¹⁰ Stabilität und Humanität des Rechts und der Politik waren

¹⁰ Siehe dazu M. Welker, God’s Justice and Righteousness, in: G. Thomas u. H. Springhart (Hg.), Responsibility and the Enhancement of Life, FS William Schweiker, Leipzig 2017, 179–190; ders., The Power of Mercy in Biblical Law, in: Journal of Law and Religion 29/2 (2014),

offensichtlich für ihn negligeeable Größen. Er mag vielleicht vage Vorstellungen gehabt haben, dass eine moralisch, rechtlich, religiös und politisch verwahrloste Kultur durch wechselseitige Ausrottung und durch Epidemien zur Vernunft und Ruhe gebracht werden könnte.

Auch die ungeheure prophetische Kraft, die vom Kreuz Jesu Christi ausgeht und weiterhin ausgeht, hat er mit seinem Spott über „den Gott der kleinen Leute“, den Anführer der Pöbelherrschaft, der zu kurz Gekommenen und Missratenen, völlig verkannt. Die Auseinandersetzung mit der korrupten Weltmacht, der korrupten Religion, dem korruptierten Recht in mosaischer und römischer Gestalt, der korrupten öffentlichen Moral und Meinung, die hier dramatisch, wenn auch in durchgängig leisen Tönen (Brotbrechen, Friedensgruß, Erschließen der messianischen Verheißungen, Taufe, Sendung) stattfindet, wird von Nietzsche völlig verkannt. Verkannt wurde sie allerdings auch von vielen Theologien, die am Kreuz nur den leidenden Gott hervorgehoben haben, so wichtig dieses Thema ist. Immerhin hätten sich die kreuzestheologisch Einseitigen oder Unterbelichteten von den Passionen Bachs eines Besseren belehren lassen können.

Die Theologie sollte sich von Nietzsches Religionskritik sensibilisieren lassen für eine selbstkritische Auseinandersetzung mit metaphysischen,

rein spekulativen Formen von Theologie und Religiosität. Sie sollte sich auch sensibilisieren lassen gegenüber wohlfeilen Formen der öffentlichen Moral und Meinung, die es sich mit der kritischen Aufklärung religiöser, politischer, moralischer, rechtlicher, medialer, wissenschaftlicher und ökonomischer Fehlentwicklungen in ihren Umgebungen zu leicht machen und vor allem die Verpflichtung zur Selbstkritik auf die leichte Schulter nehmen.

Die Reaktionen auf Luthers Disputation in Heidelberg mit seiner scharfen Kritik an einer metaphysischen und spekulativen „Theologie der Herrlichkeit“ (sie nenne „das Schlechte gut und das Gute schlecht“) waren gemischt. Etablierte Kollegen und selbst einige seiner früheren Freunde konnten seine Angriffe auf die scholastische und metaphysisch-philosophische Theologie nicht nachvollziehen und wendeten sich von ihm ab. Ermutigend aber war für ihn die Begeisterung der theologischen Jugend. Mehrere der späteren bedeutenden Reformatoren waren bei der Heidelberger Disputation anwesend. Johannes Brenz, Reformator von Schwäbisch Hall und im Kraichgau, Martin Bucer, später einflussreicher Reformator in Straßburg und im Elsass, Martin Frecht, Reformator in Ulm, Erhard Schnepf, Reformator in Hessen und Württemberg, und viele andere junge

Theologen waren von Luthers Gedanken überzeugt und begeistert.¹¹

Sie sahen: Die Theologie des Kreuzes ist eine revolutionäre Theologie. Sie richtet sich, ganz im Sinne Nietzsches, gegen Gottesvorstellungen und Gottesgedanken, die nur in tiefsinnigen Spekulationen ausgebildet werden und nur geistigen Eliten zugänglich sind. Sie richtet sich aber auch gegen Formen von Religiosität, Moral und Hypermoral, die von Gottes Auseinandersetzung mit dem Leiden, der Not und der vielfältigen Selbstgefährdung der Welt und der Menschen absehen. Gottes Gegenwart in der radikal von Gott unterschiedenen Schöpfung, aber auch der Ernst und die richtende und rettende Macht dieser Gegenwart werden in der Theologie des Kreuzes respektiert. Martin Luther hat diese Theologie programmatisch ins Zentrum der Reformation gestellt.

Diese Konzentration auf die Offenbarung Gottes in der Menschheit Jesu Christi löste eine bereits im Spätmittelalter und im Humanismus vorbereitete Bildungsrevolution aus. Sie ist durchaus vergleichbar der Revolution, die die empirisch orientierten modernen Naturwissenschaften ausgelöst haben.¹² Schnell wird deutlich, dass es nicht nur um die Erneuerung der gesamten Theologie und Frömmigkeit geht, sondern auch um eine Umorientierung in Kultur, Wissenschaft und

Bildungswesen. Gemeinsam mit Spalatin, Karlstadt und Melancthon plante Luther eine Universitäts- und Wissenschaftsreform zunächst für Wittenberg, in der die scholastische Philosophie und Theologie zurückgedrängt werden sollten. Eine Rückkehr zu den Quellen der Theologie, eben zu den biblischen Texten, und die Pflege der griechischen und hebräischen Philologie sollten den Monopolanspruch des spekulativ-philosophischen Denkens brechen.

Mit der biblischen Bildung und durch kompetente Übersetzungen und Buchdruck sollten auch breite Bevölkerungsschichten für einen direkten Zugang zu den biblischen Zeugnissen von Gottes Offenbarung gewonnen werden. Dies erforderte und erfordert noch heute gewaltige bildungspolitische und pädagogische Anstrengungen, die dann aber nicht nur der geistlichen, sondern auch der weltlichen *Freiheit der Christenmenschen* und auch der Freiheit derjenigen Menschen, die der Religion skeptisch oder ablehnend gegenüberstehen, zugutekommen. Diese Konzepte von selbstkritisch-theologisch geschulter, bildungsbasierter Freiheit in aller Bescheidenheit auch heute in die globale religiöse und auch politische Kultur einzubringen, bleibt eine der großen Zukunftsaufgaben in einer nach nach-

¹¹ Zur Ausbreitung der Reformation in Europa durch diese und andere Reformatoren siehe M. Welker, M. Beintker, A. de Lange (Hg.), *Europa reformata. Reformation Cities and their Reformers*, Leipzig 2016.

¹² Siehe dazu A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Lowell Lectures 1925, New York 1967 (viele Nachdrucke), 8 (dt: *Wissenschaft und moderne Welt*, Frankfurt 1984).

haltigem Engagement für Nächstenliebe, Gerechtigkeits- und Wahrheits-suche, nach Freiheit und Frieden dürstenden Welt.

AUS DER GESCHICHTE DER FAKULTÄT

Richard Rothe und der Akademisch-Theologische Verein

Umbrüche in Universität und
badischer Landeskirche nach 1860

Johannes Ehmann

1. Rothes Geist

In seiner *Geschichte des akademisch-theologischen Vereins* berichtet Karl Bauer von einem Altherrenlied Paul Mehlhorns (zu singen nach der Melodie: Strömt herbei, ihr Völkerscharen), „ohne das wir uns von da an einen offiziellen Tag im Vereinsleben nicht ... denken können.“¹ Darin heißt es:

*Heidelberger Ideale,
Die im Leben wir erprobt,
Heut beim festlichen Pokale,
Sei euch ew'ge Treu gelobt!
Häusser's freie deutsche Seele,
Rothe's tiefe Frömmigkeit:
Unserm Bunde nimmer fehle
Euer segensvoll Geleit!
Manches mag, was fest geschienen,*

*Wanken in der Zeiten Lauf,
Doch es blühet aus Ruinen
Immer neues Leben auf.
Stolz des Reiches Banner wehen
Von dem Zollernaar umkreist:
Du auch wirst uns neu erstehen,
Kirche, „zu dem heil'gen Geist“!²*

Das Lied stammt nicht aus der Gründerzeit des Vereins, sondern von 1888 und wurde beim 25. Vereins-Geburts-tag gesungen. Die Rede vom preußischen Adler, dem „Zollernaar“ verweist auf die nationale Euphorie im zweiten Kaiserreich, unterstrichen durch die beiden genannten Vorbilder: nämlich den nationalprotestantischen Historiker Ludwig Häusser (1818–67), dessen *Geschichte der rheinischen Pfalz* wir noch heute lesen, dann aber als zweite segensreiche Leitfigur Richard Rothe, dessen „tiefe Frömmigkeit“ zum gedächtnisstiftenden Erbe des Vereins gehört. Wer war dieser Richard Rothe? Wer war er, dass Karl Bauer *ihn*, der nie Mitglied des Vereins gewesen war und diesen auch nie besucht hat, zum Geist des Vereins erhoben hat? Wer war er, dass sein persönlicher Leitspruch aus 2 Kor 3,17 *Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit*, 1903 kaum zufällig als Wahlspruch des Vereins wieder in Erinnerung gebracht wurde?

Der evangelische Theologe Richard Rothe³ ist am 28. Januar 1799 in Posen

¹ K. Bauer, *Geschichte des akademisch-theologischen Vereins zu Heidelberg*, Heidelberg 1903, 143 (künftig zitiert: Verein).

² Ebd.

³ Zur Biographie Rothes vgl. immer noch: A. Hausrath, *Richard Rothe und seine Freunde*. 2 Bde. Berlin 1902/06; F. Nippold, *Richard Rothe... Ein christliches*

geboren worden und am 20. August 1867 hier in Heidelberg verstorben. Rothe hat in Heidelberg und Berlin studiert und wirkte seit 1823 als Gesandtschaftsprediger an der preußischen Botschaft in Rom, was ihn in bleibende Verbindung zum preußischen Botschafter Karl Josias Bunsen (1791–1860) brachte. Nach kurzer Lehrtätigkeit in Heidelberg 1827 folgte er einem Ruf an das von dem erweckten Theologen Heinrich Heubner (1780–1853) geleitete Wittenberger Predigerseminar, wo Rothe seine prägende – zu seinem späteren Liberalismus durchaus spannungsvolle – mystisch-wundergläubige Frömmigkeit entwickelte. Am 27. April 1837 wurde er nach Heidelberg berufen, u. z. zum o. Professor und zum Direktor des hiesigen Predigerseminars. 1849–1854 wirkte er in Bonn, um nach seiner Rückberufung (1853) nach Heidelberg von 1854 bis zu seinem Tode 1867 als Universitätsprofessor und Universitätsprediger zu fungieren. 1861 ist er zum außerordentlichen Mitglied des Oberkirchenrats ernannt worden, das auch in der Generalsynode der Landeskirche eine erhebliche Rolle spielte; seit 1863 war er Mitglied der Ersten Kammer, also des Oberhauses des badischen Parlaments. Somit stand Rothe seit 1861 auf dem Gipfel seines Einflusses, zugleich aber im Schatten der Trauer um seine Frau Luisa, geb.

von Brück, einer chronisch kränkelnden und depressiven Frau, die er 1823 geheiratet hatte. Friedrich Nippold (1838–1918), ein beinahe schon postumer Verehrer und dann Biograph Rothes, berichtet, Rothe habe seine Frau „mit einer geradezu unvergleichlichen Hingabe gepflegt“.⁴ Die Ehe blieb kinderlos. Rothe wohnte in der heutigen Friedrich Ebert-Anlage, woran noch heute eine Tafel am Haus erinnert.

Das sind zunächst einmal dürre Daten, die später bei einem Blick auf die kirchenpolitische Situation in Baden in den 1860er-Jahren an Brisanz gewinnen. Rothes Theologie kann einstweilen so charakterisiert werden, dass er in seiner dreibändigen Ethik⁵ die Auflösung der Kirche in den freien und sittlichen Kulturstaat propagierte, eine Anschauung, für die Rothe bis ins 20. Jahrhundert heftige Kritik erfahren hat. Aber weniger diese schwierige Ethik, von Hegel und Schelling gleichermaßen beeinflusst, macht uns heute diesen Theologen interessant, sondern seine aus dieser Theologie erwachsende kirchliche Praxis; sowohl die eigene, als auch die seiner Schülerschaft, die zum Teil auf menschlicher Verbundenheit mit dem Lehrer beruhte, zum größten Teil aber aus echter Gefolgschaft hervorging. Man engagierte sich und agierte kirchenpolitisch, wobei man Rothe auch radikalisiert vereinfachte. Zu nennen sind

Lebensbild auf Grund der Briefe Rothe's entworfen. 2 Bde. Wittenberg 1873/74.

⁴ F. Nippold, Vorwort zu: *Gesammelte Vorträge und Abhandlungen Dr. Richard Rothe's aus seinen letzten Lebensjahren*, Elberfeld 1886, VII.

⁵ Vgl. R. Rothe, *Theologische Ethik*; Wittenberg 1845–1848. 2. vermehrte und postum hg. Auflage (5 Bde.) 1867–1871.

die Heidelberger Theologen Adolf Hausrath (1837–1909)⁶, Heinrich Holtzmann (1832–1910), vor allem aber der aus der Schweiz stammende Daniel Schenkel (1813–1884)⁷, höchst einflussreicher Direktor des Praktisch-theologischen Seminars und *enfant terrible* für die theologisch Konservativen. Zu glühenden Anhängern Rothes gehörten aber auch der Pfarrer und liberale Landtagsabgeordnete Karl Zittel (1802–71)⁸ und der Heidelberger Staatsrechtler Johann Caspar Bluntschli (1808–81)⁹. Zittel wurde 1862 Heidelberger und Mannheimer Stadtdekan.

Mit nur gelinder Übertreibung lässt sich sagen: Rothe wurde zum Kirchenvater der badischen Landeskirche, soweit sie zum seit 1860 prägenden Liberalismus neigte. Rothe wurde zum geistigen Vater des Protestantenvereins und somit weitgehend auch zur Gallionsfigur der Linken, die von den Erweckten (später wird man sagen: Positiven) als solche befehdet wurde. Rothe hat diese Rolle angenommen, obwohl sie seinem Naturell nicht entsprach. Er war ein Mann der „Stillen

Stunden“ – so der Titel eines Aphorismenbandes; er sprach mit leiser Stimme, seine äußere Ausstrahlung bzw. Nichtausstrahlung nach dem Ersteindruck entsprach dem eines Philipp Melanchthon. Wohl gemerkt: der Ersteindruck. Denn im persönlichen Gespräch entwickelte der kleine Mann trotz aller seiner Wunderlichkeiten ein Charisma der Kommunikation, das auch viele einnahm, die theologisch gar nicht auf seiner Linie waren. Verschwiegen werden darf gleichwohl nicht, dass menschlich komplexere Vertreter der Theologenzunft wie der genannte Daniel Schenkel sich auch lustig machen konnten über die supranaturalen, also „übernatürlichen“ Relikte in Rothes Theologie: vor allem seinen Vorsehungsglauben und seine Gebetsfrömmigkeit, die ganz pietistisch wirken. Aber eben diese „Relikte“ waren es, die es anderen in den 1880er-Jahren möglich machten, eine entschieden liberale Theologie im Verhältnis von Kirche, Kultur und Sittlichkeit zu entwickeln und diese mit ganz konservativer Frömmigkeit und Politik zu verbinden. Eben die

⁶ Vgl. G. Gerner-Wolfhard, Adolf Hausrath (1837–1909). Kirchenpolitischer Akteur – theologischer Lehrer – historischer Schriftsteller; in: G. Schwinge (Hg.), Lebensbilder aus der evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert. Bd V: Kultur und Bildung, Karlsruhe 2007, 101–121.

⁷ Vgl. R. Ehmann, Daniel Schenkel. Liberaler Kirchenpolitiker und Agitator; in: J. Ehmann (Hg.), Lebensbilder aus der evangelischen Kirche in Baden im 19. und 20. Jahrhundert. Band II: Kirchenpolitische Richtungen, Karlsruhe 2010, 169–

197; D. Noordveld-Lorenz, Gewissen und Kirche. Zum Protestantismusverständnis von Daniel Schenkel (BHT 176), Tübingen 2014.

⁸ Vgl. J. Ehmann, Karl Zittel (1802–1871). Der Liberale; in: ders. (Hg.), Lebensbilder II (wie vor. Anm.), 77–93.

⁹ Vgl. E. Kessler, Johann Caspar Bluntschli (1808–1881). Staatsrechtler und Politiker; in: J. Ehmann (Hg.), Lebensbilder II, 111–137.

Frömmigkeit, die im Vereinslied von 1888 beschworen wurde.

Karl Bauer hat es 1903 auf den Punkt gebracht: „Der Geist des Vereins ist der Geist Richard Rothes“¹⁰ – somit Rothe sein geistiger Vater. Aber was heißt das? Bauer hat nicht geringe Mühe daran gesetzt, diese geistige Vaterschaft zu entwickeln und nachzuweisen. Denn wie gesagt: Weder hat Rothe den akademisch-theologischen Verein gegründet, noch initiiert, noch besucht. Es muss also eine ganz besondere, verborgene und doch offenbare Vaterschaft gewesen sein, an der dem Historiker so sehr gelegen war. Immerhin doch so offenbar, dass es nicht schwerfällt, die geistigen Grundlagen des akademisch-theologischen Vereins in den ersten Jahren nach seiner Gründung aus dem 63 Seiten umfassenden kirchenpolitischen Manifest Richard Rothes heraus zu entwickeln, das 1861 niedergeschrieben und 1862 in der Allgemeinen Kirchlichen Zeitschrift veröffentlicht wurde.¹¹

Um zuvor Rothe und seinen Einfluss auf den akademisch-theologischen Verein besser zu verstehen, ist ein kurzer Blick auf die badischen Zustände vor und nach 1860 von Nutzen.

2. Die theologische Entwicklung in Landeskirche und theologischer Fakultät

a) Die Neue Ära¹²

Die badische Revolution 1848/49 und ihr Scheitern hatten sowohl politisch wie kirchlich zu erheblichen Verwerfungen und Polarisierung in der Pfarrerschaft geführt. Die Reaktionszeit mündete 1853 in das (wie man damals sagte) „Kirchenregiment“ des Prälaten Carl Ullmann (1796–1865)¹³, der auch von Richard Rothe geschätzt wurde. Zunächst, denn kirchenpolitisch drifteten die beiden immer weiter auseinander. Wir wissen heute, dass zunächst Rothe gefragt worden war, ob er das Amt des Prälaten, d.h. des ersten Geistlichen der Landeskirche übernehmen wolle. Doch lehnte er ab; an seiner Statt amtierte nun also Carl Ullmann. Dieser – auch er m.E. ein beeindruckender Theologe – suchte den Weg der badischen Kirche als Weg der Mitte zu beschreiten und zu bahnen, indem er unter Betonung eines verbindlichen Bekenntnisbegriffs einen neuen Katechismus, eine neue Gottesdienstordnung und eine neue Kirchenverfassung ins Auge fasste. Die Festi-

¹⁰ Bauer, Verein, 32.

¹¹ AKZ 1862, wieder abgedruckt in den Gesammelte(n) Vorträgen und Abhandlungen (s. Anm. 2), 1–63.

¹² Vgl. L. Gall, Der Liberalismus als gerierende Partei. Das Großherzogtum Baden zwischen Restauration und Reichsgründung, Wiesbaden 1968 (VIEG 47), 114–126.

¹³ Zu Carl Ullmann: H. Pfisterer, Carl Ullmann (1896–1865). Sein Weg zur Vermittlungstheologie, Karlsruhe 1977 (VVKGB 29); J. Ehmann, Die badischen Unionskatechismen. Vorgeschichte und Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert, Stuttgart 2013 (VBKRG 3), 310–330.

gung des Bekenntnisses und die Verschiedung eines neuen Katechismus gelangen mit der Generalsynode von 1855. Aber an der neuen Gottesdienstordnung scheiterte die Kirchenregierung im sog. Agendenstreit von 1856–58. Die Kirchenverfassungspläne blieben einstweilen liegen. Carl Ullmann trat Ende 1860 resigniert vom Prälatenamt zurück.

Hier ist zum Verständnis ein Blick in die hohe Politik zu Karlsruhe nötig. Aus heutiger Sicht wird klar, dass es sich bei allen innerkirchlichen Konflikten um (zumindest auch) Stellvertreterkriege handelte. Nach heftigem Streit zwischen badischer Staatsregierung und katholischer Kirche hatte der Staat 1859 eingelenkt und die Regierung (ohne Zustimmung des Parlaments) ein Konkordat, die sog. Kirchenkonvention beschlossen. Das aber erregte sowohl beim politischen wie kirchlichen (protestantischen) Liberalismus so heftigen Widerspruch, dass darüber die Staatsregierung zur Abdankung gezwungen war. In diesen Sog des allgemeinen Umbruchs und des beinahe revolutionären, jedenfalls epochalen Politikwechsels geriet auch die evangelische Kirche.

Konnte sich Großherzog Friedrich (1826–1907), dessen sog. „Osterproklamation“ von 1860 den politischen Wechsel einleitete, noch auf das (dort) kurzlebige preußische Vorbild König Wilhelms berufen, so hieß das kirchlich die Durchsetzung des Prinzips einer „freien Kirche im freien Staat“

bzw. eines kirchlichen Konstitutionalismus.

D. h. nun aber weiterhin: Den Landeskatechismus¹⁴ ließen sich die Liberalen eben *noch* gefallen, die Gottesdienstordnung, die stark liturgisch geprägt war, aber nicht: Sie galt vor allem in der Kurpfalz als „halbkatholisch“, und den Liberalen war sie zu preußisch. Preußen hatte bis 1866 bei den badischen Liberalen eine ganz schlechte Presse, da die Preußen ja 1848 die badische Revolution niedergeschlagen und dann auch standrechtliche Erschießungen vorgenommen hatten.

Jetzt aber war der Politikwechsel da und so begann nahezu euphorisch auch die große liberale Ära der badischen Landeskirche – mit fünf nachhaltigen Folgen:

1. Der Katechismus, teils aus dogmatischen, teils aus pädagogischen Gründen wurde bis 1867 sukzessive außer Kraft gesetzt.

2. Im Gottesdienst aus rationalistischen Formen wurde wenig geändert.

3. Der Einfluss der Kirche auf die nunmehr staatliche Schule wurde deutlich zurückgedrängt.

4. Vor allem aber wurde 1861 eine neue Kirchenverfassung nach oldenburgischem und rheinisch-westfälischem Muster erarbeitet, die – trotz Beibehaltung des landesherrlichen Kirchenregiments (der Großherzog war Bischof in der evangelischen Kir-

¹⁴ Vgl. Ehmman, Katechismen, 332–352.

che) – einem kirchlichen Konstitutionalismus sehr nahe kam. Jetzt erst war die Generalsynode faktisch ein Kirchenparlament mit legislativer Befugnis.

5. Die Rechte der Gemeinde gegenüber der Landeskirche wurden gestärkt – u.z. eher aus politischen als aus theologischen Gründen – und der Anschluss an den gesamtdeutschen Protestantismus gesucht, nicht zuletzt zur Stärkung gegen den konservativen Katholizismus.

Der kirchliche Liberalismus beanspruchte die Mehrheit in der Synode und zweifellos vollzog sich hier ein wichtiger Demokratisierungsschub. Ebenso vollzog sich aber auch eine weitere Politisierung der Pfarrerschaft und der Gemeinden – die Synode war ein Kirchenparlament mit einander sich befehdenden Parteien, unterstützt von der jeweiligen Parteipresse.

b) Die Fakultät

Für einen genauen Blick auf die Fakultät fehlt der Raum. Ich beschränke mich auf die Schilderung der wichtigsten Daten und Ereignisse.

Zunächst: Das Lehrpersonal – vorhin habe ich ein paar wenige Namen benannt – samt der politisch und kir-

chenpolitisch in Heidelberg wirksamen Männer war fast ausschließlich liberal geprägt.

Die Zahl der Theologiestudenten hatte auf dem Höhepunkt der kirchenpolitischen Konflikte Hochkonjunktur.¹⁵ Im SS 1859 studierten in Heidelberg 104 Theologen, davon die Hälfte Badener, im SS 1863 110. Die höchste Konjunktur hatten die Badener im Winter 1864/65 mit 75 Studenten. 1868, nach Aufhebung des Seminarzwangs (s. dazu u.) sank die Zahl bis zur absoluten Depression im SS 1876 mit 9 Studenten, darunter 5 badische. Eine ganze Fakultät für 9 Studenten. Was würde ein Wissenschaftsministerium dazu heute sagen?!

Das Auf und Ab der Studentenzahlen hatte Gründe, u.z. kirchenpolitische:

Der vorhin genannte Daniel Schenkel, der eben nicht nur Theologieprofessor war, sondern auch Direktor des Praktisch-theologischen Seminars, das alle badischen Theologen besuchen mussten, der noch dazu Landessynodaler war und Mitglied der Kirchenregierung, der hatte ein Buch geschrieben, das vielleicht notwendig, aber auch verhängnisvoll war. Wäre Schenkel nur Pfarrer oder nur Professor gewesen, so hätten sich die Wogen vielleicht bald geglättet, so aber saß er ob seiner vielfachen Funktionen wie die

¹⁵ (Johannes Bauer) Der theologische Nachwuchs nach dem Krieg. Vortrag bei der 25. Jahresversammlung des Bad. Pfarrvereins am 13. Juni 1916 in Karlsruhe, gehalten von Geheimen Kirchenrat Professor D. J. Bauer, Direktor des prak-

tisch-theologischen Seminars (Predigerseminars) an der Universität Heidelberg. Sonderabdruck aus Nr. 13/14 der Badischen Pfarrvereinsblätter. Erschienen im Verlag des Bad. Pfarrvereins.

Spinne im Netz der kirchlichen Ausbildung. Deshalb auch wurde er zur Zielscheibe der Kritik.

Halb im Ernst, halb im Scherz, aber in jedem Fall treffend beschrieb der liberale Emil Zittel (1831–99)¹⁶, Sohn des Heidelberger Stadtdekans und liberalen Publizisten Karl Zittel¹⁷ und später Stadtdekan von Karlsruhe, den Werdegang eines badischen Theologen 1867 so: *Kommt der junge Mann zur Universität, so nimmt ihn Professor Schenkel in Empfang, dessen Vorlesungen im Hinblick auf die kommenden Examina er hören muß. Hat er ausstudiert, so geht er aus den Händen des Professor Schenkel in die Obhut des Seminardirectors Schenkel über. Der Seminardirector überliefert den Candidaten nach Jahresfrist an den Examinator Schenkel, der über seine Befähigung nach den Erfahrungen im Kolleg und Seminar sein Urtheil spricht. Dann händigt der Examinator Schenkel ihn dem Ausschußmitgliede Schenkel ein, der bei jeder Pfarrbesetzung das große Wort führt und stets geltend macht, daß er den jungen Mann ja seit Anbeginn seiner Studien kenne.* (Und Zittel weiter:) *Für die Frequenz der Fakultät war dieses Verhältniß ein Gewinn, aber auch das spornte die Orthodoxen an, sich um jeden Preis Schenkels zu entledigen.*¹⁸

Mit seinem Buch „Das Charakterbild Jesu“ hatte Schenkel 1864 ein Werk veröffentlicht, das nicht nur in

Baden auf bittersten Widerstand der theologisch Konservativen stieß, sondern in ganz Deutschland Furore machte. Die einen stimmten zu, pietistische Kreise empfahlen, für Schenkel und seine Besserung zu beten. Hatte doch Schenkel nicht nur ein Jesusbild entworfen, das im Konflikt zur konservativen Christologie stand, sondern darüber hinaus das Leben Jesu so anschaulich beschrieben, das man un schwer hinter den Gegnern Jesu zu Jerusalem die kirchenpolitischen Gegner in Baden erkennen konnte.

Auch Richard Rothe mochte dieses Buch seines Schülers nicht, es war wohl auch ihm zu respektlos und polarisierend. Aber als im landesweiten Streit die Ablösung Schenkels von seinem Lehramt gefordert wurde, da trat er entschlossen an dessen Seite, u.z. um der prinzipiellen Lehrfreiheit willen, ohne die ihm auch und gerade kirchliche Wissenschaft undenkbar schien. Der endliche Kompromiss im Streit, der schon ins Todesjahr Rothes fiel, war dann die Aufhebung des Seminarzwangs. Man musste also, um badischer Pfarrer zu werden, nicht mehr das Heidelberger Seminar besuchen. Die Folge war die, dass fromme Eltern ihre Söhne nicht mehr nach Heidelberg schickten, wenn sie Theologie studieren sollten. Auch deshalb sank die Anzahl der Studenten so rapide.

¹⁶ J. Ehmann, Emil Zittel (1831–1899). Stadtdekan und Bildner des evangelischen Volkes; in: ders. (Hg.), Lebensbilder II (s.o.), 261–275.

¹⁷ S.o. Anm. 8.

¹⁸ Zitat nach Hausrath, Rothe II, 488.

Und obwohl Schenkels Skandalbuch noch mehrfache Auflagen erfuhr, leitete es den Niedergang des einst so mächtigen Kirchenpolitikers ein. Nicht nur weil es von den Radikalen wie David Friedrich Strauß (1808–74) als nicht radikal genug verspottet wurde¹⁹, sondern weil das unklare Charakterbild Jesu nun auch sarkastisch auf den Autor zurückprojiziert wurde. In einem Exemplar der Heidelberger Seminarbibliothek von 1873 findet sich eine offenbar studentische Karikatur des Professors mit der von Schillers Prolog zum Wallenstein inspirierten Unterschrift:

*Daniels schwankendes Charakterbild
(nach der Natur gez.)*

*Von der Parteien Haß und Gunst ent-
stellt schwankt sein „Charakterbild“
in der Geschichte.*²⁰

Der wissenschaftliche Wert des Buches galt und gilt als gering. Gleichwohl: Rothe vertrat, gerade weil es ihm nicht gefiel, dennoch seinen Standpunkt von Lehrfreiheit und einer Toleranz, die Problematisches in der theologischen Wissenschaft trägt und erträgt.

c) Roth's Programm

Kehren wir somit wieder zum kirchenpolitischen Programm Roth's, zu seinem liberalen Manifest von 1861/62 zurück. Es trägt den sprechenden Titel: *Zur Orientierung über die gegenwärtige Aufgabe der deutsch-evangelischen Kirche*²¹, war also deutschlandweit orientiert, schöpfte aber seine Erfahrungen und Forderungen v.a. aus dem badischen und preußischen kirchlichen Leben. Was nun waren Roth's Orientierungspunkte?

1. Ausgehend von der nationalen und christlichen Erweckung der Befreiungskriege vor einem halben Jahrhundert und der aktuell neuen badischen Kirchenverfassung forderte er eine Kirche der sittlichen Idee und des nationalen Lebens, sowie eine starke politische Beteiligung der Kirchenglieder mit dem Ziel eines geeinten deutschen Protestantismus.

2. Um der Entkirchlichung der Gebildeten entgegenzutreten vertrat er eine Frömmigkeit im christlichen Gemeinwesen, die sich von der Frömmigkeit der pietistischen Kreise und ihrer Privatzipfel unterschied. Frömmigkeit und moderne Kultur bedingten einander.

3. Dazu bedurfte es auch einer dem zeitgemäßen Glauben kompatiblen Theologie, welche das Zeitalter der

¹⁹ Die Halben und die Ganzen. Eine Streitschrift gegen die HH. DD. Schenkel und Hengstenberg von David Friedrich Strauß. Berlin 1865.

²⁰ Abgedruckt auf dem Einband der bereits genannten Lebensbilder, Bd. II (J. Ehmann, Hg.).

²¹ S.o. Anm. 11.

Reformation (Melancthon!²²) hochschätzte, zugleich aber den dogmatischen Bestand der Alten Kirche wie der Reformation hinter sich ließ. Zur Offenbarung zählte Rothe nicht nur das Wort Gottes, sondern eben auch die geschichtliche Erfahrung, d.h. Gottes Vorsehung in der Geschichte.

4. Entsprechend bekämpfte Rothe die Bindung an die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts; als christliche Gemeinschaft der Zukunft schwebte ihm nicht die gottesdienstliche oder kirchliche, sondern die *allgemein sittliche* vor – eben das war Rothe aber der sittliche *Staat*, in den die Kirche sich auflöste.

5. Roter Faden seines Programms war theologische Bildung als kritische Wissenschaft zur Persönlichkeitsbildung, die der Kirchen- und Menschheitsentwicklung dienen sollte – verbunden mit der Forderung nach persönlicher Toleranz.

Rothe kannte die verhängnisvollen Erfahrungen mit totalitärer Staatsbildung noch nicht. Er war ein Denker von hohen Graden und sein System plausibel und in sich stimmig. Dennoch hören wir Begriffe wie *national* und *christlich*, die in ihrer Zusammenschau uns ebenso bedenklich stimmen wie Gottes *Vorsehung in der Geschichte*, Begriffe, die einen im 20.

Jahrhundert das Fürchten lehren sollten.

Und zugleich ist anscheinend ganz Aktuelles zu hören, wenn es um die Frage der Verbindlichkeit der Bekenntnisse geht oder (wie man heute zuweilen sagt) um scheinbar „notwendige Abschiede“ (Klaus-Peter Jörns) von theologischen Überzeugungen, die die Kirche endlich vollziehen müsse.

Lassen wir einmal diese Begriffe stehen und fragen, wie die Liberalen um Rothe eigentlich kirchenpolitisch agieren wollten. Nun ist das 19. Jahrhundert das Jahrhundert der Vereine, gerade auch der kirchlichen Vereinsbildung, zu der auch die Gründung des akademisch-theologischen Vereins gehört.

d) Die Vereine

Drei Vereine sind vorzustellen: der Protestantenverein, der Wissenschaftliche Predigerverein und eben der akademisch-theologische Verein, womit wir ans Ziel der Themenstellung gelangen.

