

RUPRECHT-KARLS-  
UNIVERSITÄT  
HEIDELBERG



JAHRESHEFT DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT  
DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG  
8 (2012/13)



## Impressum

### *Herausgeber*

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

### *Kontakt*

foerderverein@theologie.uni-heidelberg.de

### *Vorstand des Vereins*

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

### *Spenden*

Förderverein (IBAN)  
DE 92 6725 0020 0009 0914 24

Publikationsfonds (IBAN)  
DE 92 6725 0020 0009 1455 40

Sozialfonds (IBAN)  
DE 65 6725 0020 0009 1930 81

Heidelberger Sparkasse  
BIC: SOLADES1HDB

### *Redaktion und Layout*

Umschlaggestaltung – Sabine Huffman  
Layout – Gregor Wiebe  
Der Vorstand

### *V.i.S.d.P.:*

Der Vorstand

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



---

 INHALTSVERZEICHNIS

ZU DIESEM HEFT	
<i>Gerd Theißen</i>	6
PREDIGT	
Leben im Geiste (Gal 6)	
<i>Klaus Tanner</i>	9
BERICHT DES DEKANS	
<i>Johannes Eurich</i>	15
DIES ACADEMICUS	
Ansprache zum Dies Academicus	
<i>Gerd Theißen</i>	18
Der Zacharias-Ursinus-Preis	20
Der Heinrich-Bassermann-Preis	23
Der Marie-Baum-Preis	25
Der Lautenschläger Award	
<i>Nina-Dorothee Mützlitz</i>	26
„Alles bei euch geschehe in Liebe!“	
<i>Matthias Konradt</i>	29
Diakonisches Handeln als Ausdruck christlicher Liebe	
<i>Johannes Eurich</i>	44
AKTIVITÄTEN UND INITIATIVEN DER STUDIERENDEN	
Studientag: Homosexualität – ein kirchlicher und theologischer Diskurs	
<i>Pascal Würfel</i>	57
Exkursion: In der „Lutherstube“	
<i>Elisabeth Maikranz</i>	61
1. Theologisches Studierendensymposium	
<i>Hanna Weidemann</i>	62

---

GESPRÄCHSREIHE GLAUBEN UND LEBEN	
Gerd Theißen im Gespräch mit Friederike Nüssel	64
Gerd Theißen im Gespräch mit Christoph Strohm	68
AUS DER GESCHICHTE DER FAKULTÄT	
„Wissenschaftliche Ergebnisse fruchtbar, brauchbar machen“ Heinrich Bassermann (1848–1909) <i>Stefan Karcher</i>	76
FORSCHUNG UND PUBLIKATIONEN	
Veröffentlichte Monographien und Sammelbände 2012–2013	80
Schriftauslegung <i>Friederike Nüssel</i>	86
Wozu Gott? <i>Wilfried Härle</i>	92
Offenbarung Gottes in Jesus Christus <i>Michael Welker</i>	101
Sinn und Geschmack fürs Unverfügbare <i>Heike Springhart</i>	106
Evolution und Neuschöpfung <i>Gregor Etzelmüller</i>	110
Einsteins implizite Theologie <i>Markus Mühling</i>	114
Dissertationen	122
NACHRICHTEN	142

## ZU DIESEM HEFT

*Gerd Theißen*

Das Jahresheft der Theologischen Fakultät soll einen Einblick in das Leben unserer Fakultät geben – nicht nur, um sie nach außen hin darzustellen, sondern auch um nach innen hin ihr Selbstbild zu formen – und mit ihm die unausgesprochenen Selbstverpflichtungen, die in jedem Selbstbild enthalten sind. Dieses Mal erlaubt die Predigt von Klaus Tanner am Anfang einen Blick in das Alltagsleben in der Universität und fragt, wie Heiliger Geist in den in ihr versammelten menschlichen Geist hineinwirken kann.

Der Bericht des Dekans gibt einen Einblick in die Rahmenbedingungen: engere Finanzen, neue Studienordnungen. Knappheitsbedingungen an Geld, Kraft, Zeit und Räumen bestimmen das Leben einer Fakultät. Erst wenn man sie nüchtern sieht, kann man würdigen, was in ihr an Kreativität steckt. Die beim Dies Academicus verliehenen Preise zeigen Beispiele für diese Leistungen. Die Arbeiten von Studierenden waren dieses Mal so überzeugend, dass wir zwei Preise verdoppelt haben. Das soll freilich die Ausnahme bleiben.

Der Bericht über den neuen Lautenschläger-Award zeigt zudem: Es gibt nach wie vor ausgezeichneten wissenschaftlichen Nachwuchs. Wir haben eine der Arbeiten exemplarisch

heraus: Die Arbeit von Andreas Losch behandelt das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft und arbeitet den Unterschied zwischen dem englisch-amerikanischen kritischen Realismus auf der einen Seite und der deutschen Hermeneutik mit konstruktivistischen Zügen auf der anderen Seite heraus, um nach Brücken zu suchen, die beide verbinden.

Im Zentrum des Dies Academicus standen zwei Vorträge über die Liebe – ein neutestamentlicher von Matthias Konradt und ein diakoniewissenschaftlicher von Johannes Eurich. Wer die Mahnung liest „Alles bei euch geschehe in Liebe!“, fragt vielleicht: Gilt das auch in der Universität? Er denkt vielleicht an die weniger liebevollen „Püffe“, die jeder ihrer Bewohner irgendwann einstecken muss. Aber dass das Liebesgebot nicht für harmonische Verhältnisse formuliert ist, kann man in der Diakonie lernen. Es muss sich gerade dort bewähren, wo es schwierig wird.

Unsere Fachschaft hat erneut einen hoch interessanten Studientag organisiert – über homosexuelle Liebe. Alle Positionen kamen zu Wort, auch wenn es konservative Stimmen in unserem Milieu etwas schwerer haben als andere. So ergab sich hoch interessante Diskussion. Das kann man auch dem Bericht von Pascal Würfel anmerken.

Der Bericht über eine Exkursion weist auf ein Desiderat: Die Idee, die Spuren der Reformation in Wittenberg zu studieren, die in einem Seminar von Johannes Ehmman zur Reformationsgeschichte geboren wurde,

lässt sich in einer von Antragsvorschriften regulierten Universität nur schwer verwirklichen – vor allem wenn sie spontan entsteht. Ähnliches gilt für die Idee einiger Studierenden in verschiedenen Universitäten, auf einem Studierendensymposium ihre Gedanken zu einem theologischen Thema zu diskutieren. Wir würden gerne solche Unternehmen stärker fördern, als wir es in diesem Falle tun konnten. Für so etwas gibt es keine Töpfe. Wir könnten noch etwas Geld gebrauchen, um solche Ideen zu unterstützen.

Unsere Gespräche mit Kollegen und Kolleginnen über Glaube und Leben sind inzwischen Tradition. Ich habe in ihnen immer einen starken Eindruck von meinen Gesprächspartnern gewonnen. In diesem Heft dokumentieren wir die Gespräche mit Friederike Nüssel und Christoph Strohm. Es handelt sich nicht um Protokolle der mündlichen Gespräche, sondern um schriftliche Antworten auf Fragen, die den Gesprächen zugrunde lagen. Das mündliche Gespräch darf so seine Eigendynamik bewahren.

Aus der Geschichte der Fakultät erinnert Stefan Karcher an den praktischen Theologen Heinrich Bassermann (1848–1909). Wir haben einen neuen Preis für Praktische Theologie nach Bassermann benannt. Er war in seiner Zeit ein engagierter liberaler Theologe, der in Baden in die Kirche hinein gewirkt hat. Sein Name passt gut zu einem Preis, den elf badische Kirchenbezirke dadurch finanzieren,

dass sie Mitglied in unserem Förderverein geworden sind.

Nachdem wir im vergangenen Jahr neue Forschungen unserer Fakultät aus der systematischen Theologie mit dem Schwerpunkt Ethik präsentiert haben, ist diesmal die Dogmatik an der Reihe. Es mag ein Zufall sein, dass fast eine systematische Ordnung in unseren Beiträge ist: Sie beginnen mit den Grundlagen der Dogmatik. Dann folgen Arbeiten zu allen drei Artikeln: zu Gott, Christus und dem Geist, dazu eine Darstellung der „Theologie Einsteins“:

Friederike Nüssel gibt einen Überblick über verschiedene Positionen zur Schriftauslegung, indem sie kurz Beiträge aus allen Disziplinen der Theologie in einem von ihr herausgegebenen Band charakterisiert.

Wilfried Härle fragt u.a.: Was fehlte uns eigentlich, wenn der Glaube an Gott wegfiel? Sein Buch wendet sich an eine breite Leserschaft und ist für Gesprächsgruppen nicht nur durch seine klare Sprache gut geeignet – sondern auch durch die Argumentation, die auch für jene Gruppe von Atheisten zugänglich ist, die offen sagen: Ich glaube zwar nicht an Gott, aber mir fehlt etwas.

Michael Welker hat ein Buch über die Christologie geschrieben, in dem ein multikontextueller Jesus begegnet und die Lehre von den drei Ämtern Christi wieder lebendig wird. Man spürt diesem Buch „die Leidenschaft für das Fragen nach der Wahrheit, die Suche nach Gerechtigkeit“ an. Der prophetische Jesus, der auf dem Weg

zum Reich Gottes ist, prägt dieses Buch.

Heike Springhart setzt den Glauben an den Heiligen Geist in Beziehung zum Konstruktivismus, zu dem unser menschlicher Geist neigt. Der Konstruktivismus unseres Geistes bedeutet Einsicht in unsere Endlichkeit und unsere Grenzen. Der Heilige Geist aber geht in Endliches ein und überwindet es.

Gregor Etzelmüller bestimmt das Verhältnis von menschlichem und göttlichem Geist im Gespräch mit F.D.E. Schleiermacher. Er sieht in der Plastizität des menschlichen Geistes, der durch Beziehungen von außen geprägt wird, eine der Voraussetzungen dafür, dass er auch vom Geist Gottes bestimmt wird.

Die Arbeit von Markus Mühling über Einstein ist die erste zusammenfassende Arbeit über dessen Verhältnis zu Theologie und Religion. Die Entstehung seiner impliziten Theologie wird nachverfolgt, jene zugleich systematisch dargestellt und an Einsteins Beispiel das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft exemplarisch und grundsätzlich erörtert.

Die Dissertationen des vergangenen Jahres zeigen ein breites Spektrum. Sie sind ganz lose nach der „Chronologie“ ihrer Gegenstände geordnet – daher beginnen sie mit einer Dissertation über den Schöpfungsbericht und führen bis in die Gegenwart. Arbeiten über Gegenwartsprobleme sind dies Mal so zahlreich vertreten, dass die chronologische Ordnung hier nicht mehr durchzuhalten ist. Beim Durchlesen und Redigieren der Texte,

die alle von unseren Promovenden selbst geschrieben wurden, habe ich über die große Kreativität gestaunt, die sich in ihnen immer wieder zeigt. Wir Älteren denken oft: Promovenden haben durch Stipendien die Chance, sich ohne die Knappheitsbedingungen von Geld und Zeit auf ihre Arbeit konzentrieren zu können. Dennoch erleben gerade sie diese Knappheitsbedingungen sehr intensiv. Zunächst die Zeitknappheit, wenn der Abgabetermin naht, dann die Geldknappheit, wenn ein Druckkostenzuschuss besorgt werden muss. (Erfreulich ist, dass unser Publikationsfonds immer mehr in Anspruch genommen wird).

Zum Schluss darf ich noch einen kleinen Ausblick auf das vor uns liegende Jahr geben: Unsere nächste Mitgliederversammlung und der Dies Academicus werden am Ende des Sommersemesters am Freitag, den 27. Juni 2014 stattfinden. Dazu werden wir noch gesondert einladen. Am Abend des gleichen Tages findet auch das Fakultätsfest statt. Es ist ein schönes Zeichen, wenn sich so an einem Tag die ganze Fakultät und ihre Freunde begegnen können.



PREDIGT

## Leben im Geiste

Predigt über Gal 6

*Klaus Tanner*

Wir saßen zusammen in einer Runde von Wissenschaftlern aus unterschiedlichen Fächern. Jeder brachte aus seiner Disziplin seinen Zugang mit, seine eigenen Perspektiven auf die Thematik, die wir gemeinsam bearbeiten wollten. Die Ideen, Argumente und Fragen gingen eine Zeit lang hin und her. Es stellte sich das ein, was schnell passiert, wenn Menschen engagiert über etwas diskutieren: Die bald erkennbaren Interessen der einen provozierten den Widerspruch der anderen. Der eine Teilnehmer an der Runde fühlte sich missverstanden, die andere Teilnehmerin sah ihre viele Vorarbeit nicht richtig gewürdigt, wieder ein anderer kam bald auf seine Lieblingsthemen und Lieblingsgegner, die wenig mit der Sache zu tun hatten, um die es ging.

In solch einer Kommunikation bildet sich schnell eine vielschichtige Gefühlslage, die ihre eigene Dynamik entfaltet. Ohne emotionale Beteiligung kommt keine Problembearbeitung und Suche nach Wahrheit voran. Aber die Gemengelage von Gefühlen, Gedanken und Reaktionen kann auch

schnell blockieren. Ein Kollege hatte lange Zeit zugehört. Schließlich meldete er sich, und ihm gelang es, in ruhiger und nüchterner Sprache ein paar Fäden im Problemknäuel zu entwirren, Argumente zu gewichten, neue Zusammenhänge herzustellen und weiterführende Fragen herauszukristallisieren, die sinnvoll bearbeitet werden konnten. Ohne oberlehrerhafte Ermahnung und Zurechtweisung anderer, frei von Eitelkeiten, mit innerer Ruhe und Gelassenheit rückte er Behauptungen wieder zurecht. Es gelang ihm, einen Raum für neues Einverständnis zu schaffen. Der Kollege brachte die Diskussion damit wieder auf einen guten Weg.

Dass solch ein Beitrag gelingt, der hilft, aus einer festgefahrenen Situation herauszukommen, ist alles andere als selbstverständlich. Wir sind dankbar, wenn so etwas gelingt. Jeder von uns hat genug Erfahrungen mit sich selbst und anderen in vergleichbarer Situation, um zu wissen, wie schwierig es ist, die richtigen Worte und den richtigen Ton zu finden, die verengte Perspektiven wieder öffnen können.

Was ich eben mit ein paar Worten skizziert habe, ist für mich ein Beispiel gelingender Kommunikation. Wo Kommunikation gelingt, ereignet sich das, was Paulus charakterisiert als ein „Leben im Geist“. Dieses „Leben im Geist“ ist das zentrale Thema der letzten beiden Kapitel des Briefs an die Galater.

Paulus umschreibt im 5. Kapitel die Gegenwart des Geistes als eine Haltung und Lebenseinstellung. Im Zentrum dieser Haltung steht für ihn

eine bestimmte Form von Freiheit, eine Freiheit, die frei ist von den eigenen Ängsten und Wünschen, eine Freiheit, die sich an dem ausrichtet, was die Mitmenschen brauchen.

Ganz lapidar beschreibt er das Wirken des Geistes als die Befähigung, in Liebe einander zu dienen und das Gute zu tun. Wie wenig selbstverständlich das Tun des Guten auch unter Christen ist, zeigt der mahnende, an einigen Stellen fast drohende Grundton im 6. Kapitel.

Drei Gedanken zu dieser Mahnrede, „im Geist“ zu leben.

1) Alles, wozu Paulus in seiner Ermahnung auffordert, ist gleichsam der zweite Schritt.

Dieser zweite Schritt, das Handeln von uns Christen, hat eine Voraussetzung. Es ist die Zusage Gottes, uns nicht allein zu lassen inmitten des Auf und Ab unseres Lebens, unserer Angst und unserer Hoffnung. Jesus Christus ist das uns gegebene Zeichen für eine Liebe Gottes, die stärker ist als der Tod. Diese Zusage gilt unabhängig davon, ob wir zweifeln oder nicht mehr an seine Liebe glauben können. Selbst dann, wenn wir uns selbst nicht mehr vertrauen und annehmen können, zerstört das nicht unser Angenommensein in der Liebe Gottes. Es ist ein paradoxes Vertrauen, das Paul Tillich einmal so formuliert hat: Glaube ist der „Mut uns an-

zunehmen als angenommen trotz unserer Unannehmbarkeit“<sup>1</sup>.

Aus solchem Vertrauen entsteht die Freiheit, von der Paulus im Galaterbrief spricht, die Freiheit dazu, anderen Menschen zu dienen und sich selbst unverstellt und ungeschminkt wahrzunehmen.

Das Vertrauen auf die Liebe Gottes als unseren Lebensgrund und Lebenshorizont ist fragil und alles andere als selbstverständlich. Vertrauen und Glauben sind kein sicherer Besitz, der wie ein Gegenstand nach Hause getragen werden kann. Wäre es anders, müsste Paulus die Christen nicht ermahnen, in ihrem Leben der Zusage Gottes zu entsprechen.

2) Ist die kleine Szene, die ich beschrieben habe, nicht zu alltäglich und zu unspektakulär, um dafür die großen theologischen Worte des „Lebens im Geist“ zu bemühen?

Paulus spricht die Christen an als diejenigen, die „geistlich“ (6,1) leben (griechisch pneumatikoi, lateinisch spirituales).

Wie exzeptionell muss christlicher Glaube gelebt werden?

Im Predigttext geht es nicht um geistiges Heroentum und spektakuläre Taten. Es hat in der Geschichte des Christentums immer wieder herausragende Glaubensgestalten gegeben. Es gab und gibt Märtyrer, die für ihren Glauben sterben. Wir können – Gott

<sup>1</sup> Tillich, Paul: Der Mut zum Sein, in: ders., Sein und Sinn (GW XI), 13–139, 123.

sei Dank – als Christen zusammenkommen, ohne um unser Leben fürchten zu müssen.

Der Blick in die Geschichte des Christentums zeigt: Von Anbeginn des Christentums bilden sich verschiedene Lebensformen aus.

Es gibt diejenigen, für die Leben aus Glauben, Leben im Geist bedeutet: Leben in radikaler Weltabgeschiedenheit und Askese. Solche Asketen können allein als Eremiten leben oder Gemeinschaften bilden. Ein Teil des Franziskanerordens bezeichnete sich etwa im 13. Jahrhundert als Spiritualen und wollte entsprechend dem Armutsideal des Ordensgründers Franz von Assisi leben.

Es gibt aber auch die, die in ihren Familien und Berufen bleiben und andere Gemeinschaftsformen pflegen, etwa indem sie regelmäßig zum Gottesdienst zusammenkommen und sich gegenseitig helfen. Im Protestantismus bildet sich das aus, was Max Weber und Ernst Troeltsch „innerweltliche Askese“ genannt haben: Kein Leben in Distanz zur „normalen“ Welt wie im Mönchtum, sondern eine Haltung, die den Glauben im Beruf, in der Familie, im Alltag zu leben versucht. Alle diese Lebensformen konnten gemäß dem Geist der christlichen Freiheit als legitime Ausdrucksformen des Glaubens gelten.

Die genauen Grenzziehungen waren und sind immer wieder umstritten. Sind Christen, die nicht regelmäßig zum Gottesdienst gehen, sondern nur an Weihnachten und bei Kasualien, wirklich noch Christen? Die so-

genannte distanzierte Kirchenmitgliedschaft, der Normalfall in unseren Kirchen, hat immer wieder zu heftigen theologischen Kontroversen geführt, ob denn solche sog. Gelegenheitschristen sich berechtigterweise noch Christen nennen dürfen.

Solche Auseinandersetzungen konnten nur dann befriedet werden, wenn sich die alte christliche Überzeugung wieder durchsetzen konnte, dass kein Christ einem anderen ins Herzen schauen kann und ein letztgültiges Urteil über innere Einstellungen und den Glauben eines Menschen allein Gott – d. h. keinem Menschen – zusteht.

In diesen Wochen wird unsere Kirche von einem andern Streit um die christliche Legitimität von Lebensformen erschüttert. Er wurde ausgelöst durch die EKD-Denkschrift zum Verständnis von „Familie“<sup>2</sup>. Welche Formen des Zusammenlebens können noch als „Familie“ im christlichen Sinn gelten? Gehören dazu auch gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften?

Der Streit führt in die Tiefen und Untiefen der Bibelauslegung und Hermeneutik, aber auch der Anthropologie. Es wäre unredlich, die Stellen in der Bibel wegzureden, die gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften als Sünde kennzeichnen.

---

<sup>2</sup> Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD, Gütersloh 2013.

In der Denkschrift wird argumentiert, indem unterschieden wird. Es wird unterschieden zwischen äußeren Formen und Ordnungen und der Intention, der Absicht, dem Geist, aus dem heraus gehandelt und eine Beziehung gelebt wird. Mit der Unterscheidung wird versucht, den Unterschied der äußeren Formen zu relativieren, und vor allem die Bedeutung der inneren Haltung hervorgehoben.

Es heißt in der Denkschrift: Dort, wo Partner in „einem verlässlichen, liebevollen und verantwortlichen Miteinander ... (in) Treue“ zusammenleben, sich „dauerhaft aneinander ... binden und füreinander Verantwortung ... tragen“, entsprechen sie der „Treue Gottes“. Gleichgeschlechtliche Partnerschaften, die in diesem Geist der Treue gelebt werden, sind für die Autorinnen und Autoren der Denkschrift als „gleichwertig“ mit der traditionellen Ehe „anzuerkennen“. (Denkschrift Ziffer 51). Was für die einen Christen eine legitime christliche Lebensform ist, ist für die anderen identisch mit dem Abfall vom Christentum.

Im Predigttext wird das „Leben im Geist“ wenig spektakulär dargestellt.

Paulus beschreibt Regeln für den Umgang miteinander, die Charakter eines „common sense“, einer vernünftigen Alltagsmoral, haben. Zwei Perspektiven werden dabei verschränkt: Der Blick auf das gemeinsame Leben, das Zusammenleben mit anderen, wird eng verknüpft mit dem Blick auf sich selbst.

Wir brauchen den kritischen Blick der anderen auf uns. Ich knurre meis-

tens erst einmal, wenn meine Frau mich kritisiert. Oft war ich im Nachhinein aber dankbar, dass sie mich herausgelöst hat aus eigenen Befangenheiten. Solch eine „Ermahnung“ kann wieder zurecht bringen, wie Luther übersetzt. Wenn sie in „sanftmütigem Geist“ geschieht, erleichtert das oft die eigene Neuorientierung.

Zu dieser Perspektive des Paulus auf das gemeinsame Leben gehört auch die Aufforderung: „Einer trage des anderen Last“. Wir sind auf gegenseitige Hilfe angewiesen. So wichtig der rechtliche Schutz und die Unterstützung von Autonomie und Selbständigkeit sind, so sehr gilt doch auch: Wir können unser Leben nicht allein leben und brauchen andere, die mittragen. Auch das geschieht oft unspektakulär. Wir durften das gerade anlässlich eines Todesfalles in der Familie erleben. Da waren Nachbarn einfach da, obwohl sie zu nichts verpflichtet waren. In wie vielen Familien wird Tag für Tag enormes geleistet in der Pflege von Kranken und von schwächer werdenden Angehörigen.

Im „Leben im Geist“ wird der Blick auf das gemeinsame Leben verschränkt mit dem kritischen Blick auf sich selbst: „Ein jeglicher prüfe sein eigenes Werk“, schreibt Paulus. Wir neigen zu beschönigender Selbstwahrnehmung und meiden gerne die „Höllenfahrt der Selbsterkenntnis“. Das Einüben eines „realistischen Blicks“ auf sich selbst bleibt eine immer wieder neue Herausforderung.

3) Summierend fasst Paulus die Grundorientierung des Glaubens zu-

sammen mit den Worten: „Lasset uns aber Gutes tun und nicht müde werden“ (5,9).

Das Nachdenken über das Gute kreist in Theologie und Philosophie immer wieder um zwei Probleme:

Selbst wenn wir wissen, was das Gute ist, ist mit dem Wissen allein noch nicht die Kraft gegeben, das Gute auch wirklich zu tun. Wir wissen oft, was wir tun sollen, und tun es doch nicht. In der Auseinandersetzung mit dem von uns Geforderten erleben wir immer wieder unsere Grenzen, erleben wir den Zwiespalt in unserem Wollen.

Im „Nicht-müde-Werden“ klingt der Zwiespalt durch, in dem wir leben. Das Gute verwirklicht sich nicht selbst. Wir sind aufgefordert, unsere Trägheit zu überwinden und an seiner Realisierung mitzuwirken. Den Geist Gottes versteht Paulus als die bewegende, schöpferische Kraft, die uns hilft, das zu tun, von dem wir wissen, dass es gut ist.

Wir leben täglich in der Spannung zwischen dem Guten und dem Bösen. Wenn wir vom Guten reden, dann meinen wir etwas, was nicht nur für mich auf Kosten der anderen gut ist. Das Gute ist das Lebensdienliche für uns und andere. Böse ist das, was Leben beschädigt, zerstört.

Diese Polarität ist ganz undramatisch im Alltag vorhanden. Wir können anderen helfen bei dem, was sie tun müssen oder wir können uns versteifen auf uns selbst. Wir können uns auf Kosten von Mitmenschen durchsetzen oder anderen Raum lassen, ih-

ren Weg zu gehen. Wir können ehrlich miteinander umgehen oder uns etwas vorspielen, vorlügen. Wir können unterdrücken, missachten, verletzen oder einen anderen achten mit seinen Stärken und Schwächen. Wir können uns auch über uns selbst etwas vormachen – ein Selbstbild entwickeln, das mit dem, wie wir sind, nicht mehr viel zu tun hat. Auch das zerstört Lebensmöglichkeiten. Und wir können auch hassen, sind fähig zum Missbrauch anderer und zu Gewalt.

Wenn ich auf mein eigenes Leben schaue, dann kann ich nur sagen: Ich bin weder der moralische Held, der immer das Gute tut, noch der Bösewicht, der immer andere schädigt. Ich lebe im Einflussbereich von beidem, dem Guten und dem Bösen, dem Lebensdienlichen und dem, was Leben zerstört. Mal helfe ich einem anderen gern, mal bin ich so mit mir und dem, was ich zu tun habe, beschäftigt, dass ich keinen Blick mehr habe für das, was um mich herum geschieht.

Es ist selten ein einfaches Entweder-Oder. Ich lebe im Kraftfeld des Guten und des Bösen, werde einmal stärker in diese mal stärker in die andere Richtung gezogen. Und jeden Tag neu stehe ich wieder vor der Frage: Wovon lasse ich mich anziehen und leiten? Das Gute stellt sich nicht einfach ein. Es muss immer wieder errungen werden.

Die Frage nach der Kraft, das Gute zu tun, von dem wir wissen, dass es gut ist, ist die eine Schlüsselfrage. Die andere ist die nach unseren Grenzen des Wissens vom Guten. Es ge-

hört zu den Schlüsseleinsichten des philosophischen und theologischen Nachdenkens über das Gute, dass unser Wissen davon nur fragmentarisch ist. Die „Idee des Guten“ gilt schon in der griechischen Philosophie „als eine schwer zu fassende Sache“, deren unmittelbare Erfassung „unmöglich“ ist.<sup>3</sup> Es entstehen immer wieder Fragen, bei denen zunächst gar nicht klar ist, was das Gute ist, etwa wenn in der Medizin neue Möglichkeiten der vorgeburtlichen Diagnostik entstehen. Nur so viel ist meistens klar: Ob solche neuen Möglichkeiten Gutes bewirken werden, lässt sich nicht vorab, vor aller praktischen Anwendung, pauschal sagen. Auch der christliche Glauben und das Wirken des Geistes befreien uns nicht aus aller Unsicherheit des Wissens um das, was letztgültig gut ist. Das mahnt zur Bescheidenheit und ist ein Sperrriegel gegen allen Fanatismus, der sich immer dort breit macht, wo Menschen genau zu wissen glauben, was das Gute ist. Das Böse, Lebenszerstörende kommt meistens im Gewand des Guten daher.

Dietrich Bonhoeffer hat in seiner Ethik, in dem Abschnitt über die Struktur verantwortlichen Handelns, geschrieben: „Das Gute als das Verantwortliche geschieht in der Unwissenheit um das Gute ... Das verantwortliche Handeln ist eben darin ein freies Wagnis, durch kein Gesetz ge-

rechtfertigt, ... im Verzicht eben damit auf ein letztes gültiges Wissen um Gut und Böse.“<sup>4</sup> Im verantwortungsvollen Handeln, im Streben nach dem Guten erfährt der Mensch deshalb „das Angewiesensein auf Gnade“<sup>5</sup>. Die Fähigkeit, solche Grenzen des Wissens anzuerkennen und trotzdem handlungsfähig zu bleiben ist eine Gestalt des Lebens im Geist und des Vertrauens auf Gott. Möge Gott uns solche Kraft zum Leben immer wieder schenken, damit wir einstimmen können in das Lied von Paul Gerhardt, das wir gleich singen werden: Wohlauf mein Herze, sing und spring, und habe guten Mut! Dein Gott der Ursprung aller Ding ist selbst und bleibt dein Gut.

<sup>3</sup> Gadamer, Hans Georg: Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.hist. Klasse Heidelberg 1978, Abh. 3, 21.

<sup>4</sup> Bonhoeffer, Dietrich: Ethik, München 1992 (DBW Bd. 6), 285.

<sup>5</sup> Ebd., 268.

## BERICHT DES DEKANS

*Johannes Eurich*

Seit dem 1.3.2013 ist ein neuer Fakultätsvorstand für die Theologische Fakultät verantwortlich, den ich zunächst kurz vorstellen möchte: Das Amt des Prodekan hat Prof. M. Oeming inne – er ist u.a. zuständig für das Prüfungsamt. Als Studiendekan ist Prof. M. Bergunder tätig, der u.a. die Studienkommission der Fakultät leitet. Dass sowohl der Prodekan als auch der Studiendekan sich in zurückliegenden Semestern bereits schon einmal im Fakultätsvorstand engagiert haben, stellt für mich als neuen Dekan eine willkommene Unterstützung erfahrener Kollegen dar. Dies ist insofern von besonderer Relevanz, als die Finanzierung der Universitäten durch die öffentliche Hand trotz der Exzellenzprogramme immer stärker zurückgefahren wird und zurzeit unter dem deutlichen Sparwillen auf Seiten der Politik steht. Nicht einmal 50% des Haushalts der Universität Heidelberg werden noch durch direkte staatliche Zuwendungen finanziert. Als Folge der unsicheren Situation im Hinblick auf den auslaufenden Solidarpakt für die Hochschulen aber auch auf die Nachhaltigkeit der Stellen, die z.B. im Rahmen der Exzellenzinitiative geschaffen wurden, sind die frei verfügbaren Mittel im Fakultätshaushalt – also die Mittel, die hauptsächlich für stud. Mitar-

beitende und alle weiteren Kosten im Zuge der Verwaltung des Lehr- und Forschungsbetriebs vorgesehen sind – von 2012 auf 2013 um 1/3 gekürzt worden. Daneben gibt es einen weiteren Haushalt so genannter Qualitätssicherungsmittel, die als Kompensation für die weggefallenen Studiengebühren eingeführt wurden. Diese Mittel dürfen nur sehr restriktiv für gewisse Bereiche der Lehre verwendet werden und bedeuten einen sehr hohen Verwaltungsaufwand. Unsere Fakultät wie die Universitäten insgesamt stehen vor der Herausforderung, mit immer weniger Mitteln eine gewachsene Zahl an Studierenden bewältigen zu müssen. Zugleich sind wir dankbar, dass die Studierendenzahl an unserer Fakultät sich auf hohem Niveau stabilisiert hat, was zugleich eine sehr hohe Auslastung unserer Fakultät bedeutet.

Mit der Bologna-Studienreform ist auch die Zahl der Studiengänge an unserer Fakultät gewachsen. Neu hinzu kommt ab dem Wintersemester 2013/14 der Weiterbildungsstudiengang (M.A.) Evangelische Theologie, der Berufstätigen nach sieben Jahren einen Einstieg in das Theologiestudium auf Masterniveau ermöglicht. Ähnliche Ausbildungsgänge gibt es bereits an anderen Fakultäten. Zunächst müssen nun Erfahrungen mit diesem Studienmodell gesammelt werden, um zu sehen, welche Auswirkungen dies auf die Ausbildung zum Pfarrberuf hat. Weitere Veränderungen zeichnen sich im Bereich der Lehramtsstudiengänge ab, die auch auf das BA/MA-System umgestellt

werden sollen. In der Diskussion ist momentan, nach einem fachspezifischen Bachelor einen nicht fachgebundenen Master of Education folgen zu lassen, der für alle Schultypen ausbilden würde. Dabei ist sehr wichtig, dass damit keine Trennung zwischen fachspezifischen und pädagogischen Kompetenzen eingeführt wird. In der Religionspädagogik werden diese Kompetenzen ja gerade zusammen gelehrt und sind mit diesem Modell bestens etabliert – eine Sicht, die auch von anderen Disziplinen für ihre Fächer so bestätigt oder angestrebt wird.

Neben dem Lehrbetrieb stellt die Forschung einen weiteren großen Bereich unserer Fakultät dar. Zahlreiche Forschungsprojekte und Erfolge belegen die hervorragende Qualität wissenschaftlicher Arbeit an unserer Fakultät. Die umfangreichen Drittmittelprojekte, wissenschaftlichen Kongresse, Publikationen usw. können in diesem kurzen Bericht nicht aufgeführt werden, ebenso wie auch alle nicht öffentlich gefeierten Geburtstage unerwähnt bleiben müssen. Bitte konsultieren Sie die Web-Seite der Theologischen Fakultät für alle weiteren Veranstaltungen und Anlässe unserer Fakultät.

Der Dies Academicus stand im Sommersemesters 2013 – nach der Kaffeepause – ganz im Zeichen zweier Jubilare unserer Fakultät: Prof. Gerd Theißen wurde im April 70 Jahre alt; Prof. Heinz Schmidt feierte seinen 70. Geburtstag Anfang Juni. Beiden Jubilaren wurden zwei Bücher gewidmet: Zum einen Gerd Theißen

die Festgabe von P. v. Gemünden, M. Küchler, D.G. Horrell (Hg.): *Jesus – Gestalt und Gestaltungen*, Göttingen 2013; zum anderen Heinz Schmidt das Buch von J. Eurich und W. Maaser: *Diakonie in der Sozialökonomie. Studien zu Folgen der neuen Wohlfahrtspolitik*, Leipzig 2013. Das reichhaltige Wirken beider Jubilare wurde auch in den zwei Festvorträgen gewürdigt, die sich an die Preisverleihung des Fördervereins für studentische Arbeiten anschloss. Prof. M. Konradt sprach über „Alles bei Euch geschehe in Liebe!“ (1Kor 16,14). Interpretationen des Liebesgebots im Neuen Testament“; Prof. J. Eurich über „Diakonisches Handeln als Ausdruck christlicher Liebe“. Beide Vorträge sind ebenfalls in diesem Heft abgedruckt.

Einen weiteren öffentlichen Geburtstag konnte die Fakultät bereits zu Beginn dieses Jahres feiern: Der Sozialethiker und Diakoniewissenschaftler Prof. Theodor Strohm wurde am 17. Januar, seinem 80. Geburtstag, im Rahmen eines Kolloquiums im Senatssaal der Universität geehrt: Professor Trutz Rendtorff (München) sprach zum Thema „Öffentliche Verantwortung der Kirche als institutionalisierte Dauerreflexion“. Der ehemalige Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und ehemalige Ratsvorsitzende der EKD Prof. Wolfgang Huber (Berlin) stellte „Das rechte Wort zur rechten Zeit“ in den Mittelpunkt seiner Ausführungen und sprach „über hohe Erwartungen und die schwierige Aufgabe, sie einzulösen“. Der Landesbischof der Evange-



lisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Prof. Heinrich Bedford-Strohm (München) ging in seinem Vortrag auf „Das öffentliche Reden der Kirche – Reflexionen und Erfahrungen“ ein. Es blieb schließlich dem Jubilar vorbehalten, die Perspektive noch ein wenig über den nationalen, konfessionellen und zeitlichen Horizont hinaus zu weiten und über die „Responsible Society“ als ökumenische Maxime“ zu sprechen.

Mit Ende des Wintersemesters 2012/13 wurde Prof. Michael Welker emeritiert. Seine Abschiedsvorlesung wird am 21. Mai 2014 in der Alten Aula der Universität Heidelberg stattfinden. Es freut uns sehr, dass Prof. Welker vom Rektor der Universität Heidelberg im Sommersemester 2013 als Seniorprofessor der Ruperta Carolina berufen wurde. Er wird auch weiterhin als Direktor dem Forschungszentrum Internationale Interdisziplinäre Theologie (FIIT) vorstehen. Die Berufungskommission für die Nachfolge von Prof. Welker wird auch im Wintersemester 2013/14 tagen, um eine geeignete Kollegin oder Kollegen für die Professur in Systematischer Theologie mit dem Schwerpunkt in Dogmatik, Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie zu gewinnen.

Aufgrund einer neuen gesetzlichen Grundlage ist die studentische Vertretung nun in einem Studierendenrat offiziell innerhalb der Universität organisiert. Diese Lösung hat gegenüber einem Studierendenparlament sicherlich den Vorteil, dass so die studentischen Fakultätsratsmitglieder immer

(zumindest zum Teil) auch dem Studierendenrat angehören. Dankbar blicken wir auf die gute Zusammenarbeit mit den Studierenden in der vergangenen Vorlesungszeit zurück. Hier gilt ein besonderer Dank den Vertreterinnen und Vertretern der Fachschaft, die nach etlichen Semestern der Mitarbeit in unterschiedlichsten Gremien nun den Stab an jüngere Studierende weiterreichen. Ebenso danken wir allen Studierenden, die sich für die Fakultät in Gremien engagieren oder auch im Förderverein, der ESG oder an anderer Stelle Engagement zeigen, das dem Fakultätsleben zugutekommt. Dieses hatte durch das Fakultätsfest im Sommersemester – das von Lehrenden und Studierenden gemeinsam begangen wurde und durch großes Engagement der Studierenden und des Dekanatsteam vorbereitet wurde – ein besonderes Highlight, da uns ein wunderschöner Sommertag angenehme Stunden der Geselligkeit im Garten des ehemaligen PTS schenkte.

Der Dank geht natürlich auch an alle Mitarbeitenden im Dekanat, der Bibliothek, den Instituten und ihren Sekretariaten und Lehrstühlen. Eine Fakultät lebt durch das engagierte Mitwirken vieler unterschiedlicher Gruppen und Personen. Dass dies so konstruktiv geschieht, nehmen wir als Zeichen für den guten Geist, der in unserer Fakultät vorhanden ist und der das Arbeiten, Lehren, Forschen und Studieren miteinander als Bereicherung erfahrbar macht.

DIES ACADEMICUS

## Ansprache zum Dies Academicus

*Gerd Theißen*

Die Wissenschaft ist etwas Wunderbares. Gute Argumente gelten in ihr, selbst wenn ein Erstsemester sie bringt. Sie ist aber auch eine schreckliche Motz- und Schmähesellschaft. Wir kritisieren einander ständig. Und auch das vom ersten Semester an. Niemand hielte das aus, wenn wir in der Wissenschaft nicht hin und wieder einmal nur nette Menschen sein dürften. Preisverleihungen sind eine Gelegenheit dazu. Da haben wir die Erlaubnis, nur Gutes übereinander zu sagen.

Protestantische Bescheidenheitskultur tut sich mit Preisen schwer. Verleiten sie nicht zu Einbildung und Eitelkeit? Meine Antwort: Im Gegenteil, sie helfen, bescheiden zu bleiben. Bescheidene Menschen haben gelernt, sich selbst zu loben – und brauchen nicht immer das Lob anderer. Die Preise bringen die Botschaft. Ihr *seid* gut. Ihr braucht es euch nicht immer wieder sagen zu lassen.

Auch protestantischer Egalitätssinn tut sich mit Preisen schwer. Werden hier nicht Einzelne auf Kosten anderer herausgehoben? Meine Antwort: Wir ehren mit jeder Seminararbeit die anderen mit. Wir signalisieren: Alle

Seminararbeiten vom ersten Semester an sind wichtig. Nicht nur das Lebenswerk eines Professors verdient es, *honoris causa* anerkannt zu werden, sondern schon die ersten wissenschaftlichen Versuche.

Wir verteilen heute sieben Preise. Schon dadurch signalisieren wir: Es gibt viele Studierende, die etwas leisten. Von den 28 Arbeiten, die wir zu beurteilen hatten, wären prinzipiell noch sehr viel mehr für einen Preis in Frage gekommen. Ich liebe die alte Universität in der einen Hinsicht, dass sie den Ehrgeiz hatte, *allen* die beste Bildung und Ausbildung zu geben. Wenn wir das wollen, spüren die Studierenden, dass wir sie achten, dass wir ihnen etwas zutrauen.

Heute vergeben wir einen neuen Preis, den Heinrich-Bassermann-Preis. Wir verdanken ihn 11 Kirchenkreisen. Ihnen hatten wir unser Sonderheft über „Gottesdienstformen in der Peterskirche und ihrem Umfeld“ geschickt, das Helmut Schwier im letzten Jahr für uns herausgegeben hat. Es sollte zeigen: Auch wir leben nach der alten Devise *Ora et labora*. Bete und Arbeite! Das mit dem Beten glauben uns manche ja manchmal nicht. Diesen Heften hatten wir ein Schreiben beigelegt, mit dem wir baten: Könnt ihr vielleicht bei uns Mitglied werden, damit wir einen neuen Preis vergeben, einen Preis für praktisch-theologische Arbeiten. Sie sind erste Übungen auf einem neuen Feld – gleichzeitig eine Herausforderung, die erworbene theologische Bildung zu integrieren. Ich war überrascht,

wie viele Kirchenbezirke positiv reagierte. Es sind die Kirchenkreise

*Alb Pfinz*

*Baden-Baden und Rastatt*

*Breisgau-Hochschwarzwald*

*Emmendingen*

*Heidelberg*

*Hochrhein*

*Karlsruhe*

*Konstanz*

*Kraichgau*

*Ladenburg-Weinheim*

*Markgräflerland*

So viel Unterstützung mit je 50,- EUR reicht für zwei kleine Preise in Praktischer Theologie. Der Preis sagt: Überall in unserem Land gibt es Menschen, die auf euch warten. Sie brauchen euer Wissen, eure theologische Bildung, euer Urteilsvermögen. Stellvertretend für diese Menschen und Kirchenbezirke ist heute die Dekanin des Heidelberger Kirchenbezirks, Frau Schwöbel-Hug, bei uns. Ihr sage ich deshalb auch stellvertretend für viele Dank!

Auch in diesem Jahr haben wir wieder ein Sonderheft zusammengestellt: „Der Heidelberger Katechismus in Seminararbeiten aus Heidelberg.“ Johannes Ehmann hat es herausgegeben. Das neue Heft zeigt, dass sich Studierenden bei uns in ausgezeichnete Weise der Erforschung des Heidelberger Katechismus widmen. Johannes Ehmann hat ja selbst ein umfangreiches Buch dazu geschrieben. Hier kann man die Einheit von For-

schung und Lehre gut beobachten. Aber auch, dass wir beim Motto *Ora et Labora* auch das zweite Glied sehr ernst nehmen: die wissenschaftliche Arbeit, die immer wieder neue Erkenntnisse bringt.

Manche meinen, die primäre Aufgabe eines Fördervereins sei, mit *wenig* Arbeit *viel* Geld zu schaffen. Es ist umgekehrt: Wir arbeiten *viel* mit *wenig* Geld. Aber wir haben im vergangenen Jahr immerhin eine Kleinstiftung geschaffen: die Ursinus-Stiftung. Bedenken der Zentralen Universitätsverwaltung (ZUV) haben dazu geführt, dass sie nicht für die Fakultät, sondern für die Universitätsgemeinde eingerichtet wurde. Dort fand sie bessere Bedingungen – vor allem Menschen, die für sie Verantwortung zu übernehmen bereit sind. Die Ursinus-Stiftung wäre ohne den Förderverein nicht entstanden. Sie kann nach ihrer Satzung auch etwas für Theologiestudierende tun – und ist auch im Prinzip dazu bereit.

Herr Schmidt und ich feiern heute ja auch unseren 70. Geburtstag. Wir laden deshalb nach diesem Dies zum Empfang ins Schmitthennerhaus. Alle Bitten um Spenden zu diesem Anlass haben für den Förderverein und die Ursinusstiftung jeweils ca. 1.000,-€ gebracht. Ich danke allen, die sich durch Spenden daran beteiligt haben. Man kann sagen: Die Preise und das Jahresheft werden durch unsere Mitgliedsbeiträge gedeckt, alles darüber hinaus durch Spenden. Auf Dauer können wir nur planen, wozu die Mitgliedsbeiträge reichen. Sie haben mich richtig verstanden, wenn Sie das

für eine dezente Werbung um Beitritt zu unserem Förderverein halten. Wir sind im Grunde ein Selbsthilfeverein unserer Fakultät, geschaffen durch Studierende, Assistenten und Professoren. Wir sind zurzeit 132 Mitglieder, deutlich mehr als die 20 Gründungsmitglieder vor 7 Jahren, aber weiteres Wachsen wäre gut.

Der Verein ist etwas gewachsen, gewachsen sind aber vor allem unsere Aktivitäten. Das führt zu mehr Mühe in der Geldverwaltung. Wir haben das Glück, dass Frau Lucia Weber vom DWI das perfekt macht. Ich danke ihr stellvertretend für alle anderen, die in unserem Förderverein arbeiten. Ich hoffe, dass viele, die ich jetzt mit Namen nennen müsste, bescheidene Menschen in dem am Anfang genannten Sinn sind: Menschen, die sich selbst loben können, so dass ich sie

nicht loben muss. Für viele unter uns habe ich als Dank nur die Weisheit des Heidelberger Katechismus. Im Teil von der Dankbarkeit des Menschen legt er die dritte Bitte des Vaterunsers, Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden, so aus: Was wir in unseren jeweiligen Aufgaben auf Erden tun, mag es noch so gering sein, ist so viel wert wie das Tun der Engel im Himmel. In diesem Sinne sind hier unter uns viele Engel. Die Sprache der Engel ist die Musik. Ich danke heute vor allem Frau von Komorowski für ihre Musik. Sie war Mitarbeiterin in diesem Haus, jetzt ist sie Pfarrerin in Mannheim. Wir spielen unsere Musik für die vielen kleinen und großen Engel unter uns, aber natürlich auch für die anderen.

#### AUSZEICHNUNGEN

### Der Zacharias-Ursinus-Preis 2013 für eine Proseminar- arbeit von Tobias Dienst

*„Sicut in Saul et David cognoscitur“.  
Anspielungen auf die ersten bibli-  
schen Könige im zeitgenössischen  
Schrifttum um Heinrich IV. vor dem  
Hintergrund des frühmittelalterlichen  
Sakralkönigtums*

Diese Arbeit wird ausgezeichnet, weil sie eine eigenständige Antwort auf die umstrittene Frage gibt, ob mittelalterliche Herrscher, wenn sie ihre Herrschaft auf Gott zurückführten, Traditionen eines germanischen Sakralkönigtums weiterführten oder vielmehr von spätantiken und biblischen Vorstellungen eines sakralen Herrschers bestimmt waren: Im Streit zwischen Heinrich IV. und den Anhängern des Papstes Gregor VII., beriefen sich beide Parteien auf die biblischen Könige Saul und David. Die Arbeit zeigt: Wer die Rebellion der Söhne Heinrichs IV. gegen ihren Vater verwarf, berief sich

auf die Geschichte von David und seinem Sohn Absalom, wer die Schattenseiten Heinrichs IV. sah, aber dennoch seine Partei nahm, berief sich auf Saul, der auch von David als Gesalbter des Herrn und damit legitimer Herrscher respektiert wurde. Wer dagegen die Partei der Gegner Heinrichs IV. nahm, aktivierte gegen ihn die grundsätzliche Königskritik Samuels. Jede Seite fand somit in der Bibel Bestätigung für ihre Position.

Die Arbeit ist trotz vieler Belege für biblische Bezüge sehr vorsichtig in deren Auswertung und stellt die Frage, ob die Bibel vielleicht nur instrumentell im Dienste anders begründeter Auffassungen vom Königtum angeführt wurde oder ob die Intensität der biblischen Bezüge nicht doch auf eine biblische Dimension des mittelalterlichen Sakralkönigtums weist. Dazu weist sie anhand der etwas späteren Auslegung der Samuelbücher durch Rupert von Deutz nach, dass der Konflikt Spuren hinterlassen hat: Bei ihm wird das Königtum Sauls deutlich negativer gesehen. Saul wird keine Amtsheiligkeit mehr zugesprochen, was auch auf eine veränderte Wahrnehmung der Herrschersakralität insgesamt hindeuten könnte.

Die Arbeit wertet intensiv die Quellen aus, argumentiert sehr besonnen und differenziert, zeigt einen professionellen Umgang mit Sekundärliteratur, ist in einer gut lesbaren Sprache geschrieben und kommt zu relevanten historischen Ergebnissen. Sie ist darüber hinaus ein Beitrag zum spannungsvollen Verhältnis von Religion und Politik und macht sensibel

für die Ambivalenz von religiösen Argumenten in politischen Konflikten.

