

RUPRECHT-KARLS-
UNIVERSITÄT
HEIDELBERG



JAHRESHEFT DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG
10 (2014/15)



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

Spenden

Förderverein (IBAN)
DE 92 6725 0020 0009 0914 24

Publikationsfonds (IBAN)
DE 92 6725 0020 0009 1455 40

Sozialfonds (IBAN)
DE 65 6725 0020 0009 1930 81

Heidelberger Sparkasse
BIC: SOLADES1HDB

Redaktion und Layout

Umschlag – Sabine Huffman
Layout und Redaktion – 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 Sehnsucht nach der himmlischen Heimat (2 Kor 5,1–10) <i>Christoph Strohm</i>	7
GRUSSWORT DER DEKANIN <i>Ingrid Schoberth</i>	13
AUSZEICHNUNGEN Ansprache zur Preisverleihung <i>Gerd Theißen</i>	15
Der Zacharias-Ursinus-Preis	16
Der Heinrich-Bassermann-Preis	18
Der Marie-Baum-Preis	20
DIES ACADEMICUS Die Steine und das Wort. Die Bedeutung der Archäologie für die Interpretation der Bibel <i>Manfred Oeming</i>	21
Der Römerbrief im Lichte neuer Ansätze. Paulus als Reformator <i>Gerd Theißen</i>	30
AKTIVITÄTEN UND INITIATIVEN DER STUDIERENDEN Studientag – wieso eigentlich? „Nimm das Kind und flieh“ – Flucht als Herausforderung des Glaubens <i>Hanna Miethner und Jolanda Gräßel</i>	43
Eine Rede zu halten bedeutet, den anderen mitreden zu lassen <i>Saskia Lerdon und Mirjam Daume</i>	45
Studienfahrt des Ökumenischen Wohnheims nach Prag <i>Tamara Brenn</i>	47
STUDIENKRITIK Wir studieren nicht mehr Theologie, sondern zählen nur noch Leistungspunkte <i>Judith Sofia Kohlmüller</i>	50

GESPRÄCHSREIHE GLAUBEN UND LEBEN	
Gerd Theißen im Gespräch mit Ingrid Schoberth	54
NACHRUF	
Hartwig Thyen (21.04.1927 – 02.07.2015)	
<i>Gerd Theißen</i>	62
AUS DER GESCHICHTE DER FAKULTÄT	
Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift als Beitrag zum Religionsgespräch?!	
<i>Matthias Baum</i>	64
FORSCHUNG UND PUBLIKATIONEN	
Die Bedeutung der Bilder für eine interkulturelle Hermeneutik	
<i>Theo Sundermeier</i>	78
Politik und Gesellschaft in der Philippinischen Pfingstbewegung	
<i>Giovanni Maltese</i>	84
Tantra im Kontext der globalen Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts	
<i>Julian Strube</i>	91
Die Insel der Weisheit. Zur Erforschung der Esoterik auf Bali	
<i>Yan Suarsana</i>	96
Indische Religionsgeschichte vom 16. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts	
<i>Michael Bergunder</i>	101
Promotionskolleg: Globale Religionsgeschichte aus regionaler Perspektive. Historisierung und Dezentrierung religiöser Identitäten im 19. und frühen 20. Jahrhundert	
	106
HABILITATIONEN	
Protestantische Orientalistik. Die archäologische Konstruktion des Orients im Werk von Heinrich Ewald (1803–1875)	
<i>Christian Stahmann</i>	110
Sterben, Tod und Endlichkeit. Der verwundbare Mensch im Fokus einer realistischen Anthropologie	
<i>Heike Springhart</i>	113
Eine Gemeinde, mehrere PfarrerInnen. Reflexionen auf das mehrstellige Pfarramt aus einer historischen, empirischen und akteurtheoretischen Perspektive	
<i>Jantine Nierop</i>	117
Die Kurze Form der Predigt. Interdisziplinäre Erwägungen zu einer Herausforderung für die Homiletik	
<i>Angela Rinn</i>	120

Der Beitrag des Diakonats zur Kirchentheorie und zur Kirchenreform. Empirische und ekklesiologische Forschungsperspektiven <i>Annette Noller</i>	124
DISSERTATIONEN	129
MONOGRAPHIEN, SAMMELBÄNDE UND AUFSÄTZE 2014–2015	138

ZU DIESEM HEFT

Gerd Theißen

Das Jahresheft der Theologischen Fakultät feiert mit dieser Nummer ein kleines Jubiläum: Es erscheint zum zehnten Mal. Es hat im Laufe der Jahre seine Form verändert, wurde umfangreicher und neu gestaltet, konnte das aber nur, weil der Förderverein in zehn Jahren von einer kleinen Gruppe auf ca. 150 Mitglieder gewachsen ist. Dadurch wurden die Mittel frei, um dieses Heft zu finanzieren – nicht zuletzt dadurch, dass alle Arbeit an diesen Heften, abgesehen vom Druck, ehrenamtlich geschieht.

Auch in diesem Heft haben sich Kleinigkeiten verändert. In der Publikationsliste dokumentieren wir, welche Monographien und Sammelbände in unserer Fakultät publiziert wurden. Es ist kein vollständiges Publikationsverzeichnis mit allen Aufsätzen und Beiträgen. Aber wir wissen, dass sich wichtige Forschungen in Form von Aufsätzen vollziehen. Daher haben wir allen, die an unserer Fakultät unterrichten, frei gestellt, nach eigener Wahl einen von ihnen 2014 oder 2015 publizierten Aufsatz auszuwählen, den wir in die Liste aufnehmen. Wenn kein Aufsatz genannt wird, kann man daraus aber nicht schließen, irgendjemand hätte nichts veröffentlicht.

Neu war in diesem Jahr, dass wir den Dies Academicus zum ersten Mal

zusammen mit dem Badischen Pfarrverein als Fortbildungsveranstaltung der Fakultät veranstaltet haben. Um für zwei Vorträge an einem Nachmittag Raum zu schaffen, haben wir im Einvernehmen mit der Fakultät die Preisverleihungen in die Absolventenfeier der Fakultät in der Alten Aula verlegt. Das entspricht guter angelsächsischer Tradition: Am Ende des Semesters werden alle Preise verteilt.

Auch haben wir beschlossen, Fachschaft und Studierenden mehr Raum in unserem Jahresheft zu geben. Sie berichten nicht nur über einige studentischen Aktivitäten und Exkursionen. Zum ersten Mal haben wir auch eine Studienkritik durch eine Studierende erhalten: Manche mögen sie für etwas satirisch halten, aber wenn ich die Vorbehalte von aktiven Professoren und die Kritik von Judith Sofia Köhl-müller vergleiche, so ergibt sie ein kohärentes Bild. Das digital gesteuerte Studium ist wohl nicht der Durchbruch zu einer besseren Studiendidaktik.

Eine weitere Besonderheit dieses Heftes: In ihm stellen fünf Habilitanden ihre Habilitationsschriften vor, so viele wie noch nie. Von fünf neuen Privatdozenten sind vier Frauen.

Aus unseren Forschungen haben wir bisher immer eine Fächergruppe vorgestellt. Diesmal ist es ein einziges Fach: Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie. Aus den Forschungen in diesem Fach handelt es sich nur um eine Auswahl. Und doch zeigt sich hier eine große Breite. Eigentlich müsste Theologie mit dieser Vertiefung viel Freude bereiten.

PREDIGT

Sehnsucht nach der himmlischen Heimat

(2 Kor 5,1–10)

Christoph Strohm

Denn wir wissen: wenn unser irdisch Haus, diese Hütte, zerbrochen wird, so haben wir einen Bau, von Gott erbaut, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig ist im Himmel. Denn darum seufzen wir auch und sehnen uns danach, dass wir mit unserer Behausung, die vom Himmel ist, überkleidet werden, weil wir dann bekleidet und nicht bloß erfunden werden. Denn solange wir in dieser Hütte sind, seufzen wir und sind beschwert; weil wir lieber wollen nicht *entkleidet*, sondern *überkleidet* werden, auf dass das Sterbliche würde verschlungen von dem Leben. Der uns aber dazu bereitet hat, das ist Gott, der uns als Unterpfand den Geist gegeben hat. So sind wir denn getrost allezeit und wissen: solange wir im Leibe wohnen, wallen wir ferne vom Herrn; *denn wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen*. Wir sind aber getrost und haben vielmehr Lust, außer dem Leibe zu wallen und daheim zu sein bei dem Herrn. Darum befleißigen wir uns auch, wir sind daheim oder wallen, dass wir ihm wohlgefallen. Denn *wir müssen alle offenbar werden vor dem Richtstuhl Christi, auf*

dass ein jeglicher empfangen, wie er gehandelt hat bei Leibesleben, es sei gut oder böse.

„Hätten die Nüchternen einmal gekostet, alles verließen sie, und setzten sich zu uns an den Tisch der Sehnsucht, der nie leer wird.“ Diese Worte finden sich in einem der geistlichen Lieder, die der Romantiker Friedrich von Hardenberg, bekannt als Novalis, im Jahr 1798 zum Druck gebracht hat. In der Hymne besingt Novalis das Geheimnis der Liebe und er tut das, indem er aufs Stärkste religiöse Metaphorik heranzieht: „Wenige wissen / Das Geheimnis der Liebe, / Fühlen Unersättlichkeit / Und ewigen Durst. / Des Abendmahls / Göttliche Bedeutung / Ist den Irdischen Sinnen Rätsel...“ Novalis kann gar nicht anders als die Erfahrungen der Liebe mit dem Hinweis auf die himmlische Welt zu erläutern: „Wem das Auge aufging, / Daß er des Himmels / Unergründliche Tiefe maß, ...“ Novalis schreibt die Worte auf dem Höhepunkt des Siegeszuges der Aufklärung, ein paar Jahre nachdem Immanuel Kant in seinen Kritiken die Möglichkeiten des menschlichen Verstandes, zuverlässige Informationen über die himmlische Welt zu erhalten, kräftig destruiert hatte. Novalis setzt nun ebenso kräftig die Bilder von der himmlischen Welt, der göttlichen Gegenwart im Abendmahl als unverzichtbar dagegen. Wie anders ließe sich das Geheimnis der Liebe angemessen beschreiben?

Wir hören die Worte des Apostels Paulus von seiner Sehnsucht nach der

himmlischen Heimat in einer Situation, die in vieler Hinsicht der des Novalis vergleichbar ist. Wir sind mit allen Wassern der Kritik gewaschen. Wir sind mit dem Erleben, Verstehen und Gestalten der sichtbaren Welt so intensiv befasst, dass kaum mehr Raum und Zeit besteht, über die wahre himmlische Heimat nachzusinnen. Wir haben ja nicht einmal die Zeit, all die wunderbaren Erlebnismöglichkeiten zu nutzen, die unsere besondere Situation mit unserem Wohlstand möglich macht. Wohl keine Generation vor uns hatte solche Möglichkeiten, aufgrund von Wohlstand und Friedenssicherheit die sichtbare Welt zu erkunden, überall auf der Welt Urlaub zu machen. Das geht so weit, dass man sich geradezu als Langeweiler vorfindet, wenn auf die Frage, wo man im Urlaub war, antwortet: „Äh, also, in Deutschland, einfach im Schwarzwald am Schluchsee.“

Man kommt gar nicht hinterher, sich an all den mehr oder weniger nützlichen, faszinierenden technischen Geräten zu freuen, die am laufenden Band auf den Markt kommen. Und wir sind in vielfältigster Weise gefordert, diese Welt hier vor Ort, national, international oder auch am Ort des Berufs mitzugestalten. Da kann die himmlische Welt gar zu leicht aus dem Blick geraten. Ja, sie *muss* geradezu aus dem Blick geraten.

Erst wenn dieses Gebanntsein durch das Erleben und Gestalten der sichtbaren Welt einen Sprung bekommt, wenn wir nicht mehr zurechtkommen damit, weil wir einen lieben

Menschen verloren haben, so wie Novalis seine blutjunge Verlobte verlor; wenn die sichtbare Welt verschwimmt, weil eine Partnerschaft zerbrochen ist, oder – vielleicht das Schlimmste überhaupt – wir auf die eine oder andere Weise ein Kind verloren haben.

Paulus erlebt eine solche Krise. Über den ist es auch zusammengebrochen, Verfolgung, böse Streitereien, die sein Werk, für das er alles gegeben hat, bedrohen. War alles umsonst? Er schreibt sich all sein Leiden und die Verzweiflung im zweiten Brief an die Korinther vom Herzen. Und dann bringt er die Sehnsucht nach der himmlischen Heimat in Worte, die seither über viele Generationen hinweg unendlich viel Trost gesendet haben: „Denn wir wissen: wenn unser irdisch Haus, diese Hütte, zerbrochen wird, so haben wir einen Bau, von Gott erbaut, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig ist im Himmel. Denn darum seufzen wir auch und sehnen uns danach, dass wir mit unserer Behausung, die vom Himmel ist, überkleidet werden, ...“

Wir hören die Worte des Apostels Paulus heute am Volkstrauertag 2014. Wir hören sie im Kontext eines intensiven Gedenkens an den Ausbruch des Ersten Weltkriegs vor genau 100 Jahren. Wir haben das Versagen der Kirchen ebenso wie das der Staatenlenker vor Augen. Es ist bedrängend zu sehen, wie gerade die religiöse Sprache und die biblischen Worte missbraucht wurden. Man kann sich als Nachgeborener auf das Podest stellen und leicht von oben herab über die Irrtümer der

Väter und Mütter urteilen. Wenn man aber ehrlich, selbstkritisch und unideologisch ist, weiß man doch, dass die Politiker, die Christen damals nicht schlechter, weniger hingabebereit oder inkompetenter waren als wir heute. Das ist das eigentlich Bedrängende.