Seit November 1859 sammelten sich – noch im Schatten des politischen Streits um die Kirchenkonvention²³ – die badischen Liberalen in den

²² Vgl. etwa: R. Rothe, Rede zur dreihundertjährigen Todesfeier Philipp Melancthons. Gehalten am 19. April 1860 in der Aula der Universität Heidelberg, Heidelberg 1860.

²³ Vgl. Verhandlungen der protestantischen Konferenz in Durlach am 28. November 1859 über die Stellung der Protestanten zu dem zwischen der Großherzoglich-Badischen Regierung und dem römischen Stuhle abgeschlossenen Concordate. Eine Denkschrift, Heidelberg 1859.

sog. Durlacher Konferenzen. Aus der Not geboren machte man in *freien* Zusammenkünften in langen Vorträgen Kirchenpolitik. Eine stärkere und klarere Formierung gelang, als die Fünfte Konferenz die Gründung eines deutschen Protestantenvereins beschloss. Dieser Verein, der 1863 in Frankfurt gegründet wurde und dem der schon genannte und bekannte Heidelberger Jurist Johann Kaspar Bluntschli (1808–1881) präsiidierte, war stark badisch dominiert. Er verstand sich als Oppositions- und Protestpartei gegen die konservative preußische Kirchenpolitik und alle ihre vermeintlichen oder tatsächlichen Derivate in allen deutschen Landeskirchen, auch in Baden. Und wenn die Münchner Historikerin Claudia Lepp den Verein so beschreibt:

[...] [S]eine positive, reformerische Zielsetzung war für kirchlich interessierte liberale Protestanten ein Grund ihm beizutreten. [Denn] In den Statuten war die Förderung einer Reform der Kirche auf der Grundlage des Gemeindeprinzips als vorrangige Aufgabe des Vereins genannt. Dieser kirchliche Umgestaltungsprozeß aber, wie er sich nach liberaler Ansicht aus den kirchlichen Zuständen, durch das Staatskirchentum und die Unmündigkeit der Gemeinden, als dringende Notwendigkeit ergab, mußte in Gang gesetzt werden.²⁴

Wenn man also den Verein wie gehört charakterisiert, dann wird offenkundig, wie sehr der beteiligte Richard Rothe in die Klärung der Vereinsziele involviert war. Seine erst ein Jahr zuvor veröffentlichten Orientierungspunkte bildeten gleichsam eine der theologischen und theoretischen Voraussetzungen des nunmehr praktischen Versuchs der kirchenpolitischen Vereinsarbeit des Liberalismus in Deutschland.

Selbstverständlich befasste sich der erste Protestantentag auch mit dem badischen Schenkelstreit (s.o.), wie auch die die Sechste Durlacher Konferenz vom 13. Juli 1864 selbstverständlich mit Emotion und Pathos in einer Solidaritätsresolution für den im „Schenkelstreit“ angeschlagenen Seminarlehrer und für Gewissens- und Lehrfreiheit eintrat.

Bereits am 5. November 1863 war jedoch die Gründung des Heidelberger Protestantenvereins erfolgt, gewissermaßen die Ortsgruppe des Deutschen Protestantenvereins. Das war im Herbst, im Sommer ist dann der akademisch-theologische Verein gegründet worden. Auf ihn komme ich gleich zu sprechen.

Zuvor noch ein Blick auf den Wissenschaftlicher Predigerverein, der

²⁴ C. Lepp, Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichs-

gründung und des Kulturkampfes, Gütersloh 1996 (Religiöse Kulturen der Moderne 3), 41.

zwar erst 1 ¾ Jahre später, am 19. April 1865²⁵ erstmals zusammentrat, dessen Entstehung aber nochmals ein helles Licht auf das kirchenpolitische Klima in Heidelberg und Baden wirft. Ich gebe dazu in einem längeren Zitat wieder Karl Bauer das Wort, also wieder dem Historiker des akademisch-theologischen Vereins, der um das Jahr 1938 in einem noch unveröffentlichten Manuskript²⁶ folgendes formulierte: Die Gründung des Wissenschaftlichen Predigervereins war [...] ein Symptom dafür, dass eine kirchliche Mittelpartei im Entstehen war, die eine Basis für eine vertrauensvolle Zusammenarbeit der Geistlichen ungeachtet der Verschiedenheit des theologischen Standpunktes zu schaffen suchte. Sie setzte sich zusammen aus älteren Pfarrern, die des ewigen Streites müde waren, und aus jüngeren Geistlichen aus der Schule Rothes, die gegen die Schlagworte des Protestantenvereins misstrauisch waren. Einen gemeinsamen Boden meinten sie in der Pflege der Wissenschaft zu finden. Die Seele dieser Bestrebungen war Hofprediger Doll²⁷, [ein konservativer, aber stark von Rothe geprägter Mann] der mit einem seiner Karlsruher Kollegen die Anregung gab. Dass diese Anregung aber alsbald von Schenkel [...] und den Heidelberger Professoren und Stadtpfarrern eifrig aufgegriffen wurde, verdarb alles, denn nun

hielten sich die positiven Pfarrer zurück. Auch die Eröffnungsrede Rothes konnte nichts bessern. Vielmehr kam es sofort zu einer schweren Krise, als Rothe sein Bleiben im Verein davon abhängig machte, dass Schenkel, den man bei den Wahlen absichtlich übergangen hatte, nachträglich in den Vorstand kooptiert werde. Schenkel seinerseits legte nach diesen Antecedentien auf eine solche Ehre keinen Wert und hielt sich dem Verein fern, für den er in dem vorbereitenden Stadium das meiste gearbeitet hatte. Hausrath, der sich viel Mühe gegeben hatte, Rothes Austritt zu verhindern [...], trat dem Verein gar nicht erst bei.

Auch hier mischte Rothe also mit, beim Anliegen, über wissenschaftlicher Arbeit zu einer versöhnlichen Zusammenarbeit in der Pfarrerschaft zu gelangen. Aber die Episode zeigt auch, dass die Polarisierungen noch zu wirkkräftig waren. Der heute wieder zum Leben erwachte Wissenschaftliche Predigerverein blieb lange Jahre Hort liberaler Praktischer Theologie und praktischer liberaler Theologen.

Nun aber zum akademisch-theologischen Verein selbst. Wir wissen nun, in welche Zeit, in welche Konflikte und in welche Aufbrüche hinein er geboren wurde. Pathetisch formulierte Karl Bauer: „Es erfolgte die Begründung eines Vereins, der seitdem nicht mehr untergegangen ist.“²⁸ Beinahe

²⁵ Vgl. Hausrath, Richard Rothe II, 515ff.

²⁶ K. Bauer, Adolf Hausrath (Band II), MS im Landeskirchlichen Archiv Karlsruhe, Kopie in Händen des Verfassers.

²⁷ D. Karl Wilhelm Doll (1827–1905), 1860 Hofdiakon und Assessor beim Oberkirchenrat, 1864 Hofprediger, 1874 Oberhofprediger, 1877–94 Prälat der Landeskirche; 1893 Dr. theol. h.c. Heidelberg.

²⁸ Bauer, Verein, 16.

möchte man bei diesem Pathos mit Mt 16,18 ironisch hinzufügen: „... und die Pforten der Hölle werden ihn nicht überwinden.“ Aber ganz so lustig ist das nicht, denn der Verein bzw. seine Nachfolgeorganisation waren in ihrem Bestand auch gefährdet, am stärksten wohl nach der staatlich verordneten Auflösung 1936. Bauer berichtet weiter:

In der Mitte des Sommersemesters 1863 war am schwarzen Brett [der Universität, offenbar gab es damals nur eines] ein Anschlag zu lesen, welcher die Aufmerksamkeit der Studenten auf sich lenkte. Er lautete:

Der am 15. Juni d. J. gestiftete Akademisch Theologische Verein hält am Donnerstag, den 9. Juli, abds. 7 Uhr, im Lokale des Herrn Schmidt am Karlstor seine 4. [gemeint ist jetzt: öffentliche] Sitzung und ladet dazu die Kommilitonen freundlichst ein. Gegenstand der Verhandlungen: Begünstigte Konstantin d. Gr. das Christentum aus Ueberzeugung oder aus Politik?

Heidelberg, den 8. Juli 1863. Der Schriftführer H.(einrich) Bauer. – übrigens war das der Vater Karl Bauers, der also auch über atmosphärische Nachrichten aus erster Hand verfügte, als er die Geschichte des Vereins schrieb.

Der Verein lebt bis heute – die Schmidtsche Wirtschaft am Karlstor nicht mehr, sie stand an der nördlichen Hauptstraße unweit vom heutigen Tunneleingang auf dem alten

Neckarmühlengelände, das heute so wenig attraktiv bebaut ist.

Die Einladung zeigt – wenngleich die Verhandlungen über die Motive Konstantins im 4. Jahrhundert heute kaum mehr das ungeteilte Interesse aller Vereinsmitglieder finden dürften – die Grundlagen des Vereins besser als die weniger aussagekräftigen Statuten. Neben den üblichen Vereinsregularen, bzw. an erster Stelle stand freilich in § 1 der Vereinszweck, der genau der Einladung korrespondiert: „Der Theologische Verein zu Heidelberg bezweckt theologisch-wissenschaftlichen Austausch der Gedanken in Disputationen und Vorträgen und Förderung des geselligen Verkehrs der Mitglieder.“²⁹ Und wieder soll Karl Bauer zu Wort kommen:

In der durch diese Statuten angedeuteten Richtung entfaltete sich das Vereinsleben. Die Vereinsabende wurden regelmäßig abgehalten. Meist fanden sich bei ihnen auch zahlreiche Gäste ein, von denen ein nicht geringer Teil mit der Zeit aktiv wurde. Auch Nichttheologen traten dem Vereine näher. Wir lernen das wissenschaftliche Leben und Streben des jungen Vereins, z. T. auch die Interessen seiner einzelnen Mitglieder, am besten kennen, wenn wir die Themata, die in den ersten Jahren zur Verhandlung kamen, mitteilen [...].³⁰

Ich nenne nur drei aus dem Gründungsjahr: Inspirationslehre, Möglichkeit des Eides bei Atheisten, oder auch: „Die Kirche hat durch die Erhebung zur Staatskirche mehr Nachteile

²⁹ Ebd., 18.

³⁰ Ebd., 21.

als Vorteile gehabt“. Eine historische These, von der aus man kirchenpolitisch votieren konnte.

Man fand sich also in der Regel wöchentlich zusammen. Die Zusammenkunft war nichts anderes als eine studentische Form eines Seminars, besser einer Sozietät mit wechselnden Themen, deren Vorbereitung für den jeweiligen Vortragenden erhebliche Mühe mit sich brachte. Die Diskussion auf beachtlichem Niveau betrachtete man offenbar als die beste Werbung für den Verein.

Schon ältere Darstellungen³¹ haben darauf hingewiesen, dass damit der Verein eine hinsichtlich der wissenschaftlichen Kommunikation und Diskursfähigkeit der Studenten wesentliche Funktion wahrnahm, die im universitären Lehrbetrieb gänzlich unterbelichtet war. Noch heute gibt es Länder, in denen unter *Vorlesung* tatsächlich das Verlesen eines Manuskripts, und unter *Seminar* eine Vorlesung allein mit der Möglichkeit der Rückfrage verstanden wird. Dass gerade die Wissenschaft den Diskurs braucht, und dazu den geschützten Raum – wenn's geht ohne Professoren – dürfte unstrittig sein, und ein Mann wie Richard Rothe hat das gewusst und hat (so Bauer) aus diesem Grunde den Verein nie (!) besucht.

Dann ist nicht nur hinsichtlich der Gründungsmitglieder zu beobachten, dass der aller größte Teil der Mitglied-

schaft aus Norddeutschen, also Heimatfernern bestand. Was das manchmal belächelte Wort „Sittlichkeit“ im Vereinsleben meinen dürfte, ist dies: Man wollte diesen eben auch eine christliche Heimat schaffen – oder um es etwas griffiger zu formulieren: Man wollte den Studenten eine seriöse Gesellschaft bieten, dass sie nicht in ihrer Bude Schimmel ansetzten oder in den Kneipen versackten. Die manchmal merkwürdig skrupulöse Suche nach einem christlich-seriosen Vereinslokal (und entsprechend häufige Wechsel der Gastwirtschaft) kennzeichnen die Frühgeschichte mancher christlichen Verbindung.

Schließlich ging es um den Kontakt zu den Professoren außerhalb des Lehrbetriebs. Dieser war ungemein wichtig, denn es galt wahrzunehmen, dass Professoren Menschen aus Fleisch und Blut sind, was auf den ersten Blick nicht immer erkennbar ist. Wichtiger noch: Es galt, nicht nur in der Theologie, zu erfahren, dass Wissenschaft und Biographie untrennbar miteinander verwoben sind. Was in den 1970er-Jahren undenkbar erschien, wird heute wieder gepflegt von Förderverein und Studierendengemeinde: Gesprächsabende, geschützt und ungezwungen und eben frei; denn an nichts anderem lernt man so viel für sich selbst als an der Biographie der vorausgehenden Generation.

Wieder ist es Karl Bauer, der im unveröffentlichten zweiten Teil seiner

³¹ Vgl. etwa den Hinweis von Klaus-Peter Kriegsmann, ATHv Wartburg: Die

Idee; in: ders., 125 Jahre Prinzip Wissenschaft, o.O. o.J., 13–27, 13.

Hausrath-Biographie Ende der 1930er-Jahre beschrieb, wie wichtig diese soziale Funktion des Vereins auch für die Professoren geworden ist, und dazu ein Beispiel gab:

Für Kirchengeschichte hatte sich [...] am 28. Januar 1865 Friedrich Nippold aus Emmerich a. Rh. habilitiert.³² Seine Thesen, von denen eine auf angeborene Ideen rekurrierte, während eine andere Calvins Abendmahlslehre verurteilte, gefielen den jungen Theologen nicht sonderlich.³³ Den Weg zu den Studenten fand der junge Kirchenhistoriker durch den akademisch-theologischen Verein, für dessen Bestrebungen er sogleich im Sommersemester 1865 durch einen Studenten interessiert wurde. Besonders nahe trat er [Christian Karl Josias] Bunsen und Rothe, deren Biograph er geworden ist. Für seine Gesamtanschauung waren bereits seit 1861 die Gedanken entscheidend, die Rothe ein Jahr später in seinem Aufsatz „Zur Orientierung über die gegenwärtige Aufgabe der deutsch-evangelischen Kirche“ niedergelegt hat.³⁴

Auch wenn aufgrund der Einzelthemen der Vereinsabende eine klare theologische Prägung der Mitglieder kaum zu erheben ist, so dürfte die Tendenz des Vereinslebens erkennbar geworden sein: freie Diskussion, freie Wissenschaft und freisinnige, also liberale Theologie in einer und für eine

freie(n) Kirche. Im Blick auf den Verein und jetzt explizit auf einen seiner Gäste sind wir also wieder beim Geist Richard Rothes und seinem Manifest angelangt.

3. „Eine Feuerzangenbowle“

Von einer Feuerzangenbowle im Vereinsleben wird nicht berichtet. Wir kennen aber (hoffentlich) Heinrich Spoerls „Feuerzangenbowle“, in der in so boshafter wie liebenswürdiger Weise das alte deutsche Gymnasium geschildert wird. Die Erzählung nimmt ihren Ausgang eben bei der Feuerzangenbowle älterer Herren, deren Genuss des gefährlichen Getränks zu einer verklärenden Sicht des Alten führt.

Es ist deshalb das traurige und zugleich die tiefe Menschlichkeit des Autors offenbarende Ende der Erzählung das Eingeständnis Spoerls, dass die ganze Geschichte erfunden ist. Und die traurige und zugleich heilsame Erkenntnis ist die, dass wir solche Erinnerungen brauchen, wenn wir Neues anschauen und entdecken wollen, eben dann, wenn sich die Nebel der Feuerzangenbowle gelichtet und die Geister des Gesöffs sich verzogen haben. Auch der Geist Richard Rothes?

Karl Bauers Geschichte des akademisch-theologischen Vereins aus dem

³² Für seinen Bildungsgang vgl. F. Nippold, R. Rothe II, 549 Anm.

³³ Brief des stud. Heinrich Bauer in Heidelberg an stud. Adolf Kühne aus Quedlinburg vom 15. März 1865.

³⁴ Vgl. Bauer, Manuskript mit Hinweis auf Nippold, R. Rothe II, 531ff.

Geist Richard Rothes ist keine Feuerzangenbowlingeschichte, dazu war Bauer viel zu sehr seriöser Kirchenhistoriker. Aber aus heutiger Sicht ist seine damalige Sicht auch schon wieder historische Quelle, die historisch zu analysieren ist. Karl Bauer ist 1859 geboren worden, er hat Richard Rothe als Mensch nie erlebt. Dass er Rothes Geist gar zum Kriterium und den Menschen zur Leitfigur des Vereins erhoben hat, lag an der Prägung des Vaters und der Vertrautheit mit Adolf Hausrath, dem Biographen Rothes.

Geben wir noch einmal Bauer das Wort, der über Rothes Geist sagte: *Es ist wichtig, diesen Geist kennen zu lernen. Denn er wies dem Verein von Anbeginn die Richtung, in welcher er sich zu entwickeln hatte; und er ist der Maßstab, an welchem sich jederzeit beurteilen läßt, ob der Verein sich treu geblieben ist. Die äußeren Formen, in welchen sich das Leben des Vereins bewegt, können sich ändern und haben sich geändert. Solange durch diese Veränderungen der Geist des Vereins nicht getroffen wird, darf der Verein getrost von sich behaupten, daß er in seinem innersten Wesen derselbe geblieben ist, der er im Anfang war[...].*

Wie zu allen Zeiten, so hat er auch in [der] ältesten Periode [nach 1863] der Versuchung widerstanden, sich auf gewisse religiös-sittliche Prinzipien festzulegen. Indem er darauf verzichtete, entging er zugleich der Gefahr, sich durch Betonung einer noch besonders hervorzuhebenden ‚Christ-

lichkeit‘ einen bestimmten dogmatischen und kirchenpolitischen Anstrich zu geben. Er ließ in diesen Dingen jedem volle Freiheit, seinen Weg nach eigenem Wissen und Gewissen zu wählen.³⁵

Hier wird es wieder greifbar, das Postulat der Freiheit, des Verzichts der dogmatischen und kirchenpolitischen Bindung.

Und Bauer weiter: *Der Verein war eine gute Schule für alle, welche ihm angehörten. Mehr, als es ihnen sonst möglich gewesen wäre, lernten sie es hier, die rechte Treue gegen die eigene, ehrliche, wohlerworbene Ueberzeugung zu vereinigen mit der wahren Duldsamkeit, welche eine fremde Ansicht, wenn sie nur aus dem gleichen Streben nach Wahrheit und Klarheit hervorgegangen ist und mit derselben Lauterkeit vertreten wird, neben sich erträgt, sich in sie hineindenken kann und sie achtet, auch wo sie der persönlichen Meinung nicht entspricht.³⁶*

Hier wird es wieder greifbar, das Postulat der liberalen Überzeugungstreue und der Toleranz.

Das alles ist uns sympathisch und darf, ja muss es auch sein. Doch Bauer selbst ist an seinem Lebensende in Zeiten geraten, die alle Toleranz verwarf; Zeiten, die zugleich für die Theologie die Frage aufwarfen, ob die Kirche nicht doch Wege für sich und die Menschen suchen müsse, die der Kulturoptimismus eines Richard Rothe noch nicht kannte – zumal dann, wenn der *Staat* alle Sittlichkeit, die

³⁵ Bauer, Verein, 30f.

³⁶ Ebd., 31.

Rothe ihm theologisch einst zugetraut hat, hinter sich ließ.

Für uns heute bedeutet dies wie bei der Feuerzangenbowle auch einen Abschied – ein trauriges *happy end*, wie Heinrich Spoerl es nannte.

Nicht dass wir uns jetzt vom guten Gedächtnis an Rothe verabschieden müssten, aber dass wir erkennen, dass der Weg der Rotheschon Theologie und auch der Weg des akademisch-theologischen Vereins nicht *der* gute Weg für alle gewesen ist, sondern *ein* guter Weg unter vielen. Man wollte liberal sein und überparteilich – und war doch partikular und eben doch Partei.

Die verschlungenen und geraden, die problematischen und erfolgreichen, die kritischen und die hoffnungsvollen Wege des Vereins und der Vereinigung Wartburg waren jetzt nicht Gegenstand des Erinnerung, sondern die Anfänge im Geiste Richard

Rothes, die als tragende Erinnerungen zur Wahrheit der Geschichte des Vereins gehören. Wer die Vergangenheit des Vereins nicht kennt, wird Mühe haben, die Zukunft zu beschreiben, die dann vielleicht in 50 Jahren Gegenstand der Erinnerung sein wird. –

So lebt auch die akademisch-theologische Verbindung Wartburg zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Bewältigung und Hoffnung, zwischen Erinnerung und Träumen. Oder – um das Ende von Heinrich Spoerls Feuerzangenbowle zu zitieren:

*Wahr sind auch die Erinnerungen, die wir mit uns tragen;
die Träume, die wir spinnen,
und die Sehnsüchte, die uns treiben.
Damit wollen wir uns bescheiden.*³⁷

³⁷ H. Spoerl, Die Feuerzangenbowle; in: Gesammelte Werke, Frankfurt am Main u. a., 93-214 (Ende).

Die Theologische Fakultät Heidelberg und der Erste Weltkrieg¹

Johannes Ehmann

1. Akademisches Milieu und Evangelische Theologie – eine Vorbemerkung

Am Sonntag, den 31. Oktober 1909, morgens um 11 Uhr, also am Reformationstag und also 5 Jahre vor Ausbruch des Ersten und 30 Jahre vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs, bot sich in der Heidelberger Peterskirche ein merkwürdiges und zugleich bedrückendes Schauspiel: der akademische Trauergottesdienst für die Theologen Adolf Hausrath († 2. August), Adalbert Merx († 4. August) und Heinrich Bassermann († 29. August).² Mit ihnen verabschiedete sich ein erheblicher Teil der prägenden Theologen, die nach der Krise der Fakultät in den 1870er Jahren den liberalen Ruf der

Heidelberger Theologie hatten begründen helfen; liberal und fürstlich hochdekoriert, und (insbesondere Hausrath) von einer preußenkritischen zu einer propreußisch-nationalen Option sich durchringend.³ Vor allem Bassermann und Hausrath gehörten dabei durch Geburt oder Heirat Milieus an, die mit Kriegsbeginn zerbrachen. Die nationalliberale Bindung war das eine, die am Handel orientierte und kosmopolitische Herkunft ein anderes. Man denke nur – jetzt erneut Hausrath als Beispiel genommen – an die Familienbeziehungen des Theologen zu den Familien Weber oder auch Baumgarten.⁴ Nun war Max Weber kein Theologe und der mit ihm verbundene Ernst Troeltsch Theologe nur bis 1915, und der dem gleichen Dunstkreis entsprungene badische Theologe Otto Baumgarten⁵ – auch er sprach 1915 vom Krieg als Erneuerung und Wiedergeburt des deutschen Volkes⁶ – wirkte in Kiel. Das vielleicht aufreizende name dropping soll ein methodisches Problem spiegeln, nämlich: Auch die im Folgenden zu nennenden Heidelberger Theologen standen als Individuen in weiten und weiteren

¹ Zum Ganzen jüngst: M. Greschat, *Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick*, Stuttgart 2014.

² Vgl. dazu das auch für das Weitere immer herangezogene Werk von D. Drüll, *Heidelberger Gelehrtenlexikon 1803–1932*, Berlin u. a. 1986.

³ Vgl. dazu das noch unveröffentlichte MS der Hausrath-Biographie Karl Bauers (2. Teil) im Landeskirchlichen Archiv Karlsruhe.

⁴ Vgl. zum Ganzen G. Roth, *Max Webers deutsch-englische Familienge-*

schichte 1800, Tübingen 2001; neuerdings: D. Kaesler, *Max Weber. Eine Biographie*, München 1914 (mit etlichen Corrigenda in theologicis).

⁵ Vgl. H. von Bassi, *Otto Baumgarten* (EHS Thlg. 23), Frankfurt a. M. u. a. 1988.

⁶ „Viele und nicht die Schlechtesten erwarten von dem gewaltigen Kriege, der uns schuldlos getroffen hat, eine Erneuerung, viele sogar eine völlige *Wiedergeburt des deutschen Volkes*.“ Baumgarten, *Die Lebendige Religion. Zehn deutsche Reden*, Leipzig 1915, 1.

Kontexten, die hier nur gestreift werden können. Und sie standen in Kontexten, die wohl wirkmächtiger waren als das Biotop Theologische Fakultät. Zu nennen wären eben wie angedeutet die akademische Tradition mancher Großfamilien oder auch: der „Geist Heidelbergs“, oder auch: der „politische Professor“.

Aber methodisch wird dies das enttäuschende Faktum mildern, dass kein substantielles Votum der Theologischen Fakultät zu unserem Thema vorliegt. Die Akten im Universitätsarchiv Heidelberg beinhalten Personalien, den üblichen Geschäftsgang, Umsetzung der Sparerlasse im Krieg, wenige Hinweise auf Gefallene; auf einen werde ich später zurückkommen.

Wir skizzieren eingangs nur kurz die *Heidelberger* Konkretionen der reichs-politischen Initiativen von Hochschullehrern.

Im zweiten Teil werden einzelne Theologen näher betrachtet. Es muss bei einzelnen bleiben. Ziel ist nicht, möglichst Skandalträchtiges ans Licht zu bringen, sondern die Theologen vorzustellen, die eine besondere Bindung zur badischen Kirche aufwiesen und/oder signifikant auf den Punkt brachten, worum es der Professorenschaft in der Fakultät der Jahre 1914/15 ging. Auf diesen Jahren liegt entsprechend der Schwerpunkt. Der Übergang in den vaterländischen Ab-

gesang oder auch den Vernunftrepublikanismus nach 1919 ist hier nicht zu schildern.

Den Verstehenshorizont hat Eike Wolgast im Rahmen seiner Skizzierung des bürgerlichen Zeitalters und seines Endes innerhalb der Heidelberger Universitätsgeschichte beschrieben. *Die günstigen Zukunftsperspektiven [der Universität Heidelberg] zerstörte der Erste Weltkrieg, der die Periode des großen geistigen und materiellen Reichtums des bürgerlichen Zeitalters jäh beendete. ... Der überwiegende Teil der Studenten stand an der Front, die Totenliste der Universität nannte 1919 473 Studenten, 20 Bedienstete und 4 Dozenten. Wie der überwiegende Teil der deutschen Hochschullehrer haben sich die Heidelberger Professoren von der Aufbruchsstimmung und den „Ideen von 1914“ mitreißen lassen; den „Aufruf der Vertreter deutscher Wissenschaft und Kunst an die Kulturwelt“ vom Oktober 1914 unterzeichneten aus Heidelberg von Duhn, Lenard und Windelband. Mit Ausnahme von Lenard fanden die akademischen Vertreter eines ungehemmten Annexionismus und Nationalismus allerdings in Heidelberg kaum Resonanz, Delbrücks Erklärung gegen die berüchtigte Seeberg-Adresse [also des Berliner Theologen⁷] 1915 wurde von Anschütz, Bütschli, Driesch, Troeltsch und den Brüdern [Max und Alfred] Weber unterschrieben.⁸ Dies geschah also in*

⁷ Vgl. dazu Günter Brakelmann, *Protestantische Kriegstheologie im 1. Weltkrieg*. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus, Bielefeld 1974.

⁸ E. Wolgast, *Das bürgerliche Zeitalter (1803–1918)* in: *Semper Apertus Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität*

dem Jahr, in dem Troeltsch seinen Abschied von der Theologie nahm, und das Werk der beiden Webers ist ohne Einfluss des kulturchristlichen Hintergrunds kaum zu denken, wenngleich ihr Abstand zu Kirche und Christentum ebenso wenig zu leugnen ist.

Die Angaben Wolgasts sollen im folgenden zweiten Teil ergänzt werden. In einem dritten Abschnitt versuche ich, ein Resümee zu formulieren.

2. Einzelne Professoren

Erste Bezugspunkte sind die beiden Erklärungen deutscher Professoren von 1914. Zunächst der Aufruf *An die Kulturwelt* der 93 Professoren vom 4. Oktober⁹, der vor allem die Kriegsschuld Deutschlands und die Kritik an der Kriegsführung in Belgien zurückwies. Die ebenfalls von dem Altphilologen Wilamowitz-von Moellendorff verfasste *Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches*¹⁰ vom 16. Oktober betonte die Loyalität der deutschen Wissenschaft zur Kriegsführung und suchte die im Ausland un-

ternommene Differenzierung von geachteter deutscher Wissenschaft und gefürchtetem Militarismus zu unterbinden.

Die Namen der theologischen Elite des Reichs und die theologiegeschichtlichen Folgen im Blick auf die entstehende Dialektische Theologie sind hier nicht zu verfolgen. Wichtig ist die Selbstwahrnehmung der deutschen Wissenschaft als Kämpfer der Heimatfront und Soldaten eines Kulturkrieges und Kampfes der Ideologien, worauf insb. Karl-Heinz Fix hingewiesen hat.¹¹

Den erstgenannten Aufruf hat *keiner* der 1914 in Heidelberg wirkenden *Theologen* unterschrieben. Vielleicht schreckte die Militanz der Erklärung ab. Aber es sind Namen von Nichttheologen zu vermerken: Hans Thoma, Wilhelm Windelband und Wilhelm Wundt.

Seit 1902 grüßten Thomas großflächige Petrus- und Christusbilder die Heidelberger Peterskirche und standen jedem vor Augen, der an der eingangsgenannten Trauerfeier teilgenommen hatte und die Gottesdienste besuchte.

Heidelberg 1386-1986, Band II. Das neunzehnte Jahrhundert 1803-1918, Berlin u. a. 1-21. Zum weiteren Gang der Universitätsgeschichte vgl. ders., Das zwanzigste Jahrhundert, in: Semper Apertus. Band III, Das zwanzigste Jahrhundert 1918-1985, Berlin u. a., 1-54. Veränderter Abdruck beider Beiträge auch in ders., Die Universität Heidelberg 1386-1986, Berlin u. a. 1986. Danach Zitat 123.

⁹ Vgl. J. v. Ungern-Sternberg/W. v. Ungern-Sternberg, Der „Aufruf an die Kulturwelt!“ Das Manifest der 93 und der Anfang

der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg, Stuttgart 1996, 247ff.

¹⁰ Am einfachsten einzusehen unter wikisource.org.

¹¹ Vgl. K.-H. Fix, Universitätstheologie und Politik. Die Heidelberger Theologische Fakultät in der Weimarer Republik (Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte 7), Heidelberg 1994, 19.

Wilhelm Wundt entstammte einer pfälzisch-badischen Pfarrfamilie aus Mannheim-Neckarau bzw. Leutershausen und dann (heute: Bruchsal-) Heidelberg, wo noch heute eine Gedenktafel am Pfarrhaus an Wundt erinnert.

Und Wilhelm Windelbands Lehrbuch der Philosophie¹² war und ist für die meisten Theologen das klassische Lehrbuch aus den Händen des badischen Neukantianers geworden. Fern den in Heidelberg studierenden badischen Theologen waren diese drei Unterzeichner also nicht. Sie lieferten quasi die ästhetische, kulturphilosophische und sozialpsychologische Belegmusik.

Wichtiger für den Blick auf Heidelberg ist freilich der Aufruf *An die Kulturwelt*, den die Theologen Johannes Bauer, Georg Gottfried Beer, Friedrich Niebergall, Ludwig Lemme, Hans von Schubert und (damals eben noch Theologe) Ernst Troeltsch¹³ unterzeichneten. Der heutige Blick auf die Genannten kennt den späteren Vernunftrepublikanismus einiger. Umso massiver erscheint demgegenüber die Loyalitätserklärung, in die sich die Unterzeichner damals zusammenfin-

den konnten; eine Erklärung, die immerhin nicht nur als Überzeugung, sondern als Glaubensaussage formuliert wurde: *Unser Glaube ist, daß für die ganze Kultur Europas das Heil an dem Siege hängt, der der deutsche „Militarismus“ erkämpfen wird, die Manneszucht, die Treue, der Opfermut des einträchtig freien Volkes.* Der Glaube an die deutsche Kultur als Matrix der europäischen Kultur stand auf dem Spiel, weswegen akademischer Geist und militärischer Geist eins werden mussten. Es war die Rolle des deutschen Volkes, diesen Sieg erkämpfen zu müssen. Aber es war zugleich Bestimmung und Gnade, dass gerade die deutschen Tugenden, Zucht, Treue, Opfermut nun bewährt werden durften. Kommen wir nun zu den einzelnen Vertretern:

a) Ludwig Lemme¹⁴ (1847–1927)

Zu nennen ist zunächst Ludwig Lemme, der von 1891-1927 Systematische Theologie in Heidelberg lehrte. Lemme verdankte seine Berufung auf den Lehrstuhl, den einst Richard Rothe inne gehabt hatte, dem Einfluss des Großherzogs selbst, der versuchte, die liberal geprägte Fakultät auch für

¹² Erschienen bei Mohr in Tübingen und mehrfach wiederaufgelegt. Sein Lehrbuch war für Theologen quasi das Äquivalent zu Karl Heussis Lehrbuch der Kirchengeschichte, das im gleichen Verlag erschien. Vgl. auch: R. Wiehl, *Die Heidelberger Tradition der Philosophie zwischen Kantianismus und Hegelianismus*. Kuno Fischer, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert; in: *Semper Apertus*. Sechshundert

Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Band II. Das Neunzehnte Jahrhundert, Berlin u. a., Heidelberg 1985, 413-435.