## Der Zacharias-Ursinus-Preis 2013 für eine Proseminar- arbeit von Judith Maria Kern

*Dekonstruktives Kreuz.  
Ansätze einer Dekonstruktion der  
Kreuzestheologie in Jürgen Moltmanns  
'Der gekreuzigte Gott'*

Die Arbeit wird ausgezeichnet, weil sie ein origineller systematisch-theologischer Entwurf ist, der die Kreuzestheologie von J. Moltmann als dekonstruktivistische Rede von Gott deutet und eigenständig weiterführt. Unter Dekonstruktion versteht die Arbeit keine Methode, sondern eine Erschütterung unseres vertrauten Sprechens und Denkens. In der Kreuzestheologie von Moltmann ist das insbesondere eine Erschütterung unseres metaphysischen Denkens in binären Oppositionen wie „allmächtig“ und „leidend“. Solche Oppositionen führen dazu, dass ein Pol auf Kosten des anderen dominant wird. Dekonstruktion ereignet sich dagegen dort, wo solche Oppositionen in Frage gestellt werden und das, was als ein Rest in den Hintergrund trat, wieder im Vordergrund repräsentiert wird. Eben das geschieht in der Kreuzigung Jesu nach J. Moltmann, wenn man in ihm ein Geschehen sieht, in dem Gott selbst anwesend ist. Die Arbeit

schlägt daher vor, nicht nur die Kreuzestheologie Moltmanns dekonstruktivistisch zu lesen, sondern auch das Kreuz selbst als Selbstdekonstruktion Gottes zu verstehen.

Diese Arbeit versucht so mit den philosophischen Mitteln unserer Zeit, die *theologia crucis* des Paulus zu deuten: In der Rede vom Gekreuzigten wird sowohl die Art, von Gott in Kategorien von Macht und Ohnmacht zu sprechen, erschüttert wie die Rede in Kategorien von Weisheit und Torheit.

Die Arbeit wird ausgezeichnet, weil hier in einer Proseminararbeit Umriss einer eigenständigen Theologie deutlich werden. J. Moltmann hat nirgendwo Spuren eines dekonstruierenden Denkens zeigt. Die Neuinterpretation seiner Theologie geschieht in behutsamer Auseinandersetzung mit ihm und doch ganz unabhängig von ihm. Die Arbeit ist klar geschrieben, was in dekonstruktivistischen Arbeiten nicht selbstverständlich ist. Die Thesen der Arbeit zeugen von konzeptioneller Kraft und sind es wert, diskutiert zu werden.

## Der Zacharias-Ursinus-Preis 2013 für eine Hauptseminararbeit von Hendrik Meier

*„Verum et singulare sacrificium“ oder „Abendmahl des Herrn“  
Messtheologie des Tridentinums und  
Abendmahlsverständnis des Heidelberger Katechismus*

Die Arbeit wird ausgezeichnet, weil sie eine heftig umstrittene Frage zur Entstehungsgeschichte des Heidelberger Katechismus klar und eindeutig beantwortet: Ist die sekundär 1563 in den Katechismus eingefügte Frage 80 mit ihrer scharfen Verurteilung des Messopfers als vermaledeite Abgötterei eine Reaktion auf die im Herbst 1562 beschlossene Lehre des Tridentiner Konzils vom Messopfer oder handelt es sich um eine in Unkenntnis des Konzilsbeschlusses formulierte bedauerliche Polemik, wie sie in konfessionellen Konflikten damals üblich war? Die Arbeit erklärt zunächst geschichtlich, warum Beschlüsse zur Messe über alle drei Konzilsperioden hinweg gestreut sind und erst die allerletzten Beschlüsse 1562 eine Reaktion auf Anfragen der Reformation darstellen, während in den vorhergehenden Beschlüssen nur die Tradition festgeschrieben wurde. Die Beschlüsse zum Messopfer wurden erst 1564 offiziell veröffentlicht. Daraus schlossen viele, der Verfasser der Frage 80 im Heidelberger Katechismus habe sie gar nicht kennen kön-

nen. Gegen diese verbreitete Meinung weist die Arbeit durch einen Textvergleich und die Auswertung von Randnotizen mit Quellenverweisen nach, dass die Frage 80 eine Antwort auf die neu formulierte katholische Position ist, sowie ferner, dass sie keine überspitzte Polemik darstellt. Analogien zeigen vielmehr, dass sie einen protestantischen Konsens zum Ausdruck bringt. Katholische Theologie in Trient und die Überarbeitung des Katechismus in Heidelberg stehen also in einem bewussten Gespräch miteinander. Historisch ist es nicht möglich, die polemische Frage 80 als bedauerliche Entgleisung eines Hitzkopfes zu relativieren, der die eigentliche katholische Position gar nicht hat kennen können. Ökumenische Verständigung heute hat ihr Recht in sich, sollte aber nicht dazu führen, die Konflikte der Vergangenheit abzumildern.

Die Arbeit wird ausgezeichnet, weil sie innovative Forschung betreibt und mit ihr einem Forschungskonsens und auch manchen in der Gegenwart verwurzelten allzu verständlichen Wünschen widerspricht. Sie basiert auf eigenständigen Beobachtungen an den Quellen, verarbeitet in fairer Weise die Forschungsliteratur, wo sie ihr widerspricht, und kommt zu einem profilierten Ergebnis.

## Der Heinrich-Bassermann-Preis 2013 für eine religionspädagogische Seminararbeit von Sebastian Elias Hantke

Herr Hantke wird für seinen Unterrichtsentwurf zum Thema „Auferstehung Jesu Christi“ ausgezeichnet.

Die Seminararbeit mit Unterrichtsentwurf präsentiert alle notwendigen Schritte guter Unterrichtsvorbereitung. Die theologische Erarbeitung des herausfordernden Themas „Auferstehung“ geschieht konzentriert und nimmt die für den Unterricht zentralen Fragen in den Blick, die exegetisch und systematisch-theologisch untersucht werden. Dabei wird die Unterscheidung zwischen den Geschichten vom leeren Grab, von Überlieferungen von Lichterscheinungen und solchen von personalen Begegnungserscheinungen exegetisch entfaltet und hinsichtlich ihrer Perspektivendifferenzen systematisch reflektiert. Auf dieser Grundlage erfolgen die didaktischen Überlegungen, die inhaltlich genau und treffend beschrieben werden und auch die Bezüge zum Bildungsplan angemessen berücksichtigen. Die weitere Darlegung des Unterrichtsverlaufs als Stoffverteilungsplan wird dann weiter entfaltet, die Unterrichtseinheit ist folgerichtig und kohärent. Auch die didaktisch-methodischen Überlegungen wie die Auswahl der Medien und Materialien orientieren sich an den gewonnenen theologischen Perspekti-

ven. Weiter sind die ästhetischen Perspektiven in den Bezügen zu Kunstwerken als besonders gelungen hervorzuheben.

Ein sehr überzeugender Unterrichtsentwurf, der mit Schülerinnen und Schülern die Unvermeidlichkeit der multiperspektivischen Sicht des Ostergeschehens bearbeitet – wir gratulieren.

### Der Heinrich-Bassermann-Preis 2013 für eine homiletische Seminararbeit von Helge Pönnighaus

Helge Pönnighaus wird für seine homiletische Seminararbeit und Predigt zu Mk 2,23–28 („Ährenraufen am Sabbat“) ausgezeichnet. Die Seminararbeit besticht durch eine exzellente und präzise Exegese, klärende systematisch-theologische Reflexionen, eine sehr treffende Gemeindebeschreibung und kreative Hinweise zur Liedauswahl und zur Liturgie. Die ausformulierte Predigt ist inhaltlich und sprachlich ebenfalls sehr gelungen: Es wird erläutert und erklärt und bewusste Wechsel der Sprachebenen von Erläuterung zu Applikation und Zuspruch vorgenommen.

Die markinische Perikope behandelt die Frage nach Jesu Stellung zum Sabbatgebot und stellt exegetisch seit den ersten Bearbeitungen durch die synoptischen Seitenreferenten eine Herausforderung dar. In seiner exege-

tischen Analyse zeigt Herr Pönnighaus den Zusammenhang der drei Antworten auf die Frage nach dem Sabbatgebot auf und erläutert, dass Jesus das Sabbatgebot nicht aufhebt, aber radikal menschenfreundlich auslegt. Als mit Autorität Lehrender zeigt Jesus den Sabbat als befreiende Gabe Gottes für die Menschen. Die systematisch-theologischen Reflexionen widmen sich der Frage, welche Rolle dies für den heutigen christlichen Glauben haben kann. Dabei wird nach einen Durchgang durch Positionen von Luther, Althaus und der gegenwärtigen Feiertagsgesetzgebung aufgewiesen, was das heute heißt: „Der Feiertag ist für den Menschen gemacht.“

Die Predigt, die mit einer humorvollen kleinen Geschichte beginnt, klärt Verständnisprobleme der Geschichte und erläutert dann anschaulich und aufklärend, welche Herausforderungen sich heute stellen und was es bedeutet, dass der Sonntag den Menschen geschenkte Zeit ist und die Freiheit des Sonntags endet, wo sie die Freiheit des Sonntags anderer einschränkt.

Eine rundum ausgezeichnete Seminararbeit – wir gratulieren.



## Der Marie-Baum-Preis der Emeriti 2013 für das soziale und kulturelle Engagement von Kristina Fiedler

Kristina Fiedler hat sich in drei Bereichen innerhalb und außerhalb der Fakultät sozial engagiert – in der Selbstverwaltung der Fakultät, in der Peterskirche und im Studienwerk Villigst.

Sie hat im Fakultätsrat, in der Kommission zur Vergabe der Studiengebühren, in Studienkommission und Strukturkommission mitgewirkt und sich engagiert für die Belange der Studierenden eingesetzt. Auch war sie Heidelberger Delegierte im Studierendenrat Evangelische Theologie, in dem Fachschaften und Konvente zusammengeschlossen sind und der studentische Interessen gegenüber dem Fakultätentag, der EKD und der Kultusministerkonferenz vertritt.

In der Peterskirche trägt sie zusammen mit anderen den Mittwochmorgengottesdienst, übernimmt dort vom Küsterdienst über die Fürbitte bis zur Predigt viele Aufgaben, arbeitet konzeptionell und tatkräftig bei den „Inspirationen am Abend“ mit, und hat mehrfach für die Fachschaft die Bewirtung nach dem Semesteröffnungsgottesdienst organisiert.

Außerdem hat sie als studentische Vertreterin im Vorauswahlverfahren für das Studienwerk Villigst mitgewirkt.

Wir zeichnen ihr soziales und theologisches Engagement aus, weil sie in all diesen Feldern immer wieder – neben zentralen Aufgaben, mit denen man öffentlich wahrgenommen wird – Aufgaben im Hintergrund übernommen hat und sich nicht nur selbst engagiert hat, sondern auch andere immer wieder für ein soziales Engagement gewonnen hat.

## Der Marie-Baum-Preis der Emeriti 2013 für das soziale und kulturelle Engagement von Tobias Habicht

Tobias Habicht wird für sein kirchenmusikalisches Engagement im Rahmen des Universitätsgottesdienstes ausgezeichnet. In den Jahren 2009 bis 2013 hat er drei Mal Kantatengottesdienste zum 1. Advent, am 1. Sonntag nach Epiphania und zum Ewigkeitssonntag initiiert, vorbereitet und mitgestaltet, die sich den Anwesenden durch die überzeugende Abstimmung von Wort und Musik tief eingepägt haben. Sie waren beeindruckende Kunstwerke und bewegende Gottesdienste. Tobias Habicht hat dafür eine Gruppe von Sängerinnen und Sängern sowie ein Instrumentalensemble zusammengestellt und geleitet. In vielen Gottesdiensten hat er außerdem als Organist gedient und sie durch Instrumental- und Vokalmusik bereichert. Zusammen mit anderen gehört er zum Trägerkreis des Got-

tesdienstes am Mittwochmorgen in der Peterskirche.

Tobias Habicht hat die Form des Kantatengottesdienstes auch praktisch-theologisch und ästhetisch in seinem Aufsatz „Kantatengottesdienste in der Peterskirche. Bachs Kantaten predigen“ im Sonderheft des Fördervereins 2012 reflektiert. Dort zeigt er verschiedene Möglichkeiten der Kan-

tatengottesdienste auf und belegt durch sein Beispiel, dass theoretische Reflexion zu einer überzeugenden Praxis führen kann.

Wir zeichnen das musikalische und theologische Engagement von Tobias Habicht aus, weil es in ganz besonderer Weise das über den Alltag hinausgehende Fakultätsleben bereichert.

## Manfred Lautenschlaeger Award for Theological Promise 2013

*Nina-Dorothee Mützlitz*

Am 31. Mai 2013 wurde in der Alten Aula der Universität Heidelberg zum ersten Mal der *Manfred Lautenschlaeger Award for Theological Promise* verliehen. Er ist der Nachfolgepreis des *John Templeton Award for Theological Promise*, mit dem von 2007–2011 von der Universität Heidelberg in Verbindung mit dem FIIT (*Forschungszentrum Internationale und Interdisziplinäre Theologie*) 60 NachwuchswissenschaftlerInnen aus 17 Ländern ausgezeichnet wurden.

Zehn PreisträgerInnen aus Australien, Deutschland, Großbritannien, Israel und den USA sind für ihre Doktorarbeit oder ihr erstes Buch geehrt worden. Die Arbeiten behandeln

Themen aus dem Gebiet *God and Spirituality*.

Bewerbungen um den Preis waren aus 13 Ländern u.a. aus den Fächern Astrophysik, Jüdische Studien, Politische Philosophie, Religionsphilosophie und natürlich aus den Gebieten der Theologie mit ihren Disziplinen Altes und Neues Testament, Kirchengeschichte, Ethik und Systematische Theologie eingegangen. Ein Kreis von 24 Gutachtern aus 17 Ländern bewertet die Arbeiten. Der mit 10.000 US-Dollar je Preisträger dotierte Award genießt durch die Reputation des Vorgängerpreises weiterhin weltweit Ansehen.

Den Festvortrag zum Thema *Beyond Utopia. Avatars of the Promised Land* hielt Prof. Dr. Guy Stroumas von der Hebrew University of Jerusalem und der University of Oxford.

Der Preisverleihung folgte ein dreitägiges Kolloquium im *Internationalen Wissenschaftsforum Heidelberg* (IWH). Hier konnten die PreisträgerInnen ihre künftigen For-

schungsprojekte vorstellen und gemeinsam mit den anwesenden Gutachtern des Preises und Mitgliedern des FIIT diskutieren.

Zusätzlich zu dem Preisgeld erhalten die PreisträgerInnen eines Jahrgangs die Möglichkeit, zwei Kolloquien zu veranstalten. Diese international und interdisziplinär ausgerichteten Veranstaltungen werden von der Lautenschläger-Stiftung mit jeweils 15.000 Euro unterstützt. Sie sollen von mindestens zwei Preisträgern aus unterschiedlichen Ländern und Disziplinen organisiert und geleitet werden.

Die Preisträger des Jahres 2013 sind Yael Avrahami (Haifa University, Israel), Christopher B. Hays (Emory University, USA), David Lincicum (University of Oxford, Großbritannien), Andreas Losch (Ruhr-Universität Düsseldorf, Deutschland), Alexander Maßmann (Universität Heidelberg, Deutschland), David Moffit (Duke University, USA), Michael Peppard (Yale University, USA), Anatheia E. Portier-Young (Duke University, USA), Ruth Sheridan (Australian Catholic University, Australien) und Charles Stang (Harvard University, USA).

Der zweite *Manfred Lautenschläger Award for Theological Promise* wird am 23. Mai 2014 in der Alten Aula der Universität Heidelberg verliehen.

Die Arbeit von Dr. Andreas Losch, der an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf für die Martin-Buber-Werkausgabe zuständig ist, möchten

wir Ihnen im Folgenden vorstellen, um so einen Einblick in das Forschungsfeld eines der Preisträger zu geben.

## Jenseits der Konflikte.

### Eine konstruktiv-kritische Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft

*Andreas Losch:*

Theologie und Naturwissenschaften erscheinen oft, besonders in der medialen Öffentlichkeit, als unüberwindbarer Gegensatz. Besonders die Fälle Galilei und Darwin werden genannt, um das Rückzugsgefecht der Kirche gegenüber einer triumphierenden Wissenschaft zu demonstrieren. In seiner Arbeit beleuchtet Andreas Losch den Konflikt auf dem Stand der heutigen Geschichtswissenschaft und deckt ihn als modernen Mythos auf. Natürlich gab und gibt es Konflikte bis auf den heutigen Tag, aber dass sie zwingend notwendig sind, ist historisch nicht zu halten. Es gibt genauso beispielhafte Forscher, die Wissenschaft und Glauben in ihrer Person vereinen. Ein solcher ist der in Heidelberg nicht unbekanntes Cambridger Physiker und Priester John C. Polkinghorne, der von nichts weniger als einer Konsonanz (Übereinstimmung) der Disziplinen ausgeht. Losch geht der Frage nach, welche Alternativen es insgesamt jenseits der Konflikte

gibt. Dazu wird das übersichtliche Einteilungsmodell Ian G. Barbours (ebenfalls Physiker und Theologe) vorgestellt, der als Verhältnisbestimmungen von Theologie und Naturwissenschaften neben dem *Konflikt* ein *unabhängiges Nebeneinander*, einen *Dialog* oder eine *Integration* der beiden Disziplinen als Möglichkeiten ansieht. Ein Exkurs vergleicht diese für den angelsächsischen Sprachraum typische Einteilung mit der kontinentaleuropäisch orientierten Typologie des Heidelberger Theologen Jürgen Hübner. Was diese unterschiedlichen geographischen Verwurzelungen für eine inhaltliche Bedeutung haben, wird im Laufe der Arbeit deutlich. Mit der Annahme von Alternativen zum Konflikt ist schon viel gewonnen. Die Arbeit bleibt aber nicht bei einer bloßen Wiedergabe der Einteilung Barbours stehen, sondern fragt weiter, worauf diese einflussreiche Einteilung und ihre Ableitungen beruhen. Sie kommt zu dem Schluss, dass ein sogenannter „Kritischer Realismus“ die Grundlage für die Einteilung darstellt. Im Anschluss an John Polkinghorne, Thomas Kuhn und Michael Polanyi entwickelt die Arbeit eine komplexe Definition und Funktionsbestimmung des Kritischen Realismus in Wissenschaft, Philosophie und Theologie.

Abschließend werden zwei prominente deutschsprachige Ansätze zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften dargestellt und mit dem angelsächsischen Modell auf Basis dieses Kritischen Realismus verglichen: die Zeittheorie des Physikers A.M.K. Müller und das Gestaltkreis-

konzept des Mediziners und Philosophen Viktor von Weizsäcker. Auf diese Weise wird ein kulturübergreifender Metadialog begonnen, der die Debatte zwischen Theologie und Naturwissenschaften im echten Sinne *international* werden lässt. Man mag gerade im angelsächsischen Bereich gern von der *einen Welt*, in der wir leben, reden; wenn man aber, so Losch, dabei Besonderheiten wie die deutschsprachige hermeneutische Tradition ignoriert, verfehle man die lebendige Wirklichkeit der Erkenntnis-suche.

Die Arbeit integriert die verschiedenen Modelle in Loschs eigenen Vorschlag für das Gespräch der Disziplinen – inspiriert von der hermeneutischen Tradition, jedoch mit Sympathie für den Kritischen Realismus. Er optiert für einen „konstruktiv-kritischen Realismus“, der die Rolle des Subjektes im Wissenschaftsprozess nicht nur als „kritisch“, sondern insbesondere in Bezug auf die Geisteswissenschaften auch als „konstruktiv“ ansieht. Er erläutert dies anhand der Rolle der Theologie im Dialog, die die Naturwissenschaftler zu neuen konstruktiven Beiträgen aus ihren eigenen Erfahrungs- und Reflexionskontexten heraus bewegen konnte, die aber auch aufgrund ihrer Eigenrationalität Impulse einbrachte, die die sterilen Fronten zwischen geisteswissenschaftlichem Mentalismus und naturwissenschaftlichem Szientismus durchbrochen haben.

## Festvorträge zum Dies Academicus

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

Interpretationen des Liebesgebots  
im Neuen Testament

*Matthias Konradt*

Im Rahmen eines Dies Academicus, an dem im Anschluss unter anderem ein Diakoniewissenschaftler aus Anlass seines 70. Geburtstages zum Empfang einlädt, mag es sofort einleuchtend sein, dass ein neutestamentlicher Vortrag dem Thema „Das Liebesgebot im Neuen Testament“ gewidmet ist. Das Thema passt aber nicht weniger auch zu dem anderen Jubilar, zu Gerd Theißen, und zwar nicht nur deshalb, weil es eben um Agape im Neuen Testament geht, zu dessen Erforschung der Jubilar auf verschiedenen Teilgebieten so zahlreiche innovative Impulse gegeben hat wie kaum je ein anderer. Das Thema passt vielmehr auch, weil zu den genannten Impulsen von Gerd Theißen wichtige Beiträge zur neutestamentlichen Ethik inkl. dem Liebesgebot gehören.

Unter anderem hat Gerd Theißen in einem Aufsatz mit dem Titel „Nächstenliebe und Egalität“ dem ansonsten in der protestantischen Theologie viel

gescholtenen Jakobusbrief einen Ehrenplatz zugewiesen und die These vorgebracht, „dass der Jakobusbrief in seiner Ethik sogar ein Höhepunkt des Neuen Testaments ist“<sup>1</sup>. Denn kein neutestamentlicher Autor habe „so eindeutig wie er das Liebesgebot als Verpflichtung zur Gleichbehandlung verstanden und es gleichzeitig relativ offen für Außenstehende formuliert“<sup>2</sup>. Gerd Theißen legt hier die Spannung zwischen Universalität und Egalität im Liebesgebot als Raster an und beobachtet, dass im Regelfall ein Pol zu Lasten des anderen betont wird. In den synoptischen Evangelien finde sich, kulminierend im Feindesliebesgebot, eine Tendenz zur Universalisierung, gleichzeitig jedoch auch eine Einschränkung der Gegenseitigkeit und Gleichheit. Auf der anderen Seite steht bei der Bruderliebe in den johanneischen Schriften dem „Zuwachs an Egalität in der Liebe“ der „Verlust an Universalität“ zur Seite<sup>3</sup>.

Die Agape wird in dem hier nur skizzierten Zugang von Gerd Theißen nicht bloß als ein abstraktes Prinzip verhandelt, sondern in die konkreten zwischenmenschlichen Relationen hinein ausgelegt und in dieser geerdeten Form zugleich binnendifferenziert.

<sup>1</sup> Theißen, Gerd: Nächstenliebe und Egalität. Jak 2,1–13 als Höhepunkt urchristlicher Ethik, in: Von Gemünden, Petra / Konradt, Matthias / Theißen, Gerd: Der Jakobusbrief. Beiträge zur Rehabilitierung der „strohernen Epistel“, Beiträge zum Verstehen der Bibel 3, Münster 2003, 120–142, 120.

<sup>2</sup> A.a.O., 120f.

<sup>3</sup> A.a.O., 123.

Wenn man über die Frage der Bindendifferenzierung in der neutestamentlichen Agapeethik weiter reflektiert, bieten sich noch weitere Aspekte an, etwa die ethischen Problemlagen, auf die die Agape bezogen wird, also die thematischen Applikationsfelder, oder – dies scheint mir ein zentraler Aspekt zu sein – die Frage nach dem Verhältnis neutestamentlicher Agapeethiken zum alttestamentlichen Liebesgebot.

Da das Verhältnis zwischen der Fülle des relevanten Textbestandes und der Kürze der Zeit ziemlich ungünstig ist, muss ich exemplarisch reden. Ich werde dabei die Texte, zu denen ich mich anderorts ausführlicher geäußert habe, in den Hintergrund treten lassen. Dies bedeutet: Bei den Synoptikern werde ich Lukas ausführlicher thematisieren als Matthäus. Zu Paulus halte ich mich relativ knapp, um noch Zeit für das Corpus Johanneum zu haben. Ausgerechnet den Jakobusbrief lasse ich heute ganz weg. Vorangestellt sei ein ganz kurzer Blick auf das Liebesgebot im Alten Testament und seine frühjüdische Rezeption anhand der Testamente der zwölf Patriarchen, der zu diesem Thema wichtigsten frühjüdischen Schrift.

### 1. Das Liebesgebot im Alten Testament und seine frühjüdische Rezeption

Das Liebesgebot ist von Haus aus ein Feindesliebesgebot – so lautet die pointierte These des Basler Alttesta-

mentlers Hans-Peter Mathys<sup>4</sup>. Denn in seinem ursprünglichen Kontext geht es in Lev 19,17f um den „Umgang mit dem schuldig gewordenen Bruder“<sup>5</sup>. Man soll keinen Groll gegen ihn hegen, man soll die Beziehungsstörung nicht dauerhaft werden oder gar eskalieren lassen, sondern den, der sich feindlich verhalten hat, zurechtweisen und, nun positiv gewendet, über die Behebung der aktuellen Störung hinaus ihn lieben wie sich selbst, d.h. sein Wohlergehen im Blick haben und sich dafür einsetzen, wie man am eigenen Wohlergehen interessiert ist.

Nun wird das hier auf den Stammesgenossen, den Israeliten, bezogene Liebesgebot schon in Lev 19,33f auf den Fremdling ausgedehnt, und damit tritt zugleich der karitative Aspekt der Agape hervor. Dtn 10,18f verdeutlicht dies: Hier wird zunächst von Gott gesagt, dass er „der Waise und der Witwe Recht verschafft und den Fremden liebt, so dass er ihm Brot und Kleidung gibt.“ Daraus wird

<sup>4</sup> Mathys, Hans-Peter: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18), OBO 71, Freiburg (Schweiz) u.a. 1986, 81. Siehe ferner Piper, John: 'Love your enemies'. Jesus' love command in the synoptic gospels and in the early Christian paraenesis. A history of the tradition and interpretation of its uses, MSSNTS 38, Cambridge u.a. 1974, 32.

<sup>5</sup> Mathys: Liebe, 67. Anders Crüsemann, Frank: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 376.

dann das Gebot abgeleitet: „Auch ihr sollt den Fremden lieben; denn ihr seid selbst Fremde gewesen im Land Ägypten.“ Die Liebe zum Fremden manifestiert sich hier in der Verantwortung, für die Stillung seiner existentiellen Grundbedürfnisse, Speise und Kleidung, Sorge zu tragen. Es ist offenkundig, dass die Liebe hier nicht an Gefühle freundschaftlicher Verbundenheit geknüpft ist. Es geht vielmehr grundlegend um die sich in konkreter diakonischer Zuwendung manifestierende Haltung, das Recht des anderen auf Erhaltung und Entfaltung seines Lebens so ernst zu nehmen wie das eigene Lebensrecht.

Damit sind zwei Applikationsfelder gesetzt, die sich in der frühjüdischen Rezeption vor allem in den Testamenten der zwölf Patriarchen verfolgen lassen.<sup>6</sup> Hier wird die Liebe zum einen auf der Linie von Lev 19,17f durch Josephs Verhalten illustriert, der seinen Brüdern das ihm angetane Böse nicht nachtrug, sondern sich ihrer erbarmte und in Liebe für sie sorgte (TestSim 4,4; TestSeb 8,4–6). Er ertrug sogar die Schmach der Sklaverei, obwohl Außenstehende ihm seine bessere Herkunft ansahen, doch leugnete er, um seine Brüder nicht in Misskredit zu bringen (TestJos 10,5–17,8). Zum anderen wird die Liebe in ihrer karitativen Dimension entfaltet. So heißt es in

TestIss 5,2: „Liebt den Herrn und den Nächsten, des Armen und Schwachen erbarmt euch“. Auffallend ist dabei, dass die den Armen geltende Barmherzigkeit ausdrücklich universal gefasst wird, wie TestSeb 7,2 deutlich macht: „Erbarmt euch mitleidig ohne Unterschied über alle und gebt jedem Menschen aus gutem Herzen“ (vgl. TestSeb 5,1!).

## 2. Das Liebesgebot in der synoptischen Jesustradition

Zum Markusevangelium kann ich mich kurz fassen. Denn von der Agape ist hier nur im Rahmen des Doppelgebots der Liebe die Rede (Mk 12,28–34). Das Liebesgebot erscheint hier zwar als Hauptsatz der Tora, doch führt dies für Markus noch nicht in das Proprium christlicher Ethik. Die sozialen Gebote der Tora formulieren für Markus nur eine zwar notwendige, aber nicht hinreichende ethische Basisstufe, wie Mk 10,17–22 zeigt und in 12,34 darin eine Bestätigung findet, dass Jesus dem verständigen Schriftgelehrten dessen Zustimmung zur Zentralstellung des Doppelgebots der Liebe mit den Worten quittiert: „Du bist nicht fern vom Reich Gottes“. Um hinein zu gelangen, bedarf es des Eintritts in die Nachfolge Jesu und der Befolgung seiner Weisungen (10,21). Das Liebesgebot wird bei Markus zudem nirgends einer spezifischen Interpretation unterzogen.

Ergiebiger sind hier Matthäus und Lukas. In Jesu Gespräch mit einem

<sup>6</sup> Ausführlich dazu Konradt, Matthias: Menschen- oder Bruderliebe? Beobachtungen zum Liebesgebot in den Testamenten der Zwölf Patriarchen, ZNW 88 (1997), 296–310.

Gesetzeslehrer in Lk 10,25–37 wird das Doppelgebot der Liebe bekanntlich mit der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter verknüpft, die durch die Rückfrage des Gesetzeslehrers ausgelöst ist, wer denn der zu liebende Nächste sei. Es ist vielfach angemerkt worden, dass die Pointe des Textes mit der Feststellung, dass der Nächste prinzipiell jeder Mensch sein kann, noch nicht exakt erfasst ist. Vielmehr besteht die Pointe darin, dass Jesus die Ausgangsfrage „wer ist mein Nächster?“ am Ende der Beispielerzählung umkehrt, indem er fragt: „Wer ist dem unter die Räuber Gefallenen zum Nächsten geworden?“ Der Blick wird also auf das Handlungssubjekt gelenkt, an das der unbedingte Anspruch ergeht, dem jeweils Notleidenden zum Nächsten zu werden. Implizit ist damit natürlich auch eine Antwort auf die Frage des Gesetzeskundigen gegeben, nämlich insofern, dass die Frage hinfällig ist. Es spielt keine Rolle, wer der Notleidende ist.

Entsprechend wird in der Beispielerzählung nicht ausgeführt, wer da auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho unter die Räuber gefallen ist. Die Erzählung fokussiert allein auf diejenigen, die den Notleidenden sehen und diesem nun zum Nächsten werden sollten. Dabei schwingt offenkundig Polemik mit: Die Vertreter des religiösen Establishments versagen, der Priester und der Levit; ein Samariter hilft. Bei Letzterem hat Lukas wohl an einen Anhänger der Garizimgemeinde gedacht. Der Samariter ist also ebenfalls jemand, der sich an der Tora orientiert. Mit Pries-

ter und Levit auf der einen Seite und dem Samariter auf der anderen werden also Repräsentanten verschiedener kultischer Orientierungen aufgeboten, die jeweils die Tora als Grundlage ihres Verhaltens ansehen. Implizit wird damit die Relevanz des Kultes in Frage gestellt. Worauf es ankommt, ist das Verhalten gegenüber dem Nächsten. Zieht man kontextuell hinzu, dass zuvor das Doppelgebot der Liebe zitiert wurde, wird deutlich: Rechte Gottesverehrung erschöpft sich zwar nicht in der Zuwendung zum Nächsten, aber sie manifestiert sich wesentlich in dieser. Der Samariter konnte sich für die lukianischen Christinnen und Christen gerade auch deshalb als eine Art Identifikationsfigur anbieten, weil auch sie im Blick auf die kultisch-rituellen Gebote in Differenz zu jüdischen Gruppierungen standen, aber für sich eine Befolgung der Tora auf der Basis der Betonung der soziaethischen Gebote beanspruchten.

Bei der Schilderung der drei Passanten fällt als gemeinsames Element auf, dass Lukas stereotyp auf das Sehen des Notleidenden hinweist. In den ersten beiden Fällen heißt es dann jeweils: „Und als er sah, ging er auf der anderen Seite vorbei.“ Priester und Levit repräsentieren gewissermaßen die Unkultur des Wegsehens.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Vgl. Zimmermann, Mirjam / Zimmermann, Ruben: Der barmherzige Wirt. Das ‚Samariter-Gleichnis‘ (Lk 10,25–37) und die Diakonie, in: Götzelmann, Arnd: Diakonische Kirche. Anstöße zur Gemeindeentwicklung und Kirchenreform



Beim Samariter heißt es dagegen: „Und als er sah, wurde er von Mitleid ergriffen“, *ἐσπλαγγίσθη*, er erbarmte sich. Der Samariter pflegt den Überfallenen zunächst selbst, er leistet erste Hilfe, überträgt die weitere Pflege dann aber einem Herbergswirt, den er dafür bezahlt. Zwei Dinge sind hier von Bedeutung: Zur praktizierten Nächstenliebe gehört für Lukas, dass man die eigenen finanziellen Mittel einsetzt.<sup>8</sup> Zugleich begrenzt der Samariter seine Hilfeleistung aber auch insofern, als er weiterzieht. Man kann darin den Aspekt der „Wahrung berechtigter Eigeninteressen“<sup>9</sup> sehen, was dem „wie dich selbst“ entspricht. Schließlich: In der Antwort des Gesetzeskundigen auf Jesu Frage, wer dem unter die Räuber Gefallenen zum Nächsten geworden ist, ist nicht von Liebe, sondern von Barmherzigkeit die Rede: „Der die Barmherzigkeit an ihm übte“ (V.37). *Agape* wird, vorbereitet durch die vorangehende Rede vom *σπλαγγίζεσθαι* (V.33), durch *ἔλεος*, durch Barmherzigkeit, interpretiert, was sich exakt mit der frühjüdischen Interpretationsgeschichte

trifft, wie sie durch die Testamente der zwölf Patriarchen dokumentiert wird. Wie dort Issachar und vor allem Sebulon als Vorbilder gezeichnet werden, die sich von der Not anderer affizieren lassen und Barmherzigkeit üben, so kennzeichnet den Samariter ein Hinsehen, das sich vom Leiden des anderen anrühren lässt und aus der Empathie heraus zur konkreten barmherzigen Zuwendung führt.

Kommen wir zum Feindesliebegebot in der Feldrede, in Lk 6,27. Das Feindesliebegebot wird in V.35 noch einmal bekräftigend aufgenommen. Diese Rahmung zeigt, dass Lukas V.27–35 nicht bloß als eine lockere Aneinanderreihung von Einzelweisungen verstanden wissen möchte, sondern als einen zusammenhängenden thematischen Komplex, in dem die vorangestellte Mahnung zur Feindesliebe das Leitmotiv benennt. In Sonderheit erscheint das Feindesliebegebot in V.27f als Kopf einer viergliedrigen imperativischen Reihe, in der die grundlegende Forderung der Feindesliebe zum einen durch die Mahnung: „tut wohl denen, die euch hassen“ paraphrasiert bzw. erläutert (V.27b)<sup>10</sup>, zum anderen im Blick auf die religiösen Sprechakte des Segens und Betens exemplarisch illustriert wird. In V.29f folgt eine zweite viergliedrige Reihe. V.29 handelt vom Verhalten bei gewaltsamen Übergrif-

(FS Th. Strohm), VDWI 17, Heidelberg 2003, 44–58, 54.

<sup>8</sup> Vgl. Petracca, Vincenzo: Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas, TANZ 39, Tübingen und Basel 2003, 92.

<sup>9</sup> Thyen, Hartwig: Gottes- und Nächstenliebe, in: Schäfer, Gerhard K. / Strohm, Theodor (Hg.): Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag, VDWI 2, Heidelberg <sup>2</sup>1994, 263–296, 275.

<sup>10</sup> François Bovon sieht in V.27b eine „erklärende Paraphrase für griechische Hörer“ (Das Evangelium nach Lukas, 1. Teilbd.: Lk 1,1–9,50, EKK 3.1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989, 315).

fen: Es ist nicht nur auf Vergeltung zu verzichten, sondern dem Übeltäter sogar im Sinne eines „paradoxen Entgegenkommens“<sup>11</sup> die Fortsetzung seiner Unrechtstat zu offerieren. V.30 thematisiert sodann den Umgang mit Besitz: Jedem, der bittet, ist zu geben, und sogar vom Dieb soll man das Geraubte nicht zurückfordern. Vorausgesetzt ist hier offenbar, dass jemand aus Not stiehlt. V.32–34 setzt das geforderte Verhalten in Kontrast zu einem am Reziprozitätsprinzip ausgerichteten Handeln und zeigt im Zusammenspiel mit V.35 zugleich, worauf Lukas in der Komposition 6,27–35 inhaltlich den Ton legt. Es geht darum, Liebe nicht auf die einzugrenzen, von denen man selbst geliebt wird, sondern sie selbst gegenüber dem Feind zu üben, entsprechend auch gegenüber allen Gutes zu tun und gerade denen (Geld) zu leihen, bei denen keine Hoffnung besteht, dass man es zurückerhalten wird. Die Mahnungen beleuchten sich dabei wechselseitig: So kann sich Feindesliebe also etwa dahingehend konkretisieren, dass man auch dem Feind ohne Hoffnung auf Rückzahlung Geld leiht. „Jedem, der dich bittet, gib“, betont Lukas in V.30, auch dem Feind also. Nach V.35b.36 imitiert ein solches Verhalten Gott in seiner Barmherzigkeit. Wiederum werden also

Liebe und Barmherzigkeit miteinander verbunden.

Inmitten dieser Komposition begegnet in V.31 die Goldene Regel. Immer wieder ist an dieser Stelle eine Spannung diagnostiziert worden: Den außergewöhnlichen, steilen Forderungen in 6,27–35 stehe mit der Goldenen Regel die Aufnahme eines vulgärethischen Allgemeinplatzes zur Seite. Ich kann hier nicht darauf eingehen, inwiefern durch die grundlegende Monographie zur Goldenen Regel von Albrecht Dihle<sup>12</sup> einer verbreiteten Fehlinterpretation dieser Maxime Vorschub geleistet wurde, weil Dihle meinte, diese Maxime aus dem Vergeltungs- und Reziprozitätsdenken ableiten zu können. Die Goldene Regel in ihrer positiven Fassung, wie sie in Lk 6,31 vorliegt, ist jedenfalls – diese Feststellung mag hier genügen – in keiner Weise dem Vergeltungsdenken verhaftet. Maßstab des eigenen Verhaltens ist nicht, was man vom anderen faktisch erfahren hat, sondern was man von ihm erfahren möchte – völlig unabhängig von der tatsächlichen Situation. Zu beachten ist ferner, dass die Goldene Regel an sich materiaethisch leer ist, denn sie enthält keine inhaltliche Bestimmung, welches Verhalten von anderen erwartet bzw. erhofft wird, sondern setzt eine solche voraus. Ihre inhaltliche Bestimmung muss sie daher jeweils aus dem Kontext gewin-

<sup>11</sup> So die treffende Formulierung von Theißen, Gerd: Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38–48/Lk 6,27–38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: ders.: Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen 3 1989, 160–197, 177.

<sup>12</sup> Dihle, Albrecht: Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik, SAW 7, Göttingen 1962.

nen, in dem sie gebraucht wird. Das gilt auch für Lk 6,31, d.h. die Goldene Regel wird durch die umliegenden Mahnungen inhaltlich gefüllt. Zugleich wird umgekehrt die geforderte Feindesliebe als konsequente Anwendung eben des ethischen Basiskonenses der Goldenen Regel ausgewiesen. Vorausgesetzt wird damit, dass niemand sich wünscht, von einem anderen verbal verunglimpft oder anderweitig geschädigt zu werden, vielmehr jeder prinzipiell daran interessiert ist, von anderen Gutes, Lebensförderndes zu erfahren. Ist dem so, dann gilt aber, wendet man die Goldene Regel konsequent an, dass auch der Feind zu lieben ist, denn man selbst wünscht sich auch von dem, zu dem eine gestörte Sozialbeziehung entstanden ist, nicht eine (weitere) Beeinträchtigung der eigenen Lebensbedingungen. Mit V.31 fordert Lukas also dazu auf, V.27–30 noch einmal unter dem Aspekt zu betrachten, welches Verhalten man sich selbst von seinen Gegnern erhofft. Die Verbindung mit der Kritik am Reziprozitätsprinzip in V.32–34 macht dabei deutlich, dass die Goldene Regel für Lukas auch für asymmetrische Beziehungen gilt, in denen das eigene Verhalten daran auszurichten ist, was man vom anderen erhoffen würde, wäre man selbst in seiner Position und der andere in der eigenen.

Halten wir also fest: Feindesliebe erscheint in Lk 6 als Konsequenz der (recht verstandenen) Goldenen Regel. Oder anders: Die Goldene Regel dient dazu, die radikale Liebesforderung

plausibel und einsichtig zu machen: Eigentlich ist es nur das, was man sich auch vom anderen erhofft. Allerdings: Die durch das Feindesliebegebot und die übrigen Weisungen in Lk 6,27–35 gefüllte Goldene Regel setzt eine entwickelte Fähigkeit zur Empathie voraus. Sie erfordert, von der eigenen Lebenssituation abstrahieren und sich vorstellen zu können, wie man behandelt werden möchte, wenn man in der Situation des anderen wäre – auch dann, wenn man es für ganz und gar unwahrscheinlich erachten mag, in die Situation des anderen zu gelangen. Die Goldene Regel wird hier zu einem wichtigen Interpretament des Liebesgebotes: Dem geforderten Einsatz für das Recht des anderen auf Erhaltung und Entfaltung seines Lebens wird als Prinzip eingeschrieben, sich in der liebenden Zuwendung in die Bedürfnisse der Notleidenden hineinzuversetzen und die Lage aus deren Perspektive zu beurteilen. Eine Abgrenzung ist allerdings nötig: Denn die wechselseitige Interpretation von radikal entgrenzter Agapeforderung und universal ausgerichteter, positiv formulierter Goldener Regel impliziert nicht, sich alle tatsächlichen Wünsche der Bedürftigen unkritisch zu eigen zu machen. Denn das Kriterium „was ihr wollt, dass euch die Menschen tun“ setzt immer noch voraus, dass man die Lage des anderen, in die man sich hineinversetzt hat, auf der Basis der eigenen ethischen Urteilskompetenz analysiert und beurteilt.

Zu Matthäus muss an dieser Stelle der Hinweis auf zwei Akzentsetzungen

gen genügen.<sup>13</sup> Erstens wird das Feindesliebegebot bei ihm im Rahmen der Antithesenreihe explizit an das alttestamentliche Nächstenliebegebot angebunden und als dessen konsequentes Verständnis ausgewiesen. Zweitens wird der universale Geltungsanspruch des Liebesgebotes zwar – wie auch in der lukanischen Parallele – als *imitatio* der Menschenfreundlichkeit Gottes präsentiert, macht der Schöpfer bei der Zuwendung seiner Wohltaten doch keinerlei Unterschiede, denn „er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte“ (5,45). Anders aber als Lukas überführt Matthäus dies nicht zur Forderung der Nachahmung der Barmherzigkeit Gottes, sondern er mahnt: „Seid ihr also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist!“ (5,48). Dem steht zur Seite, dass Matthäus die Vollkommenheitsforderung ein weiteres Mal eingefügt hat, nämlich in der Perikope vom reichen

Mann in Mt 19,16–22, und sie dort wiederum die Praxis des Nächstenliebegebots qualifiziert. Im matthäischen Kontext expliziert die Forderung an den reichen Mann, seine Habe zugunsten der Armen zu verkaufen, was es für ihn in seiner konkreten Lebenssituation und angesichts der Begegnung mit Jesus bedeutet, das Liebesgebot in vollkommener Weise zu befolgen<sup>14</sup>, im Sinne der besseren Gerechtigkeit, die Jesus von seinen Jüngern erwartet. Matthäus' Agapeethik ist also torabasiert, und eine vollkommene Erfüllung des Nächstenliebegebots bedeutet für ihn konkret, dass die Agapeforderung vor dem Feind nicht Halt macht und die Bereitschaft einschließt, seine Habe großzügig zugunsten der Armen zu verwenden. Diese thematischen Aspekte schreiben fort, was in der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition angelegt ist, und intensivieren dies unter dem Vorzeichen der besseren Gerechtigkeit.

Wenn wir uns nun Paulus zuwenden, tritt eine signifikant andere Gestalt von Agapeethik hervor:

<sup>13</sup> Ausführlicher habe ich mich zum Liebesgebot bei Matthäus geäußert in: „... damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet“. Erwägungen zur „Logik“ von Gewaltverzicht und Feindesliebe in Mt 5,38–48, in: Dietrich, Walter / Liemann, Wolfgang (Hg.): Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart u.a. 2004, 70–92 sowie in: *The Love Command in Matthew, James, and the Didache*, in: van de Sandt, Huub / Zangenberg, Jürgen K. (Hg.): *Matthew, James and the Didache. Three Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, SBL Symposium Series 45, Atlanta 2008, 271–288.

<sup>14</sup> Vgl. Meisinger, Hubert: *Liebesgebot und Altruismusforschung. Ein exegetischer Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, NTOA 33, Göttingen 1996, 40f; Meiser, Martin: *Vollkommenheit in Qumran und im Matthäusevangelium*, in: Karrer, Martin et al. (Hg.): *Kirche und Volk Gottes*, Neukirchen-Vluyn 2000, 195–209: 198 und Konradt: *Love Command*, 275f.

### 3. Die Agapeethik bei Paulus

In seiner Monographie über das Liebesgebot bei Paulus hat Thomas Söding die Agape bei Paulus treffend als „pneumatisch gewirkte Partizipation an der Proexistenz Jesu Christi“<sup>15</sup> bestimmt. Diese Definition verweist grundlegend darauf, dass bei Paulus die christologische Begründung der Agape im Vordergrund steht. Genauer: Im Zentrum der agapeethischen Begründungsfigur steht die Deutung des Todes Jesu als liebender Lebenshingabe zugunsten anderer. Söding sucht diesen Aspekt mit dem Terminus Proexistenz einzufangen.

Sosehr Jesu Lebenshingabe in soteriologischer Hinsicht von – im strengen Sinne des Wortes – einmaliger Bedeutung und insofern nicht wiederhol- oder nachahmbar ist, sosehr gewinnt sie bei Paulus zugleich auch eine paradigmatische Bedeutung. Denn aus ihr folgt für Paulus die liebende Suche nach dem Wohl des anderen als grundlegende ethische Orientierung von Christenmenschen, die ja schließlich selber davon leben, dass ein anderer, Christus, in Liebe sein Leben für sie hingegeben hat<sup>16</sup>. Das

Christusgeschehen ermöglicht die Liebe und ist zugleich ihr Modell. In konziser Weise kommt dieser Ansatz in Gal 2,20 zum Ausdruck. Paulus führt hier aus: „Und nicht mehr lebe ich, sondern Christus lebt in mir; was ich aber jetzt im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben, (und zwar im Glauben) an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich hingegeben hat.“ Paulus denkt hier Christus als das eigentliche Ich des Glaubenden, er lebt im Christen, d.h. „das Personzentrum des Christen ist nunmehr durch die Gegenwart und Herrschaft Christi qualifiziert“<sup>17</sup>. Der Christ ist seiner irdischen Existenzweise noch nicht entnommen, er lebt noch im Fleisch, doch hat sich diese durch die Einwohnung Christi grundlegend verändert. Die Gegenwart und Herrschaft Christi hat nun eine unmittelbare ethisch relevante Folge: Wenn Christus im Christen lebt bzw., pneumatologisch gewendet, der Geist Christi, dann ist damit zugleich die Christus kennzeichnende Liebe als Grundprinzip des neuen Lebens gesetzt, das der Christ im Glauben an den Sohn Gottes führt. Als der, der „mich“ geliebt und sich „für mich“ dahingegeben hat, bestimmt Christus das neue Selbst des Glaubenden.

Besonders anschaulich tritt der damit gesetzte ethische Zusammen-

<sup>15</sup> Söding, Thomas: Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik, NTA NF 26, Münster 1995, 206.

<sup>16</sup> Zu diesem Zusammenhang vgl. Hays, Richard B.: *The Moral Vision of the New Testament*. Community, Cross, New Creation. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics, Edinburgh 1997, 27–32.

<sup>17</sup> Eckstein, Hans-Joachim: *Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15–4,7*, WUNT 86, Tübingen 1996, 72.

hang in Paulus' Argumentation angesichts der Problematik des Verzehrs von Götzenopferfleisch in der korinthischen Gemeinde hervor, der Paulus den Verweis auf die Liebe als Leitmotiv voranstellt (8,1–3). Wird ein Schwacher durch das rücksichtslose Ausleben der eigenen Erkenntnis zu einem mit seinem „schwachen“ Gewissen nicht zu vereinbarenden Handeln provoziert und damit „zugrunde gerichtet“, geht ein „Bruder“ verloren, „für den Christus gestorben ist“ (8,11, vgl. Röm 14,15). Die Relation zum anderen wird hier durch die Relation Christi zu diesem bestimmt und durch die Lebenshingabe Christi qualifiziert. Ein am Handeln Christi orientiertes, von der Agape bestimmtes Verhalten würde auf eigene Rechte um des Heils des anderen willen verzichten (vgl. 1Kor 8,13[ff]). 10,24 formuliert dies grundsätzlich: „Niemand suche das Seine, sondern das, was dem anderen dient“ (vgl. 10,32), und eben dies bedeutete, zieht man 11,1 hinzu, Christus nachzuahmen.