Aber die ganze Sache wird heute am Volkstrauertag 2014 noch viel bedrängender. Ziemlich unerwartet und gleichsam über Nacht sind wir in Osteuropa und im Nahen Osten in Krisen geraten, die eine vor kurzem noch kaum vorstellbare, bedrohliche Dimension erhalten haben. Sind wir nicht auch wie Schlafwandler, die in etwas hineingeraten, was wir nie wollten? Manche reagieren auf die Herausforderungen mit einem entschiedenen, grundsätzlichen Pazifismus. Das ist aber nur zu leicht eine Flucht aus der Verantwortung und gibt keine Antwort auf die bedrängende Frage, wie man jetzt (!) verhindert, dass Tausende von Menschen gejagt, niedergemetzelt werden usw. Die andere Variante, dem bedrängenden Dilemma zu entkommen, ist die zynische Antwort: Wir können ja sowieso nichts tun. Sollen sich die doch gegenseitig umbringen usw. Aber dann haben wir die gehetzten Menschen vor unserer Haustür stehen.

Wer vor den Dilemmata nicht in moralisch eindrucksvolle Scheinlösungen oder in den selbstgefälligen Zynismus flieht, kann das alles nur als bedrängend empfinden. Und dem können die Worte, die an unsere himmlische Heimat erinnern, zum Trost werden und verhindern, dass er oder sie in den Strudel des Zynismus gerät.

„Denn wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen.“ Das ist erst einmal eine große Entlastung. Es gibt hier auf dieser Welt nicht die Eindeutigkeit des Schauens. Wir können die Welt Welt sein lassen. Die Uneindeutigkeit, die unerklärliche Gegenwart des Bösen, das wir so gerne aus unserem Leben drängen wollen, das uns die Medien aber jeden Tag gnadenlos ins Wohnzimmer senden, wird realistisch eingeschätzt. Und das heißt auch, dass in dieser Welt noch Gewaltmittel notwendig sind. Das haben Martin Luther und die anderen Reformatoren immer wieder ihren radikalen Mitstreitern entgegen gehalten. Wenn man das Böse nicht im Zaum hält, mit den Mitteln des Rechts und notfalls mit Gewaltmitteln, dann wird leicht alles noch viel schlimmer.

Aber das ist nicht die ganze Wahrheit. Die Welt, in der wir mit all unseren Sinnen und unserem Verstand leben, und die himmlische Welt sind nicht einfach zwei getrennte Welten. Paulus erinnert an die Verheißung, dass Gott uns in den Mühen dieser Welt als Unterpfand der himmlischen Welt den Geist gegeben hat. Im Johannesevangelium ist das genauer erläutert. Jesus spricht den verunsicherten Jüngern zu, dass in seiner Abwesenheit an seiner Stelle der Paraklet, der Geist als Tröster da sein wird. Wo ist er? Wie lässt er sich fassen? Oder gar erleben? Das Risiko, dass wir unsere eigenen Geister zum Geist Gottes erklären, ist offensichtlich. Luther hat darum immer wieder betont: Haltet Euch an die Verkündigung des Wortes. Wo das Wort Gottes gepredigt

wird, da ist die Gegenwart des Geistes Gottes.

Wo der Geist Gottes wirkt, da scheinen die Gesetze der alten Welt auch einmal durchbrochen zu sein. Da wird aus Hass Vergebung und Versöhnung. Wir gedenken und feiern in diesen Tagen den Fall der Mauer vor 25 Jahren. Die meisten der älteren unter uns werden sich noch genau an den Tag und die Stunde erinnern, als sie davon erfuhren. Das waren unglaubliche Momente, im wörtlichen Sinn unglaubliche Momente. Ich saß damals in einem kirchlichen Tagungshaus in Rummelsberg bei Nürnberg mit ein paar Kurskollegen vor dem Fernseher. Wir glaubten, unseren Augen nicht trauen zu können.

Neben dem Geist, der als Unterpfund gegeben ist, erinnert Paulus noch an einen zweiten Sachverhalt, der die mit unseren Sinnen erlebbare und unserer Vernunft verstehbare Welt mit der himmlischen Welt verbindet: „Denn *wir müssen alle offenbar werden vor dem Richtstuhl Christi, auf dass ein jeglicher empfangen, wie er gehandelt hat bei Leibesleben, es sei gut oder böse.*“ Das ist mindestens für die Sensiblen, die nicht zur Selbstgerechtigkeit Neigenden unter uns beängstigend. Im Johannes-evangelium findet sich eine erste Erklärung. Wer nicht glaubt, *ist* schon gerichtet. Wer glaubt, *hat* schon das ewige Leben.

Gibt es irgendwelche Erfahrungshorizonte, die uns solche fremden Gedanken aufschließen könnten? Alt werden ist mit der bitteren Erfahrung verbunden, dass einem Stück für Stück

an Gesundheit, Bewegungsfähigkeit, Freundschaften genommen wird. Die einen reagieren darauf mit Depression und Verbitterung und alles wird nur noch schlimmer. Andere gehen ganz anders damit um. Die werden angesichts der bedrängenden Verlust Erfahrungen – bei aller Anfechtung – umso sensibler und dankbarer für all das, was sie gehabt haben, und das, was sie noch haben. Wer sich in seinem Leben durch den Umgang mit den biblischen Texten die Wahrnehmung hat schulen lassen, der sieht auch in den dunklen Stunden mehr; der ist dann wie ein Geretteter. Irgendwann ist es wohl zu spät, das einzuüben. Das ist so etwas wie Gericht.

Es gehört zum Wesen der Kirche, dass wir in der Sehnsucht nach der himmlischen Welt mit den Generationen vor uns verbunden sind. Wir suchen die Namen der Opfer in Erinnerung zu bewahren, wir tragen an ihrer Schuld mit, wir nehmen Anteil an ihren Glaubenserfahrungen. Je schneller und atemloser die Zeit wird, umso wichtiger wird die Anteilnahme an den Erfahrungen früherer Generationen.

Als ich zwölf Jahre alt war, habe ich begonnen, einige Jahre lang Zeitschriften auszutragen, um ein paar Mark zu verdienen. Ich hatte die Gelegenheit – und im Nachhinein würde ich sagen: das Privileg –, wöchentlich die „Coburger Heimatglocken“ auszutragen. Später wurde daraus dann die Lokalausgabe des Bayerischen Sonntagsblattes. Die Abonnenten waren allesamt Menschen, die in irgendeiner

Weise der Kirche besonders verbunden waren, Andachten lesen und über das, was in der Kirche vor sich ging, informiert sein wollten. Jede Woche warf ich die Zeitschriften bei ca. 40 Abonnenten in den Briefkasten. Einmal pro Vierteljahr musste ich klingeln, um den Abonnementbetrag zu kassieren. Dadurch lernte ich einige der Menschen näher kennen. Manche Gespräche dauerten länger, manchmal sogar eine Stunde.

Ich war gerade beim Aufbruch ins Leben, als Jugendlicher, der das pralle Leben zu entdecken begann. Zugleich hatte ich regelmäßig diese Gespräche gerade mit alten Menschen, in deren Leben oft der Krieg tiefe Spuren hinterlassen hatte, von denen nicht wenige zwei Weltkriege erlebt hatten. Am Rand unseres Neubaugebiets lag im Tal ein eingemeindetes Dorf und dort gab es eine Straße, wo die am wenigsten Wohlhabenden wohnten, die von-Mayer-Straße. Ich habe bis heute die Fröhlichkeit einer Frau, die dort wohnte, in Erinnerung, Fräulein Kreuzer. Sie war wie manche ihrer Generation allein geblieben, weil zu viele Männer im Krieg gefallen waren. Sie war ihr ganzes Leben am Fließband beim Autozulieferer Brose gestanden und hatte dann auch noch für ihre alte Mutter gesorgt. Und trotzdem diese Fröhlichkeit!

Die eindrucklichsten Gespräche habe ich mit einer alten zierlichen Frau geführt, die in einer Wohnung in einem dreistöckigen Mietwohnhaus lebte. Diese Frau Abromeit bat mich immer hinein in ihr Wohnzimmer und

dann redeten wir. Da war nichts Verbittertes, viel Weisheit und auch Neugier. Am Anfang hatte ich noch gar nicht begriffen, dass im Schlafzimmer nebenan ihr vom Krieg schwer gezeichneter Mann lag. Später gab ich ihm ein paar Mal die Hand, bis er dann nicht mehr da war. In dem schlichten Wohnzimmer, in dem kein Platz für Eitelkeiten war, hörte ich nach meiner Erinnerung aus dem Mund dieser feinen, eindrucksvollen Frau zum ersten Mal bewusst von dem irdischen Haus, dieser Hütte, die zerbrochen wird, und dem von Gott erbauten Bau, dem Haus, das ewig ist im Himmel. Ich weiß noch, dass mich das gerade angesichts meines jugendlichen Aufbruchs ins pralle Leben immer wieder beschäftigt hat. Das ist jetzt fast 45 Jahre her und ich habe den Namen der Frau nicht vergessen. Es hat mich also ganz offensichtlich beeindruckt. So geschieht Kirche. Herausgenommen werden aus dem Bann der sichtbaren Welt geschieht wesentlich durch Erzählen. Die alten biblischen Texte und Geschichten und die Menschen, die von ihren Erfahrungen damit erzählen, führen uns wenigstens für Momente heraus aus dem Bann der sichtbaren Welt. Auch soll jeder Gottesdienst die Herrschaft der irdischen Welt, die ja auch zur Tyrannei werden kann, durchbrechen. Jeder Gottesdienst erinnert uns an die himmlische Heimat und ist eine Vergegenwärtigung der himmlischen Heimat. Die Musik hilft besonders gut dabei. Wir sprechen ja nicht umsonst von den „himmlischen Tönen“.

Natürlich bedeutet das nicht Quietismus und Weltflucht. Ganz im Gegenteil, die Sehnsucht nach der himmlischen Heimat hindert am Abgleiten in den Zynismus und stärkt für die Verantwortungsübernahme angesichts all der bedrängenden Dilemmata. Das Schöne und gerade heute außerordentlich Attraktive an den Romantikern ist, dass sie ihre Sehnsucht nach der himmlischen Welt in kraftvollen Bildern zum Ausdruck brachten und *zugleich* nicht minder kraftvoll die Fülle des Diesseits preisen konnten. So wie das Novalis in all seinem

Schmerz über die verlorene Liebe getan hat: „Durstiger und hungriger / Wird das Herz: / Und so währet der Liebe Genuß / Von Ewigkeit zu Ewigkeit. / Hätten die Nüchternen / Einmal gekostet, / Alles verließen sie, / Und setzten sich zu uns / An den Tisch der Sehnsucht, / der nie leer wird.“

Und der Friede Gottes, welcher höher ist als all unsere Vernunft, bewahre unsere Herzen und Sinne in Jesus Christus. Amen.

Predigt am 16.11.2014, im Universitätsgottesdienst, Peterskirche

GRUSSWORT DER DEKANIN

Seit meinem Amtsantritt zum 1. April 2015 – und es ist ein nicht ganz zu identifizierendes, eigenartiges Gefühl sich vorzustellen, dass ich die erste Dekanin seit 1386 bin, also seit 629 Jahren – war viel zu tun. In diesem Sommersemester waren für den Fakultätsvorstand und dann auch im Fakultätsrat viele Aufgaben zu bewältigen und ich danke dem Prodekan, Winrich Löhr, dem Studiendekan Jan Stievermann, der Fachschaft der Theologie und dem Team im Dekanat sehr für alle Unterstützung. Ein paar Eindrücke möchte ich mitteilen, die doch auch erheblichen Einfluss nehmen auf unseren Alltag an der Fakultät:

Besonders schön ist es, dass die Stelle (Nachfolge Michael Welker) in der Systematischen Theologie wieder besetzt ist. Ab dem Wintersemester 2015/2016 wird Prof. Dr. Philip Stoellger ganz in Heidelberg sein und wir sind gespannt, welche Akzente er in seiner Lehre und Forschung in Heidelberg setzen wird. Zum Sommersemester 2016 wird dann auch seine Antrittsvorlesung stattfinden. Darauf freuen wir uns. Damit haben wir nun an der Fakultät wieder ein komplettes Angebot auch in der Systematischen Theologie.