¹³ Übrigens seit 1906 „Geheimer Kirchenrat“.

¹⁴ Vgl. dazu Fix, 17-28.

„positive“ Kräfte zu öffnen¹⁵. Schon vor seiner Heidelberger Tätigkeit war Lemme Mitglied der Christlich Sozialen Partei Adolf Stoeckers, entwickelte 1914/15 (in der Zeit seines Dekanats) eine aggressive Kriegstheologie, brandmarkte einen christlichen Pazifismus als Verrat am Christentum bzw. *Bankrott des Christentums*¹⁶ und gehörte bis 1917 zu den Vertretern einer Heilsgeschichte des Krieges, in der Deutschland einen besonderen Stellenwert einnahm. So konsequent wie verhängnisvoll mündete diese Auffassung in der Befürwortung der Annexionspolitik der Alldeutschen wie des uneingeschränkten U-Boot-Krieges. Seine Kriegsethik war in hohem Maße politisch und antidemokratisch: die Orientierungspunkte waren Kaiser und Oberste Heeresleitung bei tiefem Misstrauen in demokratische Institutionen wie den Reichstag. Seinen ganz eigenen Kulturkampf führte Lemme gegen Liberalismus, Feminismus und die Presse als Volksverderber. Dass sein Denken später auch rassistische Züge annehmen konnte, ist kaum verwunderlich.

Psychologisieren ist im Bereich des Historischen ein problematisches Geschäft. Dennoch seien ein paar Fakten erwähnt, die zumindest nachdenklich stimmen. Lemme war fakultätspolitisch ein Oktroi, der eben „auf höchste Entschließung hin“ als Nachfolger des

Liberalen Gaß nach Heidelberg berufen worden war und offenbar deshalb weitgehend gemieden wurde, zunächst von den Kollegen, später auch von den Studenten. Im noch unveröffentlichten MS der Hausrath-Biographie Karl Bauers (II. Teil) heißt es hinsichtlich Lemmes: *In seiner Fakultät, wie an der Universität überhaupt war er wegen seines schroffen Auftretens und seiner drastischen Ausdrucksweise so wenig geschätzt, dass man ihn übergang, als er an der Reihe gewesen wäre, Rektor zu werden.* Lemme verstrickte sich in Prozesse gegen Kollegen. Seine zunehmende akademische Vereinsamung kaschierte er als Festredner der Positiven auf den Evangelischen Konferenzen und Autor einer Fülle von Kleinschrifttum, gepaart mit einem vor allem gegen Harnack und Ritschl, sogar noch gegen Rothe (1867†!) gerichteten, und alle drei denkerisch überwindenden Sendungsbewusstsein. Nachdem seine anfänglich dreimal im Jahre in der Peterskirche gehaltenen Predigten auf Kritik stießen – *man meinte das Rollen des Donners zu hören* – zog Lemme es vor, nur noch in der Kapellengemeinde zu predigen.¹⁷ Kann es sein – oder ist dies ein methodischer Übergriff – dass Lemmes unerbittliches Eintreten für den Krieg und gegen alle Reichsfeinde Züge der Sublimierung seiner akademischen Isolation darstellt?! Kriegstheologie als Theologie

¹⁵ Vgl. Fix, 17.

¹⁶ L. Lemme, *Bankrott des Christentums?* AELKZ 48 (1915), Sp. 923–929.

¹⁷ Karl Bauers weitere, nicht eben zimmerliche Urteile über Lemme bewogen den

Lektor des MS im EOK wahrscheinlich (nach 1937), darauf hinzuweisen, dass ein Sohn Lemmes in Heidelberg noch lebe.

der ängstlich gesuchten endlichen Reputation? Natürlich verfügte auch Lemme über eine akademische Gefolgschaft, wie aus einer Ehrenschrift zu seinem 70. Geburtstag¹⁸ deutlich wird. Mit dem Dekan von 1917, Georg Wobbermin¹⁹, Nachfolger Troeltschs (!) und Unterzeichner des „Aufrufs“ vor seiner Heidelberger Zeit, wehte Lemme ein freundlicherer Wind entgegen. Eine konservative Schülerschaft weit über Baden hinaus ist zu erkennen. Mitherausgeber des Ehrenheftes war übrigens Wilhelm Braun, Licentiat, dann ao. Prof. und bis 1916 Pfarrer von Michelfeld, d.h. der Autor der Michelfelder Kriegschronik.²⁰ Und merkwürdiger Zufall: Derselbe Wilhelm Braun war es, der am 19. April den Fakultätsdekan im Auftrag der Eltern vom Tod des Kandidaten der Theologie Albert Kolb unterrichtete, der im Praktisch Theologischen Seminar, also unter Johannes Bauer, zum Jahrgang 1913/14 gehört hatte.

b) Ernst Troeltsch (1865–1923, als
Theologie lehrend bis 1915)

Kommen wir zu Troeltsch, dem aufgrund seines Mitwirkens am Aufbau der Republik die Gesellschaft ein positives Gedächtnis bewahrt hat, ebenso wie anderen Gelehrten wie bspw. dem Unterzeichner Karl Jaspers, den die

Nachgeborenen als Arzt und Existenzphilosophen schätzen und der später in Heidelberg lehrte.

Theologisch stand Troeltsch diametral zu Lemme, persönlich sah er dem Krieg mit größter Sorge entgegen. Dennoch hat Troeltsch sich zunächst ganz auf die Kriegsterminologie eingelassen, wenn er auf der Vaterländischen Versammlung von Stadt und Universität Heidelberg von slavischer Tücke und französischer Rachgier sprach; und nun wörtlich: *Aber, was kommen mag, wir kämpfen um Sein und Leben und auch, indem wir Österreich nicht zertreten lassen, kämpfen wir für uns und Menschenwürde. ... O, könnte der Redner dieser Stunde jedes Wort verwandeln in ein Bajonett, verwandeln in ein Gewehr, in eine Kanone! Könnte er es verwandeln in einen Mann, der ruhig und bieder in der Weise unseres Volkes zu den großen Scharen stieße, als verstände es sich von selbst...*²¹ Auch er zog die deutschen Tugenden heran: Tüchtigkeit, Pflicht, Einfachheit und Ernst. Und wenn wir die theologische Problematik berühren wollen, dann müssen wir weiter hören: *Ohne Glauben gibt es keinen Sieg. Und der Glaube, so Troeltschs Meinung, wird in dieser Zeit in vielfältigen Formen wirksam, vom philosophisch-metaphysischen bis zum christlichen. Entscheidend ist die gemeinsame Orientierung ,nach*

¹⁸ W. Braun/W. Göbel (Hg.), Ludwig Lemme. Ein Gedenkwort und ein Bedenk wort zu seinem 70. Geburtstag, Karlsruhe o. J. (1917).

¹⁹ Vgl. dazu Fix, 117-120.

²⁰ Vorhanden im Landeskirchlichen Archiv Karlsruhe und nur bedingt der Kriegsideologie zuzuordnen.

²¹ Vgl. dazu H.-G. Drescher, Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen 1991, 413f. Hier auch das Weitere.

oben', in die Höhe oder auf den letzten verborgenen Grund der Dinge. Am Schluss steht ein Gebet..., das alle sprechen können, sei es in religiöser oder in bürgerlich-politischer Gesinnung. „Es ist das schlichte Gebet der Deutschen in der Stunde der Gefahr: Gott schütze Deutschland, unser Vaterland.“ Man kann zur Dialektischen Theologie, die sich ja als aus dem Protest gegen die Kriegstheologie entwarf, stehen, wie man will, aber dass diese Vermischung von philosophisch-esoterischer Religion und politischer Gesinnung auf theologischen Widerspruch stoßen musste und muss, liegt m. E. auf der Hand. Nehmen wir noch zur Kenntnis, dass Troeltsch am 3. November 1914 in Mannheim eine Rede zum rechten Militarismusverständnis hielt, so sind eben bei Troeltsch die Motive vereint, die uns im o.g. Aufruf begegnet sind. Glaube, deutsche Tugenden, Solidarität mit dem Heer.

c) Friedrich Niebergall (1866–1932)

Von 1903–22 wirkte in Heidelberg der bedeutende praktische Theologe Friedrich Niebergall. Seine Position adäquat zu erfassen, ist kaum möglich. Das Gemeinschaftserlebnis der Augusttage wurde ihm zu „ein paar Tagen Reich Gottes auf Erden“²² – vielleicht ist dieses Zitat gerade deshalb so ernst zu nehmen, weil Niebergall *nicht* zu

den Scharfmachern gehörte. Offenbar ganz dem Wunschenken des „kurzen Krieges“ verfallen, predigte er die Achtung der Kriegsgefangenen und widersetzte sich bei der sich abzeichnenden strategischen Krise einer verschärften Kriegsführung. Niebergall konnte auch im Kriege eine christliche Ethik nicht sistieren; er suchte nach biblischer Geschichtsdeutung insb. im AT. Er zeigte sich freilich am Ende des Krieges selbst mit der Frage konfrontiert, ob das (deutsche) Reich geschichtstheologisch mit Israel oder Ägypten zu identifizieren sei (?!). Nach dem Krieg trat Niebergall für die rechtliche Neubegründung einer kriegsverhütenden Menschengemeinschaft ein, vertrat also eine Art Völkerbundstheologie.

d) Hans von Schubert (1859–1931)

Hans von Schubert lehrte in Heidelberg von 1906–28. Neben Troeltsch, der ja 1915 als Philosoph nach Berlin wechselte und Niebergall, ist er wohl in seinem kirchengeschichtlichen Fach als bedeutendster Heidelberger Theologe seiner Zeit anzusehen. Von 1918–1931 war er der Vorsitzende des Vereins für Reformationgeschichte.²³

Der Sachse von Schubert verkörpert vielleicht am deutlichsten das soziale und weniger theologische Milieu, das uns in seiner Kriegsentscheidung so

²² Vgl. Fix, 31.

²³ Vgl. dazu B. Moeller, Hans von Schubert (1859–1931). Vorsitzender des Vereins für Reformationgeschichte 1918–

1931, in: 125 Jahre Verein für Reformationgeschichte, hg. von L. Schorn-Schütte (SVRG 200), Heidelberg 2008.

konsequent wie rätselhaft ist. Sohn eines Generalleutnants und Militärhistorikers gehörte er zum Heidelberger Eranoskreis, also der liberalen Wissenschaftselite Heidelbergs in der Vorkriegszeit um Deißmann, Gothein, Jelinek, Troeltsch, Weber und Windelband. Im Gegensatz zu Lemme erfuhr von Schubert (übrigens Schwiegervater des Heidelberger Gelehrten Erich Dinkler) höchste akademische Wertschätzung. Aber auch ihm wurde der Krieg zum großen Läuterungsbad in der Kulturkrise, die das Reich erfasst hatte. Allerdings schloss seine Kritik die Dekadenz des Berliner Hofes mit ein. Zitate von 1915 mögen dies belegen: *Mit elementarer, hinreißender Wucht wie ein Bergstrom ist unser Nationalgefühl am Anfang dieses Krieges hervorgebrochen; es ist als Grundgefühl unserer heutigen Natur erweisen, es hat wie einen Unrat hinweggeschwemmt die unwürdige Sucht, dem Fremden zu gefallen. ... Der Krieg erzeugt die Tat ... Es war der Ruf zur Tat, der uns seelisch befreite. ... Es bedrückte unendlich viele, daß unser Volk den schwächenden und zersetzenden Einflüssen des fast ein halbes Jahrhundert dauernden Friedens nicht widerstanden hatte ... gewisse Verfallszeichen standen vor aller Augen ... sich disziplinos auszuleben auf dem Gebiet des niederen Triblebens oder dem der ästhetischen Kultur. ... Zersplitterung und Veräußerlichung des Lebens, ein frauenhaftes [?!]*

*Schwelgen in Stimmungen und Eindrücken, dabei eine Kritik aller an allem, eine Verrohung des öffentlichen Tones bei erschreckender Armut an wirklichen Kapazitäten auf dem Gebiet des öffentlichen Lebens, trotz aller Überproduktion intellektueller Kräfte.*²⁴ Kein Zweifel, für von Schubert war der Krieg das Remedium aller gesellschaftlichen Übel zu neuer Gemeinschaft und Kultur.

e) Johannes Bauer (1860–1933)

Zu den noch heute bekannteren badischen (Praktischen) Theologen gehört Johannes Bauer, der von 1910–1929 an der Fakultät lehrte und als Direktor des Predigerseminars fungierte. Bauer war Freund Otto Baumgartens und diesem auch in seiner liberalen Theologie verwandt. Der um die badische Kirchengeschichte hochverdiente Historiker – er begründete die „Theologische Kommission“, die Vorgängerin des Vereins für Kirchengeschichte in Baden – und liturgische Praktiker ist bez. seiner Stellungnahmen am ehesten Niebergall zuzuordnen. Zu Beginn des Krieges keineswegs zimperlich in seiner Charakterisierung von Russen („Barbaren“) und Engländern („Egoisten“) hatte auch er wohl mit dem „kurzen Krieg“ gerechnet. Sein am 13. Juni 1916 vor dem Pfarrverein gehaltener Vortrag *Der theologische Nachwuchs*

²⁴ Vgl. H.v. Schubert, Die Weihe des Krieges (Kriegsschriften des Kaiser-Wilhelm-Danks 19), o. J. (1915). Die Zitate sind entnommen: Auch eine Geschichte

der Universität Heidelberg, hg. von K. Buselmeier, D. Harth, Chr. Jansen, Mannheim 1985, 165.

nach dem Krieg²⁵ beleuchtet geradezu technokratisch die Frage des Theologiestudiums angesichts der Herausforderungen und Verluste im Krieg: Kurse für Theologen an der Front, Anrechnung von Zeiten im Feld stehender Studenten usw. Irgendwie heilsam war ihm der Krieg angesichts des neues religiösen Interesses. *Doch nun erhebt sich umso dringlicher die Frage: Wird dies nach dem Krieg anhalten? Wir sehen, daß wir uns jener anderen viel besprochenen Frage nähern, ob dieser Weltkrieg durch die Art und Weise, wie er von uns, von der Armee und in der Heimat, geführt wird, wie durch seine Folgen für die Geschichte Deutschlands dem religiösen und kirchlichen Leben Fortschritte bringen werde?*²⁶ Bereits 1916 blickte Bauer also über den Krieg hinaus und blieb dabei einerseits nüchtern, andererseits schwankend: Wer in der Heimat bleiben und ruhig seinen Studien nachgehen konnte, der konnte es nur darum, weil seine Altersgenossen das Vaterland verteidigten. Wiederum haben von den aus dem Feld Heimkehrenden Viele – nicht alle! – an innerer Reife und an Lebenserfahrung gewonnen, und einzelne durften im Feld gottesdienstliche und seelsorgerliche Dienst leisten.²⁷ Weltkrieg als „Gemeindepraktikum“ unter schwierigsten Bedingungen? Man kann ja die *particula veri* nicht leugnen, aber man

steht doch auch konsterniert vor Bauers Katastrophenmanagement. Bauers Vortrag ist anscheinend die einzige Quelle, in der von *unserer* Fakultät²⁸ die Rede ist – im Zusammenhang des Beschlusses, Kriegskurse einzurichten.

f) Georg Gottfried Beer (1865–1946)

Der Schlesier Beer war Sohn eines Leutnants, in Heidelberg wirkte er von 1910–1934. Er gehört zu den deutschen Forschergestalten, die ungeheure Gelehrsamkeit der Orientalistik und des AT mit durchaus dezisionistischen politischen Urteilen verbanden. So war ihm das Reich der Gottesknecht nach Jes 53!

Noch 1918 profilierte sich Beer in Stellungnahmen zur Palästinalpolitik, die ganz im Geiste Wilhelms II. alle Friedensbemühungen im Nahen Osten angesichts der Schwäche der verbündeten Türken deutschem Schutz anvertrauen wollten. Innenpolitisch stand er in Fühlung zu den Alldeutschen und zur Deutschen Vaterlandspartei, der Kriegskritik begegnete er mit Polemik gegen die „Friedensflenner, ... Jammerblasen und die übrigen politischen Nachteulen.“²⁹ Zu seiner Ehre kann gesagt werden, dass er 1919 die antisemitische Lösung der Kriegsschuldfrage zurückwies.

²⁵ J. Bauer, Der theologische Nachwuchs nach dem Krieg. Vortrag bei der 25. Jahresversammlung des Bad. Pfarrvereins am 13. Juni 1916 in Karlsruhe. Sonderdruck aus Nr. 13/14 der badischen Pfarrvereinsblätter.

²⁶ Bauer, ebd., 7.

²⁷ Ebd., 15.

²⁸ Ebd., 18.

²⁹ Vgl. Fix, 80.

g) Der Nichtunterzeichner: Otto Frommel (1871–1951)

Otto Frommel unterzeichnete nicht. Frommel versah neben seiner ao. Professur sein Stadtpfarramt in Heidelberg. Folgen wir den Spuren Frommels, die Karl-Heinz Fix nachgezeichnet hat, so drängt sich der Eindruck eines von äußerster Zurückhaltung geprägten Charakters auf, die freilich zu seiner Extrovertiertheit auf der Kanzel in Spannung steht. Oder war dies gar keine Spannung? Es scheint mir durchaus denkbar, dass Frommel, ein konservativer Kulturpessimist, das, was er zu sagen hatte, als Prediger sagen wollte (und musste) und nicht als Politiker. Sein sozialpolitisches Engagement im Gefolge Friedrichs Naumanns erlosch in dem Moment, als Naumann in die Politik ging. Frommel war ein Integrationalist, der vielleicht der Rolle der Ordinarien als politischen Professoren mit Misstrauen gegenüber stand. Widerständig gegen die Kriegstheologie war er nicht, aber weit vorsichtiger. Charakterzug oder Zweifel am Weg des Reiches und der Kirche? Ganz am Ende des Krieges, am 24. Oktober 1918, hat der Großherzog Frommel noch zum ordentlichen Honorarprofessor ernannt. Ordentlicher Geschäftsgang am Ende des Krieges?

3. Resümee

Das erste Ergebnis ist eindeutig und unbefriedigend. Im Universitätsarchiv Heidelberg sucht man vergebens nach Einschlägigem. Es sind aber keine Akten entsorgt worden, die sich auf institutionelles Handeln der Fakultät beziehen, man hielt sich bedeckt.

Das zweite Ergebnis ist ebenso eindeutig. Fast die Gesamtheit der damaligen Ordinarien aller theologischen Fachrichtungen führte ihren Kampf um Vaterland und Kultur an der Heimatfront „mit den Waffen des Geistes“. Auch hier hatte fast ein jeder sein Schwert zur Hand³⁰, mit mehr oder minder scharf geschliffener Klinge.

Das dritte Ergebnis ist kein Ergebnis, sondern erneut eine Frage und Aufgabe. In Ansätzen bei Beer, aber sehr klar bei Lemme haben wir Ansätze, die den deutschen Kulturimperialismus schon zu völkischem Denken weiter entwickeln, einschließlich des „Drangs nach Osten“. Soll man das historisch nur konstatieren? Wie kann man es theologisch hinterfragen? Zwischen Lemme und Troeltsch tut sich der deutlichste Graben auf (mit Max Weber im Hintergrund): nämlich die grundlegende Zustimmung bzw. Kritik an einer fehlgedeuteten Zwei-Reiche-Lehre Luthers. Aber das hat Troeltsch (wie gesehen) nicht vor seinem Engagement bewahrt. Begriffswelten des Erlebnisses und der Gemeinschaft, der Sendung und der Tugend sind von niemandem in Frage gestellt worden,

³⁰ So der Gesamttitel der Weltkriegs-Tagung in Pforzheim-Hohenwart: „und jeder hat ein Schwert zur Hand“.

jedenfalls nicht 1914. Ähnlich der politischen Theologie der späteren Deutschen Christen (DC) war 1914 eine Krisen- und Kairos-Theologie vorherrschend, der sich niemand entziehen konnte und wollte.

Warum war das so? Hatte die Geschichtlichkeit des Christentums in liberaler Sicht, eine geschichtsbezogene Offenbarungslehre die Eigenständigkeit *biblischer* Offenbarung schlicht und einfach verschlungen?

Christian Jansen hat in seiner Studie zu Heidelberger *Professoren und Politik* statistisch gezeigt, dass hinsichtlich der agierenden Dozenten *keine* Signifikanzen hinsichtlich der Generationen zu erkennen sind. Ich interpretiere das so: 1914 beriefen sich alle auf das gleiche nationalliberale Erbe seit 1871, nahmen die gleiche Kulturkrise nach 1888 war, und erkannten im Jahr „14“ den gleichen Kairos.

Unterstützt wird diese Wahrnehmung durch Jansens Wahrnehmung der Akteure: *In den drei geisteswissenschaftlichen Fakultäten zeigten die Dozenten eine überdurchschnittliche Bereitschaft zu politischen Äußerungen. Am stärksten war diese bei den Theologen ausgeprägt, aber auch die Juristen und Angehörigen der philoso-*

*phischen Fakultät, d.h. vor allem Nationalökonomien/Soziologen und Historiker, sind unter den Autoren politischer Schriften jeweils doppelt so häufig vertreten wie im gesamten Lehrkörper.*³¹ Hören wir dazu noch, dass Protestanten auch relativ hervorstechen und daneben auch Konvertiten aus dem Judentum, so scheint mir mit Händen zu greifen, wie die damaligen Leitwissenschaften, Geschichte, Philosophie, Soziologie im Werden und auch noch die Theologie ihren selbstlegitimierenden Anschluss an Kultur und Gesellschaft gesucht und gefunden haben – eben in der Behauptung geschichtlicher Sendung, überlegener Kultur und einer Theologie der Entscheidung, die ihrerseits Geschichte und Kultur integrierte.

Ich wage an dieser Stelle keine vollmundige These zur badischen Theologiegeschichte. Und nur die virtuelle Geschichte kann fragen, wie sich denn ein Bassermann, Merx und Hausrath verhalten hätten, wenn sie nur fünf Jahre länger gelebt hätten. Denn – um ein wenig pathetisch und zugleich suggestiv und doch thetisch zu enden: Ihre Theologie war es, die das Schwert geschmiedet hatten, das 1914 so leicht zur Hand war jedem, der es nur fassen wollte.

³¹ Chr. Jansen, *Professoren und Politik. Politisches Denken und Handeln der Heidelberger Hochschullehrer 1914–1935*

(Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 99), Göttingen 1992; 27.

NACHRUFE

Dietrich Ritschl-Courvoisier

1929 – 2018

Die Theologische Fakultät der Universität Heidelberg trauert um Dietrich Ritschl-Courvoisier, der am 11. Januar 2018 im Alter von 88 Jahren in Arlesheim bei Basel verstorben ist. Dietrich Ritschl wurde am 17. Januar 1929 in Basel geboren. Er studierte zuerst Physik in Tübingen, wechselte dann aber zur Theologie und studierte evangelische Theologie in Basel und Bern. Im Anschluss daran absolvierte er 1951 sein Vikariat in der Gemeinde Ziefen der reformierten Kirche Baselland. 1952 heiratete er Rosemarie Courvoisier und wurde im gleichen Jahr Auslandspfarrer der deutschen Gemeinde in Schottland. Ritschl sorgte in intensiver Predigt- und Seelsorgearbeit für ein neues Zusammenwachsen der zweitausend, teils weit über Schottland verstreuten Gemeindeglieder. Die Predigt, ihre theologische Bedeutung und die Verbindung von Predigt und Theologie wurden für Ritschl zu einem wichtigen Thema, dem er in den Büchern „A Theology of Hope“ (1960) und „Memory and Hope“ (1967) nachging. Zugleich arbeitete er an seiner philosophischen und seiner theologischen Doktorarbeit bei T. F. Torrance in Edinburgh, der ihn für die Patristik begeisterte. Der Leidenschaft für die Patristik verdankt sich das Büchlein zu „Athanasius. Versuch einer Interpretation“ (1964). 1958 ging

Dietrich Ritschl nach Amerika an das Presbyterian Seminary in Austin, Texas, und war zugleich Pfarrer der Community in Wimberly, Texas. Die Verbindung zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Praxis blieb bestehen und wurde durch das ‚story‘-Konzept vertieft, das Ritschl mit Paul van Buren und James A. Wharton in Amerika entwickelte. Das Wesentliche war die in der Reflexion auf die Predigterfahrung gewonnene Einsicht, dass die biblischen Traditionen Geschichten des Glaubens wiedergeben, die ihrerseits Glauben hervorrufen und neue Glaubensstories evozieren. Die Predigt vermittelt zwischen den tradierten Stories und neuen Stories, und in solcher Vermittlung realisiert sich das Geistwirken. Der Wurzelpunkt für Ritschls Theologie ist so die Pneumatologie. 1963 folgte er einem Ruf nach Pittsburgh auf eine Professur für Systematische Theologie. 1969/70 lehrte er am Union Theological Seminary in New York. In den USA verstärkte sich Ritschls politisches und ökumenisch-friedensethisches Engagement. Er nahm an der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung teil und lernte Martin Luther King persönlich kennen. Zugleich war er Mitglied der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) und nahm 1960 an der dritten Tagung in Prag teil. Der Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit verband ihn mit der weltweiten und regionalen Ökumenischen Bewegung, an der er sich in verschiedenen Kommissionen wie vor allem in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung beteiligte. 1970, in der Hochzeit der Studentenrevolution, folgte

Dietrich Ritschl einem Ruf an die Universität Mainz. Hier vollendete er das in den USA begonnene Buch „Logik der Theologie“ (1984), in dem er anknüpfend an die Konzepte von Theologie als Grammatik sein Theologieverständnis entfaltet. Dies geschieht ausgehend von einer Sichtung des Gegenstandsfeldes der Theologie, in der biblische Welterklärung und christliche Alltagssprache auf ihre Tiefenstrukturen und impliziten Überzeugungen hin untersucht und durchsichtig gemacht werden. Auf solchem Aufspüren der in Sprache und Wahrnehmung schon gegebenen Zugangsweisen des Menschen zur Wirklichkeit basiert für Ritschl die Logik der Theologie, die er in den Themenfeldern der Ekklesiologie, Trinitätslehre, Christologie und Anthropologie entfaltet. Theologie beginnt mithin empirisch beim Menschen, und Menschen waren Ritschl, wie er selbst betonte, wichtiger als Bücher. Um selbst theologische Reflexion gezielter auf das Verstehen individueller Lebenssituationen beziehen und Menschen therapeutisch unterstützen zu können, hatte er sich noch in Amerika zum Therapeuten ausbilden lassen. Mit diesem Wissen im Hintergrund konnte er in seiner „Logik der Theologie“ den Weg zu einer therapeutischen Ethik beschreiben und in seiner Arbeit umsetzen. Zugleich dokumentiert dieses Werk in seinem Zugang zur Bibel Ritschls Einsicht in die Verbundenheit des Christentums mit dem Judentum. Das Verhältnis von Kirche und Israel war ein wichtiges Thema seiner ökumenischen Arbeit, die er unter anderem in der Kommission des Ökumenischen Rates

der Kirchen für die Zusammenarbeit der Kirchen mit dem Jüdischen Volk leistete. 1983 erhielt Dietrich Ritschl den Ruf auf einen Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg. Mit dem Lehrstuhl war die Leitung des Ökumenischen Instituts verbunden, das 1946 von Edmund Schlink gegründet und 1957 mit dem ökumenischen Wohnheim verbunden worden war. Ritschl nahm den Ruf an und begann seine Arbeit im Wintersemester 1983/84. Er betrachtete das Institut als „ein hervorragendes Instrument der Verbindung zwischen der theologischen Fakultät als ganzer zu den internationalen ökumenischen Institutionen und zur nicht-deutschsprachigen gelehrten theologischen Welt“. Die Verbindung des Instituts mit dem ökumenischen, internationalen und interdisziplinären Wohnheim sah er als große Chance für die Universität und die Ökumene und nahm alsbald die nötige Modernisierung des Wohnheims vor, durch die es nunmehr von einem Männerwohnheim zu einem Wohnheim für Studentinnen und Studenten wurde. Ritschl legte dabei nicht nur Wert auf interkonfessionellen, sondern auch auf interreligiösen Austausch. In der Kapelle des Wohnheims konnten jüdische Studierende den Sabbat feiern unter Beteiligung der christlichen Studierenden, und es war auch möglich, dass ein Muslim zusammen mit einem Christen eine Andacht gestaltete. Mit seiner akademischen Offenheit und Neugierde und seiner menschlich gewinnenden Art trug Ritschl von Beginn seiner Tätigkeit an der Heidelberger Theologischen Fakultät zu einem guten Miteinander des

Kollegiums bei. Im Zuge und Nachgang zur Studentenrevolution hatten divergierende theologische und gesellschaftspolitische Auffassungen zu nicht geringen Polarisierungen geführt. Ritschl baute Brücken und wurde vielen zum Freund. Zugleich engagierte er sich über die theologischen Fachgrenzen hinweg für den interdisziplinären Austausch. 1986 wurde Dietrich Ritschl zum ersten Direktor des Internationalen Wissenschaftsforums der Universität, das anlässlich des 600. Geburtstages der Universität gegründet wurde. In dieser Funktion baute er nunmehr viele interdisziplinäre und internationale Brücken und trug selbst wesentlich zum Gespräch mit der Medizin über medizinethische Fragen bei. In seiner Kapazität als Medizinethiker war er Mitherausgeber der „Zeitschrift für Ethik in der Medizin“ und viele Jahre lang Gastprofessor für medizinische Ethik am Medical Center der Baylor University in Houston, Texas. Er hielt Seminare zusammen mit Naturwissenschaftlern und erhielt zusammen mit Prof. H.L. Harney vom Max-Planck-Institut und Prof. K. Meyer zu Uptrup für das Seminar „Die Evolutionstheorie im Horizont der Gottesfrage“ den John - Templeton - Preis. Überhaupt war Ritschl ein einflussreicher und beliebter Hochschullehrer, der viele Studierende anzog und zahlreiche Doktorandinnen und Doktoranden zur Promotion führte. Vier Festschriften, die ihm seine Schülerinnen und Schüler schenkten, sind ein deutliches Zeichen dieser inspirierenden Lehrtätigkeit und intensiven Betreuung in den aka-

demischen Qualifikationsphasen. Zugleich nutzte Dietrich Ritschl die vorlesungsfreien Zeiten, um seine vielen internationalen und ökumenischen Kontakte in verschiedenen Kontinenten zu pflegen und neue Brücken zu bauen. Er nahm Gastprofessuren in Kanada, Australien und an der Gregoriana in Rom wahr und erhielt Ehrendoktorwürden von der Theologischen Fakultät in Budapest und von der Theologischen Fakultät der Universität Basel. Nach seiner Emeritierung am 1.4.1997 blieb Dietrich Ritschl der Heidelberger Fakultät und dem Ökumenischen Institut verbunden. Zugleich konnte er nun seine systematisch-theologischen, medizinethischen und ökumenischen Forschungen in weiteren Monographien bündeln. Sie präsentieren eine Theologie, die auf breiter Erfahrung basiert und das ‚story‘-Konzept auf der Ebene der Theologie realisiert. Dietrich Ritschl durchleuchtete eigene und fremde Erfahrung und verarbeitete sie in der Korrelation mit den theologischen Traditionen zu theologischer Reflexion, die dafür gedacht ist, Anschlussreflexionen in Gang zu setzen. Theologie war für ihn ein wissenschaftlicher Prozess, an dem er vielfältig teilgenommen und zu dem er mit profilierten Positionen beigetragen hat, ohne Absolutheitsansprüche zu erheben. Er wusste stets, zwischen bleibend Wichtigem und jetzt Dringlichem zu unterscheiden und hat theologisch den Blick für die sich wandelnden Herausforderungen immer neu zu schärfen verstanden.

Die Theologische Fakultät der Universität gedenkt ihres verstorbenen Kollegen Dietrich Ritschl mit großer Dankbarkeit.