In dieser agapeethisch gefassten Christusmimesis liegt nun allerdings eine Tendenz, die, streng genommen, über die im „wie dich selbst“ des alttestamentlichen Liebesgebotes artikulierte Balance hinausweist: Der Einsatz für das Wohlergehen des anderen schließt Verzicht auf eigene Lebensmöglichkeiten ein. Indem die Proexistenz Jesu Christi als Modell der Liebe fungiert, ergibt sich die Tendenz, Agape als Dasein für andere, ja als „sich selbst aufgebende Liebe zum

anderen“<sup>18</sup> zu verstehen. Die Plausibilität einer solchen Orientierung hängt dann davon ab, inwiefern sich der Gedanke, das eigene (heilvolle) Leben der Lebenshingabe eines anderen zu verdanken, als fundamentaler Aspekt in das eigene Selbstverständnis eingeschrieben hat.

Nun kann man hier insofern einen Konvergenzpunkt zur hellenistischen Freundschaftsethik vernehmen, als Freundschaft dort in Idealform die Bereitschaft einschließt, für einen wahren Freund sogar das Leben zu lassen (vgl. Joh 15,12f). „Von dem Edlen ist es auch wahr, dass er für die Freunde und für das Vaterland vieles tut und auch stirbt, wenn es sein muss“, so Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik<sup>19</sup>. Aus der Verbindung der Agapeforderung mit anderen Basisbestimmungen des paulinischen Gemeinschaftsethos resultiert aber noch eine markante ethische Transformation. Denn Paulus geht, wie der ekklesiologische Schlüsselsatz in Gal 3,28 zeigt, davon aus, dass die gemeinsame Christuszugehörigkeit alle anderen Identitätsmerkmale – wie Jude/Griechen, Sklave/Freier, Mann/Frau – überlagert und deren handlungsleitende Relevanz untergräbt (Gal 3,27f). Das paulinische Gemeinschaftsethos ist daher neben der Agape durch eine egalitäre Tendenz

<sup>18</sup> So die Formulierung von Schrage, Wolfgang: *Ethik des Neuen Testaments*, GNT 4, Göttingen <sup>2</sup>1989, 219.

<sup>19</sup> *EthNic IX 8*, p.1169a. – Weitere Belege bei Gustav Stählin, *φίλος κτλ.*, ThWNT IX, Studienausgabe, Stuttgart u.a., 1990, 144–169, 151.

gekennzeichnet<sup>20</sup>. So hat der bekannte Christushymnus in Phil 2 im Kontext die Funktion, die Mahnungen zu begründen, „in Demut den anderen höher als sich selbst zu achten“ (Phil 2,3). Statusverzicht erscheint als Entsprechung zur Selbsterniedrigung Christi. In den konkreten Konstellationen sozial heterogener paulinischer Gemeinden bedeutet dies, dass die Sklavin in der christusgläubigen Gemeinschaft Schwester ist, der ein freier Mann nicht in einem hierarchischen Gefälle, sondern auf Augenhöhe zu begegnen hat, ja für deren Wohlergehen er sich sogar unter Verzicht auf eigene Lebensmöglichkeiten einzusetzen hätte. Die durch die Missstände beim korinthischen Abendmahl (1Kor 11,17–34) ansichtig werdende Schwierigkeit, dieses Gemeinschaftsethos in den Gemeinden tatsächlich zu etablieren<sup>21</sup>, verweist indirekt auf die Differenz des von Paulus eingeforderten Gemeinschaftsethos zu gesellschaftlich etablierten Umgangsweisen. Es geht hier nicht nur um das Füreinander-Einstehen im Rahmen der sozialen Homogenität eines Freundeskreises.

<sup>20</sup> Dazu Konradt, Matthias: Die gottesdienstliche Feier und das Gemeinschaftsethos der Christen bei Paulus, JBTh 18 (2003), 203–229: 204–213.

<sup>21</sup> Siehe dazu Konradt, Matthias: Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor, BZNW 117, Berlin/New York 2003, 402–451.

Der skizzierte Befund wird durch zwei Abgrenzungen weiter profiliert: Erstens findet sich nirgendwo ein expliziter Rückbezug auf die ethische Unterweisung Jesu zum Liebesgebot. Zweitens: Auch wenn Paulus Lev 19,18 in Gal 5 und Röm 13 als Zusammenfassung der Tora anführt, ist es nicht das Liebesgebot der Tora, das in Paulus Agapeethik im Zentrum steht.

Fragt man nach dem Horizont der Agapeforderung, nach ihrer Reichweite bei Paulus, so zeigt sich, dass die Liebe hier zumindest primär im Horizont der ekklesialen Gemeinschaft zur Geltung gebracht wird, ohne allerdings grundsätzlich darauf beschränkt zu sein. Die Mahnung in Gal 6,10 „lasst uns ... allen gegenüber das Gute wirken, am meisten aber gegenüber den Hausgenossen des Glaubens!“ weist über die Gemeinde hinaus (vgl. 1Thess 3,12; 5,15), lässt zugleich aber auch den primären Fokus deutlich werden: Die briefliche Kommunikation zielt auf die Gestaltung und Entwicklung der Gemeinden und ihres Gemeinschaftslebens. Paulus lässt sich also keine prinzipielle Eingrenzung der Agape auf die Geschwisterliebe andichten, aber es zeigt sich eine spezifische Ausgestaltung der Agapemahnung im ekklesialen Horizont.

#### 4. Die Agape im Corpus Johanneum

Im JohEv wird das Liebesgebot zweimal vorgebracht, in Joh 13 und dann noch einmal in Joh 15. In beiden

Fällen wird die Agape ausschließlich christologisch fundiert. „Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr einander liebt, damit, wie ich euch geliebt habe, auch ihr einander liebt“ (Joh 13,34). Im Kontext betrachtet, erscheint das Liebesgebot hier als Vermächtnis des scheidenden Jesus an seine Jünger. Diese kontextuelle Stellung ist bedeutungsvoll, denn sie macht deutlich, dass es bei dem christologischen Bezug, der durch die Phrase „wie ich euch geliebt habe“ zum Ausdruck gebracht wird, ebenfalls um die Lebenshingabe Jesu geht. Das erneute Vorkommen des Liebesgebots in Joh 15,12f bestätigt dies: „Dies ist mein Gebot, dass ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe. Größere Liebe hat niemand als die, dass er sein Leben hingibt für seine Freunde.“

In Joh 13 wird dieser Bezug auf die Lebenshingabe gleich zu Beginn angedeutet, wenn es heißt: „Vor dem Passafest aber, als Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen war, aus dieser Welt zu dem Vater hinzugehen – da er die Seinen, die in der Welt waren, geliebt hatte, liebte er sie εἰς τέλος“ (V.1), also bis ans Ende oder bis zur Vollendung. Die beiden Übersetzungsvarianten zu εἰς τέλος weisen darauf hin, dass neben einer zeitlichen Dimension auch ein Bezug auf Jesu letztes Wort am Kreuz in 19,30 vorliegt: τατέλεσται, „es ist vollbracht, es ist vollendet“<sup>22</sup>. Der Tod

Jesu als liebende Hingabe seines Lebens für die Menschen ist die Vollendung des Weges des Inkarnierten. In diesem Sinn ist auch die in Joh 13 nachfolgende Fußwaschung als Ausweis der Liebe Jesu zu den Seinen ihrer soteriologischen Dimension nach zu verstehen. Die Fußwaschung verweist symbolisch darauf, dass die Jünger als durch die Fußwaschung Reinen die nach Joh 14,1–3 von Jesus für sie bereitete Stätte in den vielen Wohnungen im Haus des Vaters werden betreten können.

An die soteriologische Deutung der Fußwaschung schließt sich in 13,12–17 eine ethische an: Das Waschen der Füße ist Dienst von Sklaven. Jesus, der Herr und Lehrer der Jünger (V.14a), verrichtet also einen Sklavendienst und gibt den Jüngern so ein Beispiel, an dem die Jünger sich orientieren sollen (V14b.15). Jesus figuriert als Modell der sich selbst erniedrigenden liebenden Hingabe an andere. Der auf der Ebene der symbolischen Handlung ergehende Auftrag, einander die Füße zu waschen, ist es, der dann in V.34 zu dem Gebot transformiert wird, einander zu lieben. Deutlich wird damit: Agape geht auch bei Johannes mit Statusverzicht einher.

An das Liebesgebot in 13,34f hat Johannes einen Dialog zwischen Petrus und Jesus angefügt: „Simon Petrus spricht zu ihm: Herr, wohin gehst du? Jesus antwortete ihm: Wohin ich gehe, dorthin kannst du mir jetzt nicht

<sup>22</sup> Vgl. Augenstein, Jörg: Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den

Johannesbriefen, BWANT 134, Stuttgart u.a. 1993, 28.



folgen; du wirst mir aber später folgen. Petrus spricht zu ihm: Herr, warum kann ich dir jetzt nicht folgen? Mein Leben will ich für dich lassen. Jesus antwortet: Dein Leben willst du für mich lassen? Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, der Hahn wird nicht krähen, bis du mich dreimal verleugnet hast“ (V.36–38). Von Gewicht ist, dass der johanneische Jesus in V.36 sagt, dass es Petrus nicht möglich sei, ihm jetzt zu folgen, dass er ihm aber später folgen werde. Joh 21,15–19 nimmt dies auf. Nach Petrus' dreimaliger Verleugnung Jesu (18,15–18.25–27) ergeht dort nach der Auferstehung an Petrus die dreifache Frage Jesu „liebst du mich“ und der dreifache Auftrag „weide meine Schafe“ (21,15–17) sowie die an die Ansage des Todes des Petrus (21,18.19a) anschließende Aufforderung zur Nachfolge<sup>23</sup>. Der Text setzt das Wissen der Leser/innen um das Martyrium des Petrus voraus und interpretiert diese Lebenshingabe des Petrus in der Nachfolge als Erweis seiner Liebe zu Jesus, der – seinerseits im Gehorsam gegenüber dem Gebot des ihn liebenden Vaters (Joh 10,17f) – als der gute Hirte sein Leben für die Schafe gelassen hat (Joh 10,11.15.17). Dass Petrus diese „Nachfolge“ vor dem Tod Jesu noch nicht möglich war (13,36), hat damit zu tun, dass erst Jesus als Modell und Ermöglichung solcher Liebe vorangehen musste. Dabei ist die johannei-

sche Überzeugung zu bedenken, dass Jesus das Leben ist (vgl. Joh 14,6) und die Menschen durch ihn das Leben empfangen (vgl. Joh 5,24f). Von daher erschließt sich der Zusammenhang von Joh 13,34–38 und 21,15–19: Seine eigene Lebenshingabe in der Liebe zu Jesus wird Petrus erst möglich in dem Glauben, das eigene „Leben“ durch Jesu Lebenshingabe empfangen zu haben. Erst dieses „geschenkte Leben“ kann er hingeben.

Wir können damit einen Doppelaspekt festhalten: Die Wendung „wie ich euch geliebt habe“ im johanneischen Liebesgebot ist in einem doppelten Sinn zu verstehen, sowohl begründend als auch das Maß setzend. Die Jünger können also erstens einander lieben, weil Jesus sie geliebt hat und liebt, weil er sein Leben für sie dahin gegeben hat. Das so geschenkte Leben können die Jünger liebend füreinander einsetzen. Mit ihrer Liebe zu Jesus (Joh 14,15.21.23) und zueinander (Joh 13,34f; 15,13.17 und öfter) stimmen die Jünger in die von Gott und seinem Gesandten ausgehende Bewegung der Liebe ein<sup>24</sup>. Zweitens ist mit Jesus als Modell der Liebe auch ihr Maßstab gesetzt. Liebe umschließt damit die Bereitschaft, sein Leben für die Schwestern und Brüder zu lassen, und ist damit im ekklesialen Horizont grundlegend im Sinne der Gemeinschaftstreue zu fas-

<sup>23</sup> Augenstein: Liebesgebot, 38 spricht in diesem Zusammenhang von der „Restitution des Verleugners“.

<sup>24</sup> Vgl. Schnelle, Udo: Johanneische Ethik, in: Böttrich, Christfried (Hg.): Eschatologie und Ethik im frühen Christentum (FS G. Haufe), GThF 11, Frankfurt a.M. 2006, 309–327, 317.

sen. Im 1. Johannesbrief wird dies durch 3,16 bestätigt: „Hieran haben wir die Liebe erkannt, dass er für uns sein Leben hingegeben hat; auch wir sind schuldig, für die Brüder das Leben/die Seelen hinzugeben.“

Es ist an dieser Stelle allerdings noch eine wichtige Differenzierung zu berücksichtigen: „Das Leben/die Seele hingeben“ ist nicht ausschließlich auf die Hingabe des physischen Lebens zu beziehen, da  $\psi\upsilon\chi\eta$  hier auch im Sinne von „Lebensenergie“ aufgefasst werden kann, so dass allgemein „die restlose Mobilisierung aller physischen und psychischen Kräfte im Dienst des Liebesgebots“<sup>25</sup> im Blick ist. Nur so wird verständlich, warum nach der steilen Aussage von der Lebenshingabe in 1Joh 3,16 im direkt nachfolgenden Vers eine ganz geläufige Konkretion der Liebe folgt. Denn V.17 „erdet“ das Gebot der Liebe im Sinne der karitativen Nutzung der eigenen Güter und macht zugleich die – in der Johannesexegese gelegentlich in Zweifel gezogene – ethische Dimension der Liebe deutlich: „Wer aber irdischen Besitz hat und sieht seinen Bruder Mangel leiden und verschließt sein Herz vor ihm, wie bleibt die Liebe Gottes in ihm?“ Deutlich wird auch hier mit der rhetorischen Frage am Ende: Die Liebe der Christen untereinander ist Ausfluss der Liebe Gottes.

<sup>25</sup> Klauck, Hans-Josef: Der erste Johannesbrief, EKK 23.1, Zürich u.a. 1991, 212. Siehe auch Meisinger: Liebesgebot, 161.

Nun wird das Liebesgebot in Joh 13,34 als neues Gebot eingeführt und damit dergestalt eine intertextuelle Referenz auf Lev 19,18 gesetzt, dass Jesu Gebot der Liebe davon abgehoben wird. Anders gesagt: Die Rede vom „neuen Gebot“ dürfte als Indiz zu fassen sein, dass das johanneische Christentum sich der Differenz zwischen dem alttestamentlichen Liebesgebot und der christologisch begründeten Mahnung zur Agape bewusst (geworden) war: Noch deutlicher und stärker als bei Paulus wird Liebe als sich selbst auf- und hingebende Leben verstanden. Auffallenderweise blickt aber die Mahnung zur Liebe im johanneischen Korpus nie ausdrücklich über den Rand der christlichen Gemeinschaft hinaus. Die Bedeutung des Aspekts der Gemeinschaftstreu im johanneischen Agapeverständnis fügt sich hier ein. Von Feindesliebe oder einer weit über die Gemeinde hinausgreifenden karitativen Gestaltungsaufgabe ist in bedenklicher Weise nicht die Rede.

## 5. Schluss

Überblicken wir abschließend das Ganze. Grob lassen sich zwei Hauptstränge unterscheiden, die in sich noch einmal differenziert werden können,

zum einen ein Strang, in dem die Hervorhebung der Agape durch den Rückgriff auf das alttestamentliche Liebesgebot (und dessen frühjüdische Interpretationsgeschichte) geprägt ist – dies gilt für die synoptische Jesus-

tradition und auch für den Jakobusbrief (wie auch für die Didache),

zum anderen ein Strang, in dem die Agape als Leitmotiv christlichen Handelns ganz wesentlich christologisch begründet wird – dies gilt für Paulus und das Corpus Johanneum.

Die christologisch begründete Zuspitzung der Liebesforderung dürfte dort an Plausibilität einbüßen, wo deren Plausibilisierungsfundament brüchig geworden ist, nämlich die Zentrierung christlichen Glaubens in dem Glaubenssatz, dass Christus für unsere Sünden gestorben ist, mitsamt der soteriologischen These, dass es dieses Lebenseinsatzes bedurfte, um Menschen ins Heil zu führen. Hingegen operiert die Zuspitzung der Liebe zur Feindesliebe in der synoptischen Jesustradition, wie gesehen, mit einem schöpfungstheologischen Argument: Solche Liebe ist Nachahmung des Schöpfers, der die Gaben seiner

Schöpfung allen Menschen zuteil werden lässt.

Gemeinsam ist den verschiedenen Gestalten der Agapeethik, dass Agape grundlegend Ausrichtung an einem dialogischen Lebenskonzept bedeutet. Der Mensch existiert nicht für sich, sondern als soziales Wesen ist er in soziale Zusammenhänge hineingestellt, in denen es gilt, nicht nur das eigene Recht auf Lebensentfaltung zum Maßstab des Handelns zu machen. Wo auch die anthropologische Basisannahme, den Menschen fundamental als ein Gemeinschaftswesen zu betrachten, brüchig geworden ist, und zugleich die schöpfungstheologische Würdigung des anderen als Geschöpf Gottes zurücktritt, wird Agapeethik allgemein an Affirmationsattraktivität einbüßen. Die Theologie hat hier die Aufgabe, dass es soweit nicht kommt.

## Diakonisches Handeln als Ausdruck christlicher Liebe

Johannes Eurich

Frédéric Beigbeder, in Cannes prämiierter französischer Autor und Filmregisseur, behauptete kürzlich in einem Interview: „Liebe ist nicht möglich! Die Liebe ist eine Lüge!“<sup>1</sup> Beigbeder versteht Liebe als zutiefst romantisch und zugleich zutiefst zynisch. In seinem Film „Das verflixte 3. Jahr“ stellte er die Frage, ob es eine Liebe geben kann, die länger als 3 Jahre dauert, und deutet an, dass er die Frage für die falsche hält, weil es nur darum gehe, etwas in diesem Augenblick zu fühlen. Beigbeder mag damit treffend wiedergeben, was viele Menschen heute über die Liebe denken. In auffallendem Kontrast dazu stehen Deutungen christlicher Liebe. Liebe wird von Paulus neben Glaube und Hoffnung gestellt und als die größte dieser drei bezeichnet. Sie wird schon bald, wohl erstmals von Ambrosius, als christliche Kardinaltugend verstanden. Auch wenn die Bibel unterschiedliche Verständnisse von Liebe kennt, drückt sich die in der Liebe aufscheinende herzliche und tiefe Verbundenheit mit einem

<sup>1</sup> Es ist heute leicht, ein Zyniker zu sein. Sogar in der Liebe. Frédéric Beigbeder über Romantik und Politik, die Vereinigten Staaten von Europa und die Frage, ob man mit 25 schon ein Genie sein soll, in: SZ vom 19.7.2012, 12.

anderen Menschen im christlichen Verständnis oftmals auch durch eine tätige Zuwendung zum anderen aus. Daher ist es keineswegs überraschend, wenn für den Berner Neutestamentler Ulrich Luz „die Liebe“ die markanteste und verbreitetste *nota ecclesiae*<sup>2</sup> im Neuen Testament ist: „In ihr bündeln sich die ‚vertikale‘ und die ‚horizontale‘ Dimension von Kirche: ihr Leben von der Wirklichkeit und vom Auftrag Gottes bzw. Christi her und ihre soziale Gestalt.“<sup>3</sup> Liebe verwirklicht sich in der sozialen Gestalt der Kirche als Teil der Gemeinschaft der Christinnen und Christen untereinander. In ähnlicher Weise nimmt Dietrich Bonhoeffer in *sanctorum communio* auf die Liebe Bezug, indem er die kirchliche Gemeinschaft auch als *Liebesgemeinschaft* qualifiziert, in der alles Handeln von der geistgewirkten Liebe geprägt ist.<sup>4</sup> Deutlich wird bereits an diesen beiden Deutungen, dass Liebe das zentrale Element christlichen Miteinanders bildet und daher eine inhaltliche Ausrichtung auf ein entsprechendes *Handeln* zugunsten des Nächsten erfährt. Diese empfangene christliche Gemeinschaft bewährt sich in der Praxis der Liebe einer sozialen Gemeinschaft als „Solidargemeinschaft des Glaubens und des Fürei-

<sup>2</sup> Luz, Ulrich: Ortsgemeinde und Gemeinschaft im Neuen Testament, EvTh 70 (2010), 404–415, 415.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Vgl. Bonhoeffer, Dietrich: *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, München 1963, 195–204.

ander-Handelns und -Leidens“<sup>5</sup>. Hier gibt es deutliche Differenzen zu den modernen und spätmodernen Auffassungen von Liebe, die heute gesellschaftlich virulent sind. Zentraler Bezugspunkt der Liebe ist nicht mehr Gottes verströmende Liebe, auf die der Glaube im Weiterschicken der Liebe an die Nächsten antwortet, sondern die individuelle Gefühlswelt mit ihren Schwankungen und Aufwallungen. Die Liebe wird in der Moderne Projektionsfläche für partnerschaftliche Glückssehnsüchte. Nochmals Frédéric Beigbeder: „Keiner glaubt mehr an Gott, wir haben keine Utopien mehr. Die letzte Utopie, die wir noch haben, ist die Liebe.“<sup>6</sup> Liebe wird hier übersteigert, wird zu einem mächtigen Gefühl, dem man hoffnungslos ausgeliefert ist, das aber zugleich nicht trägt, im Leben nicht hält.

Freilich gibt es daneben auch die Bedeutung von Liebe als inniger und tiefer Verbundenheit mit einem anderen Menschen, die sich durch eine tätige Zuwendung zum anderen auszeichnen kann. Sie lebt als Erwartung an die Kirchen auch in der Spätmoderne noch im Gedanken der Nächstenliebe. Liebe nimmt hier mehr den Charakter der Solidarität an. Die Kirchen sollen sich um die Ärmsten der Armen kümmern. Dafür ist auch die Diakonie da. Solche Überzeugungen sind nach wie vor gesellschaftlich tief

verankert. Von diesem Vertrauensvorschluss zehrt die Marke der Diakonie selbst noch in Zeiten von Sozialmärkten. Worauf aber soll sich die Liebe nun richten? Geht es bei ihr um die Erfüllung unserer individuellen Liebesgefühle im Hier und Jetzt? Oder zielt sie auf den anderen, dem man sich bis zur Verleugnung der eigenen Bedürfnisse in Liebe hingibt? An welche Gerichtetheit der Liebe kann man theologisch anschließen? Und wie kann dann diakonisches Handeln als Ausdruck christlicher Liebe begriffen werden? Nicht alle angesprochenen Aspekte können im Folgenden aufgenommen werden. In ethischer Perspektive möchte ich vor allem danach fragen, wem sich Liebe heute diakonisch zuwenden sollte und wie die Diakonie dabei agieren sollte.

### 1. Wie kann christliche Liebe in ethischer Hinsicht bestimmt werden?

Wer liebt? Wer wird geliebt? Was macht christliche Liebe aus? Solche scheinbar einfachen Fragen sind im Blick auf das christliche Nächstenliebegebot gar nicht so einfach zu beantworten. Ich möchte mit einer einfachen Unterscheidung im Blick auf die Liebe arbeiten, die mir in ethischer Hinsicht fundamental zu sein scheint. So kann man Liebe nach zwei Ebenen differenzieren: (1) Sie beinhaltet zum einen die emotionale Ebene des Affiziert-Seins, des innerlichen Angerührt-Seins, die auch das innerliche Brennen für einen anderen Menschen im Stadium des Verliebt-

<sup>5</sup> Schwöbel, Christoph: Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik. Tübingen 2002, 406.

<sup>6</sup> Beigbeder: a.a.O.

Seins beinhalten kann, aber nicht muss. Diese Wahrnehmungsebene besteht – noch vor der Alternative von Wollen und Sollen – „in der ungeschiedenen Einheit von Hingeneigt-Sein-Zu und Verbunden-Sein-Zu“<sup>7</sup> und bewirkt ein intuitives Gerichtet-Sein im Hinblick auf ein bestimmtes Handeln oder Verhalten. Man kann also sagen, dass dieses intuitive Geneigt-Sein zu und Verbunden-Sein mit dem Anderen im Erleben von Situationen fundiert ist und eine bestimmte Handlungs- und Verhaltensdisposition bewirkt. (2) Davon zu unterscheiden ist zum anderen die Ebene der propositionalen Explikation, die für das Verständnis der Liebe grundlegend ist und angibt, woraufhin die Liebe in ihrer intuitiven Impulsivität gerichtet ist. Die Liebe im christlichen Verständnis ist – wie die Sphäre des Sittlichen insgesamt – nur von der Verschränkung dieser zwei Ebenen her zu begreifen.<sup>8</sup> Dem entsprechend wird man in theologischer Ethik die Liebe so beschreiben, dass sie auf der „Ebene der intuitiven, vorpropositionalen sittlichen Perzeption, (...) ihre inhaltliche Bestimmtheit – als Wahrnehmung des Nächsten, des Bruders, des Mitgeschöpfes usw. – aus der christlichen Symboli-

sierung der Lebenswirklichkeit bezieht.“<sup>9</sup> In diesem Sinne hat die christliche Tradition den Begriff Liebe umfassend für die sittliche Ausrichtung christlicher Existenz entfaltet. Glaube und Liebe gehören untrennbar zusammen. Martin Luther hat dies prägnant so bestimmt, „dass alle Werke dem Nächsten zugute gerichtet sein sollen, dieweil ein jeglicher für sich selbst an seinem Glauben genug hat und ihm alle anderen Werke und das Leben übrig sind, seinem Nächsten damit aus freier Liebe zu dienen“<sup>10</sup>. Die Pointe liegt in der Freiheit des Glaubenden, der von Gott befreit wurde von der Sorge für die eigene Existenz und der deshalb aus Liebe ganz für den Nächsten sorgen kann. Doch was ist das Gute? Wie wird es bestimmt?

Die Verschränkung beider Ebenen liegt nun darin begründet, dass die erste Ebene des intuitiven Geneigt-Seins-Zu der ständigen Überprüfung daraufhin bedarf, „ob der solchermaßen bestimmte Richtungssinn der Liebe tatsächlich gewahrt ist und nicht aus intuitivem Antrieb aufgrund problematischer Folgen und Nebenfolgen dem Nächsten zum Schaden gehandelt wird.“<sup>11</sup> Hier wird deutlich, dass die christliche Liebe auf das kritische Vermögen der Vernunft angewiesen ist und inhaltlich auf diskursive Weise bestimmt wird. Andererseits

<sup>7</sup> Fischer, Johannes: Jenseits reiner Normativität. Skizze einer theologisch-ethischen Annäherung an die Gerechtigkeitsethik, in: Dabrock, Peter et al. (Hg.): Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen – Anwendungen – Vermittlungen. FS Christofer Frey, Gütersloh 2003, 137–153, 143f.

<sup>8</sup> Vgl. ebd.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Luther, Martin: Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA 7), Weimar 1897, 20–38, 35.

<sup>11</sup> Fischer: Normativität, 145.

wird der Nächste, der gemäß der zweiten Ebene *inhaltlicher* Bezugspunkt christlicher Liebe ist, über die erste Ebene im unmittelbaren Erleben wahrgenommen und intuitiv erschlossen, z.B. über das Medium des Bildes oder auf narrative Weise. Daher geht auch die erste Ebene „in die Bestimmung dessen ein, was ‚dem Nächsten zugute‘ ist. Beide Ebenen sind wechselseitig miteinander verschränkt.“<sup>12</sup>

Im christlichen Verständnis der Liebe haben wir daher eine Ausrichtung dieses umfassend verstandenen Ethos an den Folgen, die eine Handlung hat. Johannes Fischer macht darauf aufmerksam, dass man dabei freilich nicht an die übliche Bedeutung denken darf, die mit einer Folgenethik, z.B. dem Konsequentialismus verbunden wird.<sup>13</sup> Diese besagt, dass eine Handlung ihr Gutsein von den Konsequenzen der Handlung her empfängt. Im evangelischen Glauben ist dies anders: Luther geht von der Person des Glaubenden und ihrem Glauben aus. „Von dieser her empfangen die Werke ihr Gutsein“.<sup>14</sup> Luther hat dies pointiert in dem Sermon von den guten Werken so beschrieben: „Das erste und höchste, aller- edelste gute Werk ist der Glaube an Christus. (...) Denn in diesem Werk müssen alle Werke ergehen und das Einströmen ihres Gutseins wie ein

Leben empfangen.“<sup>15</sup> Wird das Gutsein des Handelns aber nicht von den Folgen der Handlung her, sondern von der Person des Glaubenden her bestimmt, kommt es zu einer radikalen Entmoralisierung des Handelns. „Denn Liebe, die aus der Freiheit des Glaubens kommt, tut das, was sie tut, nicht deshalb, weil es *gut* ist oder weil es einen moralischen *Wert* realisiert, sondern ganz um dessen willen, dem sie zugewandt ist.“<sup>16</sup> Damit ist zugleich ein weiterer Kontrapunkt zu heutigen Verständnissen des Handelns gesetzt, die vor allem im Konsequentialismus die Folgen der Handlung an sich in den Mittelpunkt stellen. Im christlichen Verständnis gilt dies nur eingeschränkt: Das, was eine Handlung zu einer guten Handlung macht, entscheidet sich an der Gerichtetheit des Lebensvollzugs im Glauben und der Liebe. Diese besagen, dass die Konsequenzen einer Handlung dem Nächsten zugute sein sollen.<sup>17</sup> „Was nun freilich ‚dem Nächsten zugute‘ und also im Sinne der Liebe ist, das steht nicht für alle Zeiten fest, sondern muss angesichts sich wandelnder kultureller und sozialer Umstände für jede Zeit neu erfragt und gefunden werden.“<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Luther, Martin: Sermon von den guten Werken, in: D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (WA 6), Weimar 1888, 202–276, 204, zit. nach Fischer: ebd.

<sup>16</sup> Fischer: Normativität, 146, Hervorh. i.O.

<sup>17</sup> Vgl. ebd.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Fischer: Normativität, 145f.

<sup>13</sup> Vgl. zum Folgenden Fischer: Normativität, 146.

<sup>14</sup> Ebd.

## 2. Wem wendet sich diakonisches Handeln als Ausdruck christlicher Liebe zu?

Christliche Liebe hat einen grenzüberschreitenden Charakter, so lernen wir bereits in der Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37). Eine Pointe der Erzählung ist die Überschreitung eines ethnisch fixierten Ethos. Moralische Regeln galten jeweils nur für die eigene ethnische Gruppe, Mitglieder anderer ethnischer Gemeinschaften waren nicht bzw. nur im Ausnahmefall eingeschlossen. Die Erzählung vom barmherzigen Samariter überschreitet solche Grenzen auf eindrückliche Weise, so dass Gerd Theißen als charakteristisches Merkmal christlicher Liebe deren Tendenz zu einem universalen Hilfsethos festhält.<sup>19</sup> Rebekka Klein hat in diesem Sinne jüngst in einem Aufsatz in der ZEE Nächstenliebe als transgressive Norm charakterisiert.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Vgl. Theißen, Gerd: Die Bibel diakonisch lesen. Die Legitimitätskrise des Menschen und der barmherzige Samariter, in: Schäfer, Gerhard K. / Strohm, Theodor (Hg.): *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen*, VDWI 2, Heidelberg <sup>3</sup>1998, 376–401, 391 sowie Theißen, Gerd: *Universales Hilfsethos gegenüber allen Menschen? – Neutestamentliche Wurzeln der Diakonie*, in: Götzelmann, Arnd (Hg.): *Einführung in die Theologie der Diakonie*. Heidelberger Ringvorlesung, Heidelberg 1999, 34–54, 50ff.

<sup>20</sup> Klein, Rebekka: *Nächstenliebe als transgressive Norm*. Situationsethik und

Die Samariter-Erzählung hat auch darin ihren Charme, dass bei zwei Menschen ihre Wahrnehmung des Notleidenden zu anderen Verhaltensfolgen führt als beim dritten, dem Samariter, der die sozialen Erwartungen durchbricht. Offenbar geht die Wahrnehmung des anderen als Person der Liebe bzw. genauer, dem Liebeshandeln voraus. Dies schließt an die erste Ebene der Liebe, die Ebene der intuitiven sittlichen Wahrnehmung an. Die Frage, „wer aber ist mein Nächster?“, die ja auch zu Beginn der Erzählung vom barmherzigen Samariter steht, ist also nicht nur eine Frage nach dem Adressaten der Hilfeleistung, die oftmals so beantwortet wird: „(D)er Nächste ist der, der uns braucht.“<sup>21</sup> Sie weist vielmehr darauf hin, dass das Liebesgebot als allgemeine Verhaltensregel immer in einem konkreten Kontext angewandt werden muss und sich bei der Umsetzung dieser Verhaltensregel ein gewichtiger Interpretationsspielraum ergibt.<sup>22</sup> „Wie soll ich den Nächsten identifizieren?“, könnte man daher die Frage des Schriftgelehrten mit Klein reformulieren.<sup>23</sup> Die Erzählung zeigt dann, dass die Hilfe des Samariters spontan geschieht, aufgrund der konkreten Situationswahrnehmung. „Es ist also nicht seine rationale Beurteilung, sondern seine affektive Wahrnehmung der Situation, durch

die Heuristik kontextueller Verhaltensorientierungen, ZEE 56 (2012), 36–48.

<sup>21</sup> Trillhaas, Wolfgang: *Ethik*, Berlin <sup>2</sup>1965, 263.

<sup>22</sup> Vgl. Klein: *Nächstenliebe*, 40.

<sup>23</sup> A.a.O., 41.



die sein Verhalten orientiert wird.“<sup>24</sup> Dies wird auch daran deutlich, dass der Priester und der Levit an dem Verwundeten achtlos vorbeigehen, obwohl sie ihn ebenso gesehen haben.

Diese Analyse birgt eine diakoniewissenschaftliche Problemanzeige. Denn die Frage, „wer ist mein Nächster?“, kann heute nicht einfach mit „jeder, der Hilfe braucht“ übersetzt werden. Sie hat einen Interpretationsspielraum, der zum einen durch die sozialstaatliche Absicherung, die viele Hilfeleistungen übernommen hat und so in der Breite Hilfe gewährleistet, die Reaktionen auf die Situationswahrnehmung von Not verändert. So fahren viele Autofahrer nicht nur dann an einem Unfallort vorbei, wenn dort bereits ein Krankenwagen steht, sondern auch dann, wenn noch keiner da ist, da sie um die Delegation dieser Hilfeleistung an professionelle Dienste wissen. Gleichwohl bleiben natürlich viele Unfallopfer auf die Leistung von Erster Hilfe bis zum Eintreffen des Krankenwagens angewiesen. Das Wissen um die sozialstaatlich vorgehaltene Absicherung etwa durch Rettungsdienste kann die spontane Reaktion auf die Wahrnehmung von Not unterbinden – dies unterstreicht nochmals, dass die erste Ebene der intuitiven Wahrnehmung ihre inhaltliche Bestimmtheit aus der zweiten Ebene der rationalen Deutung bezieht, in der wir in christlicher Perspektive den anderen Menschen als Mitgeschöpf, als Bruder oder Schwester, ansprechen. Christinnen

und Christen helfen wie der Samariter auch dann, wenn dies entgegen den sozialen Erwartungen geschieht, also mit Widerständen und Unverständnis einhergehen kann. Worin besteht dann aber die Problemanzeige? Sie liegt in der Frage: Wer aber sind die unter die Räuber Gefallenen heute? Natürlich kann man sofort viele Beispiele von Notfällen aufführen, die sich sowohl im privaten Bereich oder auch ganze Regionen betreffend ereignet haben. Die Solidarität zugunsten der vom Hochwasser betroffenen Mitbürger in diesen Tagen ist hoch. Unsere Sozialsysteme leisten Hilfe für unzählige Menschen in Notlagen oder mit besonderen Bedürfnissen. In diakoniewissenschaftlicher Perspektive wird man aber auch nach den Ärmsten der Armen, nach den Menschen an den Rändern der Gesellschaft, an die Mitbürgerinnen, die in den Grauzonen ein verborgenes Leben – unbeachtet von anderen – führen, denken. Menschen in Not, deren Not erst gar nicht gesehen wird, weil kein Fernsehen Bilder von Deichbrüchen zeigt oder keine Zeitung Interviews mit Helfern gibt, die 36 Stunden ohne Unterbrechung im Einsatz waren.

Wer sind die unter die Räuber Gefallenen heute? Diese Frage kann nicht eindeutig beantwortet werden, weil in komplexen Gesellschaften soziale Not nicht wie nackte Fakten auf der Hand liegt. Zwar stehen in einer ausdifferenzierten Gesellschaft die Hilfsdienste prinzipiell allen Menschen offen. Doch tun sich an den Rändern der Gesellschaft Risse auf,

---

<sup>24</sup> Ebd.

weil die Hilfeleistungen an Anspruchsvoraussetzungen geknüpft werden und in der Durchführung bestimmten Selektionsmechanismen unterliegen.

Damit soziale Notlagen überhaupt wahrgenommen werden können, gehört in einem ersten Schritt das Sichtbarwerden z.B. von Armut, das Herausreten aus dem Schattendasein und das Öffentlichmachen der vielschichtigen Probleme derjenigen, die – um beim Beispiel Armut zu bleiben – häufig unter Verlust des Respekts vor dem Individuum und einer Missachtung und Nichtwahrnehmung ihrer konkreten persönlichen Lebenslagen unter der Sammelbezeichnung wie „arm“ zusammengefasst werden.<sup>25</sup> „Denn Elendssituationen neuzeitlicher Gesellschaften können durch bürokratische Verwaltung, kulturelle Stigmatisierungs- und Verdrängungsprozesse unsichtbar bleiben und verschwinden. Individuell anschaulich gemachtes Elend und Skandalisierungsdiskurse können nur punktuell eine scheinbar unmittelbare Betroffenheit hervorrufen. Prinzipiell hingegen bleiben auch solche Prozesse den komplizierten Verwicklungen

<sup>25</sup> Vgl. z.B. den Slogan „Sichtbar Werden“ der Armutskonferenz in Österreich, dargestellt in Schenk, Martin: *Active Agents as a New Model of Social Advocacy. Participation and Self-organization of People Experiencing Poverty*, in: Eurich, Johannes / Hübner, Ingolf (Hg.): *Diaconia against Poverty and Exclusion in Europe. Challenges – Contexts – Perspectives*, VDWI 48, Leipzig 2013, 242–254, 242 ff.

von politischer Öffentlichkeit und Mediengesellschaft unterworfen; das, was gesellschaftlich nicht kommuniziert wird, gibt es in gewisser Weise auch nicht.“<sup>26</sup> Zugespitzt könnte man sagen, nur öffentlich wahrgenommene Not ist gesellschaftlich existierende Not. Wer nicht im Fokus der Öffentlichkeit steht, wird auch nicht mitversorgt.

Die Frage stellt sich also verschärft: Wer sind die unversorgten Bedürftigen heute? Auffallend ist, dass selbst in elaborierten Theorieentwürfen wie der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls die Gruppe der am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft nicht näher bestimmt wird. Entsprechend wurde an Rawls' Theorie auch kritisiert, dass er diese Gruppe zu homogen fasst.<sup>27</sup> Vielleicht muss man auch zugestehen, dass reflexive Arbeit notwendigerweise immer einen Schritt hinter der sozialen Entwicklung herhinkt. Neue soziale Notlagen werden oftmals von den in den entsprechenden Handlungsfeldern tätigen Professionellen

<sup>26</sup> Maaser, Wolfgang: *Gemeinnützige Wohlfahrtsverbände zwischen normativem Selbstverständnis und operativen Zwängen*, in: Eurich, Johannes / Maaser, Wolfgang: *Diakonie in der Sozialökonomie. Studien zu Folgen der neuen Wohlfahrtspolitik*, Leipzig 2013 (im Erscheinen).

<sup>27</sup> Vgl. Michelman, Frank J.: *Constitutional Welfare Rights and a Theory of Justice*, in: Daniels, Norman (Hg.): *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Oxford <sup>2</sup>1985, 319–347, 330.

oder von engagierten Bürgerinnen und Bürgern, die freiwillig tätig sind, als Erste wahrgenommen. Diese Personengruppen sind auch häufig die treibenden Kräfte, um auf diese Notlagen aufmerksam zu machen und wie der barmherzige Samariter Not zu lindern. Wie das in der Praxis aussehen kann, möchte ich Ihnen anhand eines Praxisbeispiels zeigen, dass wir im Rahmen des EU-Forschungsprojekts Inno-Serv am Diakoniewissenschaftlichen Institut für die Europäische Kommission zusammen mit unseren Partnern untersuchen. Zurzeit gibt es ca. 250.000 Opfer von *human trafficking* pro Jahr in Europa. Diese Opfer sind Frauen, die, anders als *sex worker*, nicht offiziell als Prostituierte registriert sind, sondern unter falschen Versprechungen aus ihren Heimatländern angeworben oder entführt und dann unter Gewaltanwendung im Verborgenen zur Prostitution gezwungen werden. Sie haben keinerlei Schutz, noch eine medizinische Versorgung noch Rechte. Sie sehen jetzt einen 5-minütigen Clip, einen Kurzfilm, den wir im Rahmen des Inno-Serv-Projekts hergestellt haben. In dem Projekt geht es um Innovationen in sozialen Dienstleistungen, aber in dem Film wird zu Anfang recht deutlich, wie schwierig es ist, überhaupt in Kontakt mit den betroffenen Frauen zu kommen und wie überlegt man vorgehen muss, um Hilfe zu leisten. Der Film spielt in Dänemark und ist auf Englisch: <http://www.inno-serv.eu/de/caht>

Das Schicksal dieser Frauen macht emotional betroffen. Hier ist mensch-

liche Not mitten in den Wohnvierteln und Dörfern existent, ohne dass man davon weiß oder in der Öffentlichkeit davon Kenntnis nimmt. Nächstenliebe heißt nicht nur, sich der Not zuzuwenden, die – ähnlich wie beim barmherzigen Samariter – offen auf der Straße liegt. Diakonisches Handeln als Ausdruck von christlicher Liebe heißt in komplexen Gesellschaften auch, die Not überhaupt erst wahrzunehmen (lernen), den notleidenden Nächsten zunächst einmal zu suchen und zu finden. Michael Winkler macht auch für die Realität der Bundesrepublik neue Formen und „Formationen der Ausgrenzung“ aus: An die Stelle der aktiven Ausgrenzung tritt die Unsichtbarkeit der Ausgegrenzten. Ganze Bevölkerungsteile werden nicht mehr thematisiert. Und schließlich gerät sogar die Ausgrenzung selbst „aus dem Blickfeld, während sie beobachtet wird. Sie wird sichtbar als Elend, das zugleich doch übersehen wird.“<sup>28</sup> So sind die Ausgegrenzten „mittendrin, aber noch weniger als sozial wertlos; sie sind buchstäblich Existenzen im Nichts.“<sup>29</sup> Der Kurzfilm zeigt nur eine Gruppe von Menschen, die mitten unter uns lebt, aber dennoch nicht öffentlich wahrgenommen und versorgt wird. Weitere Gruppen gibt es im Bereich

---

<sup>28</sup> Winkler, Michael: Formationen der Ausgrenzung – Skizzen für die Theorie einer diskursiven Ordnung, in: Anhorn, Roland / Böttger, Frank (Hg.): Sozialer Ausschluss und Soziale Arbeit, Wiesbaden 2005, 107–127, 110.

<sup>29</sup> Ebd., 113.

der modernen Wanderarbeiter<sup>30</sup>, der Flüchtlinge oder Asylanten, die ohne Papiere in unser Land kommen, aber auch der Menschen, die aus der Sozialpsychiatrie entlassen wurden und nun auf der Straße leben oder Menschen mit Behinderung im Alter.<sup>31</sup> Vielleicht ist ein anderes Gleichnis auf diese Situation besser übertragbar: Diakonisches Handeln als Ausdruck christlicher Liebe sucht – ähnlich wie der Hirte das verlorene Schaf (Mt 18,12–14) – die in der Unübersichtlichkeit moderner Gesellschaften Verlorenen, geht an die Ränder der sozialen Ordnungen und überschreitet diese, um jene zu finden, deren Schicksale unerwähnt bleiben in den Grauzonen und Rissen ausdifferenzierter Gesellschaften. Und am Rande sei bemerkt, dass dies natürlich auch Konsequenzen für die Kirche hat: wir müssen heraustreten aus der Ummauerung der eigenen Parochie, hin zu einer aufsuchenden Gemeindegarbeit. „Die Option für die Exkludierten rea-

<sup>30</sup> Vgl. den Bericht „Lohnsklaven in Deutschland. Skandalöse Verhältnisse in der Fleischindustrie“ in der Süddeutschen Zeitung vom 23. Juni 2013, <http://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/skandalose-verhaeltnisse-in-der-fleischindustrie-lohnsklaven-in-deutschland-1.1703776> (Zugriff am 26.7.13).

<sup>31</sup> Der Soziologe Heinz Bude spricht von den Überflüssigen als „transversaler Kategorie“, die als gesellschaftlich Exkludierte quer zu allen sozialen Sicherungssystemen liegen. Bude, Heinz: Die Überflüssigen als transversale Kategorie, in: Berger, Peter A. / Vester, Michael (Hg.): Alte Ungleichheiten – neue Spaltungen, Opladen 1998, 363–382.

lisiert sich auf der Straße“ – nicht „in heiligen Hallen“, so der in Costa Rica lebende chilenische Theologe Pablo Richard.<sup>32</sup> Ebenso hat Gustavo Gutierrez darauf hingewiesen, dass das Nächster-Sein keine Aussage über eine physische Nähe, sondern ein aktiver Akt ist: „das Ergebnis eines Handelns, einer An-Näherung.“<sup>33</sup>

### 3. Wie agiert diakonisches Handeln als Ausdruck christlicher Liebe?

Wie kann ich mich meinem Nächsten An-Nähern heißt zunächst, wer wird wie von wem wahrgenommen und wie wird dies interpretiert? Im Kontext sozialstaatlicher Hilfeleistungen heißt dies auch, wer ist eigentlich als bedürftig eingruppiert und wer legt fest, was ein Bedürfnis ist. Diese Fragen mögen angesichts eines gerade passierten Autounfalls, bei dem die Insassen deutlich anhand ihrer Verletzungen als Notfälle erkennbar sind, schnell beantwortet sein. Auf der gesellschaftlichen Ebene ist die Beantwortung dieser Fragen jedoch keineswegs offensichtlich, sondern bereits selbst ein Faktor, der über soziale Not mitentscheidet. Im letzten Punkt habe ich darauf hingewiesen, dass soziales Elend nicht wie nackte

<sup>32</sup> Vgl. Richard, Pablo: *Fuerza ética y espiritual de la Teología de la liberación en el contexto actual de la globalización*, San José 2004.

<sup>33</sup> Vgl. Gutierrez, Gustavo: *Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung*, Stuttgart 2009, 30.

Fakten auf der Hand liegt. Daher gewinnen die Fragen, wer soziale Notlagen interpretiert und wer die Macht hat zu entscheiden, welche sozio-ökonomischen Lebenssituationen als bedürftig anzusehen sind, eine herausragende Bedeutung.

Hier hat die Liebe eine spezifische Funktion und stößt zugleich an eine gewichtige Grenze. Zunächst zu ihrer spezifischen Funktion: Die Liebe macht nun – indem sie immer wieder die konkreten Bedürfnisse des Nächsten in den Blick nimmt, sich an dem für ihn Guten ausrichtet – erforderlich, „ein Sensorium für die Benachteiligten der Rechtssysteme zu entwickeln bzw. immer neu einzusetzen“, so Heinz Schmidt.<sup>34</sup> Liebe will den Anderen wahrnehmen als Mitgeschöpf, als Menschen, den Gott liebt und der uns Menschen zur Liebe anvertraut ist. Sie wird, so nochmals Heinz Schmidt, mittels dieses Sensoriums die Rechtsordnung aus der Perspektive der Benachteiligten betrachten und so ein kritisches Korrektiv gegenüber solchen Ordnungen gewinnen.<sup>35</sup> Dies ist die spezifische Funktion der Liebe in der Ausgestaltung und Auseinandersetzung moderner sozialrechtlicher Leistungserbringung. Mit anderen Worten: Christli-

<sup>34</sup> Schmidt, Heinz: *Gerechtigkeit und Liebe im Dienst der Versöhnung. Zum Ethos diakonischen Handelns und Lernens*, in: Collmar, Norbert / Rose, Christian (Hg.): *Das soziale Lernen – das soziale Tun. Spurensuche zwischen Diakonie, Religionspädagogik und Sozialer Arbeit*, Neukirchen-Vluyn 2003, 27–38, 34.

<sup>35</sup> Ebd.

che Liebe wird darauf drängen, dass die gesellschaftliche Teilhabe von exkludierten Menschen Schritt für Schritt realisiert wird.