Im Rahmen der Umstrukturierung der Lehramtsausbildung sind wir an der Ausgestaltung des neuen Studienganges für Evangelische Theologie Lehramt im Rahmen der Heidelberg School of Education beteiligt und sind

sehr gespannt, wie sich die neue BA/MA-Struktur in diesem Zusammenhang realisieren wird. Ab Wintersemester 2015/2016 werden sich die Studierenden für den neuen Studiengang einschreiben und ich hoffe sehr, dass sich sowohl für die Studierenden die neue Struktur gut einspielen wird, als auch dass die zukünftig Lehrenden an der Schule von uns alle Unterstützung finden, – in den Lehrveranstaltungen und auch darüber hinaus – um sich gut auf ihr zukünftiges Berufsziel vorbereiten zu können.

Zusammen mit unseren bisherigen Studiengängen stehen Herausforderungen an: Inmitten einer gesellschaftlichen Entwicklung, die uns theologisch immer neu fordert, bieten wir Studiengänge an, die es hoffentlich den Studierenden ermöglichen, angesichts der Vielfalt religiöser Phänomene die Spezifik Evangelischer Theologie wissenschaftlich zu durchdringen und entdecken zu lernen. Unser Lehrangebot ist überaus attraktiv, so dass es sich hoffentlich auch bewährt in Hinblick der Anforderungen des Studiums in den verschiedenen Studiengängen. Am Rande möchte ich nur kurz erwähnen, dass die Neuberechnung der früher sogenannten Studiengebühren uns sehr beschäftigt hat; leider werden sie uns nicht mehr in dem Umfang wie bisher zur Verfügung stehen.

Dem Förderverein möchte ich für alle Unterstützung danken, auch besonders für die Preise, die wir im Sommersemester verleihen konnten. Wir blicken jetzt schon auf die Vorbereitung des Wintersemesters 2015/ 2016.

Mit der Erfahrung, dass sich viele Strukturen an der Fakultät bewährt haben, werden wir bald das Wintersemester beginnen und ich hoffe, dass wir alles so organisieren und vorbereiten können, dass die Leidenschaft und Freude an unserem Fach Evangelische

Theologie für alle spürbar werden kann. Auf ein gutes Gelingen .

Ihre Dekanin

Ingrid Schoberth

AUSZEICHNUNGEN

Ansprache zur Preisverleihung

Gerd Theißen

Heute verleihen wir drei Preise für Studierende. Mit jedem Preis sagen wir etwas, was wir allen wünschen, die bei uns studieren und arbeiten. Drei Namen bringen das zum Ausdruck.

Zacharias Ursinus ist der erste Name. Er war 1561–1576 Professor an unserer Fakultät und hat die bedeutendste theologische Schrift verfasst, die je unsere Universität verlassen hat: den Heidelberger Katechismus. Ursinus hat seine theologischen Erkenntnisse verständlich formuliert. Er suchte den Konsens. Er wollte alle Strömungen im Protestantismus zusammenführen. Aber er konnte auch Nein sagen. Wegen seiner theologischen Überzeugungen musste er die Heidelberger Universität verlassen und lehrte in den letzten Jahren seines Lebens in Neustadt. Ursinus wusste, dass die Theologie nach dem sucht, was Mut gibt im Leben und im Sterben. Mit seinem Namen zeichnen wir heute je eine Pro- und Hauptseminararbeit in den historischen und systematischen Fächern aus. Klarheit, Konsensfähigkeit, Engagement und Profil, auch die Fähigkeit, in Konflikten zu seiner Überzeugung zu stehen – das wollen wir in unserer Fakultät fördern

und verwirklichen. Der Preis wird seit diesem Jahr finanziert durch die Ursinus-Stiftung an der Peterskirche, die auf eine Initiative des Fördervereins zurückgeht.

Im Namen von Heinrich Bassermann verleihen wir ferner zwei Preise für Praktische Theologie. Heinrich Bassermann lehrte Praktische Theologie von 1876 bis 1909 in Heidelberg. Er war ein Vertreter des badischen Liberalismus, Mitglied im Protestantenverein. Seine Jugend wurde überschattet, weil sein Vater, einer der Abgeordneten der Frankfurter Nationalversammlung, die 1848 dem preußischen König die Kaiserkrone anbot, sich nach dem gescheiterten Versuch einer ersten deutschen Demokratie das Leben nahm. Heinrich Bassermann fand Halt in der Theologie und der Musik: Er liebte Kirchenmusik, förderte sie zusammen mit seinem Freund, dem Musiker Philipp Wolfrum, dem Gründer des Heidelberger Bachvereins, erforschte die Liturgie, hielt Akademische Predigten, war ein guter Lehrer. Er hatte sehr gute Schüler. Wir wünschen in seinem Namen, dass Theologie Freude macht – auch in den Dunkelheiten des Lebens. Man darf sie mit dem Licht des Schönen umgeben. Predigen und Unterrichten sollen etwas von diesem Licht weitergeben. Wir zeichnen heute eine religionspädagogische und eine homiletische Arbeit in seinem Namen aus. Der Preis wird durch 12 badische Kirchenbezirke finanziert, die als Mitglieder des Fördervereins dafür Geld zur Verfügung stellen.

Im Namen von Marie Baum verleihen wir schließlich einen Preis für soziales Engagement. Marie Baum lebte von 1874 bis 1964. Sie studierte Chemie in Zürich, weil Frauen in Deutschland noch nicht zum Studium zugelassen waren. Sie war eine der Begründerinnen der Sozialarbeit in Deutschland. Im Auftrag der Badischen Regierung kämpfte sie gegen Kinderarbeit. Kinder mussten damals bis zu 10 Stunden arbeiten. Weil sie jüdischer Abstammung war – sie war eine Nachfahrin von Mendelsohn-Bartholdy – verlor sie 1933 ihren Lehrauftrag an der Universität Heidelberg. Danach unterstützte sie zusammen mit Pfarrer Hermann Maaß verfolgte Juden. Was wir an sozialem Engagement zustande bringen, ist vergleichsweise wenig – aber man darf sich diese Frau dennoch zum Vorbild nehmen. Wir wollen Menschen ausbilden, die sich nicht nur wissenschaftlich, sondern auch sozial engagieren. Das ist kein Gegensatz. Nichts bekommt auch der Wissenschaft so gut, als wenn es einige sozial engagierte Menschen in sie verschlägt, die nicht nur an ihre Karriere denken. Der Marie-Baum-Preis wird finanziert durch die Emeriti an unserer Fakultät.

Wenn wir jetzt diese Preise übergeben, zeichnen wir damit einzelne Menschen aus – zugleich aber alle Studierenden, die an unserer Fakultät etwas leisten. Es gibt sehr viel mehr preiswürdige Arbeiten. Es gibt sehr viel mehr soziales Engagement. In einem kleinen Heft haben wir in diesem Jahr 22 Erfahrungsberichte von Studierenden zusammengetragen, die etwas für andere Menschen tun. Unser kleiner

Preis macht ihr Engagement exemplarisch an je einem Beispiel sichtbar.

Der Zacharias-Ursinus-Preis 2015 für die Proseminar- arbeit von Johannes Huger

Luthers Soteriologie und teleologische Aspekte. Eine systematisch-theologische Untersuchung am Beispiel der Katechismen und De Servo Arbitrio

Die Arbeit wird ausgezeichnet, weil sie ein zentrales Thema der Theologie mit großer Klarheit diskutiert und einen neuen Lösungsvorschlag entwirft. Luther hat allein Gott zugeschrieben, dass der Mensch erlöst wird. Der Mensch kann durch sein Tun (oder seine Werke) dazu nicht beitragen; es genügt, dass er Gott vertraut und seinem Wort glaubt. Diesen in Luthers Schriften vorherrschenden „monergistischen“ Aussagen stehen freilich „synergistische“ Aussagen gegenüber, die den Menschen an seinem Heil beteiligen. Johannes Huger unterscheidet zunächst verschiedene Varianten eines starken und schwachen Monergismus und Synergismus, analysiert mit diesen Unterscheidungen dann die Katechismen Luthers und die Schrift „Vom unfreien Willen“ und stellt als Ergebnis fest, dass sich die Widersprüche in ihnen nicht beseitigen lassen. Daher schlägt er vor, diesen Widersprüchen einen Sinn abzugewinnen. Als Modell für deren Deutung greift er auf die as-

pektivische Darstellung in der altägyptischen Malerei zurück. Sie zeigt menschliche Glieder in jeweils eigener Perspektive, so dass jedes Glied aus einer anderen Perspektive gesehen wird und die Gesamtdarstellung nicht aus einer zentralen Perspektive, sondern ohne sie geschieht. Sie ist „aspektivisch“. Angeregt durch Vorgänger schlägt Huger vor, dass die Theologie bei ihrem Nachdenken über Gott und Mensch ebenfalls verschiedene Perspektiven nebeneinander stehen lässt. Zusammen ergeben sie kein widerspruchsfreies, wohl aber ein sinnvolles Bild.

Die Arbeit wird ausgezeichnet, weil sie eine ungewöhnliche analytische und konzeptionelle Kraft zeigt, mit schwierigen theologischen Texten und Problemen umzugehen.

Der Zacharias-Ursinus-Preis 2015 für die Hauptseminararbeit von Maria Götz

Luthers Sündenverständnis im Galatrerbriefkommentar 1531/35

Die Arbeit wird ausgezeichnet, weil sie eine klare Analyse von Luthers Sündenverständnisses vorlegt. Sie bestimmt das Wesen der Sünde dreifach als die eine Ursünde des Unglaubens (als *peccatum originale*), als die vielen Tatsünden (oder *peccata actualia*) und als Abhängigkeit von Verderbenmächten, zu denen Tod und Teufel,

Gottes Zorn und das tötende Gesetz gehören. Die Überwindung der Sünde wird anhand der Formel Luthers analysiert, wonach der Christ zugleich Sünder und Gerechter ist (*simul iustus et peccator*). Entweder bezieht sich diese Formel auf Totalaspekte des Menschen vor Gott und vor sich selbst, oder auf Partialaspekte, da der Mensch teils Sünder, teils Gerechter ist, oder sie meint temporal die effektive Verwandlung des Menschen zu einem Gerechten, die in diesem Leben nie zu einem Ende kommen kann, so dass er ein Gerechter in Hoffnung (*in spe*) ist, in Wirklichkeit aber (*in re*) ein Sünder. Das Leben der Christen ist nicht frei von Sünde, aber der Christ hat die Verheißung, dass er die Sünde, die ihn beherrscht, zu einer Sünde machen kann, die er beherrscht. Aus einem *peccatum regnans* wird so ein *peccatum regnatum*. Maria Götz' Arbeit arbeitet diese verschiedenen Aspekte der Sünde an einem zentralen Luthertext heraus und ordnet die Ergebnisse in die gesamte Gedankenwelt Luthers und die Theologiegeschichte von der Scholastik bis zur Reformation mit einem sicheren Urteilsvermögen ein.

Die Arbeit wird ausgezeichnet, weil sie ein komplexes Problemfeld in großer Klarheit strukturiert, zu vielen Texten und Problemen differenzierte Interpretationen bringt und alle Ergebnisse historisch in ihren Kontext einordnet. Sie ist Ausdruck eines besonnenen Urteilsvermögens, hinter dem der Leser ein großes theologisches Interesse spürt.

Der Heinrich-Bassermann-Preis 2015 für die religionspädagogische Seminararbeit von Judith Kern

*„Geht auch ihr hin in den Weinberg!“
Unterrichtsentwurf zum Gleichnis von
den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–
16) für eine achte Klasse am Gymna-
sium“*

Die vorgelegte Seminararbeit schreitet in hervorragender Weise die einzelnen Schritte einer religionspädagogischen Arbeit ab. Frau Kern nimmt dabei differenziert die Lerngruppe der evangelischen Religionsklasse der Klassenstufe 8, die sie vor Augen hat, und die Kompetenzorientierung – dem niedersächsischen Lehrplan entsprechend – in den Blick. Sie bezieht weiterhin die narrative Struktur des Textes, sozialgeschichtliche und rezeptionsgeschichtliche Erkenntnisse in ihre theologischen Überlegungen sowie entwicklungspsychologische Voraussetzungen in ihre Unterrichtsplanung mit ein.

Die Unterrichtseinheit beginnt mit der Anforderungssituation, die der evangelischen Religionsklasse der Klassenstufe 8 gestellt wird. Die Schülerinnen und Schüler sollen anhand einer kreativen Umsetzung den Verkündigungsteil des Schulgottesdienstes für die 7. Klassen zum Thema *„Mit Jesus über Gottes Gerechtigkeit sprechen“* vorbereiten und übernehmen.

Die Unterrichtseinheit wird auf 6 Doppelstunden aufgeteilt, an deren

Ende der Schulgottesdienst steht. Der Fokus der Arbeit liegt auf der 3. Doppelstunde, die mit einem „Youtube-Video“ zum Thema Weinbau beginnt und somit einerseits verfremdet, andererseits aber auch mit dem Thema Weinbau in einer Gegend fernab von Weinbergen vertraut macht.

Im weiteren Verlauf der Doppelstunde lernen die Schülerinnen und Schüler das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg kennen und setzen sich binnendifferenziert anhand unterschiedlichster Materialien, die angemessen und ansprechend gestaltet sind, mit dem Gleichnis und verschiedenen Gerechtigkeitsvorstellungen auseinander. Die Stunde schließt mit einer Ergebnissicherung und durch die Aufgabenstellung der Hausaufgabe findet eine weitere Vertiefung statt.