Friederike Nüssel

Paul Philippi

1923 – 2018

Paul Philippi, emeritierter Professor für Praktische Theologie und ehemaliger Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Theologischen Fakultät, ist am 27. Juli 2018 im Alter von 94 Jahren verstorben. Paul Philippi wurde in Kronstadt/Braşov in Siebenbürgen, Rumänien, geboren und legte dort 1942 die Reifeprüfung ab. Er studierte Evangelische Theologie in Erlangen und Zürich und wurde 1954 Assistent am neu gegründeten Diakoniewissenschaftlichen Institut an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg. Bereits in seinen beiden Qualifikationsschriften deutete sich die Verbindung zwischen Gemeinde und Diakonie an, die sein wissenschaftliches Arbeiten prägen sollte: Mit der Dissertationsschrift „Abendmahlsfeier und Wirklichkeit der Gemeinde“ wurde er 1957 in Heidelberg promoviert, der 1963 seine Habilitation in Praktischer Theologie

mit einer Studie über „Die Vorstufen des modernen Diakonissenamtes (1789-1848) als Elemente für dessen Verständnis und Kritik. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Wesen der Mutterhausdiakonie“ folgte. 1971 wurde er zum Leiter des Diakoniewissenschaftlichen Instituts als Nachfolger des Gründungsdirektors Prof. Herbert Krimm berufen. Mit seinem Opus magnum „Christozentrische Diakonie“ hat Paul Philippi der Diakoniewissenschaft ein bleibendes Erbe hinterlassen – seit diesem zweibändigen Werk hat es keinen christozentrisch ausgerichteten Entwurf der Diakonie mehr gegeben, der diakonisches Handeln so als Aufgabe der Gemeinde begründet und verstanden hat. Neben seiner Tätigkeit am Diakoniewissenschaftlichen Institut engagierte sich Paul Philippi – bereits als Assistent und Privatdozent, später dann als Ordinarius – in der Heidelberger Universitätsgemeinde: Von 1968 bis 1979 übernahm er die Aufgabe des Vorsitzenden des Kapitels der Peterskirche und wirkte als Prediger im Universitätsgottesdienst. Als Pfarrer ordiniert wurde Paul Philippi jedoch in der Evangelischen Landeskirche Sieben-

bürgen, seiner Heimatkirche. Siebenbürgen blieb zeitlebens seine eigentliche Heimat, der sich Philippi stets verbunden fühlte und für die er sich politisch einsetzte. 1952 gründete er den „Arbeitskreises junger Siebenbürger Sachsen“, aus dem 1962 der „Arbeitskreis für Siebenbürgische Landeskunde e.V. Heidelberg“ (AKSL) hervorging und der Forum für wichtige Publikationen zur Erforschung der Geschichte und Kirchengeschichte Siebenbürgens wurde. Die Übersiedlung nach Hermannstadt in Siebenbürgen im Jahr 1983 war Ausdruck dieser Verbundenheit und führte auch zu neuer theologischer Lehrtätigkeit: bereits von 1979 bis 1981 hatte Philippi eine Gastprofessur am Vereinigten Protestantisch-Theologischen Institut in Klausenburg/Cluj-Napoca übernommen. Nach der Rückkehr 1983 war Philippi hauptsächlich als ordentlicher Professor in Hermannstadt bis zu seiner dortigen Emeritierung 1994 tätig – aus der Verantwortung an der hiesigen Theologischen

Fakultät schied er mit der Heidelberger Emeritierung 1986 aus. Philippi's Engagement in Hermannstadt ging weit über seine akademische Lehrtätigkeit hinaus: Er wirkte mit an der Gründung des Demokratischen Forums der Deutschen in Rumänien (DFDR), dessen Vorsitz er von 1992 bis 1998 innehatte und dem er anschließend als Ehrenvorsitzender angehörte. Für seine wissenschaftlichen und kulturpolitischen Verdienste verliehen ihm 1974 das Vereinigte Protestantisch-Theologische Institut Klausenburg-Hermannstadt und 2001 die Reformierte Theologische Fakultät der Babeş-Bolyai-Universität Klausenburg die Ehrendoktorwürde. Paul Philippi war seit 2000 Ehrenbürger von Hermannstadt und seit 2011 auch von Kronstadt, 2015 erhielt er den Siebenbürgisch-Sächsischen Kulturpreis, 2017 den Georg-Dehio-Kulturpreis. Die Theologische Fakultät wird ihm stets ein ehrendes Andenken bewahren

Christoph Strohm

AKTIVITÄTEN UND INITIATIVEN VON
ASSISTENTEN UND STUDIERENDEN

Exkursion ins Frankfurter Bibelhaus

Volker Grunert

Um die materiellen Hinterlassenschaften der Kulturen, die die biblischen Schriften hervorgebracht und geprägt haben, nicht nur durch Bücher, sondern durch eigene Anschauung kennenzulernen, haben sich die Teilnehmenden der Proseminare NT (Dr. Mader, Dr. Ziethe) und AT (Grunert, Dr. Schücking-Jungblut) im WiSe 2017/2018 dazu entschieden, die Dauerausstellung im Frankfurter Bibelhaus der EKHN zu besuchen. Diese Exkursion wurde vom Förderverein der Theologie Heidelberg unterstützt, wofür die beiden Begleitenden im Namen aller Teilnehmenden einen herzlichen Dank ausrichten.

Die Führung durch die im schönen Sachsenhausen gelegenen Ausstellungsräume war an das exegetische Interesse der Teilnehmenden angepasst und fokussierte aus der Vielzahl der Exponate zum einen die Verbindungen der synoptischen Geburtserzählungen Jesu mit der römischen Kaiserideologie. Zum anderen wurde gemeinsam mit den sehr interessierten Teilnehmenden der ökonomische und religiöse Alltag von BewohnerInnen der Südleivante im ersten Jahrhundert nach der Zeitenwende erörtert. Besonders

fasziniert zeigten sich die Teilnehmenden von den Exponaten zum Herodianischen Tempel und den Ausführungen zu seiner Konstruktion und Nutzung.

Die die kurz zuvor anvisierte Dauerleihgabe von Qumran-Handschriften an das Bibelhaus zum großen Bedauern der Teilnehmenden leider nicht möglich war, bestand die Besichtigung der alttestamentlichen Abteilung aus einer erlebnispädagogischen Einführung in beduinische Lebensformen.

Hier bestand in der Nachbereitung der Exkursion die Hoffnung auf einen weiteren Ausbau der Abteilung – vielleicht auch in Zusammenarbeit mit lokalen jüdischen Institutionen.

Von der Leidenschaft für die Wissenschaft

Das Karrierefrühstück für
Nachwuchswissenschaftlerinnen
am 11. Januar 2018

Elisabeth Maikranz

Kaffeeduft liegt in der Luft, ein Stimmengewirr von 13 Nachwuchswissenschaftlerinnen oder solchen, die es werden wollen, erfüllt den Seminarraum im Ökumenischen Institut. Dazwischen steht Frau Prof. Dr. Cornelia Richter, Systematische Theologin von der Universität Bonn, die der Einladung der Gleichstellungskommission der Theologischen Fakultät gefolgt ist

und zum Karrierefrühstück für Nachwuchswissenschaftlerinnen nach Heidelberg gekommen ist. Interessiert unterhält sie sich mit einer Doktorandin aus Griechenland. Nach einem anregenden Vortrag über eine „Ethik der Zwischenräume“ in der Systematisch-Theologischen Sozietät am Vorabend, erzählt Frau Prof. Richter an diesem Donnerstagmorgen bei einem gemeinsamen Frühstück von ihrem beruflichen Werdegang. Dabei verknüpft sie den Rückblick auf ihre wissenschaftliche Karriere mit Tipps für die Examenkandidatinnen, Doktorandinnen und Habilitandinnen, die ihr gespannt und interessiert folgen. Ihre Hinweise sind bodenständig und verweisen immer wieder auf die eigene Intuition: Wenn man zwischen Fachrichtungen hin und her gerissen ist, dann solle man doch einmal in eine Buchhandlung gehen. „Auf welche theologischen Bücherabteilung schauen Sie zuerst? Welche Buchttitel sprechen Sie am meisten an? Welche Bücher ziehen Sie aus dem Regal und möchten Sie gerne lesen?“ Das Fach, was man so intuitiv auswähle, das sei das, was einen am meisten interessiere und für das das eigene Herz schlage. Denn ohne Begeisterung für das Fach, könne man die ‚Leiden-schaft‘ der Wissenschaft nicht erleiden und ertragen. „Wenn die Welt Kopf steht und Sie sich an den Schreibtisch setzen, ein Buch aufschlagen und denken: ‚Ist ja doch einfach super spannend!‘, dann sind Sie richtig“, so Cornelia Richter. An diesem Vormittag sprüht sie vor Begeisterung für ihre Arbeit und steckt die Anwesenden damit an. Ein

weiterer, lebenspraktischer Tipp spiegelt sich in der Tassenwahl von Frau Richter: „Ich habe mir bewusst diese gelbe, fröhliche Tasse ausgesucht. Denn ohne positives Denken kommen Sie nicht weit.“ Lebendig berichtet sie von ihrer Zeit als Doktorandin bei Falk Wagner und später Dietrich Korsch, von ihrer Arbeit am Center for Subjectivity Research (CFS) in Kopenhagen, den Unterschieden zwischen weiblicher und männlicher Kommunikation, von ihren eigenen Ansichten einer guten Doktorandenausbildung und dem Leben, das manchmal dazwischen kommt, neue Türen öffnet, und dem Mut, auch wenn der Bauch „Nein“ sagt, „Ja“ zu sagen. Es ist ein Rückblick, der ehrlich von Schwierigkeiten berichtet und Bewältigungsstrategien vorschlägt, ein authentischer *Rückblick*, der für uns Nachwuchswissenschaftlerinnen ein *Vorblick* auf einen Weg ist, auf dem wir uns befinden. Und dabei wird dann eben doch deutlich: Eine wissenschaftliche Karriere lässt sich nur bedingt planen – es braucht angesichts der Kontingenz des Lebens auch eine gehörige Portion Glück und den Mut, sich der Leidenschaft für die Wissenschaft hinzugeben. Die anwesenden jungen Wissenschaftlerinnen denken zumindest über einen solchen Weg in die Wissenschaft nach und konnten sich von Frau Prof. Cornelia Richter inspirieren lassen.

Ohne die finanzielle Unterstützung des Fördervereins wäre dieses Zusammentreffen so nicht möglich gewesen – vielen herzlichen Dank für die Un-

terstützung der Arbeit der Gleichstellungskommission und die Ermöglichung dieses lebendigen Austauschs!

In Wahrheit und aus Gnade leben

Dogmatik und Ethik in Eilert
Herms ‚Systematischer Theologie‘

Sabine Schmidtke, Robert Schnücke

Mit der umfangreichen ‚Systematischen Theologie‘ hat Eilert Herms 2017 eine Synthese seiner früheren Arbeiten vorgelegt (Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums: In Wahrheit und aus Gnade leben, 3 Bde., Tübingen 2017). Sein Anspruch ist es, auf der Basis von Bibel, Gesangbuch und Bekenntnisschriften in einer Verschränkung von Erfahrungs- und Offenbarungstheologie eine Beschreibung des Wesens des gesamten christlichen Lebens zu bieten, eine Darlegung des Zusammenhangs von Fundamentaltheologie, Dogmatik und Ethik.

In einer systematisch-theologischen Übung wurde dieser Großentwurf in Grundzügen gemeinsam erarbeitet und stellenweise vertieft. Nachdem durch die intensive Auseinandersetzung mit den grundlegenden anthropologischen und offenbarungstheologischen Aussagen eine fundierte Basis gelegt war und einzelne materialdogmatische

Themen bereits vertieft wurden, widmete sich ein Workshop den zentralen Grundlinien der Hermsschen Ethik, für den Robert Schnücke (Georg-August-Universität Göttingen) als Gastreferent gewonnen werden konnte, dessen Dissertationsprojekt zu Herms Sozial- und Wirtschaftsethik sich derzeit in der Abschlussphase befindet.

Als Leitinteresse identifizierte Schnücke bei Herms den Aufweis, dass, gegenüber der verbreiteten Meinung, dass das öffentliche Leben frei von religiös-weltanschaulichen Überzeugungen zu halten sei, faktisch jeder Bereich des öffentlichen Lebens von religiös-weltanschaulichen Überzeugungen durchdrungen und somit eine *theologische* Ethik bezüglich der Reflexion und Kommunikation handlungsleitender Gewissheiten in ihrem exemplarischen Charakter einerseits berechtigt und andererseits auch gesamtgesellschaftlich relevant sei. In Anknüpfung an Schleiermacher und kritischer Auseinandersetzung mit der soziologischen Systemtheorie entwerfe Herms einen Tugend- und Pflicht- in die Güterethik integrierenden Entwurf, für den ein umfassender Handlungsbegriff zentrale Bedeutung besitze. Seine methodologische Wurzel habe dieser Ansatz beim Individuum, von dort aus falle aber notwendig zugleich die Sozialethik mit in den Blick, denn der Menschen sei das stets in einer Umwelt leibhaft-interagierende Wesen, so dass zur Frage von kooperativ zu bewältigenden Sozialisationsaufgaben fortgeschritten werden müsse, bezüglich derer Herms vier Grundaufgaben unterscheide, die

durch gesellschaftliche Subsysteme bewältigt werden müssen: Im Bereich von Religion/Weltanschauung sollen ethisch orientierende Gewissheiten erschlossen, tradiert, weitergebildet und kommuniziert werden; im System der Wissenschaft würden die technischen Mittel sowie die Kenntnisse über die effektive Wahl der richtigen Mittel zur Erreichung eines Zieles erschlossen und kommuniziert. Die Ökonomie erfülle die Akkumulation und Verteilung von Lebensmitteln im weitesten Sinne und die Politik Sorge mit den Mitteln des Rechts für die Erhaltung und Gewährleistung von Sicherheit. In seiner ‚Systematischen Theologie‘ ergänzt Herms als weitere zu bewältigende Grundaufgaben Reproduktion, mediale Kommunikation sowie Bildung. Ein Fokus liege insbesondere auf der Bildung, die sich als Zusammenspiel von Religions- und Weltanschauungssystem sowie dem System zur Kommunikation mittelwahlleitender Gewissheiten vollziehe und der Generierung von Handlungskompetenz diene.

Im Anschluss an die fundierte Einführung in die werkgeschichtliche Herkunft und die Grundlinien des Entwurfs der Hermsschen Ethik konnten die Teilnehmenden der Übung den Workshop zur Diskussion und Klärung des Quellentextes zu Grundfragen der christlichen Ethik (ST II, §§ 60-62) nutzen. Wir danken dem Förderverein der Theologischen Fakultät für die Ermöglichung dieses fruchtbaren Austauschs zwischen den Fakultäten!

Auf den Spuren von Paulus

Bericht über die Studienexkursion nach Griechenland 2018

Anne Leidel, Carolin Ziethe

Tag 1: Heidelberg – Frankfurt – Wien – Thessaloniki. Bereits um 5.45 Uhr treffen wir uns am Heidelberger Hauptbahnhof. Wir – das sind 28 Studierende der Theologie aus den unterschiedlichsten Semestern – wollen uns auf die Spuren des Paulus begeben. Ein Semester lang haben wir uns auf diese Reise vorbereitet: Die Geschichte Griechenlands durch die verschiedenen Epochen hindurch studiert und viele relevante Texte gelesen. Nun blicken wir erwartungsvoll voraus. Referate, Reader und Reiseführer haben wir im Gepäck. Leider blieb dieses, wie wir in Thessaloniki einige Stunden später erfahren müssen, erst einmal durch ein Versehen in Wien liegen. Im Sinne von Mk 6,8 machen wir uns also zunächst kofferlos auf die Reise.



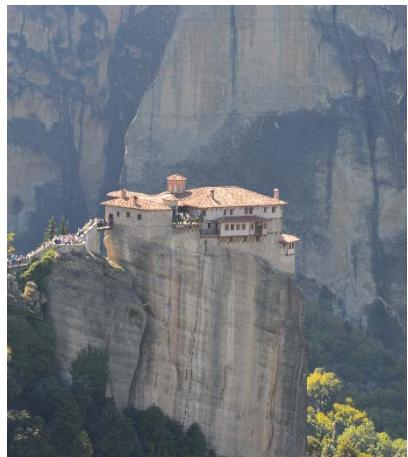
Tag 2: Kavala – Philippi. Unsere Besichtigung beginnt in Kavala, dem antiken Neapolis, von dessen Hafen aus Paulus das europäische Festland betreten haben soll (Apg 16,11). Das Paulusdenkmal vor einer kleinen orthodoxen Kirche veranschaulicht diesen Moment. Im Anschluss fahren wir weiter nach Philippi, wo es neben dem antiken Theater und dem Forum das sog. Gefängnis des Paulus sowie die Grundmauern zweier christlicher Basiliken zu sehen gibt.

Tag 3: Thessaloniki. Am Vormittag machen wir eine Stadtbesichtigung. Wir sehen das Forum, die Kirche des Heiligen Demetrius sowie die Georgsrotunde und den Galeriusbogen. Am Nachmittag sind wir zu Gast an der Theologischen Fakultät der Aristoteles Universität von Thessaloniki, wo wir von Prof. Atzmatzidis Charalampos und dem ehemaligen Heidelberger Studenten Nikos Amanatidis sowie weiteren griechischen Kommilitonen empfangen werden. Im Anschluss an einen Vortrag und eine kleine Führung

durch die Fakultät, zeigen uns die griechischen Studierenden „ihr Thessaloniki“.

Tag 4: Vergina – Beröa. Besonders beeindruckt hat unsere Gruppe die Königsgräber von Vergina, in denen Philipp II von Makedonien mit seiner Frau und Alexander IV begraben sein sollen. Das Museum ist in den Grabhügel gebaut und stellt wunderschöne und höchst filigran gearbeitete Grabbeigaben aus. In Beröa erwarten uns Wandmalereien aus dem 11. Jh. sowie eine kleine Altstadt mit jüdischem Viertel (Apg 17,10–13).

Tag 5: Meteora. Die Klöster stehen auf imposanten Sandsteinfelsen und sind zum Teil nur schwer zugänglich. Ein Kloster besichtigten wir von innen, die anderen bewunderten wir aus der Ferne. Schließlich sind wir auch am Kloster, das als Kulisse für James Bond diente, vorbeigefahren. Den Abend im Hotel verbringen alle mit Pool, Geburtstagskuchen und „Werwolf“.



Tag 6: Delphi. Schon früh stehen wir auf der archäologischen Ausgrabung, um das berühmte Orakel von Delphi zu befragen...ähm, zu besichtigen. Von der Tholos steigen wir auf, vorbei an unzähligen Inschriften, Sockeln und Schatzhäusern bis zum großen Tempel der Pythia. Auch das Stadion des Herodes Atticus ist gut erhalten. Den Höhepunkt des Museums stellt die für uns so wichtige Gallio-Inschrift dar.

Tag 7: Olympia. Der nächste Tag beginnt wiederum früh. In Olympia lernen wir zuerst den Aufbau des antiken Komplexes „am eigenen Leib“ kennen.



Besonders beeindruckend sind die Ausmaße des Zeustempels, in dem früher eines der sieben antiken Weltwunder stand. Zum Abschluss begeben sich einige auf die Spuren der olympischen Wettkämpfer und laufen im olympischen Stadium die einfache olympische Strecke, bei der es – wie unsere Guide Anna betonte – nicht allein auf Schnelligkeit ankam, sondern auch auf die Ästhetik des Laufes.

Tag 8: Tiryns – Mykene. Dieser Tag ist der Frühzeit Griechenlands gewidmet (15.-12. Jh. v. Chr.). Wir bestaunen die gewaltigen Mauern, mit denen die beiden Palastzentren befestigt sind und erfahren mehr über mykenische Keramikexporte und Linear-B Schrift.

Ein überraschender Höhepunkt des Tages ergibt sich in der Unterstadt von Tiryns. Der Heidelberger Professor Dr. Joseph Maran führt uns durch seine aktuell laufende Ausgrabung und präsentiert uns seine neusten Ergebnisse.

Tag 9: Epidauros – Nafplio. In Epidauros erwartet uns eines der best erhaltensten Theater, in dem man sogar auf den höchsten Rängen Münzen auf der Bühne fallen hört. Nach der Theaterbesichtigung beschäftigen wir uns noch mit der Funktion und dem Kult rund um das Asklepeion. In Nafplio, der früheren Hauptstadt Griechenlands, steht allen der Nachmittag zur freien Verfügung. Es locken ein archäologisches Museum, eine Festung, die über 990 Stufen zu erreichen ist, Geschäfte, Cafés und der beste Bäcker Griechenlands.



Tag 10: Korinth. Zurück zu Paulus: Auch wenn uns das sonnige Wetter verlassen hat, erkunden wir das antike Korinth mit seinem Forum und der Bema, Werkstattden, den öffentlichen Toiletten (leider nicht mehr für die Öffentlichkeit zugelassen) und relevanten Inschriften.

Tag 11 und 12: Athen. Wir erreichen unsere letzte Station. Die großen Museen führen uns erneut durch die (Kunst-)Geschichte Griechenlands und bieten Originale, von denen wir bisher nur Repliken gesehen hatten. Hinzu kommen die Exponate, die konkret in Athen zu verorten sind, wie z.B. Teile des Parthenonfrieses.

Wir spazieren über die Agora, steigen hinauf zur Akropolis, um die gigantischen Athene-Tempel aus nächster Nähe zu sehen und stehen auf dem Areopag. Dort lauschen wir erneut der paulinischen Rede (Apg 17,22–33). Den letzten Abend verbringen wir in

einer Taverne, wo wir uns von Anna verabschieden.

Tag 13: Athen – Frankfurt – Heidelberg. Die Rückreise wird dank des Mittelmeerorkanes und Verspätungen im Flugverkehr zu einem langen Reisetag. Schließlich kommen aber alle gut in Heidelberg an. Im Gepäck (das diesmal mit uns ankam) haben wir viele Eindrücke, Fotos und Erinnerungen an Griechenland. Dem Förderverein möchten wir an dieser Stelle herzlich für die finanzielle Unterstützung der Exkursion danken.



Was kostet Jesus? – Facetten christlichen Handelns im wirtschaftlichen Kontext

Studientag 2017
der Fachschaft Theologie

*Hannah Zielke, Felix Weise,
Viktoria Fahrenkamp*

Der Studientag ist vorbei, die Referierenden abgereist und in der Theologischen Fakultät kehrt der Alltag wieder ein. Nun ist es Zeit, ein Resümee zu ziehen, denn hinter uns liegt ein Tag voller neuer Eindrücke und Gespräche.

Los ging es am Vormittag mit einem gut gefüllten Hörsaal in der Neuen Uni. Rund 80 Studierenden, Dozierenden und Gästen bot der kirchengeschichtliche Überblick zum Thema Kirche und Geld einen interessanten Einstieg in das Thema des Tages. Während Herr Strohm vor allem die Jahrhunderte von der Urkirche, über Paulus und die Kirchenväter bis hin zu Luther nah am historischen Quellenbestand darstellte, brachte Herr Tanner in seinem Vortrag frühneuzeitliche Perspektiven auf den entstehenden Kapitalismus und auch Max Webers Deutung des spezifisch protestantischen „Geist des Kapitalismus“ ein. Im Folgenden beleuchtete er kritisch den bisherigen Umgang der EKD mit wirtschaftsethischen Themen. Eine reflektierte und fundierte Auseinandersetzung der verfassten Kirchen mit den Problemstellungen

des modernen Kapitalismus wurde von ihm angemahnt.

Anschließend ging es in der Evangelischen Studierendengemeinde mit einem Vortrag von Prof Dr. Dr. Oermann von der Leuphana Universität Lüneburg weiter. Herr Oermann, selbst Wirtschaftsethiker, reagierte auf die Vorträge seiner Vorredner, indem er den Fokus der ethischen Verantwortung auf das Handeln des einzelnen Individuums lenkte. Konzerne und Unternehmen, so Oermann, seien keine im ethischen Sinne handelnden Subjekte und könnten daher auch nicht ethisch haftbar gemacht werden. Es seien die Einzelnen, die die Unternehmen leiten, sowie der Verbraucher, der die Unternehmen unterstützt, bei denen letztlich die ethische Verantwortung liege.

Als Abschluss des Vormittags interviewte Matthias Baum vom Lehrstuhl Ethik der Theologischen Fakultät Daniel Hoster, Mitglied der Geschäftsleitung der BHF Bank. In kontroverser Diskussion setzten sich die Gesprächspartner mit dem Spannungsfeld der dienstleistungs- und kundenorientierten Arbeit für die reichsten Menschen der Gesellschaft und der persönlichen Verwurzelung im christlichen Glauben auseinander.

In der Mittagspause wurde die Zeit für einen Imbiss genutzt. Mit Brezeln und belegten Brötchen führten wir Gespräche über das Programm des Vormittags.

Am Nachmittag wurde es in den Stuhlreihen etwas lichter - aber nicht weniger spannend. Mit 10 Fragen an

die Diakonie führte Prof. Dr. Eurich das Gespräch mit dem für die Diakonie in Baden zuständigen Oberkirchenrat Urs Keller. Herr Keller stellte die Herausforderungen heraus, welche die Leitung einer diakonischen Einrichtung mit sich bringt. Um im Konkurrenzkampf mit privatwirtschaftlich organisierten Unternehmen bestehen zu können, stellte er vor allem die Bedeutung von transparentem Handeln sowie kommunikativer und unterstützender Mitarbeiter*innenführung im diakonischen Handeln heraus.

Danach ging es in die Workshops. Bei der Alttestamentlerin Ann-Kathrin Knittel von der Theologischen Fakultät Heidelberg stand die Frage im Mittelpunkt, was die Bibel zum Thema „Wirtschaftsethik“ anzubieten hat. Eine Vielzahl an Texten aus beiden Testamenten zeigte dabei die Vielfalt der biblischen Aussagen zum Thema Geld, Wirtschaft und Besitz. Dabei wurde vor allem die Bandbreite zwischen scheinbar utopischen Narrativen wie der Gütergemeinschaft der christlichen Urgemeinde und pragmatischen, realitätsnahen Regelungen zur Milderung bestehender Ungleichheit deutlich.

In dem Workshop von Dr. Jens Petersen und Michael Freiherr von Truchseß diskutierten die Teilnehmenden über zwei Ansätze zur Finanzierung kirchlicher Arbeit. Dabei wurde das System der Kirchensteuer durch Herrn Petersen ausführlich erläutert und die Probleme dabei genauer untersucht. Freiherr von Truchseß kritisierte vor allem die fehlende demokratische Legitimation der

Kirchensteuer. Die Zahlenden werden zu wenig einbezogen und das aktuelle System der Kirchensteuer sei ethisch bedenklich.

Das Arbeitsrecht der Kirche stellten Berno Schuckart-Witsch von der Gewerkschaft ver.di und Thomas Löffler vom Kirchlichen Dienst in der Arbeitswelt Baden vor. Nach einer ausführlichen Einführung in die Gesetzeslage, hierbei vor allem mit einem Fokus auf dem kirchlichen Arbeitsrecht und den im Grundgesetz festgeschriebenen Rechten zur Gewerkschaftsbildung und zum Recht auf Streik, hatten die Teilnehmenden die Gelegenheit, Fragen und Kritikpunkte an die Referenten zu adressieren. Die Referenten waren sich in vielen Punkten erstaunlich einig, daher erstaunt es umso mehr, dass das kirchliche Arbeitsrecht noch immer nicht an den außerkirchlichen Standard angepasst wurde.

Im Workshop von Prof. Dr. Ulrich Duchrow entstand eine Diskussion über mögliche Alternativen zum Kapitalismus. Herr Duchrow führte vor allem historische und interreligiöse Argumente ins Feld. In der folgenden Diskussion wurde über die Situation der Christ*innen in der gegenwärtigen (endlichen) Welt und ihrer möglichen Positionierung zu Transformationsprozessen im kapitalistischen System gesprochen. Die Bewertung des Kapitalismus aus christlicher Sicht, so der Eindruck eines Teilnehmenden, bestimme die weitere Offenheit für Alternativen. Von anderer Seite wurde der Begriff einer Transformation des Kapitalismus gegenüber dem eines

vollständigen Systemwechsels hervor-gehoben.

Nach der intensiven Workshop-Phase fanden wir uns wieder im großen Saal der ESG für das Abschlussplenum zusammen. Unter der Moderation von Rasmus Nagel fand die Diskussion um die Facetten des christlichen Handelns in der Wirtschaft statt. Zu Beginn fokussierte sich die Diskussion nochmals auf den Anfang des Tages und den historischen Hintergrund des wirtschaftlichen Handelns. Herr Strohm und Herr Duchrow legten dabei die Position Luthers zum Kapitalismus jeweils unterschiedlich aus. Im Anschluss fokussierte Moderator Nagel die Diskussion auf das christliche Handeln in der Wirtschaft. Herr von Truchseß stellte dabei die Bedeutung von Leitplanken heraus, in deren Rahmen sich christliches Wirtschaften bewegt und innerhalb derer sie Veränderungen erwirken könnten. Gewerkschaftsvertreter Schuckart-Witsch

stellte in einem eindrücklichen Schlusskommentar zwar die Faszination der theologischen Diskussionen heraus – stellte aber gleichzeitig fest, dass sich aus dem wissenschaftlichen Disputieren allein Arbeitsbedingungen, insbesondere in kirchlichen Unternehmen, nicht verbessern. Er forderte eine angemessene Mitbestimmung auch für Mitarbeitende der Diakonie und anderer kirchlicher Arbeitgeber.

Am Ende dieses Tages voller neuer Eindrücke und vieler offener Fragen, die dazu einladen, weiter diskutiert zu werden, bedanken wir uns bei allen, die durch ihre Teilnahme und ihre Unterstützung zum Gelingen unseres Studientages beigetragen haben und freuen uns auf das nächste Jahr. Am Buß- und Betttag 2018 werden wir uns dann mit dem Thema „Digitalisierung und Kirche“ beschäftigen.

FORSCHUNGEN DES DIAKONIEWISSEN-
SCHAFTLICHEN INSTITUTS

Anmerkungen zur diakoniewissenschaftlichen Forschung

Johannes Eurich

Die soziale und gesundheitliche Arbeit der Kirchen hat in den letzten zwanzig Jahren tiefgreifende Veränderungen mitvollzogen, die meist unter Stichworten wie Ökonomisierung des sozialen Sektors reflektiert wurden. Dabei haben politische Entscheidungen durch Setzung der Rahmenbedingungen großen Einfluss auf Veränderungen des wohlfahrtsstaatlichen Arrangements genommen; daneben muss jedoch auch der Einfluss weiterer Treiber wie der soziale Wandel beachtet werden, der zu tiefgreifenden Veränderungen der sozialen Normen hinsichtlich Geschlecht, Familie, Ethnie und Kultur mit teilweise erhöhten sozialen Erwartungen führt, oder der demografische Wandel, der das soziale Sicherungssystem vor große Herausforderungen stellt. Neue Lösungen zu entwickeln, wird für die beteiligten

Akteure – seien es staatliche Stellen oder einzelne Dienstleistungsorganisationen – zu einer immer wichtigeren Aufgabe: Soziale Innovationen gelten heute als Schlüsselement in der Weiterentwicklung sozialer Sicherung.¹ Vielfach wird im Blick auf die Bewältigung der erwarteten sozialen Herausforderungen auf eine Revitalisierung zivilgesellschaftlicher Kräfte gesetzt, mit der Hoffnung, auf diese Weise auch die Sozialkassen entlasten zu können. Gleichzeitig führt die Betonung von Bürgerrechten zu einem Mentalitätswandel der Nutzerinnen und Nutzer von sozialen Dienstleistungen, die – oftmals über Selbstvertretungsbewegungen – soziale Rechte erkämpft und eine Neuorientierung der Sozialpolitik an Selbstbestimmung, Teilhabe und neuerdings Inklusion der betroffenen Menschen unterstützt haben. Entsprechend werden heute menschenrechtsbasierte Ansätze in vielen Feldern der sozialen Arbeit eingeführt oder sind bereits Standard und müssen mit christlichen Grundlagen vermittelt werden.

Die Entwicklungen in der Praxis haben längst ihren Niederschlag in der Diakoniewissenschaft gefunden. Diskutiert wird, ob und wie sich das Selbstverständnis der Diakoniewissenschaft als interdisziplinäres Fach

¹ Vgl. dazu die Monographie von Andreas Langer, Johannes Eurich und Simon Güntner zum europäischen Forschungsprojekt „Innovation Sozialer Dienstleistungen Innovation Sozialer Dienstleistungen. Ein systematisierender Überblick auf Basis der EU-Forschungsplattform INNO-SERV“, Wiesbaden 2018: Springer; sowie

Johannes Eurich/Markus Glatz-Schmallegger/Anne Parpan-Blaser (Hg.): Gestaltung von Innovationen in Organisationen des Sozialwesens, Wiesbaden 2018: Springer; und Johannes Eurich/Markus Glatz-Schmallegger (Hg.): Soziale Dienste entwickeln. Innovative Ansätze in Diakonie und Caritas, Leipzig 2018: EVA

weiterentwickelt. Abgesehen von der fehlenden wissenschaftstheoretischen Klärung, wie die unterschiedlichen disziplinären methodischen Ansätze aus Sozial- und Geisteswissenschaften aufeinander zu beziehen sind, dürfte für das Verständnis als interdisziplinäres Fach sprechen, dass in der Diakoniewissenschaft heute ethische, organisationstheoretische, sozialmanagerielle und politikwissenschaftliche Fragestellungen bearbeitet werden, die nur schwer oder gar nicht mehr unter das Dach der (Praktischen) Theologie subsumiert werden können. Ein Beispiel hierfür ist die Dissertationsschrift von Dietmar Kauderer, welcher den Diakonischen Corporate Governance Codex aus der Perspektive des Neo-Institutionalismus analysiert hat.² Nicht mehr (alleine) theologische Begründungen, sondern verschiedene Zugänge bilden den Ausgangspunkt der Analyse des Hilfesgeschehens, bei der unter Einbezug unterschiedlicher Wahrnehmungsperspektiven die christliche Deutung mit anderen disziplinären Zugängen und Begründungszusammenhängen zu vermitteln ist. In der Reflexion diakonischer Praxis muss folglich zwangsläufig interdisziplinär gearbeitet werden, wobei die Debatte, ob Theologie die Leitdisziplin der Diakoniewissenschaft ist, auf die dann die anderen beteiligten Perspektiven bezogen werden, als überholt betrachtet werden kann. In

der Praxis ist zum einen in den einzelnen Handlungsfeldern die Professionalisierung weit fortgeschritten, so dass z.B. in der Pflege längst pflegewissenschaftliche Konzeptionen Pflege-Handeln orientieren. Erst langsam werden Ansätze wie etwa „Geistesgegenwärtig pflegen“³ entwickelt, welche christliche Aspekte unter dem Container-Begriff „Spiritualität“ im Blick auf existenzielle Kommunikation erneut einbringen. Auf diese Weise kann zum anderen im interdisziplinären Gespräch in theologischer Perspektive nach Anschlusspunkten an den jeweiligen Fachdiskurs gesucht werden oder man bringt auf normativer Ebene theologische Begründungen ins Gespräch mit anderen (normativen) Grundlagen sozialer und gesundheitlicher Arbeit oder managerieller Steuerung.