Dies bedingt, dass diakonisches Handeln als Ausdruck christlicher Liebe immer auch politisch sein muss. Diese Einsicht ist nun alles andere als neu. Bereits im Alten Testament wird die Erkenntnis formuliert, dass die Liebe stets an das Subjekt des Handelnden gebunden bleibt, das Recht jedoch eben ein Recht des Betroffenen, des potentiellen Opfers formuliert. „Dieses Recht sollte nach biblischer Tradition gerade nicht (allein) auf die manchmal schwankende Liebe, schon gar nicht die von Einflussreichen und Mächtigen gegründet werden“, sagt der Alttestamentler Frank Crüsemann.<sup>36</sup> Dies gilt auch heute noch. Die Zuwendung zu bedürftigen Menschen ist ein Kennzeichen christlicher Liebe. Diese drängt auf Veränderung der Ursachen sozialer Not und wird sich daher immer auch politisch engagieren müssen, allein schon um Not öffentlich sichtbar zu machen. Diakonisches Handeln als Ausdruck dieser Liebe kann deshalb nicht nur auf die Gemeinde Jesu oder auf Barmherzigkeits-Taten beschränkt sein. Das ist ihre gewichtige Grenze. Vielmehr gilt: „...die Liebe von heute

<sup>36</sup> Crüsemann, Frank: *Soziales Recht und freiwilliges soziales Engagement im Alten Testament*, in: Schmidt, Heinz / Zitt, Renate (Hg.): *Diakonie in der Stadt. Reflexionen – Modelle – Konkretionen*, *Diakoniewissenschaft: Grundlagen und Handlungsperspektiven* 8, Stuttgart 2003, 25–43, 42.

ist die Gerechtigkeit von morgen.“<sup>37</sup> Liebe muss sich um der Betroffenen willen politisch einmischen, um deren Rechte zu sichern und deren Würde zu wahren. Wie kann ein solches politisch-diakonisches Engagement nah bei den betroffenen Menschen aussehen? Ich möchte dies anhand einer Kampagne der Diakonie Österreich veranschaulichen:<sup>38</sup>

„Wir sind keine demütigen Bittsteller, wir möchten Respekt!“<sup>39</sup> Dies war die Botschaft der Teilnehmenden an Österreichs erstem Treffen von Menschen in Armut. Das Treffen fand 2006 in Wien unter dem Slogan „Sichtbar Werden“ statt. Arbeitslose, Verkäufer von Obdachlosenzeitungen, Menschen mit geistiger Beeinträchtigung und besonderen Bedürfnissen sowie alleinerziehende Mütter und MigrantInnen trafen sich drei Tage lang, um über gemeinsame Strategien gegen Armut nachzudenken, auf ihre Anliegen hinzuweisen und Lösungsansätze zu diskutieren. „Was sichtbar wird, ist unsere alltägliche Erfahrung, unsere Fähigkeiten und Stärken, – und was wir fordern, um unsere Situation zu verbessern.“<sup>40</sup> Es schloss sich eine weitere Aktion bei

der 2. Armutskonferenz in Linz 2007 an, bei der 100 Pappfiguren gegen Armut im Stadtzentrum aufgestellt wurden. Die Figuren erzählten die Lebensgeschichte der Menschen und was diese sich für ihr Leben wünschten und erhofften. Weiterhin wurden neueste Zahlen über die steigende Anzahl von Sozialhilfeempfängern, Arbeitslosen, Beschäftigten im Niedriglohnsektor, Kindern in Armut und die Situation von Menschen mit einer mentalen Beeinträchtigung dargestellt. „Es war ein Schritt ans Licht, ein Schritt, das Schweigen zu brechen“, sagte ein Teilnehmer.

Das Treffen in Linz bot auch die Gelegenheit zu direkten Kontakten mit politischen Verantwortungsträgern unterschiedlicher Parteien und Diskussionen über armutsrelevante Themen wie z.B. die Methode der Armutsmessung durch EU-SILC.<sup>41</sup>

Warum sind diese Aktionen wichtig? Nach Lister ist der Begriff „Armut“ nicht als eine Definition zu verstehen, sondern als ein Konzept, das die Beziehung zwischen den Armen und den Nicht-Armen beschreibt.<sup>42</sup> Das Konzept dient dazu, Menschen in Armut als „die anderen“ zu kennzeichnen. Lister verwendet den Begriff ‚othering‘, um den Prozess zu beschreiben, in dem Menschen in Armutslagen das Recht auf die Defi-

<sup>37</sup> Vgl. Wolf, Erik: Zur rechtstheologischen Dialektik von Recht und Liebe, in: ders.: Rechtstheologische Studien, Frankfurt a.M. 1972, 136.

<sup>38</sup> Vgl. zur folgenden Darstellung Schenk: Active Agents, 242ff.

<sup>39</sup> Die Armutskonferenz (2006/07), Sichtbar Werden. Mehr Respekt! Presseartikel, in: [http://www.armut.at/armutskonferenz\\_news\\_sichtbarwerden.htm](http://www.armut.at/armutskonferenz_news_sichtbarwerden.htm).

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> See Schenk, Martin / Moser, Michaela: Es reicht! Für alle! Wege aus der Armut, Wien 2010.

<sup>42</sup> Lister, Ruth: Poverty, Cambridge 2004, 100.

dition ihrer Lage verwehrt wird.<sup>43</sup> Sie werden folglich dazu gezwungen, sich aus der Perspektive der anderen zu sehen, und werden so zu den Menschen, die „anders“ sind. Dabei werden ganz unterschiedliche Menschen aus statistischen Gründen als arm klassifiziert und diese Klassifikation wird als bedeutender angesehen als alle Unterschiede, die zwischen verarmten Rentnern, alleinerziehenden Müttern, Menschen mit Migrationshintergrund, arbeitslosen Menschen und Menschen mit mentaler Beeinträchtigung bestehen.

Die Entscheidung darüber, wer gesellschaftlich „anders“ ist, hängt mit der Frage zusammen, wer die Macht der Interpretation besitzt. Fast ausschließlich liegt diese bei Menschen, die nicht direkt von Marginalisierung oder Exklusion betroffen sind: Journalisten, Wissenschaftler, Sozialexperten, Verwaltungsangestellte und Politiker. Entsprechend werden soziale Ungleichheit, und damit auch Armut, so die Soziologin Eva Barlösius, in der Öffentlichkeit überwiegend durch Grafiken, Statistiken, Kategorisierungen und Klassifikationen sowie durch Armutsberichte repräsentiert und interpretiert, die ein bestimmtes Konzept von Gesellschaft transportieren.<sup>44</sup> Die Sicht der von Armut betroffenen Menschen kommt darin nicht vor. Armutskonferenzen von armen Menschen wie in Österreich,

aber auch hierzulande, versuchen, dabei verwendete Fragebögen zu modifizieren und für sich selbst in der Öffentlichkeit zu sprechen. Damit beginnen sie, grundlegende Formen öffentlicher Repräsentation zu gewinnen, von denen sie normalerweise exkludiert sind.

Was haben Aktionen wie „Sichtbar werden“ der Diakonie Österreich mit christlicher Liebe zu tun? Wenn man den Begriff Liebe umschreibt, dann bietet sich als Synonym „tiefe Wertschätzung“ an. Einen Menschen zu lieben, bedeutet, ihm tiefe Wertschätzung entgegen zu bringen. Diese fängt mit dem Respekt vor der anderen Person und ihrer Lebensgeschichte an. Sie verfügt nicht über den anderen, sondern nimmt wahr, hört zu, räumt Platz ein. Sie schenkt Bedeutung, und zwar, indem sie die Bedeutung ernst nimmt, die Menschen ihrem Leben geben, indem sie ihre eigene Geschichte erzählen, und sich nicht in die Kategorie einfügen lassen, die ihnen von anderen vorgegeben wird. Zum diakonischen Handeln als Ausdruck christlicher Liebe gehört deshalb, Menschen in Armut die Möglichkeit zu eröffnen, ihr Leben selbst darzustellen, gerade in der Öffentlichkeit, und sich – zumindest in diesem ersten Schritt – als selbstbestimmt zu erfahren. Dieser erste Schritt ist nicht nur ein Schritt heraus aus dem Schweigen, sondern auch ein Schritt, um Lebens-Bedeutung wiederzuerlangen. Diakonisches Handeln als Ausdruck christlicher Liebe ist daher auch eine Absage an alle For-

<sup>43</sup> A.a.O., 101.

<sup>44</sup> Barlösius, Eva: Die Macht der Repräsentation. Common Sense über soziale Ungleichheiten, Wiesbaden 2005.

men paternalistischer Liebe, die anderen vorgibt, was für sie das Gute ist.

Zugleich ist klar, dass dieser erste Schritt wirkungslos verpufft, wenn der Kampf gegen Armut nicht auf der politisch-strukturellen Ebene geführt wird.<sup>45</sup> Es gilt, Gegen-Öffentlichkeiten zu gestalten, um Definitionen zu streiten, öffentlich Kritik zu üben und öffentliche Aktionen zu initiieren. Diakonisches Handeln hat deshalb notwendigerweise auch eine politische Dimension, um für das Recht von benachteiligten und exkludierten Menschen einzutreten.

Ich fasse zusammen: Die Orientierung an der Liebe zwingt diakonisches Handeln dazu, immer wieder den Blick von unten einzunehmen und nach den Menschen zu fragen, die in dem hochkomplexen Zusammenspiel moderner Gesellschaften ihren Platz nicht finden und marginalisiert sind oder werden – sei es aufgrund mangelnder Bildung, körperlicher Versehrtheit oder aufgrund struktureller Probleme, die den Einzelnen aus gesellschaftlichen Teilbereichen ausgrenzen. Liebe lenkt den Blick auf die Menschen, die die Voraussetzungen zur gesellschaftlichen Kooperation nicht oder nur bedingt mitbringen und deshalb von einer komplexen Gesellschaft nichts zu erwarten haben, weil sie an ihr nicht teilhaben können. Der Bezugspunkt

der Liebe ist das Wohl des Nächsten. Sie richtet den Blick auf die Bedürfnisse des Anderen und bringt so dessen konkrete Situation in formalisierte Verfahren wie in die öffentliche Auseinandersetzung ein. Sie will konkrete Verhältnisse korrigieren, die die Betroffenen „in elementarer Weise an der Entfaltung ihrer Lebensmöglichkeiten hindern“<sup>46</sup>. Sie will, dass Menschen sich selbst als wertgeschätzt und bedeutungsvoll erleben und an ihre Würde glauben können. Sie will die Subjektivität der Betroffenen wahren, sie will die Menschen dazu befähigen, „Sorge um sich selbst haben zu können und zu dieser bemächtigt zu sein“, sie will, „für die Ausgegrenzten Räume (...) schaffen, in welchen sie wenigstens für sich selbst sichtbar werden“ und „den Subjekten durch die Bereitstellung von Orten Möglichkeiten des Lebens und Lernens, vor allem einer Bildung zur Subjektivität (...) eröffnen und (...) verschaffen.“<sup>47</sup> Damit kann diakonisches Handeln als Ausdruck christlicher Liebe einen Beitrag für eine humane Gesellschaft leisten – das mag nicht viel sein angesichts der sozialen Notlagen, aber für den betroffenen Einzelnen mag dies alles bedeuten.

<sup>45</sup> Leiprecht, Rudolf: Soziale Repräsentation, Diskurs, Ideologie, subjektiver Möglichkeitsraum, in: Cleve, Gabriele et al (Hg.): Wissenschaft – Macht – Politik. Münster 1997, 70–85.

<sup>46</sup> Fischer: Normativität, 152.

<sup>47</sup> Winkler: Formationen, 125.



AKTIVITÄTEN UND INITIATIVEN  
DER STUDIERENDEN

„Homosexualität –  
ein kirchlicher und  
theologischer Diskurs“

Studententag der Fachschaft

*Pascal Würfel*

Bereits im Vorfeld des Studententages war dessen Organisatoren, der Fachschaft Theologie, bewusst, dass dieser weitreichende Diskussionen hervorrufen würde. Nicht nur in der badischen Landeskirche wurde und wird über die Stellung von homosexuellen (Pfarrer-)Paaren diskutiert, auch in der öffentlichen Wahrnehmung national und international scheint das Thema Homosexualität große Emotionen hervorzurufen. „Homosexualität – ein kirchlicher und theologischer Diskurs“ stand sodann über dem 21.11.2012, an dem sich über 100 Interessierte im Karl-Jaspers-Saal der ESG eingefunden hatten. Der große Saal platzte dabei aus allen Nähten, als der Journalist und Buchautor Detlef Eigenbrodt alle Anwesenden begrüßte. Der Dekan der Theologischen Fakultät, Prof. Winrich Löhr, wünschte anschließend einen Studientag, bei dem es viele verschiedene Meinungen geben sollte, Diffamierungen allerdings verboten werden. Dieser Bitte kamen sämtliche Podi-

umsteilnehmer nach und mühten sich redlich um einen möglichst objektiven Blick auf dieses streitbare Thema. Den Anfang machte der Landesbischof der badischen Kirche, Dr. Ulrich Fischer. Für ihn sei dabei die Tatsache zentral, dass es keine biblische Stelle gäbe, die Homosexualität positiv bewerte. „Das ist der biblische Befund, dem die Kirche ausgesetzt ist und mit dem sie umgehen muss. Homosexuelle Praxis als solche war in der Antike allerdings eine andere Sache und es ist die Frage, ob man dabei heute überhaupt noch von der gleichen Sache spricht.“ Fischer versucht sich bei seinem Vortrag als Grenzgänger: Einerseits beachtet er die konservativen Strukturen und Meinungen innerhalb der Landeskirche, andererseits widerspricht er auch nicht einer sachlichen und emotional unaufgeregten Darstellung dieses Themas. In Baden sei es Privatsache, wie man seine Sexualität lebe und kein Ausschlusskriterium für den Dienst als Pfarrer/in. „Maximal fünf Prozent der Männer und zwei Prozent der Frauen sind/leben homosexuell. Das ist eine Lebenswirklichkeit, mit der die Kirche konfrontiert wird und die sie nicht geringer schätzen darf als andere.“ Die gesamtkirchliche Diskussion um eine Regelung für homosexuell lebende Menschen im Pfarrhaus bestimmte und begleitete Fischer mit. Dabei orientierte er (und die Arbeitsgruppe) sich an der Formulierung des Familienministeriums, das den Begriff des „familiären Zusammenlebens“ geprägt hat, wobei es freilich jeder Landeskirche offen stehe, die Auslegung selbst zu definie-

ren. In Baden hat sich dabei eine gängige Praxis durchgesetzt: Wenn sich die Lebensverhältnisse eines Pfarrers verändern, muss er dies dem Bischof melden. Fischer fasst die Position innerhalb der badischen Landeskirche folgendermaßen zusammen: „Wir sind gegen eine völlige Gleichstellung homosexueller Partnerschaften, weil die Rede von der Homosexualität in der Bibel nicht angemessen ist und nicht das trifft, was Partnerschaft ausmacht.“ Dabei gäbe es aber eine „Hermeneutik von Regel und Ausnahme“, wobei Ausnahme dabei nicht Diskriminierung sei – die, die zur Ausnahme zählen, haben ihr Recht, aber sie seien nicht die Regel. Strenger sieht Fischer das Adoptionsrecht von homosexuellen Paaren – zumindest derer, die zuvor noch keine Kinder hatten. Er befürwortet es nicht und betont, dass Adoption für ihn etwas mit „Selbstverwirklichung und Egoismus“ zu tun habe.

Nach dem sehr gemäßigten Einführungsvortrag von Dr. Fischer ergriff Pfarrer Thieke das Wort. Für den ehemaligen Religionslehrer hat die Thematik längst eine interdisziplinäre Ausrichtung erreicht. Im Vordergrund stünde die Frage, ob wir „heute die Autorität der Heiligen Schrift vor dem Forum der Modernität in Zweifel ziehen [müssen] oder aber die Postmoderne von ihr her kritisch befragen?“ Thieke stellt anhand einer Powerpointpräsentation „drei Zugänge zur Realität“ vor. Die erste Folie der Präsentation zeigt die Skulptur eines „Drei-Generationen-Baums“. Er betont, es gehöre zu „unserer existentiellen, anthropologisch grundlegen-

den Realität, dass wir als Menschen in einem erlebbaren Generationenzusammenhang leben.“ Dies wird auch deutlich durch die verschiedenen Realitätsbezüge, die der Referent anschließend erwähnt. Erster Gesichtspunkt seien für Thieke statistische Daten und Differenzierungen, aus denen hervor ginge, dass es Personen mit verschiedenen homo- und bisexuellen Orientierungen gebe, nicht „den“ „homosexuellen Menschen“ als starren Typus, als ein „Drittes Geschlecht“. Als zweiten Realitätsbezug sieht Thieke die Zweigeschlechtlichkeit des Mannes und der Frau. Die Polarität von Mann und Frau sei auf gegenseitige Ergänzung hin angelegt, und in der gelingenden Ehe erwiesen sich die Unterschiedlichkeit beider Seiten und die gemeinsame Schnittmenge zwischen den beiden Geschlechtern als fruchtbar, als interessant und als gegenseitig spannungsvolle Bereicherung. „Die nächste Generation wird in der Achtung des Menschen und seiner Würde schlimm dran sein ohne den authentischen Gottesbezug!“ Man spürt den Äußerungen Thiekes ab, dass er sich – wie vom Publikum gefordert – schwer tut mit einer generellen Festlegung. Vielmehr sind für ihn verschiedene Gesichtspunkte und eine entsprechende Differenzierung von Bedeutung, die er auch im dritten und letzten Realitätsbezug ausführt: Wenn das Selbstbild verzerrt ist, werde auch die Umwelt schnell verzerrt wahrgenommen. Die Bibel ist für Thieke dabei unverkennbare Macht: „Als Christen wollen wir uns auch heute an die Bibel als ‚Heilige Schrift‘ halten.“

Um das zu ermöglichen, sei persönliche christliche Seelsorge-Begleitung stets unverzichtbar. Für Thieke ist Homosexualität „eine Störung in der Ausreifung der geschlechtlichen Identitätsentwicklung.“ Das sage jedoch noch nichts darüber aus, wie man mit dem einzelnen Menschen konkret umgehen solle. Wenn jemand damit lebe, könne man ihm nichts vorwerfen. „Wenn er aber damit ein Problem hat, dann ist es ein Gebot der Liebe, ihm zu helfen, damit umzugehen.“ Von einer Heilung oder Aberziehbarkeit nimmt er jedoch Abstand: „Ich bin davon abhängig, was therapeutisch kompetentere Fachleute dazu sagen. Die direkt Betroffenen sind kompetent für ihre eigene Existenz, jeder Psychologe weiß aber auch, dass bloße Autodiagnosen falsch sein können.“ Der Heilungsbegriff sei in diesem Fall zu pauschal auch mehrfach diskreditiert worden. Thieke fasst zusammen, dass „im konkreten Einzelfall jeder Mensch die Verantwortung vor Gott trägt für das, was er tut und lässt.“

Als dritter Referent kommt mit Volker Schmidt ein ehemaliger Pastor der Methodistengemeinde zu Wort. Heute arbeitet er als freiberuflicher Seelsorger und Referent und fasst seine Position in vier Thesen zusammen:

Zum einen gebe es seiner Meinung nach in der Bibel keinen Beleg gegen die Liebe, die zwischen homosexuellen Menschen besteht. Nur homosexuelle Handlungen, vor allem in Zusammenhang mit sexueller Gewalt (vgl. Gen 19) würden kritisiert.

„Auch in Römer 1 spricht Paulus über die Heiden allgemein, nicht über die Homosexuellen im Besonderen.“ Es gehe ihm nicht um Homosexualität, seine These sei eine andere: Schöpfer und Geschöpf seien vertauscht. „Da es ihm nicht um den Gegensatz zwischen Homosexualität und Heterosexualität geht, kommt Paulus dann in seinen weiteren Ausführungen auch nicht mehr auf die Heterosexuellen zu sprechen.“

Des Weiteren weist Schmidt darauf hin, dass die Würde des Menschen unantastbar sei. Gerade Beispiele aus Uganda machten deutlich, dass viele andere Länder mit der Anerkennung homosexuell Lebender längst noch nicht so weit seien, wie das in Deutschland der Fall sei. Die dritte These Schmidts bezieht sich auf die Frage nach der Vermehrung der Welt: „Es liegt nicht an den Homosexuellen, dass es zu wenig Kinder in Deutschland gibt. Homosexualität ist angeboren, teils genetisch, teils hormonell bedingt.“ Schmidt selbst ist homosexuell und versuchte dies anfangs, wegen seiner starken Berufung zum Pastor, zur Seite zu schieben.

Auch deshalb ginge es ihm – viertens – darum, „Vielfalt als Bereicherung“ zu erleben. „Homosexuelle sind eine Minderheit, die von sich aus keine Kinder haben, aber dann vielleicht welche adoptieren wollen oder bei der Begleitung von Kindern in der Verwandtschaft helfen.“ Evolutionär, so Schmidt, habe dies sicher auch einen Sinn: Tanten und Onkel seien dazu da, Kinder mitzuversorgen, um die Überlebenschancen zu erhöhen bzw.

die Entwicklung zu fördern (Kin-Selektion).

Die Diskussionen über eine mögliche Heilung von Homosexualität ist dem Referenten ein Dorn im Auge: Unter hohem Druck und ohne Alternativen könne sich sexuelles Verhalten vorübergehend ändern, ohne dass die grundsätzliche sexuelle Orientierung davon betroffen sei. „In diesem Sinn ist auch eine Not- bzw. Zwangsheterosexualität vorstellbar, wenn Familie, Freundeskreis, Kirchengemeinde einen entsprechenden Druck aufbauen und nur eine heterosexuelle Lebensweise akzeptieren, zumal wenn sie dabei ihre Haltung als vermeintlichen Willen Gottes darstellen.“

Vierter und letzter Referent des Tages ist mit Prof. Bernd Oberdorfer ein profiliertes systematischer Theologe aus Augsburg. Für ihn stehen hermeneutische Überlegungen im Vordergrund, die er sodann auch direkt zur Ausführung bringt. Homosexualität sei für ihn heute eine rechtlich abgesicherte und gesellschaftlich anerkannte Lebensform, was er insbesondere an vier Faktoren festmacht: „Die generelle Pluralisierung der Gesellschaft brach die Hegemonie klassischer Lebensentwürfe und ermöglichte neue Lebensformen.“ Dabei ermöglichte die zuverlässigere Empfängnisverhütung einen von der Fortpflanzung losgelösten Diskurs über das Thema Sexualität, was damit auch die Sexualität zwischen Männern und Männern sowie zwischen Frauen und Frauen in den Blick rückte. Außerdem veränderte sich der Status der

Frauen und damit auch das Eheverständnis: „Kinder sind für die Ehe nicht länger konstitutiv.“ Für Homosexuelle selbst eröffnete diese neue gesellschaftliche Situation die Möglichkeit, eine moralische Selbstanerkennung zu vollziehen und die eigene Lebensform als normale Lebensform zu sehen. Dies habe sich in der westlichen Gesellschaft bis heute weithin durchgesetzt und sie verändert. Interessant ist dabei für Oberdorfer die Frage, weshalb die Kirche trotz ihrer Pluralität bei diesem Thema eine so scharfe Auseinandersetzung führt. Im Zentrum der Debatte stehe die Bibelermeneutik. Zunächst gehe es um die Deutung der expliziten biblischen Aussagen zum Begriff der Homosexualität. Die Frage, die dabei bedacht werden müsse, sei, ob diese Berichte überhaupt eine Partnerschaft zwischen Homosexuellen im heutigen Sinne vor Augen hatten.

„Heute wird kaum mehr bestritten, dass Römer 1 den gleichgeschlechtlichen Geschlechtsverkehr meint.“ Allerdings stelle sich laut Prof. Oberdorfer die Frage, ob die Ablehnung der Homosexualität nicht im Licht von Gal 3,28 als Selbstwiderspruch betrachtet werden müsse, das heißt dass mit Paulus gegen Paulus argumentiert werden müsse. „Die Bibelauslegung von schöpfungstheologisch argumentierenden Gegnern von Homosexualität verbindet häufig den Gedanken einer wesentlichen Komplementarität der Geschlechter mit einem naturalistischen Bild von Sexualität, die nur mit der prinzipiellen Offenheit für Kinderzeugung als statthaft gilt.“ Derartige Überlegun-

gen haben demnach keinen unmittelbaren Zugang zur Bibel, seien also nicht „biblischer“, sondern ebenfalls kulturell vorgeprägt, ohne dies offen darzulegen.

Festzuhalten bleibt für Oberdorfer also, dass sich beim Streit über das Thema Homosexualität nicht „bibeltreue“ und „zeitgeisttreue“ Auslegungen gegenüber stünden, sondern vielmehr zwei Auslegungen, die verschiedene kulturelle Voraussetzungen haben. Der Referent stellt als Fazit seiner Überlegungen das Ethos der Nächstenliebe in den Mittelpunkt: „Anders als für die biblischen Autoren würde die Ablehnung der Homosexualität und die Ausgrenzung von Homosexuellen heute die Glaubwürdigkeit des christlichen Nächstenliebe-Ethos gefährden.“

Die Vorträge der Referenten machten bereits deutlich, dass es nicht leicht ist, eine eindeutige Position zu beziehen. Genau das sollte durch Gesprächsgruppen nach der Mittagspause noch einmal gefördert werden, bei denen die Teilnehmer in kleinen Gruppen selbst zu einer Meinung finden konnten. Diese wurde in der sich anschließenden Podiumsdiskussion geschärft. Entscheidend in der gesamten Diskussion des Themas bleibt am Ende ein Zitat von Hans Joas, der die Meinung vertritt, dass alle Partnerschaften im Geist der Nächstenliebe geführt werden müssten. Immerhin konnten sich dieser Aussage am Ende eines diskussionsreichen Tages alle Referenten anschließen.

## In der „Lutherstube“

Exkursion nach Wittenberg „Die Wittenberger Bewegung 1521/22“

*Elisabeth Maikranz*

Vom 7.–10. Februar 2013 fuhren wir, eine kirchengeschichtlich interessierte Gruppe aus der Vorlesung „Reformationsgeschichte“ und dem Seminar „Luther: Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis“, gemeinsam mit Herrn Prof. Ehmman in die „Lutherstadt Wittenberg“. Dass dieses Städtchen jedoch nicht nur für Luther bekannt geworden ist, sondern hier vielmehr die reformatorische Keimzelle in sozialen Konflikten ihren Ausgang nahm, die dann mit dem Anliegen Luthers zur Reformation führten, sollten wir sehr schnell herausfinden. Im idyllischen Wittenberg angekommen, begrüßte uns sogleich leichtes Schneetreiben, das uns das ganze lange Wochenende begleiten sollte. Der erste Nachmittag stand aber zunächst ganz unter unserem Exkursionsthema. Ein Referat führte uns noch einmal ein, in Umgebung, Stadt und Reformation. Schon bei dieser ersten Einführung vor Ort wurde deutlich: An diesem Wochenende würde für uns die Reformationsgeschichte zum Anfassen nah werden. Das bekräftigte auch ein erster gemeinsamer geselliger Abend, bei dem es „Lutheraner“ gab – einen Kräuterschnaps nach einem Rezept, das Luther angeblich beim Marburger Religionsgespräch

Johann Rawe van Nordeck, einem Minister Philipps von Hessen, verraten haben soll.

Nach einem Referat zu Luthers Invokavitpredigten, ging es am nächsten Tag ins Lutherhaus. Dort sind ein Großteil der Lutherschriften ausgestellt und man kann das Lutherbild von damals (z.B. Lucas Cranach) über sämtliche Lutherjubiläen bis heute (z.B. Verfilmungen) nachverfolgen sowie Luthers Toilette, die wieder ausgegraben wurde, bewundern. Im Keller des Museums kann man außerdem Katharinas und Luthers Hauswirtschaften, Gärtnern und Alltagsleben im 16. Jahrhundert anhand von Modellen samt Geräuschkulisse nachvollziehen. Waren wir vormittags im warmen Museum gewesen, so wartete nachmittags eine Stadtführung bestehend aus kleinen, von uns vorbereiteten Referaten auf uns. Im munteren Schneetreiben standen wir am angeblichen Ort der Verbrennung der Bannandrohungsbulle am Elstertor, vor der Leucorea, an der Stadtkirche, am Bugenhagendenkmal, am Paul-Eber-Haus, den Cranachhöfen und der Schlosskirche mit der „Thesentür“. Besonders die „Judensau“ an der Stadtkirche, die „Eisdiele“, die ursprünglich ein Informationspavillon für die „Chemiestadt Wittenberg“ war und der fehlende Panzer am Russischen Friedhof beschäftigten uns: Welche Bedeutung hat der Erhalt bzw. Abbau von solchen Mahnmalen für das kulturelle Gedächtnis?

Besonders beeindruckend war das Melanchthonhaus, das wir am Samstag vor der offiziellen Eröffnung am 15.

Februar bereits betreten durften. Das Haus als solches sollte nicht zum Ausstellungsort für Exponate werden, sondern vielmehr Ausstellungsobjekt an sich bleiben. Deswegen hat man direkt daneben ein neues Gebäude gebaut, das in Wittenberg die Geister scheidet.

## 1. Theologisches Studierendensymposium

*Hanna Weidemann*

Die Idee, ein theologisches Studierendensymposium zu veranstalten, entstand im Sommer 2012 während des Studierendensymposiums der ReligionswissenschaftlerInnen in Zürich. Dass dort Studierende aus dem ganzen deutschsprachigen Raum zusammenkamen, um sich über ihre (differierenden) Forschungsansätze und -inhalte auszutauschen und ihre ersten eigenen akademischen Versuche vorzustellen, inspirierte von Beginn an auch die Planung des theologischen Studierendensymposiums.

Schon das Organisationsteam setzte sich aus StudentInnen verschiedener Fakultäten – Michaela Schmittberg, Torben Stamer (damals beide in Zürich), Maximilian Bühler und Hanna Weidemann aus Heidelberg, Julia Freund und Kaja Wieczorek aus Berlin sowie Simon Jungnickel und Jan Schützendübel aus Hamburg – zusammen. Auch wurde dem Wunsch, ein Projekt ins Leben zu rufen, das über dieses eine Jahr hinaus (an

wechselnden Orten) fortgesetzt werden sollte, in der Namensgebung „1. Theologisches Studierendensymposium“ Rechnung getragen. Das Thema der Veranstaltung „Kain fragt JHWH: Soll ich der Hüter meines Bruders sein? – Der Mensch vor Gott zwischen Sünde und sozialer Verantwortung“ erarbeitete das Team zusammen. Dabei bot besonders der auf den ersten Blick unproblematisch erscheinende biblische Ansatzpunkt in Verbindung mit einem nicht näher spezifizierten Sündenbegriff sofort Anlass für Diskussionen, die im gemeinsamen Eingangsvortrag des Symposiums (01.–03.08.2013 in Hamburg) noch einmal aufgenommen wurden.

Diese Gespräche setzten sich während der Veranstaltung in der größeren Runde fort, wobei die 25 TeilnehmerInnen aus den verschiedenen Fakultäten/Instituten – es waren neben Heidelberg, Hamburg und Berlin auch Prag, Wien und Oldenburg vertreten – sehr unterschiedliche Perspektiven auf den Sündenbegriff einbrachten, die deutlich auch durch die Horizonte systematischer Entwürfe (ihrer akademischen LehrerInnen) geprägt waren. Das Thema schien unterdessen durchaus geeignet, den verschiedenen theologischen Disziplinen Anknüpfungspunkte zu bieten; die Vorträge – es gab insgesamt acht studentische Referate mit anschließender Diskussion – kamen aus den Bereichen Ethik, Dogmatik, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft und Neues Testament. Auch in ihnen

spiegelte sich das Spektrum der unterschiedlichen theologischen Ansätze, das von einer befreiungstheologischen Lesart der lutherischen Rechtfertigungslehre – vorgetragen von einer Austauschstudentin aus Buenos Aires – bis hin zu kulturhermeneutisch-theologischen Überlegungen im Anschluss an Max Frisch reichte.

Auf dem Programm stand außerdem als „Bericht aus der Praxis“ ein Besuch bei der Pastorin der Ev. Stiftung Alsterdorf Hilke Osterwald, bei dem sie uns durch einen Einblick in ihren Alltag sehr anschaulich die Probleme und Chancen der Inklusion von Menschen mit Assistenzbedarf in Kirche und Diakonie näherbrachte. Darüber hinaus fanden ein thematischer Stadtrundgang zum Prozess der Gentrifizierung und Eventisierung in St. Pauli und eine Andacht statt.

Insgesamt muss das 1. Theologische Studierendensymposium vor allem wegen seiner angeregten und kontroversen Diskussionen als voller Erfolg bewertet werden. Es hat sich herausgestellt, dass die Erörterung der verschiedenen Ideen, Konzepte und Ansätze von allen TeilnehmerInnen als sehr wertvoll für die kritische Auseinandersetzung mit ihren eigenen Entwürfen empfunden wurde und ihnen teilweise ganz unerwartete Anregungen für ihr weiteres Studium lieferte. Um allen Interessierten nächstes Jahr die gleiche Möglichkeit zu geben, formiert sich im Moment ein neues Organisationsteam für die Vorbereitung der Folgeveranstaltung.

## GLAUBEN UND LEBEN

Gerd Theißen im Gespräch  
mit Friederike Nüssel

*Wie sind Sie zur Theologie gekommen?*

Religiöse Fragen haben mich schon als Kind und in meiner Jugend stark beschäftigt. Ein engeres Verhältnis zur Kirche gewann ich jedoch erst durch den Konfirmandenunterricht und durch das Kirchenorchester an der Johanneskirche in Heidelberg, in dem ich unter der Leitung von Walter Nussbaum mitspielte. Seine Interpretationen des Mozart-Requiems und der Bachschen Passionen waren sehr prägend für mich. Als ich mir in der Oberstufe überlegte, ob und was ich studieren wollte, schwankte ich zunächst zwischen Altphilologie, Musikwissenschaft und Philosophie. Um Klarheit zu gewinnen, nutzte ich die Nähe zur Heidelberger Universität und hörte in der einen oder anderen Freistunde in Vorlesungen hinein. Dabei wurde mir recht bald deutlich, dass die Fragen, um die es mir ging, im Kern theologischer Natur waren. Wichtig waren zudem eine Reihe seelsorgerlicher Erfahrungen, unter anderem bei einer Aushilfstätigkeit in der Augenklinik. So habe ich mich schließlich nach dem Abitur im Wintersemester 1981/82 für das Studium der Theologie in Tübingen immatrikuliert, um nach der Zwischenprü-

fung nach Göttingen, München und London zu gehen.

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

In der Lehre haben mich Otfried Hofius in der Exegese, Bernd Hamm, Georg Kretschmar und Reinhard Schwarz in der Kirchengeschichte und Eberhard Jüngel, Jörg Baur, Falk Wagner und Wolfhart Pannenberg in der Systematischen Theologie besonders geprägt. In der Lektüre sind mir die Werke von Friedrich Schleiermacher, Rudolf Bultmann, Karl Barth und Paul Tillich, zudem die Werke der lutherischen Dogmatiker aus dem konfessionellen Zeitalter und der Zeit der frühen Aufklärung besonders wichtig geworden.

Was das Ärgern betrifft, so gehört es ja zu den Grundaufgaben systematischer Theologie, theologische Argumentationen und Positionierungen so gründlich zu verstehen wie möglich. Bevor man sich über andere Theologen ärgert, sollte man sich daher fragen, ob man sie hinreichend verstanden hat. Es gibt Positionen, für die ich wenig oder kein Verständnis habe, z. B. für die Abkehr von der Sühnopfer-Theologie, für die Klaus-Peter Jörns plädiert. Aber Ärger wäre das falsche Wort.

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



Ja, auf alle Fälle. Ganz einschneidend war zunächst die Auseinandersetzung mit der evangelischen Rechtfertigungslehre, die in den Lehrveranstaltungen in Tübingen in allen Fächern eine große Rolle spielte. Im exegetischen, reformationshistorischen und systematisch-theologischen Durchbuchstabieren dieses sog. *articulus stantis et cadentis ecclesiae* veränderte sich meine Welt- und Selbstsicht.

*Was würden Sie Ihren wichtigsten Beitrag zur Theologie nennen? Welchen Beitrag würden Sie gerne noch leisten?*

Worin mein wichtigster Beitrag zur Theologie besteht, vermag ich nicht zu beurteilen. Viel positive Resonanz in den Rezensionen erhielten meine Qualifikationsschriften, insbesondere meine Habilitationsschrift über die Entwicklung der Rechtfertigungslehre in der altlutherischen Theologie nach der Konkordienformel. Auch die „Einführung in die ökumenische Theologie“, die ich mit meiner Münsteraner Kollegin Dorothea Sattler veröffentlicht habe, wird offenbar von vielen als hilfreich angesehen.

Beitragen möchte ich künftig noch stärker zu einer für die interdisziplinären Fragen und Aufgaben sensiblen theologischen Ausbildung, zum vertieften Verständnis für die Bedeutung der Dogmatik und zur Einsicht in die Potentiale konfessioneller Differenzierung.

*Wie haben Sie verarbeitet, dass Theologen und Christen oft als „kulturelle Verlierer“ erlebt werden? Worin sehen Sie positive Chancen der Kirche und der Theologie in unserer Gesellschaft?*

Wenn Christen es problematisch finden, als kulturelle Verlierer etikettiert zu werden, dann müssen sie sich fragen, ob sie denn lieber kulturelle Gewinner wären. Diese Rolle hat das Christentum seit seiner Anerkennung als Staatsreligion in der Antike zwar sukzessive einnehmen können – aber doch mit immer wieder sehr ambivalenten Konsequenzen. Von dieser kulturellen Prägekraft hat das Christentum in den letzten Jahrzehnten insbesondere in Europa und Nordamerika einiges eingebüßt. Seine Bedeutung liegt gleichwohl in seiner Botschaft, die mit dem Evangelium von Jesus Christus eine Menschenliebe vor Augen führt, in der es gerade nicht um die Ausweitung von Deutungshoheiten und Machtansprüchen geht, sondern um Vergebung und Versöhnung und um die damit verbundene Aufdeckung moralischer Illusionen. Davon leben bisher auch und gerade die Zivilgesellschaften.

*Worin unterscheidet sich für Sie die Theologie von anderen Wissenschaften? Könnten sie sich vorstellen, die Theologie als Religionswissenschaft des Christentums zu betreiben? Würden Sie Ihre Position als „Offenbarungstheologie“, „Erfahrungstheologie“ als „Kulturtheologie“ oder sonst wie bezeichnen können?*

Die Besonderheit der Theologie als Wissenschaft besteht zunächst einmal in ihrem spezifischen Gegenstand: dem Christentum und der Botschaft, auf die es sich gründet. Im Unterschied zur Religionswissenschaft gilt das Interesse der Theologie allerdings nicht nur Genese und Erscheinungsformen des Christentums, sondern seinem Fortbestand und einer dem Evangelium entsprechenden Gestaltung des kirchlichen Lebens. Die Einsicht, dass die Theologie nicht unter Absehung von ihrer praktischen Bedeutung für die Kirche, sondern gerade in ihrem Bezug auf die Kirche eine akademische Disziplin ist, gehört für mich neben der Rechtfertigungslehre zu den wichtigsten Einsichten der reformatorischen und nachreformatorischen Theologie. Das schließt aber nicht aus, sondern vielmehr gerade ein, dass die Theologie in eine kritische, beobachtende, analysierende Distanz zum Christentum treten muss. Nur so kann theologische Forschung und Lehre der Kirche wirklich nützen. Die Theologie muss darum nach meinem Verständnis durchaus eine religionswissenschaftliche Perspektive auf das Christentum einnehmen können, die von aktuellen kirchlichen Auslegungs- und Gestaltungsinteressen absieht. Theologie und Religionswissenschaft in Konkurrenz oder Gegensatz bringen zu wollen, halte ich darum aus theologischen Gründen nicht für zielführend.

Die weitere Frage nach der theologischen Positionierung ist schwierig. De facto werden unter den Begriffen „Offenbarungstheologie“, „Erfahrungstheologie“ oder „Kulturtheo-

logie“ zwar unterschiedliche Begründungsansätze subsumiert, doch ist mit der Etikettierung meist noch nicht viel gesagt. Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und Wilfried Härle zum Beispiel entwickeln jeweils „Offenbarungstheologien“, aber sie legen den Begriff der Offenbarung unterschiedlich aus. Das Gleiche gilt für das weite Spektrum der Erfahrungstheologien und schließlich auch für kulturtheologische Ansätze, die an Paul Tillich anknüpfen. Mit der Zuordnung zu einer der theologischen Richtungen ist darum nur eine vermeintliche Klarheit gewonnen. Zudem markieren sie meist zwar unterschiedliche, aber keineswegs einander ausschließende Argumentationsinteressen. Geht es in den offenbarungstheologischen Ansätzen primär um die Frage nach dem Erkenntnisgrund der Theologie, so zielen die erfahrungstheologischen Ansätze eher auf die lebensweltliche und ethische Relevanz des Glaubens, während die kulturtheologischen wiederum auf die Erschließung der Kulturbedeutung des Christentums abheben. In meiner Gewichtung der benannten theologischen Argumentationsinteressen würde ich mich aber am ehesten der Richtung einer Offenbarungstheologie zuordnen.

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

Ich wüsste kein Beispiel zu nennen dafür, dass ich in der Beurteilung einer bestimmten Frage zu einer völlig anderen Auffassung gelangt wäre.

Aber bestimmte Fragestellungen haben für mich einen deutlich anderen Stellenwert gewonnen. So hielt ich lange die Frage nach der Rolle der natürlichen Theologie, die in meiner Studienzeit heftig diskutiert wurde, für die theologische Gretchenfrage. Heute beschäftigt mich stattdessen weitaus mehr, wie in der systematischen Auslegung des christlichen Glaubens adäquat auf die Bibel und die exegetische Forschung Bezug genommen werden kann und wie sich unter modernen Bedingungen die christliche Freiheit auslegen lässt, die der Glaube nach reformatorischem Verständnis eröffnet.

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

Die Spaltungen der Kirchen mit all den Konsequenzen, die diese für viele Christinnen und Christen und ganze Gemeinden mit sich bringen.

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

Ja, beglückend sind die Momente, in denen sich im Bemühen um ein tiefe-

res Verstehen des Glaubens (im Sinne der *fides quaerens intellectum*) Zusammenhänge erschließen, die man vorher nicht gesehen hat.

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

In den nächsten Semestern möchte ich meine dogmatischen Vorlesungen überarbeiten und daraus eine Dogmatik konzipieren. Außerdem würde ich gerne die Geschichte lutherischer Theologie und Dogmatik im 20. Jh. in ihrer Pluralität und in ihrem spezifischen Profil aufarbeiten und damit einen Beitrag zur Frage nach einer Weiterentwicklung lutherischer Theologie unter den aktuellen Bedingungen leisten, die den lutherischen Grundeinsichten treu bleibt.

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

„Unsere Erkenntnis ist Stückwerk“ (1 Kor 13,9).

## Gerd Theißen im Gespräch mit Christoph Strohm

*Wie sind Sie zur Theologie gekommen?*

Ich bin in einem Pfarrhaus mit vier Geschwistern aufgewachsen. Meine Eltern, meine Großmutter und andere Menschen haben ein profiliertes Christentum vorgelebt. Man lebte mit einem hohen Anspruch an sich selbst, war bis an die Grenzen der Kräfte für andere engagiert, ohne aber große Worte zu machen oder gar den christlichen Glauben anderen Menschen aufdrängen zu wollen. Ich habe mich in meiner Jugendzeit vom christlichen Glauben entfernt und habe erst in meiner Wehrdienstzeit wieder einen Zugang gewonnen. Damals ist mir mein rationalistisches Weltbild Stück für Stück zerbrochen. Ich begann dann in München Geschichte zu studieren, habe aber zugleich in der Studierendengemeinde an einem Bibelkreis teilgenommen und theologische Vorlesungen gehört. Johann Sebastian Bachs Matthäuspassion hat mich angerührt, bevor ich die Erörterungen der Theologen verstehen konnte. Besonders unzugänglich und geradezu anstößig war mir Dietrich Bonhoeffers Buch „Nachfolge“, dessen Duktus ich als unverständlich, apodiktisch und wenig argumentativ wahrnahm. Erst sehr viel später habe ich Bonhoeffer entdeckt. Der erste Theologe, dessen Bücher ich mit großem Gewinn gelesen habe, war Heinz Zahrnt.

Dann beschloss ich, Theologie zu studieren, um die Fragen des christlichen Glaubens für mich zu klären. Vorher arbeitete ich 9 Wochen in einem Kibbuz in Israel, um einmal die Bibel ganz durchzulesen. Eine Woche nach der Rückkehr begann ich mit dem Hebräisch-Kurs in Neuendettelsau und konnte dann gleich intensiv studieren. Im zweiten Semester las ich mit großer Begeisterung Rudolf Ottos Buch „Das Heilige“, ebenso Paul Tillichs „Mut zum Sein“. Erst sehr viel später habe ich einen Zugang zu Karl Barth und anderen gefunden.

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

Das Studium hat mir den Zugang zum christlichen Glauben insofern eröffnet, als ich Möglichkeiten des Verstehens gefunden habe. Es gab Infragestellungen und Ängste, aber der Weg in die Theologie war eine Entdeckungsreise. Natürlich können gute Gründe nicht den Zugang zur Sache des christlichen Glaubens eröffnen. Das waren vielmehr menschliche Begegnungen und Erfahrungen, die den Charakter von Bekehrungserlebnissen gewonnen haben. Ich hatte das große Glück, in Neuendettelsau und ein Jahr später in Heidelberg sehr gute und engagierte Lehrer gefunden zu haben.

*Ihr erster Schwerpunkt ist die Geschichte der Kirche im Dritten Reich. Es begann mit Ihrer Dissertation „Theologische Ethik im Kampf gegen*

*den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand“ 1989. Wie sind Sie auf dieses Thema gekommen? Und inwiefern hat die Beschäftigung damit Ihre weiteren Forschungen geprägt?*

Ich hatte in einem kirchengeschichtlichen Seminar über die Theologie der Deutschen Christen ein Referat über „die Stellung der Kirchen zur Weimarer Republik“ gehalten. Zugleich besuchte ich ein Hauptseminar bei dem systematischen Theologen und Sozialethiker Heinz Eduard Tödt, dem ich davon erzählte. Er ermutigte mich daraufhin eine Seminararbeit über Dietrich Bonhoeffers Stellung zur Weimarer Republik zu schreiben. Darin habe ich ein paar neue Forschungserkenntnisse gewonnen, so dass sich sehr früh die Perspektive einer Promotionsarbeit ergeben hat. Die intensive Beschäftigung mit Bonhoeffer, der geistigen Welt der zwanziger und dreißiger Jahre und den Biographien und Motiven der am Widerstand gegen Hitler Beteiligten hat mich ungemein herausgefordert und bereichert. Ich konnte gar nicht anders, als mich damit intensiv auseinanderzusetzen. Gerade die intime Kenntnis der Briefwechsel und der Schriften junger Leute in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts erweiterte mein Bewusstsein für die Eigenart meiner eigenen gegenwärtigen Welt. Und natürlich begleitete mich die Frage, wie ich wohl selbst in

entsprechenden Situationen handeln würde.

*Sie sind mit Ihrem Buch in der Reihe Beck Wissen zu diesem Thema zurückgekehrt. Was hat sich bei dem Blick auf die ganze Geschichte der Kirchen im 3. Reich für Sie an neuen Erkenntnissen ergeben?*

Ich habe die Dissertation 1987 abgeschlossen und mich dann (nach USA-Aufenthalt und Vikariat) ganz auf die Reformationsgeschichte konzentriert. Als ich mich im Jahr 2010 wieder mit dem Thema „Kirchen im Dritten Reich“ befasst habe, hatte ich 20 Jahre Forschungsgeschichte aufzuarbeiten. Das war insofern spannend, als sich gerade in den nichtdeutschen Arbeiten deutliche Veränderungen in der Bewertung des Nationalsozialismus ergeben haben. Während in Deutschland seit den siebziger Jahren strukturgeschichtliche Erklärungsmuster vorherrschend waren, hat die angelsächsische Forschung den pseudoreligiösen Charakter des Nationalsozialismus wieder stark betont – wie das schon in der unmittelbaren Nachkriegszeit verbreitet gewesen war. Daraus ergeben sich für die Deutung des „Kirchenkampfes“ interessante Konsequenzen. Der Bekämpfung der Kirchen musste in der Programmatik der nationalsozialistischen Führer eine besondere Bedeutung zukommen. Man glaubte, die evangelische Kirche schnell gleichschalten zu können und sich dann der durch das Reichskonkordat erst einmal „gezähmten“ katholischen Kirche widmen zu können.

Dieser Plan ist nicht aufgegangen. Das wollte ich – trotz allen Versagens der Angehörigen und der Repräsentanten der Kirchen – herausarbeiten.

*Was ergibt sich für Theologie und Kirche in der Gegenwart aus der Geschichte der Kirche im 3. Reich?*

Theologie und Kirche müssen einerseits konzentriert bei ihrer Sache bleiben, d.h. unter anderem bibelorientiert und traditionsbewusst, andererseits nicht weltabgewandt, sondern gesellschaftlich, politisch und kulturell kompetent sein. Darüber hinaus hängt sehr viel an der menschlichen Qualität derer, die in der Kirche engagiert sind bzw. sie repräsentieren. Wir müssen auch in der Ausbildung darauf achten, dass wir hier Aufmerksamkeit schaffen. Mehr Sein als Schein – und nicht andersherum; keine Eitelkeiten, wo es um Sachlichkeit gehen muss; Anstand, auch wenn er etwas kostet; Demut und Bescheidenheit statt Wichtigtuerei. Sich darin zu üben, hilft m.E. im entscheidenden Moment Zivilcourage zu zeigen und zur Elite der Klarsichtigen und Mutigen zu gehören.