Wichtig ist Frau Kern, dass den Schülerinnen und Schülern deutlich wird, dass Gottes Gerechtigkeit nicht leistungs- sondern bedürfnisorientiert ist. „Gott gibt jedem das, was er braucht und orientiert sich dabei am Letzten.“

Durch die daran anschließende kreative Umsetzung des Erlernten im Schulgottesdienst sind die Schülerinnen und Schüler aufgefordert, Gottes bedürfnisorientierte Gerechtigkeit konkret werden zu lassen.

Betrachtet man die sozialen Verhältnisse in dieser noch unerlösten Welt, so erscheint Gottes Gerechtigkeit als utopisch. Doch Frau Kern versteht diese Gerechtigkeit als Appell an ihre Schülerinnen und Schüler: „Schau genau hin, was dein Gegenüber

braucht und übe nach diesem Maßstab Gerechtigkeit!“

Eine rundum gelungene Seminararbeit und ein überzeugender Unterrichtsentwurf.

Der Heinrich-Bassermann- Preis 2015 für die homiletische Seminararbeit von Sonja Schelb

Die homiletische Seminararbeit und Predigt zu Joh 20,1–18 beeindruckt durch eine umfangreiche Exegese, interessante systematisch-theologische Reflexionen und gute Hinweise im Blick auf die eigene Rolle als Predigerin. Die ausformulierte Predigt ist in inhaltlicher und sprachlicher Hinsicht außergewöhnlich.

Die Predigt wird eröffnet mit einer gelungenen Darstellung von fünf verschiedenen Situationen (Trennung, Sterben etc.), in denen Menschen andere Menschen darum bitten, sie nicht festzuhalten. Hier besticht vor allem das kunstvolle Ineinander von lebensweltlicher Konkretheit und gleichzeitiger poetischer Offenheit. Die letzte beschriebene Situation erzählt vom auferstandenen Jesus und seiner entsprechenden Bitte an Maria von Magdala.

Mit einer sprachlich sensiblen, präsentisch gestalteten Beschreibung der weinenden Maria am leeren Grab Jesu führt die Predigt weiter. Direkt danach wechselt sie ins Präteritum und blickt

auf die Geschehnisse der Kreuzigung zurück. Besonders lebhaft erzählt die Predigt von Marias Trauer, ihrem starken Bedürfnis, sich in der Stille von Jesus zu verabschieden, sowie ihrer Bestürzung, als sie sein Grab leer vorfindet. Dann nimmt die Predigt die Anfangssituation der weinenden Maria am Grab wieder auf – mit gekonnten sprachlichen Wiederholungen als Marker für die HörerInnen. Auch der anschließende Dialog zwischen Maria und Jesus ist präsentisch gestaltet und durch den Gebrauch der wörtlichen Rede ereignishaft im besten dramaturgischen Sinne. Die darauffolgenden erklärenden Passagen der Predigt erläutern die Thematik des Loslassens in Bezug auf den auferstandenen Jesus, indem sie Überlegungen von u.a. Klaus Wengst und Wilfried Joest in einer eigenständigen Verarbeitung aufnehmen. Mit einer Wiederaufnahme des Dialogs zwischen Jesus und Maria mündet die Predigt zum Schluss ein in fünf neue Beschreibungen der anfangs erwähnten Situationen – nun überraschend aufgezeichnet aus der Perspektive der Verheißung. Die Predigerin verbindet somit auf hervorragender Weise die frohe Osterbotschaft der Auferstehung Jesu mit den „Auferstehungen des Lebens“.

Eine rundum gelungene Seminararbeit und ein überzeugender Predigtentwurf.

Der Marie-Baum-Preis der Emeriti 2015 für das soziale und kulturelle Engagement von Frau Kerstin Lemm

Ausgezeichnet wird mit diesem Preis ihr Einsatz für die Anerkennung von lesbischen und schwulen Menschen in Kirche und Gesellschaft. Im Rahmen des lesbisch-theologischen Netzwerks Labrystheia hat Kerstin Lemm regelmäßig auf Tagungen mitgewirkt, in denen Themen der Gesellschaftspolitik und persönlicher Lebensführung diskutiert und Räume für Kontakte und Gespräche lesbisch orientierter Theologinnen geschaffen werden. Kerstin Lemm tritt für ein Klima von Respekt und Wertschätzung ein sowie für die Gleichberechtigung der Mitarbeitenden in kirchlichen Arbeits- und Lebensbereichen unabhängig von ihrer sexuellen Orientierung. Sie hat durch Interviews an einer wissenschaftlichen Studie über die Arbeitssituation von Lesben und Schwulen in der Evangelischen Landeskirche in

Württemberg mitgearbeitet. Sie war mehrfach Delegierte beim ökumenischen „European Forum of Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Christian Groups“. In Heidelberg ist sie Mitglied einer Gruppe, die theologische Texte zur Homosexualität lesen und darüber sprechen, wie sie ihrem christlichen Glauben und ihrer sexuellen Orientierung in Leben und Beruf treu bleiben können. Ihre Tätigkeit bezeugt auch für theologie- und kirchenfernen Kreise eine positive Entwicklung in Christentum und Kirche überzeugender als viele Absichtserklärungen.

Wir zeichnen das Engagement von Kerstin Lemm aus, weil sie Menschen auf ihrem Weg zur Identitätsfindung unterstützt und sich dafür einsetzt, Vorurteile in Kirche und Gesellschaft abzubauen und Diskriminierungen zu beenden.

DIES ACADEMICUS

Die Steine und das Wort

Die Bedeutung der Archäologie
für die Interpretation der Bibel

Manfred Oeming

Von meiner persönlichen Frömmigkeit her und aus der theologischen Tradition heraus, in der ich nicht zufällig zuhause bin, steht das *Wort Gottes* im Zentrum der Theologie. Dieses göttliche Wort ist uns im Alten und Neuen Testament bezeugt, freilich – wie Paulus herausstellt – „in irdenen Gefäßen“ (2 Kor 4,7), d.h. in menschlichen Worten und Kategorien. Um dieses göttlich-menschliche Wort in seiner Tiefe und Kraft zu erforschen, bedarf es aller Anstrengungen einer gründlichen Exegese und einer polyphonen Hermeneutik. Aber welchen Beitrag können die Steine leisten, die doch so gar nichts Göttliches an sich haben, sondern im wahrsten Sinne des Wortes ganz irdisch sind? Die Frage nach der Bedeutung der Archäologie für die Interpretation der Bibel und für den Glauben hat natürlich eine lange Geschichte. In einem ersten Teil möchte ich diese Historie knapp beleuchten, in einem zweiten Teil will ich die archäologische Ausgrabung, die ich selber leite, als aktuelles Beispiel bedenken, um daraus drittens Gesichtspunkte für

eine adäquate gegenwärtige Verhältnisbestimmung zu gewinnen.

I. Die Entwicklung der Biblischen Archäologie

Seit der frühen Christenheit gibt es ein Wissen um die Orte der entscheidenden Ereignisse der Heilsgeschichte: Bethlehem, Nazareth, Kapernaum, Kana, Jerusalem. „Dies ist der Ort, an dem Jesus gehandelt hat!“ Dieses Wissen war für die ersten Christen wichtig. Es war eine Möglichkeit, Gott, seinem Sohn und seinem Geist gleichsam handfest materiell zu begegnen. HIER ist es geschehen! Die Begegnung mit den realen Orten bildete ein festes Fundament des Glaubens und eine Gelegenheit, an der spirituellen Kraft, die solche heiligen Orte umgibt, zu partizipieren. Das Christentum ist aber schnell über die Grenzen Palästinas hinaus verbreitet worden. Die zu Christen gewordenen Bewohner etwa der Türkei, Griechenlands, Italiens, Spaniens oder Germaniens wussten nichts mehr von den Orten und der materiellen Kultur im Land der Bibel. Der römische Staat hatte selbstredend im Zuge der Christenverfolgungen auch nicht zur Pflege der theologischen Landeskunde und der christlichen Erinnerungsorte beigetragen, im Gegenteil. Wo genau hatte Jesus in Nazareth gelebt, wo stand die Krippe in Bethlehem, wo war die Schädelstätte Golgatha? Vieles wurde vergessen und zerstört, im wahrsten Sinne verschüttet oder es bildeten sich unterschiedliche Traditionen heraus.

Die Anfänge der „Archäologie“ gehen in das vierte Jahrhundert zurück, als das Christentum zur staatlich geduldeten Religion (*religio licita*) wurde. Die Begründerin der Biblischen Archäologie war eine Frau: keine geringere als Helena, die römische Kaiserin (sie lebte um 250 – 328 n. Chr.), die Mutter von Kaiser Konstantin dem Großen. Sie gilt als eine der bedeutendsten Frauengestalten der Spätantike. Ihr Ruhm beruht zum einem auf ihrem kometenhaften Aufstieg von einer Wirtin zur Kaiserin, zum anderen auf ihrer Bedeutung für die Entstehung des Christentums als römischer Staatsreligion. Helena ließ sich 312 n. Chr. taufen. Im gleichen Jahr siegte ihr Sohn Konstantin im Namen Christi gegen seinen Gegner Maxentius in der Schlacht an der Milvischen Brücke bei Rom. Weil Christus sich als der beste Soldat erwiesen hatte, erließ Konstantin 313 n. Chr. ein Toleranzedikt, mit dem er die Christenverfolgungen seiner Vorgänger beendete. Helena selbst soll sich durch karitative Tätigkeit ausgezeichnet haben. Ihre Wallfahrt ins Heilige Land 324 n. Chr. machte Kirchengeschichte. Helena war bei ihrer Reise nach Palästina bereits 74 Jahre alt. Es ist die erste offizielle Wallfahrt einer christlichen Frau ins Heilige Land, die überliefert ist. Helena soll systematische Nachforschungen angestellt haben. Sie vermutete das Grab Christi unter einem von den Römern im 2. Jahrhundert errichteten Venustempel in Jerusalem und sie ließ dort Grabungen anstellen, bei denen unter anderem in 20 m Tiefe Reste des wahren Kreuzes und der Ort des Heiligen Grabes, aus dem Christus

auferstand, gefunden wurden. Über dem Grab und der Kreuzauffindungsstelle ließen Helena und ihr Sohn Konstantin eine Basilika errichten, die *Anastasis*, die heute sog. Grabeskirche. Sie ließen außerdem die *Geburtskirche in Bethlehem* und die (612 von den Persern zerstörte) *Eleona-Basilika auf dem Ölberg* bauen. Dazu kommen zahlreiche Kirchenbauten um Jerusalem sowie an anderen Orten der Christenheit. Die Legende schreibt ihr ebenfalls die Überführung des *Heiligen Rocks*, d.h. des Gewandes, das Jesus bei der Kreuzigung trug und um das die römischen Soldaten gewürfelt haben, und der Gebeine des Apostels Matthias nach Trier, der damaligen kaiserlichen Residenz, zu. Die archäologischen Funde gaben der neuen Staatsreligion im wahrsten Sinne ein Fundament.

In der gesamten *Byzantinischen Epoche* bis zum Beginn des Islams (638 n. Chr.) gab es rege Besuche der Fundstätten. Das Land und die Altertümer machen den Glauben anschaulich und materiell fühlbar. Zudem entstand ab dem 4. Jh. ein schwunghafter Handel mit (angeblichen) archäologischen Funden besonders aus der Zeit Jesu. Unter der ersten *islamischen Herrschaft* (638–1099) gab es nur wenige Pilger; vieles wurde vergessen. Die *Herrschaft der Kreuzritter* (1099–1187/1224) im Königtum Jerusalem ließ Wallfahrten ins Land der Bibel wieder aufblühen. Allerdings waren die alten Rittersleut vielfach schon sehr unsicher, wo was lag. Bekannt ist z.B. die irrtümliche Verlegung des „Zionsberges“ auf den Südwesthügel, weil er höher war als der Tempelberg

und entsprechend Jes 2,2 der Zion sein musste.

Unter der *Herrschaft der ägyptischen Mameluken* (Hauptstadt Kairo) (1260–1516) und der *türkischen Osmanen* (Hauptstadt Istanbul) (1516–1917) legte sich wiederum über viele Jahrhunderte hinweg ein Schleier des Vergessens auf die Orte des Alten und Neuen Testaments.

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts beginnt aber die wissenschaftliche Erforschung Palästinas. Die Motive sind vielschichtig: militärische Planungen, koloniale Interessen, Abenteuerlust, Schatzsuche, aber durchaus auch religiöse Motive. *„Wenn man die Bibel wirklich verstehen will..., muss man auch das Land verstehen, in dem die Bibel geschrieben wurde.“* (Thomson, Erzbischof von York 1865).

Die Erforschung des Landes der Bibel wurde durch neu gegründete wissenschaftliche Vereine stark gefördert. So erfolgte die Gründung des „Palestine Exploration Fund“ 1866 in London, die Gründung der „Palestine Exploration Society“ 1870 in New York, die Gründung der „Society of Biblical Archaeology“ ebenfalls 1870 in London und die Gründung des „Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas“ 1877 in Wiesbaden.