Auf der Handlungsebene ist vielfach die ökonomische Perspektive zur dominanten Beschreibungs-Perspektive geworden (Diakonie als Teil von Quasi-Sozialmärkten). Diese Verschiebung aufnehmend wird zur Beschreibung von diakonischen Organisationen seit einigen Jahren das Hybrid-Modell diskutiert, mit welchem die unterschiedlichen Logiken der gesellschaftlichen Sektoren Staat, Markt und Gemeinschaft, zwischen denen sich diakonische Einrichtungen bewegen, erfasst und analysiert werden

² Dietmar Kauderer: *Corporate Governance in der Diakonie zwischen Effizienz und Legitimität. Eine neoinstitutionalistische Analyse*, Heidelberg 2017.

³ Vgl. Bd. 1 und Bd. 2 der Reihe *Geistesgegenwärtig pflegen*, Neukirchen-Vluyn 2013f.

können.⁴ Dieses Modell hat mehrere Konsequenzen: Erstens wird damit dem Faktum Rechnung getragen, dass die Diakonie nicht nur Wesen- und Lebensäußerung der Kirche ist, sondern zugleich auch dem Feld des Sozial- und Gesundheitswesens mit seinem eigenen Begründungsdiskurs und handlungsleitenden Prinzipien angehört. Zweitens hat sich bislang kein Modell durchgesetzt, mit dem die unterschiedlichen Steuerungslogiken in einer Organisation so verbunden werden könnten, dass ein konsistentes Führungshandeln möglich wäre. Teilweise wird auf das konstruktiv verstandene „muddling through“⁵ (etwa „Sich-Durchwursteln“) in der Organisationsentwicklung rekurriert - einem Verfahren aus der Organisationstheorie,⁶ welches durch wechselseitig untereinander erfolgende Abstimmungsprozesse aller beteiligten Handelnden die Spannungen und Widersprüche zwischen christlichen Grundlagen, ökonomischen Effizienzanforderungen und fachlichen (Qualitäts-)Standards von Fall zu Fall entscheiden oder aufzulösen versucht.

Diakonie als intermediäre, hybride Akteurin in den Blick zu nehmen, de-

ren Bezug zur Kirche wie zur Zivilgesellschaft innerhalb des wohlfahrtsstaatlichen Settings unabdingbar ist, bietet Parallelen zur Diskussion über das Verständnis der Kirche, die nach Hermelink in einer steten Wechselwirkung unterschiedlicher Perspektiven als Institution, Organisation, Interaktion und Inszenierung zu beschreiben ist und die ihren Platz in der Gesellschaft (immer wieder neu) einnehmen muss. Die christologische Perspektive kann für die Diakonie als Teil der Kirche hierbei einen eschatologischen Horizont eröffnen, an dem sich christlich motiviertes Hilfehandeln in all seiner Vielfalt und Fehlbarkeit orientieren und seine Veränderungsbereitschaft und Veränderungsfähigkeit legitimieren kann. Mit anderen Worten: Ohne eine christologische Begründung wird die Diakonie nur schwerlich ihre Identität als Teil der Kirche bewahren können, sondern wird in den unterschiedlichen perspektivischen Beschreibungen sich eher den vorherrschenden anderen Orientierungen der gesellschaftlichem Umwelt, sei es als Unternehmen am Sozialmarkt, sei es als sozialer Dienstleister mit allgemein gehaltenen spirituellen Anstrich,

⁴ Vgl. J. Eurich, *Hybride Organisationsformen und multiple Identitäten im Dritten Sektor. Zum organisationalen Wandel der Dienstleistungserbringung und der Steuerungsformen in diakonischen Einrichtungen*, in: H. Schmidt, K.D. Hildemann (Hg.), *Nächstenliebe und Organisation. Zur Zukunft einer polyhybriden Diakonie in zivilgesellschaftlicher Perspektive (VWGTh 37)*, Leipzig 2012, 43–60.

⁵ I. Bode, *Konstruktives »muddling through« als Herausforderung an Organisationsentwicklung im Dritten Sektor*, in: K. Hein/A. Klein (Red.), *Engagement und Erwerbsarbeit. Dokumentation der Fachtagung am 8./9. Nov. 2007 in Berlin*, 150–153.

⁶ Vgl. Ch. E. Lindblom, *The Science of Muddling-Through. Public Administration Review* 19 (1959), 79–88.

anpassen. Einen Entwurf, diese unterschiedlichen Zusammenhänge theologisch zu reflektieren und konsistent zusammenzuführen, wird in dem 2019 erscheinenden

Band „Diakoniethologie“ von Eberhard Hauschildt und Johannes Eurich vorgelegt werden.

Aufblitzen des Widerständigen

Soziale Arbeit der Kirchen
während der NS-Zeit und die
Frage des Widerstands

Johannes Eurich

Die NS-Terrorherrschaft hat sich über die barbarischen Verbrechen gegenüber Angehörigen sogenannter ‚nicht-arischer‘ Bevölkerungsgruppen hinaus auch auf jene Menschen erstreckt und teilweise zu ihrer Vernichtung geführt, die aufgrund ihrer krankheits- oder behinderungsbedingt geschwächten Lebenslage eigentlich besonderer Fürsorge und Unterstützung bedurft hätten. Es gehört zum schweren Erbe Sozialer Arbeit und Sozialer Professionen insgesamt, dass sie sich – ähnlich wie Teile der Medizin und Pflege – in erschreckend hohem Maße für Maßnahmen der sogenannten ‚Rassenhygiene‘ instrumentalisieren ließen, diese sogar mit ihrer damaligen dominanten

Professionslogik mit ermöglichte und vorantrieb.

Auch die kirchlich getragenen Einrichtungen des Fürsorge- und Gesundheitswesens waren vor dieser Instrumentalisierung nicht gefeit, ganz im Gegenteil. Nur wenige konnten oder wollten sich der Instrumentalisierung widersetzen – oftmals versteckt und überwiegend mit hohem persönlichem Einsatz und Risiko. Die wenigen Angehörigen kirchlicher Dienste, die sich widersetzen, mussten sich häufig sogar gegenüber ‚gleichgeschalteten‘ Akteuren aus den eigenen Reihen behaupten.

Während bereits einige wissenschaftliche Aufarbeitungen – vor allem aus Disziplinen wie der Geschichtswissenschaft oder der Politologie – zu den vielseitigen Verstrickungen und Mitwirkungen der Sozialen Arbeit in die NS-Vernichtungs- und Rassenpolitik vorliegen, mangelt es derzeit noch an einer Aufarbeitung und Rekonstruktion von Widerständen, die es innerhalb der sozialen Professionen selbst gab. Erst seit kurzem nehmen sich Forschungsarbeiten ne-

ben der Rekonstruktion von historischen Ereignissen insbesondere der anthropologischen und ethischen Einstellungen und Motiven innerhalb der Sozialen Arbeit zur damaligen Zeit an. Diese Arbeiten erklären die Entwicklung der heute geltenden Handlungsorientierungen und des Selbstverständnisses der Sozialen Arbeit, indem sie einen Bezug zu den Verstrickungen der Professionen und ihrer Organisationen in die NS-Programme herstellen.

Die Forschungslandschaft der (kirchlichen) Sozialen Arbeit weist in diesem Zusammenhang noch erhebliche Lücken auf. So kann beispielsweise noch nicht ausreichend erklärt werden, auf welche Weise Widerstand im Rahmen der Sozialen Arbeit stattfand; besonders stellt sich hier die Frage, inwieweit sich die einzelnen Akteure von ihren Institutionen in ihrem Widerstand getragen wussten oder ob sie sich nicht sogar gegen ihre Kollegen und Vorgesetzte durchsetzen oder ihren Widerstand verheimlichen mussten. Darüber hinaus sind die Ausrichtungen der Gruppierungen weitgehend unbekannt. Die Frage, inwiefern

es sich um politisch motivierte Arbeiterbewegungen oder christlich bzw. kirchlich motivierte Gruppen handelte, die bei den Widerständen in den Vordergrund traten, kann ebenfalls noch nicht beantwortet werden. Letztlich gilt es auch, die Frage nach den Konsequenzen des Widerstands aufzuarbeiten. Was ist mit den Widerständlern geschehen? Welche Auswirkungen hatten die Orte, an denen die Widerstände stattfanden, auf die weitere Zukunft der Akteure?

Diese und weitere Fragen standen im Mittelpunkt einer Tagung, die das DWI gemeinsam mit der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin an der Gedenkstätte Deutscher Widerstand in Berlin vor einiger Zeit organisiert hat. Deren Beiträge erscheinen nun – zusammen mit den Reden der Gedenkveranstaltung im Deutschen Historischen Museum in Berlin im Anschluss an die Tagung – unter o.g. Titel in der Reihe „Behinderung – Theologie – Kirche“ im Kohlhammer Verlag in Stuttgart.

Transformatives Zeugnis

Diakonie als ekklesiologische Grundkategorie¹

Thomas Renkert

Kirche und Diakonie

Welche Rolle spielt die Diakonie in und für Kirchen, Gemeinden und einzelne Christ*innen? Die Antwort auf diese Frage variiert je nach Ausgangsperspektive. Aus Sicht eines theologischen Mainstreams werden Diakonie und Diakoniewissenschaft eher als Anhängsel zur Praktischen Theologie, als Bonusprogramm sozial besonders aktiver Gemeinden, oder von vornherein als eigentlich ausgegliedert und nur noch nominell oder partiell mit „Kirche“ verbunden betrachtet.

Für diese Sicht gibt es wissenschafts- und organisationsgeschichtliche Gründe, und Diakoniewissenschaft ist ohne Zweifel das jüngste Mitglied in der theologischen Fächerfamilie. Und doch fällt auf, dass hier die Sichtweisen von Expert*innen und Laien, von Menschen „in“ der Kirche und von außerhalb, seltsam auseinanderklaffen. Die Ergebnisse der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung von 2012 machen deutlich, dass an vorderster Stelle der Erwartungen an die Kirche sowohl von „Distanzierten“ wie von „Hochverbundenen“ immer

die Sorge um die Schwächsten in der Gesellschaft, das Eintreten für Werte und sozialen Zusammenhalt, stehen.

Obwohl also Diakonie in kirchlich-theologischer Sicht nicht zum kirchlichen „Kerngeschäft“ zu gehören scheint, existiert gleichzeitig in der Innen- wie der Außenperspektive ein Bild auf Kirche, das man als essentiell diakonisch bezeichnen kann. In einer Zeit, in der die geschrunpfte Gegebenheit, Autorität und Glaubwürdigkeit von volkswirtschaftlichen Kontexten persönliche Glaubensüberzeugungen nicht mehr selbstverständlich mit Erfahrungen von (Lebens)sinn und Gewissheiten versehen, wird die Übereinstimmung von Botschaft und Handlungen sehr viel kritischer hinterfragt.

Nun geht es mir weder um das öffentliche Bild von oder die Haltung der Bevölkerung zur Kirche, noch um generelle Säkularisierungsercheinungen. Was aber in diesen Entwicklungen anschaulich sichtbar wird, ist die komplexe Verwobenheit individuellen Wissens und Glaubens im Spannungsfeld von kollektiven oder kommunitären Überzeugungen.

Verbale, verbalisierbare und implizite Formen von Wissen und Gewissheit, sowie praktische, nonverbale Manifestationen dieser Überzeugungen sind miteinander verschränkt in Ereignissen, Taten und Strukturen.

Diakonie ist in dieser Perspektive nicht das letzte Glied einer Kette von

¹ Dr. Thomas Renkert ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am DWI und arbeitet an

einem Habilitationsprojekt über „Transformatives Zeugnis - Diakonie als Grundfunktion von Ekklesiologie“.

zunächst individuellem, dann kollektivem Glauben, Wissen, Entscheiden und Handeln. Stattdessen spielt diakonisches Handeln eine fundamentale Hinweis-, Begründungs- und Rechtfertigungsfunktion für das „Glaubenswissen“ und die Überzeugungen sowohl von Individuen als auch von Gruppen. Anstatt Resultat einer Kausalkette ist Diakonie in diesem Modell somit eines der Zentren eines Netzes wechselseitiger Sinngebungszusammenhänge. Als in ihrer organisierten Form nachträglicher Anbau am Kirchengebäude hat sie durchaus fundamentierende Funktion: „Ich bin auf dem Boden meiner Überzeugungen angelangt. Und von dieser Grundmauer könnte man sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen.“ (L. Wittgenstein, *Über Gewißheit* §248) Wenn sich somit also das Bild von Fundamenten und Aufbauten, von Primärem und Sekundärem dynamisieren lässt, wie könnte eine andere Sicht auf Diakonie aussehen?

Glauben, Wissen, Zeigen

Was es „Kirche“ und „Diakonie“ vor allem konzeptionell schwer macht, als Einheit begriffen zu werden, ist die vor allem im Protestantismus, aber auch in den neuzeitlichen Paradigmata insgesamt, vorhandene Trennung zwischen „Wort“ und „Tat“, zwischen Phänomenen verbaler Kommunikation (Verkündigung, Unterricht, Seelsorge) und vermeintlich nicht-kommunikativer Handlungen. Diese Sicht ist zu problematisieren.

Wichtige Entwicklungen in den Disziplinen Sprachphilosophie, Epistemologie, Verkörperungstheorien und Sozialphilosophie haben deutlich machen können, dass das Phänomen des „Wissens“ nur unzureichend mit den Mitteln des neuzeitlichen Subjektivismus beschrieben werden kann. Dieses Paradigma ist nichtsdestotrotz weiterhin meist die Standardsicht für unsere Art, Glauben und Wissen zu denken. Betrachtet man stattdessen konkrete Kontexte von Wissensproduktion wird deutlich, dass individuelle Personen in den seltensten Fällen Träger des „Gesamtwissens“ sind. Sie partizipieren vielmehr an Wissensbeständen, die auf der Ebene von Gruppen und Organisationen vorhanden sind. Ähnlich verhält es sich mit Glaubensüberzeugungen: So gibt es einige empirische Untersuchungen, die nahelegen, dass z.B. Aussagen von kirchlichen Bekenntnissen in ihrer Gesamtheit kaum, dafür aber unterschiedlich selektiv von einzelnen Christ*innen „geglaubt“ werden. Und sowohl für „neutrales“ Wissen als auch für Überzeugungen gilt, dass mit ihnen verbundene Vorstellungen von Gewissheit mit nonverbalen Manifestationen verknüpft sind.

Michael Polanyi hat zum einen gezeigt, dass diese nonverbale, implizite Dimension von Wissen konstitutive Bedeutung hat für jenes Wissen, das sich verbalisieren lässt. Zum anderen aber produzieren Gruppen und Organisationsformen ständig implizites Wissen, an welchem die Mitglieder immer auch im- oder explizit

partizipieren: „we can know more than we can tell.“

Es ist gerade die Nicht-Explizierbarkeit, die diesem Wissen seine vergewissernde Funktion gibt, und die das Fundament der geteilten Überzeugungen, geteilten Entscheidungen und gemeinsamen Handlungen von Gruppen darstellen. Damit erhalten im Gegenzug die in allen Handlungen impliziten und aus diesen ableitbaren Überzeugungen eine zentrale fundierende Funktion für die nur scheinbar „zugrundeliegenden“ Dimensionen von Wissen und Glauben. Im Anschluss an Johann Hinrich Wicherns Satz „Die rettende Liebe muss [der Arbeit der Inneren Mission] das große Werkzeug, womit sie die Tatsache des Glaubens erweist, werden“ möchte ich erweitern: Diese Tatsache des Glaubens erhält, indem sie sichtbar gezeigt, erwiesen wird, überhaupt erst Wirklichkeitsstatus. Denn: „Ein innres Erlebnis kann es mir nicht zeigen, daß ich etwas weiß.“ (L. Wittgenstein)

Kein Glaubenssatz kann als persönliche Gewissheit existieren, wenn er nicht eingebettet ist in soziale Zusammenhänge von Zeigen und Verweisen. Damit wird nicht nur eine rein individualistische Auffassung von Glauben und Wissen gesprengt, sondern auch der Dualismus zwischen internalen und externalen Überzeugungen, Entscheidungen und Handlungen. Diese Sicht aus dem Bereich der Theorien kollektiver Handlungen nennt sich Interpretationismus: „Whether or not someone believes that p or intends that p does not consist in whether or not a person’s brain is in a

particular state or realizing a particular functional role. It consists in what a whole [group] agent will or will not do in situations in which they find themselves.“ (D. Tollefsen)

Welche Implikationen und Konsequenzen hat eine solche Perspektive für Diakonie, Kirche und besonders ihr Verhältnis zueinander?

Zeugnishaftes Handeln in/trotz/mit Ambivalenz organisieren

Die meisten Einwände gegen den Vorschlag, Diakonie konsequent als Kirche zu verstehen, treten bei den Dimensionen von Professionalisierung und Organisationalität auf. Soziales Engagement von einzelnen Mitgliedern, oder auch Diakonie durch und auf der Ebene von einer konkreten Ortsgemeinde sind dagegen unproblematischer mit dem Anspruch „Kirche“ vereinbar. Und häufig stellen in diesen Kontexten das soziale Handeln und die verbale Verkündigung einer Gemeinde wechselseitige Erklärungs- (= Wissen) und Plausibilisierungsfunktionen (= Gewissheit) auf der Ebene der Gruppenentscheidungen und -überzeugungen dar. In kleinen Kontexten wie einer Parochialgemeinde spielen diese Dynamiken von Wissen und Glauben auch vermittelt über persönliche Beziehungen und direkte Anerkennung eine wichtige Rolle für die persönlichen Überzeugungen der einzelnen Gläubigen.

Der Interpretationismus steht nun bei der konkreten, historisch ge-

wachsenen Gestalt von Diakonie in Mittel- und Nordeuropa vor dem dreifachen Problem, dass Gemeindeglieder nur eine untergeordnete Gestalt von Diakonie darstellt, dass die organisationalen oder institutionellen Formen von Diakonie stark variieren, und dass jede dieser Formen eigene Schwierigkeiten bei ihrer Interpretation mit sich bringt. Ist es z.B. (noch) für Außenstehende sowie „Insider“ plausibel, dass Mitarbeiter*innen der Diakonie Kirchenmitglieder sein müssen (ACK-Klausel oder Loyalitätsrichtlinie)? Wenn ja, wie wird diese Einstellungsvoraussetzung interpretiert? Jedes Handeln, jede Gruppe und Organisation provoziert unweigerlich Interpretationen und produziert somit Zeugnisse, die unterschiedliche Grade von „Ausdrücklichkeit“ haben können.

Diakonie befindet sich mit ihrer Zusammenarbeit mit dem Staat und ihren Möglichkeiten des öffentlichen Ein- und Widerspruchs, mit ihrer notwendigen Orientierung am Sozialmarkt und ihren finanziell unrentablen Aktionen in einer Situation hochambivalenter Interpretierbarkeit. Diese Interpretierbarkeit wird durch ihre unterschiedlichen, teils auch verschachtelten oder überlappenden Organisationsformen und -stufen verstärkt. Das Handeln einer gemeinwesendiakonischen Nachbarschaftshilfe mag eindeutiger interpretierbar und als spezifisch christliches Zeugnis identifizierbar sein, als z.B. die organisatorische Hintergrundarbeit eines Fachverbandes. Diakonie als Ganzes kann sich dieser mehrfachen

Ambivalenz nicht einfach durch „Vereindeutigungen“ wie den Verweis auf ein Leitbild auf einer Website oder einer theologischen Formulierung in einem Gründungsdokument entziehen. Stattdessen muss sie sich der Gestalt und Rolle ihrer verschiedenen Zeugnisse bewusst werden.

Transformatives Zeugnis

Der Zeugnisbegriff, der bisher vor allem epistemologisch, sozialkommunikativ und intentional-performativ gefasst wurde, enthält wichtige Dimensionen des Politischen. Jedes Zeugnisgeschehen ist eine Verhandlung, ein Kampf um ein Sicht- und Hörbarwerden, um Anerkennung. Dabei geht es nun nicht einfach um ein ethisch-politisches Destillat, denn diese hier separat dargestellten Aspekte des Zeugnisbegriffes sind in Wirklichkeit immer von vornherein miteinander verschränkt: Diakonie kann nur dann ein mehr-als-ambivalentes Zeugnis geben, wenn sie selbst Menschen zu Zeug*innen macht, sie wiederum ihrerseits zum Zeugnis befähigt und Raum schafft für ein solches Geschehen. Darin besteht ihre transformative Funktion, der sie sich nicht entziehen kann, wenn sie Diakonie sein und bleiben möchte.

Eine Diakonie, die nur schweigend den Klagenden hilft, ohne ihnen eine Stimme zu geben; eine Diakonie, die sich bloß als „Weg zum Hörer“ (R. Bohren) für die Verkündigung der Kirche und nicht als Weg zu bisher überhörten und marginalisierten

Prediger*innen versteht; eine Diakonie, die ihr implizites Wissen nicht explizit machen möchte oder kann, bleibt nicht nur hinter ihren praktischen und politischen Möglichkeiten zurück. Sie verwehrt auch ihren Mitarbeitenden und Hilfeempfangenden, aber vor allem Kirche und Theologie den Zugang zu neuem und größerem Wissen und ignoriert somit ihr eigenes transformatives Potential.

„The practice of testimony reveals the importance of human agency within the epistemic domain [...]“ (L. Zagzebski).

Epistemologie ohne die Dimension von Handlungen ist eine defizitäre Konzeption, parallel zu einer Epistemologie ohne den Aspekt ihrer sozialen Situiertheit. Soziale Kontexte von Handeln prägen das Erkennen, sowie das Anerkennen der Situation und Position einzelner benachteiligter Menschen oder marginalisierter Gruppen. Eine transformative Hilfepraxis kann ein Zeugnis für die eigenen Überzeugungen sein. Und das bewusste Praktizieren von Zeugnissen kann gesellschaftliche Diskurse effektiv transformieren. Das Hören auf und Anerkennen von Zeuginnen und Zeugen kann diakonische, kirchliche und theologische Praktiken verändern. Jedes Zeugnis – besonders, wenn es zum ersten Mal öffentlich gehört werden

kann – ist ein politischer Akt und enthält die Möglichkeit der Weltveränderung, der Transformation.

Das Zeugnis der Diakonie existiert (ausschließlich) im Zusammenklang mit jenem der „vulnerablen Zeug*innen“, darin aber als Transformation (auch und gerade für das kirchlich-theologische „Kerngeschäft“). Für das Wesen der Diakonie ist jede nähere Begründung dieser Transformativität zweitrangig. Transformation kann vor dem Hintergrund eines säkularen Humanismus genauso plausibilisiert werden, wie aufgrund schriftbezogener Wertediskurse, oder in Erwartung des Reiches Gottes und der Auferstehung der Toten. Darin wird keine Beliebigkeit ausgedrückt, sondern der Anspruch einer Auskunftsfähigkeit in Kontexten ambivalenter Interpretationsmöglichkeiten. Und darin besteht die Möglichkeit eines transformativen Zeugnisses „zurück“ in den Bereich der expliziten kirchlichen Verkündigung oder des verbalen theologischen Diskurses. Denn ohne die Dimension der praktischen, rettenden und gestaltenden Liebe können explizite Überzeugungssätze auf nichts verweisen und jedes Glaubenswissen bleibt arm an Gewissheiten. Darin besteht ihre ekklesiologische Grundfunktion, sie ist Teil des Hauses, das das Fundament trägt.

Biblisch-theologische Perspektiven zur Integration von Menschen mit Demenz¹

Dorothea Schweizer

„Es gibt kein menschliches Leben ohne Erinnern.“² Ein Gedächtnisverlust, wie er bei einer Demenz voranschreitet, wird daher häufig im Zusammenhang mit einem Identitätsverlust diskutiert. Menschen mit Demenz werden nicht mehr als „vollwertige“ Personen wahrgenommen und begegnen dementsprechend vielfältigen Stigmatisierungen. Herbert Sund berichtet etwa, wie nicht der medizinische Befund, sondern allein der Verdacht auf Demenz sein eigenes Leben veränderte, da seine Nachbarn und Bekannten ihr Verhalten ihm gegenüber stark verändern und auch er selbst wird zunehmend vorsichtiger und zieht sich zurück.³ Somit ist ersichtlich, wie die Erwartung einer Persönlichkeitsveränderung bei Demenz auch als eine selbsterfüllende

Prophezeiung wirken kann: So sehr wie die „Normalen“ erwarten, dass eine an Demenz erkrankte Person mehr oder weniger „verrückt“ und dem Wahnsinn nahe ist, so sehr wird sich auch diese Person zunehmend zurückziehen, da eine unbefangene, „normale“ Begegnung mit den „Anderen“ nicht mehr zustande kommt. Der durch den Rückzug bedingte Mangel an sozialem Austausch wiederum vermindert nicht nur die soziale Interaktion, sondern beschleunigt auch das Abnehmen der geistigen Fähigkeiten. Das mit der Stigmatisierung einhergehende veränderte Verhalten fördert somit eine Demenz. Es zeigt sich somit, dass die „normale“ Gesellschaft bereits Menschen mit Verdacht auf Demenz aus ihrer Mitte verrückt und aus der „normalen“ Interaktion ausschließt.⁴

Demenz ist aber nicht nur eine Herausforderung für zwischenmenschliche Interaktion, sondern auch für Theologie und Seelsorge im Speziellen und wird mitunter als

¹ Dorothea Schweizer ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am DWI und arbeitet an einem Promotionsprojekt über „Diakonie – Hilfen für Wohnen im Alter. Kommunikation und Teilhabe im Kontext von Betreutem Wohnen und digitaler Technik im Alter. Eine grundlegende diakoniewissenschaftlich-theologische Auseinandersetzung“.

² I.U. Dalferth, Glaube als Gedächtnisstiftung, Zeitschrift für Theologie und Kirche 104 (2007), 59–83: 66.

³ Vgl. H. Sund, „... und dann kriege ich ‘nen kleinen Schubs“, in: Demenz Support

Stuttgart (Hg.), „Ich spreche für mich selbst“. Menschen mit Demenz melden sich zu Wort, Frankfurt am Main 2010, 37–49: 45–48.

⁴ Vgl. D. Schweizer, Demenz und Wahnsinn. Stigmatisierung in der Begegnung und Kommunikation mit Menschen mit Demenz, in: M. Werren/F. Mathwig/T. Meireis (Hg.), Demenz als Hölle im Kopf? Theologische, philosophische und ethische Perspektiven, Zürich 2017, 149–160.

„theological disease“⁵ bezeichnet. Demenz stellt radikal viele verbreitete gesellschaftliche Ideale – wie etwa Autonomie, Unabhängigkeit, Selbstverwirklichung – infrage und eben solche theologischen Konzepte, die sich daran orientieren. Umgekehrt gibt es aber biblisch-theologische Perspektiven, die für das Verständnis von Menschen mit Demenz sehr hilfreich sein können. Anstatt daher von einer theologischen Krankheit in Bezug auf Demenz zu sprechen, bietet sich eher die Bezeichnung „soziale“ oder „gesellschaftliche Krankheit“ an.

Ziel soll es nicht sein, eine Sonder-Seelsorge für Menschen mit Demenz zu entfalten; stattdessen sollen vorhandene Konzepte dahingehend überprüft werden, inwieweit sie Menschen mit Demenz ein- oder ausschließen. Somit kommt dem Blick auf Menschen mit Demenz eine wichtige prüfende Funktion zu. Auf Grundlage biblisch-theologischer Konzepte ergeben sich zwei bedeutende Grundpfeiler für ein besseres Verständnis von Menschen mit Demenz.⁶

Zum einen betrifft dies die präsentische Erinnerung von Menschen mit Demenz: Das alttestamentliche Zeitverständnis hebt sich deutlich von unserem modernen Verständnis ab, wonach die Zeit in einer Linie Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft verläuft. Dagegen unterscheidet die

Hebräische Sprache ganz deutlich die vollendete Vergangenheit (Perfekt) von der unvollendeten (Imperfekt). In der Hebräischen Sprache liegen daher Vergangenheit und Erinnerungen vor den Augen, sie sind offensichtlich und bestimmend für die Gegenwart. Dieses Zeitverständnis passt sehr gut auf Menschen mit Demenz. Auch ihr Verhalten, Denken und Fühlen ist maßgeblich von der Lebensgeschichte geprägt. Besonders in der mittleren Demenzphase verschmelzen Vergangenheit und Gegenwart. Dies erfolgt jedoch unreflektiert und reflexartig. Es handelt sich also um eine unbewusst gelebte Gegenwärtigkeit und nicht um eine bewusst herbeigeführte Vergewärtigung. Dennoch verbindet der starke Bezug zur Vergangenheit den Menschen mit Demenz mit dem biblischen Verständnis vom Gedenken. Ausgangspunkt ist jeweils die Gegenwart. Ein Mensch mit Demenz erinnert sich vergleichbar mit dem biblischen Menschen präsentisch.

Das Element des präsentischen Erinnerens verdeutlicht sich noch einmal, wenn bedacht wird, dass das biblische Gedenken gerade kein rein kognitiver Akt ist, sondern stets handlungsorientiert. Erinnert wird um der Gegenwartsbedeutung des Vergangenen willen und im Blick auf ein gegenwärtiges Handeln. Auch dies findet sich in gewisser Weise bei Menschen mit Demenz. Vermeintlich

⁵ Vgl. D. Keck, *Forgetting whose we are. Alzheimer's Disease and the Love of God*, Nashville 1996, 15.

⁶ Vgl. D. Schweizer, *Erinnern im Kontext von Demenz und Seelsorge*. Tut dies

zu meinem Gedächtnis“, in: J. Eurich/D. Schweizer (Hg.), *DWI-Jahrbuch 44 (2014/2015)*. Diakoniewissenschaft in Forschung und Lehre, Heidelberg 2016, 140-165.

sinnlose Handlungen, aber auch Halluzinationen und Missidentifikationen, können oft zurückgeführt werden auf Erinnerungen an die eigene Lebensgeschichte. Diese Erinnerungen werden aber nicht in gleicher Weise kognitiv verarbeitet, wie dies bei nicht-dementen Menschen erfolgt. Sichtbar werden die Erinnerungen von Menschen mit Demenz oft vor allem durch ihre Handlungen, die zeigen, dass die Erinnerungen noch immer vorhanden sind, aber anders verarbeitet werden.

Neben der präsentischen Erinnerung ist die Wahrung der Persönlichkeit in der Erinnerungsgemeinschaft der zweite biblisch-theologische Grundpfeiler für ein besseres Verständnis von Menschen mit Demenz: Eine wichtige Rolle kommt der Erinnerungsgemeinschaft insbesondere in Bezug auf das Abendmahl zu. Einen entscheidenden Beitrag kann sie auch zur Wahrung der Persönlichkeit von Menschen mit Demenz leisten. In der Abendmahlsfeier wird erkennbar, wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in Gottes Gedächtnis bewahrt werden. Die Gemeinde bekennt sich gegenwärtig, bezieht sich auf Christi Vergangenheit und hofft auf die Zukunft und feiert somit zeitenumgreifend. Die Erinnerungsgemeinschaft, die im Abendmahl besonders spürbar wird, ist von Gott getragen. Sie offenbart den Menschen

als Beziehungswesen, indem sie Menschen miteinander und mit Gott verbindet. Der Mensch wird in dieser umfassenden Gemeinschaft zusätzlich auch als Fragment ernstgenommen. Er ist von Gott angenommen, so wie er ist. Das fragmentarische Menschsein ist in der Erinnerungsgemeinschaft aufgehoben, die von Gott getragen und bewahrt wird.

In der Begegnung mit Menschen mit Demenz wird diese Erinnerungsgemeinschaft besonders bedeutsam. Die Erinnerung an die eigene Lebensgeschichte wird im Krankheitsverlauf zunehmend durch Bezugspersonen wahrgenommen. Gerade die präsentische Erinnerung von Menschen mit Demenz zeigt, wie wichtig die Erinnerung an die Lebensgeschichte ist. Sie bleibt der Zugang in der Seelsorge mit Menschen mit Demenz. Eine Beziehung zum Gegenüber wird da möglich, wo wesentliche Erinnerungen bekannt sind. Bezugspersonen tragen somit einen wesentlichen Anteil zur Wahrung der Persönlichkeit und damit zur Beziehungsfähigkeit eines Menschen mit Demenz bei. Das Eingangszitat „kein menschliches Leben ohne Erinnern“ macht aus Menschen mit Demenz also nicht „Unmensen“; auch sie sind in die Erinnerungsgemeinschaft integriert und im Gedächtnis Christi bewahrt.