*Die Beziehung zwischen Recht und Theologie stand schon bei der Dissertation im Mittelpunkt. Sie haben es zu einem Hauptschwerpunkt auch in der Reformationsgeschichte gemacht. Sie haben zwei gewichtige Bücher darüber veröffentlicht;*

1) *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophi-*

*sche, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus, 1996*

2) *Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werke reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit, 2008*

*Können Sie Ihren Beitrag umreißen – wenn Sie ihn mit Max Webers klassischer Theorie von der Bedeutung des Calvinismus für die moderne Wirtschaftsethik und mit der neueren „Konfessionalisierungstheorie“ vergleichen?*

In der Habilitationsschrift habe ich nicht zuletzt die Thesen Max Webers überprüft und zum Beispiel bei den calvinistischen Theologen keine besondere Bedeutung des sog. *Syllogismus practicus*, d.h. des Rückschlusses vom wirtschaftlichen Erfolg auf das Erwähltsein, gefunden. Immer stärker trat die Auseinandersetzung mit dem sog. Konfessionalisierungsparadigma, das in den letzten Jahrzehnten zum Konsens in der reformationsgeschichtlichen Forschung geworden ist, in den Vordergrund. Nach dieser Theoriebildung haben alle drei Hauptkonfessionen den gleichen Anteil an der Konfessionalisierung, welche in der Frühen Neuzeit die Entwicklung vom mittelalterlichen, feudalen, d.h. auf personenbezogenen Autoritätsverhältnissen basierenden Gemeinwesen, hin zum frühmodernen Territorialstaat mit befördert hat. Dies richtet sich gegen die alten Thesen Max Webers und Ernst Troeltschs,

nach denen der Protestantismus und insbesondere dessen calvinistische Variante einen besonders großen Anteil an der Modernisierung hatten. Die neuere Forschung spricht dem tridentinischen Katholizismus die gleiche modernisierende Bedeutung zu. Ich habe zu zeigen versucht, dass man auf dem Gebiet der Rechtsentwicklung durchaus Unterschiede zwischen protestantischen und tridentinisch-katholischen Juristen feststellen kann. Ich behaupte keinen pauschalen Modernisierungsvorteil der Protestanten auf allen Feldern, bin aber der Auffassung, dass man die Unterschiede nicht verwischen sollte. Dass das alles eine konfessionspolitische Komponente hat, ist offensichtlich.

*Welche Konsequenzen ergeben sich aus Ihren Forschungen zu Theologie, Konfession und Recht für die Gegenwart?*

Rechtsentwicklung ist immer von bestimmten mentalen, religiös-kulturellen Voraussetzungen abhängig. Wenn heute in einer Welt, in der lokal wie global religiös ganz unterschiedlich geprägte Kulturen wie kaum je zuvor in Berührung kommen, gemeinsames Recht gesucht wird, muss geklärt werden, welche Möglichkeiten eine Religion oder Konfession in sich trägt, subjektive Rechte, staatliche Kompetenz bei der Regelung familiärer Angelegenheiten, die Trennung von Kirche und Staat, die Dissoziierung von Religion und Justiz und vieles mehr zu denken.

*Sind Sie nicht manchmal überdrüssig, als Kirchengeschichtler zu einem Festredner der Gedenkjahre zu werden? Gehen wir diese Gedenkjahre einmal durch.*

Es ist ein Problem, dass man dauernd neue Themen vorgegeben bekommt. Aber man ist gezwungen, sich immer wieder mit neuen Dingen zu befassen. Das ist interessant. Vor allem aber sind Jubiläen eine große Chance, Themen der Kirche und des christlichen Glaubens in der Öffentlichkeit zu kommunizieren. Da in Jubiläen die Geschichtswirksamkeit von Kirche und Glauben zum Ausdruck kommt, entsteht Interesse auch rein aus historischen oder kulturellen Gründen. Weil es heute keine gemeinsame Sprache der Philosophie mehr gibt, werden Fragen gegenwärtiger Existenz-Deutung vermehrt im Medium von Geschichtsdeutung diskutiert. Insofern kommt Jubiläen und Gedenkjahren heute insgesamt eine verstärkte Bedeutung zu.

*Heinrich Bullinger (1504–1575) war im 16. Jh. ein großer Theologe, Zentrum eines Netzwerks reformatorischer Theologen. Heute kennen viele nicht einmal seinen Namen. Warum sind diese Reformatoren in der zweiten Reihe so wichtig für Sie?*

Sie stehen vielfach zu Unrecht und historisch unzutreffend völlig im Schatten von Gestalten, die erst im Lauf der Zeit zu den großen Gestalten der Geschichte wurden. So war

Zwingli in Zürich lediglich von 1519 bis 1531 tätig, sein Nachfolger Heinrich Bullinger jedoch von 1531 bis 1575, d.h. fast 45 Jahre. Zudem hat dieser viel mehr Schriften geschrieben, die zudem häufiger gedruckt wurden. Weil er eher eine ausgleichende Gestalt war, eignete er sich nicht so sehr wie Zwingli, als Gegenpol zu Luther stilisiert zu werden. Das klarzustellen, ist die schlichte Aufgabe des Historikers. Darüber hinaus halte ich das theologische Erbe Bullingers für sehr hilfreich in der Gegenwart. Seine Theologie verknüpft in origineller Weise paulinische und johanneische Motive.

*Gedenkjahr zu Johannes Calvin (1509–1564): 500jähriger Geburtstag und 2014 das 450. Todesjahr. Obwohl Sie Lutheraner sind, haben Sie sich vorwiegend mit Reformierten beschäftigt und eine kleine Calvin-Biographie geschrieben. Was ist nach wie vor ein bleibendes Erbe dieses größten Reformators der zweiten Generation?*

Calvin hat sich um eine Abgrenzung gegen alle Gefahren von Aberglauben bemüht und mit seiner Betonung des Bilderverbots die biblische Rede von Gott zu profilieren versucht. Mit Melanchthon ist er von der Lehrbarkeit und der systematischen Stringenz biblisch gegründeter Theologie überzeugt. Zudem hat er die ethischen Folgen des Christentums betont. Solchem positiv zu beschreibenden Erbe steht allerdings entgegen, dass das hauptsächlichliche Problem des westli-

chen Protestantismus nicht der Aberglaube, sondern eine dramatisch anwachsende religiöse Sprachunfähigkeit und die verbreitete Selbstsäkularisierung ist. Auch wird es in einer Welt, die durch Pluralisierung und Individualisierung gekennzeichnet ist, zunehmend schwierig, für alle verbindliche Lebensregeln aus den biblischen Texten zu gewinnen (die dann unter Umständen sogar in den Rang des *status confessionis* erhoben werden).

*Gedenkjahr zum Heidelberger Katechismus 1563: 450 Erscheinungsjahr. Eine reformierte Laienpredigerin, Dr. Gudrun Kuhn, will den HK auf den Index jugendgefährdender Schriften setzen – wegen Frage 1 und seinem Hinweis auf die reformatorische Erlösungslehre: Freikauf vom Teufel und Satisfaktion durch stellvertretendes Strafleiden.*

Ich halte eine solche Auffassung für völlig überzogen. Nach dieser Logik müsste man einen ziemlich großen Teil des Alten und auch einen Teil des Neuen Testaments auf den Index jugendgefährdender Schriften setzen. Es ist pädagogisch wenig hilfreich, dass der Heidelberger Katechismus in seinen ersten Teilen so ausführlich auf die Satisfaktionslehre Bezug nimmt. Aber Gefahr für Jugendliche geht davon bestimmt nicht aus. Man muss halt zu erklären versuchen, dass es ein Spannungsverhältnis zwischen Gerechtigkeit und Liebe gibt etc. Zudem interessiert eine Kuschelreligion,



in der Not, Gewalt und Tragik nicht vorkommen, niemanden mehr.

*Gedenkjahr 2017 zum Reformationsjubiläum. Ich las die Anregung, man solle doch eher ein Jahr der Buße hier einlegen, weil man einmal die Einheit des Christentums gesprengt hat. Kann der Protestantismus die Reformation heute noch unbefangen feiern – nach allem, was Historiker erkannt haben:*

- *Die Politischen Interessen der Reichsfürsten und ihre weltliche Lust auf Kloster- und Kirchengüter. Die Bindung der Kirche an die Kleinfürsten, die zu Notbischöfen auf Dauer wurden. War das nicht eine neue babylonische Gefangenschaft der Kirche?*
- *Die maßlose Polemik Luthers gegen den Bauernaufstand – als dieser schon niedergeschlagen war.*
- *Der erschreckende Antisemitismus des alten Luthers – nach guten Anfängen in seiner Frühzeit.*

*Wie würden Sie sich in den Protestantismus einordnen? Möchten sie überhaupt ein "Protestant" sein?*

Jahr der Buße ist das andere Extrem zum „unbefangenen Feiern“; genauso unangebracht. Es ist klar, dass sich in der Reformation wie in allen Phänomenen der Geschichte weltliche Interessen und „allzu Menschliches“ zeigen. Insofern sind alle möglichen Ambivalenzen festzustellen und auch zum Ausdruck zu bringen. Es geht aber nicht an, einerseits zu sagen, dass alle drei Hauptkonfessionen die

gleichen modernisierenden Wirkungen hervorgebracht haben und in diesem Sinne dem Protestantismus besondere „positive“ Kulturwirkungen abzusprechen. Wenn es aber um negative Kulturwirkungen wie zum Beispiel eine Antisemitismus-fördernde Wirkung der üblen jüdenfeindlichen Äußerungen des späten Luther geht, ist man sich schnell einig. Ich habe jedenfalls bei aller Not mit offenkundigen Fehlentwicklungen nichts Besseres als meinen Protestantismus gefunden, d.h. einen Protestantismus, der im lutherischen Sinne das gottesdienstliche und liturgische Erbe der alten Christenheit bewahrt, dem aber zugleich im modernen Sinn Freiheit von Autoritätshörigkeit selbstverständlich ist und der in aller Demut wider den menschlichen Aberglauben um Bildung und Verstehen bemüht und in diesem Sinne „authentisch“ ist.

*Was würden Sie Ihren wichtigsten Beitrag zur Theologie nennen? Welchen Beitrag würden Sie gerne noch leisten?*

Was mein wichtigster Beitrag zur Theologie zu nennen ist, sollen andere beurteilen. Ich versuche die zu wenig erforschten „kleineren Reformatoren“ und deren noch unzureichend gewürdigtes theologisches Erbe ins Bewusstsein zu heben. Gerade wenn man den Blick von den großen Protagonisten der einzelnen Konfessionen weg auf die weiteren Gestalten richtet, werden einem die protestantische Pluralität und deren besondere Chancen verstärkt bewusst. Zudem halte

ich es für wichtig, wider den gegenwärtigen Zeitgeist und allgemeinen Relativismus, die besonderen Kulturwirkungen des Protestantismus zu thematisieren – im kritischen Gespräch mit Max Weber und Ernst Troeltsch. Das hat heute auch eine erhebliche konfessionspolitische Dimension.

*Wie haben Sie verarbeitet, dass Theologen und Christen oft als „kulturelle Verlierer“ erlebt werden? Worin sehen Sie positive Chancen der Kirche und der Theologie in unserer Gesellschaft?*

Die Zeiten können sich auch wieder ändern – wie die Geschichte reichlich lehrt. Eine Gesellschaft ohne Religion ist eine armselige Gesellschaft. Ich finde, es lohnt sich, dafür zu kämpfen, dass unsere Kinder in der Schule weiterhin die Geschichte vom barmherzigen Samariter, das Gleichnis vom verlorenen Sohn, die Erzählung von der Heilung des blinden Bartimäus usw. hören können. Das ist als Gegengewicht gegen all den anderen Mist, mit dem sie sonst überflutet werden, elementar wichtig.

*Was sagen Sie zum Vorwurf, Theologie und Glaube seien pluralismusunfähig und intolerant? Das Luther zugeschriebene Wort „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“ wird oft als Inbegriff für diese Pluralismusunfähigkeit zitiert (auch wenn er das möglicherweise nie gesagt hat).*

Diesem Vorwurf liegt ein völlig unzureichender Pluralismus-Begriff zugrunde.

*Könnten sie sich vorstellen, die Theologie als Religionswissenschaft des Christentums zu betreiben?*

Notfalls ja, aber viel lieber tue ich das in einer Theologischen Fakultät mit Studierenden der Theologie.

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

Bedrückend finde ich hohles Getue und Gerede, in dem es doch nur um das eigene Geltungsbedürfnis geht. Auch enger, kleinkariert Fanatismus, der entweder aus Verhärtung oder aus Denkfaulheit herrührt, macht mich traurig.

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

Ich würde wieder Theologie studieren und Kirchen- und Theologiegeschichte als Spezialisierung wählen. Die Geschichte zu studieren, ist für mich wie auf Reisen in andere Länder und Kulturen zu gehen und diese Welten – und damit zugleich meine eigene – besser kennen zu lernen. Bei Religion und Glaube geht es zudem um das Innerste, um Mentalitäten bzw. vor aller Reflexion liegende Prägungen, die wahrnehmungssteuernd und handlungsleitend wirken. Als Forscher und

Lehrer der Theologie zu arbeiten, könnte eigentlich heißen, in idealer Weise Kontemplation und Kommunikation zu verbinden. Das wird in der heutigen deutschen Universität aber immer schwieriger. Ich sehe die jüngeren Entwicklungen an der Universität sehr kritisch. Dass sogar Geisteswissenschaftler nicht mehr primär Bücher schreiben, sondern Drittmittel einwerben sollen, wird katastrophale Konsequenzen haben.

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

Zu folgenden Themen: Verhältnis von Konfessionalisierung und Säkularisierung am Beginn der Moderne; Kom-

petenz weltlicher Obrigkeit in Religionsfragen vor der Aufklärung; Vergleich des römisch-katholischen und des protestantischen Modells in den jeweiligen Auswirkungen auf Rechtswissenschaften, Bildung, Universitäten; Einbeziehung islamisch geprägter Modelle.

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

Kein Grabstein; einfaches Kreuz, darauf nur Name und Lebensdaten. Punkt.

## AUS DER GESCHICHTE DER FAKULTÄT

„Wissenschaftliche  
Ergebnisse fruchtbar,  
brauchbar machen“Heinrich Bassermann  
(1848–1909)*Stefan Karcher*

Der Schwerpunkt seiner Tätigkeit habe auf der Lehre gelegen. Eine Öffentlichkeit erreichte er durch Vorträge, Bücher und Aufsätze. So schilderte Heinrich Bassermann sein jahrzehntelanges Wirken an der Theologischen Fakultät in Heidelberg im letzten Buch, das er noch selbst veröffentlicht hat. In einem Band sammelte er darin die Aufsätze, die er selbst für seine bedeutendsten hielt und die die Quintessenz seines Schaffens zusammenfassen. Die „*Beiträge zur praktischen Theologie*“ sollten aber auch verhindern, was Bassermann zuletzt befürchtet hatte: in Vergessenheit zu geraten.

Seit nun schon über 100 Jahren unterstützt die Theologische Fakultät in Heidelberg bedürftige Studierende mit einem Stipendium, das Bassermann in seinem Testament stiftete. In der Heidelberger Peterskirche findet man einen Gedenkstein für ihn. Die Lebensgeschichte Heinrich Bassermanns und sein akademisches Wirken sind den meisten aber inzwischen un-

bekannt. Dabei ist gerade seine Bedeutung für die Praktische Theologie und die Heidelberger Theologische Fakultät nicht zu unterschätzen. Briefe und Notizen aus seinem Nachlass zeichnen das Bild eines ambitionierten Wissenschaftlers und beliebten Predigers, engagierten Lehrers und treuen Freundes, fürsorglichen Familienvaters und besorgten Ehemanns. Sie erzählen auch von einer ins penible gehenden Ordnungsliebe, Prinzipientreue, strenger Selbstkritik und persönlichen Schicksalsschlägen.

Als Professor und Universitätsprediger – Bassermann hatte dieses Amt 1885 von Daniel Schenkel übernommen – galt er als einer der bedeutendsten Vertreter der liberalen Theologie. Besonders geprägt wurde er während seines Studiums von Heinrich Holtzmann, mit dem ihn bis zum Tod eine enge Freundschaft verband. In Zürich, wo Bassermann das Sommersemester 1870 verbrachte, begegnete er Alexander Schweitzer, dessen Homiletik er auch 20 Jahre nach deren Erstauflage lobte. In Jena, dort nahm er das Theologiestudium bei Karl August Hase auf, war es „der alte Rückert“ (Leopold Immanuel Rückert), der für ihn zum Vorbild wurde. Bassermann, so beschreibt es Paul Mehlhorn in einer Anekdote, konnte es sich leisten, im „Deutschen Hause“ etwas „vornehmer“ zu Mittag zu essen – für „60 statt für die üblichen 50 Pfennige“. Dort habe auch Rückert als Witwer sein Mahl oder seinen Kaffee genommen und sich häufig mit Bassermann unterhalten. Wie Rückert pflegte auch Bassermann später enge Kontakte mit Stu-

dierenden, aus denen zum Teil jahrelange Freundschaften entstanden, wie zum Beispiel mit dem späteren Gießener Kirchenhistoriker Gustav Krüger.

Nicht nur Bassermanns Studium, sondern auch sein familiärer Hintergrund war geprägt vom theologischen und politischen Liberalismus. Sein Vater, der bekannte Mannheimer Kaufmann und Politiker Friedrich Daniel Bassermann, galt als der wohl einflussreichste Vertreter der liberalen Casino-Fraktion in der Frankfurter Paulskirche. In der Frankfurter Zeit wurde Heinrich Bassermann im Juli 1849 geboren, nur wenige Monate, nachdem die Kaiserdeputation unter Führung Friedrich Daniel Bassermanns gescheitert war, die die Einheit Deutschlands unter Preußens Führung bringen sollte. Dieses Scheitern und den Bruch mit dem radikalen Flügel der Revolution verstand Friedrich Daniel Bassermann als persönliche Niederlage, die ihn in schwere Depressionen stürzte. Verbunden mit einem Augenleiden beging er 1855 Selbstmord, kurz vor Heinrich Bassermanns sechstem Geburtstag.

Nach dem Scheitern der Revolution zog die Familie in ihre Heimatstadt Mannheim. Dort schloss Bassermann das Mannheimer Lyzeum als Klassenprimus ab und begann seinen Militärdienst. Während er 1870 am Feldzug gegen Frankreich teilnahm, verletzte er sich bei einem Sturz vom Pferd so schwer an Bein und Hüfte, dass er in die Reserve versetzt wurde. Von dort aus bat er um eine Freistellung, um Theologie zu studieren. Die

Kriegserfahrung hatte Bassermanns Entscheidung für ein Theologiestudium jedoch nicht ausschlaggebend beeinflusst. Er selbst hatte anfangs nur um die Versetzung in die Reserve gebeten, da er davon ausging, noch einmal in den Krieg ziehen zu können. Letztlich schied er erst aus dem Militär aus, als er Geistlicher geworden war.

Dass sich Bassermann für ein Theologiestudium entschied, resultierte aus den Einflüssen der Mannheimer Arztfamilie Dettmer Alts, seines Schwiegervaters. Dettmer Alt hatte nach dem Tod seines Schwiegervaters dessen Sohn, Gustav Adolf Koellreutter, in der Familie aufgenommen. Koellreutter, ein enger Freund Bassermanns, der später Dekan in Freiburg wurde, war bereits seit seiner Konfirmation durch den liberalen Stadtpfarrer Emil Otto Schellenberg von einem Theologiestudium überzeugt. Koellreutter und Schellenberg brachten schließlich auch Heinrich Bassermann dazu, Theologie zu studieren.

Das Ehe- und Familienleben mit Dettmar Alts Tochter Helene verlief häufig tragisch. Die erstgeborene Tochter Bertha verstarb 1879 im Alter von vier Jahren an einer Kinderkrankheit, die bereits als ausgeheilt galt. Helene selbst litt unter einer psychischen Erkrankung und musste sich immer wieder auf Kuraufenthalte begeben. Neben der Wissenschaft war Bassermanns Alltag somit von einem Familienleben bestimmt, das sich um die Fürsorge für die eigene Frau und die zweite Tochter Maria – sie sollte

später die erste Frau im Lehrbetrieb der Universität Heidelberg am Lehrstuhl Max Webers werden – drehte.

Bassermann, der in der Öffentlichkeit als stattlicher Mann mit einem charismatischen Ausdruck, humorvoll und mit einer wohlklingenden, kräftigen Stimme auftrat, wurde im Privaten als nachdenklich und zurückgezogen beschrieben. Er machte sich oft früh morgens auf lange Ausritte und verbrachte die Semesterferien meistens in die Schweizer Alpen, um zu neuen Kräften zu kommen. Wie eng die Familie zusammenstand, erfuhr Ernst Troeltsch im Sommer 1884. Er verlobte sich mit Maria Bassermann, löste die Verbindung aber nach nur drei Monaten. Troeltsch schrieb später, er habe sich von einer Ehefrau erhofft, dass sie ihn unterstütze und nicht damit gerechnet, so intensiv in das Familienleben Bassermanns mit- einbezogen zu werden. Die Trennung empfanden sowohl Maria als auch Heinrich Bassermann als sehr schmerzlich. Über Jahre war das Verhältnis zwischen Troeltsch und Bassermann gestört, was dieser auch in die Fakultät trug. Häufig versuchte er, seinen Einfluss gegen Troeltsch wirken zu lassen.

Bassermanns Bedeutung drückt sich besonders in seinem Credo zur Praktischen Theologie aus, das er in seiner Zeit an der Heidelberger Theologischen Fakultät von 1876 an schärfte. Er sah die wesentliche Aufgabe der Praktischen Theologie darin, die kirchliche Lebenspraxis und Traditionen zu hinterfragen und die Erkenntnisse der wissenschaftlichen

Theologie für das kirchliche Leben nutzbar zu machen. Mit diesem Ansatz stieß er jedoch auf viele Kritiker, die den Sinn einer Praktischen Theologie als Wissenschaft hinterfragten. „Pastoralklugheit“ und Taktgefühl sollten doch für Predigt, Liturgie, Katechetik und Seelsorge genügen. Als er 1879 mit dem Aufsatz *„Die Bedeutung der praktischen Theologie in der Gegenwart“* in der Erstausgabe der *Zeitschrift für praktische Theologie* deren Programm entfaltet, mussten sogar Kritiker anerkennen, dass Bassermann damit einen wichtigen Beitrag zum Dialog zwischen liberalen und konservativen Theologen geschaffen hatte.

Wenige Jahre später, beim Antritt des Prorektorats 1896, festigte Bassermann seine Position in der Rede *„Die praktische Theologie als eine selbstständige wissenschaftliche theologische Disziplin“*. Darin begründete er den Anspruch der Praktischen Theologie als Wissenschaft aus der kirchlichen Tradition, in der stets über den eigenen Glauben und dessen Praxis nachgedacht wurde. Da die Praktische Theologie diese Aufgabe fortsetzen und mit wissenschaftlichen Methoden über das kirchliche Leben nachdenken solle, sei sie nicht nur wissenschaftlich, sondern sogar die Krone der theologischen Disziplinen. „Ehe die Theologie war“, so Bassermann in seiner Rektoratsrede, „war die Kirche, und ohne Kirche gibt es keine Theologie.“ Die Quintessenz daraus konnte nur lauten, dass theologisches Arbeiten nicht nur dem reinen Wissenserwerb dienen darf, sondern sich auf das kirchliche Leben

auswirken müsse. Praktische Theologie bildete damit das Band zwischen den historisch-kritischen Fächern und der Kirche.

Dass mit dieser Positionierung der Praktischen Theologie einige Probleme besonders mit Ergebnissen aus den exegetischen Fächern einhergehen sollten, war Bassermann sehr bewusst. Er würdigte stets Neues, stellte aber auch die Frage, wie man beispielsweise die Taufe als Sakrament erhalten solle, wenn durch die Exegese vertreten wird, dass der Missions- und Taufbefehl nicht von Jesus selbst gesprochen wurde. Ein Theologe, der sich hier seiner eigenen Überzeugungen im Klaren sei, müsse daher Wege finden, um Frömmigkeit und Wissenschaft miteinander zu versöhnen. Ihm selbst gelang dies meistens. Theologisch rang er jedoch – so sein Studienfreund Paul Mehlhorn in einem Nachruf – mit der Osterfrage. Über Jahre fand er keine zufriedenstellende Position zwischen Auferstehung und

Visionshypothese, die die leibliche Auferstehung Christi kritisch in Frage stellte.

Als Heinrich Bassermann schließlich Ende August 1909 in Samedan in den Schweizer Alpen starb, war dies für die Heidelberger Theologische Fakultät ein herber Verlust. Sie verlor einen herausragenden Dozenten und trug nun neben Adolf Hausrath und Adalbert Merx den dritten prominenten Professor innerhalb eines Monats zu Grabe. Neben einer erstarkenden Praktischen Theologie hatte sie Bassermann ein neues Seminargebäude zu verdanken, er hatte Philipp Wolfrum als Professor für Kirchenmusik an die Fakultät gerufen und mit ihm den Heidelberger Bachverein gegründet, auf sein Drängen durften sonntags eigene Universitätsgottesdienste in der Peterskirche gehalten werden, wo er als Prediger auch vielen Menschen außerhalb der Universität bekannt war.

FORSCHUNG UND  
PUBLIKATIONEN

Veröffentlichte Monogra-  
phien und Sammelbände  
2012–2013

(inkl. Nachträge 2011)

- Avakian, Sylvie: The 'Other' in Karl Rahners' Transcendental Theology and George Khodr's Spiritual Theology. Within the Near Eastern context, *Internationale Theologie* 16, Frankfurt am Main u.a. 2012, 298 S.
- Berger, Klaus: Die Bibelfälscher. Wie wir um die Wahrheit betrogen werden, München 2013, 351 S.
- Bindseil, Christiane: Ja zum Glück. Ein theologischer Entwurf im Gespräch mit Bonhoeffer und Adorno, *Theologische Anstöße* 2, Neukirchen-Vluyn 2011, XIV, 322 S.
- Czachesz, István / Biró, Tamás (Hg.): Changing Minds. Religion and Cognition through the Ages, *Groningen Studies in Cultural Change* 42, Leuven 2012, 241 S.
- Czachesz, István: The Grotesque Body in Early Christian Discourse. Hell, Scatology and Metamorphosis, London 2012, 232 S.
- Czachesz, István / Uro, Risto (Hg.): Mind, Morality and Magic: Cognitive Science Approaches in Biblical Studies, Durham 2013, 316 S.
- Duchrow, Ulrich / Hinkelammert, Franz Josef: Transcending Greedy Money. Interreligious Solidarity for Just Relations. *New Approaches to Religion and Power*, New York 2012, 310 S.
- Duchrow, Ulrich: Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle – Befreiungstheologische Perspektiven, München 2013, 287 S.
- Ehmann, Johannes: Die badischen Unionskatechismen. Vorgeschichte und Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert, *Veröffentlichungen zur badischen Kirchen- und Religionsgeschichte* 3, Stuttgart 2013, 807 S.
- Etzel Müller, Gregor / Springhart, Heike (Hg.): Gottes Geist und menschlicher Geist, Leipzig 2013, 377 S.
- Thiemo Breyer / Gregor Etzel Müller / Thomas Fuchs / Grit Schwarzkopf (Hg.): Leib, Geist, Kultur. Interdisziplinäre Anthropologie, *Schriften des Marsilius-Kollegs* 10, Heidelberg 2013, 320 S.
- Eurich, Johannes (Hg.): Diaconia against Poverty and Exclusion in Europe. Challenges – Contexts – Perspectives, *VDWI* 48, Leipzig 2013, 264 S.



Eurich, Johannes / Wolfgang Maaser: Diakonie in der Sozialökonomie. Studien zu Folgen der neuen Wohlfahrtspolitik, VDWI 47, Leipzig 2013.

Eurich, Johannes u.a. (Hg.): Konfessionelle Krankenhäuser. Profile – Strategien – Potenziale, Stuttgart 2012, 200 S.

Gertz, Jan Christian / Oeming, Manfred (Hg.): Neu aufbrechen, den Menschen zu suchen und zu erkennen. Symposium anlässlich des 100. Geburtstages von Hans Walter Wolff, BThSt 139, Neukirchen-Vluyn 2013, 160 S.

Hagedorn, Anselm C. / Kratz, Reinhard G. (Hg.): Law and Religion in the Eastern Mediterranean. From Antiquity to Early Islam, New York u.a. 2013, 432 S.

Härle, Wilfried: Warum Gott? Für Menschen, die mehr wissen wollen, Leipzig 2013, 303 S.

Hauger, Martin: Gerhard von Rads frühe Predigten. Eine historisch-homiletische Untersuchung, APrTh 51, Leipzig 2013, 508 S.

Heymel, Michael / Möller, Christian: Das Wagnis, ein Einzelner zu sein. Glauben und Denken Sören Kierkegaards am Beispiel seiner Reden, Zürich 2013, 246 S.

Horstmann, Martin: Das Diakonische entdecken. Didaktische Zugänge zur Diakonie, VDWI 46, Heidelberg 2011, 284 S.

Huber, Wolfgang: Die Grundfragen unseres Lebens. Von der Geburt bis zum Tod. Antworten auf die wirklich wichtigen Fragen unseres Lebens, München 2013, 310 S.

Jericke, Detlef: Die Ortsangaben im Buch Genesis. Ein historisch-topographischer und literarisch-topographischer Kommentar, FRLANT 248, Göttingen 2013, 384 S.

Kilian, Lothar: Die unbekannte Winterhilfe. Die großen Nothilfesammlungen in den Krisenjahren der Weimarer Republik, Paderborn u.a.: 2013, 379 S.

Kliesch, Fabian: Das Ethos der Bundesärztekammer. Eine Untersuchung ihrer Verlautbarungen zu Themen des Lebensanfangs und Lebensendes, Edition Ethik 10, Göttingen 2013, 455 S.

Kristanto, Billy: Sola Dei Gloria. The Glory of God in the Thought of John Calvin, Internationale Theologie 14, Frankfurt am Main u.a. 2011, 163 S.

Lämmlin, Georg (Hg.): Protestantische Religionspraxis in der post-säkularen Gesellschaft. Studien zur Zukunft der Volkskirche, Heidelber-

ger Studien zur praktischen Theologie 19, Münster 2013, 275 S.

Lienhard, Fritz / Frey, D. / Grappe, C. / Lehmkuhler, K. (Hg.): Die Rezeption von Paul Ricoeur in den Feldern der Theologie, Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 18, Berlin 2013, 184 S.

Lienhard, Fritz / Frey, D. / Grappe, C. / Lehmkuhler, K. (Hg.): La réception de l'oeuvre de Paul Ricoeur dans les champs de la théologie, Etudes de théologie et d'éthique 3, Berlin 2013, 144 S.

Lienhard, Fritz / Bölle, Adrian: Zur Sprache befreit – Diakonische Christologie. Theologischer Umgang mit dem Leiden, Theologische Anstöße 5, Neukirchen-Vluyn 2013, 232 S.

Löblein, Friedrich: Prediger der Barmherzigkeit im 16. Jahrhundert. 1. Predigt und Diakonie im südwestdeutschen Reichsstädten, 2. Biographien reichsstädtischer Prediger und ausgewählte diakonische Predigten, VDWI 19 + 20, Heidelberg 2013, 358 S. und 263 S.

Mätzke, Verena: Gerechtigkeit als >fromkeit<. Luthers Übersetzung von *iustitia Dei* und ihre Bedeutung für die Rechtfertigungslehre heute, Leipzig 2013, 320 S.

Maltese, Giovanni: Geisterfahrer zwischen Transzendenz und Immanenz. Die Erfahrungsbegriffe in den

pfingstlich-charismatischen Theologien von Terry L. Cross und Amos Yong im Vergleich, Kirche – Konfession – Religion 61, Göttingen 2013, 247 S.

Möller, Christian u.a. (Hg.): Walter Mostert: Rechtfertigungslehre. Biblisch-theologisch – Dogmengeschichtlich – Fundamentaltheologisch, Zürich 2011, 320 S.

Möller, Christian u.a. (Hg.): Walter Mostert: Jesus Christus – wahrer Gott und wahrer Mensch. Zwei Vorlesungen und ein Vortrag zur Christologie, Zürich 2012, 199 S.

Mühling, Markus: Einstein und die Religion. Das Wechselverhältnis zwischen religiös-weltanschaulichen Gehalten und naturwissenschaftlicher Theoriebildung Albert Einsteins in seiner Entwicklung, Religion, Theologie und Naturwissenschaft 23, Göttingen 2011, 392 S.

Mühling, Markus: Liebesgeschichte Gott. Systematische Theologie im Konzept, FSÖTh 141, Göttingen 2013, 553 S.

Mützlitz, Nina-Dorothee: Gottes Wort als Wirklichkeit. Die Paulus-Rezeption des jungen Karl Barth (1906–1927), Neukirchen-Vluyn 2013, 309 S.

Nakamichi, Motoo: Ein Wiedersehen im Himmel. Die Inkulturation der

christlichen Beerdigungsliturgie in Japan, Neuendettelsau 2011, 235 S.

Oeming, Manfred: Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 42013, 216 S.

Oelschlägel, Christian: Diakonie und Menschenrecht: Menschenrechtsorientierung als Herausforderung für diakonisches Handeln, VDWI 44, Heidelberg 2013, 299 S.

Rupp, Hartmut / Hermann, Stefan (Hg.): Religionsunterricht 2020. Diagnosen – Prognosen – Empfehlungen, Stuttgart 2013, 286 S.

Rösler, Tabea: Paul Tillich's vieldimensionale Anthropologie. Von der Cartesianischen Vernunft zur lebendigen Person, Neukirchen-Vluyn 2013, 360 S.

Schössler, Dietmar / Plathow, Michael (Hg.): Öffentliche Theologie und Internationale Politik. Zur Aktualität Reinhold Niebuhrs, Transatlantische Beziehungen, Wiesbaden 2013, 170 S.

Schnigula, Lynn Clare: Leben schützen nicht durch Anonymität, sondern vor und aus der Anonymität. Eine ethische Beurteilung von Babyklappe und anonymer Geburt im Kontext von Hilfen für Schwangere und Mütter in Not, Hamburg 2013, 353 S.

Schwiderski, Dirk u.a. (Hg.): Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament, hg. von W. Dietrich und S. Arnet in Zusammenarbeit mit M. Dietrich, V. Golinets, R. Hunziker-Rodewald, D. Schwiderski. Leiden 2013, xxi + 711 S.

Schwier, Helmut (Hg.): Jahresheft der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg. Sonderheft 2012. Gottesdienstformen in der Peterskirche und ihrem Umfeld, 2012.

Schwier, Helmut / Fechtner, K. / Goldschmidt, S. (Hg.): Themenheft „Universitätsgottesdienste“, Liturgie und Kultur. Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kultur 2, Hannover 2013.

Schwier, Helmut / Uhlig, Matthias: Dem Geheimnis auf der Spur. Bibelwoche 2012/2011 Markus-Evangelium, Karlsruhe 2012, 64 S.

Schwier, Helmut: Heidelberg. Der Fensterzyklus von Johannes Schreiter in der Peterskirche, Regensburg 2013, 15 S.

Schwier, Helmut (Hg.): Botschaften aus Licht und Glas. Der Fensterzyklus von Johannes Schreiter in der Heidelberger Universitätskirche, Regensburg 2013, 87 S.

Schwier, Helmut (Hg.): 1. Advent 2013 bis Pfingstmontag 2014, Er ist

unser Friede 6/1, Leipzig 2014, 253 S.

Schwieger, Helmut / Gall, Sieghard (Hg.): Predigt hören im konfessionellen Vergleich. Heidelberger Studien zur Predigtforschung 2, Berlin 2013, 249 S.

Stievermann, Jan: Der amerikanische Protestantismus und der Kulturkampf um die Evolutionslehre, Heidelberg 2013 (Film).

Strohm, Christoph (Hg., unter Mitarb. v. Johannes Ehmann u. Albert de Lange): Heidelberg und die Kurpfalz, Orte der Reformation 6, Leipzig 2013, 97 S.

Strohm, Christoph (Hg., im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften): Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd. 16: Verschiedene Texte (1531–1541), bearb. v. Stephen Buckwalter/Thomas Wilhelmi, Gütersloh 2013, 500 S.

Tanner, Klaus (Hg.): Konstruktion von Geschichte. Jubelrede – Predigt – Protestantische Historiographie, Leucon-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 18, Leipzig 2012, 328 S.

Tanner, Klaus / Bartram, Claus R. / Bobbert, Monika / Dölling, Dieter / Fuchs, Thomas / Schwarzkopf, Grit: Der (un)durchsichtige Mensch. Wie weit reicht der Blick in die Person?,

Schriften des Marsilius-Kollegs 8, Heidelberg 2012, 356 S.

Theißen, Gerd: (dänisch) Det genfundne paradís. Refleksioner om troens fornøft, Kopenhagen 2012, 109 S.

Theißen, Gerd: (lettisch) Galiliejāna. Jezus un viņa laiks stastījuma forma, Riga 2012, 286 S.

Theißen, Gerd: (chinesisch) Das Neue Testament, Hongkong 2012, 156 S.

Theißen, Gerd: (serbisch) Der Schatten des Galiläers, Belgrad 2013, 263 S.

Theißen, Gerd: (chinesisch) The Bible and Contemporary Culture, Hongkong 2013, 265 S.

Theißen, Gerd: (chinesisch) Glaubenssätze. Ein kritischer Katechismus, Taipeh 2013, 382 S.

Theißen, Gerd: (chinesisch) Glaube, Liebe, Hoffnung, Taipeh 2013, 255 S.

Theißen, Gerd: (katalanisch) La Fe Cristiana. Una saviesa oberta al món d'avui, Barcelona 2013, 542 S.

Theißen, Gerd: (italienisch/deutsch) Die Ritualdynamik urchristlicher Sakramente. Von prophetischen Zeichenhandlungen zu geheimnisvollen Riten, = La dinamica rituale dei sacramenti nel cristianesimo primitivo. Da azioni

---

simbolico-profetiche a riti misterici, *Lectiones Vagagginianae IV*, Rom 2013, 280 S.

Tippmann, Caroline: *Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding*, MThSt 114, Leipzig 2011, 250 S.

Wagner-Peterson, Boris: *Doctrina schola vitae. Zacharias Ursinus (1534–1583) als Schriftausleger*, *Refo500 Academic Studies* 13, Göttingen 2013, 431 S.

Welker, Michael / Schwöbel-Hug, Marlene / Löffler, Ulrich (Hg.): *Heidelberger Glauben. 450 Jahre nach Erscheinen des Heidelberger Katechismus*, *Neukirchener Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2013, 82 S.

Welker, Michael: *The Spirit in Creation and New Creation. Science and Theology in Western and Orthodox Realms*, übs. Sergii Bortnyk, Moskau 2013, 204 S.

Welker, Michael: *God the Revealed. Christology*, Grand Rapids 2013.

Welker, Michael / Etzelmüller, Gregor (Hg.): *Concepts of Law in the Sciences, Legal Studies, and Theology, Religion in Philosophy and Theology* 72, Tübingen 2013, 395 S.

Welker, Michael / Schüssler-Fiorenza, Francis / Tanner, Klaus (Hg.): *Political Theology. Recent History and Future Potentials*, Louisville 2013, 128 S.

## Forschungen zur Systematischen Theologie (Dogmatik)

### Schriftauslegung<sup>1</sup>

*Friederike Nüssel*

Der Band „Schriftauslegung“ in der Reihe „Themen der Theologie“ widmet sich der Frage, wie in der evangelischen Theologie und ihren einzelnen Disziplinen Schriftauslegung verstanden und praktiziert wird. Bevor ich auf den Band selbst eingehe, sei vorab etwas zum besonderen Profil der Reihe bemerkt. Das Ziel der Reihe ist es, den Leserinnen und Lesern einen Einblick zu gewähren in die unterschiedlichen Fragestellungen, Methoden, den jeweiligen Forschungsstand und nicht zuletzt die theologischen Anliegen, die in den theologischen Disziplinen mit dem jeweiligen theologischen Thema verbunden werden. Indem die spezifischen disziplinären Zugangsweisen in eigenen, unabhängig voneinander geschriebenen Beiträgen präsentiert werden, wird der heute erreichten methodischen wie inhaltlichen Selbständigkeit der theologischen Disziplinen Rechnung getragen. Gleichzeitig wird den Herausgebern der Bände mit der Verant-

wortung für Einleitung und Zusammenschau aber die Aufgabe zuge-dacht, das jeweilige Thema im Lichte der Beiträge zusammenfassend zu diskutieren und ggf. neue Perspektiven für die weitere Forschung aufzuweisen. Fachvertreter und Fachvertreterinnen sind so dazu eingeladen, über ihr jeweiliges Fach hinausgehend eine stärker interdisziplinäre Sicht auf das jeweilige theologische Thema zu wählen und zu explizieren. Insofern bieten die Bände nicht nur Einführungen in den Forschungsstand der Disziplinen zu den jeweiligen Themen, sondern befördern im Medium der editorischen Aufgabe das interdisziplinäre Fachgespräch.

Das Thema „Schriftauslegung“ stellt insofern eine besondere Herausforderung dar, als es nicht nur um die adäquaten Methoden und Reflexion der hermeneutischen Voraussetzungen von Schriftauslegung geht. Vielmehr verbindet sich damit zum einen die prinzipientheologische Frage, ob und in welchem Sinne die Bibel unter modernen Bedingungen als Quelle und Maßstab des christlichen Glaubens zur Geltung gebracht werden kann. Zum anderen ruft das Thema Schriftauslegung die enzyklopädische Frage auf den Plan, ob bzw. inwiefern Schriftauslegung eine die Interaktion der etablierten theologischen Disziplinen erfordernde Aufgabe darstellt. Dass sowohl die prinzipientheologische wie auch die enzyklopädische Frage heute für die verschiedenen theologischen Disziplinen in ihrem wissenschaftlichen Selbstverständnis unterschiedliche Relevanz besitzt, indiziert dabei bereits das Maß der er-

<sup>1</sup> Nüssel, Friederike (Hg.): Schriftauslegung, in: Themen der Theologie, Tübingen 2013.

reichten Ausdifferenzierung und Selbständigkeit, die es heute vielen Studierenden und auch Lehrenden schwer macht, den Zusammenhang der theologischen Disziplinen gerade in der Auslegung der Schrift zu erkennen.

Lange wurde die Klärung der prinzipientheologischen und der enzyklopädischen Frage selbstverständlich im Bereich der Systematischen Theologie angesiedelt. Es dürfte allerdings kein Zufall sein, dass schon seit längerer Zeit keine neuen enzyklopädischen Entwürfe mehr vorgelegt wurden. Denn eine enzyklopädische Beschreibung und Zuordnung der Disziplinen setzt voraus, dass die fachimmanenten Diskurse über Gegenstand, Methoden und Grenzen der eigenen Disziplin auf den Begriff gebracht werden. Das aber ist angesichts der Ausdifferenzierung der theologischen Arbeitsfelder nur noch schwer möglich. Zudem stehen die theologischen Disziplinen in ihren hochspezialisierten Fachdiskursen heute den jeweiligen außertheologischen Nachbardisziplinen vielfach näher als den anderen theologischen Fächern. Angesichts dieser Situation ist es gerade beim Thema „Schriftauslegung“ nicht mehr möglich und auch nicht sinnvoll, aus systematisch-theologischer Perspektive den theologischen Disziplinen ihre Aufgabenbestimmung und ihren Bezug zur gesamtheologischen Aufgabe vorgeben zu wollen. Stattdessen sah ich, als ich die Herausgabe des Bandes „Schriftauslegung“ übernahm, die Chance darin, aus den Beiträgen zu lernen, wie

die Disziplinen selbst auf dieses Thema zugreifen. Entsprechend habe ich mich bei der editorischen Aufgabe der Einleitung und Zusammenschau darauf konzentriert, aus den Beiträgen selbst zu erheben, wie die Autoren mit den Grundfragen der Schriftauslegung umgehen und welche Zusammenhänge mit den jeweils anderen theologischen Disziplinen sie selbst zum Zuge bringen. Das sei hier zunächst kurz skizziert.

Im ersten Beitrag zur Schriftauslegung in alttestamentlicher Perspektive lenkt Jan Christian Gertz den Blick auf das Phänomen innerbiblischer Schriftauslegung. Im Rekurs auf die neuesten Forschungen zeigt er an einer Reihe von Beispielen, dass und wie innerbiblische Auslegungs- und Fortschreibungsprozesse schon in der hebräischen Bibel greifbar sind und zum Verständnis der komplexen literarischen Prozesse der Schriftwerdung beizutragen vermögen. Dabei lässt sich erkennen, dass schon in der Bibel selbst die Aneignung normativ gewordener Texte im Modus der Auslegung erfolgt und die biblischen Texte mithin im Medium der Auslegung angeeignet werden wollen. Zum anderen wird deutlich, dass die Suche nach dem einen Ursprungssinn, um die es in der Formierung der historisch-kritischen Exegese zunächst ging, den Texten in ihrer Genese und Vielstimmigkeit nicht gerecht zu werden vermag. In seiner Rekonstruktion der Auslegungsprozesse reflektiert Gertz dabei kritisch die in der Forschung diskutierten Vorschläge einer Klassifizierung der Phäno-

mene innerbiblischer Exegese und setzt an die Stelle einer formalen Schematisierung und Kategorisierung eine Beschreibung bestimmter Grundkonstellationen, in denen sich die aktualisierende Auslegung schon in der Bibel selbst vollzieht.

Auch Karl-Wilhelm Niebuhr setzt in seinem neutestamentlichen Beitrag bei dem Phänomen der innerbiblischen Schriftauslegung und der intertextuellen Bezüge in der Bibel an. Dass die Auslegung der Schriften Israels für die Verkündigung der Christusbotschaft in den Schriften des Neuen Testaments konstitutive Bedeutung besitzt, ist dabei evident. Damit allerdings stellt sich die elementare Frage nach dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament. Niebuhr verdeutlicht einerseits die unhintergehbare Abhängigkeit des Neuen Testaments vom Gotteszeugnis der alttestamentlichen Schriften. Zum anderen tritt er aber einer christologischen Interpretation und Vereinnahmung des Alten Testaments entgegen, indem er festhält, dass die christologischen Konturen des christlichen Gotteszeugnisses nur dem Neuen Testament entnommen werden können. Die weitere, damit verbundene hermeneutische Grundfrage betrifft die Vielfalt und Vielstimmigkeit des neutestamentlichen Zeugnisses in Bezug auf die Wirksamkeit Jesu und damit die Frage nach dem historischen Jesus. Diese adressiert Niebuhr, indem er zum einen die in den Evangelien übereinstimmenden Konturen eines Jesus-Bildes erhebt und damit gewissermaßen einen Grundkonsens der Quellen in der Beschreibung der

Wirksamkeit und des Geschicks Jesu festhält. Zum anderen stellt er heraus, dass Geschichtserfahrung und Gotteserfahrung in der Sicht der neutestamentlichen Autoren untrennbar zusammengehören. Die Differenz zwischen historischem Geschehen und kerygmatischer Deutung, die die Frage nach dem historischen Jesus unterstellt, lässt sich mithin den neutestamentlichen Texten selbst so nicht entnehmen. Gerade die Reflexion auf diese hermeneutischen Grundfragen macht dabei deutlich, dass auch historisch-kritische Exegese und theologische Reflexion sich nicht voneinander trennen lassen, sondern vielmehr ineinander greifen.

Die beiden kirchengeschichtlichen Beiträge konzentrieren sich sodann auf die Entwicklung methodisch kontrollierter Schriftauslegung in der nachapostolischen, reichskirchlichen und schließlich westlichen Kirchengeschichte. Volker Drecoll legt in seinem Beitrag zur Schriftauslegung in der Alten Kirche und im Mittelalter dar, wie die Entstehung methodisch kontrollierter Exegese in Auseinandersetzung mit der Gnosis und mit Markions Kanonvorschlag zur Konstitution christlicher Identität und zur kirchlichen Formierung des Christentums beigetragen hat. Von zentraler Bedeutung in dieser Entwicklung sind dabei die Auseinandersetzungen um die rechte Schriftauslegung im trinitarischen und im christologischen Streit, die Ausbildung der Lehre vom vierfachen Schriftsinn sowie die institutionelle Verankerung methodischer Auslegung in den Klosterschulen und später in den Universitäten. Die Auf-



gabe der Schriftauslegung erweist sich mithin als Motor für die wissenschaftliche Formierung der Theologie.

Albrecht Beutel widmet sich im zweiten kirchengeschichtlichen Beitrag der Entwicklung der Schriftauslegung in der neuzeitlichen Geschichte des Christentums und ihrer Bedeutung für das Verständnis der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin. Dies geschieht in vier Fallstudien zu Gerhard Ebelings Verständnis der Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte der Bibel, zur reformatorischen Grundlegung evangelischer Schriftauslegung bei Martin Luther, zur neuzeitlichen Professionalisierung der Schriftauslegung in der Aufklärungstheologie und zu ihrer populartheologischen Anwendung bei Johann Joachim Spalding. Die darin hervorscheinende Auslegungsgeschichte lässt verstehen, warum das reformatorische Verständnis der Kirchengeschichte als Ausdruck der göttlichen Providenz im Zuge der Aufklärung und unter dem Einfluss des Historismus in eine Profanisierung der Kirchengeschichte umschlug, die wiederum im 20. Jh. zu ihrer Marginalisierung in der Dialektischen Theologie führte. Demgegenüber brachte Ebeling die am reformatorischen Kirchenverständnis orientierte Sicht der Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte der Bibel in Anschlag, die auf der Einsicht basiert, dass das in der Bibel bezeugte Wort Gottes nur im Modus immer neuer Schriftauslegung greifbar wird. Eine darauf ausgelegte Kirchengeschichtsschreibung

kann mit profanhistorischen Methoden arbeiten und gleichwohl verstehen helfen, dass und in welcher Weise die kirchengeschichtliche Entwicklung selbst eine wesentliche Voraussetzung theologischer Schriftauslegung ist. Die reformatorische Schriftauslegung kommt darin zwar insofern als Zäsur zu stehen, als hier die Rolle der Schriftauslegung für die Kirche erstmals prinzipientheologisch durchbuchstabiert wird. Doch damit wird die Bedeutung der vorangehenden Auslegungsgeschichte gerade nicht herabgemindert. Vielmehr erlaubt das Verständnis der Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte der Bibel zu verstehen, dass und warum die patristische und mittelalterliche Geschichte der Schriftauslegung für die Christentumsgeschichte ebenso wesentlich ist wie die nachfolgende reformatorische und neuzeitliche Entwicklung.