Propagandistisch inszeniert wurde die Palästina-reise des Deutschen Kaisers 1898. Das erklärte Ziel war die

Einweihung der Erlöserkirche in Jerusalem. Er stellte die Forderung nach diakonisch-sozialem Engagement: Schulen, Krankenhäuser, soziale Hilfen an die Armen. Aber er förderte auch die wissenschaftliche Erforschung des Landes der Bibel. Archäologie war Kaisersache.¹ Auch dadurch erfolgte ein enormer Aufschwung der biblischen Archäologie in Deutschland.

Ab ca. 1900 wurden regelmäßig Grabungen durchgeführt; beteiligt waren viele Nationen, unter anderem England, Frankreich, die USA und Deutschland. Unter den zahlreichen Projekten sind unter anderem zu nennen: Tel Ta'anach, Megiddo, Tel el Hesi, Gezer oder Samaria. Diese reichen Aktivitäten dauerten bis 1939 und wurden dann durch den Zweiten Weltkrieg komplett unterbrochen. Nachdem 1948 der Staat Israel gegründet worden war, übernahmen die Israelis die Ausgrabungen. Bedeutende Gelehrte wie Benjamin Mazar, Yigal Yadin, Yohannan Aharoni, Abraham Biran, David Ussischkin, Amnon Ben-Tor, Ephraim Stern, Amihai Mazar, Ronny Reich, Israel Finkelstein oder Aron Mair haben bedeutende Stätten der Bibel freigelegt: unter anderem die David-Stadt, den unteren Teil des Tempelbergs, Ramat Rachel, Beerscheba, Dor, Masada, Megiddo, Hazor, Shilo, Gath und Lachisch.

¹ Vgl. Alex Carmel/Jakob Eisler, *Der Kaiser reist ins Heilige Land. Die Palästina-reise Wilhelms II. 1898. Eine illustrierte Dokumentation*, Stuttgart 1999.

Die Archäologie hat sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts als eigenständige wissenschaftliche Disziplin zunehmend ausdifferenziert. Das lag zum einen an ständigen Verbesserungen der Techniken, als zum Beispiel die Ausgrabung in Quadraten von 5 x 5 m mit jeweils einem Kontrollbalken von 1 m Breite (die Kenyon-Wheeler-Methode) sich allgemein durchsetzte. Zum anderen aber wurden mehr und mehr naturwissenschaftliche Methoden in die Ausgrabungstechniken integriert: z.B. die geoelektrische Prospektion oder der Bodenradar, die Analyse von DNA oder die Rückstandsanalyse im Spektrometer.² Archäologie hat sich selbst das Image erarbeitet, eher eine Naturwissenschaft denn eine Geisteswissenschaft zu sein. Dies halte ich allerdings für hermeneutisch völlig unberechtigt, da die *Interpretation* der Funde bleibend ein hohes Maß an persönlicher Subjektivität impliziert.

Wie stellt sich jetzt im Jahr 2015 das Verhältnis der beiden Disziplinen Exegese und Archäologie zueinander dar? Man kann ohne Zweifel feststellen, dass es dazu verschiedene Schulen und Modelle gibt:³

- (1) *Affirmationsmodell / Bestätigungsmodell*: Die Bibel hat doch recht.

² Wer z.B. die Einführung in die biblische Archäologie von Dieter Vieweger liest, der hat das Gefühl, eine Einführung in moderne Technologien zu lesen: Wenn Steine reden, Göttingen 2005, umfasst 500 Seiten, davon sind 250 der Beschreibung

- (2) *Ancilla-Modell*: Die Archäologie dient nur der Illustration der Bibel.
- (3) *Kooperationsmodell*: Beide Disziplinen sind unabhängig voneinander, suchen aber die Kooperation.
- (4) *Distinktionsmodell*: Klare Trennung ohne Berührung; beide Disziplinen arbeiten völlig getrennt voneinander.

In den letzten Jahren nehme ich einen neuen Trend wahr. Archäologie begreift sich als höchste Instanz bei der Datierung biblischer Texte und möchte über deren Wahrheit entscheiden. Ich nenne dies das

- (5) *Korrektur-Modell*: Die Archäologie ist die richterliche letzte Instanz, denn nur sie stellt heraus, wie es wirklich war. Ausgrabungen begreifen sich als eine Aufklärung für die Theologie.

Ich nenne nur zwei Werke von Israel Finkelstein, die diese Haltung spiegeln: Keine Posaunen von Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2002 [englisches Original: The bible unearthed 2001]; David und Salomo: Archäologen entschlüsseln einen Mythos, München 2006.

naturwissenschaftlicher Techniken gewidmet

³ Vgl. Ch. Frevel, „Dies ist der Ort, von dem geschrieben steht...“. Zum Verhältnis von Bibeltext und Palästinaarchäologie, in: Biblische Notizen 47 (1989), 35–89.

II. Das Beispiel der Ausgrabung von Tell Aseka als Testfall

Nach den erfolgreichen Grabungen, die Oded Lipschits, Yuval Gadot und ich in Jerusalem von 2004 bis 2011 durchgeführt haben, war es mir wichtig, einen Ort auszugraben, der in der Bibel erwähnt wird. Letztlich fiel die Wahl auf Aseka. Aseka wird in der Hebräischen Bibel sieben Mal erwähnt. In Jos 10,10 wird die Stadt als Kriegsschauplatz bei der Landnahme der Israeliten erwähnt. Entsprechend findet sich Aseka auch in der Liste der eingenommenen Städte in Jos 15,35. In 1 Sam 17,1 ist Aseka ebenfalls Kriegsschauplatz. Die Gründung der Stadt in 2 Chr 11,9 wird auf König Rehabeam von Juda zurückgeführt. Die Notiz stammt aber vermutlich erst aus dem 7. Jh. In Jer 34,7 wird von der Stadt berichtet, dass sie dem Ansturm des Königs von Babylon standhalten konnte. Neh 11,30 führt Aseka neben anderen Orten als besiedeltes Gebiet in nachexilischer Zeit auf. Außerdem wird der Ort auf zwei wichtigen außerbiblischen Zeugnissen erwähnt: in einem keilschriftlichen Brief von Saneherib an seinen Staatsgott Assur aus dem Jahre 701 wird mitgeteilt, dass er die Stadt mithilfe einer Belagerungsrampe eingenommen und geplündert habe. Auf einem Ostrakon aus dem Stadttor von Lachisch von 596 v.Chr. wird erwähnt, dass man „die Lichter Asekas nicht mehr sehen kann“.

Meine Erwartung war, dass wir durch die Ausgrabungen das eine oder andere Licht auf biblische Traditionen werfen könnten. Was auch immer im

Einzelnen zu Tage treten würde, es könnte in Zusammenhang stehen mit folgenden Epochen:

1. Kampf der protoisraelitischen Gruppen mit den Kanaanäern (ca. 1200)
2. Kampf mit Philistern (ca. 1000)
3. Befestigung der Stadt unter Rehabeam (um 900)
4. Assyrische Belagerungsrampe und Eroberung der Stadt (ca. 701)
5. Babylonische Eroberung (ca. 596)
6. Perserzeitliche Besiedlung (ca. 5. Jh.)

Der zweite Tell, der außerhalb Jerusalems überhaupt ausgegraben wurde, war Tel Aseka in den Jahren 1898 bis 1899. Diese Grabungen waren nicht sehr erfolgreich, und so existiert seit über 100 Jahren die Fama, dass in Aseka nichts überlebt habe, was auszugraben wert wäre. „Die Ausgrabungen brachten Besiedlungsspuren aus der Frühbronze- und Mittelbronzezeit zutage, und während der Spätbronze dürfte auf dem Hügel von Aseka mindestens eine kleine feste Siedlung, vielleicht *ein Wachposten* bestanden haben. ... (Er hatte) die Aufgabe eines Vorpostens, den Vormarsch der

Feinde zu bremsen“.⁴ Diese Sicht der Dinge ist durch die Ausgrabungen, welche die Universität Heidelberg gemeinsam mit der Universität Tel Aviv unter der Leitung meiner Wenigkeit und der von Prof. Oded Lipschits und Yuval Gadot seit 2012 durchgeführt hat, vollständig widerlegt. Es ist hier nicht der Ort, die Grabungsergebnisse darzustellen (wie es im Rahmen der beim *Dies Academicus* gehaltenen Vorlesung mit ca. 50 Dias geschehen ist), schon weil die Reproduktion der Bilder viel zu viel Platz beanspruchen würde.

Aber nach nunmehr vier durchgeführten Kampagnen (mit ca. 100–120 Arbeitern jeweils sechs Wochen lang) lassen sich diese bisherigen Resultate folgendermaßen konkretisieren:

1. Aseka war in der Mittel- und Spätbronzezeit eine gut befestigte, wohlhabende Stadt unter ägyptischem Einfluss. Es sind Gebäudereste mit geradezu monumentalen Bausteinen zu Tage gefördert worden, so ähnlich wie diejenigen, die Reich und Schukron an der Gichon-Quelle in Jerusalem gefunden haben. Um ca. 1300–1200 fand eine Zerstörung der Stadt statt, deren Todesopfer noch unfassbar gut erhalten kurz unter der Erdoberfläche lagen. Bei dieser Zerstörung, deren genauen Umfang wir noch nicht bestimmen können, handelte es sich aber wohl nicht um das Werk Josuas und seiner Truppen, sondern der Gesamtbefund, auch die Lage der Leichen, le-

gen es nahe, dass es sich um ein Erdbeben handelte, das Todesopfer forderte. Danach wurde die Besiedlung aufgegeben.

2. Aseka scheint lange, d.h. von 1200–900 v. Chr., nicht besiedelt gewesen zu sein. Bislang haben wir keine Spuren von den Philistern gefunden, besonders keine typische Keramik aus der Zeit um 1000 v. Chr. Die Geschichte von David und Goliath ist wohl eher eine fromme Erzählung aus späterer Zeit. Allerdings hat sich in ihr die historische Erinnerung bewahrt, dass Gath, das gegenwärtig von Aaron Mair ausgegraben wird, eine bedeutende Philisterstadt war, deren Einflussbereich hier bei Aseka endete.

3. Eine Befestigung der Stadt unter Rehabeam könnte vielleicht historisch sein. Denn ab dieser Zeit liegen nun wieder Besiedlungsspuren vor, allerdings ist eine Stadtmauer für diese Epoche noch nicht nachweisbar, vielleicht, weil die Judäer den Verlauf der spätbronzezeitlichen Befestigung wieder benutzt haben. Wenn man die bronzezeitliche Umwallungen wieder neu hergerichtet und weiterverwendet hat, dann sind sie schwer zu identifizieren.

4. Die assyrische Belagerungsrampe und die Eroberung der Stadt (ca. 701) scheinen archäologisch hervorzutreten, wenngleich noch kein klares Bild erzielt werden konnte. Es gibt wohl eine Zerstörungsschicht um 700 – erhalten ist z.B. ein verkohlter Rahmen eines Webstuhls –, ob die

⁴ O. Keel/M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel 2*, Göttingen 1982, 826f.

Spuren allerdings die Rekonstruktion der Belagerungsrampe erlauben, ist derzeit noch unklar.

5. Das Aseka der späten Königszeit sowie die Babylonische Eroberung und Zerstörung (ca. 586) sind ebenso noch unklar.

6. Dafür ist die perserzeitliche Besiedlung (ca. 5. Jh.) umso deutlicher hervorgetreten. Wir haben eine große und geradezu einmalig gut erhaltene perserzeitliche Bebauung freilegen können. Es traten Wohnhäuser, eine Schmiede, halbindustrielle Produktionsstätten mit Mahlsteinen, Wannen und Silos zu Tage.

7. Die Bauaktivitäten in hellenistischer Zeit sind sehr klar und umfangreich hervorgetreten, wobei uns eine genaue Differenzierung zwischen dem dritten und zweiten Jahrhundert, d.h. den Ptolemäern und den Hasmonäern, noch nicht gelungen ist. Zahlreiche Münzfunde belegen aber die Präsenz beider Kulturen.

8. Zusätzlich sind römische Bau- und Denkmäler von erheblicher Größe sowohl in den Arealen im Osten wie auch im Norden des Tells geborgen worden. Es handelt sich um Wachtürme und größere Wohnhäuser.

III. Fazit: Das Problem des Verhältnisses von biblischer Archäologie und Theologie

Nach meinen persönlichen Erfahrungen aus über zehn Jahren möchte ich eine Weiterentwicklung der von

Christian Frevel als „Kooperationsmodell“ bezeichneten Position vertreten und nenne es:

(6) Das Modell der temporären Befruchtung

Es geht dabei zunächst darum, die methodische Eigenständigkeit beider Disziplinen zu bewahren: Die Archäologie hat ihre eigenen Gesetze und Methoden, die Exegese ebenso. Keine Disziplin ist auch nur von Ferne die „Hilfswissenschaft“ der anderen. Man findet bei Grabungen das, was man findet, und darf sich in gar keiner Weise von den Erwartungen und Hoffnungen (ver-)leiten lassen, die aus der Lektüre der Bibel stammen. Ein direkter Bezug zwischen biblischer Überlieferung und Grabungsbefunden ist oft nicht herzustellen. Die Funde sind für sich wichtig und bedeutsam, da sie die Geschichte des Ortes hervortreten lassen. Ohne Zweifel illustrieren sie die Welt, in der sich die Entstehung der Bibel vollzog. Sie geben eine Vorstellung von der materiellen Kultur der Autoren.