Dement und fremd

Ethische Überlegungen für ein Zuhause im vertrauten Quartier¹

Anika Albert

1. Suche nach dem inneren Zuhause

Viele Menschen fragen sich angesichts der Diagnose Demenz: „Werde ich zu einem Fremden, völlig anders als all die anderen Menschen um mich herum, weil ich Alzheimer habe?“² Was hierin mitschwingt ist die Angst vor dem Selbstverlust oder – bildlicher ausgedrückt – vor dem Verlust des inneren Zuhauses. Das Gefühl, sich immer mehr von der Umwelt und den Mitmenschen zu entfremden oder sogar bei sich selbst nicht mehr zuhause zu sein, teilen viele Menschen mit Demenz – und auch deren Angehörige. Auch hier erscheint die Wahrnehmung eines Betroffenen aufschlussreich: „Sehr befremdlich, wie meine Welt

immer fremder, seltsamer wurde, während ich mich noch immer als derselbe Mensch [...] fühlte.“³ Insbesondere in den frühen Stadien der Demenz kommt häufig Zukunftsangst hinzu: „Ich hatte Angst vor mir selbst, vor demjenigen, der ich im Begriff zu werden war und davor, wie ich wohl enden würde.“⁴ Das Leben mit Demenz ist also stets ein Zustand der Suche – für die Betroffenen nach einem (neuen) inneren Zuhause, für die Angehörigen vor allem nach Kommunikationsmöglichkeiten, die helfen, Menschen mit Demenz in ihrer neuen Lebenssituation ernst zu nehmen und in ihrer Suchbewegung zu verstehen und zu unterstützen. Wie schwierig sich dieser Suchprozess im Alltag gestaltet, verdeutlicht die Erfahrung vieler Angehöriger: „Man kann offensichtlich kein festes Schema erfinden für wirkungsvolle Strategien bei Fremdheitsgefühlen und Ängsten, sondern muss fantasievoll immer wie-

¹ Dr. Anika Christina Albert ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am DWI und arbeitet an einem Habilitationsprojekt zu „Menschenwürde und Lebensqualität. Perspektiven theologischer Ethik auf Technik, Alter(n) und Demenz“. Vgl. A.Ch. Albert, Fremd im vertrauten Quartier. Perspektiven einer kritischen Theologie des Helfens unter den Bedingungen von Alter(n), Demenz und Technik, in: Ethik und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik, 2/2016, 29 Seiten, online abrufbar unter: <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/2-2016-art-3/454>; dies., Zuhause in der eigenen

Fremdheit – theologisch-ethische Überlegungen zu Lebensqualität und Demenz, in: M. Werren, F. Mathwig, Th. Meireis (Hg.), Demenz als Hölle im Kopf?, Zürich 2017, 103–126.

² P. Wißmann / M. Ganß, Editorial, in: demenz. Das Magazin, Heft 19: Fremd sein, 2013, 1.

³ R. Taylor, Doktor Alzheimer und ich, in: demenz. Das Magazin, Heft 19: Fremd sein, 2013, 10–11: 10.

⁴ A.a.O., 11.

der etwas ausprobieren, was dann vielleicht hilft.“⁵

2. Demenz als Fremdheitserfahrung

Wie die obigen Aussagen von Betroffenen und ihren Angehörigen nahelegen, lässt sich die Konfrontation mit der Diagnose Demenz als eine einschneidende Fremdheitserfahrung beschreiben. Diese ist häufig verbunden mit dem Gefühl, der Situation nicht ausweichen zu können, ihr regelrecht ausgeliefert zu sein. Insofern lässt sie sich in Anknüpfung an Bernhard Waldenfels auffassen als „ein Grenzphänomen par excellence. Es kommt von anderswoher, selbst wenn es im eigenen Haus und in der eigenen Welt auftritt“⁶. Im Falle der Demenz betrifft die Fremdheitserfahrung nicht nur das eigene Haus oder die eigene Welt, sondern den Kern der Person selbst. Die Frage, wer bin ich eigentlich (noch), wenn meine Gehirnfunktionen nachlassen, ich mich nicht mehr gut orientieren, angemessen artikulieren und meiner eigenen Gegenwart und Vergangenheit nur eingeschränkt erinnern kann, führen dabei viele Betroffene an den Rand der Verzweiflung und ihre Angehörigen in eine Situation der Hilflosigkeit. Viele Menschen mit Demenz fühlen sich in ihrem Personsein insbesondere angesichts der

gesellschaftlich stark etablierten Werte von Rationalität und Selbstbestimmung grundlegend angetastet, mitunter sogar in Frage gestellt. Gerade deshalb kann es hilfreich sein, eine anthropologische Relativierung vorzunehmen, die deutlich macht, dass auch ohne Demenz keine Sicherheit gegeben ist, über sich selbst völlig frei verfügen zu können:

„Fremdheit lässt sich auf vielerlei Weise umschreiben, nicht zuletzt als ein Anfang, dessen wir nicht Herr sind. [...] Fremdheit löscht all das, was in unserer neuzeitlichen Tradition ‚Subjekt‘ und ‚Rationalität‘ heißt, nicht aus, aber sie führt zu der Einsicht, dass niemand je völlig bei sich selbst und in seiner Welt zuhause ist.“⁷

Zugleich macht das Phänomen der Fremdheit deutlich, dass Menschen stets unterschiedliche Individuen sind, die sich zwar in begrenzten Maße annähern können, sich aber dennoch grundlegend fremd bleiben. Die damit implizierte Unverfügbarkeit des Fremden lässt die Radikalität der Fremdheit und die damit möglicherweise verbundene Leidenserfahrung noch einmal besonders deutlich werden:

„Fremdes, das uns außer uns selbst geraten und die Grenzen der jeweiligen Ordnung überschreiten lässt, kann nichts sein, was wir selbsttätig

⁵ E.N. Warns, *Bedrohlich fremd!*, in: demenz. Das Magazin, Heft 19: Fremd sein, 2013, 26–28: 27.

⁶ B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/Main 2006, 15.

⁷ A.a.O., 125f.

herbeiführen. Es ist nur zu denken als ein *Pathos*, das uns widerfährt. Die Ambivalenz, die in diesem Wort liegt und die das Leiden einschließt, bewahrt uns vor einer harmlosen Deutung des Fremden.“⁸

Lässt sich das Fremde auch und gerade unter den Bedingungen von Demenz nicht verharmlosen, so bleibt die Frage, wie sich damit umgehen lässt, d.h. wie Menschen mit Demenz angemessen begegnet werden kann. Zunächst lässt sich hier auf die Prozesshaftigkeit verweisen, die allein Eigenes und Fremdes angemessen zueinander ins Verhältnis setzen lässt. Sie macht deutlich, dass es im täglichen Umgang mit Demenz keine scharfe Abgrenzung zwischen Schwarz und Weiß geben kann, sondern dass es vielmehr Graustufen sind, mit denen wir immer wieder neu umgehen müssen. Der Schlüssel für eine weiterführende Umgangsweise mit Demenz als Fremdheitserfahrung liegt im kommunikativen Bereich. Dabei steht der Prozess des gemeinsamen Suchens nach adäquaten Umgangsmöglichkeiten mit der Fremdheit im Vordergrund. Es gilt, in der Begegnung mit Betroffenen immer wieder neu Antworten zu finden, die bei der jeweils konkreten Situation ansetzen, emotionale Befindlichkeiten berücksichtigen und auch auf Wahrnehmungen sensibel eingehen, die sich möglicherweise rational nicht verifizieren lassen. Waldenfels schlägt in diesem Zusammenhang ein Antworten

vor, das selbst „aus der Fremde kommt“ und mehr ist „als ein sinnhaftes Verstehen, mehr als eine normengeleitete Verständigung“⁹.

„Das Fremde als Fremdes erfordert eine responsive Form von Phänomenologie, die bei dem beginnt, was uns auf befremdende, erschreckende oder erstaunliche Weise herausfordert, herauslockt, herausruft und unsere eigenen Möglichkeiten in Frage stellt, bevor wir uns auf ein fragendes Wissen- und Verstehenwollen einlassen.“¹⁰

Mitunter ist es hier gerade das Unerwartete, das kreative Möglichkeiten der Kommunikation freisetzt. Beispielsweise kann dies die unbefangene Freudenbekundung eines Kleinkindes sein, die das wiederholte Umherirren des Urgroßvaters im eigenen Haus mit den Worten „Isser wieder, isser wieder!“¹¹ kommentiert. So kann es gelingen, die Erfahrung der Fremdheit und Desorientierung des alten Mannes zugunsten eines Gefühls des Angenommenseins auf unbeabsichtigt humorvolle Weise zu überwinden. Möglicherweise kann auch der Einsatz von Technik als begleitende Unterstützung hilfreiche Prozesse in Gang setzen: So kann beispielsweise die Betätigung des Notfallknopfes in einer angstbesetzten Situation der Desorientierung die akute Fremdheitserfahrung beenden, indem hierdurch vertraute Menschen benachrichtigt werden und direkt am Ort des Geschehens beruhigend eingreifen

⁸ A.a.O., 131.

⁹ A.a.O., 131f.

¹⁰ A.a.O., 58.

¹¹ Warns, Bedrohlich, 27.

können. Konstitutiv für den Suchprozess insgesamt ist, dass Menschen mit Demenz mit Menschen ohne Demenz in Kontakt und im Dialog bleiben. Denn nur dann kann gewährleistet werden, dass Fremderfahrungen übersetzt werden und somit erinnerbar und zugleich zukunftsfähig sein können.

3. Zuhause in der Vertrautheit des Quartiers

Gerade angesichts der mit der Diagnose Demenz verbundenen radikalen Fremdheit kann die Einbettung in die vertraute Umgebung ein entscheidender Schritt sein, um Sicherheit und soziale Teilhabe zu ermöglichen und somit Lebensqualität zu erhalten oder sogar zu verbessern. Das Quartier fungiert hier als vertrauter Raum, der für Stabilität in unsicheren Lebensphasen sorgen kann. Der entscheidende Schlüssel liegt dabei in der Frage, wie Menschen im Quartier miteinander leben und miteinander umgehen. Aus ethischer Perspektive erweist sich der Ansatz der Care-Ethik als aufschlussreich, der grundlegend davon ausgeht, dass nicht die Autonomie des Individuums, sondern das Netzwerk zwischenmenschlicher Beziehungen von entscheidender Bedeutung für ein gelingendes Leben ist. Als zentrales Kriterium für ein gutes Zusammenleben schlägt Elisabeth Conradi „Achtsamkeit“¹² vor. Sie ist

dadurch gekennzeichnet, dass sie über rein materielle Komponenten hinausweist, indem sie die konkrete Situation und die Beziehung zwischen den beteiligten Subjekten in den Vordergrund stellt und auch die emotionale Ebene berücksichtigt:

„Achtsamkeit“ formuliert den Grundgedanken, dass Menschen füreinander außerordentlich bedeutsam sind. [...] Achtsamkeit trägt der Bezogenheit von Menschen aufeinander, ja sogar der Abhängigkeit voneinander Rechnung. Achtsamkeit beginnt in einer Situation, in der Menschen ein Verhältnis zueinander haben und eine Beziehung zueinander entwickeln. Achtsamkeit berücksichtigt Differenzen der Macht und der Möglichkeiten. Achtsamkeit ist etwas, das zwischen den Beteiligten geschieht und sich entfaltet.“¹³

Festzuhalten bleibt, dass die Sorge für Menschen mit Demenz und die Sicherung ihrer Lebensqualität auch eine öffentliche Aufgabe ist, die nur im Zusammenspiel von politischen Entscheidungen und zivilgesellschaftlichem Engagement vor Ort gelöst werden kann und auch theologisch reflektiert werden muss. Für das Gelingen im Gemeinwesen vor Ort können Kirche und Diakonie sowie christlich motiviertes Engagement einen entscheidenden Beitrag leisten. Als Ziel ist hier die Etablierung sorgender Gemeinschaften und funktionierender Nachbarschaftssysteme so-

¹² E. Conradi, *Take Care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit*, Frankfurt/New York 2001.

¹³ A.a.O., 238.

wohl in städtischen Gebieten als auch im ländlichen Raum im Blick, die versuchen eine umsichtige Fürsorge zu praktizieren, die Selbstbestimmung und Teilhabe ermöglicht und somit Lebensqualität sichert.¹⁴ Nur so lässt sich gewährleisten, dass Menschen auch im physischen Sinne zuhause bleiben und neue Vertrautheit mit sich

selbst und anderen Personen in immer fremder werdenden Umgebungen erlangen können. Dies könnte im Idealfall zu einem neuen Selbstverständnis führen, das eine Betroffene wie folgt zuspitzt: „Ein Leben mit Demenz ist ein Leben mit einem Fremden, den man anfängt zu lieben!“¹⁵

Das Projekt INTER•RELIGIO –

ein fakultäres Kooperationsprojekt
mit J. Eurich, F. Lienhard, M.
Oeming, Ph. Stoellger¹

Hendrik Stoppel

„Wes’ Land, des’ Religion“ – diese Regel, die einen der großen mitteleuropäischen Religionskriege beendete, gilt heute längst nicht mehr. Nicht nur ist Religion inzwischen viel mehr Privatsache als Sache eines Herrs-

chers, die geographische Verteilung von Religionszugehörigkeit ist durch Internationalisierung und Migrationen längst nicht mehr so eindeutig, wie sie vielleicht einmal war. So ist Begegnung zwischen Menschen verschiedener Religionen inzwischen Alltag. Und in den Begegnungen wird der private Charakter der religiösen Überzeugungen eben doch in Richtung eines öffentlichen verschoben, wenn diese Überzeugungen denn nicht völlig ohne Konsequenzen für den jeweiligen Menschen bleiben. Sie sind im Zusammenleben Thema, ob wir sie thematisieren oder nicht, im Großen wie im Kleinen.

¹⁴ Vgl. A. van Rieën / Chr. Bleck / R. Knopp (Hg.), Sozialer Raum und Alter(n). Zugänge, Verläufe und Übergänge sozialräumlicher Handlungsforschung, Wiesbaden 2014; H. Rübler / D. Köster, Lebensqualität im Wohnquartier. Ein Beitrag zur Gestaltung alternder Stadtgesellschaften, Stuttgart 2015.

¹⁵ H. Rohra, Es geht um dich – Demenzbetroffene in eigener Sache, in: demenz.

Das Magazin, Heft 19: Fremd sein, 2013, 19.

¹ Dr. Hendrik Stoppel ist Projektmitarbeiter am DWI für das von ihm vorgestellte Projekt INTER-RELIGIO. Er arbeitet an einem Habilitationsprojekt über „Mythos und normative Ordnungen“ bei Prof. Stoellger

Begegnungen zwischen Religionen sind dabei beileibe kein neues Phänomen, im Gegenteil. Die Vielfalt der religiösen Praktiken, Überzeugungen und Zusammenhänge auf relativ beschränktem Raum um das Mittelmeer herum in der Antike tritt uns in Zeugnissen dieser Zeit deutlich vor Augen. Gab es also schon einen spätantiken „Dialog der Religionen“? In dem Sinne, wie wir diesen heute verstehen, setzt das allerdings mehrere Dinge voraus: zum einen, dass die Religionen sich selbst als abgeschlossenes System verstehen, das anderen, ebenso abgeschlossenen Systemen gegenübersteht. Zum anderen, dass es etwas zu klären gibt zwischen den Religionen, nämlich die Frage der Wahrheit, die beide (oder mehrere) für sich beanspruchen. Für die Religionen Griechenlands und Roms gilt das beides so nicht. Ihre Götterwelten standen nicht anderen ausschließlich gegenüber, sondern waren darauf aus, auch die fremde Götterwelt ihrer selbst entsprechend zu ordnen. Religionen, die sich selbst als umfassendes und ausschließendes Ganzes verstehen, finden wir in voller Ausprägung erst in den großen monotheistischen Religionen. Diese, in Form von Judentum, Christentum und Islam, sind auch heute primär im Blick, wenn im europäischen Kontext von interreligiösem Dialog die Rede ist.

Deshalb setzt sich das Projekt INTER•RELIGIO mit den vielfältigen – und teilweise widersprüchlichen – Entwicklungen in diesem Gefüge vor allem der drei großen monotheistischen Religionen auseinander. Histo-

risch gewachsenes Zusammenleben verschiedener Religionen steht sich bildenden „Parallelgesellschaften“ gegenüber, die Teilnahme der Religionen am zivilen Leben einer zunehmenden Säkularisierung, der interreligiöse Dialog Tendenzen zur Radikalisierung. Das Projekt will sich durch wissenschaftlichen Austausch, exzellente Forschung, Ausbildung und Innovation diesem Spannungsfeld stellen und Orientierung in ihm bieten.

Bei INTER•RELIGIO kooperieren Bildungsinstitutionen dreier Länder: Frankreich, Deutschland und der Schweiz. Das Projekt arbeitet in einer grenzüberschreitenden, europäischen Perspektive und verbindet fünf europäische Universitäten – die Universitäten in *Strasbourg, Heidelberg, Tübingen, Basel und Freiburg* – und ein privates Hochschulinstitut – die Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg – in der Region Oberrhein. Das Projekt finanziert sich im Rahmen des Programms INTERREG V Oberrhein. Dieses wird zur Hälfte von der Europäischen Union aus dem Europäischen Fonds für regionale Entwicklung (EFRE) finanziert, zur anderen Hälfte aus öffentlichen Mitteln der regionalen politischen Einheiten (Bundesland, Department, Kanton). Im Januar 2017 hat es seine Arbeit aufgenommen.

Ausgehend von den Universitäten rückt das Projekt Forschung und Lehre in den Vordergrund. Die gesetzten Schwerpunkte sind dabei, der interreligiösen Pluralität ein *wissenschaftliches Fundament* zu geben, die *gemeinsamen Elemente* herauszustel-

len, welche die tatsächliche Annäherung zwischen den Religionen fördern, und eine bessere *Integration von religiösen Gruppen* in die Gesellschaft zu ermöglichen.

Im Bereich der Forschung arbeiten im Rahmen des Projektes drei spezialisierte europäische Forschungsgruppen: (1) zum rechtlichen und wissenschaftstheoretischen Status der Theologie an staatlichen Universitäten, (2) zur Methodik der Auslegung heiliger Schriften und (3) zu den Prinzipien und Grundlagen des interreligiösen Gesprächs. Aus den Forschungsgruppen und den von ihnen veranstalteten Tagungen gehen wissenschaftliche Veröffentlichungen hervor, die sowohl in die Öffentlichkeit hineinwirken als auch Inhalte für die angestrebte Lehre reflektieren und zu entwickeln helfen sollen.

Die Inhalte finden ihre Anwendung in der Ausbildung in zwei von den jeweiligen Universitäten angebotenen Abschlüssen: einem *einjährigen Zertifikatsstudium*, das sich an alle an

interreligiösen Fragen Interessierte innerhalb und außerhalb der Universität – auch Berufstätige und Ehrenamtliche – richtet und einem *europäischen Masterstudiengang*, der einen Bachelorabschluss im Bereich der Theologie oder der Geisteswissenschaften voraussetzt. Diese Studiengänge werden gerade an den jeweiligen Universitäten sukzessive entwickelt bzw. eingeführt. Der Prozess der Erarbeitung eines *gemeinsamen* Masters ist dabei schon für sich genommen eine lehrreiche Erfahrung und bietet tiefe Einblicke in die jeweiligen Wissenschaftslandschaften und -kulturen.

Mit den dauerhaft etablierten Abschlüssen sollen nach dem Abschluss des Projektes im Dezember 2019 nachhaltig wirkende Strukturen und Netzwerke zur Erforschung und wissenschaftlichen Vermittlung von Fragen des interreligiösen Dialogs geschaffen sein, die auch über den universitären Bereich hinaus gesellschaftlich wirksam sind.

Diakonie auf amerikanisch

Geschichte und Profil des Lutherischen „social ministry“ in den USA¹

Teresa A.K. Kaya

Bereits seit dem New Deal unter Präsident Roosevelt, der die Einführung des Wohlfahrtsstaats in den Vereinigten Staaten von Amerika markiert, sind christlich motivierte Hilfsorganisationen feste Größen des US-amerikanischen Wohlfahrtssystems. Die faith-based organizations (FBOs) tragen maßgeblich – wie die diakonischen Einrichtungen in Europa auch – zur Ausgestaltung des Sozialwesens bei. Als wichtigste Wohlfahrtsakteure haben sich die sozialen Hilfeeinrichtungen der beiden größten lutherischen Kirchen The Lutheran Church – Missouri Synod (LCMS) und Evangelical Lutheran Church in America (ELCA) etabliert. Das so genannte social ministry, das von freien Initiativen ausging und häufig von deutschen Immigranten angeregt wurde, hat eine lange Tradition vorzuweisen. Trotz jahrelanger Bemühungen um eine einheitliche Institution gelang es jedoch erst im Jahr 1997 ein Verbundsystem herzustellen. LCMS und ELCA hatten gemeinsam mit ihren angeschlossenen social ministry organizations (SMOs)

die Gründung einer nationalen Allianz namens Lutheran Services in America (LSA) vorangetrieben. Das Gesamtnetzwerk erwirtschaftete seither kombinierte Gesamtwerte von über 20 Milliarden US-Dollar im Jahr und zählt damit zu den größten Netzwerken sozialer Dienstleister mit religiösem Profil, die im US-amerikanischen Wohlfahrtssystem tätig sind.

Folgende Fragen führen durch die Dissertation: Wie wurde aus dem zivilgesellschaftlichen Engagement einzelner lutherischer Glaubensanhänger und Gemeinden ein hochorganisierter Wohlfahrtsdienstleistungsverbund? 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?

Entsprechend werden in den drei Hauptteilen – Historische Entwicklung der lutherischen Glaubensgemeinschaft mit den unterschiedlichen Denominationen sowie die Ausbildung eines institutionalisierten lutherischen social ministry (I), Organisationsentwicklung von LSA seit Organisationsgründung im Jahr 1997 bis 2012 (II) und letztlich der Ausblick auf zukünftige Entwicklungen (III) –

¹ Dr. Teresa Kaya ist Projektmitarbeiterin am DWI. Sie promovierte 2017 über das Thema „Die Entwicklung des US-amerikanischen lutherischen social ministry“

(Veröffentlichungen des DWI an der Universität Heidelberg Bd. 58, Leipzig 2017).

die Forschungsfragen detailliert ergründet.

Erstmals erfolgt eine umfassende Analyse der organisatorischen Entwicklung der christlich-lutherisch motivierten Hilfstätigkeiten zu einem bedeutsamen social player in den USA und die Arbeit macht diverse bisher nicht verfügbare Quellen zugänglich, die durch ausführliche Zeitzeugeninterviews und Experteninterviews im

Sinne einer „oral history“ ergänzt werden.

In der Grundlagenforschung werden spannende Spuren bekannter Persönlichkeiten wie Henry Muhlenberg, William Passavant und Wilhelm Loehe verfolgt, die allesamt die Entwicklung des organisierten social ministry in den USA maßgeblich beeinflussten und bis heute ihre Wirkung haben.

Leben und Wirken von Dr. Antonie Kraut

(1905–2002)¹

Teresa A.K. Kaya

Anfang des 20. Jahrhunderts wurde in Stuttgart ein Mädchen namens Antonie Kraut als fünftes Kind in eine wohl situierte Juristenfamilie geboren. Das langersehnte Nesthäkchen wuchs in turbulenten Zeiten auf. Sie sollte zwei Weltkriege über- und erleben, wurde Zeugin der Abschaffung der Monarchie und Neuordnung Deutschlands in eine parlamentarische Demokratie, des Dritten Reichs sowie des

Kapitulation des Hitler-Regimes und schließlich des Neuaufbaus Deutschlands als Bundesrepublik. Geprägt vom tiefen Glauben und aktiven Engagement in Kirche und Politik ihres Elternhauses nahm Antonie Kraut sowohl als hauptamtliche wie auch ehrenamtliche Akteurin zahlreiche Aufgaben im Kontext der württembergischen Landeskirche wahr. Dadurch erlebte sie die turbulenten Identitätskrisen der evangelischen Kirche und mit ihr der Diakonie hautnah mit. Mit ihrer Persönlichkeit nahm sie konkreten – und nachhaltigen – Einfluss auf die kirchlichen und diakonischen Einrichtungen, in denen sie wirkte, so beispielsweise auf das Diakonische Werk Württemberg (DWW) oder auch die Evangelische Heimstiftung (EHS), deren (Mit-)Gründerin sie

¹ Dr. Teresa Kaya ist Projektmitarbeiterin am DWI. Zwischen Oktober 2016 und Juni 2018 erforschte das Diakoniewissenschaftliche Institut (DWI) im Auftrag der

Evangelischen Heimstiftung Stuttgart (EHS) Leben und Wirken von Dr. Antonie Kraut.

war. Antonie Kraut hatte zweifelsohne nicht nur ein bewegtes sondern auch ein bewegendes Leben.

Erstmalig entstand nun eine biografische Studie, die Frau Dr. Antonie Kraut als Führungs- und Privatperson ergründet und Entwicklungen, die zur Gründung der Evangelischen Heimstiftung geführt haben, nachzeichnet.

Die Beständigkeit und Verbundenheit Antonie Krauts mit der württembergischen Landeskirche und den diakonischen Institutionen sowie ihre Leidenschaft für das Sozialrecht zieht sich wie ein roter Faden durch ihr Leben. Ganze 26 Jahre hatte Antonie Kraut die Position als Geschäftsführerin zunächst im LVIM und schließlich im Diakonischen Werk Württemberg zwischen 1945 und 1971 inne und sogar 33 Jahre lang war sie ehrenamtlich im Vorstand der EHS tätig.²

Antonie wirkte maßgeblich an der sozialen Gestaltung des Staates mit, beispielsweise durch das Verfassen von Stellungnahmen zum Bundessozialhilfegesetz, die in diversen Ausschüssen auf Landes- und Bundesebene vorgelegt wurden.³ In der Alltagspraxis diakonischen Handelns standen

alle Hilfebedürftigen in ihrem Fokus: alte Menschen, kranke Menschen, Menschen mit Behinderung(en). Auf ihr Engagement hin wurde die Eigenverantwortung der Heimbewohner in Alteinrichtungen maßgeblich gestärkt und Qualitätsverbesserungen durchgeführt, beispielsweise führte sie Einzelzimmer mit eigenem Bad und die Auswahlmöglichkeit zwischen verschiedenen Menüs ein. Außerdem entstanden unter ihrer Federführung Fachkliniken für drogenabhängige Menschen sowie spezielle Hilfsprogramme für Menschen mit Behinderungen.⁴ Antonie Krauts „Wirken hat Fundamente gelegt für die partnerschaftliche Zusammenarbeit zwischen Sozialstaat und freier Wohlfahrtspflege.“⁵

Entstanden ist ein zweiteiliges Buch, das zunächst den Fokus auf den Lebensweg Antonie Krauts legt und anschließend die Brücke zur Gegenwart zieht. Dr. Krauts selbstgewähltes Motto „Helfen, wo geholfen werden muss“ hat sowohl ihr Leben als auch die Organisation EHS tief geprägt und angeleitet.

² Vgl. DWW, Schriftverkehr Diakonisches Werk Württemberg an Liga der freien Wohlfahrtsliga 7.12.1993.

³ Vgl. Lebenslauf Dr. jur. Antonie Kraut, wohnhaft in Stuttgart, Olgastr. 108, S. 3.

⁴ Vgl. Informationsdienste der Diakonie, Nummer 6 – Juni 1995, S. 5.

⁵ DWW, Schriftverkehr Diakonisches Werk Württemberg an Liga der freien Wohlfahrtsliga 7.12.1993.

Pastor Erich Bammel
(1913-1985)
und die Gründung des
Diakonischen Werkes
Wolfsburg e.V.¹

Sebastian Hohensee

Das DWW ist nach der Gründung im Jahr 1955, damals noch unter dem Namen „Verein für Innere Mission Wolfsburg e.V.“, und einer für den Verein zunächst mit einigen Hindernissen verbundenen Anfangsphase inzwischen zu einem überregional agierenden Unternehmen mit mehreren Einrichtungen und einer Belegschaft von fast 1.500 Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern angewachsen. Nach dem nun fast 65-jährigen Bestehen der Wolfsburger Diakonie stellte sich daher die Frage: Wo lagen die Anfänge diakonischen Handelns in der Stadt Wolfsburg und wie gestalteten sich diese im Einzelnen? Die Forschungsergebnisse wurden zum einen Anfang September 2018 auf einer gemeinsam vom DWW und DWI veranstalteten

Tagung in Wolfsburg präsentiert, zum anderen werden sie in einer voraussichtlich 2019 erscheinenden Veröffentlichung Niederschlag finden. Sie verdeutlichen, dass die Anfänge der Diakonie in Wolfsburg vor der offiziellen Gründung des Diakonievereins einsetzten und in enger Verbindung zur Entwicklung der Stadt Wolfsburg verliefen.

Das Projekt konzentrierte sich auf die Erforschung der frühen Geschichte des DWW, die mit der schillernden Gestalt des Pastors Erich Bammel verknüpft ist, der die treibende, jedoch nicht ganz unumstrittene Kraft bei der Gründung der institutionalisierten Diakonie in Wolfsburg bildete. In den vergangenen Jahren tauchten vermehrt Anfragen und Vermutungen auf, die Erich Bammel in Verbindung zu NS-nahen Kirchenkreisen brachten. Der Ursprung dieser Verdächtigung ist im Wesentlichen auf den Wikipedia-Artikel zum „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ zurückzuführen, der Erich Bammel als Mitarbeiter führte.² Dieses sogenannte „Entjudungsinstitut“ mit Sitz in Eisenach, war ein akademisch firmierter

¹ Sebastian Hohensee ist Projektmitarbeiter am DWI und arbeitet an einer Dissertation über „Die Christologie Gerhard Ebelings“ an der Universität Göttingen. Die Arbeit über Pastor Erich Bammel ist ein Forschungsprojekt im Auftrag des Diakonischen Werks Wolfsburg.

² Seite „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“. In: Wi-

kipedia, Die freie Enzyklopädie. Bearbeitungsstand: 13. August 2018. URL: https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Institut_zur_Erforschung_und_Beseitigung_des_jüdischen_Einflusses_auf_das_deutsche_kirchliche_Leben&olddid=179978217 [zuletzt abgerufen am 12. September 2018].

Bund, der nach den Novemberpogromen des Jahres 1938, dem Auftakt zur systematischen Verfolgung der jüdischen Bevölkerung, Anhänger der Deutschen Christen Bewegung versammelte und unter Leitung des Jenaer Theologen Walter Grundmann eine vermeintlich wissenschaftliche Zeitschrift veröffentlichte, eine „entjudete“ Volksbibel herausgab und eine Fortbildungseinrichtung für Pfarrer, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter betrieb.³ In Hinblick auf Erich Bammels zur Diskussion stehenden Mitarbeiterschaft am „Entjudungsinstitut“ lässt sich sagen, dass die Mitglieder des Instituts, von denen bis Kriegsende ca. 180 gelistet waren,⁴ sich mit Hilfe der Verbandsmitteilungen des Instituts ermitteln lassen.⁵ Im Zuge einer im Rahmen des Forschungsprojekts veranlassten Überprüfung der Mitglieder, zu denen neben Pastoren auch zahlreiche akademische Hochschullehrer zählten, wurde Erich Bammels Name aus der Mitgliederauflistung des Wikipedia-Artikels gelöscht.⁶ Bammel verbrachte seine Studienzeit größtenteils an der Kirchlichen Hochschule in

Bethel, was nicht nur sein Diakonieverständnis nachhaltig prägen sollte. Das Bekenntnis zur Theologie Friedrich von Bodelschwinghs legte das Fundament für seine Nähe zur Diakonie und seines Theologie- und Kirchenverständnisses, die theologiepolitische Positionierung der Hochschule Erich Bammels beförderte außerdem seine ablehnende Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus und den Deutschen Christen und festigte seine Verortung in der Bekennenden Kirche.⁷

Nachdem er 1943 als Hilfsgeistlicher in die noch junge Industriestadt entsandt wurde und aufgrund des erheblichen Pastorenmangels während des Zweiten Weltkrieges die gesamte Region Wolfsburg, d.h. mehrere Gemeinden mit insgesamt 16 Dörfern, seelsorgerlich zu betreuen hatte, sah Erich Bammel sich ab 1945 mit der Aufgabe konfrontiert, die landwirtschaftlich geprägte ev.-luth. Kirchengemeinde, mit der in die Stadt ziehenden Industriearbeiterschaft zu verbinden. Vor diesem Hintergrund ist sein

³ Vgl. D. Schuster, Die Lehre vom „arischen“ Christentum. Das wissenschaftliche Selbstverständnis im Eisenacher „Entjudungsinstitut“, Göttingen 2017.

⁴ Vgl. ebd., S. 82.

⁵ Vgl. Verbandsmitteilungen des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben, Nr.1–6, Leipzig 1939–1941.

⁶ Wenn Erich Bammels Name dennoch weiterhin in Verbindung zum sogenannten „Entjudungsinstitut“ auftaucht, dann überwiegend vor allem in im Internet veröffentlichten Artikeln, die sich weiterhin auf

den veralteten, da noch nicht revidierten Wikipedia-Artikel als Hauptquelle beziehen.

⁷ In seinem Jahresbericht 1935/36 verdeutlicht Wilhelm Brandt, der Bethel von 1933 bis 1936 leitete, die Rückwirkung der politischen Entwicklungen der vergangenen Jahre auf die Einstellung der Studenten. Vgl. W. Brandt. Jahresbericht 1936/37 (sic!), in: G. Merz (Hg.), Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel, Band 7, Bethel bei Bielefeld 1936, S. 165.