Unter den Bedingungen der Aufklärung hat sich die wissenschaftlich-theologische Auslegungsaufgabe insofern noch einmal von Grund auf verändert, als seither die göttliche Dignität der Bibel und damit ihre Rolle als alleinige Quelle der Gotteserkenntnis strittig sind. Dies stellt den Ausgangspunkt für die systematisch-theologische Erörterung des Themas „Schriftauslegung“ im Beitrag von Jörg Lauster dar. Die schrifttheoretische Aufgabe systematischer Theologie erblickt er darin, den besonderen Charakter der Bibel im Rekurs auf religionsphilosophische, kulturwissenschaftliche, rezeptionsästhetische und texttheoretische Erkennt-

nisse und Überlegungen zu entschlüsseln. In dieser interdisziplinären Perspektive gelingt es ihm, die in der Systematischen Theologie weithin rezipierte These Karl Barths, wonach sich die Schrift als Kanon der Kirche imponiert hat, zu materialisieren und zugleich die Anliegen der alten reformatorischen Schriftlehre zu reformulieren. In der systematischen Sichtung der vielfältigen Formen der Schriftauslegung bringt er überdies die grundlegende Bedeutung historischer Kritik für die Erhellung des religiösen Sinns biblischer Texte zur Geltung und markiert komplementär zum Beitrag von Niebuhr die unabdingbare Bedeutung der Exegese für die systematisch-theologische Bezugnahme auf die Bibel als Heilige Schrift.

Dass und in welchem Sinne die Auslegung der Schrift schließlich zu den elementaren Vollzügen protestantischer Frömmigkeitspraxis gehört und als solche Gegenstand praktisch-theologischer Hermeneutik wird, bringt abschließend Christian Albrecht in seinem praktisch-theologischen Beitrag zur Geltung. Konstitutiv für eine praktisch-theologische Theorie der Schriftauslegung ist nach seinem Verständnis die Sensibilität für den geschichtlichen Wandel, dem der Text als Gegenstand der Auslegung, der Ausleger und der Adressat der Auslegung in den jeweiligen Aufgabenfeldern der Schriftauslegung unterliegen. Wenngleich die Predigt im Protestantismus das wichtigste Medium der Schriftauslegungspraxis ist, markiert Albrecht die breite Formenvielfalt in der

Auslegung der Schrift, die vom liturgischen Gebrauch der Bibel über Unterricht, Bibelarbeiten und szenische Erschließungen biblischer Texte bis hin zu Auslegungen in Gestalt von Bibelausgaben, künstlerischen Auseinandersetzungen in Bild, Skulptur und Musik sowie Film und Fotografie reicht. In der praktisch-theologischen Sichtung dieser Auslegungsformen geht es dabei zum einen um die Auslotung ihrer Erschließungskraft, zum anderen dokumentiert sich in der wachsenden Vielfalt der Auslegungsformen die Pluralisierung protestantischer Auslegungspraxis, die im Falle konkurrierender Formen wiederum die Rückfrage nach der angemessenen Auslegung provoziert.

Wenngleich die Beiträge unterschiedliche Fragestellungen mit dem Thema Schriftauslegung verbinden, kann man ihnen doch – so mein Vorschlag in der Zusammenschau – Grundzüge einer Theorie theologischer Schriftauslegung entnehmen, wenn man nach der spezifischen Aufgabe, dem Gegenstand, der Methodik und nach dem Maßstab theologischer Schriftauslegung fragt. Die Eigenart akademisch-theologischer Schriftauslegung lässt sich darin ausmachen, dass Aufgabe, Methoden und hermeneutische Voraussetzungen im Dialog mit anderen Fachwissenschaften und Wissensgebieten reflektiert und von kirchlichen Anwendungskontexten konsequent abgehoben werden. Das bedeutet nicht, dass akademisch-theologische Schriftauslegung keinen Bezug zu den Auslegungsfragen und -aufgaben hätte, die sich im kirchli-

chen Bereich stellen. Aber gerade die Abstraktion von solchen Belangen und die Konzentration auf die Bedingungen und Methoden der Auslegung können kirchlicher Schriftauslegung dienen, indem sie einen aufgeklärten Schriftgebrauch befördern. Was den Gegenstand theologischer Schriftauslegung betrifft, so ergibt sich in historischer, systematischer und praktischer Perspektive, dass mit der Kanonisierung biblischer Schriften die Schrift als ganze zum Gegenstand theologischer Auslegung geworden ist. Ein selektiver Schriftgebrauch, der einzelne Schriften oder Passagen der Bibel losgelöst zur Norm erhebt, erscheint vor dem Hintergrund der innerbiblischen Auslegungs- und Schriftwertungsprozesse und dem Prozess der Kanonbildung als unbiblisch. In Bezug auf die Methodik wird in den Beiträgen übereinstimmend die historisch-kritische Methode als unabdingbar für eine wissenschaftlich fundierte Auslegung der Schrift zur Geltung gebracht. Gegenüber dem herkömmlichen Verständnis der historisch-kritischen Methode und ihrer Frage nach dem Ursprungssinn der Texte richtet sich das Augenmerk historisch-kritischer Schriftforschung – wie die exegetischen Beiträge zeigen – heute verstärkt auf die innerbiblischen Auslegungs-, Fortschreibungs- und Schriftwertungsprozesse, in denen sich wiederum Akzentverschiebungen und Umdeutungen in der jeweils aktualisierenden Auslegung erkennen lassen. Gerade in der historischen Rekonstruktion der innerbiblischen Interpretationsprozesse wird manifest, dass sich das Verstehen der

Bibel nicht in der Ermittlung des Ursprungssinns oder der Aussageabsicht erschöpft, sondern auf die gegenwärtige Aneignung zielt. Dies setzt jedoch ein Verständnis für den historischen Abstand und die gewandelten Verstehensbedingungen und Fragestellungen voraus, zu dessen Aufbau die theologischen Disziplinen auf je ihre Weise beitragen.

Was schließlich die Frage nach dem Maßstab bzw. der Kriteriologie theologischer Schriftauslegung betrifft, so geben der neutestamentliche und der systematisch-theologische Beitrag übereinstimmend zu verstehen, dass die scharfe reformatorische Entgegensetzung von Schrift und Tradition sich aus historischen Gründen nicht mehr aufrecht erhalten lässt. Die sowohl in der Exegese wie auch in der Systematischen Theologie umstrittene Frage nach der Mitte der Schrift beantworten sie hingegen unterschiedlich: während Karl-Wilhelm Niebuhr das Jesus-Christus-Geschehen als Mitte des Neuen Testaments bestimmt, lehnt Jörg Lauster die These von der Mitte der Schrift ab. Die Diskrepanz erscheint jedoch in einem anderen Licht, wenn man sich verdeutlicht, dass die These von der Mitte der Schrift bei Luther im Dienst der Verteidigung ihrer Klarheit und Suffizienz entwickelt wird. Die Pointe der Argumentation liegt nicht darin, Jesus Christus als die inhaltliche Mitte der beiden Testamente exegetisch auszuweisen, sondern darin, für die Selbstauslegungskraft der Schrift zu argumentieren. Dieses Theorem verpflichtet die Ausleger

darauf, Fragen nach der sachgerechten Auslegung der Schrift in immer neuer Auseinandersetzung mit der Schrift zu erörtern und auf diese Weise die Gefahr willkürlicher Auslegung zu minimieren. Darin wiederum besteht die Kernaufgabe theologischer, d.h. methodisch kontrollierter und hermeneutisch reflektierter Schriftauslegung, deren Notwendigkeit schon in den biblischen Schriften selbst und sodann in der gesamten Auslegungsgeschichte vor Augen tritt. Theologische Schriftauslegung vermag in der Ausdifferenzierung der theologischen Disziplinen dazu beizutragen, die Texte in ihrer Genese und ihrer theologischen Bedeutung zu erhellen, das Bewusstsein für die Differenz zwischen den Texten in ihrer Zeit und heutigen Fragen und Verstehenshorizonten zu schärfen und vor diesem Hintergrund gegenwärtige Applikationsmöglichkeiten zu erörtern.

## Warum Gott?<sup>2</sup>

*Winfried Härle*

Am Ende meines Theologiestudiums war ich Atheist. Das kam weniger durch die Lehrveranstaltungen, die ich während meines Studiums von 1961–1965 an den Theologischen Fakultäten von Heidelberg und Erlangen besucht hatte, als durch die von mir gelesene Literatur und durch die Diskussionen, die wir darüber führten. Den letzten Anstoß empfing ich durch das 1965 erschienene Buch „Stellvertretung“ von Dorothee Sölle, das den Untertitel trug: „Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘“.

Ich habe den Abschied vom Glauben an einen wirklichen und wirkenden Gott zunächst als Befreiung erlebt. An seine Stelle trat dann für einige Zeit eine (jung-)sozialistische Ideologie, die geprägt war durch die „konkreten Utopien“, die wir zu verwirklichen hätten. Es dauerte einige Zeit, bis mir bewusst wurde, was ich durch diesen „Tausch“ alles verloren hatte. Dass ich in dieser Phase meines Lebens Menschen begegnet bin, die mir kritische Fragen stellten und mich damit zum erneuten Nachdenken veranlassten, war ein Faktor, der einige Jahre später zur Wiedergewinnung des Gottesglaubens führte, ein anderer war – merkwürdigerweise – noch

---

<sup>2</sup> Härle, Winfried: Warum Gott? Für Menschen, die mehr wissen wollen, Leipzig 2013, 303 S.

einmal ein Buch von Dorothee Sölle. Es hieß „Die Hinreise“ und erschien 1975. Dieses Buch machte mir klar, was wir an Voraussetzungen brauchen, die uns zuteilwerden müssen, wenn wir uns in der Welt und für die Welt verantwortlich engagieren wollen.

Ich bereue es im Rückblick nicht, dass ich diese atheistisch-sozialistische Phase in meinem Leben durchgemacht habe. Sie war eine wichtige Durchgangsstation. Aber noch viel weniger habe ich es je bereut, dass sie nicht die Endstation meiner Entwicklung geblieben ist. Es vergeht kaum ein Tag in meinem Leben, an dem ich darüber nicht Dankbarkeit und Freude empfinde. Und das hat mich auch dazu motiviert, über die Frage „Warum Gott?“ dieses Buch zu schreiben.

### 1 Wie gewinnen Menschen Erkenntnis Gottes?

Menschen können Gott nur dadurch erkennen, dass Gott sich ihnen durch Zeichen zu erkennen gibt. Als solche Zeichen nennt die Bibel die Werke der Schöpfung, den Reichtum der Natur, geschichtliche Ereignisse, die Worte von Propheten und – vor allem – die Person Jesu Christi. Damit ist nicht gesagt, dass alle Menschen diese Werke, Reichtümer, Ereignisse, Worte oder diese Person als Zeichen erkennen, die auf Gott verweisen. Oft sehen Menschen nur das, „was vor Augen ist“ (1 Sam 16,7), und eine Bedeutung, die auf Gott hindeutet, bleibt ihnen verborgen. Damit all dies

für Menschen zu Zeichen werden kann, die auf Gott verweisen, muss in den Menschen etwas geschehen: Es muss ihnen einleuchten, dass sie es in alledem mit Zeichen zu tun bekommen, die auf Gott verweisen. Entscheidend sind dafür eine Gewissheit, die man psychologisch oft auch als „Aha-Erlebnis“ bezeichnet, sowie das vertrauensvolle Sich-Einlassen auf das, was ihnen eingeleuchtet hat. Und dieses Sich-Einlassen kann man Glauben nennen.

Das eben Gesagte lässt sich in zwei theologischen Fachausdrücken zusammenfassen: Gotteserkenntnis ist Offenbarungserkenntnis, und Gotteserkenntnis ist Glaubenserkenntnis. Aber sind denn Offenbarung und Glaube tragfähige Grundlagen für menschliche Erkenntnis? Führende Vertreter der Wissenschaftstheorie im 20. Jahrhundert haben gezeigt, dass für alles menschliche Erkennen und Wissen gilt: Sie sind nur möglich aufgrund und unter den Bedingungen von Gewissheit, die sich einstellen muss, und aufgrund von Glauben, der sich auf das verlässt, was ihm einleuchtet. Damit haben sie nicht den Charakter der Objektivität, Sicherheit und Beweisbarkeit, aber sie können trotzdem für Menschen „absolut gewiss“ sein, so dass diese im äußersten Fall bereit sind, dafür sogar ihr Leben zu riskieren oder zu opfern. Mehr oder etwas anderes als eine solche Gewissheit und solches Vertrauen hat und braucht – unter irdischen Bedingungen – auch die Gotteserkenntnis nicht. Und deshalb ist sie immer wie-

der vom Zweifel, von Verunsicherung und von Anfechtung begleitet.

## 2 Die Bedeutung des Glaubens für die Erkenntnis Gottes

Es war Anselm von Canterbury, der seine gesamte theologische Arbeit unter die zweifache Formel stellte: „Ich glaube, um einzusehen“ und: „Der Glaube, der nach Einsicht sucht“<sup>3</sup>. Der Sinn dieser beiden Formeln wird durch die sie begleitende und erläuternde Abgrenzung noch deutlicher: „Denn ich suche nicht einzusehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um einzusehen“. Damit kehrt Anselm nicht nur die übliche Reihenfolge von Einsicht und Glaube um, sondern vertritt auch die Überzeugung, dass der Glaube der einzig mögliche Weg zur Einsicht und zur Erkenntnis ist. Darin sind ihm bis heute viele Theologen und Philosophen gefolgt.

Das kann freilich nur von einem anspruchsvollen Glaubensbegriff gelten, wie er etwa im Judentum und im Christentum beheimatet ist. Hier heißt „Glaube“ dasselbe wie „Vertrauen, von dem das menschliche Leben bestimmt wird“.<sup>4</sup> Das unterscheidet sich grundsätzlich von der umgangssprachlichen Bedeutung des Wortes „glauben“ im Sinne von „meinen“, „vermuten“ oder „für wahrscheinlich halten“, jedenfalls aber „nicht wissen“. Während bloße Meinungen und

Vermutungen durch Unbestimmtheit und Ungewissheit charakterisiert sind, ist der Glaube im biblischen Sinn des Wortes „eine feste Zuversicht auf das, was man hofft“ (Hebr 11,1). In diesem Sinne kann das Wort „glauben“ auch in der Beziehung zwischen Menschen verwendet werden, wenn man zum Beispiel der Unschuldsbeteuerung eines angeklagten Menschen vertraut („Ich glaube dir!“), oder wenn Eltern ihren Kindern Vertrauen entgegenbringen („Wir glauben an euch“).

Wie kann und soll man sich aber den Zusammenhang zwischen diesem vertrauensvollen „Glauben“ (im starken Sinn des Wortes) und der Einsicht bzw. Erkenntnis vorstellen? Anselm hat auch darauf eine tragfähige Antwort gegeben:

„Wer nicht glaubt, macht keine Erfahrung, und wer keine Erfahrung macht, gewinnt keine Einsicht.“<sup>5</sup>

Der Weg vom Glauben zur Einsicht führt demzufolge über die Erfahrung. Dieser Weg beginnt mit dem (wagenden) Vertrauen auf etwas, das uns begegnet und zum Vertrauen einlädt, weil es vertrauenerweckend wirkt. Folgen wir dieser Einladung, so können wir Erfahrungen machen, die uns von der Zuverlässigkeit und Tragfähigkeit dessen, worauf wir vertrauen, überzeugen und uns so *gewiss* machen. Die Erfahrungen können uns freilich auch vom Gegenteil überzeugen und uns zeigen, dass wir uns ge-

<sup>3</sup> Proslogion, Vorwort und Kap. 1.

<sup>4</sup> Siehe dazu Härle, Wilfried: *Dogmatik*, Berlin/New York 2012, S. 55–71.

<sup>5</sup> *Epistula de incarnatione*, in: Schmitt, Franciscus S. (Hg.): *Anselmi opera omnia II*, Stuttgart 1984, 9, eigene Übersetzung.

täuscht haben oder von anderen getäuscht wurden. Dass es so ist, leuchtet für die Beziehung von Mensch zu Mensch sofort ein. Aber an welche Art von Erfahrung(en) ist dabei zu denken, wenn es um Gott geht? Häufig begegnet man der Meinung, Menschen, die an Gott glauben, würden und dürften erwarten, dass sie eher von Übel verschont werden und mehr Erfolg im Leben hätten als andere, nicht an Gott glaubende Menschen. Andernfalls würde sich ja der Glaube „nicht lohnen“. Aber diese Vorstellung wird schon im Alten Testament anhand der Gestalt des leidenden Hiob gründlich in Frage gestellt und ebenso im Neuen Testament anhand der Gestalt Jesu, dessen Weg in den Kreuzestod führt und der seine Jünger zur Nachfolge im Leiden aufruft. Welche Erfahrungen sind es dann? Die für den christlichen Glauben charakteristischen Erfahrungen, die zur Gotteserkenntnis führen können, sind vor allem folgende vier:

- Es ist erstens die Erfahrung und die daraus folgende Einsicht, was für unser menschliche Leben grundlegend wichtig (und was bloß beiläufig wichtig oder ganz unwichtig oder sogar schädlich und gefährlich) ist.

- Es ist zweitens die Erfahrung, dass wir uns das nicht selbst beschaffen können, was für unser menschliches Leben grundlegend wichtig ist, sondern dass es uns zuteilwerden muss, ohne dass wir einen Anspruch darauf haben.

- Es ist drittens die Erfahrung, dass uns das, was für unser menschliches Leben grundlegend wichtig ist, oft-

mals in einer Weise und zu einem Zeitpunkt zuteilwird, wie und wann wir es nicht gedacht, gewünscht oder erwartet hätten.

- Es ist viertens die Erfahrung, dass all das, was uns zuteilwird, uns für die Aufgaben, die das menschliche Leben stellt, nicht abstupfen lässt oder gleichgültig macht, sondern vielmehr zu einem Handeln aus Dankbarkeit motivieren kann.

Macht man sich bewusst, dass alle diese Erfahrungen Menschen zuteilwerden, dann wird verständlich, warum Menschen, die zum Glauben an Gott finden, dies oft so erleben, dass sie von Gott gesucht und gefunden wurden, dass damit aber das Suchen und Fragen nach Gott nicht ans Ende gekommen ist, sondern zu einer Bewegung wird, die ihr Leben weiterhin begleitet.

### 3 Was fehlt(e) unserem Leben ohne den Glauben an Gott?

Aus der Sicht des Glaubens liegt die Bedeutung des Glaubens an Gott für das Leben in völlig hinreichender Weise darin, dass das Geglaubte wahr ist. Einen Zugang zur Wahrheit gewonnen zu haben, ist immer ein hohes Gut. Und die Verkennung oder Verleugnung der Wahrheit, insbesondere derjenigen, die sich auf die Wirklichkeit im Ganzen und damit auch auf das eigene Leben im Ganzen bezieht, ist immer ein Übel, und zwar ein großes.

Umgekehrt liegt aus der Sicht des Unglaubens die problematische (zu-

mindest überflüssige, möglicherweise sogar schädliche) Bedeutung des Glaubens an Gott im Nichtwahrsein des Geglauten, das man dann als Projektion oder Illusion, als Täuschung oder Selbsttäuschung bezeichnen kann. Und darum kann ein nicht an Gott glaubender Mensch seinen Unglauben als Erkenntnisgewinn verstehen, solange es für ihn nichts gibt, was da zu glauben wäre.

Und beides kann als Befreiung erlebt werden.

Unter diesen Voraussetzungen frage ich nun: Was bedeutet es aus der Sicht des Glaubens, wenn im Leben eines Menschen diese auf Gott bezogene Wahrheitsgewissheit fehlt, sei es, dass sie nie da war, oder dass sie einem Menschen abhandengekommen ist? In dieser negativen Form fällt es vielen Menschen leichter, sich und anderen klar zu machen, was für eine Bedeutung der Glaube an Gott für ihr Leben hat, als wenn sie das positiv formulieren sollten. Das kommt vermutlich daher, dass die Frage nach dem Fehlen bzw. Verlust des Glaubens aus der Sicht des Glaubens einen dramatischen Fall in den Blick fasst.

Auf diese Fragen geben Menschen, die an Gott glauben, naturgemäß individuell unterschiedliche Antworten, die aber meiner Erfahrung nach auch zahlreiche Überschneidungen und Gemeinsamkeiten aufweisen. An ihnen will ich mich im Folgenden orientieren. Aber ich kann auch das nur aus meiner persönlichen Perspektive tun. So wie alle Leserinnen und Leser dieses Buches diese Frage letzt-

lich nur für sich persönlich beantworten können.

#### a) Vertrauen in den Sinn des Lebens und der Welt

Wer an Gott glaubt, wird in der Regel davon überzeugt sein, dass diese Welt in Gott ihren Ursprung hat und darum auch in der Gemeinschaft mit Gott ihr Ziel findet. Damit verbindet sich die Überzeugung, dass der Weltlauf einen von Gott gegebenen Sinn hat, der auch das umschließt, was auf uns unverständlich und rätselhaft wirkt und es vielleicht auch ein Leben lang für uns bleibt. Diese Gewissheit findet zum Beispiel einen Ausdruck in der Aussage aus Röm 8,28: „Wir wissen aber, dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen...“ Dabei muss dieses Wissen nicht den Charakter einer Einsicht haben, durch die erkannt wird, inwiefern ein bestimmtes Widerfahrnis zum Besten dient. Das Entscheidende an dieser Aussage und an der in ihr zum Ausdruck kommenden Haltung ist vielmehr das Vertrauen auf Gott, das auch dort entstehen und sich als tragfähig erweisen kann, wo es für einen Menschen nicht oder noch nicht zu einer Erkenntnis geführt hat, die besagt, wozu etwas gut war oder ist.

Es ist nicht leicht zu sehen, woraus ein solches Vertrauen in den Sinn des Lebens und der Wirklichkeit entstehen und sich speisen sollte, wenn einem Menschen der Glaube an Gott fehlt. Das muss nicht heißen, dass ein solcher Mensch die Wirklichkeit im



Ganzen und sein Leben im Besonderen als völlig sinnlos erlebt. Er wird sich möglicherweise zufrieden geben mit den Erfahrungen, die er intuitiv als sinnvoll empfindet, und er wird es vielleicht für eine menschliche Aufgabe und Herausforderung halten, Sinnvolles in der Welt zu schaffen. Eine offene und umstrittene Frage ist es freilich, ob und wie der Mensch in einer Welt, die sinnlos ist, etwas Sinnvolles stiften kann. Müsste nicht der Sinn (oder ein Sinn) des Ganzen vorausgesetzt werden, damit wir Sinnvolles schaffen können?

Wer dessen gewiss geworden ist, dass Gott der Ursprung und das Ziel der Wirklichkeit im Allgemeinen und des eigenen Lebens im Besonderen ist, hat damit für sich eine positive Antwort auf die Frage nach dem Sinn seines Lebens und der Welt gefunden. Diese Einsicht ist nicht der Grund oder das Motiv für den Glauben an Gott, sondern eine seiner Folgen. Sie stellt sich ein.

b) Das Gefühl einer Bejahung und Geborgenheit, die nicht entmündigt

Geht man in Gedanken die Schritte durch, die erläutern, worin der christliche Glaube an Gott besteht, dann kann man wie einen roten Faden den Gedanke entdecken, dass wir in Gott der Wirklichkeit begegnen, die Bejahung und Geborgenheit gibt. Das zeigt sich nicht zuletzt darin, dass und wie Gott auf das menschliche Vertrauen bezogen ist, indem er es erweckt, ermöglicht, erhält und vollendet.

Diese Bejahung und Geborgenheit hat ihren Grund in Gottes allmächtiger Güte und gütigen Allmacht, die ihrerseits Ausdruck seines Wesens als Liebe sind.

In kaum einem anderen Bibeltext finden diese Bejahung und Geborgenheit so überzeugend und gewinnend Ausdruck wie im 23. Psalm:

„Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln. Er weidet mich auf einer grünen Aue und führet mich zum frischen Wasser. Er erquicket meine Seele. Er führet mich auf rechter Straße um seines Namens willen. Und ob ich schon wanderte im finstern Tal, fürchte ich kein Unglück; denn du bist bei mir, dein Stecken und Stab trösten mich“ (Ps 23,1–4).

Ohne den letzten Vers, in dem vom finstern Tal die Rede ist, würde diesem Psalm viel an Tiefgang fehlen und man könnte ihn leicht als verharmlosende, schönfärbende Darstellung des Lebens empfinden. Aber die Tatsache, dass da nicht nur von einer grünen Aue, nicht nur vom frischen Wasser, nicht nur von der rechten Straße, sondern auch vom finstern Tal die Rede ist, verleiht dem Text Realismus und Glaubwürdigkeit. Und das wird dadurch verstärkt, wie in diesem Psalm im Blick auf das finstere Tal Trost zugesprochen wird: nicht dadurch, dass es einem letztlich doch erspart bleibt, nicht dadurch, dass es für nicht so schlimm erklärt wird, nicht dadurch, dass es gegen die positiven Erfahrungen aufgerechnet und so relativiert wird, nicht einmal dadurch, dass auf das Gute verwiesen wird, das danach auf den Menschen

wartet, sondern nur dadurch, dass die Gegenwart, Nähe und Gemeinschaft Gottes auch in dieser bedrohlichen, furchterregenden Situation zugesagt wird: „Denn du bist bei mir“.

Dieser Psalm und das darin enthaltene Bild von Gott als dem Hirten und dem Menschen als Herdentier (vermutlich Schaf) löst freilich auch massiven Widerstand und Widerspruch aus. Es wirkt leicht entmündigend. Die Tatsache, dass in der zweiten Hälfte des Psalms dieses Bild verlassen und durch das Bild von Gott als Gastgeber oder Gastwirt ersetzt wird, zeigt freilich, dass nicht die entmündigende Führung die Pointe des Psalms und seiner Bilder ist. Das, worauf es ankommt, ist das Empfangen dessen, was zum Leben nötig ist, und zwar nicht nur als Existenzminimum, sondern auch in Fülle.

Aus der Sicht des Glaubens an Gott ist es eine Grunderfahrung, dass uns das zuteilwerden muss, was wir zum Leben brauchen, aber das ist nicht die ganze Erfahrung. Hinzu kommt die Überzeugung, dass wir mit alledem, was uns anvertraut ist, in Verantwortung vor Gott und unseren Mitgeschöpfen umgehen. In beidem, in dem, was uns zuteilwird, wie in dem, was von uns erwartet wird, kommt eine große Wertschätzung des Menschen zum Ausdruck. Und erst beide Elemente zusammengenommen sorgen dafür, dass die Geborgenheit den Menschen nicht entmündigt und dass die Verantwortlichkeit ihn nicht überfordert.

c) Eine ethische Orientierung, die dem Leben das rechte Maß gibt

Die mit dem Gottesglauben gegebene ethische Orientierung betrifft nicht nur den einzelnen Menschen, sondern auch diejenigen Normen, Werte und Verhaltensweisen, durch die Menschen miteinander verbunden sind und durch die ihr gemeinsames sowie ihr gegenseitiges Tun und Lassen bestimmt wird. Der Glaube an Gott steht in allen mir bekannten Religionen immer auch für die ethische Orientierung an solchen für das Leben und Zusammenleben der Menschen grundlegenden Normen, genauer gesagt: Er steht für die Lebensdienlichkeit und Geltung solcher Normen. Denn die Einsicht, dass die in der Welt existierenden Wesen nicht Produkte eines blinden Zufalls sind, sondern Geschöpfe Gottes, gibt ihnen eine Würde und einen Wert, die sie auszeichnen und vor menschlicher Willkür in Schutz nehmen.

Insbesondere dort, wo Menschen sich ausschließlich an den Erkenntnissen orientieren wollen, die wir aus den Naturwissenschaften über die Regeln der evolutionär verlaufenden Naturprozesse gewinnen, droht die Gefahr, dass diese Regeln dann auch für ethisch verbindlich gehalten werden. Das aber führt leicht zu einer Einstellung und zu einem Verhalten, die man (abwertend) als „sozialdarwinistisch“ bezeichnet, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass die Selektionsmechanismen der Evolution in ihrer Gnadenlosigkeit keine guten ethischen Lehrmeister oder Vorbilder

sind. Will man sich aber in ethischer Hinsicht nicht an ihnen orientieren, stellt sich die Frage, woher man dann eine humane ethische Ausrichtung gewinnen kann.

Die ethische Ausrichtung wäre jedoch unzureichend und irreführend verstanden, wenn man dabei nur oder primär an Verbote und Gebote dächte, die mit der Autorität Gottes versehen vorschreiben, was zu lassen und zu tun ist. Richtet man sich an der in Jesus Christus Mensch gewordenen Liebe Gottes aus, so ergibt sich gegenüber dieser Vorstellung eine gravierende Veränderung: Diese Veränderung besteht darin, dass die ethische Orientierung ihre tiefste Begründung nicht aus dem Sollen gewinnt, sondern aus dem Sein. Das heißt, dass sie den Charakter einer Lebensbewegung hat, in der ein Mensch zunächst Empfangender ist. Wenn Menschen das Gefühl haben, dass sie in ihrem verantwortlichen Handeln etwas weitergeben, was ihnen zuvor selbst zuteil geworden ist, dann gibt das ihrem Ethos eine unverkrampfte Gestalt. Sie resultiert nicht aus dem Druck, der durch das erzeugt wird, was erst noch erreicht und geschaffen werden muss, sondern aus der Dankbarkeit für das Empfangene. Und dabei kann es sogar passieren, dass Menschen mehr weitergeben, als sie selbst empfangen haben.

Mit alledem macht die ethische Orientierung, die im Glauben an Gott gründet, das Kriterium der Lebensdienlichkeit stark. Dieser Aspekt verdient als Interpretation des Sinnes ethischer Normen besondere Erwäh-

nung. Denn wenn das Nachdenken über ethische Normen die Ausrichtung an dem aus dem Blick verliert, was dem Leben dient, kann an ihrer Stelle die Vorstellung von Gott als einem strengen, kleinlichen Gesetzgeber und Richter einziehen, die schon bei vielen Menschen das Leben belastet und den Zugang zum Gottesglauben erschwert hat. Diese Gefahr nimmt jedoch in dem Maße ab, in dem der Glaube an Gott einerseits in Verbindung gebracht wird mit dem Gedanken des rechten Maßes für den Menschen und andererseits mit der Erkenntnis der Bedeutung von Vergebung.

d) Die Erkenntnis dessen, was für den Menschen unverfügbar ist

Die Worte „unverfügbar“ und „Unverfügbarkeit“ haben eine große Nähe zum Glauben. Unverfügbar ist das, über dessen Dasein wir durch unser Wollen nicht entscheiden können oder sollen. „Unverfügbarkeit“ hat also eine doppelte Bedeutung, die man sich klarmachen muss, um Verwirrungen möglichst zu vermeiden. Dass etwas für uns unverfügbar ist, kann entweder heißen, dass wir darüber nicht verfügen können oder dass wir darüber nicht verfügen sollen.

Aber woher wissen wir eigentlich, worüber wir (nicht) verfügen sollen und dürfen? Wenn die Antwort auf diese Frage nicht willkürlich und beliebig ausfallen soll, dann kann sie nur von der Instanz erhofft, erwartet und empfangen werden, die dieser

Welt und dem Leben jedes Menschen so vorgegeben ist, dass sie ihnen ihre Bestimmung gibt, also ihnen das Ziel setzt, in dem sie ihre Erfüllung finden. Damit wird – gewissermaßen nebenbei – auch hier deutlich, dass die Begrenzungen dessen, worüber wir verfügen dürfen und sollen, nicht den Sinn haben, uns möglichst wenig an Freude zu gönnen, sondern ganz im Gegenteil, ein Höchstmaß an wirklichem Glück und unbegrenzter Erfüllung zu ermöglichen.

Mit alledem lässt der Glaube an Gott den Horizont erkennen, in dem wir uns immer schon bewegen und orientieren, den wir bei allem Planen und Handeln voraussetzen und notwendigerweise in Anspruch nehmen, der aber eben deshalb nicht durch unser Planen und Handeln gesetzt oder geschaffen wird.

#### e) Ein Adressat für Dank und Klage

Im Gespräch stelle ich oft fest, dass der Glaube an Gott für viele Menschen vor allem bedeutet, einen Adressaten für ihren Dank bzw. für ihre Dankbarkeit zu haben. Aber wie stellt sich das dar aus der Lebenssituation

- eines Langzeitarbeitslosen, der nicht mehr vermittelbar ist,

- einer erfolglosen Asylbewerberin, die in ihr Herkunftsland abgeschoben wird und dort mit Inhaftierung und Folter rechnen muss,

- eines Familienvaters mit drei minderjährigen Kindern, der eben die Prognose bekommen hat, dass er vo-

raussichtlich nur noch ein halbes Jahr zu leben hat?

Fehlt auch denen ein Adressat für ihre Dankbarkeit? – Dankbarkeit wofür? Auf diesen berechtigten Einwand authentisch zu reagieren, fällt denen schwer; die sich nicht in einer solchen Lage befinden. Aber auch in solchen Situationen verschwindet das Gebet nicht einfach, sondern es bekommt häufig eine andere Bedeutung: Im Vordergrund steht dann nicht der Dank oder das Lob Gottes, sondern die Klage oder Bitte, manchmal das verzweifelte Schreien zu Gott. Und vielleicht gibt es für Menschen in solchen Situationen gar kein anderes Gegenüber, vor dem sie ganz rückhaltlos ihre Trauer, ihren Schmerz, ihre Angst aussprechen können als das Gebet vor Gott.

In beidem, in der Dankbarkeit wie in der Klage kann erlebbar werden, was in Situationen des Glücks und des Leids das tragende Fundament des eigenen Lebens ist, das oftmals eher unausgesprochen und unbewusst im Untergrund vorhanden ist, als dass es ins Bewusstsein tritt, gedanklich klar erfasst wird und in Worten Ausdruck findet.

Wenn ein Mensch im Gelingen und im Scheitern, im Leben und im Sterben auf den Gott vertrauen kann, der sich in Jesus Christus als Liebe offenbart hat, dann empfinde ich das als das größte Glück des Lebens. Da ist der Glaube an Gott in einem Menschenleben an sein Ziel gekommen.

## Offenbarung Gottes in Jesus Christus

### Der Weg dieser Christologie und ihre Impulse<sup>6</sup>

*Michael Welker*

Diese Christologie sucht eine Alternative zur offenen oder verdeckten Auflösung des christlichen Glaubens im subjektivistischen Glauben und in theistischer Metaphysik.

Sie macht deutlich, dass mehrere Wege der Erkenntnissuche begangen werden müssen. Wenn wir andere Menschen, Lebenswege, historische Situationen wirklich kennenlernen wollen, suchen wir mehrere Zugangsweisen zu ihnen. Dies sollte auch für das Bemühen um die Erkenntnis des lebendigen Gottes und der Offenbarung in Jesus Christus gelten.

#### I

Die Frage nach dem historischen Jesus führt auf den ersten dieser Wege. Eine Christologie kann und darf von dieser Frage nicht absehen, wenn sie die Offenbarung Gottes in diesem Menschen ernst nehmen will. Der historische Jesus ist weder ein Stein in

der Wüste noch ein bloßer Platzhalter für eine „Christologie von unten“, die bei einer abstrakten „Menschheit“, einem Selbstbewusstsein, einer Gottesgewissheit oder ähnlichen nur scheinbar „kerygmatischen“ Größen ansetzen will. Der historische Jesus ist eine nicht leicht zu erfassende, ausstrahlungsstarke Person in nicht leicht zu bestimmenden historischen Kontexten. Dennoch ist das Fragen und Suchen nach wahrer Erkenntnis dieser Person und dieses Lebens nicht sinnlos. Der manchmal irritierende und manchmal ergebnislos endende Wechsel der historischen und wissenschaftlichen Methoden des Fragens nach ihm sollte die weiterführenden Hilfestellungen der Wissenschaft in dieser Frage nicht missachten lassen.

Die sogenannte „dritte Frage nach dem historischen Jesus“ hat eine fruchtbare Entwicklung mit unzweifelhaften Erkenntnisfortschritten in Gang gebracht, von der diese Christologie profitiert. Auch der wissenschaftlich nicht direkt interessierte Glaube sollte sich von den wichtigsten der gewonnenen Einsichten und erhobenen Wahrheitsansprüche belehren lassen und sich mit ihnen auseinandersetzen. Im ersten Teil dieses Buches haben wir Wege der Wahrheitssuche in der Frage nach dem historischen Jesus vorgeschlagen, die sich auch in Zukunft begehen lassen. Es wird also einerseits ein gewonnenes Erkenntnisniveau beschrieben. Es wird aber auch gezeigt, wie unter Würdigung und Verteidigung der bisher gewonnenen Wahrheitsansprüche

<sup>6</sup> Welker, Michael: Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn 2012, 324 S.

das Fragen nach dem historischen Jesus offen und lebendig bleibt.

## II

Das Fragen nach dem historischen Jesus allein führt nicht zur Christologie. Er würde aus dem historischen Gedächtnis verschwunden sein als noch ein weiterer messianischer Prätendent aus dem ersten Jahrhundert, dessen Ansprüche sich am Ende als Wahn herausstellten. Doch wir haben alle von Jesus gehört. *Etwas* muss geschehen sein, das seine Geschichte weiterführte. Alle neutestamentlichen Verfasser sind eindeutig überzeugt davon, dass dieses „Etwas“ die Auferstehung war.<sup>7</sup>

Die Wirklichkeit der Auferstehung ist nicht weniger komplex als das Leben des historischen Jesus. Im Gegenteil. Das Leben des Auferstandenen bewahrt seine vorösterliche Existenz mit ihrer reichen Ausstrahlung in neuer Gestalt. Der Auferstandene umfasst in seiner „königlichen Herrschaft“ die Fülle des vorösterlichen Lebens. Viele Wege der „Nachfolge“ schließen an das Leben Jesu in der Kraft seiner Auferstehung an. Die Kirche versteht sich als der „Leib Christi“, als Trägerin seiner nachösterlichen Existenz. Dabei strahlt das Leben Jesu und des erhöhten Christus in seiner diakonischen und propheti-

schen Kraft viel weiter aus als nur in die verfassten Kirchen.

Um dies zu verdeutlichen, muss die Christologie zeigen, dass die Auferstehung keine physische Wiederbelebung ist. Die Verwechslung von Auferstehung mit physischer Wiederbelebung wird besonders emphatisch vertreten auf Seiten von Fundamentalisten und von Agnostikern, manchmal auch von verwirrten Theologen, die diese „Auferstehung“ behaupten und dann, je nach Lager, fanatisch verteidigen bzw. spöttisch oder gereizt leugnen. Diese Auffassung hält gründlicher Exegese nicht stand. Auch zur Frage der Auferstehung ist ein Erkenntnisniveau erreicht, das nicht unterschritten werden sollte – das dennoch weitere Fragen nach der Wirklichkeit der Auferstehung und des göttlichen Geistes offen lässt, die die Theologie zukünftig beschäftigen müssen.

Zu bearbeiten sind anthropologische, pneumatologische und erkenntnistheoretische Fragen nach der Wirklichkeit des Geistes, nach einem Verständnis des Leibes, der sowohl eine natürliche als auch eine psychopneumatologische Größe ist. Die Theologie sollte dabei das Gespräch mit der Philosophie, der Psychologie und den Naturwissenschaften suchen. Es geht dabei um nicht weniger als um die spannende Frage nach geistigen und geistlichen Wirklichkeiten. Philosophische, psychologische und andere wissenschaftliche Erkenntnisse geistiger Wirklichkeiten sollten von der Theologie geprüft werden, auch wenn sich von ihnen her nicht

<sup>7</sup> Polkinghorne, John C.: *Science and Religion in Quest of Truth*, New Haven/London 2011, 121, Übersetzung M. W.

die Theologie des Auferstandenen entwickeln lässt. Sie muss bei der Transformation des vorösterlichen Lebens Jesu in das nachösterliche ansetzen, um auf den Wegen der Christologie zu bleiben.

### III

Das vorösterliche Leben Jesu und seine Auferstehung dienen der Offenbarung Gottes und mit dieser Offenbarung der Rettung, Erlösung und Erhebung der Menschheit und der Schöpfung. Die soteriologische Bedeutung der Offenbarung erschließt sich in ihrem ganzen Ernst und in ihrer ganzen Tiefe aber erst, wenn gesehen wird, dass das irdische Leben Jesu auf seinen Tod am Kreuz hinausläuft und dass mit der Auferstehung nicht weniger erfolgt als Gottes Auseinandersetzung mit den Mächten und Gewalten, die die Welt unter die Macht der Sünde bringen und Jesus ans Kreuz schlagen. Am Kreuz wird deutlich, dass Gott in seiner Offenbarung nicht nur in ein menschliches Leben eingetreten ist (Inkarnation), sondern auch in die Tiefe geschöpflicher Not, in abgründiges Leiden und schuldhaftes Verstricktsein der Menschen (Kenosis). Deutlich wird, dass die als „gute Mächte“ angesehenen Ordnungs- und Organisationsformen, die menschliches Leben in der Orientierung an Wahrheit und Gerechtigkeit zu lenken beanspruchen – Politik, Recht, Religion, Moral und öffentliche Meinung –, dass sie alle am Kreuz gegen Gottes Offenbarung zusammenwirken.

Mit der Rede von Sünde und Sühne, Opfer und Stellvertretung wird ein ganzes Feld von Phänomenen vor Augen gebracht, die die Erzeugung größter Notlagen, gefährlichster Verschleierung, aber auch geistiger und geistlicher Auseinandersetzung damit zu erfassen suchen. Auch diese schwierige Begriffswelt erfordert weitergehende Erschließung. Nicht weniger als die Grenzen moralischer, rechtlicher, politischer und religiöser Steuerungsmöglichkeiten müssen die Theologie hier beschäftigen. In noch kaum entwickelten Gesprächen mit den Rechtswissenschaften, den Politik-, Sozial- und Kulturwissenschaften müssen die Phänomene „systemischer Verzerrung“ erschlossen werden, für die das Symbol des Kreuzes und die weithin unverständlich gewordene Rede von der „Sünde“ stehen.

Nicht nur das Mitleiden Gottes, sondern auch Gottes schöpferische und neuschöpferische Auseinandersetzung mit den Anmaßungen menschlicher Macht, mit der Sünde und mit dem Fluch des Todes müssen die „Theologie des Kreuzes“ beschäftigen. Auch hierzu entwickelt diese Christologie neue Denkansätze.

### IV

Die differenzierte christologische Erschließung des vorösterlichen Lebens Jesu, seiner Auferstehung und seines Kreuzes erlaubt es, die sogenannte „Hohe Christologie“, die Lehre vom erhöhten Christus und von seiner

Gottheit, im Anschluss an die biblischen Überlieferungen und klassische theologische Positionen zu entfalten. Einen wichtigen Impuls für diese Christologie bietet Calvins Lehre vom „dreifachen Amt Christi“, dem königlichen, dem priesterlichen und dem prophetischen Amt. Diese Lehre ist streng verbunden mit der Erkenntnis, dass der auferstandene Christus seinen Geist „ausgießt“, um seinen Zeuginnen und Zeugen an seinem königlichen, priesterlichen und prophetischen Wirken Anteil zu geben. Mit der Lehre vom dreifachen Amt wird die Fülle der oft diffusen Erwartungen an den Messias, den Gesalbten, geordnet und strukturiert. Gesalbt wurden die Könige, die Priester und die Propheten des Alten Testaments bei der Einführung in ihr Amt. Als gesalbte Amtsträger sollten sie ihren Aufgaben nachkommen und den von Gott und den Menschen an sie gerichteten Erwartungen entsprechen.

Wie Calvin richtig betont, übt Christus sein dreifaches Amt „nicht ohne die Seinen“ aus. Der auferstandene und erhöhte Christus „gießt seinen Geist aus“, um seine Zeuginnen und Zeugen mit seinen Kräften zu erfüllen. Diese Weite der Wirkung des Messias, die möglicherweise Gebiete der Vorstellungswelt des mit himmlischer Macht ausgestatteten „Menschensohnes“ einholt, stellt diese Christologie mit der Rede von der „dreifachen Gestalt des Reiches Christi“ vor Augen.

Der auferstandene und erhöhte Christus muss in Kontinuität und Diskontinuität mit dem vorösterlichen

Jesus wahrgenommen werden. Die Lehre vom dreifachen Amt erlaubt zu sehen: Das Wirken des vorösterlichen Jesus und seine Verkündigung des kommenden Reiches Gottes gewinnt in seiner königlichen Herrschaft nachösterliche Gestalt. Das diakonische Wirken Jesu, seine Botschaft der Liebe, seine gewaltlose Veränderung menschlicher Herrschaftsformen wird durch ihn und die Seinen nachösterlich fortgesetzt und entfaltet. Der Auferstandene regiert in der Kraft seines Geistes, die er „den Seinen“ verleiht und in der er die königliche Gestalt seines Reiches konstituiert. Das in dieser Gestalt des Reiches Gottes lebendige Ethos der Liebe, der freien, schöpferischen Selbstzurücknahme zugunsten anderer ist stärker als die Mächte der Selbsterhaltung. In der freien, schöpferischen Selbstzurücknahme wächst menschliches Leben zugunsten anderen Lebens über sich hinaus, überwindet es exemplarisch die Endlichkeit, trotz es der Drohung der Macht der Endlichkeit. „Stark wie der Tod ist die Liebe“ (Hld 8,6).

Mochte die klassische Lehre vom dreifachen Amt oft in einer Rubrizierung und Zusammenstellung verschiedener Funktionen des „Amtsträgers“ erstarren – die Lehre von der dreifachen Gestalt des Reiches Gottes muss einen Zusammenhang dynamischer Lebens- und Entwicklungsprozesse ins Auge fassen, die von der Person Jesu und der Ausstrahlungskraft seines Geistes bestimmt werden.



## V

Die im engeren Sinne gottesdienstliche Gegenwart des auferstandenen und erhöhten Christus wird in seinem priesterlichen Amt bzw. in der priesterlichen Gestalt seines Reiches offenbar. Auch das gottesdienstliche Geschehen, in manchen westlichen Industrienationen in lähmenden liturgischen und rhetorischen Routinen erstarrt, kann in wahrhaft christologischer, pneumatologischer und biblischer Orientierung eine ungeheure Dynamik der vermittelten und empfangenen Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis bieten. Im Licht der Sakramente Taufe und Abendmahl kann diese Dynamik an Klarheit gewinnen, ohne dass in theologischer Transparenz das eingreifende Ereignis des Herrschaftswechsels in der Taufe und die Leuchtkraft der Gegenwart des Auferstandenen im Abendmahl verstellt werden. Nicht weniger als eine differenzierte Erfahrung der Gegenwart des dreieinigen Gottes wird mit diesen zentralen sakramentalen Ereignissen erschlossen.

So sinnvoll es ist, dass manche Kirchen die Christusnachfolge im diakonischen Dienst in das Zentrum ihres Lebens stellen, andere Kirchen in der Liturgie und in der Feier des Abendmahls Ausgangspunkt und Höhepunkt ihres Leben sehen – diese Christologie kulminiert in der Darstellung des prophetischen Amtes Christi und der prophetischen Gestalt des Reiches Gottes. Die prophetische Gestalt ergänzt und erweitert die dia-

konische Ausstrahlung des Reiches. Sie sensibilisiert für die vielfältigen Behinderungen der Königsherrschaft Christi – und zwar nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der verfassten Kirchen. Die Nachfolge des prophetischen Christus weckt immer wieder neu die Leidenschaft für das Fragen nach der Wahrheit, die Suche nach Gerechtigkeit und den Einsatz für sie bis hin zum gewaltlosen Widerstand. Durch die prophetische Gestalt des Reiches Gottes gewinnt aber auch die priesterliche Dimension ihren Ernst. Die gottesdienstliche Feier, die Seelsorge, Lehre und Verkündigung der Kirchen müssen immer wieder neu vor den Gefahren selbstsicherer, abgehobener Rituale und rhetorischer Routinen bewahrt werden. In der prophetischen Gestalt der Nachfolge Christi werden einerseits die aktuellen Fragen und Leiden der Menschen und ihrer Umgebungen ernst genommen. Es wird andererseits der Blick auf die Weite und Kreativität des Offenbarungsgeschehens gelenkt: „Ich bin überzeugt, dass die Leiden der jetzigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll“ (Röm 8,18).

Sinn und Geschmack fürs  
Unverfügbare –  
die Endlichkeit des  
menschlichen und Ewigkeit  
des göttlichen Geistes

Ein kritisches theologisches Ge-  
spräch mit Konstruktivismus und  
systemischem Denken

*Heike Springhart*

Anlässlich der Emeritierung Prof. Dr. Dr. Dr. hc. Michael Welkers zum Ende des Wintersemesters 2012/13 trafen sich vom 30. August bis 2. September 2012 im Internationalen Wissenschaftsforum Heidelberg (IWH) 56 Theologinnen und Theologen aus 15 Ländern. Sie hatten größtenteils einst bei Michael Welker zunächst in Münster, seit 1992 in Heidelberg promoviert und wirken jetzt in verantwortlichen Stellen in akademischer Lehre und in verschiedenen Kirchen. Das Symposium trug 33 Beiträge zum Themenfeld „Gottes Geist und menschlicher Geist“ zusammen. Einen Großteil der Beiträge dokumentiert der von Gregor Etzelmüller und mir in Verbindung mit Alexander Maßmann, Nina Mützlitz und Hanna Reichel herausgegebene Band unter demselben Titel.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Etzelmüller, Gregor / Springhart, Heike (Hg.): Gottes Geist und menschlicher Geist, Leipzig 2013.