Umgekehrt muss die Beurteilung der biblischen Texte den Gesetzen der Literaturwissenschaft folgen und darf sich nicht von der Archäologie (ver-)leiten lassen. Die Frage, wie alt z.B. 1 Sam 17 ist, kann und muss auch unabhängig von aller Archäologie untersucht werden. Die Motive der Goliath-Erzählung sind ausweislich ihrer Parallelen und ihrer Intentionen jung: „Am heutigen Tag wird dich der HERR in meine Hand ausliefern, damit ich dich erschlage und deinen

Kopf von dir nehme und die Leichname des Heeres der Philister heute den Vögeln unter dem Himmel gebe und dem Wild auf der Erde, *damit alle Welt erkennt, dass Israel einen Gott hat, und damit diese ganze Gemeinde erkennt, dass der HERR nicht durch Schwert noch Speer hilft*; denn der Krieg ist des HERRN, und er wird euch in unsere Hände geben.“ (1 Sam 17,46f.; vgl. Ps 151 in LXX) Hier geht es um die weltweite Überzeugung, dass der eine Gott Israels der Herr der Geschichte ist und sich auch durch menschliche Waffen nicht beeindrucken lässt. Solche Gedanken gehören in die nachexilisch-persische, wenn nicht sogar in die griechische Epoche.

Die vieldiskutierte Frage der Beziehung zwischen Bibel und Archäologie reduziert sich somit auf temporäre Befruchtung. Imperiale Hegemonieansprüche von beiden Seiten müssen abgewiesen werden.

Kann man durch Grabungsfunde den Glauben „absichern“? Nein. In den ganz fundamentalen Fragen liegen die Disziplinen prinzipiell auf anderen Ebenen. Selbst wenn man das Skelett eines Menschen mit einer Körpergröße von 3,10 m fände (vgl. 1 Sam 17,4) mit einem Stein in der Stirn, selbst dann wäre immer noch nicht bewiesen, dass „*Israel einen Gott hat*“, es wäre nicht erreicht, „*dass diese ganze Gemeinde erkennt, dass der HERR nicht durch Schwert noch Speer*

hilft“. Dafür gäbe es auch säkulare Erklärungen und der eigentliche kerygmatische Inhalt, dass dieser Gott auch heute noch in mein Leben eingreifen kann, wäre nicht fundiert. Der Glaube an Gott bleibt ein Risiko, auch wenn Geschichten der Bibel mithilfe der Archäologie als historische Tatsachen erwiesen würden. Ob die Funde die Bibel korrigieren, muss man bezweifeln. Auch wenn nach derzeitigem Grabungsstand in Aseka eine Besiedlungslücke in der Davidzeit vorzuliegen scheint, so bedeutet das noch nicht, dass die Goliath-Geschichte dort nicht gespielt haben *kann*. Den Ortsnamen Aseka kann ja auch eine Ruinenstadt geführt haben. Überhaupt muss man mit der Feststellung der Nicht-Existenz als Argument sehr weise umgehen. Wie viele große Dinge sind spurlos verschwunden, die dann überraschend auftauchten: z.B. das spätbronzezeitliche Jerusalem, das dann plötzlich durch die Amarnabriefe gut bezeugt war und 2005 durch die Entdeckung der monumentalen Architektur rund um die Gihon-Quelle durch Ronny Reich und Eli Shukron plötzlich vor uns stand? Oder in Qumran durch den Zufallsfund eines Hirtenjungen 1947? Archäologische Nicht-Funde dürfen nicht überbewertet werden.⁵

Aber bei Exkavationen geht es nicht nur um historische Bestätigung/Widerlegung oder Illustration der Bibel:

⁵ Vgl. N. Na'aman, Does Archaeology Really Deserve the Status of a 'High Court' in Biblical Historical Research? In: B.E.J.H. Becking and L.L. Grabbe (eds.),

Between Evidence and Ideology (Oudtestamentische Studien 59), Leiden 2011, 165–183.

Jede Ausgrabung hat vier Dimensionen:

1. Wissenschaftliche Grundlagenforschung (in interdisziplinärer Kooperation, auch mit Geologen, Anthropologen, Chemikern oder DNA-Analysikern) völlig unabhängig von der Bibel;

2. Völkerverständigung: bislang waren 250 junge Studierende aus Heidelberg, 80% Theologen, dazu aber auch Studierende der jüdischen Studien, der Archäologie, Ägyptologie, Jura und Medizin, dazu ca. 250 israelische Studierende und ca. 500 Volontäre aus aller Welt, auch aus Palästina und Tunesien an der Grabung beteiligt. Dazu gehört auch ein Besuch u.a. in Yad Vaschem, Bethlehem und in den Palästinensergebieten.

3. Körperliche Ertüchtigung;

4. Spirituelle Erfahrungen (Schriftlesungen an den jeweiligen Orten, Gottesdienste!).

Ich komme zu dem Fazit: Archäologie ist eine Wissenschaft für sich, die Bibelwissenschaft ist eine Wissenschaft für sich. Manchmal kommen ihre Ergebnisse zusammen, manchmal nicht. Man darf aber nicht allzu skeptisch sein (gegen eine minimalistische „Finkelstein“-Mentalität). Die Grabungen zeigen, dass biblische Texte

vielfach einen historischen Kern haben. Es gab um 1000 v. Chr. herum eine Gruppe von Philistern, die in Konkurrenz zum aufstrebenden Juda standen. Ob die Bibel „recht“ hat und in existenziellem Sinne wahr ist, das ist damit noch nicht erwiesen und wird sich auch nicht erweisen lassen. Die Unterscheidung von „historisch zutreffend und wahr“, von „historisch nicht zutreffend und dennoch wahr“, ist für viele Zeitgenossen nicht nachzuvollziehen. Wenn im intensiv geführten Gespräch von Archäologie und Exegese nur sicher erwiesen ist, dass die Bibel (historisch) nicht völlig Unrecht hat, dann ist schon viel gewonnen. Wenn Gott sich in der Geschichte Israels und in Jesus Christus an einem bestimmten Ort, in einer bestimmten Kultur und im Rahmen von konkreten Realien offenbart hat, dann gehören eben diese mit zum Bestand der Theologie und Christologie. Die Bibel beruht nicht nur auf Fantasie. „Das Wort ward Fleisch.“ Der Glaube beruht nicht nur auf Scherben, aber Scherben werfen ein Licht auf den Glauben. Ich kann es auch in steiler dogmatischer Sprache formulieren: Die Integration der Archäologie in die Biblexegese ist letztlich die Folge der Inkarnationslehre: „Das Wort ward Stein“.

Der Römerbrief im Lichte neuer Ansätze

Paulus als Reformator

Gerd Theißen

Beim Reformationsjubiläum steht Luther im Mittelpunkt. Luther aber wurde von Paulus inspiriert. Der zündete einmal den Funken, der im 16. Jh. als Reformation einen Sturm entfachte. Dabei gab es Sturmschäden. Denn Luther hat zwei Seiten. Er war Gerechter *und* Sünder zugleich, *simul justus et peccator*. Der eine entdeckte das Evangelium neu und dafür muss man ihm dankbar sein, der andere polemisierte maßlos gegen Papst, Bauern und Juden.¹ Seine positiven Erwartungen gegenüber Juden schlugen am Ende in Hass um. Bei Paulus ging die Entwicklung in entgegengesetzte Richtung: von einer Kritik an den Juden in seinem ältesten Brief (1Thess 2,16) bis zur Überzeugung von ihrer Rettung im Römerbrief (Röm 11,26). Was bei Luther gut ist, geht oft auch sonst auf Paulus zurück.

Beide haben eins gemeinsam. Beide waren scheiternde *und* erfolgreiche Reformatoren. Luther scheiterte damit, die katholische Kirche zu reformieren, gründete dafür den Protestantismus. Paulus scheiterte damit, das Judentum für alle Völker zu öffnen,

wurde aber Architekt des Christentums. Das möchte ich am Römerbrief zeigen, indem ich ihn im Lichte von drei neuen Ansätzen lese:

Erstens mit Hilfe eines *bildsemantischen* Ansatzes. In diesem so abstrakt wirkenden Brief lenken in Wirklichkeit „Bilder“ die Gedanken. Welche gewaltige Veränderung erfährt das Gottesbild in ihm – vom Weltherrscher, der seine Gerechtigkeit überall durchsetzt, zum Gärtner, der seinen Ölbaum liebevoll pflegt! Die Entwicklung vom König zum Gärtner sagt mehr aus als viele theologische Begriffe! Auch wenn Begriffe und Gedanken Bilder verändern.

Zweitens will ich die Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem Imperium Romanum *sozialgeschichtlich* etwas erhellen. Paulus stört mit seinem Traum von einer Öffnung des Judentums die Religionspolitik des römischen Reichs. Selbst in seiner Staatparänese in Röm 13 ist mehr Kritik verborgen, als die neue „antiimperiale Paulusdeutung“ bisher bemerkt hat. Auch das möchte ich zeigen.

Drittens lese ich den Römerbrief *psychologisch*. Der Brief ist ein persönliches Bekenntnis des Paulus. Paulus arbeitet in ihm seine theologische Entwicklung auf – von der Gesetzesfrömmigkeit seiner Jugend über seine Berufung bis hin zur Erwählungstheologie im Israelteil. Die entwirft er im Blick auf seinen bevorstehenden Jerusalembesuch, am Ende seines Wirkens.

¹ M. Luther begann als Reformator mit einer Schrift, die positiv um Juden warb:

„Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“ (1523).

Vor allem aber möchte ich mit diesen Ansätzen den Römerbrief *theologisch* erfassen. Seit 40 Jahren sagt die *New Perspective on Paul*, Luther habe ihn missverstanden, als er zur Erkenntnis kam, dass Gottes Gerechtigkeit Rettung aus Gewissens- und Gerichtsangst ist. Luther sagt, diese Erkenntnis sei für ihn das „Tor zum Paradies“ und zu Gott geworden. Die neue Paulusperspektive sagt dagegen, sie sei ein „Tor“ zu Menschen aus allen Völkern. Nicht das Leiden unter Gewissensbissen sei das Problem des Paulus gewesen, sondern die separatistische Funktion des Gesetzes, das Juden und andere Völker trennt. Diese soziale Deutung der Rechtfertigungslehre ist richtig. Nachdem Paulus in Röm 3,28 die Rechtfertigung mit den Worten definiert hat, „dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, [allein] durch den Glauben“, stellt er nämlich rhetorisch die Frage: „Oder ist Gott allein der Gott der Juden? Ist er nicht auch der Gott der Heiden?“ (3,29). Es besteht daher kein Zweifel: Seine Rechtfertigungsbotschaft will die Grenze zwischen Juden und Heiden durchbrechen.

Es gibt heute viele gute Ansätze, die reformatorische und die neue Deutung des Paulus (die in vielen Variationen vorliegt) zu versöhnen. Dazu möchte ich einen Beitrag leisten. Dabei will ich einen Beitrag leisten. Dabei will ich durch Kombination von sozialgeschichtlicher und psychologischer Exegese die theologische Deutung Luthers und Bultmanns rehabilitieren, obwohl gerade Exegeten in dieser Tradition oft allergisch auf die genannten neuen Ansätze reagiert haben. Meine

These ist: Wer sich für alle Völker öffnet – das zeigt die sozialgeschichtliche Auslegung –, erhöht eben dadurch die Spannungen im Innern jedes einzelnen Menschen – das zeigt die psychologische Exegese. Diese These werde ich ausführlicher begründen in einem Buch: „Der Römerbrief – Rechenschaft eines Reformators“, das ich zusammen mit Petra von Gemünden schreibe. Was ich vortrage, sind ausgewählte Gedanken. Vieles kann ich hier nicht genügend darstellen und begründen. Ich beginne und schließe mit der Theologie als dem Wichtigsten und behandle dazwischen: Bildsemantik, Sozialgeschichte und Psychologie. Das macht zusammen fünf Teile.

1. Theologische Lektüre des Römerbriefs: Vier Heilskonzepte

Michael Wolter meint in seinem sehr guten Buch über Paulus, Paulus sei mit seiner Israeltheologie gescheitert. Sie sprengt die Rechtfertigungstheologie. Rechtfertigung sagt: Der Glaube rettet alle Menschen ohne Unterschied zwischen Juden und Heiden. Die Rettung Israels aber gilt Menschen, die nicht glauben. Hier wird wieder zwischen Juden und Heiden deutlich unterschieden. Wolter hat darin Recht, dass Paulus hier scheitert. Nur besteht m.E. der ganze Brief in einer Kette scheiternder HEILSKONZEPTE. Da ich dieses Ketterscheitern des Paulus in einem meditativen Text in meinem „Katechismus“, den „Glaubenssätzen“, zusammengefasst habe, zitiere ich einfach diesen Text leicht gekürzt – auch als

kurzen Durchgang durch den Römerbrief:

Wie wurde der Glaube des Neuen Testaments zur rettenden Kraft?