Einsatz für den als NS-Kriegsverbrecher zum Tode verurteilten Dr. Hans Körbel, VW-Werksarzt sowie eifriger Kirchgänger und Kirchenvorsteher, zu sehen. Dr. Körbel wurden 1946 wegen „vorsätzlicher Vernachlässigung“ seiner medizinischen Aufsichtspflicht von einem britischen Militärgericht zum Tode verurteilt, da gegen Ende des Krieges unter dessen Verantwortung über 300 Säuglinge und Kinder von polnischen und sowjetischen Zwangsarbeiterinnen ums Leben kamen.⁸ Der Eindruck einer möglichen Nähe Erich Bammel zur NS-Ideologie entstand, ganz abgesehen von dem Wikipedia-Artikel, durch die zentrale Rolle, die er im „Fall Körbel“ einnahm. Der Einsatz des Pastors für die Begnadigung seines Gemeindemitglieds verdeutlicht sich durch entspre-

chende Bemühungen bei der britischen Militärregierung und durch seine Mobilisierung der kirchenleitenden Handlungsträger, zu denen neben Otto Dibelius, Bischof von Berlin-Brandenburg und Ratsvorsitzender der EKD auch August Marahrens, Bischof der hannoverschen Landeskirche, sowie der damalige Oberlandeskirchenrat und spätere Landesbischofs Hannovers, Dr. Hanns Lilje, zählten. Die Bemühungen blieben hingegen erfolglos und Dr. Körbel wurde am 7. März 1947 hingerichtet. Bammels Verhalten und sein Einsatz für Dr. Körbel, ein Nazi mit allem Anschein nach konservativer Stellung zur Religion,⁹ war nicht untypisch für die frühen Nachkriegsjahre und steht symptomatisch für den Umgang vieler Landeskirchen mit Vertretern des NS-Regimes.¹⁰ Sie sollten schnellstmöglich rehabilitiert

⁸ Eine wissenschaftliche Erforschung samt umfangreicher Auswertung der Quellen, die Aufschluss über die Ursachen und des Verlaufs des Massensterbens in der sogenannten „Ausländerkinder-Pflegestätte“ des Volkswagenwerks geben, spiegelt sich in der folgenden Auswahl wider: K.-J. Siegfried, Rüstungsproduktion und Zwangsarbeit im Volkswagenwerk 1939-1945. Eine Dokumentation, Frankfurt a.M., ⁴1999 (1. Auflage 1986), v.a. S. 168–192; K.-J. Siegfried, Das Leben der Zwangsarbeiter im Volkswagenwerk 1939-1945, Frankfurt a.M. 1988, S. 235–255; R. Reiter, Tötungsstätten für ausländische Kinder im Zweiten Weltkrieg. Zum Spannungsfeld von kriegswirtschaftlichem Arbeitseinsatz und nationalsozialistischer Rassenpolitik, Hannover 1993; H. Mommsen/M. Grieger, Das Volkswagenwerk und seine Arbeiter im Dritten Reich, Düsseldorf ³1997 (1. Auflage 1996), S.

740–765; U. Pitz, Zum Sterben geboren im Lager Rügen. Das Lager, das zum Sterbelager wurde, Wolfsburg ³2014, online unter: https://wolfsburg.vvn-bda.de/wp-content/uploads/sites/41/2014/09/R%C3%BChen140922_dritte-Auflage.pdf [zuletzt abgerufen: 12. September 2018]; M. Brüntrup, Verbrechen und Erinnerung. Das „Ausländerkinderpflegeheim“ des Volkswagenwerks, Veröffentlichung im Frühjahr 2019 geplant.

⁹ Vgl. H. Mommsen/M. Grieger, Das Volkswagenwerk, S. 759.

¹⁰ Die Rolle, die vor allem die Kirchenleitung der hannoverschen Landeskirche im „Dritten Reich“ einnahm, ist u.a. in den folgenden Bänden thematisiert: H.W. Grosse/H.Otte/J. Perels (Hgg.), Bewahren ohne Bekennen? Die hannoversche Lan-

werden, damit ein Neuanfang erleichtert werden konnte. Die Schuldfrage wurde nur zögerlich und nicht mit voller Konsequenz verfolgt. Kirchlicherseits stand die Betonung des Bekenntnisses zumeist als einzige Form des Widerstands im Vordergrund. Diese Bekenntnistreue sah Bammel bei Dr. Körbel gegeben, da er sich trotz seiner politischen Stellung zu seinem christlichen Glauben bekannte und für Bammel in dieser Hinsicht als Dissident galt.¹¹ Nicht erst, aber besonders aus heutiger Sicht und vor allem mit den heutigen Erkenntnissen, muss Erich Bammel Verhalten, v.a. seine bis in die 1980er Jahre währende Positionierung Pro Dr. Körbel, zu Recht kritisiert werden.

Unterstützend für den Gemeindeaufbau wirkte vor allem der Zuzug vieler Flüchtlinge aus den östlichen Gebieten Deutschlands, die in kurzer Zeit die Hälfte der Stadtbewohnerinnen und -bewohner ausmachten und der als nationalsozialistische Musterstadt geplanten Stadt des KdF-Wagens eine zunehmend christliche Bevölkerung bescherte. Als Bammel den Entschluss fasste, das gottesdienstliche und gemeindliche Zentrum der ehemaligen Patronatsgemeinde in die noch

unfertige Barackensiedlung zu verlegen, wurde der Grundstein für ein blühendes kirchliches Leben in der Industriestadt gelegt, welches mit der Entstehung diakonischer Handlungsfelder Hand in Hand ging. Da er gegenüber der britischen Militärregierung intervenierend tätig wurde, gelang es Bammel bereits wenige Wochen nach Kriegsende, den ersten evangelischen Kindergarten Wolfsburgs zu eröffnen. Die vom Kindergarten angebotene ganztägige Tagesbetreuung verbesserte die Situation der größtenteils noch in Notquartieren wohnenden Familien, in denen kriegsbedingt häufig der Vater fehlte, erheblich. Ein Vorteil bestand u.a. darin, dass Mütter nun die Gelegenheit erhielten, sich am Wiederaufbau des Volkswagenwerks zu beteiligen, wodurch sie den Lebensunterhalt für ihre Familien sichern konnten. Der evangelische Kindergarten wurde, auch aufgrund eines zunächst noch fehlenden Kirchen- oder Gemeindegebäudes, daher bald zum karitativen, pädagogischen und katechetischen Zentrum der Stadtkirchengemeinde. Die Kindergarteneröffnung bildete damit eine wichtige Etappe auf dem Weg zur Gründung des Diakonievereins.

deskirche im Nationalsozialismus, Hannover 1996 sowie dies. (Hgg.), Neubeginn nach der NS-Herrschaft? Die hannoversche Landeskirche nach 1945, Hannover 2002 und H.W. Grosse, „Niemand kann zwei Herren dienen“. Zur Geschichte der evangelischen Kirche im Nationalsozialismus und in der Nachkriegszeit, Hannover 2010.

¹¹ Ein Großteil der Bekennenden Kirche, der Erich Bammel angehörte, beschränkte das Widerstandsverhalten gegen den NS-Staat auf das Bekenntnis. Daher konnte Eberhard Bethge, Freund und Biograf Dietrich Bonhoeffers auch später eingestehen: „Wir haben widerstanden mit dem Bekenntnis, aber wir haben nicht bekannt mit dem Widerstand.“

Die Leitung des evangelischen Kindergartens wurde der Schwesternschaft Neuvandenburg übertragen, die aus dem nahe gelegenen Mutterhaus aus Elbingerode/Harz Diakonissen nach Wolfsburg entsandt hatte. Erich Bammel konnte die Neuvandensburger Diakonissen außerdem dafür gewinnen, den Kranken- und Pflegedienst im damaligen Baracken-Krankenhaus zu übernehmen, womit sie die „Braunen Schwestern“ ablösten.

Aufgrund von Arbeitssuchenden aus dem gesamten Bundesgebiet und der DDR, die nach Wolfsburg kamen und Beschäftigungsmöglichkeiten im expandierenden Volkswagenwerk suchten, verdreifachte sich im Zeitraum von 1945 bis 1953 die Belegschaft des Werkes. Dieser plötzliche Bevölkerungsanstieg beförderte die von den Stadtbehörden nicht gewünschte Ansiedlung älterer Familienangehöriger. Da sich das Problem der Unterbringung und Versorgung älterer und nicht-berufstätiger Stadtbewohnerinnen und -bewohner zuspitzte und die dafür eigentlichen zuständigen Institutionen der Stadt diesem Umstand wenig Beachtung schenkten, entschieden sich die ev.-luth. Kirchengemeinde und Erich Bammel, Vorsitzender des Kirchenvorstands, die offensichtliche Not vieler älterer Menschen zu beheben. Nach Rücksprache mit dem Landesverband der Inneren Mission in Wolfsburg fasste der Kirchenvorstand im Herbst 1955 den Beschluss, den „Verein für Innere Mission in Wolfsburg e.V.“ zu gründen und ihn mit der Errichtung eines Alten- und Pflegeheims zu beauftragen.

Die Vereinsgründung knüpfte an eine seit dem 19. Jahrhundert gängige Tradition der Inneren Mission an, die für die Wolfsburger Diakonie zwar eine dauerhafte Unabhängigkeit von den kirchenleitenden Ebenen der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers bedeutete, anfangs aber ebenso einige, vor allem finanzielle und personelle Schwierigkeiten mit sich brachte.

Ein Bild, das in der Öffentlichkeit bis zur gegenwärtigen Zeit häufig von Erich Bammel gezeichnet wird, ist dasjenige des Wolfsburger Kirchenerbauers. Denn durch die 1951 entstandene Christuskirche, den ersten Sakralbau auf niedersächsischen Boden nach Kriegsende, und der Initiierung weiterer Kirchbauten in Wolfsburg, verhalf Erich Bammel als Initiator im Zusammenwirken mit Gleichgesinnten der Stadt dazu, das bei der Stadtplanung ursprünglich konzipierte Stadtbild einer „Stadt ohne Kirchen“ zu überwinden. Erich Bammel über seine Bautätigkeit bestimmen zu wollen, trifft zwar einen sehr wichtigen Teil seines Lebenswerks, vernachlässigt hingegen einen noch viel wesentlicheren Aspekt: Es ging ihm in erster Linie immer um das Wohl der Gemeinde und Hilfe für Hilfsbedürftige. Es ist offensichtlich, dass Bammel die Begabung besaß, notwendige Prozesse in Schwung zu bringen und dabei das Augenmaß und die Hartnäckigkeit besaß, die dafür vorhandenen oder erst noch aufzutreibenden finanziellen wie personellen Ressourcen zu mobilisieren und richtig einzusetzen. Grundlegende Voraussetzung dafür war aber das Talent und die Fähigkeit, mit

Wortgewalt und Überzeugungskraft,
Menschen von seinen Ideen und für
seine Ziele zu begeistern.

DISSERTATIONEN

Schilo – „der Ort, an dem ich meinen Namen früher wohnen ließ“

Tradition und Geschichte eines Heiligtums

Ann-Kathrin Knittel

Gutachter: J.C. Gertz, D. Jericke

Der Ort Schilo (in der Lutherbibel „Silo“) begegnet innerhalb des Alten Testaments in Texten unterschiedlicher Couleur: Vom Frauenraub von Schilo (Ri 21,15–23) zur Berufung des jungen Samuel (1. Sam 3), vom Jakobssegens (Gen 49,10ff) bis zur Tempelrede des Propheten Jeremia (Jer 7,1–15) – welchen Horizont die Erwähnung des Ortes in die Texte einträgt, ist auf den ersten Blick oft nicht ersichtlich. Mit dem heutigen Khirbet Sailūn identifiziert, ist die Ortslage auch von archäologischem Interesse. Die vorliegende Studie nimmt sowohl die archäologischen als auch die exegetischen Perspektiven zu Schilo auf und korreliert diese miteinander.

Nachdem zu Beginn der Arbeit der bibelkundliche Befund und die doch recht umfangreiche Hypothesenbildung im Laufe der Forschungsgeschichte dargestellt wurden (Kap. 1), widmet sich Kap. 2 der Lokalisierung und Einbettung des heute in der Westbank befindlichen Khirbet Sailūn und

seiner archäologischen Erschließung, die Anfang des 20. Jh. begann und bis heute andauert. Im Zentrum standen hier aufgrund der biblischen Darstellung, die von Schilo fast ausnahmslos als Kultort der vorstaatlichen Zeit erzählt, seit jeher die Erforschung der archäologischen Belege für die frühe Eisenzeit und die Suche nach einer Kultstätte, die dem entsprechenden Zeitraum zugeordnet werden kann, welche aber bis heute nicht nachgewiesen werden konnte.

Im Zuge der anschließenden Textanalyse (Kap. 3–9) werden sämtliche Stellen innerhalb des Alten Testaments, die Schilo erwähnen, intensiv diskutiert und auf ihre unterschiedlichen Darstellungsinteressen und Entstehungszeiträume hin befragt. Dabei konnten die Entwicklung und Anreicherung des Schilobildes innerhalb des Alten Testaments und die konnektive Funktion des Heiligtums für die Konstruktion der Geschichte Israels herausgearbeitet werden. Es ließ sich zeigen, dass die jüdische Tradition, nach der Schilo das wichtigste Vorgängerheiligtum Jerusalems war, nicht nur durch die Gestaltung der Einzeltexte angestoßen wurde, sondern die literarische Erfolgsgeschichte Schilos sukzessive genau dieses Bild aufbaut.

Die Arbeit erscheint voraussichtlich im Frühjahr 2019 in der Reihe FRLANT.

Die Verstocktheit Israels im Jesajabuch

Studie eines theologischen Motivs

Wolfgang Köhler

Gutachter: M. Oeming, D. Jericke

Nach Jes 6,9–10 empfing Jesaja von Gott den Auftrag, die Herzen des Volkes Israels zu verstocken. Nicht wenigen Auslegern hat dieser Auftrag Kopfzerbrechen bereitet. Wie kann es sein, dass der Gott Israels sein erwähltes Volk von der Umkehr abhalten will?

Die Dissertation von W. Köhler entfaltet das Thema der Verstockung als ein theologisches Motiv, das sich durch das gesamte Buch Jesaja zieht und aus unterschiedlichen Perspektiven aufgegriffen wird. Das Herzstück der Dissertation bilden die Untersuchungen von zwölf Einzeltexten in Jes 1–66. Der Arbeit liegt die These zugrunde, dass das gesamte Jesajabuch in einem Fortschreibungsprozess entstanden sei. Der Bruch mit der klassischen Duhm'schen These wird in einem eigenen redaktionsgeschichtlichen Kapitel begründet. Insgesamt folgt die Arbeit dem Ansatz einer diachron reflektierten Synchronie.

Im Blick auf das Thema Verstockung wird deutlich, dass in Jes 6,9–11 dem Volk aufgrund seiner Sünde Verstockung und Gericht bis zur Verwüstung des Landes angesagt werden

soll. Doch schon im ersten Teil des Jesajabuchs (Jes 1–39) wird an mehreren Stellen die Hoffnung auf eine Auflösung der Verstockung laut, z.B. Jes 32,1–8. Mit dem Exil ist die Bedingung für das Ende der Verstockung eingetroffen; Jes 40 sagt dem Volk zu, dass der Bund fortbesteht und eine Umkehr möglich ist. Doch dem Ruf zur Umkehr und Rückkehr folgen viele nicht. In Jes 63,7–64,11 identifiziert sich eine Gruppe mit den Zuständen zu Lebzeiten Jesajas. Die Gruppe bekennt ihre eigene Verstocktheit, wodurch sie sich aus dem Volk heraus differenziert. Somit wird die Sicht auf das Volk als Ganzes von einer Sicht auf einzelne Gruppen abgelöst.

Im NT wird häufig auf das Thema Verstockung Bezug genommen, weshalb die Arbeit mit einem Ausblick auf das NT abschließt.

Hiobs Kosmos

Ein interdisziplinärer Beitrag zur
Schöpfungstheologie und
Anthropologie bei Hiob

Volker Grunert

Gutachter: M. Oeming, J.C. Gertz

Diese motiv-kritische Studie sucht für die theologische und philologische Komplexität des biblischen Hiobbuches einen kulturhistorischen Rahmen. Was bedeutet das verwirrende Nebeneinander unterschiedlicher Stile, Menschen- oder Schöpfungs-Verständnisse im Text?

Im Gespräch mit der bereits weit fortgeschrittenen philologischen Erschließung des Textes und den dort entwickelten Problemanzeigen dient dabei der mehrheitlich angenommene perserzeitlich-frühhellenistische süd-levantinische Entstehungshorizont des Textes als Ausgangs- und Angelpunkt der Studie. Die materielle Kultur dieser Epoche war jüngst Gegenstand einer intensiven Editionstätigkeit und so lassen nun verfügbare Daten zu Stempelsiegeln, -amuletten und Figurinen auch für das traditionell als kulturell isoliert dargestellte Yehud einige Schlüsse zu, die für die Hermeneutik des Hiob-Textes von Belang sind.

„Trends“, die sich aus der materiellen Kultur ablesen lassen, sind der Fokus auf eine Helden-Anthropologie und die magisch-rituelle Nutzung von Wildtier-Darstellungen. Beides sind

zentrale Themenkomplexe des Hiob-Textes. Ägypten, der große Nachbar, übt kulturell den größten Einfluss aus.

In der Studie werden zu den lokalen ikonographischen auch zeitgenössische textliche Zeugnisse aus Ägypten, Persien und Griechenland konsultiert. Besonders ägyptische Ritualtexte teilen mit dem Hiob-Text das oben erwähnte Nebeneinander. Die sich häufig widersprechenden oder kaum deutbaren Motive des biblischen Textes finden sich hier häufig in analogen Konstellationen. Allen Texten gemein ist die trad. Annahme, dass einzelne Menschen mittels Sprachgebrauch Kosmos und Götter zu steuern vermögen.

Wie auch die sehr frühe Tradition der Fabelliteratur hinterfragt der Hiob-Text die seit dem 3. Jt. v.d.Z. in Mesopotamien und Ägypten bezeugte (Königs-)Anthropologie der Apotheose sowie die damit zusammenhängende anthropozentrische Kosmologie und Theologie. Dieses ursprünglich royale Konzept erfährt im 1. Jt. aufgrund allgemeiner Verfügbarkeit von Ritualen für Privatpersonen einen Höhepunkt.

Alternativ schlägt der Hiob-Text u.a. eine Theologie der Souveränität (aber auch des Gnadenwirkens) JHWHs vor, der es wie der Regen und Sturm bringende Winter in dieser Region (vgl. Motive in Hi 36–38) vermag, sowohl menschenfreundlich als auch menschenfeindlich zu sein.

„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

Johanna Körner

Gutachter: M. Konradt, G. Theißen

Im Hinblick auf die inhaltliche Gestalt der Ethik des Apostels Paulus wird in der neutestamentlichen Forschung häufig von der These einer weitgehenden materialetischen „Inklusivität“ ausgegangen: Das Spezifikum des paulinischen Ethos liege in der theologischen, insbesondere christologischen Begründung und Motivierung desselben, während es in inhaltlicher Hinsicht im Wesentlichen deckungsgleich sei mit den Traditionen und Überzeugungen der jüdischen sowie paganen Umwelt. Die Arbeit versucht dieser Frage, exemplarisch am Teilbereich der Sexual- und Geschlechterrollenethik, nachzugehen, indem theologische mit soziokulturellen sowie traditions- und religionsgeschichtlichen Fragestellungen verbunden werden.

Im ersten Hauptteil wird dementsprechend die soziale und kulturelle Realität in der hellenistischen Umwelt der paulinischen Gemeinden bezüg-

lich der zur Diskussion stehenden Themen skizziert. Im zweiten Teil wird der zeitgeschichtliche Hintergrund anhand von ausgewählten Quellentexten zu umreißen versucht, wobei exemplarisch jeweils zwei Quellen aus dem frühjüdischen sowie aus dem paganen Raum herangezogen werden.

Der dritte Hauptteil widmet sich schließlich der Einzelexegese der für die genannte Thematik relevanten Texte aus den paulinischen Briefen: Gal 3,28 („da ist nicht männlich und weiblich“) gleichsam als „Basistext“ der Untersuchung, sodann der Auseinandersetzung des Paulus mit Fragen rund um Ehe und Ehescheidung, Inzest, Prostitution, Homosexualität, Geschlechterrollensymbolik sowie nach der Rolle von Frauen in der Gemeindeöffentlichkeit.

Dabei zeigt sich, dass Paulus in all diesen Fragen grundlegend von seiner jüdischen Herkunftstradition geprägt bleibt. Gleichwohl kann deshalb nicht uneingeschränkt von einer materialetischen „Inklusivität“ gesprochen werden, da er diese Überzeugungen in mehrheitlich „heidenchristlichen“ Gemeinden zu etablieren versucht, wo sie sich von denjenigen der „heidnischen“ Umgebung unterscheiden und somit im Hinblick auf den konkreten Kontext „exklusiv“ sind. Des Weiteren ist vor dem Hintergrund der oft behaupteten Zentralstellung der Christologie bei Paulus festzuhalten, dass diese jedenfalls in diesem Teilbereich der paulinischen Ethik eine eher untergeordnete Rolle spielt, während hier hingegen schöpfungstheologische Argumente stärker im Vordergrund stehen.

Passio Christi, Tribulatio Discipuli

Eine exegetische und narratologische Untersuchung zu den Leidensvorstellung des lukanischen Doppelwerks

In Jung

Gutachter: P. Lampe, M. Pöttner

Lukas hat nicht nur Jesu Geschichte geschrieben, sondern auch eine Geschichte der Jünger, die in ihrer erzählten Welt leiden. D.h., die Passio Christi im Evangelium erweitert sich zur Tribulatio Discipuli in Acta. Die Arbeit analysiert durch exegetische und narratologische Untersuchungen die Charakteristika des 1k Doppelwerks.

These ist, dass die Geschichte der Jünger bereits im Passionsbericht des Ev. antizipierend mitgedacht ist (K. I). Die 1k Passionsgeschichte stellt die Jünger als Co-Subjekt des Leidens dar (I-1). Darüber hinaus weist diese Geschichte eine multiple story line auf. D.h., die Jüngergruppe treibt als Protagonist auch einen eigenständigen Subplot voran, während Jesus als Mentor ihnen hilft (I-2). Da dieselbe Erzählstruktur, in der die Jünger leiden und Jesus ihnen hilft, auch in Acta zu beobachten ist (I-3), erweist sich die 1k Passionsgeschichte als Angelpunkt in der Erzählstruktur des Doppelwerks, während in der Auslegungsgeschichte

bisher nur von „Parallele“ die Rede war.

Dadurch dass die Passio Christi und die Tribulatio Discipuli bei Lukas terminologisch voneinander unterschieden und in ein hierarchisches Verhältnis zueinander gebracht werden, lenkt Lukas die Leserempathie durch verschiedene Erzählfaktoren konsistent von Jesus auf die Jünger. Im Gegensatz zum übrigen NT und zur LXX unterscheidet Lukas beide Typen des Leidens vom Subjekt her, nämlich das Leiden Jesu als $\pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ (passio) und das der Jünger als $\theta\lambda\acute{\iota}\psi\iota\varsigma$ (tribulatio). Lukas benutzt $\theta\lambda\acute{\iota}\psi\iota\varsigma$ als terminus technicus, mit dem er ausschließlich die Leidenssituationen der Jünger beschreibt (II-1).

Für die Analyse der Empathie-Konstellation im 1k Doppelwerk werden aktuelle Forschungen zur narrativen Empathie aufgegriffen und ein Modell kreiert, mit dem man quantitative Analysen durchführen kann. Verglichen werden u. a. die Perikopen „Kreuzigung Jesu vs. Steinigung des Stephanus“ und „letztes Gespräch Jesu vs. Abschiedsrede des Paulus“ (II-2).

Die Arbeit entwickelt zum Schluss ein Modell für eine Leidenshermeneutik. Das Modell nimmt sich als Leidensspirale aus. Im 1k Doppelwerk ist wiederholt dargestellt, dass Figuren, obwohl sie zuerst das Leiden anderer Mitmenschen nicht verstehen, dann doch auf dieses Leiden emotional reagieren und schließlich eigene Leiden erfahren. Durch diese Spirale läuft die Heilsgeschichte weiter fort, bis ins Heute der realen Welt der Leser, da die Acta ein offenes Ende haben.

Admonitio Christiana (1616)

Johann Georg Sigwart
(1554-1618) und seine Absage an
die Heidelberger Irenik

Julia D. Weiß

Gutachter: J. Ehmann, Chr. Strohm

Im Mittelpunkt meiner Untersuchung stand das kontrovertheologische Hauptwerk des württembergischen Theologen Sigwart sowie die Einordnung seines Lebenswerkes in die Kontroversen zwischen Augsburger Frieden 1555 und Konkordienwerk 1577/80 bis zu den Auseinandersetzungen der württembergischen Orthodoxie mit der sog. Heidelberger Irenik.

Zunächst wird die FC als Ausgangspunkt aller theologischen Bemühungen Sigwarts dargestellt, dann die aus der konkordistischen Orthodoxie Württembergs erwachsende Absage an die reformierte Heidelberger Irenik und die zu beobachtende reformierte „Internationalität“ und (qua Rezeptionsgeschichte der CA) die „reichliche“ Orientierung des Konkordienluthertums geschildert.

Daran schließt eine biographische Skizze Sigwarts an. Es wird deutlich, wie sehr der Schüler Jakob Andreaes als Vertreter des konfessionellen Systems Württembergs in der 2. Hälfte des 16. Jhs. anzusehen ist.

Hauptanliegen der Dissertation war, im Rückgriff auf bereits geleistete Forschungen ein differenziertes

Bild der Irenik zu gewinnen und dabei die Terminologie und das Phänomen zu präzisieren.

Insgesamt habe ich versucht, ein (dickes) lateinisches Werk in seinem theologischen und hermeneutischen Gehalt für heute zu erschließen und auch seine Wirkungsgeschichte zu skizzieren. Für die ökumenische Fragestellung anzustrebender und wachsender Kirchengemeinschaft ist der historische Blick insofern wichtig, dass bei Sigwart von einem geschlossenen Modell von Wahrheit auszugehen ist. Diese richtet der Tübinger gegen eine Heidelberger Auffassung, die ihrerseits eine Differenzierung von Fundamental- und Nebenartikeln propagiert und somit „moderner“ wirkt. Allerdings kann Sigwart dem Heidelberger Pareus durchaus eine durchaus „funktionale“ Interpretation der o.g. Artikel bzw. Bekenntnisse nachweisen, die dem Anschluss der Reformierten an die Rechtsgarantien des Augsburger Friedens mittels einer „offenen“ Interpretation der CA dienen soll. Sigwarts Denkraum ist das „Reich“ und die auf der CA basierende rechtliche Existenz des Protestantismus. Die (auch) europäisch orientierte Friedensinitiative aus Heidelberg vermag er nur als reformierte „Umgarnung“ zur Schwächung des Luthertums im Reich erkennen, die als solche entlarvt werden muss.

Die Arbeit liegt jetzt unter dem o.g. Titel gedruckt vor (Stuttgart: Kohlhammer, 2018).

Der Friede Christi und die *eine* Kirche

Zur ekklesiologischen
Grundlegung der ökumenischen
Ethik Dietrich Bonhoeffers

Stephan von Twardowski

Gutachter: M. Welker, F. Nüssel

In seinen einschlägigen Vorträgen im Rahmen der ökumenischen Bewegung in den frühen 1930er Jahren entfaltet Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) angesichts internationaler und gesellschaftspolitischer Herausforderungen und der Frage nach der zentralen Aufgabe der ökumenischen Gemeinschaft den Ansatz einer ökumenischen Theologie, die einen grundlegenden Beitrag für eine theologisch kohärente und ekklesiologisch begründete ökumenische Ethik im Allgemeinen und eine ökumenischen Friedensethik im Besonderen bietet.

Die vorgelegte Arbeit sucht in historisch-genetischer Rekonstruktion und zugleich systematisch-theologischer Fokussierung die Entfaltung des ekklesiologischen, anthropologischen und christologischen Fundaments der Überlegungen Bonhoeffers vor allem anhand seines frühen Werks „Sanctorum Communio“, aber auch anhand seiner unter dem Titel „Schöpfung und Fall“ veröffentlichten Vorlesung (1932/33) sowie seiner einschlägigen frühen Beiträge zur Ekklesiologie, zur Christologie und zur Begründung der

Ethik nachzuzeichnen und zu analysieren. Dabei werden auch problematische Gedankengänge und Entwicklungsschritte, wie sie etwa bei einem Gemeindevortrag des jungen Vikars Bonhoeffer im Jahr 1929 in Barcelona, einem ersten Versuch zur Grundlegung theologischer Ethik, erkennbar werden, in den Blick genommen und kritisch in den Gesamtzusammenhang gestellt.

In seiner differenzierten und komplex angelegten Ekklesiologie erfasst Bonhoeffer die Kirche nicht nur anhand der klassischen ekklesiologischen Grundbestimmungen ihres Wesens und Auftrags, sondern zugleich in der theologischen Begründung ihrer Sozialgestalt und ihres Ortes in konkreter Wirklichkeit. Bonhoeffer sucht ökumenische Ethik als kirchliches Handeln auf der Grundlage des Wesens, des Auftrags, der Sozialgestalt und des Ortes der Kirche Jesu Christi und somit aus der geglaubten und erfahrenen Wirklichkeit (Existenzform) der ökumenischen Kirche zu begründen. Die Realität der Kirche erweist sich darin als komplexer, differenzierter und kommunikativer Bezugsrahmen der Wahrheits- und Gerechtigkeitsorientierung. Im Rahmen der auch gegenwärtig anhaltenden ökumenischen Auseinandersetzung zur Verhältnisbestimmung von Ekklesiologie und Ethik bietet Bonhoeffers Ansatz somit einen wichtigen Beitrag zur ökumenischen Theologie und Ethik (besonders zur Friedensethik), was die vorgelegte Arbeit zu zeigen beabsichtigt.

Von der religiösen Gemeinschaft zum Reich Gottes

Das Verständnis der Religion in
Bonhoeffers frühen Schriften
(1924–1935)

Ying Huang

Gutachter: M. Welker, Ph. Stoellger

In meiner Dissertation wird das Verständnis der Religion in den frühen Schriften Bonhoeffers entwicklungsgeschichtlich rekonstruiert. Dieses Verständnis der Religion lässt sich in drei Phasen, nämlich eine soziologische (1924–1927), eine erkenntnistheoretische (1928–1931) und eine politisch-ethische Phase (1932–1935), gliedern. Die Entwicklung von der ersten zur zweiten Phase ist auf Bonhoeffers Mittelposition zwischen liberaler und dialektischer Theologie zurückzuführen, wohingegen Bonhoeffers „existenzielle“ Wende von 1932 sowie seine Beteiligung an der kirchlichen Opposition von 1932 bis 1935 für die Entwicklung von der zweiten zur dritten Phase impulsgebend sind.

Neben der Charakterisierung der drei Phasen von Bonhoeffers Religionsverständnis während seines akademischen und kirchlichen Wirkens wird in meiner Dissertation die gedankliche Kontinuität zwischen Bonhoeffers Verständnis der Religion in der dritten Phase und dessen Weiterentwicklung in den Gefängnisbriefen dargelegt. Sie

zeigt deutlich auf, dass sich das Verständnis der Religion in *Widerstand und Ergebung* erst im Kontext der Frühschriften Bonhoeffers sachgemäß begreifen lässt.

Eschatologie und Wirklichkeit Jesu Christi

Zum Werk von
Thomas F. Torrance

Philip Jonathan Geck

Gutachter: M. Welker, F. Nüssel

Die vorliegende Arbeit will in der Frage weiterkommen, wie die biblischen Verheißungen einer Neuschöpfung der uns bekannten Wirklichkeit besser verstanden werden können. Unter diesem Blickwinkel werden eschatologische Impulse des schottischen Presbyterianers Thomas F. Torrance (1913–2007) untersucht, die er in drei Kontexten entfaltet: in seiner frühen Christologie, im Diskurs der Ökumenischen Bewegung nach Ende des Zweiten Weltkrieges und im Dialog mit den Naturwissenschaften. In der Ökumenischen Bewegung warb er für eine Eschatologie, die Gottes Gegenwart in der Geschichte neu zur Geltung bringt. Der erste Schritt, um die biblischen Verheißungen in den Blick zu bekommen, besteht also darin, den Dualismus zwischen Gott und der uns vertrauten Wirklichkeit zu überwinden. Torrance geht hier einen christologischen Weg: Jesus Christus begreift er als den Ort, an dem die geschöpfliche und die göttliche Wirklichkeit auf eine solche Weise miteinander vermittelt werden, dass erstere „neu geschaffen“ wird. Das Motiv der „neuen Menschheit“ entwickelt Torrance in

Anknüpfung an einen schottisch-deutschen Diskursstrang, der weit in das 19. Jahrhundert zurückreicht, und kombiniert es mit einer an der Dialektischen Theologie geschulten Unterscheidung zwischen Gott und Mensch. Anders als Karl Barth, als dessen Schüler und Sprachrohr Torrance bis heute gilt, gelingt es ihm jedoch nicht, diese Unterscheidung auf eine nicht-dualisierende Weise zu denken. Er bleibt also beim ersten Schritt hin zu einer realistisch(er)en Eschatologie hängen. Als weiterführend erweist sich jedoch seine an Calvin anknüpfende Abendmahlstheologie. Hier gegenwärtigt sich der erhöhte Christus in einer Vielzahl menschlicher und göttlicher Vollzüge, die nicht gegeneinander aufrechenbar sind. Die neue Schöpfung ereignet sich in unserer Welt, ohne in ihr aufzugehen. Wenn man sich nun von Torrance' (und Calvins) Prämisse löst, nach welcher der erhöhte Christus nur an *einem* raumzeitlichen Punkt leiblich zu lokalisieren ist, eröffnen sich weitere Möglichkeiten, die neue Wirklichkeit Jesu Christi, und damit die neue Schöpfung, in unserer Welt zu erkennen. Die Verheißung einer endgültigen, noch ausstehenden Neuschöpfung muss vor diesem Hintergrund nicht als Phantasma erscheinen.