Michael Welker versteht es, eigenständiges theologisches Denken und die Leidenschaft für inhaltliche Theologie weiterzugeben und zu fördern. Diese Weite findet in den Beiträgen des Bandes ihren beredten Ausdruck. Sie zeugen von der Ausstrahlungskraft Michael Welkers in die weltweite Kirche und Theologie. Die sehr unterschiedlichen Denk- und Theologiestile spiegeln die Verschiedenheit der Kontexte und konfessionellen Gestalten des Christentums wider. Der Band versammelt Beiträge von Theologinnen und Theologen aus der Orthodoxie, dem römischen Katholizismus, verschiedenen Ausprägungen des Protestantismus sowie der Pfingstbewegung.

Mein Beitrag zielt auf ein kritisches theologisches Gespräch mit Konstruktivismus und systemischem Denken. Dabei gehe ich der Frage nach, inwiefern die konstruktivistische Perspektive mit einer dialektisch-theologischen fruchtbar verbunden werden kann.

Der Konstruktivismus als Alternative zu einer am Verstehen des Verstehens orientierten Hermeneutik fokussiert auf die „Differenz von Differenz und Identität“.<sup>9</sup> Während die Hermeneutik nach den Bedingungen der Möglichkeit von Verstehen fragt, setzt konstruktivistisches Denken auf die im Beschreiben von Wirklichkeit sich ereignende Konstruktionsleistung. Die Basis dafür ist das Interesse

<sup>9</sup> Hörisch, Jochen: Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik, Berlin 2011, 27.

an den Grenzen des Verstehens, also die Frage nach dem Umgang mit dem Unverfügbaren. Dabei geht es nicht primär um erkenntnistheoretische Fragen, sondern um eine an den konstruktivistischen Anfragen geschulte theologische Perspektive auf das dem vollständigen Verstehen Entzogene und Unverfügbare.

Theologisch ist damit die Frage verbunden, wie und ob der endliche menschliche Geist den ewigen Geist Gottes fassen oder wenigstens erfassen kann und wie sich die Erschließungskraft der Offenbarung ins Verhältnis setzen lässt mit einer Perspektive, die an der Endlichkeit und Fragmentarizität dessen orientiert ist, was Menschen zu erfassen in der Lage sind.

Meine These ist, dass sowohl Konstruktivismus als auch Dialektische Theologie sich als an den Grenzen des Erkennens und dem adäquaten reflexiven Umgang mit dem Unverfügbaren orientierte Theorie- und Theologieansätze lesen lassen und konstruktive Antwortversuche auf diese Fragen bieten.

In meinem Beitrag geht es nicht primär um die christologische Kontroverse aus der reformierten Orthodoxie, ob die begrenzte Menschheit die unbegrenzte Gottheit fassen könne (*finitum [non] est capax infinitum*).<sup>10</sup> Vielmehr versuche ich zu

<sup>10</sup> Vgl. dazu Andresen, Carl / Ritter, Adolf Martin (Hg.): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Göttingen 1998, 185.

zeigen, dass und inwiefern eine dialektische Perspektive auf die Endlichkeit des menschlichen und die Ewigkeit des göttlichen Geistes die kritischen Anliegen einer differenzsensiblen Theorie seitens des Konstruktivismus theologisch instruktiv aufzunehmen und zugleich einer kritischen Relektüre zu unterwerfen vermag.

Die Notwendigkeit einer kritischen Relektüre konstruktivistischer Ansätze wird insbesondere da relevant, wo konstruktivistisches Denken zur Praxis systemischen Arbeitens in Psychotherapie und Seelsorge wird. Auch hier ist der Ansatz bei den Grenzen und Beschränkungen menschlichen Erkennens zentral, der an die Stelle eines Ansatzes bei den Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis „für das Verhältnis des Menschen zur Welt“ tritt.<sup>11</sup> Von zentraler Bedeutung ist hier der hohe Stellenwert, der den Prozessen der Bedeutungszuschreibung beigemessen wird.<sup>12</sup> Daneben versuchen die systemischen Ansätze der „Abkehr vom Glauben an die Möglichkeit einer geplanten Beeinflussung bzw. Manipulation von Systemen“<sup>13</sup> therapeutisch Rechnung zu tragen. Wird jedoch nicht transparent

<sup>11</sup> Von Ameln, Falko: Konstruktivismus. Die Grundlagen systemischer Therapie, Beratung und Bildungsarbeit, Tübingen 2004, 199.

<sup>12</sup> Insbesondere in der Methode des Reframing, also der Umdeutung von Erfahrung, wird therapeutisch versucht, sich die Bedeutungszuschreibung zunutze zu machen. Vgl. a. a. O., 6.

<sup>13</sup> Ebd.

gemacht, inwiefern jede Intervention trotz dieser Intention eine Beeinflussung darstellt, besteht die Gefahr, dass Normativitäten und den Fragen von Macht in der Therapiebeziehung nicht ausreichend Rechnung getragen werden. Am Übergang von einer primär an der Beobachtung orientierten Systemtheorie hin zu einer systemischen Praxis stellt sich daher die Aufgabe, die problematisch normativen Seiten eines solchermaßen „angewandten Konstruktivismus“ theologisch in Frage zu stellen.<sup>14</sup>

Die Perspektive auf die Prozesse der Bedeutungszuschreibung stellt auch die Frage nach Wahrheit und Wirklichkeit. Ohne in meinem Beitrag einer differenzierten wahrheitstheoretischen Diskussion Raum geben zu können, ist für meine Überlegungen zentral, dass als erkenntnistheoretische Grundhaltung der konstruktivistischen Theorien und Modelle gelten kann, dass „die Wirklichkeit des Menschen nicht als objektives Abbild der Realität, sondern als eigene Konstruktion“ aufgefasst wird.<sup>15</sup> Im Blick auf die Frage einer vom Erkennen und Konstruieren unabhängigen und ihr entzogenen Wahrheit lässt sich an der Auseinandersetzung mit einer dialektisch-theologischen Perspektive

ein differenzierter Zugang gewinnen, der einerseits dem immer perspektivischen Zugang zur Wirklichkeit Rechnung trägt, andererseits aber genau aus der Spannung zwischen dieser und der davon zu unterscheidenden Offenbarung eine kritische Perspektive auf diese Wirklichkeit bietet.

Dabei ist zentral, dass die Dialektik nicht das statische Nebeneinander zweier Begrifflichkeiten markiert, sondern inhaltlich, genauer: christologisch, gefüllt ist. Im Geschehen der Inkarnation geht Gott in Christus selbst in die Grenzen der Endlichkeit ein, insofern er die Risiken der Endlichkeit in sich aufnimmt und den Mächten der Welt am Kreuz zum Opfer fällt.<sup>16</sup> Indem die Grenzen der Endlichkeit in Gott eingehen, wird auch der Raum geschaffen für eine theologische Perspektive auf die Endlichkeit des Menschen und sein Unterworfenheit unter ihm letztlich unverfügbare Grenzen. Mithin geht es um die anthropologische Frage nach dem Unverfügbaren, das die Endlichkeit des Menschen mit sich bringt – und die durch die Ewigkeit und die begrenzte Unverfügbarkeit transzendierende Selbsterschließung Gottes erst deutlich und so auch überwunden wird.

Das Beharren einer konstruktivistischen Perspektive auf die Endlichkeit, Begrenztheit und im Blick auf ihre Wirklichkeitskonstruktionen festzuhaltende Revidierbarkeit des mensch-

<sup>14</sup> Nicht zuletzt aufgrund der steigenden Anzahl systemischer Entwürfe für die Seelsorge und Pastoralpsychologie ist diese theologische Kritik dringend geboten. Vgl. Morgenthaler, Christoph: Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis, Stuttgart <sup>3</sup>2005.

<sup>15</sup> Von Ameln, Konstruktivismus, 9.

<sup>16</sup> Vgl. Welker, Michael: Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn 2012, 174.

lichen Geistes gewinnt durch das Gespräch mit einer an der Ewigkeit des göttlichen Geistes orientierten Theologie eine Erweiterung der Perspektive, die problematische Reduktionismen überwinden hilft. Der Geist Gottes kommt hier nicht als vage über dem Tohuwabohu schwebende Größe in den Blick, sondern als Teil der Trinität, die sich der endlichen Geschichte verschrieben hat und in sie eingegangen ist. Als Modus und Wirklichkeit der Offenbarung, aber auch als die differenzierte Mehrperspektivität der Wirklichkeit strukturierenden Kraft, als der Paraklet, der von den fragmentarischen und gebrochenen Seiten nicht unberührt bleibt, erweist der ewige Geist seine Heiligkeit dadurch, dass er in die Endlichkeit einzieht und sie zugleich überwindet.

Die Endlichkeit des menschlichen Geistes beinhaltet nicht in erster Linie Unvermögen und problematische Begrenzung, sondern weitet den Blick hin auf die Vielfalt der Perspektiven auf Wirklichkeit in Konstruktion und Narration und beinhaltet zugleich die Möglichkeit, über sich hinaus zu weisen mit Blick und Bezug auf die in diese Endlichkeit eingehende Ewigkeit Gottes.

Damit lässt sich eine theologisch reiche realistische Perspektive gewinnen, die die Spannung aufrecht hält zwischen dem, was konstruierbar, sagbar, gestaltbar und erkennbar ist,

und dem Unverfügbaren, was sich ereignet und ins Leben einbricht.<sup>17</sup>

Ein durch konstruktivistische Perspektiven herausgefordertes theologisches Denken wird mit der konstitutiven Bedeutung von Grenzen und Beschränktheit rechnen, die mit der Endlichkeit des Menschen und der Welt gesetzt sind.

Zugleich aber fordert die theologische Perspektive dazu heraus, die Spannung von Wirklichkeit und darüber hinausgehender Wahrheit nicht vorschnell aufzulösen, sondern mit dem Unverfügbaren zu rechnen, das sowohl segensreich als auch lebenszerstörend ins Leben einbrechen kann. Hier beginnt dann eine realistische Theologie, die differenzierte und realistische Impulse für eine ebensolche pastorale Praxis in Predigt und Seelsorge zu bieten vermag.

---

<sup>17</sup> Damit ist aus einer von der dialektisch-theologischen Perspektive her angeregten kritischen Auseinandersetzung mit konstruktivistischem Denken ein Zugang zu den anthropologischen Phänomenen radikaler Endlichkeit, also Krankheit und Tod, zu gewinnen, der an anderer Stelle weiter zu entfalten ist.

## Evolution und Neuschöpfung

### Schleiermachers Anthropologie in evolutionärer Sicht<sup>18</sup>

*Gregor Eitzelmüller*

Nach Friedrich Schleiermacher sind sich die Glaubenden eines „neuen göttlich gewirkten Gesamtleben(s)“ bewusst, das sich nicht anders als eine „neue Schöpfung“ darstellen lasse.<sup>19</sup> Gewinne ein Mensch an diesem Leben derart Anteil, dass sein Erleben und Verhalten durch dieses neue Gesamtleben geprägt werde, sei er gleichsam eine neue Person geworden. Auf diese neue Schöpfung zielt nach Schleiermacher das ganze göttliche Wirken. Es sei Gottes Wille, „das menschliche Geschlecht durch göttliche Kraft aber auf natürliche Weise in den geistigen Leib Christi umzubilden“<sup>20</sup>. Dieser Wille verwirk-

licht sich durch Evolution und Neuschöpfung: „Die Erscheinung des ersten Menschen constituirte [...] das physische Leben des menschlichen Geschlechts; die Erscheinung des zweiten Adam constituirt für dieselbe Natur das neue geistige Leben“ (CG<sup>2</sup>, II, 58, 1–4).

Für den Dialog mit der evolutionären Anthropologie ist von Bedeutung, dass Schleiermacher sich konsequent von der Vorstellung eines Sündenfalls verabschiedet: „wie man sich auch die erste Sünde denken möge, immer wird man schon etwas sündliches voraussetzen müssen“ (CG<sup>2</sup>, I, 445, 4–6). Der Sündenfall verändere nicht die menschliche Natur, sondern in der Sünde verfällt der Mensch stets neu der Tendenz seiner biologischen Existenzform, die auf Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung zielt. Dass der Mensch dieser Tendenz seiner biologischen Existenz verfällt und auch als neues Geschöpf durch sie gefährdet bleibt, hat Schleiermacher darauf zurückgeführt, dass der Mensch aus einer Geschichte hervorkommt, in der sich das physische Leben mit seinen Tendenzen längst entwickelt hatte, bevor der Geist ins Leben eintrat (vgl. CG<sup>2</sup>, I, § 67). In einer evolutionstheoretischen Perspektive heißt das: Der Mensch hat immer schon eine evolutionäre Vorgeschichte, aus der er hervorgeht.<sup>21</sup> Er ist – wie die Evolutionäre Psychologie sagt –

hg. von H.-F. Traulsen, KGA I/10, Berlin/New York 1990, 147–222, 216, 6–8.

<sup>18</sup> Der Beitrag greift Überlegungen auf, die ich in Eitzelmüller, Gregor / Springhart, Heike (Hg.), Gottes Geist und menschlicher Geist, Leipzig 2013 (vgl. dazu den Beitrag von Heike Springhart in diesem Heft), vorgelegt habe.

<sup>19</sup> Schleiermacher, Friedrich D.E.: Der christliche Glaube. 2. Auflage (1830/31), hg. von R. Schäfer, Berlin/New York 2008, II, 18, 3f.; II, 29, 14.

<sup>20</sup> Ders.: Ueber die Lehre von der Erwahlung; besonders in Beziehung auf Herrn Dr. Brettschneiders Aphorismen, in: ders.: Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitschriften,

<sup>21</sup> Vgl. dazu Eitzelmüller, Gregor: The Evolution of Sin, Religion & Theology 20 (2013), im Druck.

„evolutionär vorsozialisiert“<sup>22</sup>. Menschen sind geprägt durch eine lange Evolutionsgeschichte – und zwar nicht nur zum Guten, sondern auch durch die Evolutionsgeschichte der Gewalt, die mit der Raubtierevolution ansetzt, in der sich Phänomene wie Aggression und Grausamkeit formen und in der Gewalt schließlich dazu dient, Hierarchien auszubilden und Erwartungssicherheit aufzubauen.<sup>23</sup> Raublust, Herrschaftstrieb und Rache haben sich evolutionär bewährt – und gehören folglich zu unserem biologischen Erbe.<sup>24</sup>

Menschliche Kulturentwicklung wirkt diesen natürlichen Tendenzen einerseits zwar entgegen, bleibt ihnen andererseits aber immer auch unterlegen. Schleiermacher verdeutlicht dies anhand der bürgerlichen Gerechtigkeit: „Diese aber, wenn sie gleich die vollständigste Verläugnung der einzelnen Persönlichkeit hervorzubringen vermag, ist doch immer nur die Selbstliebe des Volks oder Staats als einer zusammengesetzten Person, und kann mit Leidenschaftlichkeit und

Ungerechtigkeit aller Art gegen die, welche außerhalb dieses Vereins sind, verbunden sein“ (CG<sup>2</sup>, I, 426, 16–21). Das Recht wirkt also nicht nur der fleischlich bestimmten Natur des Menschen entgegen, sondern ist seinerseits durch das Fleisch, den „Eigennutz [...] des Gemeinwesens“ bestimmt (CG<sup>2</sup>, I, 426, 21f.). Das Recht gerät unter die Herrschaft jener natürlichen Tendenz, die eigenen Individual- und Gruppeninteressen gegenüber anderen notfalls gewaltsam zu behaupten.

M.E. ist diese Einsicht kritisch auch in den Dialog mit der Evolutionspsychologie einzubringen. Diese sensibilisiert zwar für den Sachverhalt, dass evolutionär bewährte Gewaltmotive allen Menschen mitgegeben sind, aber sie versteht diese Motive nur als eine „Gefahr für jeden Einzelnen“<sup>25</sup>. Als Folge dieser Konzentration auf den Einzelnen wird die Gefährdung von Staatlichkeit, Recht und Vernunft – auf diese Größen führt der Psychologe Steve Pinker den Rückgang von Gewalt in der Geschichte zurück<sup>26</sup> – verkannt. Doch auch Staat, Recht und Vernunft können unter die Macht der Sünde geraten.

Das neuschöpferische Wirken des Geistes Gottes muss also nicht nur natürliche Verhaltenstendenzen, sondern auch vernunftgestützte und kulturell eingespielte Verhaltensweisen und Wahrnehmungen transzendieren.

<sup>22</sup> Euler, Harald A.: Die Beitragsfähigkeit der evolutionären Psychologie zur Erklärung von Gewalt, in: Heitmeyer, Wilhelm / Soeffner, Hans-Georg (Hg.): Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme, Frankfurt 2008, 411–435, 417.

<sup>23</sup> Vgl. Nell, Victor: Cruelty's rewards. The gratification of perpetrators and spectators, *Behavioral and Brain Sciences* 29 (2006), 211–257.

<sup>24</sup> Vgl. Pinker, Steven: Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit, Frankfurt am Main 2011, 713.

<sup>25</sup> A.a.O., 823.

<sup>26</sup> Vgl. a.a.O., 66 ff. [Staatlichkeit], 562 ff. [Recht], 953 ff. [Vernunft].

Eben deshalb darf die sich durch Gottes Geist vollziehende Neuschöpfung nicht nur als Begründung einer neuen Kultur verstanden werden. Das von Christus ausgehende neue Gesamtleben muss seine Lebendigkeit vielmehr darin erweisen, dass es sich gegen seine Instrumentalisierung durch einzelne Menschen und Gruppen, aber auch durch ganze Kulturen immer wieder neu selbstkritisch durchsetzt.

Diese Einsicht ist kritisch auch gegenüber Schleiermachers philosophischer Ethik in Anschlag zu bringen. Wo Schleiermacher nämlich die theologische Rede von der Verwandlung des menschlichen Geschlechts in den geistigen Leib Christi in die Sprache der Philosophie übersetzt, da wird aus der Neuschöpfung der Welt durch Gottes Geist „die Beseelung der [...] Natur durch die Vernunft“<sup>27</sup>. Damit aber wird die Differenz zwischen Gottes Geist und menschlicher Vernunft nivelliert und die menschliche Vernunft vergöttlicht. Der Vernunft fehlt in der philosophischen Ethik der sie kritisierende und ihre Fleischlichkeit offenbarende Geist Jesu Christi. Die Folgen dieser säkularisierenden Übersetzung stehen uns heute, 200 Jahre nach Schleiermacher, in den ökologischen Konsequenzen eines radikalen Herrschaftsanspruchs des Menschen über die Natur vor Augen.

Das Verhältnis von Evolution und Neuschöpfung entspricht also nicht

dem Verhältnis von Evolution und kultureller Entwicklung des Menschen. Die Neuschöpfung als gegenwärtiges Werk des Heiligen Geistes umfasst die Menschheit in ihrem evolutionären und kulturellen Gewordensein. Es geht in der Neuschöpfung nicht nur um eine Reorganisation der evolutionär gewordenen Natur des Menschen, sondern auch um eine Reorganisation seiner geschichtlich gewordenen Kultur. Die entscheidende Differenz liegt in theologischer Perspektive deshalb nicht zwischen Primaten und modernem Menschen, sondern zwischen dem alten Adam und dem durch den Geist Christi erneuerten Menschen.

Der Geist Jesu Christi erneuert Menschen, indem er sie an den von Christus ausgehenden Lebens- und Kommunikationszusammenhang des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung anschließt. Dabei sind nach Schleiermacher Diskontinuität und Kontinuität zugleich zu denken: Einerseits betont Schleiermacher, „daß durch den von Adam aus sich entwickelnden Naturzusammenhang zu diesem höheren Leben nicht zu gelangen war“ (CG<sup>2</sup>, II, 29, 18f.). Andererseits aber kann der menschliche Geist – und in diesem Können besteht seine ursprüngliche Vollkommenheit – durch den Kommunikationszusammenhang des Heiligen Geistes geprägt werden.

Unter „ursprünglicher Vollkommenheit“ versteht Schleiermacher jene Möglichkeit des menschlichen Geistes, „zu denjenigen Zuständen des Selbstbewusstsein zu gelangen,

<sup>27</sup> Schleiermacher, Friedrich D.E. / Birkner, Hans-Joachim (Hg.): Brouillon zur Ethik (1805/06), Hamburg 1981, 11.



an welchen sich das Gottesbewusstsein verwirklichen kann“ (CG<sup>2</sup>, I, 371, 6–8). Übersetzt in gegenwärtige anthropologische Begrifflichkeit bedeutet das: Die ursprüngliche Vollkommenheit des menschlichen Geistes besteht in seiner enormen Plastizität, die die Voraussetzung dafür ist, dass dieser Geist sich durch andere Geister prägen lassen kann.

Die Plastizität des menschlichen Geistes spiegelt sich dabei in der Plastizität seines materialen Korrelats, dem Gehirn. „Das menschliche Gehirn ist nicht nur das komplexeste, sondern auch das anpassungsfähigste Organ, das wir kennen. Wie wir heute wissen, modifizieren alle unsere Erfahrungen, Wahrnehmungen und Interaktionen mit der Umwelt zeitlebens die neuronalen Strukturen.“<sup>28</sup> Von besonderer Bedeutung ist dabei der lange Reifungsprozess des menschlichen Gehirns, das bei der Geburt „nur etwas mehr als 25 % der Gehirngröße eines Erwachsenen“ hat und selbst mit zehn Jahren noch nicht voll ausgebildet zu sein scheint.<sup>29</sup> Die Evolution hat also ein Organ hervorgebracht, das für seine Entwicklung auf eine lebensförderliche Umwelt angewiesen ist – und erst in der Interaktion mit seiner Umwelt seine Feinstruktur ausbildet. Bis in seine neuro-

nen Strukturen hinein wird das Gehirn von seiner Umgebung geprägt.

Weil der menschliche Geist durch unterschiedliche Geister geprägt werden kann, ist die Plastizität des menschlichen Geistes nicht eo ipso gut zu nennen. Sie ist aber die notwendige Voraussetzung dafür, dass der menschliche Geist auch durch den Kommunikationszusammenhang des Heiligen Geistes geprägt werden kann, und insofern ein Ausdruck der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen.

Schleiermachers Konzept der Neuschöpfung ermöglicht, zwei zentrale Einsichten gegenwärtiger Anthropologie aufzugreifen: die Einsicht in die evolutionäre Vorsozialisierung des Menschen einerseits und die Erkenntnis der Plastizität des menschlichen Geistes andererseits. Die Plastizität des menschlichen Geistes ist freilich nicht die notwendige Antwort auf die durch die evolutionäre Vorsozialisierung bedingten Problemlagen des Menschen. Sofern sich Menschen im Glauben des neuschöpferischen Wirkens des Geistes bewusst sind, vertrauen sie darauf, dass Gott selbst im Heiligen Geist die Problemlagen seiner evolutionär gewordenen Schöpfung bearbeitet – und zwar indem er durch den Heiligen Geist Menschen an das Leben Jesu Christi und seine Ausstrahlungskraft anschließt. Insofern gehört zur Umgebung des menschlichen Geistes, die diesen bis in seine Tiefenstrukturen mitprägt, auch Gottes Heiliger Geist und das in ihm lebensförderlich erschlossene Leben Jesu Christi.

<sup>28</sup> Fuchs, Thomas: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption, Stuttgart 2008, 153.

<sup>29</sup> Vgl. Grupe, Gisela et al. (Hg.): Anthropologie. Ein einführendes Lesebuch, Berlin/Heidelberg <sup>2</sup>2012, 67f.

## Einsteins implizite Theologie<sup>30</sup>

Markus Mühling

### 1. Ansatz

Das interdisziplinäre Gespräch ist stets auch interreligiöses Gespräch. Religiös-weltanschauliche und empirische Gehalte beeinflussen sich wechselseitig. Dies am Bsp. Einsteins (E.) deskriptiv aufzuzeigen, ist Ziel dieses Buchs. Zwei Methoden werden genutzt: 1. wird zum ersten Mal die historisch-kritische Methode auf diese Fragestellung bei E. angewandt, während bisherige Arbeiten die Quellen nicht in ihrem historischen Kontext betrachteten. 2. wird mit den Begriffen Enthetheisierung / Exthetheisierung gearbeitet. Erster bezeichnet die Möglichkeit, ontologische Gehalte innerhalb naturwissenschaftlicher Theorien auszudrücken, ohne dass sie als solche gekennzeichnet wären.<sup>31</sup> Bsp.: Innerhalb der Physik lässt sich die Frage, ob es Zeitatome gibt oder nicht, nicht beantworten – aber man kann sagen, dass es nicht sinnvoll ist,

<sup>30</sup> Mühling, Markus: Einstein und die Religion. Das Wechselverhältnis zwischen religiös-weltanschaulichen Gehalten und naturwissenschaftlicher Theoriebildung Albert Einsteins in seiner Entwicklung, Göttingen 2011.

<sup>31</sup> Vgl. Mühling: Einstein und die Religion, 67f.

von kürzeren Intervallen als der Planck-Zeit ( $10^{-43}$ s) zu sprechen. Umgekehrt bedeutet Exthetheisieren, dass naturwissenschaftliche Gehalte in Handlungsabläufen in das Wirklichkeitsverständnis eingehen. Weder wird E.s Physik aus seiner Theologie abgeleitet noch umgekehrt, sondern es wird seine implizite Theologie expliziert. Da sich die wesentlichen naturwissenschaftlichen Einsichten E.s in den 1900ern und 1910er-Jahren bildeten, beschränken sich die Detailuntersuchungen auf diese Zeit und behandeln E.s Verhältnis zu D.A. Bernstein, E. Mach, I. Kant, A. Schopenhauer, K. Pearson, D. Hume, J.S. Mill, R. Dedekind, H. Poincaré, R. Avenarius, W.K. Clifford, P. Duhem, B. Spinoza und M. Faraday. Der Entwicklung der Position E.s zur Quantentheorie ist ein eigenes Kapitel gewidmet. Die Auswahl beruht auf Erinnerungen eines Freundes nach E.s Tod<sup>32</sup> sowie auf E.s Schriften und Briefen.

### 2. Entstehung

Die Vorstellungen, dass die Wirklichkeit sich offenbaren müsse und dass dies in den Naturwissenschaften geschehe, lernte E. vor 1900 bei Bernstein kennen. Das Relativitätsprinzip, d.h. die Vorstellung, dass nur das ein Naturgesetz sein könne, was an allen Orten, immer und für alle gültig ist, verdankt E. um 1904/5 der Lektüre Humes. Die für E. wichtigen

<sup>32</sup> Vgl. Mühling: Einstein und die Religion, 28.

Einsichten, dass alles, was ist, raumzeitlich lokalisierbar sein muss, dass sich die Wirklichkeit nicht jedem erschließt, sondern nur dem Genie, und dass es aufgrund der menschlichen Willensunfreiheit nicht möglich ist, Genies zu erzeugen, hat E. seit 1903 anhand von Schopenhauer kennengelernt. Allerdings sinken diese Überzeugungen erst um 1909 in E.s Wirklichkeitsverständnis ab. Auch die anderen genannten Autoren tragen einiges zur Genese von E.s Wirklichkeitsverständnis bei, allerdings nicht<sup>33</sup> Spinoza. Nach Auskunft eines Freundes nach dem Tode E.s sei Spinoza bereits vor 1905 gelesen worden. Faktisch fehlt aber in E.s Korrespondenz wie in seinen Schriften jegliche Referenz auf Spinoza aus jener Zeit. Die erste Referenz ist vielmehr ein Brief, der eine Erstbekanntschaft zu erkennen gibt und auf das Jahr 1917 oder 1915 datiert werden kann.<sup>34</sup> Tatsächlich beginnen jetzt Bezugnahmen auf Spinoza. Da aber die Entwicklung von E.s Wirklichkeitsverständnis inhaltlich schon weitgehend abgeschlossen war, wird man sagen können, dass E. in Auseinandersetzung mit philosophischer Literatur in seiner naturwissenschaftlichen Arbeit zu einem „patchwork“-Wirklichkeitsverständnis gelangte. Ähnlichkeiten dessen mit Spinozas Denken führten da-

zu, dass E. später seine religiösen Identitätsansprüche an den Namen Spinoza binden konnte.<sup>35</sup>

### 3. Einsteins implizite Theologie<sup>36</sup>

#### 3.1 Naturwissenschaft

Naturwissenschaftliches Arbeiten gewährt Handlungsmotivation, Trost in diffizilen Lebenslagen und einen hoffnungsvollen Blick auf die Welt. Der Naturwissenschaftler ist ein individualistischer Arbeiter, idealerweise ein Genie, das bereit ist, andere Bereiche seines Lebens für seine Arbeit zu opfern.

#### 3.2 Mensch

E. geht mit Schopenhauer davon aus, dass der Mensch ein *animal metaphysicum* ist und dass ihm keine Willensfreiheit zukommt. Der Mensch ist zwar handlungsfrei und kann tun, was er will, allerdings kann er nicht wollen, was er will. Es ist bekannt, dass E. im Umgang mit Frauen nicht unbedingt geblüht hat. E.s z.T. subordinierendes Frauenverständnis findet sich bei Schopenhauer offen ausgesprochen.

<sup>33</sup> Vgl. Mühling: Einstein und die Religion, 218–223.

<sup>34</sup> Vgl. Einstein, Albert: The Collected Papers of Albert Einstein. Bd. 8. The Berlin Years: Correspondence, 1914–1918. A: 1914–1917; B: 1917–1918, Princeton/Jerusalem 1998, 167.

<sup>35</sup> Vgl. Mühling: Einstein und die Religion, 232–234.

<sup>36</sup> Vgl. ausführlicher und mit Belegen Mühling: Einstein und die Religion, 326–255.

### 3.3 Ethik

Von Schopenhauer übernimmt E. das Konzept einer Mitleidsethik. Gerade dieses Konzept unterscheidet beide von Spinoza, der eine egoistische Ethik zu begründen sucht. Von Spinoza ist E. in ethischer Hinsicht auch noch in einem anderen Aspekt unterschieden: Während für Spinoza das Individuum gerade im Staate bzw. in der Gemeinschaft als seinem Freiheitsgrund zu sich selbst kommt, empfand E. den Staat und andere Gemeinschaftsformen als Last.

### 3.4 Politik

E. hatte nie ein Nationalbewusstsein, sondern nutzte verschiedene Staaten für sein persönliches Fortkommen. E.s Skepsis gegenüber nationalstaatlichen Identitätsansprüchen dürfte sich weniger aufgrund seiner jüdischen Herkunft erklären, da er und seine Familie nie praktizierende Juden waren. Vielmehr findet sich auch hier eine Konvergenz zu Schopenhauer, der Nationalismen ablehnt. Aufgrund von Solidarität angesichts eines gesteigerten Antisemitismus Ende der 1910er Jahre und aufgrund der jüdischen Herkunft Spinozas, kommt E. seit den 1920er Jahren zu politisch-jüdischen Identitätsansprüchen.

### 3.5 Religion

1930<sup>37</sup> ist E.s Religionsbild durch eine Dreiteilung gekennzeichnet, in (1) die Furchtreligion des AT, in (2) die Liebes-, Moral- oder Vorsehungsreligion des persönlichen Gottes und in (3) die Religion der kosmischen Religiosität, der von den historischen Religionen der Buddhismus am Nächsten komme. Veranlasst ist diese Stufenentwicklung in der Sicht des Menschen als Bedürfniswesen. Die Stufen 1–2 werden durch die Institution des Priestertums vermittelt und sind an anthropomorph-personale Gottheiten gebunden, während Stufe 3 nur von (meist häretischen) Individuen – strikte Sozialgestalten oder kodifizierbare Lehren – erreicht werden kann, und explizit kein anthropomorphes oder personales Gottesverständnis voraussetzt. Demokrit und Franz von Assisi, Spinoza, Kepler und Newton (und implizit E. selbst) werden explizit als *religiöse* Genies von Stufe 3 benannt. Kennzeichen sind: die persönliche Wahrnehmung von Individualität als Gefängnis, die Wahrnehmung der eigenen Wünsche sowie des Willens als nichtig, der Wunsch, die Welt als ein einheitliches Ganzes wahrzunehmen, in dem das Naturgesetz der Kausalität in allen Bereichen gültig ist und damit einheitsstiftende Wirkung besitzt, sowie der feste Glaube an die Offenbarung der Welt in der Vernunft.

<sup>37</sup> Vgl. Einstein, Albert: Religion und Wissenschaft, EA #28-117.00, 1930.

Kunst und Naturwissenschaft sind Kommunikationsmedien dieser kosmischen Religiosität. Umgekehrt ist die kosmische Religiosität, die explizit als Gefühl – genauer als religiöses Gefühl der Hingabe und Haltung der Opferbereitschaft – beschrieben wird, das nobelste Motiv für wissenschaftliche Arbeit.

1932/33<sup>38</sup> bezeichnet E. es als Gnade, theoretischer Physiker und als solcher unabhängig sein zu können. Das Gemeinsame, d.h. die Schicksalsverbundenheit des Menschen, wird in dem Ringen um die Frage nach dem Grund, Ziel und Sinn der Existenz verstanden. Es folgt mit explizitem Hinweis auf Schopenhauer sein Bekenntnis zur Gebundenheit des Willens, das nicht nur theoretischen, sondern auch den seelsorglichen Wert der Trostspendung besitzt. Anschließend werden negative (Wohlleben und Luxus, Bindung und Abhängigkeit sofern nicht „absolut notwendig“, Gewalt, Vereinsmeierei, Nationalismus, Patriotismus, Stellung und Besitz, übertriebener Personenkult) und positive (soziale Gerechtigkeit, Individualismus, Pazifismus, Antimilitarismus, Demokratie) Werte benannt. E.s Individualismus wird hier mit den bekannten Worten, er sei ein „Einspänner“, ausgedrückt, wahre Gemeinschaft wird als unsichtbare *civitas platonica* verstanden. Als Spitze menschlichen Selbsterlebens wird das „Gefühl des Geheimnisvollen“ ge-

nannt, das Religion, Wissenschaft, Kunst zugrunde liegt. Hier wird die Unverfügbarkeit und auch die Erhabenheit des Erlebens desselben genannt.

1940<sup>39</sup> ist der Ausdruck „kosmische Religiosität“ genauso verschwunden wie das Stufenschema. E. vermeidet es, Religion an sich zu definieren, sondern versucht, festzustellen, was eine religiöse Person ist: Sie ist befreit von allen Egoismen und fühlt und vertritt ausschließlich überpersonale Werte und Ziele. Diese Inhalte müssen nicht rational begründet werden, sondern drängen sich der religiösen Person auf – analog der Fakten dem Wissenschaftler. Als religiöses Genie wird nun zusätzlich Buddha genannt, Personen aus der jüdisch-christlichen Tradition fehlen. Auch eine explizite Schopenhauerreferenz erscheint nicht mehr. In einem zweiten Schritt wird nun die Religion selbst als Abstraktion der religiösen Persönlichkeit als das jahrhundertalte Unternehmen des Verfolgens jener überpersonalen Werte definiert. Ausgehend von diesem Vollbegriff von Religion sind Defizitformen denkbar, die durch zwei Operationen verursacht sind: einerseits im Falle des Christen- und Judentums durch einen Literalismus, der zu einem wörtlichen

<sup>38</sup> Vgl. Herneck, Friedrich: Einsteins gesprochenes Glaubensbekenntnis, Naturwissenschaften 53/8 (1966), 198.

<sup>39</sup> Vgl. Einstein, Albert: Science and Religion. Conference Paper of Science, Philosophy and Religion. A 1940 Symposium published by the Conference on Science, Philosophy and Religion in Their Relation to the Democratic Way of Life Nature 146 (1940), 605–607.

Bibelverständnis, bzw. zur Kodifizierung von Lehren führt, so dass gleichzeitig ein Konflikt mit den Naturwissenschaften entstehen muss; andererseits durch die Projektion eines anthropomorphen und personalen Gottesbildes. E. hat hier die populäre Religionskritik seiner Zeit aufgenommen. Auch das Verhältnis zwischen Religion und Naturwissenschaften wird nun präzisiert und nimmt die Rolle einer *relativen wechselseitigen Unabhängigkeit und Abhängigkeit* ein. Naturwissenschaft habe es mit Seinsfragen zu tun, Religion mit Sollensfragen. Wissenschaft ersetzt damit theologische und philosophische Ontologie, Religion im Sinne E.s theologische und philosophische Ethik. Die relative Unabhängigkeit wird zugunsten einer dreifachen Abhängigkeit relativiert: 1. ist Religion auf Naturwissenschaft angewiesen, da sie zum Erreichen ihrer ethischen Ziele die Erkenntnisse der Naturwissenschaft als Mittel benötigt. 2. ist Naturwissenschaft auf die Ziele der Religion bezogen. Damit stellen die Ziele der Religion die Motivation für naturwissenschaftliche Arbeit dar. Dabei betrachtet E. diese religiöse Motivation naturwissenschaftlicher Arbeit nicht mehr als eine von mehreren denkbaren Motivationen, sondern als notwendige Bedingung naturwissenschaftlicher Forschung. Naturwissenschaft, die nicht entsprechend motiviert ist, kann somit als Defizitform von Naturwissenschaft an sich verstanden werden. In diesem Zusammenhang fällt auch E.s Kant paraphrasierendes Diktum, Wissenschaft ohne Religion sei lahm, Religion oh-

ne Wissenschaft blind. 3. Das Ziel der Religion – die Befreiung vom Persönlichen – wird im Vollzug naturwissenschaftlicher Forschung selbst erreicht, so dass diese als *praxis pietatis* verstanden werden kann.

1939<sup>40</sup> erkennt E. an, dass sich gegenwärtig die historisch höchste Stufe religiöser Gehalte der christl.-jüd. Tradition verdanke. Deren positiver Inhalt bestehe in der freien und verantwortungsvollen Entwicklung des Individuums. E. will einen Minimalkonsens zwischen seiner kosmischen Religiosität und der christl.-jüd. Tradition formulieren. Wichtig ist für ihn nun, welche Gehalte abgelehnt werden: 1. Nationalismus, weil hier eine Klasse anstelle von Individuen als oberster Wert angenommen wird; 2. die Vergöttlichung der Menschheit als abstrakten Ideals; 3. totalitäre Staatsformen und 4. die Unterdrückung des Individuums durch ökonomische Zwecke.

1948<sup>41</sup> tritt nun die geänderte Frontstellung der Allianz von Religion und Naturwissenschaft hervor: Stehen 1939/40 noch Kollektivismen und Nationalismen im Vordergrund, liegt jetzt aller Nachdruck auf der merkantilisierenden und materialistischen Gefahr. Als neues Thema er-

---

<sup>40</sup> Vgl. Einstein, Albert: Science and Religion (PTS Mai 1939), in Einstein, Albert (Hg.): Ideas and Opinions, New York 1956, 41–49.

<sup>41</sup> Vgl. Einstein, Albert: Religion and Science – Irreconcilable?, The Christian Register (1948).

scheint auch die Ablehnung von religiöser bzw. ethischer Indifferenz.

### 3.6 Gott

E.s Gottesbild ist apersonal und nicht anthropomorph. Gott wird als nicht in die Welt intervenierend verstanden wird, weil dies einen Verstoß gegen die als universal angenommene Gültigkeit des Kausalgesetzes darstellen würde. Entsprechend wird auch ein sich in Gebetspraxis aussprechendes Gottesverhältnis abgelehnt. Damit wird gleichzeitig die Behauptung eines solchen personalen Gottesbildes als nicht mehr im eigentlichen Sinne religiös gekennzeichnet. Die prinzipielle Interferenz eines menschlichen oder göttlichen Willens ist nicht denkbar. E.s Gottesbild ist verschiedentlich theologischen Anfragen ausgesetzt gewesen, so z.B. durch P. Tillich, dessen Kritik von E. unerwidert blieb.<sup>42</sup> Tillich versuchte, die Kompatibilität eines personalen, bzw. überpersonalen Gottes mit E.s Grundanliegen aufzuzeigen. Allerdings geht es E. nicht um mögliche Fehlkonzep-tualisierungen bestimmter Gotteslehren, sondern um die Ablehnung von Personalität als Letztgültigkeitskategorie.

### 3.7 Sünde und Erlösung

Zwar benutzt E. kaum die Termini der Sünde und der Erlösung. Es kann aber kein Zweifel bestehen, dass es genau darum geht: Das, was in der christlichen Tradition als Sünde zu verstehen ist, besteht bei E. in einem fundamentalen Widerspruch: Einerseits ist klar, dass Gott – oder die Welt – durch die Lückenlosigkeit der Gültigkeit des nicht empirisch nachweisbaren, sondern im Glauben angenommenen und als Voraussetzung jeder naturwissenschaftlichen Arbeit notwendigen Kausalitätsgedankens als Instantiation von Naturgesetzlichkeit *par excellence* gekennzeichnet ist. Andererseits *scheint* aber gerade die personale Welt davon nicht prinzipiell, sondern in ihrer persönlichen Erfahrung ausgenommen zu sein: Gerade das Individuum erlebt persönliche Wünsche, Absichten, Ziele, Hoffnungen und Ängste. Gerade das Individuum scheint in seiner ihm unverfügbaren Selbstwahrnehmung nicht die Realität der Gültigkeit des Kausalgesetzes der Natur bzw. Gottes anerkennen zu wollen. Dieser Widerspruch ist theologisch mit dem Begriff der Sünde zu kennzeichnen. Mehr noch: Er ist sogar mit dem Begriff des *peccatum originale* im Sinne einer Allgemeinheit der Sünde zu kennzeichnen, da es bei E. kein *posse non peccare* für die individuelle Person gibt. Gerade indem die einzelne Person aber ihr persönlich-intentionales Erleben handlungsleitend werden lässt, kommt es auch zur

<sup>42</sup> Vgl. Tillich, Paul: Das Problem des persönlichen Gottes.

durchaus als verantwortlich erlebten Aneignung dieses Widerspruchs – oder theologisch gesprochen zur schuldbeladenen Aktualisierung des *peccatum originale* im *peccatum attuale*. Das Ziel der Soteriologie besteht in einer Übereinstimmung des Erlebens des Individuums mit der Realität, d.h. nicht nur in einer rationalen Anerkennung eines prinzipiellen Kompatibilismus, sondern auch in dessen affektivem Erleben. Dabei ist klar, dass für ein personal-kommunikatives Gottesverhältnis soteriologisch kein Platz ist, sondern ein solches gerade als Ausdruck der Sünde gewertet werden müsste. Die Mittel zur Erreichung dieser Erlösung sind allerdings nicht so ganz klar: Während es 1930 noch Kunst und Wissenschaft im Erleben des religiösen Genies sind, scheint die Erlösung 1940 eine stärkere ethische Komponente zu bekommen. Deutlich ist aber, dass eine solche Erlösung nur mithilfe des Opfergedankens denkbar ist, den E. in Form der zweckfreien Hingabe an die wissenschaftliche Tätigkeit explizieren kann. Hingabe heißt hier: Nicht die wissenschaftliche Tätigkeit als Mittel zum Zweck persönlicher Wünsche, sondern die eigene Person vorbehaltlos als Mittel zum Zweck für die an sich zweckfreie Forschung zur Verfügung zu stellen, die aufgrund der Erschlossenheit der Welt eben möglich ist. Genau dies aber meint der spinozistische *amor intellectualis* für E. Es handelt sich dabei nicht nur um einen Erkenntnisvorgang, der die Intuition als wichtigstes Erkenntnisprinzip der Physik antreiben würde, sondern es handelt

sich um ein *medium salutis*. Hier wird auch deutlich, warum Spinoza als Identitätsmarker wichtiger als Schopenhauer wird: Die soteriologische Entpersonalisierung soll sich nicht an der *ratio* vorbei, sondern in dieser vollziehen.

### 3.8 Eschatologie

E.s personaleschatische Vorstellungen bestehen in der Hoffnung, von der Last der individuellen Person und ihrer Affektionen befreit zu werden. Die Tatsache, dass E. diese Vorstellung schon in seinen jungen Jahren gekannt haben dürfte, verbietet, sie einfach als Folge späterer persönlicher Erfahrung zu deuten, wenn diese auch unterstützend gewirkt haben mag. Gerade hier wirkt ein extheoretisiertes Element aus seiner wissenschaftlichen Theoriebildung mit, das zeigt, dass E. diese Entpersonalisierungshoffnung nicht einfach als Vernichtung der Person begreift, wenn er – in Konkordanz zur Deutung der Speziellen Relativitätstheorie durch Minkowski – gegenüber der Witwe eines Freundes betont, dass die Differenz von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit für den „gläubigen Physiker“ nichts als eine Illusion sei.<sup>43</sup> Man wird aus dieser Aussage vielleicht schließen können, dass E.s Ewigkeitshoffnung hier auf einem boethianischen Zeitverständnis der

<sup>43</sup> Vgl. Einstein, Albert: Einstein Archive, Jerusalem/Pasadena 2009, Nr. 07-245.00.



Gleichzeitigkeit aller Zeiten<sup>44</sup> bestanden haben dürfte. Der Gottesbegriff verstanden als das Absolute ist bei E. apersonal als Identität von Gott und Natur gefärbt, so dass E. von einem apersonalen Gott sprechen kann, der sich nicht um die alltäglichen Belange der Menschen kümmert. Betrachtet man aber E.s personaleschastische Vorstellung der Entpersonalisierung neben E.s apersonalem Gottesbild zeigt sich deutlich: Es handelt sich hier um eine Variante der *Theosis* im Rahmen der kosmischen Religiosität.

### 3.9 Theologie

Deutlich ist, dass E. Theologie als Pseudowissenschaft betrachtete, die durch Naturwissenschaft ersetzt werden könne,<sup>45</sup> während er den religiösen Charakter seines Wirklichkeitsverständnisses vehement verteidigte: „Ihre Abneigung gegen den Gebrauch des Wortes ‚Religion‘ [...] kann ich wohl begreifen. Ich habe keinen besseren Ausdruck als den Ausdruck ‚religiös‘ für dieses Vertrauen in die vernünftige und der menschlichen Vernunft wenigstens einigermaßen zugängliche Beschaffenheit der Realität. Wo dieses Gefühl fehlt, da artet Wissenschaft in geistlose Empirie aus. Es schert mich einen Teufel, wenn die Pfaffen daraus Kapital

schlagen. Dagegen ist ohnehin kein Kraut gewachsen.“<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Vgl. zum Boethianischen Ewigkeitsmodell Mühling, Markus: Liebesgeschichte Gott. Systematische Theologie im Konzept, Göttingen 2013, 221–224.

<sup>45</sup> Vgl. Einstein: Lettres a Solovine, 120.

<sup>46</sup> Einstein: Lettres a Solovine, 102.

## DISSERTATIONEN

## Am Anfang ...

Untersuchungen zur Textgenese  
und zur relativ-chronologischen  
Einordnung von Gen 1–3*Walter Bühner*

Gutachter: J.C. Gertz, M. Oeming

Die hier angezeigte Arbeit hat sich mit Gen 1–3 einem viel behandelten, aber in der jüngeren Forschungsdiskussion stark debattierten Textbereich zugewandt. Nach dem Zusammenbruch der klassischen Thesen zur Formierung des Pentateuch ist insbesondere die literar- und theologiegeschichtliche Einordnung der nicht-priesterschriftlichen Eden-Erzählung Gen \*2f. umstritten. Die neuere Forschung tendiert dazu, den Text aufgrund intertextueller Bezüge nach-priesterschriftlich zu datieren. Die Arbeit kommt hier zu einem anderen Ergebnis.

Sie hat sich zum Ziel gesetzt, die in den klassischen wie gegenwärtigen Modellen angewandten Kriterien für literar- und theologiegeschichtliche sowie relativ-chronologische Einordnungen von atl. Texten am Beispiel von Gen 1–3 auf ihre Aussagefähigkeiten hin zu überprüfen. Hierzu

wurde zwischen rezeptionsästhetisch gedeuteten Textbezügen, Textähnlichkeiten aufgrund etwa von kulturellen, traditionsgeschichtlichen, gattungsspezifischen oder thematisch bedingten Gemeinsamkeiten sowie auktorial intendierten Textbezügen unterschieden. Nur letztere können für eine relativ-chronologische Verhältnisbestimmung zweier Texte ausgewertet werden. Voraussetzung für eine solche ist die Analyse der jeweiligen Einzeltexte, da ihnen jeweils eine längere Entstehungsgeschichte vorausgehen könnte.

So wurden in den beiden ersten Hauptteilen der Arbeit Gen 1,1–2,3 und Gen \*2,4b–3,24 (sowie der redaktionelle Vers 2,4a) ausführlich auf ihre Genese, literarische Gestaltung und theologischen Aussagen hin untersucht, um im dritten Hauptteil eine relativ-chronologische Verhältnisbestimmung beider Kapitel zueinander sowie der Eden-Erzählung zu (spät-)weisheitlichen, deuteronomisch-deuteronomistischen sowie den Eden-Texten in Ez 28; 31 zu erarbeiten. Diese Analysen haben ergeben, dass eine nach-priesterschriftliche Ansetzung von Gen \*2f. alle Wahrscheinlichkeit gegen sich hat. Lediglich einzelne Nachträge zu Gen \*2f. sind tatsächlich von der Priesterschrift beeinflusst. Auch ist Gen \*2f. vor der spätweisheitlichen Weisheitsreflexion anzusetzen und weist keinerlei Beeinflussung deuteronomisch-deuteronomistischer Theologie auf.

## Gartenvorstellungen des Alten Testaments

Eine exegetische, archäologische  
und ikonographische Betrachtung

*Kornelia Weber*

Gutachter: M. Oeming, J. Ch. Gertz

Die Arbeit untersucht den Garten als theologisches Motiv und versucht, die alttestamentlichen Gartenvorstellungen neu zu verorten – in ihrer Vielschichtigkeit, ihrer Ambivalenz, mit ihren Verwurzelungen im Glauben Israels und in ihren historischen Entwicklungsstufen.