Allein der Glaube macht gerecht:
Durch ihn erhält der Mensch unbedingte Anerkennung vor Gott, unabhängig von seinem Tun, ...
Der Brief an die Römer entfaltet diese Botschaft in einer Kette von Bildern. Jedes Bild endet in einem Dilemma, das nach einem neuen Bild verlangt,

das aufs Neue scheitert.
Von Jugend an war Paulus der Grundsatz vertraut:
Wer das Gesetz erfüllt, wird von Gott anerkannt.
Das Bild vom gerechten Richter ist jüdischer Humanismus:
Gott traut dem Menschen zu, das Gute zu tun, das Böse zu verwerfen.
Paulus aber stellt fest:
Alle scheitern beim Tun des Guten.
Alle müsste Gott zum Tod verurteilen

nach seinem Gesetz.
Ein zweites Bild antwortet auf dieses Dilemma:
Gott will Menschen aufgrund von Glauben gerecht sprechen, obwohl sie alle Sünder sind.
Das Bild vom Freispruch ist radikale Barmherzigkeit:
An sich ist es ein Vergehen, Schuldige frei zu sprechen und Gerechte zu benachteiligen.
Wenn aber alle Sünder sind, wird niemand benachteiligt:

Gottes Freispruch kommt allen zugute.

Gott bleibt gerecht.
Das neue Dilemma aber ist:
Warum soll sich der Mensch noch anstrengen, Gutes zu tun, wenn Gott ihn auf jeden Fall freispricht?
Paulus antwortet auf dieses Dilemma mit dem dritten Bild, dem Bild von Verwandlung:
Menschen sterben in der Taufe mit Christus,
Sie lassen die Sünde hinter sich wie ein Verstorbener sein Leben endgültig verlassen hat.
Sie können so wenig sündigen, wie ein Toter ins Leben zurück kann.

Der verwandelte Mensch tut spontan das Gute, wie ein guter Baum gute Früchte hervorbringt.
Die Taufe befreit ihn von der Sünde.

Er ist ein neuer Mensch.
Was ist aber dann mit Juden und allen anderen Menschen, die nicht getauft sind?
Dieses Dilemma führt zum vierten Bild des Heils: dem Bild der Erwählung:
Heil ist in Erwählung begründet.
Gott hat Menschen, bevor sie geboren wurden, bevor sie handeln und glauben konnten, bevor sie irren und versagen konnten, zum Heil erwählt.
Er kann mitten in der Geschichte eine neue Wahl treffen:
Ein Volk, das nicht sein Volk war,

kann er zu seinem Volk machen.
 Auch wenn Juden
 nicht an Christus glauben
 und Feinde des Paulus sind,
 kann er sie erwählen und wird es
 tun:
 Durch eine Erscheinung vom Him-
 mel
 wird er alle Juden genauso überzeu-
 gen,
 wie er den Juden Paulus
 durch seine Erscheinung vor Da-
 maskus überzeugt hat,
 als er noch Feind der Christen war.
 Gott wendet sich dem Menschen zu
 unabhängig davon,
 ob der Mensch sich zu ihm wendet.
 „Ganz Israel wird so gerettet.“...

Wir finden im Römerbrief eine Kette von scheiternden Heilskonzepten. Aber nach K. Jaspers leuchtet im Scheitern unserer Gedanken die Transzendenz Gottes erst recht auf. In den scheiternden Gedanken des Paulus bricht in der Tat immer wieder die Gewissheit durch, dass Gott das Heil aller Menschen will: sein JA zu allen Menschen. Wenn Paulus hier mit seinen Gedanken scheitert, stellt sich umso mehr die Frage, ob Bilder seine Botschaft besser vermitteln können. Das führt zum zweiten Teil, einer

2. Bildsemantischen Lektüre

Den Römerbrief durchzieht das Bild von Gott als Richter. Im ersten Kapitel straft er alle Menschen, indem er sie den Folgen ihrer Sünde ausliefert. Hier ergreift er als Richter Partei *gegen* den

Sünder. Sein Gericht trifft alle, Schuldige und deren Opfer. Aber im zweiten Kapitel begegnen wir schon einem anderen Richter, der unparteiisch jeden Einzelnen richtet. Jeder muss für das gerade stehen, was er getan hat. Das Fazit ist ein *universales* Verdammungsurteil: Keiner ist gerecht vor Gott.

Dann kommt die entscheidende Wende in Kap. 3: Gott verwandelt sich noch einmal in einen Richter, der partiisch *für* die Sünder eintritt – nachdem er die Rolle des Priesters übernommen hat, der Sühne für die Sünden schafft. Eigentlich ist der Freispruch eines Sünders Rechtsbeugung. Die Rechtfertigungslehre des Paulus ist Rechtsbeugung in höchster Instanz. Und doch ist sie kein Unrecht. Wenn alle vom Todesurteil bedroht sind, wird niemand benachteiligt. Dieses zweite Heilskonzept der Rechtfertigung des Sünders setzt dem universalen Verdammungsurteil eine positive *universale* Aussage entgegen: „So wie durch die Sünde des Einen die Verdammnis über *alle* Menschen gekommen ist, so ist auch durch die Gerechtigkeit des Einen für *alle* Menschen die Rechtfertigung gekommen, die zum Leben führt“ (5,18).

Das dritte Heilskonzept einer Verwandlung mit Christus (in Kap. 6–8) endet in einer beeindruckenden Gerichtsszene: Wenn Gott für uns ist, wer kann wider uns sein? fragt Paulus. In diesem Gericht meldet sich kein Ankläger. Es gibt keinen Richter, der verurteilt. Der Anwalt der Angeklagten nimmt sogar zu Seiten des Richters Platz. Der Gerichtssaal verwandelt

sich in einen Raum der Liebe, von der nichts in der Welt trennen kann. Auch hier begegnet ein universalistisches Credo: Die *ganze* Schöpfung wartet auf Erlösung (8,22). Die Liebe Gottes umfasst alle Dimensionen – Leben und Tod, Hohes und Tiefes, Gegenwärtiges und Zukünftiges.

Im vierten Heilskonzept der Erwählung ist im Bild von Gott als Töpfer der Gerichtsgedanken implizit enthalten. Gott macht Gefäße – die einen zur Ehre, die anderen zur Unehre (oder sogar zur Vernichtung). Das Bild sagt: Wenn Gott als Handwerker etwas herstellt – so ist zumindest eins klar: Kein Handwerker produziert bewusst Ausschussware. Seine Absicht ist immer, gute Ware herzustellen. Das Bild ist weit positiver als der damit verbundene Gedanke einer *gemina praedestinatio*. Im Bild vom Ölbaumgärtner wird das Töpferbild dann revidiert: Gott wirft keinen Zweig weg – sondern pfpfropft die ausgebrochenen Zweige sogar wieder ein. Auch hier steht am Ende eine universalistische Aussage: „Gott hat *alle* eingeschlossen in den Ungehorsam, damit er sich *aller* erbarme“ (11,32). Das gilt für Juden und Heiden.

Interessant ist, dass in der Paränese noch einmal das Gerichtsbild begegnet. Jeder Hausknecht muss vor seinem Herrn für sich Rede und Antwort stehen. Aber dieses Verantwortungsgericht bedroht niemanden. Das Gericht hat seinen Schrecken verloren.

Die Kette von Gerichtsbildern zeigt: Gott ist ein Richter, der letztlich das Heil aller will. Den universalen

Aussagen über eine Rettung aller stehen aber immer Aussagen entgegen, die einen doppelten Ausgang der Geschichte voraussetzen: einmal in der POLEMIK gegen Gegner, ferner in der ETHIK als Warnung vor Sünde, drittens in der ERWÄHLUNGSLEHRE als doppelte Prädestination. Aber gerade diese Erwählungslehre ist der Drehpunkt zum universalen Heil. Wenn Israel, obwohl es das Evangelium ablehnt, zum Heil kommt – um wieviel mehr gilt das für alle anderen Menschen. In der Erwählungslehre denkt Paulus Gott so souverän gegenüber dem Menschen, dass Gott seine Zuwendung nicht davon abhängig macht, ob sich der Mensch ihm im Glauben zuwendet. Gott erwählt selbst seine Feinde. Daher kann er ganz Israel retten. Mit dieser Israeltheologie scheitert Paulus keineswegs – im Gegenteil: Hier bricht Gottes JA zum Menschen konsequent durch, wenn man das Erbarmen über Israel als Testfall für sein Erbarmen über alle Menschen betrachtet. Dass Paulus diesen Gedanken im Blick auf Israel entwirft, führt zu unserem dritten Teil:

3. Sozialgeschichtliche Lektüre des Römerbriefs

Paulus schreibt seinen Brief vor seiner Reise nach Jerusalem und fürchtet, dass er dort ermordet wird. Warum hatte er Angst? Paulus nennt in Röm 15 als Ziel seiner Mission die Vereinigung aller Menschen in der Verehrung des einen und einzigen Gottes. Unmittelbar danach kündigt er seine Reise nach Jerusalem an. Sie diene dazu,

Heiden als „Opfergabe“ in einem priesterlichen Dienst darzubringen (Röm 15,16). Wo anders als im Tempel soll solch ein Priesterdienst geschehen? Tatsächlich hat Paulus unbeschrittene Heidenchristen mit auf die Reise genommen. Man machte ihm (nach Apg 21,28) in Jerusalem den Vorwurf, er habe einem von ihnen gegen das Gesetz Zugang zum Tempel verschafft. Deswegen wird Paulus verhaftet. Die meisten Exegeten meinen, der Vorwurf sei unberechtigt, aber m.E. war er nur allzu berechtigt, nicht deshalb, weil Paulus tatsächlich Heiden in den Tempel geschmuggelt hatte, sondern weil er offen davon träumte, dass sich bald der Tempel wie durch ein Wunder für Heiden öffnen werde.

Aber wie soll sich der Tempel öffnen? Paulus hofft, dass Gott eingreifen wird. Er weissagt mit einem AT-Zitat, dass der Erlöser „aus dem Zion“ (d.h. aus dem Tempel) kommen wird – nicht, wie im AT steht, *wegen* des Tempels. Paulus selbst hat das Zitat abgewandelt. Er erwartet, dass Christus *aus* dem Tempel kommt, also aus dem Ort, wo Sühne für Israel immer wieder erwirkt wurde. Daher kann Paulus sagen: Dieser Christus wird die Gottlosigkeiten von Jakob wegnehmen und die Sünden Israels vergeben (Jer 31,33a; Jes 27,9). So wie Paulus einst durch Begegnung mit dem auferstandenen Christus aus einem Feind der Christen zum Christusanhänger wurde, so hofft er auf eine Bekehrung aller Juden durch Erscheinung Christi im Tempelbezirk. Das ist keine Erlösung an Christus vorbei – nicht einmal

an seinem Kreuz vorbei, wenn man so deuten darf, wie ich es hier angedeutet habe.

Jetzt verstehen wir auch, warum Paulus bei dieser Jerusalemreise (im Unterschied zu vorherigen Reisen) Todesangst hatte: Allen Fremden, die den inneren Tempelbezirk betraten, wurde der Tod angedroht. Die Warninschriften (die z.T. erhalten sind) waren so formuliert, dass sich Eiferer ermutigt fühlen konnten, die Todesstrafe durch Lynchjustiz selbst zu vollziehen – auch an denen, die allzu laut davon träumten, dass Heiden hinein durften. Denn das strebte Paulus an, dass die „Fülle der Heiden“, und damit auch alle Heidenchristen „hineingehen“ können (Röm 11,25). Mit diesem „Hineingehen“ meint Paulus nicht abstrakt, dass sie zum Heil gelangen, sondern ganz konkret, dass sie in den inneren Tempelbezirk „hineingehen“ dürfen.

Das sagt nun viel über das Verhältnis des Paulus zum Judentum. Das damalige Judentum hatte zwei Zentren: Tempel und Thora. Paulus hat sich bis zuletzt mit dem Tempel als dem Ort des erhofften gemeinsamen Gottesdienstes identifiziert. Er blieb ein Jude. Dadurch fällt auch auf seine Gesetzeskritik neues Licht. Diese Kritik diente Paulus dazu, Juden und Heiden im Gottesdienst auch im Tempel zu vereinen. Dazu musste er die Zulassungsbedingungen zum Gottesvolk verändern. Vergleichbar mit dem Traum des Paulus ist heute die Ökumene. Sie ist erst vollendet, wenn sie sich im sichtbaren Gottesdienst in den Sakramenten realisiert. Ich stelle mir

Paulus bei seiner Reise nach Jerusalem wie einen katholischen Priester vor, der nach Rom pilgert – in der Hoffnung, der neue Papst werde dort verkündigen: Auch Geschiedene, konfessionsverschiedene Ehepartner, Protestanten und Menschen mit anderen Defiziten sind zur Eucharistie zugelassen. Ferner sagt mir meine Phantasie: Seine Freundin reist mit – und sie hoffen insgeheim, vom Papst getraut zu werden.