Authentizität

Eine phänomenologische
Annäherung an eine praktisch-
theologische Herausforderung

Christoph Wiesinger

Gutachter: I. Schoberth, Ph. Stoellger

Mit Authentizität begegnet uns ein in unserem kulturellen Raum allgegenwärtiges Phänomen. Seitdem Heidegger postulierte, dass es dem Sein entspricht, entschieden zur Eigentlichkeit zu gelangen und anschließend diese Eigentlichkeit in das Französische mit *authenticité* übersetzt wurde und im Nachkriegsdeutschland der Drang zur Emanzipation von der Kriegsgeneration und deren Verdrängen zurück zur Authentizität postuliert wurde, ist sie aus unserem Sprachraum kaum noch wegzudenken. Doch wem oder was begegnen wir, wenn wir meinen, uns selbst verwirklichen oder alternativ einfach uns selbst treu sein zu müssen. Wir werden auf ein Selbst geworfen, das zwar als homogener Nukleus der Person projiziert werden kann, sich aber bei genauerem Hinsehen als komplexe sozial verinnerlichte Struktur entpuppt. Das Selbst ist keineswegs objektiv zu fassen, sondern unterliegt sozialen Genesen und wird durch soziale Adressierung unterschiedlich formiert. Authentizität zeigt sich keineswegs als Kongruenzfigur zwischen Darstellung und Sein, sondern als soziales Zuschreibungsphänomen, in

dem die Differenzen der sozialen Interaktion in passende Erscheinungen treten. Eine Abkapselung des Sozialen, um zum eigenen Selbst zu gelangen, produziert keine eigentliche Persönlichkeit, sondern eine einsame oder verkrümmte Existenz. Authentizität an sich gibt es nicht. Sie tritt dennoch im Sozialen als Zuschreibung auf. Insofern gibt es Authentizität, aber nicht zur persönlichen Verfügung. Dies lässt sich nun auf Diskurse der Praktischen Theologie anwenden. Es ist beispielsweise widersinnig, von Lehrenden zu fordern, sie sollten authentisch sein. Das erzeugt nur irrationalen Druck. Eine Predigt wird nicht dadurch authentisch, möglichst treu von sich selbst zu sprechen, sondern sollte vielmehr Resonanzen anregen, in denen Menschen auf ein Anderes aufmerksam werden, das Potential zur Veränderung in sich trägt. Im interreligiösen Lernen werden Vertreter von anderen Religionen kein authentisches Bild einer anderen Religion erzeugen können, das vermeintlich jene Religion zeigt, wie sie wirklich ist, sondern die Differenz zwischen klischeehafter Erwartung und konkreter Begegnung erzeugt vielmehr eine Authentizitätserfahrung, die dann in Reflexionsprozessen selbst zum Lerngegenstand werden kann. Authentizität ist daher nicht Ziel von Interaktion, sondern Anlass zur Reflexion der Differenz zwischen Erwartung und Erfahrung.

Die Arbeit wird bei Mohr-Siebeck in der Reihe „Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart“ veröffentlicht werden.

Homiletik und Exegese

Konzepte von Rechtfertigung in der evangelischen Predigtpraxis der Gegenwart

Christine Wenona Hoffmann

Gutachter: H. Schwier, F. Lienhard

Die evangelische Predigt recurriert im Zuge ihrer bibeltextlichen Rückbindung auf Inhalte und Themen, die stets auch in Bezug zu deren Kontexten und der Tradition zu lesen sind. Sich diesen Inhalten wissenschaftlich-theologisch und besonders exegetisch fundiert allsonntäglich auf der Kanzel zu nähern, stellt eine zentrale Herausforderung für Predigende dar.

Inwiefern dieses Ansinnen insbesondere für traditionsschwere Predigttexte, wie die Perikopen um Gal 2,16 und Röm 3,28, virulent wird, entwickelt die vorliegende Untersuchung anhand von 235 Predigten. In einer breit angelegten Predigtanalyse zeigt die Arbeit Fallstricke und Potenzial des Zusammenspiels von Predigt, Text und Tradition auf, und eröffnet gleichzeitig Wege wie diesen Herausforderungen begegnet werden kann. Dabei setzt sie ein inhaltsanalytisches Verfahren an Predigten aus dem Internet um. Zwei bisher wenig bis kaum untersuchte Diskursfelder rücken so neben der praktischen Erschließung der zentralen Verhältnisbestimmung von Homiletik und Exegese in den Blick:

Die Anwendung von empirischen Untersuchungsmethoden in der Predigtanalyse und das Genre der Internetpredigt.

Ein ausführlicher exegetischer Kommentar, der die Untersuchung in der neutestamentlichen Forschung verortet, stellt als Ausgangspunkt der Untersuchung ein wesentliches Bewertungskriterium für die Predigten dar. Ausgehend von dieser Grundlage werden die in den Predigten ausgemachten Rechtfertigungsverständnisse auf ihre biblisch-theologische Tragfähigkeit hin befragt und mit einer möglichen oder auch nur vermeintlichen Prägung durch die insbesondere lutherische Tradition ins Gespräch gebracht.

Damit stellt die Arbeit den Gewinn exegetischer Sondierung, Aufklärung und Vertiefung im Kontext homiletischer Reflexion in den Fluchtpunkt ihrer Betrachtungen. Mit dieser dezidiert exegetisch begründeten homiletischen Perspektive bietet sie eine Sensibilisierung und Ergänzung zur gegenwärtigen Predigtpraxis über die Rechtfertigung und ist gleichzeitig an der Schnittstelle und dem Verhältnis zweier zentraler protestantischer Propria zu verorten: der Lehre von der Rechtfertigung und der biblisch fundierten Predigt.

Die Arbeit wird 2019 als 74. Band in der Reihe „Arbeiten zur Praktischen Theologie“ der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig erscheinen.

Alternative Taufe

Möglichkeiten und Grenzen aktueller Taufpraxis

Franziska Beetschen

Gutachter: F. Lienhard, H. Schwier

„Können Sie das mit dem Wasser bitte noch einmal machen? Das Foto ist nichts geworden.“ Dieser Satz fiel tatsächlich so nach einer Taufe. Einige Pfarrerinnen und Pfarrer werden sich sehr bemühen müssen, hier die Contenance zu wahren – oder nicht laut loszulachen. Der Satz drückt aber nicht mangelndes dogmatisches, sakramentstheologisches oder praktisch-theologisches Wissen aus, sondern zeigt, welche hohe Bedeutung der Taufakt für die Taufeltern hat. Was kann den Verlust des Fotos, den Verlust einer Erinnerung ersetzen? Spätestens das Jahr 2011, das die EKD zum „Jahr der Taufe“ erklärte, stellte für die Praktische Theologie einen wichtigen Wegpunkt dar, um sich neu mit der Taufe auseinanderzusetzen. Ist Taufe möglichst spektakulär und kurzweilig zu inszenieren, um (noch) eine Bedeutung in der eventisierten Gesellschaft zu haben? Was verbinden Taufbegehrende mit ihrer Taufe und demzufolge mit ihrer Kirche?

Die vorgelegte Studie untersucht die veränderten Voraussetzungen und Umsetzungsmöglichkeiten der Taufe. Da in der Forschungsliteratur Taufen jenseits der traditionellen Taufpraxis

bislang nicht betrachtet wurden, ist zunächst eine Felderkundung notwendig, die mit dieser explorativen Studie vorgenommen wird. Sie leistet einen Beitrag zur Untersuchung der Wandlungsprozesse und nimmt Taufen in den Blick, die in einem besonderen Rahmen gespendet wurden. Dazu wurde der empirisch-analytische Ansatz einer qualitativen Studie gewählt. Teilnehmende Beobachtungen der Taufgottesdienste sowie Interviews mit den Taufbegehrenden und Taufspendenden bilden die Quellengrundlage, um die Besonderheiten „alternativer Taufe“ zu ermitteln und die Taufmotive derer, die daran teilnehmen. Aus der Analyse der verbalen Interaktion werden Sinnstrukturen extrahiert, die die Art und die Gründe des Begehrens der Taufe entschlüsseln. Diese werden im theoretischen Hauptteil der Arbeit zunächst im sozialen Kontext verortet und in den anschließenden Kapiteln tauftheologisch aufgearbeitet. Auf dieser Grundlage werden Impulse für das pastorale Handeln angeboten.

Taufe kann in vielfältigen Formen gespendet werden und dennoch das eine christliche Band sein. Alternative Taufformen sind nicht allein auf ihren Eventcharakter zu reduzieren. Sie sind eine Form der Kommunikation des Evangeliums: alternativ, aber mit derselben Botschaft.

Pflegekomplexmaßnahmen- Score Erwachsene – PKMS-E

Ein Spannungsfeld zwischen
betriebswirtschaftlichen,
pflegerischen und ethischen
Aspekten

Nicole Seiler

Gutachter: H. Schmidt, H.-W. Wahl

Die Dissertation wendet den Blick auf die stationäre Versorgung im Krankenhaus und die dort stattfindende hochaufwendige Pflege von Menschen im Rahmen des Pflegekomplexmaßnahmen-Scores (PKMS). „Der PKMS ist ein Instrument zur Abbildung der hochaufwendigen Pflege im Krankenhaus. Er dient als Grundlage zur Leistungsabrechnung hochaufwendiger Pflege innerhalb der Entgeltsysteme.“ (siehe Deutsches Institut für Medizinische Dokumentation und Information (DIMDI): Pflegekomplexmaßnahmen-Scores für Erwachsene (PKMS-E), Kinder und Jugendliche (PKMS-J) und Kleinkinder (PKMS-K) zum OPS 2016).

Der PKMS für Erwachsene (PKMS-E) wird in dieser Arbeit unter betriebswirtschaftlichen, pflegerischen und ethischen Aspekten in den Blick genommen. Den Kern der Arbeit bildet eine quantitative Erhebung. Im Rahmen dieser Untersuchung wurden

mit speziell entwickelten Erhebungsinstrumenten Erkenntnisse zur Umsetzung der Codierung des PKMS-E aus den unterschiedlichen Fachbereichen Unternehmensführung, Pflege und Ethik in geriatrischen Kliniken bzw. Kliniken mit geriatrischen Fachabteilungen erhoben. Es wurden mehrere Thesen und ergänzende Forschungsfragen untersucht. Beispielsweise für den Fachbereich Unternehmensführung: Die Umsetzung der neuen Codierung zum PKMS-E hat zu Investitionen geführt. Für den Fachbereich Pflege: Seit der Einführung des PKMS-E ist es zu einer Erhöhung der Dokumentationszeiten im Pflegebereich gekommen. Für den Fachbereich Ethik: Die Abbildung des Menschen im Rahmen des PKMS-E ist aus ethischer Sicht als zufriedenstellend anzusehen. Für die drei Fachbereiche zusammen lassen sich schlussfolgernd, aufgrund der gewonnenen Erkenntnisse, zwei konkrete Ansätze formulieren, die für zukünftige Prozesse in einer Klinik genutzt werden könnten:

- Zukünftige Reduzierung der Investitionen und Dokumentationszeiten durch Optimierung des Wissensmanagements.

- Konsequente Verbindung der Fachbereiche Unternehmensführung, Pflege und Ethik im Sinne eines interdisziplinären Teams, um Synergieeffekte zu nutzen.

Die Veröffentlichung der Dissertation erfolgte in elektronischer Form über die UB Heidelberg.

Change Management in der Sozialwirtschaft

Handlungsleitende Prinzipien und strategische Konsequenzen für Führungskräfte in Einrichtungen und Dienste für Menschen mit Behinderung

Kathrin Klaffl

Gutachter: J. Eurich, H. Schmidt

Selten zuvor wurden die uneingeschränkte Teilhabe an der Gesellschaft und das Recht auf Selbstbestimmung von Menschen mit Behinderung so ausführlich in der Fachöffentlichkeit diskutiert. Eine Literaturanalyse und die Heranziehung von Sekundärforschung zeigt, wie sich die Rahmenbedingungen für die Einrichtungen der Behindertenhilfe in den vergangenen Jahren hinsichtlich v.a. der UN-BRK, dem Bundesteilhabegesetz, dem demografischen Wandel, der Finanzierung sowie der Fachkräftesituation verändert haben bzw. zukunftsweisend verändern. Das Erfordernis des Wandels in einer Organisation besteht kontinuierlich. Involviert sind hier vor allem die Leitungskräfte. Sie tragen wesentlich zu einem Gelingen oder Scheitern bei. Um hierfür Empfehlungen aussprechen zu können, steht im Mittelpunkt der Arbeit die Frage nach den Erfolgsfaktoren und den Hemmnissen einer optimalen Steuerung von Unternehmenswandel. Die Analyse der Forschungsziele erfolgt durch eine

qualitativ empirische Untersuchung. Ihr Ziel ist, das Management in einem Geschäftsfeld des stetigen Wandels zu analysieren und für die Zukunft Grundsätze zu formulieren, mit deren Hilfe Veränderungen mit einer höheren Wahrscheinlichkeit aus der Perspektive der Führungskräfte gelingen können. Hierzu ist die differenzierte und kritische Heranziehung der Theorie des Change Managements und seiner Modelle erforderlich sowie die Transformation der gewonnenen Erkenntnisse auf die empirische Forschungsarbeit.

Die Dissertation wird über die Evangelische Verlagsanstalt unter der Schriftenreihe des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg (VDWI) im Oktober 2018 veröffentlicht.

SEMINARARBEITSPREISE

Zacharias Ursinus Preis 2017

Proseminararbeit

Christian Friedrich

Die Segnung der Kinder
Exegetische Analyse von Mt 19,13-15

Die Arbeit verbindet die verschiedenen Methodenschritte der Exegese durch die übergeordnete Fragestellung, ob der Text nicht missbraucht wird, wenn er immer wieder zur Begründung der Kindertaufe herangezogen wird. Die Arbeit macht dagegen wahrscheinlich, dass die Kinder in diesem Text eine zweifache Bedeutung haben. Zunächst fordert der Text dazu auf, sie gut zu behandeln. Insofern sind die Kinder die Adressaten des Handelns. Darüber hinaus enthält er die Aufforderung, sich wie die Kinder leistungsunabhängig beschenken zu lassen. Hier werden die Kinder zum Vorbild für das eigene Verhalten. Beides ist heute noch aktuell.

Die Arbeit wird ausgezeichnet, weil sie in einem vorbildlichen Stil geschrieben ist und die vielen minutiösen Methodenschritte der Exegese sparsam einsetzt, um den Text in seiner menschlichen und theologischen Bedeutsamkeit zu erschließen.

Zacharias Ursinus Preis 2018

1. Proseminararbeiten

Aline Knapp

Die Sturmstillung
Exegese von Mt 8,23-27

Die Arbeit setzt nicht nur alle exegetischen Methodenschritte kompetent ein, sondern reflektiert sie auch. Sie macht eigenständige Beobachtungen am Text, z.B. zum kunstvollen Aufbau der Perikope oder zur Verwendung vorgegebener Gattungen. Sie vertritt dabei eigene Meinungen auch gegen einen Mehrheitstrend. Vor allem ist sie so gut geschrieben, dass der Leser in die Geschichte hineingezogen wird, das Schwanken der Jünger zwischen Vertrauen und Furcht nachvollzieht und in dem vom Untergang bedrohten Boot ein Symbol der Kirche sehen kann. Wie die am Ende der Geschichte erwähnten „Menschen“, die als Repräsentanten der Leser gedeutet werden, staunt der Leser darüber, dass das Boot trotz allem nicht untergegangen ist.

Die Arbeit wird ausgezeichnet, weil sie in vorbildlichem Stil die minutiösen Methodenschritte der Exegese einsetzt und den Text in seiner menschlichen und theologischen Bedeutsamkeit erschließt.

Lukas Macke

Ernst Troeltschs Wende zum religionstheologischen Pluralismus. Die frühe und späte Position im Vergleich

Der Autor hat sich im Rahmen seiner Untersuchung mit einem der interessantesten und zugleich umstrittensten Theologen zu Beginn des 20. Jahrhunderts befasst. Ausgehend von der These, dass Troeltschs Auffassung von der Absolutheit des Christentums zwischen 1902 und 1924 einem Wandel unterworfen gewesen sei, unternimmt der Autor den Versuch, eben diesen Wandel nachzuzeichnen. Das Ergebnis lautet: Mit der Fortentwicklung Troeltschs von der Frage nach der Absolutheit des Christentums und der Religionsgeschichte bis hin zur Sichtung der Stellung des Christentums hat sich bei Troeltsch ein Wandel vom religionstheologischen *Inklusivismus* zum *Pluralismus* vollzogen. Die Seminararbeit zeigt sich sensibel für aktuelle und noch weiterzuentwickelnde Problemstellungen des Verhältnisses von *Christentum und Kultur*, oder auch: *universalen Geltungsansprüchen und individueller Glaubensgewissheit*, bzw. *objektiver Wirklichkeit und subjektiver Evidenz des Glaubens*.

Die Arbeit wird ausgezeichnet, weil Lukas Macke sein Ergebnis methodisch klar und in zielführender Sprache entwickelt und einen historischen

Sachverhalt in systematischer Durchdringung für aktuelle Fragestellungen transparent zu machen vermag.

2. Hauptseminararbeiten

Wolfgang-Michael Klein

Christologie im Film. Eine systematische Untersuchung von Pasolinis Il Vangelo secondo Matteo

Die Arbeit untersucht einen der bedeutendsten Jesus-Filme filmästhetisch und theologisch. Die Filmanalyse zeigt, dass in ihm Musik, Bildgestaltung und Texte in überzeugender Weise aufeinander abgestimmt sind. Pasolini wiederholt z.B. Trauermusik von Mozart an drei bedeutsamen Stellen, lässt sich durch die Jesusdarstellungen italienischer Renaissancekünstler inspirieren, übernimmt wörtlich Texte des Matthäusevangeliums, signalisiert aber durch Auslassungen und kleine Umstellungen, worauf es ihm in seinem Bild von Jesus ankommt: Er stellt Jesus ausschließlich als Kritiker der Reichen und der Schriftgelehrten dar, der die Partei der Armen ergreift. Damit gestaltet er eine Christologie von unten, wie er sie als atheistischer Kommunist vertreten konnte. Diese Christologie von unten wird dennoch mit ausschließlich bildlichen Mitteln mit einer Christologie von oben verbunden: Die Menschlichkeit Jesu in seiner Zuwendung zu den

Armen ist für Pasolini etwas Göttliches. Es gelingt ihm, mit den Mitteln des Films diesen menschlichen Jesus mit einer Aura des Göttlichen zu umgeben. Pasolini schlägt damit eine Brücke zwischen einem religionskritischen Kommunismus und dem kirchlichen Christentum.

Die Arbeit wird ausgezeichnet, weil ihre theologische Analyse dieses Films sehr differenziert und auf einem hohen Argumentationsniveau durchgeführt wird. Es handelt sich um einen wertvollen und originellen Beitrag zur Kulturtheologie des Films.

Heinrich Bassermann Preis 2018

Elisa Dürr

Absolutheitsansprüche gestern und heute

Unterrichtsentwurf für die 11. Klasse

Frau Dürr stellt in ihrem Unterrichtsentwurf dem ersten Gebot unterschiedliche Texte gegenüber und zeigt, wie in der Auseinandersetzung mit dem ersten Gebot Positionierungen möglich werden und wie sie jeweils theologisch verortet sind. Dazu nimmt sie u.a. Bezug auf Martin Luther, Karl Barth und die Barmer Theologische Erklärung. Die Texte stellt sie dem ersten Gebot gegenüber und sucht jeweils anhand der Frage, an was Menschen ihr Herz hängen, ein komplexes Unterrichtsthema für die Sekundarstufe II aufzubereiten. Fr. Dürr erarbeitet theologische Inhalte, die für die Entfaltung der Unterrichtseinheit grundlegend sind, prüft didaktische Perspektiven, die mit den gewählten Texten im Unterricht bearbeitet werden können, und formuliert die einzelnen Lernschritte, die zu gehen sind. Der Entwurf einer Einzelstunde rundet den Unterrichtsentwurf ab.

Ausgezeichnet wird die Arbeit, weil Fr. Dürr einen sehr konzentrierten und gehaltvollen Unterrichtsentwurf vorgelegt hat, der sowohl in religionspädagogischer wie auch in theologischer Hinsicht klar durchdrungen und reflektiert ist. Bestehend ist dabei der

Übergang von Antworten aus der Theologiegeschichte zu gegenwärtigen Herausforderungen gelungen, die im Gegenüber zum ersten Gebot Absolutheitsansprüche kritisch wahrnehmen lassen und einem Urteil zuführen. Das erste Gebot fungiert dabei als Kriterium, mit dem Schülerinnen und Schüler erste Wege einer Urteilsbildung ausloten und erproben können. Der Unterrichtsentwurf von Fr. Dürr leitet dazu in überzeugender Weise an.

Christine Böckmann

Nobody knows the trouble I've seen Predigtarbeit zu Ex 3,1–14

Die homiletische Seminararbeit bearbeitet und reflektiert exegetisch, systematisch-theologisch und homiletisch mit Ex 3,1-14 einen zentralen Text der biblischen Tradition: die Gottesoffenbarung und die Berufung des Mose. Das besondere theologische und homiletische Profil der Arbeit ist die an sozialgeschichtlicher Exegese und Befreiungstheologie orientierte engagierte und gleichzeitig sachgerechte Durchdringung dieses wichtigen und wirkungsgeschichtlich bedeutenden Textes. Es gelingt der Verfasserin, hier neue Aspekte zu entdecken und für die Predigt fruchtbar zu machen. Gleichzeitig zeigt die Verfasserin klar und nachvollziehbar argumentierend, dass und wie die biblische Verheißung Anspruch und Zuspruch an die Kirche und einzelne Christinnen und Christen zum Ausdruck bringt. Die ausformulierte Predigt beginnt mit einem überraschenden Einstieg und bietet eine den langen Predigttext elementarisierende und applizierende Auslegung. Die durchaus klaren politischen Zuspitzungen sind rhetorisch überzeugend, aber auch im guten Sinne störend. Hier liegt eine argumentierende politische Predigt vor, die nicht zuletzt durch eigenes Engagement getragen ist und am Ende an das vorher skizzierte Engagement der Ortsgemeinde anknüpft und die Hoffnungsdimension des Glaubens motivierend hervorhebt und zuspricht.

PUBLIKATIONEN

Monographien,
Sammelbände, Datenbanken
2017/18

Albertz, Rainer: Pentateuchstudien, FAT 117, Tübingen 2018, 533 S.

Becker, Michael: Kriebsrecht im frühneuzeitlichen Protestantismus. Eine Untersuchung zum Beitrag lutherischer und reformierter Theologen, Juristen und anderer Gelehrter zur Kriebsrechtsliteratur im 16. und 17. Jahrhundert, SMHR 103, Tübingen 2017, 455 S.

Berger, Klaus: Leih mir deine Flügel, Engel. Die Apokalypse des Johannes im Leben der Kirche, Freiburg / Basel / Wien 2018, 381 S.

Diebner, Bernd Jørg: Ein Testament zum Alten Testament. Unerwartete exegetische Durchblicke, Bibelstudien 16, Berlin 2016, 86 S.

Dinkelaker, Bernhard: How is Jesus Christ Lord? Reading Kwame Bediako from a Postcolonial and Intercontextual Perspective, African Theological studies 14, Frankfurt am Main / Bern / Wien 2017, 576 S.

Drechsel, Wolfgang / Kast-Streib, Sabine (Hg.): Seelsorgefelder. Annäherung an die Vielgestaltigkeit von Seelsorge, Leipzig 2017, 126 S.

Ehmann, Johannes u.a. (Hg.): „Alles wirkliche Leben ist Begegnung“. Festschrift zum vierzigjährigen Bestehen von Studium in Israel e. V., SKI N.F. 10, Leipzig 2018, 436 S.

Eurich, Johannes / Glatz-Schmallegger, Markus / Parpan-Blaser, Anne (Hg.): Gestaltung von Innovationen in Organisationen des Sozialwesens. Rahmenbedingungen – Konzepte – Praxisbezüge, Wiesbaden 2018, 348 S.

Eurich, Johannes / Lob-Hüdepohl, Andreas (Hg.): Aufblitzen des Widerständigen. Soziale Arbeit der Kirchen und die Frage des Widerstands während der NS-Zeit, Behinderung – Theologie – Kirche 12, Stuttgart 2018, 270 S.

Fellhauer, Jan: Das transformative Potential der Begegnung von Sozialethik und Ekklesiologie im ökumenischen Diskussionsprozess zur Weltwirtschaft, Heidelberg 2017, 360 S.

Geischer, Hans-Jürgen: Das Problem der Typologie in der ältesten christlichen Kunst. Studien zum Isaak-Opfer und Jonaswunder, Bibelstudien 17, hrsg. von Bernd J. Diebner / Claudia Nauerth, Berlin 2018, 301 S.

Gertz, Jan Christian: Das erste Buch Mose Genesis. Die Urgeschichte Gen 1–11, ATD 1, Göttingen 2018, 348 S.

Gertz, Jan Christian / Gaß, Erasmus (Hg.), Ortsangaben der Bibel, 2017 ff: <http://www.odt.bibelwissenschaft.de>. (die Datenbank zu den bislang 240 biblischen Ortsangaben wurde von Detlef Jericke erarbeitet und wird auch in Zukunft weitergeführt).

Großhans, Hans-Peter / Moxter, Michael / Stoellger, Philipp: Das Letzte – der Erste. Gott denken. Festschrift für Ingolf U. Dalferth zum 70. Geburtstag, Tübingen 2018, 504 S.

Härle, Wilfried: Ethik, 2. überarb. u. aktualisierte Aufl., De Gruyter Studium, Berlin 2018, 493 S.

Hiller, Doris / Landmesser, Christof (Hg.): Gerechtigkeit leben. Konkretionen des Glaubens in der gegenwärtigen Welt, Veröffentlichungen der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie e.V., Leipzig 2018, 165 S.

Karcher, Stefan: Nachlass Heinrich Bassermann, Heidelberg 2017-09-20, 1 File, DOI: 10.11588/data/PFZXUD

Kaya, Teresa A. K.: Diakonie auf amerikanisch. Geschichte und Profil des lutherischen „social ministry“ in den USA, VDWI 58, Leipzig 2018, 280 S.

Kreitzscheck, Dagmar / Springhart, Heike (Hg.), Geschichten vom Leben. Zugänge zur Theologie der Seelsorge. Festschrift für Wolfgang Drechsel, Leipzig 2018, 400 S.

Langer, Andreas / Eurich, Johannes / Güntner, Simon: Innovation Sozialer Dienstleitungen. Ein systematisierender Überblick auf Basis der EU-Forschungsplattform INNOSERV, Wiesbaden 2018, 280 S.

Lampe, Peter: Caesar, Moses and Jesus as ‘God’, ‘godlike’ or ‘God’s Son? Constructions of Divinity in Paganism, Philo and Christianity in the Greco-Roman World, Bloemfontein 2017, DOI: <https://doi.org/10.18820/9781928424079>.

Langpape, Wolfram: Hierarchie der Wahrheiten als ökumenisches Modell. Potentiale interkonfessioneller Verständigung ausgehend von den trinitarischen Dogmatiken Edmund Schlinks und Dumitru Stăniloae, Neukirchener Theologie, Göttingen / Bristol 2018, 348 S.

Lienhard, Fritz / Grellier, Isabelle (Hg.): Attentes religieuses dans le Protestantisme en France et en Allemagne: observations pastorales, Théologie pratique – pédagogie – spiritualité 11, Wien / Zürich / Münster 2017, 310 S.

Lienhard, Fritz: La différenciation culturelle en Europe: un défi pour les Églises, Lyon 2017, 142 S.

Lienhard, Fritz / Grappe, Christian (Hg.): *Mutations religieuses et laïcité: une approche théologique*, *Etudes de théologie et d'éthique* 11, Wien 2017, 166 S.

Lienhard, Fritz / Grellier, Isabelle (Hg.): *Religiöse Erwartungen im Protestantismus in Deutschland und Frankreich: pastoraltheologische Beobachtungen*, *Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie* 23, Berlin / Münster 2017, 329 S.

Möller, Christian / Heymel, Michael / Goes, Peter: „Ich hab einen besseren Sorger.“ *Luthers seelsorgliche Theologie. Praktisch-theologische Vorlesung an der Universität Heidelberg im Sommersemester 2016*, Kamen 2017, 281 S.

Moos, Thorsten (Hg.): *Diakonische Kultur: Begriff, Forschungsperspektiven, Praxis*, *DIAKONIE* 16, Stuttgart 2018, 297 S.

Moos, Thorsten: *Krankheitserfahrung und Religion*, Tübingen 2018, 707 S.

Móricz, Nikolett u.a. (Hg.): *Ein pralles Leben. Alttestamentliche Studien: für Jutta Hausmann zum 65. Geburtstag und zur Emeritierung*, *Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte* 56, Leipzig 2017, 354 S.

Nüssel, Friederike / Großhans, Hans-Peter (Hg.): *Lutherische Theologie in außereuropäischen Kontexten: eine*

Zusammenschau aus Anlass des 500. Reformationsjubiläums, *Forum Theologische Literaturzeitung* 33, Leipzig 2017, 246 S.

Nunn, Christopher A.: *Keywords in Augustine's Letters (KAL)*, Heidelberg 2018-06-13, 1 File, DOI: 10.11588/data/R5RAXO.

Oeming, Manfred (Hg.): *Ahavah – Die Liebe Gottes im Alten Testament*, *Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte* 55, Leipzig 2018, 487 S.

Opferkuch, Stefan: *Der handelnde Mensch. Untersuchungen zum Verhältnis von Ethik und Anthropologie in den Testamenten der Zwölf Patriarchen*, *BZNW* 232, Berlin / Boston 2018, 377 S.

Peterson, Paul Silas (Hg.): *The Decline of Established Christianity in the Western World: Interpretations and Responses*, London 2018, 296 S.

Peterson, Paul Silas: *The Early Karl Barth: Historical Contexts and Intellectual Formation 1905–1935*, Tübingen 2018, 474 S.

Plathow, Michael: *Liebe und Recht*, Leipzig 2018, 190 S.

Plathow, Michael: *Gewissheit erschliessen. Heidelberger Universitätspredigten: Predigen heute im akademischen Raum*, Beau Bassin 2018, 146 S.

Plathow, Michael: Das „Wort vom Kreuz“ und die Kreuzestheologien. Luthers Heidelberger Disputation (April 1518) – fürs Heute neu bedacht, 2. korr. Aufl., Theologische Orientierungen 21, Berlin / Münster 2018, 136 S.

Raju, Elaine: Tod, Auferstehung und ewiges Leben im Matthäusevangelium, Heidelberg 2017, 215 S.

Schoberth, Ingrid: Diskursräume religiösen Lernens. Zu den Konturen einer Religionsdidaktik, Göttingen 2018, 191 S.

Schwier, Helmut u.a. (Hg.): Mit Bach predigen, beten und feiern. Kantatengottesdienste durch das Kirchenjahr, ggg 29, Leipzig 2018, 447 S.

Springhart, Heike / Thomas, Günter (Hg.): Exploring vulnerability, Göttingen 2017, 264 S.

Springhart, Heike / Thomas, Günter (Hg.), Responsibility and the Enhancement of Life. Essays in Honor of William Schweiker, Leipzig 2017, 386 S.

Springhart, Heike / Thomas, Günter (Hg.): Risiko und Vertrauen: Festschrift für Michael Welker zum 70. Geburtstag, Leipzig 2017, 412 S.

Stievermann, Jan u.a.: Tod und Auferstehung in L.A. – Patrick Roth liest aus „Die amerikanische Fahrt“ und

„Die Christus Trilogie“, Heidelberg 11 Juli 2017, Video, DOI: 10.11588/heidok.00023350

Stoellger, Philipp/ Kumlehn, Martina (Hg.), Bildmacht – Machtbild. Deutungsmacht des Bildes: Wie Bilder glauben machen, Interpretation Interdisziplinär 17, Würzburg 2018, 488 S.

Stoppel, Hendrik: Von Angesicht zu Angesicht: Ouvertüre am Horeb. Deuteronomium 5 und 9–10 und die Textgestalt ihrer Folie, AThANT 109, Zürich 2018, 469 S.

Strohm, Christoph / Schäufele, Wolf-Friedrich (Hg.): Das Bild der Reformation in der Aufklärung, SVRG 218, Gütersloh 2017, 397 S.

Strohm, Christoph u.a. (Hg.): Reformation! Der Südwesten und Europa: Begleitband zur Ausstellung, Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim 81, Regensburg 2017, 256 S.

Tanner, Klaus u.a. (Hg.): Technologien des Glaubens: Schubkräfte zwischen technologischen Entwicklungen und religiösen Diskursen: Tagung veranstaltet vom Landesforschungsschwerpunkt „Aufklärung – Religion – Wissen“ der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg in Kooperation mit den Franckeschen Stiftungen und der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina – Nationale Akademie der Wissenschaften: 24.–26. September 2015 in Halle (Saale), Acta

historica Leopoldina 71, Halle (Saale) 2017, 181 S.

Theißen, Gerd: Der Anwalt des Paulus, japan. Übersetzung, ed. Takashi Onuki, Tokyo 2018.

Welker, Michael / Beintker, Michael / de Lange, Albert, (Hg.): Europa reformata. Reformation Cities and their Re-

formers, Leipzig 2016; Korean Translation, ed. Kim Jae Jin and Lee Young Hoon, Seoul 2017.

Ziethe, Carolin: Auf seinen Namen werden die Völker hoffen. Die matthäische Rezeption der Schriften Israels zur Begründung des universalen Heils, BZNW 233, Berlin / Boston 2018, 479 S.

Freitag, den 12. 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
Zusammenleben in wachsender Pluralität
Prof. Johannes Eurich und Prof. Klaus Tanner
Neue Universität, HS 01