Sie analysiert die relevanten Texte des Alten Testaments und der apokryphen Literatur und untersucht die altorientalischen Gartenvorstellungen in Assur, Babylon und Persien sowie als Fallstudie den Garten von Ramat Rahel mit einer Präsentation der neusten Grabungsergebnisse.

Die Arbeit verbindet theologische und archäologische Fragestellungen und stellt ein Ergebnis der jahrelangen Zusammenarbeit des internationalen archäologischen Ausgrabungsprojektes in Ramat Rahel (Israel) unter Leitung von M. Oeming (Heidelberg) und O. Lipschits (Tel Aviv) dar.

Die exegetische Untersuchung hat gezeigt, dass der Garten ein eigen-

ständiges theologisches Motiv ist, das oft im Zusammenhang mit den ambivalenten Vorstellungsmustern von Welt und Gegenwelt (topos und utopos) sowie von Urzeit und Endzeit verwendet wird. Literarisch ist das Gartenbild dabei besonders im Kontext von Heils- und Unheilsaussagen verortet und mit verschiedenen Motivkreisen wie Zion, Kult und Königtum verbunden. Die Mehrzahl der Gartenbelege entfällt auf Literatur der exilischen und nachexilischen Zeit. Eine umfassende geschichtliche Traditionslinie des Gartenbildes ist nicht erkennbar, einzelne Gartenmotive jedoch werden in der alttestamentlichen Literatur aufgenommen, uminterpretiert und modifiziert. Diese Traditionslinien berühren die genuinen Gartenvorstellungen der altorientalischen Welt und ihrer Kulturen – sowohl in Adaption als auch in Abstraktion.

Lebendig und anschaulich werden einige dieser Vorstellungen in Ramat Rahel. Der Ort hat mit seinen Festungs- und Gartenanlagen über mehrere Jahrhunderte hinweg die Blicke der umliegenden Ortschaften auf sich gezogen und das Umland baulich und ästhetisch dominiert. Als „Paradies“ in einem kargen Umland war es in persischer Zeit ein mächtiges und unübersehbares Statussymbol. Auch dort verweist der Garten auf die bereits angesprochenen Vorstellungsmuster von royaler Welt und Gegenwelt.

## Doketismus und Inkarnation

### Die Entstehung zweier gegensätzlicher Modelle von Christologie im frühen Christentum

*Wichard v. Heyden*

Gutachter: K. Berger, H. Schwier

Die Vorstellung, Jesus habe nur zum Schein existiert und gelitten (Doketismus), ist im frühen Christentum eine relativ späte Erscheinung, erstmals für die Gegner des Ignatius von Antiochien (ca. 110 n.Chr.) bezeugt. Doketistische Christologien knüpfen an ältere Vorstellungen vom Auftreten Christi als Mensch unter Menschen (Fleisch; Inkarnation) an und entwickeln diese weiter. Sie greifen dabei auf vulgärphilosophische Gedanken zurück, vor allem aber auf mystisches Allgemeingut des Frühjudentums, insbesondere auf Vorstellungen von der Leidensfreiheit von Engeln (Engeldoketismus).

1 Joh gilt als Kronzeuge für antidoketistische Polemik im frühen Christentum. Dagegen zeigt sich: Das Auftreten des Christus im Fleisch (1 Joh 4,2) entspricht dem Auftreten der Falschpropheten in der Welt (4,1). Auch die Untersuchung der übrigen frühchristlichen Stellen zum „Fleisch des Messias“ zeigt, dass nirgendwo

Doketismus im Blick ist.

Erst Ignatius von Antiochien kennt doketistische Gegner. Er selbst geht von inkarnatorischen Vorstellungen aus und wendet diese gegen deren asomatische Vorstellungen. Sonst aber gibt es starke Gemeinsamkeiten mit diesen, vor allem in der mystischen Wahrnehmung der Wirklichkeit.

Die Inkarnationsvorstellung orientiert sich an mehrfach nichtchristologisch bezeugten mystischen Motiven wie Inspiration, Ascensio und Begabung mit dem Namen Gottes. Hinzu kommt eine kultische Kleider-Metaphorik: Wie der Hohepriester den mit kosmischen Motiven durchwirkten Tempelvorhang durchschreitet und dabei zum Mittler zwischen dem Unsichtbaren und dem Sichtbaren wird, wobei er sich jeweils in entsprechende Gewänder hüllt, so nimmt der Gottessohn als Messias Fleisch an. Das Fleisch des Messias erweist sich als notwendiger Trägerstoff für seine Epiphanie.

Nötig wird diese Kombination, weil der Messias hier als himmlisches Wesen gedacht ist und zugleich mit dem irdischen Jesus identifiziert wird. Jesus selbst ist Ort der Gottesbegegnung und kann mit dem himmlischen Messias identifiziert werden. Eine Trennung zwischen irdischem Jesus und geglaubtem Christus wird dabei unnötig.

## Altslavische Eschatologie

Texte und Studien zur  
apokalyptischen Literatur in  
kirchenslavischer Überlieferung

*Julian Petkov*

Gutachter: K. Berger, M. Konradt,  
Ch. Böttrich

Die Identifizierung und Erschließung der umfangreichen Quellen bleibt ein zentrales Problem auf dem Weg zu einem besseren Verständnis der Vitalität von Apokalyptik in ihren vielfältigen Erscheinungsformen. Die vorgelegte Studie ist dem Zweck gewidmet, den Verästelungen der apokalyptischen Literatur nachzuspüren, die im kirchenslavischen Schrifttum erhalten sind. Es handelt sich hierbei um eine außerordentlich reichhaltige und nur ansatzweise erforschte Überlieferung, die nahezu lückenlos die wichtigsten Etappen der apokalyptischen Literaturgeschichte dokumentiert.

Der Aufbau der Arbeit ist viergliedrig und umfasst folgende Betrachtungsebenen: Theoretische und begriffliche Vorüberlegungen (I. Prolegomena), eine ausführliche Analyse des in Kirchenslavisch erhaltenen apokalyptischen Textmaterials (II.

Quellensynopse), einen Textanhang mit Übersetzungen schwer zugänglicher und kaum bekannter Apokalypsen (III. Übertragungen) und eine Zusammenführung der Ergebnisse (IV. Synthese). Ein jeder Gliederungspunkt verweist dabei in einen übergeordneten Zusammenhang der Apokalyptik-Diskussion und hat daher einen selektiven respektive provisorischen Charakter.

So werden im ersten Abschnitt die Schwierigkeiten einer zufriedenstellenden Definition des Apokalyptik-Begriffes thematisiert. Für eine nähere Begriffsbestimmung erscheint es unumgänglich, neben den bekannten frühjüdischen und urchristlichen Schriften auch das Feld der sog. „späteren“ Apokalypsen mit einzubeziehen und den Quellenbefund in seiner Gesamtheit als selbstreferenzielles Textfeld zu betrachten.

Dies wird im zweiten Abschnitt für den Bereich der kirchenslavischen Offenbarungsliteratur ausgeführt. Die Quellenübersichten sind nach dem hypothetischen Entstehungsdatum der einzelnen Texte chronologisch angeordnet. Hier sowie im Übersetzungsteil wird der Akzent auf die offenen Fragen gelegt, die eine nähere Erforschung der behandelten Apokalypsen erfordern. Der Thesenertrag in der Schlussbetrachtung ist vor diesem Hintergrund als eine Einladung zu weiterer Diskussion zu verstehen.

„Der fromme Gott lass mir  
nur mein Psalterlein  
und neme sonst was er will“

Psalmenrezeption im  
reformatorischen Liedgut mit  
besonderer Berücksichtigung  
konfessioneller Eigenarten

*Andrea Hofmann*

Gutachter: Ch. Strohm, J. Ehmann

Konfessionalität trennt, Musik verbindet. Das zeigt diese Arbeit über deutsche Psalmlieder der Jahre 1523–1650. Nicht nur im Calvinismus und Luthertum, sondern auch im Katholizismus und im sog. Linken Flügel der Reformation entstanden gereimte Nachdichtungen alttestamentlicher Psalmen, die mit Melodien versehen wurden. Die Entstehung und Entwicklung des reformatorischen Psalmlieds ist ein interkonfessioneller Prozess.

Martin Luther war der Verfasser erster Psalmlieder. Seinem Beispiel folgten zahlreiche Dichter und Komponisten. In Straßburg lernte Johannes Calvin den Psalmengesang kennen und gab den Anstoß zur Entstehung des Genfer Psalters. Die calvinistischen Psalmlieder beeinflussten wiederum spätere lutherische Psalmengesänge. Die Lieder der Katholiken und der „Schwärmer“ orientierten

sich an lutherischen und calvinistischen Vorlagen. Trotz dieser Verflechtungen sind v.a. in den Liedtexten konfessionelle Spezifika zu erkennen: In lutherischen Psalmliedern dominierten christologische Interpretationen und zeitgeschichtliche Anspielungen. Das Psalmlied wurde als Evangeliumsverkündigung verstanden und reflektierte gleichzeitig die aktuelle Situation der evangelischen Gemeinde. Reformierte Psalmlieder wichen dagegen kaum vom alttestamentlichen Text ab. Sie wurden als gemeinsame Gebete der Gemeinde genutzt. Die Lieder des Genfer Psalters wurden zum Identifikationsmittel der Hugenotten, die sie in ganz Europa verbreiteten. Bis heute haben Psalmen ihren wichtigen Platz im reformierten Gottesdienst.

Luthers Psalmlieder erlangten v.a. durch das Schaffen Johann Sebastian Bachs große Wertschätzung. In der katholischen Liturgie hatte das Psalmlied nie die gleiche Bedeutung wie im Luthertum und im Calvinismus. Katholische Komponisten schufen jedoch kunstvolle musikalische Bearbeitungen evangelischer Psalmlieder.

Im Kontext der Diskussion um die Konfessionalisierung im 17. Jahrhundert zeigen die Psalmlieder, dass durch Musik Grenzen überschritten werden können: Lieder verbreiteten sich über die Konfessionen hinweg. Das reformatorische Psalmlied bewegt sich damit in einem Spannungsfeld von konfessioneller Profilierung und Interkonfessionalität.

## Gemeinschaft mit Gott in lebendiger Empfänglichkeit.

Schleiermachers Lehre von Wiedergeburt und Heiligung

*Sabine Schmidtke*

Gutachter: F. Nüssel, M. Welker

Im Fokus dieser Arbeit steht die Analyse und Kontextualisierung der Soteriologie Schleiermachers innerhalb der ‚Glaubenslehre‘. Zu diesem Zweck greift die werkimmanente Untersuchung weit über die soteriologischen Lehrstücke von Wiedergeburt und Heiligung hinaus (Kap. 2f.), um den Nachweis zu erbringen, dass die in der Christologie (Kap. 5) fundierte Soteriologie methodisch und sachlich der Schlüssel zu einem umfassenden Verständnis der ‚Glaubenslehre‘ ist.

Die Untersuchung beschränkt sich nicht auf den werkimmanenten Kontext: Der Zusammenhang mit der reformatorischen und altprotestantischen Lehrbildung sowie die Differenzen zu ihr werden herausgearbeitet (in Kap. 7 insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses von Schleiermacher und Melancthon).

In diesem Zusammenhang wird die Frage erörtert, inwiefern Schleiermachers dogmatische Darstellung dem

eigenen Anspruch gerecht wird, der Weiterentwicklung des ‚protestantischen Prinzips‘ zu dienen. Schwerpunktsetzung und methodische Vorgehensweise finden dabei ihre Begründung in Schleiermachers eigenem Dogmatikverständnis (Kap. 1).

Sachlich steht der auf Schleiermacher zurückgehende Gedanken der ‚lebendigen Empfänglichkeit‘ im Zentrum, dessen verschiedene Dimensionen in ihrer Relevanz für die Explikation des Gnadenbewusstseins herausgearbeitet werden (Kap. 4).

Die Arbeit führt den Nachweis, dass es Schleiermacher gelingt, vor dem Hintergrund der Herausforderungen durch die Aufklärung die auch für die gegenwärtige protestantische Theologie weiterhin zentrale Frage, *quomodo contingat fides* – „auf welche Weise wird einem der Glaube zuteil?“ – einer anthropologisch-psychologisch fundierten Antwort zuzuführen (Kap. 6).

Dabei gelingt es Schleiermacher, „zwischen der Skylla des Synergismus und der Charybdis des Determinismus sicher hindurch[zufahren]“ (M. Marquardt). Zugleich geraten auch die Grenzen der systematischen Leistungskraft und dogmatischen Begriffsbildung der Soteriologie Schleiermachers in den Blick, so vor allem im Blick auf den Glaubensbegriff der ‚Glaubenslehre‘.

## Die amerikanische Diakonissenbewegung und ihre deutschen Wurzeln

*Margit Herfarth*

Gutachter: H. Schmidt, M. Klein

Im Frühjahr 1849 bestiegen vier Kaiserswerther Diakonissen mit Theodor Fliedner das amerikanische Postdampfschiff „Washington“. Ziel der Reise war die Industriestadt Pittsburgh, wo sie ein Kranken- und Mutterhaus nach Kaiserswerther Vorbild gründen sollten. Meine Dissertation untersucht, wie das Kaiserswerther Modell in Amerika rezipiert und interpretiert wurde. Dafür wurden vier Zweige des amerikanischen *deaconess movement* in Pittsburgh, Philadelphia, Dayton (Ohio) und Chicago betrachtet.

Während das Pittsburgher Unterfangen hinter den Erwartungen zurückblieb, nahm die amerikanische Diakonissenbewegung drei Jahrzehnte später in Philadelphia einen neuen und diesmal erfolgreichen Anfang. Der Aufbau des dortigen Mutterhauses entsprach den von Theodor Fliedner vorgegebenen Linien und war das Produkt von Immigranten, die ein Modell der alten Welt in der neuen beheimaten wollten.

Der letztlich gescheiterte Versuch eines deutschstämmigen Pastors, mit Hilfe von Diakonissen aus Bethel die Diakonissenarbeit in Dayton zu etablieren, wollte das Mutterhausmodell zu einem genuin amerikanischen Konstrukt machen; ein interdenominationaler Ansatz sollte die amerikanische Diakonissenbewegung vereinheitlichen und stärken.

Im Vergleich zu den anderen Zweigen nahmen sich die methodistischen Diakonissen die größte Freiheit heraus, das deutsche Modell an ihre Situation anzupassen. Sie lösten das Diakonissenamt aus dem preußisch-patriarchalischen Rahmen, orientierten sich theologisch am *Social Gospel* und konzipierten ihre Arbeit als ganzheitliche Synthese von Evangelisation und sozialer Arbeit. Sie verstanden sich selbstbewusst als die wahren amerikanischen Erben Fliedners.

Trotz ihrer Vielfalt und Innovationskraft konnte die weibliche Diakonie in Amerika den numerischen Erfolg des deutschen Vorbilds nicht wiederholen. Verschiedene Faktoren behinderten ihr Wachstum. Dort, wo die amerikanische Diakonissenbewegung blühte, stillte der Diakonissenberuf aber das genuine Bedürfnis, in geistlicher Gemeinschaft zu leben und für den herausfordernden Arbeitsalltag Stärke und Orientierung zu finden.



## „Goethe und kein Ende“

Eine historische und  
systematische Untersuchung zur  
Goethe-Rezeption Karl Barths  
1906–1921

*Qu Xutong*

Gutachter: M. Welker, M. Plathow

Obwohl Karl Barth keinen zusammenhängenden Text über Goethe hinterlassen hat, hat er sich doch Zeit seines Lebens intensiv mit Goethe beschäftigt. Seine Goethe-Rezeption wird weder von der Germanistik noch von der Theologie hinreichend wahrgenommen.

Die Dissertation versucht erstmals, die weit verstreuten Goethe-Bezüge innerhalb des gesamten Werks Barths aufzuspüren. Mithilfe der Spurensuche wird Barths Goethe-Rezeption (vor allem 1906–1921) historisch-genetisch dargestellt und systematisch-theologisch analysiert.

Wie die Untersuchung darlegt, hat Barth sich mit Goethe und dessen Denken auf seinem theologischen Weg mehrmals intensiv beschäftigt. 1906–1908 bleibt die Goethe-Lektüre für Barth noch ein Bildungsgut. 1909–1911 hat Barth *Goethes Sämtliche Werke* vollständig angeschafft

und sich in sie vertieft. Im Vortrag „Der christliche Glaube und die Geschichte“ (1910) versteht Barth Goethe als einen außerchristlichen Antipoden zu Jesus.

In seiner theologischen Umbruchszeit 1914–1918 bleibt Goethe trotz Barths Suche nach Propheten ein wichtiger Wegbegleiter seines theologischen Denkens. In Röm I (1919) errichtet Barth ihm ein Denkmal, wobei er die Goethe-Zitate als prophetische Formulierungen versteht. Im Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ (1919) zeigt Barth ein dialektisches Verhältnis zu Goethe und dessen Humanismus bei seiner dreifachen Behandlung des „priesterlichen Sich-Bewegens“ der Christen in der Gesellschaft.

In Röm II (1922) ist Goethe für Barth „irgend ein Schriftsteller“ geworden. Danach schenkt Barth ihm bis 1932 kaum Aufmerksamkeit. Erst nach seiner christologischen Konzentration gewinnt Barth „ein neues Verhältnis“ zu Goethe und beschäftigt sich von da an wieder gelegentlich mit ihm. In seinem Spätleben liest Barth Goethe wegen seines Interesses an Mozart und auch wegen einer neuen Liebe zu ihm im Alter.

Schließlich zeigt die Dissertation, dass das Barthsche Denken beispielsweise mithilfe des Gleichnisbegriffs teilweise zu verstehen und zu erklären ist.

## Kirche: Gegenwart Christi in der Welt

Eine Untersuchung von Dietrich  
Bonhoeffers Werk *Sanctorum  
Communio*

*Liu Ruomin*

Gutachter: M. Welker, G. Etzelmüller

Diese Arbeit bietet eine Untersuchung zu Bonhoeffers Doktorarbeit „*Sanctorum Communio*“. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche“. Sie will die Bedeutung der Ekklesiologie Bonhoeffers im Kontext der protestantischen Kirche in China herausstellen.

Sie beschreibt den Einfluss von Bonhoeffers Elternhaus, einer Studienreise nach Rom (1924) und seiner Lehrer auf dessen Ekklesiologie. Die Begriffe „Gemeinschaft“ und „Begegnungstheologie“ nehmen die Schlüsselfunktion in *Sanctorum Communio* ein. Bonhoeffers Kirchenbegriff ist kein allgemeiner Religionsbegriff, sondern ein Gemeinschaftsbegriff. Schon hier ist Bonhoeffer auf dem Weg zur nicht-religiösen Interpretation religiöser Begriffe, konkret des Kirchenbegriffes. Deshalb stehen im Zentrum seiner Ekklesiologie die Begriffe „Verantwortung“ und „Stellvertretung“.

Im Licht dieser christologischen und anthropologischen Orientierung werden dann die Funktion der empirischen Kirche – die „inneren Funktionen“: Fürbitte, Gottesdienst, Verkündigung, Feier der Sakramente, Seelsorge und die „äußeren Funktionen“: Mission und Diakonie – reflektiert.

Die hohe Bedeutung der Person Bonhoeffers und sein Beitrag zur Ekklesiologie sollen Christinnen und Christen in China, Pfarrern, Kirchenleitungen und Gemeinden vermittelt werden. Deshalb nimmt die Arbeit nicht nur auf die akademische (west)deutsche Bonhoeffer-Forschung und die nordamerikanische Bonhoeffer-Rezeption Bezug. Es werden auch positive und kritische Stimmen aus der DDR und eher negative Äußerungen Karl Barths über ihn sowie subtile Bonhoeffer-Würdigungen aus Finnland und der Schweiz, dazu erste Ansätze zu seiner Rezeption in Hong Kong und in der Volksrepublik China mit einbezogen.

Die Arbeit schließt mit einem Kapitel „Theologische Reflexion der Ekklesiologie Bonhoeffers im Kontext der protestantischen Kirche Chinas“, in dem Bonhoeffers Ekklesiologie mit der Situation der christlichen Kirche in China ins Gespräch gebracht wird. Sie schließt mit dem programmatischen Bekenntnis: „China und die Kirche müssen Buße tun und Rechtfertigung erfahren“.

## Öffentliche Theologie angesichts der Globalisierung

Die *public theology* von  
Max L. Stackhouse

*Frederike van Oorschot*

Gutachter: M. Welker, K. Tanner

Die Arbeit bietet eine werkgenetische und systematische Rekonstruktion der *public theology* von Max L. Stackhouse (geb. 1935), einem profilierten Vertreters reformierter Theologie in Princeton. Angesichts der Breite und Heterogenität der seit den 1990er Jahren geführten Debatte um *public theology* zielt die Arbeit darauf, einen prominenten Vertreter umfassend darzustellen und zu diskutieren. Sie ist die erste Rekonstruktion seines umfangreichen Œuvres. So werden seine sozialwissenschaftlichen Analysen und Interpretationen theologischer Traditionen gewürdigt, wodurch die Interpretationslinien seiner umstrittenen Auseinandersetzung mit Globalisierungsprozessen sichtbar werden.

Nach Stackhouse nötigt uns die Globalisierung dazu, unsere Analysen der gesellschaftlichen „Sphären“ zu

revidieren und neu über das Wirken Gottes unter den Menschen nachzudenken.

Zur Einordnung und Verortung wird zunächst die Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Theologie in den USA seit den 1970er Jahren dargestellt. Die historischen Diskussionsfelder erhellen die spezifische Färbung der US-amerikanischen Debatte, sodass im Anschluss die Übertragbarkeit des Begriffs in den deutschen Kontext diskutiert wird.

Den zweiten Teil bildet die Rekonstruktion der Konzeption von Stackhouse. Neben der Aufarbeitung seiner theologischen Entwicklung werden die theologischen und biographischen Einflüsse auf seine Arbeit freigelegt. Die systematische Darstellung orientiert sich an Stackhouses Methodik: Ausgangspunkt seiner *public theology* ist die sozialwissenschaftliche Analyse, zu deren Interpretation er ein dogmatisches Modell entwickelt.

Den dritten Teil der Arbeit bildet eine kritisch-konstruktive Relecture. Dabei werden die Stärken der Konzeption aufgezeigt und hinsichtlich ihrer Leistungskraft für die aktuelle Debatte auch in Deutschland konkretisiert. Daneben werden die Schwächen seines Ansatzes in Bezug auf seine Analyse und Interpretation der Globalisierung aufgegriffen und kritisch-konstruktiv weitergeführt.

## Kommunion und Person

### Die Theologie von John Zizioulas in systematischer Betrachtung

*Sergii Bortnyk*

Gutachter: M. Welker, F. Nüssel

Der griechische Hierarch und Theologe John Zizioulas (\*1931) gehört zu den großen orthodoxen Theologen des 20. Jh.s, der viel zur modernen ökumenischen Bewegung beigetragen hat. Diese Dissertation bietet erstmals eine umfassende systematische Rekonstruktion des Gesamtwerkes von Zizioulas unter Berücksichtigung seiner Entwicklungsgeschichte.

Schlüsselbegriffe der Arbeit sind „Kommunion“ (englisch „communion“) und „Person“. In seiner Theologie findet eine Entwicklung von der ekklesiologischen Problematik (mit dem Schwerpunkt „Kommunion“) zur personalistischen Problematik (mit dem Schwerpunkt „Person“) statt.

Dem besseren Verständnis des Kontextes dient das erste Kapitel der Arbeit, das sich auf die Einflüsse und Prägungen der Theologie von Zizioulas vor allem von Seiten der russischen und griechischen Theologie des 20. Jh.s konzentriert. Das zweite Kapitel analysiert Abgrenzungen und

Impulse und die Dissertation von Zizioulas selbst.

Im Mittelpunkt des dritten Kapitels steht der Begriff der „Kommunion“. Außer den traditionellen ekklesiologischen Themen wie Überlieferung, Sakramente, Bischof und Konziliarität werden hier Themen wie Eschatologie, Ökologie und Begriffe wie Natur und Wahrheit als Erweiterung der genannten Perspektive erforscht.

Das vierte Kapitel widmet sich dem Personalismus von Zizioulas und bildet das Herzstück der Arbeit. Die personalistische Perspektive wird hier vor allem in der Gotteslehre begründet, in der die ontologische Priorität der Hypostase (= der Person) über die göttliche Natur postuliert wird. Auf dieser Basis wird eine „theologische Anthropologie“ entwickelt, in der die Bestimmung des Menschen zur Gott-ebenbildlichkeit als Berufung zur Imago Trinitatis ausgelegt wird.

Im Schlussteil wird das theologische Konzept von Zizioulas in seiner Ganzheit und unter Berücksichtigung der vielfältigen Meinungen zu seinem Projekt reflektiert. Besonders wichtig sind hier sowohl eine Synthese zwischen akademischer und erfahrungscharismatischer Theologie, als auch die Bestätigung des personalistischen Paradigmas, das einen legitimen theologischen Ansatz innerhalb der Pluralität orthodoxer Theologien darstellt.

## Konfessionelle Identitätskonstitutionen in ökumenischen Prozessen

Zwei Analysen  
zur ökumenischen Relevanz  
von konfessioneller Identität

*Silke Dangel*

Gutachter: F. Nüssel, M. Plathow

Die Arbeit ist ein Beitrag zur ökumenischen Hermeneutik. Sie fragt, ob die Betonung von konfessioneller Identität in der Ökumene des frühen 21. Jahrhunderts das Ziel christlicher Einheit als Illusion entlarvt oder einen neuen Weg interkonfessioneller Verständigung eröffnet.

Die Einleitung formuliert die These, dass eine fruchtbare Ökumene von einem reflektierten Begriff der konfessionellen Identität abhängt. Ökumene weist ihrem Wesen nach eine Spannung von Identität und Differenz auf.

Kapitel 1 erörtert, wie *Konfessionelle Identität zum Diskursgegenstand ökumenischer Prozesse* wird. Ein *starker* Identitätsbegriff, der kulturwissenschaftlich fundiert und theologisch reflektiert ist, zeigt, wie konfessionelle Identitäten in ökumenischen Prozessen zur Disposition gestellt werden und wie ökumenische Arbeit eine Aktualisierung oder Neu-

konstitution der konfessionellen Identität nötig macht. Die folgenden Analysen arbeiten darauf basierend die Dynamiken heraus, durch die ökumenische Diskurse als konfessionelle Identitätsdiskurse erkennbar werden.

Während der lutherisch-katholische Rechtfertigungsdiskurs und die Frage nach der konfessionellen Identitätskonstitution (in Kapitel 2) ein viel untersuchter ökumenischer Dialog ist, bearbeitet Kapitel 3 *Die ökumenische Arbeit der Pfingstbewegung und die Frage nach der konfessionellen Identitätskonstitution* einen wenig beachteten ökumenische Teilbereich. Beide Kapitel zeigen synchron und diachron, wie sich das Verhältnis der Dialogpartner ändert, wenn erreichte Konvergenzen eine Neuausrichtung der konfessionellen Position verlangen.

Der Vergleich in Kapitel 4 *Konfessionelle Identitätskonstitutionen in ökumenischen Prozessen* zeigt, dass den unterschiedlichen Identitätsdynamiken ein ähnliches Grundmuster zugrunde liegt. So wird deutlich, dass sich konfessionelle Identität im ökumenischen Prozess bildet und jeder ökumenische Diskurs als konfessioneller Identitätsdiskurs verstanden werden muss, wenn Ökumene erfolgreich sein will.

Die eingangs gestellte Frage kann daher so beantwortet werden: Die Betonung konfessioneller Identität kann in der Tat neue Wege der Verständigung öffnen.

## Theater als Gottesdienst

Das geistliche Schauspiel als moderne Verkündigungsform – Rezeption eines historischen Modells

*Dietmar Coors*

Gutachter: H. Schwier, I. Schoberth

Die Arbeit geht aus von der Frage, warum das geistliche Theater in der gegenwärtigen Kirche trotz einer langen Geschichte einen so geringen Stellenwert hat. Verschiedene Aspekte an spektakulären Ereignissen von Theater in der Kirche werden untersucht.

Die Untersuchung geht davon aus, dass Theater und Kult einmal eine Einheit gebildet haben. So soll geprüft werden, ob diese Einheit wieder hergestellt werden kann. Der Gott suchende Mensch spielt Theater. In der Inszenierung des Göttlichen versucht er, Kontakt zum Göttlichen aufzunehmen, auf der Bühne und vor dem Altar vollzieht sich immer noch das alte Drama des Menschen zwischen Unheil und Erlösung. Theater und Kirche wissen um die Differenz zwischen Wirklichkeit und Dargestelltem, zwischen Mensch und Gott.

An ausgewählten historischen Beispielen werden die Interdependenzen zwischen Theater und Gottesdienst nachgewiesen, und es wird gezeigt, dass diese Erkenntnisse ausreichen könnten, dem Theater wieder seinen Platz auf der Bühne des liturgischen Spiels zu weisen. Liturgie wird dann zu einer Spielanleitung, der Gottesdienst zu einem darstellenden Spiel. Kirche selber wird wieder zum *theatrum mundi*, in dem die Probleme der globalisierten Welt wahrgenommen und spielerisch antizipiert und gelöst werden.

Die dramaturgischen Anteile an agendarischen und nicht-agendarischen Gottesdiensten werden gezeigt, unter kritischer Würdigung der recht zahlreichen Literatur, die den Gottesdienst mit dramaturgischen Kategorien beschreibt. Parallel dazu wird das Theater des 20. Jahrhunderts daraufhin befragt, wie viel Theologie und biblische Bilder in ihm stecken.

Das gegenwärtige Theater, selbst wenn es sich zum rein medialen Unterhaltungstheater entwickelt hat, vermag immer noch, mehr Menschen zu fesseln als mancher Gottesdienst. Vom Theater aber könnte der Gottesdienst lernen, die ganze Tiefe des Kerygmas neu zu entfalten. Die Arbeit versucht, einen Beitrag zu leisten zu einem zukünftigen Gottesdienstmodell.

„...dass das ganze Leben  
Buße sei.“

Fundamentaltheologische  
Überlegungen zu einer praktischen  
Theologie evangelischer Buße

*Anne Helene Kratzert*

Gutachter: I. Schoberth, G. Etzelmüller

Es gibt keine Theologie ohne Schmerz und Sehnsucht. Was Henning Luther Ende des 20. Jahrhunderts als wesentlich für die Theologie konstatiert, die Artikulation des Menschen in seinen Abgründen und Hoffnungen, erinnert an Martin Luthers Ausführungen über die Buße in seiner Schrift über die babylonische Gefangenschaft der Kirche.

Die Theologie, so der Reformator, kann den Glauben nur als büßenden Glauben verstehen, dessen Grunddynamik im stetigen Übergang von Reue in *fīducia* besteht. Im 16. wie im 20. Jahrhundert wurde glaubende Existenz durch die Existentialie von Schmerz und Reue, Sehnsucht und glaubendem Vertrauen beschrieben – Ausdrücke einer Theologie der Buße. Sie sind aus einem Verständnis Gottes und des Menschen und ihrer gegenseitigen Bezogenheit heraus formuliert, dem implizit (Henning Luther) oder explizit (Martin Luther) die

Buße als Prinzip inhäriert. Die Arbeit macht sich dieses Prinzip zu eigen und will die Buße als Gestaltwerdung christlichen Lebens neu zur Geltung bringen.

Ein einleitender Teil zeigt in einer Gegenwartsanalyse, dass die Botschaft von der Buße nicht an theologischer und gesellschaftlicher Relevanz verloren hat.

Vor dem Hintergrund einer religionswissenschaftlichen Definition, nach welcher die Buße den Versuch der Umkehrung eines verkehrten Gottesverhältnisses darstellt, werden im Hauptteil fundamentaltheologisch die Bedingungen der Möglichkeit, von der Buße zu sprechen, geklärt. Dies geschieht in einer breiten, dogmatischen Untersuchung des Begriffs „Buße“.

Zugleich wird diese Untersuchung im Schlussteil für eine praktische Theologie dienstbar gemacht. Zielpunkt sind somit Überlegungen, die orientierend in die Gestaltung kirchlicher Praxis in verschiedenen Handlungsfeldern eingreifen, wengleich alle Überlegungen, auch die zur praktischen Gestaltwerdung, auf der Metaebene bleiben. Die Argumentation will im Metadiskurs die Buße als zentralen theologischen Topos in der Bezugnahme auf reformatorische Theologie und auf das spätmoderne Werk Henning Luthers für gegenwärtiges Deuten und Gestalten fruchtbar machen.

## Leben schützen – nicht durch, sondern vor und aus der Anonymität

Eine ethische Beurteilung von  
Babyklappe und anonymer Geburt  
im Kontext von Hilfen für  
Schwangere und Mütter in Not

*Lynn Clare Schnigula*

Gutachter: W. Härle, K. Tanner

Schlagzeilen wie: „*Kurz nach der Geburt getötet. Säugling auf Rastplatz gefunden*“, „*Mutter soll drei Neugeborene getötet haben*“, finden sich in Deutschland immer wieder in den Tageszeitungen. Es keimen Fragen auf wie: Wer sind die Frauen, die ihre Kinder aussetzen, töten oder abtreiben? Welche Notlagen führen dazu, dass sie keinen anderen Ausweg sehen als die Entsorgung ihres Neugeborenen?

Der deutsche Staat und die Kirchen haben immer wieder versucht, Kindesaussetzungen, Neonatiziden und Schwangerschaftsabbrüchen entgegen zu wirken. Im Jahr 2000 kam es zur Einrichtung der ersten Babyklappe im Deutschen Bundesgebiet. Seither haben Schwangere und Mütter in Deutschland die Möglichkeit, ihr Kind anonym in einer der rund 80 Babyklappen abzugeben bzw. ihr Ba-

by in einer von etwa 130 Kliniken, welche die anonyme Geburt anbieten, anonym zur Welt zu bringen und dort zurückzulassen – eine scheinbar einfache Lösung für das Problem der ungewollten Schwangerschaft. Doch was passiert mit den Müttern und Kindern nach der anonymen Abgabe?

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit den ethischen sowie rechtlichen Problemen, die mit der anonymen Kindesabgabe einhergehen, wie etwa der Kenntnis der eigenen Abstammung.

Anhand eigener und fremder empirischer Daten werden die Angebote zur anonymen Kindesabgabe auf ihre Effektivität hin geprüft.

Ferner werden bereits existierende und etablierte Hilfen und Angebote für Schwangere und Mütter in Not, wie Beratungsangebote und Mutter-Kind-Einrichtungen, betrachtet, die es einer Frau ermöglichen sollen, sich trotz widriger Lebensumstände für das Kind zu entscheiden.

Da die Arbeit zu dem Ergebnis kommt, dass Babyklappe und anonyme Geburt kein geeignetes Mittel zur Verhütung von Kindesaussetzungen, Neonatiziden und Schwangerschaftsabbrüchen darstellen, wird in einem abschließenden Kapitel ein eigenes Alternativmodell, entworfen, welches aufzeigt, dass es bei Hilfen für Schwangere und Mütter in Not darauf ankommt, unterschiedliche Angebote miteinander zu vernetzen.



## Diakonisches Hilfehandeln als Vertrauensbeziehung

Eine institutionenökonomische  
Analyse unter besonderer  
Berücksichtigung diakonischer  
Finanzierungsstrukturen

*Tobias Staib*

Gutachter: J. Eurich, H. Schmidt

Die Kernthese der Dissertation ist: Diakonische Dienstleistungen sind in dem Sinne Vertrauensbeziehungen, dass ihre Adressaten neben expliziten, vertraglich fixierten Erwartungen, implizite Erwartungen haben, die nicht vertraglich fixierbar sind. Entscheidend für die Leistungserstellung als Ganze und die impliziten Vertragsinhalte ist die *face-to-face*-Interaktion zwischen Adressat und Professionellen. In ihr entsteht die Leistung unter Mitwirkung des Adressaten, hier werden implizite Vertragsinhalte erwartet, erfüllt und enttäuscht.

Analysiert wird diese Beziehung aus der Perspektive der Neuen Institutionenökonomik. Vertrauen hat danach die Funktion, die Komplexität von Handlungen zu reduzieren und unsichere Erwartungen zu stabilisieren. Der Vertrauenscharakter diakoni-

scher Dienstleistungen leitet sich aus ihrem Selbstverständnis ab: Menschen lassen sich aus der Begegnung mit anderen Menschen spontan zu Hilfe motivieren. Dieser Akt der Nächstenliebe wird aus diakonischer Perspektive durch Gottesliebe ermöglicht. Beide Akteure sind dabei zugleich Gebende und Empfangende.

Diakonisches Management hat dann die Aufgabe, Rahmenbedingungen zu schaffen, in denen solch eine Leistungserstellung möglich wird. Im Vergleich zum ökonomischen Vertrauensverständnis erweitert der theologische Vertrauensbegriff den Blickwinkel an zwei Stellen: Zum einen kommen die Konstitutionsbedingungen von Vertrauen als unverfügbares Lebensphänomen in den Blick. Zum anderen kommen zu Erfahrungsaspekten menschlichen Vertrauens affektive Aspekte hinzu.

Ist die Leistungserstellung stark von impliziten Vertragselementen geprägt, sollte deren Finanzierung ebenfalls implizite Elemente enthalten. Faktisch ist die Finanzierung diakonischer Unternehmen jedoch vorwiegend von expliziten Vertragselementen gekennzeichnet, nicht jedoch die Beziehung zwischen diakonischen Unternehmen und privaten Spendern. An diesem Beispiel illustriert die Studie abschließend, wie Vertrauensmanagement in Finanzierungsbeziehungen aussehen könnte.

## Das diakonische Verständnis in der Pflege im Wandel der Zeit

*Zenobia Frosch*

Gutachter: H. Schmidt, B. Stättler-Mach

Die Dissertation hat die enge Verbindung zwischen Diakonie und Krankenpflege zum Thema. Sie gibt zunächst einen Überblick über die Geschichte der Pflege sowie der Diakonie in der Krankenpflege. Dabei behandelt sie die verschiedenen Selbst- und Menschenbilder, die in ihr nebeneinander konkurrieren und sich im Laufe der Zeit verändert haben, um deren Grundlagen herauszuarbeiten. Das ist die Basis für die Bildung von Hypothesen, die in der Untersuchung verfolgt werden.

Eine dieser Hypothesen ist, dass das Menschenbild einer Pflegeperson signifikante Auswirkungen auf die Art und Weise hat, wie Pflege als Beruf verstanden wird.

Eine weitere Annahme ist, dass es einen spezifischen Ansatz der Pflege gibt, der mit dem Grundgedanken der Diakonie, der tätigen Nächstenliebe, eng verbunden ist, und dass ein bestimmtes Menschenbild die Diakonie motiviert und die Grundlage für eine

diakonische Pflege bildet. Dieses diakonisch-christliche Menschenbild steht für einen fürsorglichen, umgänglichen und sorgsamem Umgang mit den Patienten.

Der zweite Teil besteht in einer prospektiven Studie. Ausgehend von den erarbeiteten Hypothesen wurde ein Fragebogen entwickelt, mit dem die Pflegemitarbeiter des Klinikums befragt wurden. Diese Untersuchung ist eine vergleichende Interviewstudie, die quantitativ und qualitativ angelegt ist.

Als Ergebnis kann festgestellt werden, dass das Menschenbild und seine Umsetzung in der praktischen Arbeit von diesen Rahmenbedingungen, aber auch von einer gesamtgesellschaftlichen Entwicklung beeinflusst werden. Das diakonische Menschenbild ist bei Mitarbeitern aller Gruppen noch spürbar, freilich mit abnehmender Tendenz. Dabei zeigt sich, dass sich die Arbeitsbedingungen in der Pflege in den letzten Jahren aus Sicht der Mitarbeiter deutlich verändert, d. h. verschlechtert haben. Visionen und Chancen für eine adäquate Weiterentwicklung der Pflege bieten sich im Management, in der Entwicklung, Reaktivierung und vor allem Implementierung eines Wertesystems, ferner in der Festlegung neuer Handlungsrahmen und in der Reform der Ausbildung hin zu einer akademischen Ausbildung.

## Narrative Freiheit

### Theologische Perspektiven zur Seelsorge mit alten Menschen in Pflegeheimen

*Verena Schlarb*

Gutachter: W. Drechsel, H. Schwier

Der Seelsorge mit alten Menschen kommt in Gemeinden ein wachsender Stellenwert zu. Erst in den letzten Jahren nimmt sich die Seelsorgetheorie des Themas an, wobei die theologische Reflexion häufig zu kurz kommt. Hier setzt die Arbeit ein: Sie zielt auf eine theologische „Selbst-Verständigung“ über Seelsorge mit alten Menschen in Pflegeheimen. Ihre Fragestellung ergibt sich aus der Seelsorgepraxis: Worin liegt Freiheit alter Menschen in Pflegeheimen und inwiefern kann Seelsorge in diesem Kontext Freiheit eröffnen?

Das erste Kapitel dient der Wahrnehmung der Lebenssituation von Bewohnerinnen und Bewohnern und stellt den Resonanzraum für alle weiteren Überlegungen dar. Anhand gerontologischer Studien wird v.a. nach Möglichkeiten und Grenzen von Selbständigkeit und Selbstbestimmung alter Menschen in Pflegeheimen gefragt. Ein Anliegen ist es dabei, sowohl die Verletzlichkeit hoch-

altriger, pflegebedürftiger Menschen als auch ihre Ressourcen wahrzunehmen. Abschließend werden Herausforderungen für die Seelsorge erarbeitet.

Das zweite, systematisch-theologische Kapitel zielt auf eine theologische Reflexion des Freiheitsbegriffs, wozu verschiedene praktisch-theologische, systematisch-theologische und philosophische Theorien untersucht werden. Dabei wird die Fragestellung auf Dimensionen von Freiheit im lebensgeschichtlichen Erzählen zuge-spitzt. Narrative Freiheit besteht darin, sein Leben in einer Erzählung wiederzuerkennen und sein Handeln und Geschick als deren Fortsetzung verstehen zu können.

Der Ertrag dieses Kapitels, in dem besonders christliche Lebensdeutung, Selbstannahme und Selbstbestimmung als drei Aspekte „narrativer Freiheit“ in einem weiteren theologischen Zusammenhang ausgearbeitet werden (Identitäts- und Personbegriff, Gottesverständnis) bietet den theologischen Rahmen des dritten, seelsorgetheoretischen Kapitels.

Vor dem Hintergrund der theologischen Reflexion werden im Anschluss an eine systematisierende Darstellung von Aufgaben der Seelsorge mit alten Menschen in Pflegeheimen zentrale seelsorgliche Haltungen erarbeitet und auf diese Weise Reflexion und Praxis miteinander vermittelt.

## Zum Verhältnis von Diakonie und Verkündigung in christlichen Hilfswerken

*Frieder Schaefer*

Gutachter: J. Eurich, H. Schmidt

Die Arbeit fragt nach dem Verhältnis von Diakonie und Verkündigung: Wie können sich beide kirchlichen Arbeitsfelder sinnvoll ergänzen, da eine in der Praxis oft anzutreffende Trennung nicht länger als tragfähig erscheint? Die These der Arbeit ist: Gemeinschaftsbildung ermöglicht als übergreifende Leitkategorie eine neue Zuordnung von Diakonie und Verkündigung. Untersucht werden drei christliche Hilfswerke: Brot für die Welt, Vereinte Evangelische Mission und World Vision Deutschland.

Die Rekonstruktion der historischen Linien im 19. und 20. Jh. in Deutschland zeigt: Aus der im erwecklichen Frömmigkeitshintergrund ursprünglich praktizierten Zusammengehörigkeit wurde eine Trennung von Diakonie und Verkündigung, die sich auch strukturell manifestierte. Grundsätzlich verstehen zwar alle drei Hilfswerke diese beiden Arbeitsfelder als zusammengehörig. Bei den

Werken mit ausschließlich diakonischem Auftrag (Brot für die Welt, World Vision) lässt sich jedoch eine Distanz zur Verkündigung nicht übersehen – auch zu deren Anliegen. Dabei spielen in unterschiedlicher Weise Gemeinschaft und Partnerschaft in der Arbeit der Werke eine Schlüsselrolle.

Ausgehend von diesen Beobachtungen wird die These der Arbeit entfaltet: Die Gemeinschaftsbildung verbindet Diakonie und Verkündigung als gemeinsame Leitkategorie. Dadurch kann gelten: Verkündigung ist ‚Diakonie mit dem Wort‘, Diakonie ‚Verkündigung durch die Tat‘. Diakonie und Verkündigung durchdringen sich wechselseitig. Die dafür begründend dargestellten biblischen, systematisch-theologischen und praktischen Perspektiven werden in vier Paradigmen für eine Theologie der Gemeinschaft gebündelt. Ergänzend wird eine soziologische (bzw. systemtheoretische) Perspektive ausgeführt.

Anschließend wird dargestellt, wie sich die Leitkategorie der Gemeinschaftsbildung auf das Verständnis von Diakonie bzw. Verkündigung auswirkt. Es wird ein theologisch profiliertes Verständnis von Diakonie bzw. Verkündigung aufgezeigt, das jeweils vorhandene Einseitigkeiten korrigiert und Desiderate benennt.

## Die Pfingstbewegung in Arusha (Tansania)

Vernetzung – Theologie – Praxis

*Katharina Davis*

Gutachter: M. Bergunder, T. Sundermeier

Die Pfingstbewegung umfasst unzählige Kirchen und para-kirchliche Organisationen mit unterschiedlichen Theologien und Praktiken. Zwar gibt es weltweit zahlreiche Verbindungen in ihr zwischen Kirchen, Organisationen und Einzelakteuren, die zu gegenseitiger Beeinflussung und Ähnlichkeiten führen. Gleichzeitig haben sich die Pfingstbewegungen in ihrem jeweiligen kulturellen Kontext unterschiedlich entwickelt. Verallgemeinerungen von theologischen Merkmalen oder von Typologien wie die Unterscheidung zwischen „klassischen Pfingstkirchen“ und „neo-pentekostalen Kirchen“ sind insofern irreführend.

Die vorliegende Arbeit verzichtet daher auf eine essentielle Definition der Pfingstbewegung und verfolgt einen historisierenden Ansatz. Dieser will die Pfingstbewegung im Kontext der nordtansanischen Stadt Arusha so beschreiben, wie sie sich vor Ort arti-

kuliert und von anderen wahrgenommen wird.

Die Arbeit basiert auf zwei Feldforschungsaufenthalten von insgesamt acht Monaten. Sie identifiziert zunächst die Akteure der Pfingstbewegung in Arusha und beschreibt deren diachrone und synchrone Vernetzung – in Missionsaktivitäten, Abspaltungs- und Neugründungsprozessen, aber auch in Kontakten und regem Austausch durch Bibelschulen, sog. Crusades, Seminare und Medien. Anschließend analysiert die Arbeit die pfingstliche Identität in zweifacher Hinsicht:

Im theologischen Diskurs überrascht, dass sich die Pfingstler in Arusha durch den allgemein christlichen Begriff der Erlösung von anderen christlichen Kirchen abheben. Sie verbinden die Erlösung mit der Erfüllung durch den Heiligen Geist, mit Heiligung, Immersionstaufe, Heilung und Wohlstand und machen sie so zu einem pfingstlichen Charakteristikum. Im Hinblick auf die Praxis zeigt die Arbeit, dass pfingstliche Gottesdienste keineswegs nur von Spontaneität geprägt sind, sondern dass sie durch wiederkehrende Stücke mündlicher Liturgie, durch „Mitgliedschaftsrituale“ wie das Bußgebet oder die Geisttaufe sowie durch die charakteristischen „Pambio“-Wechselgesänge einen hohen Wiedererkennungswert haben.

## Charismatic Movement in the Zeliangrong Baptist Churches (North East India)

*Elungkiebe Zeliang*

Gutachter: M. Bergunder, R. Norman

Since the 1970s there has been vivacious charismatic movement in the Zeliangrong Baptist Churches spread over the three states of north east India, namely Assam, Manipur, and Nagaland. However, so far no indebt study has been made as to why charismatic movement is so popular among the Zeliangrongs.

The present study reveals that the charismatic movement, especially the

healing dimension of the movement, has been more popular due to the cultural context of the people. In this study the writer argues that the charismatic movement plays a vital role in Christianizing the Zeliangrongs; there is interplay between the beliefs and practices of the non-Christians and Charismatics; the charismatic movement contributes towards the contextualization of Christianity in the Zeliangrong context; and that the charismatic movement in the Zeliangrong Baptist Churches has ties with the worldwide charismatic movement while heaving its own practices.

Since the charismatic movement plays significant roles in the life of the churches, the present study contributes towards better understanding of the Zeliangrong Baptist Churches.

### NACHRICHTEN

Herrn Jörg Neijenhuis wurde am 21. Mai 2013 die Urkunde, die ihm die Berechtigung der Bezeichnung außerplanmäßiger Professor verleiht, vom Rektor ausgehändigt.

Herr Gregor Etzelmüller erhielt diese Urkunde am 27.06.2013.

Herr Michael Welker wurde vom Rektor für die Zeit vom 01.03.2013 bis 29.02.2016 die Bezeichnung Seniorprofessor an der Theologischen Fakultät verliehen.



MITGLIEDERVERSAMMLUNG  
Freitag, den 27.Juni 2014  
13:30 - 14:45 Uhr  
Ökumenisches Institut,  
Plankengasse 1, Seminarraum

DIES ACADEMICUS  
15:00 - 17:30 Uhr  
Hörsaal 007,  
Karlstr. 16

anschließend  
Jahresfest der Fakultät