Zurück zum Tempelberg. Veränderungen auf ihm waren ein Politikum. Die letzte große Krise, die fast zum Krieg geführt hatte, war 39/40 n. Chr. der Versuch des Kaisers Gaius Caligula, den Jerusalemer Tempel in ein heidnisches Heiligtum zu verwandeln. Gleichzeitig gab es in Alexandria die ersten bekannten Pogrome der Geschichte. Als Claudius seine Regierung antrat, war seine erste Aufgabe, Frieden zwischen den Religionen zu sichern. Er tat das mit einer Religionspolitik, die Juden und Heiden darauf verpflichtete, strikt bei ihren Traditionen zu bleiben. Paulus und seine Anhänger verstießen gegen diese Religionspolitik. Sie stellten jüdische Traditionen in Frage und wollten sogar den Tempel für Heiden öffnen. Da Claudius 49 n. Chr. Christen als Unruhestifter aus Rom ausgewiesen hatte, die Paulus nahe standen, waren die Christen in Rom über seinen angekündigten Besuch gewiss nicht nur begeistert. Mit Paulus kam wieder so ein Unruhestifter. Paulus hatte guten Grund, in Röm 13 seine Loyalität gegenüber dem Staat zu beteuern.

Schon immer hat man sich gewundert, dass er dabei nicht von einer Loyalität gegenüber dem Kaiser im Singular spricht, er spricht vielmehr von Autoritäten im Plural. Offiziell war das Kaisertum nur eine Kombination republikanischer Ämter. Zur Abfassungszeit des Römerbriefs stimmte der Plural aber auch im wörtlichen Sinne: Für den noch unmündigen Nero führten damals der Philosoph Seneca und der Prätorianerpräfekt Burrhus die Regentschaft. Wichtig ist m.E. eine kleine Einschränkung, die Paulus in seiner Staatsparänese macht. Er sagt: „Es gibt keine staatliche Autorität, außer von Gott. Zumindest die jetzt bestehenden Autoritäten sind von Gott eingesetzt.“ *ai` de. ou=sai u`po. qeou/ tetagme,nai eivsi,n* (13,1b). Paulus hat dabei vergangene Autoritäten im Blick. Denn er fährt im Perfekt fort: „Wer sich daher der staatlichen Autorität widersetzt hat, der hat sich der Anordnung Gottes widersetzt.“ Danach wechselt er verallgemeinernd zum Plural: „Die, die sich aber widersetzt haben, ziehen sich selbst das Gericht zu“ (13,2). Die Wendung, sich das Gericht zuziehen, impliziert, dass die Vernichtung der Rebellen ohne formales Gerichtsverfahren geschehen kann. Woran denkt Paulus? Wahrscheinlich an vergangene Machthaber wie z.B. Gaius Caligula. Der wurde von einem Prätorianerpräfekten umgebracht, also vom Inhaber eines legalen römischen Amtes. Er zog sich selbst durch sein Verhalten das Gericht zu. Alle Römer hätten zugestimmt, dass Gaius Caligula ohne göttliche Autorität handelte. Paulus formuliert also seine Staatsparänese so, dass nicht

nur Rebellen von unten das Gericht angedroht wird, sondern ebenso Usurpatoren „von oben“ wie Gaius Caligula.

Der Römerbrief zeigt Paulus so als einen Reformen im Spannungsfeld von Judentum und Römischen Reich. Sein Brief ist sein persönliches Bekenntnis in diesem Spannungsfeld, bei dem er weiß, dass diese Spannungen seinen Tod bedeuten könnten. Das wird noch deutlicher, wenn man den Brief als Ausdruck seines Lebens und Wirkens psychologisch liest – und damit komme ich zum 4. Teil:

4. Eine psychologische Lektüre

Wir haben gesehen: Paulus entwickelt in seinem Brief vier Konzepte des Heils. Heil durch Werke, Rechtfertigung, Verwandlung und Erwählung. Ich ordne nun in einem kurzen Durchgang jedes dieser vier Heilskonzepte einer Phase im Leben des Paulus zu:

Paulus beginnt in Röm 1–3 mit der *Gesetzesfrömmigkeit* seiner vorchristlichen Zeit. Sie umfasst in Röm 1 Kritik am polytheistischen Heidentum, das ihm aus der Diaspora vertraut war. Er gibt in Röm 2 einem jüdischen Thora-Lehrer das Wort. Das entspricht seiner Ausbildung in Jerusalem. In Röm 3 schildert er, wie alle Menschen den Weg der Gewalt gehen. Darin spiegelt sich seine vorübergehende Radikalisierung als Verfolger.

Sein zweites Heilskonzept in Röm 3–5 der *Rechtfertigung* des Sünders spiegelt jene Rechtfertigung, die Pau-

lus selbst bei seiner Wende vor Damaskus Anfang der 30er Jahre erfahren hat. Zwar ist umstritten, ob seine Rechtfertigungsbotschaft und Gesetzeskritik wirklich in dieser Wende begründet sind. Aber so sieht Paulus es selbst in Phil 3. Und das ist im Kern berechtigt: Wenn jemand vom Gesetz motiviert die Christen verfolgt, dann aber zum Missionar dieser Christen wird, muss ihm von Anfang an das Gesetz problematisch geworden sein.

Das Heilskonzept der *Verwandlung* in Röm 6–8 sagt: Durch Taufe sind die Christen mit Christus gestorben und haben ein neues Leben begonnen. Da Paulus in Gal 2 ähnliche Gedanken vom Sterben und Leben mit Christus im Zusammenhang mit dem Konflikt um die Heidenmission auf dem Apostelkonzil und dem antiochenischen Konflikt (Ende der 40er Jahre) entwickelt hat, ist ihm wohl in Zusammenhang mit der Heidenmission diese Verwandlungslehre wichtig geworden. Heiden müssen eine tiefgreifendere Verwandlung erleben als Juden, wenn sie Christen werden – eine Verwandlung wie Tod und Auferstehung.

Der Höhepunkt des Briefes ist seine Lehre von der *Erwählung*. Dieses radikalste seiner Heilskonzepte wurde für Paulus in der Vorbereitung seiner Jerusalemreise Ende der 50er Jahre wichtig, als er sich fragte: Was geschieht mit den Juden, zu denen er reist und die seine Botschaft vehement ablehnten? Seine Gewissheit ist: Gott hat die Freiheit, auch sie zu erwählen. So wie er die Freiheit hat, sich aller Menschen zu erbarmen.

Das Nacheinander verschiedener Heilslehren im Römerbrief entspricht m.E. eindeutig der theologischen Entwicklung des Paulus. Man kann diesen Brief ganz gewiss auch psychologisch interpretieren. Das gilt auch für das hoch umstrittene Kapitel Röm 7.

In Röm 7 antwortet Paulus im Ich-Stil auf den Vorwurf, er tue das Böse, damit das Gute herauskomme. In Röm 3,8 hatte er diesen Vorwurf zitiert und empört zurückgewiesen. Er verletzte ihn so tief, dass er ihn noch drei Mal in allgemeiner Form aufgreift (in Röm 6,1.15 und 7,7), zuletzt im Ich-Stil mit den Worten: „Was sollen wir nun sagen? Ist das Gesetz Sünde? Das sei ferne, sondern ICH hätte die Sünde nicht kennen gelernt, wenn nicht durch das Gesetz.“ Er analysiert dann einen tiefen Konflikt dieses Ichs mit dem Gesetz. Wenn Paulus damit auf einen ihm persönlich gemachten Vorwurf antwortet, identifiziert er sich zweifellos mit diesem Ich, so gewiss Paulus hier auch eine allgemeine Einsicht formulieren will. Entgegen einem breiten exegetischen Konsens meine ich daher, dass sich Paulus in dieses „Ich“ in Röm 7 einschließt. Was meinte er aber, wenn er rückblickend sagt: „Ich tue nicht, was ich will, sondern was ich hasse“ (Röm 7,15, vgl. 7,19)? Denkt er hier an den Eifer für das Gesetz, der ihn zum Verfolger der Christen gemacht hatte? Der ihn dazu verführt hatte, etwas zu tun, was er eigentlich hasste? Damit kommen wir noch einmal zurück zur theologischen Frage nach dem Sinn seiner Gesetzeskritik.

5. Der Sinn der Gesetzeskritik des Paulus

Ergebnis unserer sozialgeschichtlichen Lektüre ist: Paulus strebt die Zulassung der „Fülle der Heiden“ zum inneren Tempelbezirk an. Damit wird die Paulusdeutung der *New Perspective* weitergeführt. ALLE Menschen sollen Gott verehren. Wegen dieses Universalismus wird Paulus heute gelobt. Ergebnis der psychologischen Exegese ist: Paulus erhebt seinen Konflikt mit dem Gesetz zur allgemeinen Erkenntnis. Erlösung ist die Überwindung eines inneren Konflikts, bei dessen Analyse Paulus einen tiefen anthropologischen Pessimismus entwickelt. Deswegen wird er oft kritisiert. Diese psychologische Deutung setzt zweifellos die reformatorische Paulusdeutung fort. Man kann aber Paulus nicht wegen seines sozialen Universalismus loben, wegen seines anthropologischen Pessimismus aber verdammen. Vielmehr hängt beides zusammen. Das lässt sich durch zwei Motive im Leben des Paulus belegen, durch das Motiv des Eifers, das sich auf die vorchristliche Zeit des Paulus bezieht, und das Motiv des Agon (des Wettstreits), das seine Zeit als christlicher Missionar bestimmt.

Paulus bekennt, dass er früher aufgrund von Eifer (zh/loj) die Gemeinde verfolgt hat und sie „zerstören“ wollte (Phil 3,6; Gal 1,13). Nach der Apostelgeschichte hat er sogar der Tötung von Christen zugestimmt (Apg 26,11). Das Ideal des Eifers umfasste die Bereitschaft zum Töten von Gesetzesbrechern. Vorbild war Pinechas, der Simri

und seine nichtjüdische Frau tötete, weil er befürchtete, dass sie durch ihre Mischehe Götzendienst in Israel einschleppen würden (Num 25). Auch für den „vorchristlichen“ Paulus müssen wir diese Tötungsbereitschaft annehmen. Paulus war in seiner Jugend vorübergehend ein fundamentalistischer Fanatiker. Seine Bekehrung vor Damaskus war die Rückkehr eines fanatisierten jungen Juden zu einem moderaten Judentum. Denn damals waren Christusanhänger ein Teil des Judentums.

Hat Paulus sich tatsächlich durch seine Bekehrung verändert? In 1 Kor 9 stellt er sich als einen Missionar vor, der alles tut, um *alle* Menschen für das Evangelium zu gewinnen. Die Ablehnung der Fremden ist umgeschlagen in ein grenzenloses Werben um sie:

„Den Juden bin ich wie ein Jude geworden, damit ich die Juden gewinne. Denen, die unter dem Gesetz sind, bin ich wie einer unter dem Gesetz geworden – ... Ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise einige rette.“ (1 Kor 9,20–23)

Seine Offenheit ist nun aber mit einem großen Druck nach innen verbunden. Er beschreibt ihn im Bild vom Wettkampf, das er unmittelbar danach in 1 Kor 9 bringt: Um in der Kampfbahn den Siegespreis zu erringen, kämpft er nicht nur gegen andere, sondern an erster Stelle gegen sich selbst. Paulus schreibt: „Ich bezwinde meinen Leib (schlage ihn) und zähme ihn, damit ich nicht anderen predige und selbst verwerflich werde“ (1 Kor 9,27).

Was Paulus hier über sich persönlich sagt, stellt er im Römerbrief als allgemeine Erkenntnis dar. Klarer als in allen anderen Briefen sagt er hier, dass das Evangelium Öffnung des Heils für alle Menschen ist. Klarer als in allen anderen Briefen schildert er in ihm den Konflikt des Menschen mit sich selbst.

Am Anfang definiert Paulus sein Evangelium als Proklamation eines Herrschers, der in allen Völkern Glaubensgehorsam fordert. Er betont dabei ein Motiv, das für ihn typisch ist: den Glauben. Der *Glaube* rettet. Er ist allen zugänglich, Juden wie Griechen. Aber Paulus vermeidet am Anfang des Briefes jeden Hinweis auf einen Gegensatz zwischen Glauben und Werken, Evangelium und Gesetz. Er beginnt taktvollerweise mit dem, was unter Christusanhängern konsensfähig ist.

Im ersten Teil über die Gesetzesfrömmigkeit kritisiert er dann den falschen GESETZESSTOLZ, der Übertretungen des Gesetzes bei sich leugnet, bei anderen aber tadelt. Jeder Jude hätte hier zustimmen und ein Gegenbild zu solch einem Heuchler entwerfen können – d.h. die Forderung stark machen können, zu tun, was man lehrt. Aber Paulus zeigt, dass niemand tut, was das Gesetz fordert. Das Gesetz dient nur dazu zu erkennen: Alle sind Sünder.

Im Teil über die Rechtfertigung des Gottlosen (und der Heiden) bringt Paulus ein neues gesetzeskritisches Motiv: Die rettende Gerechtigkeit Gottes wird *ohne Gesetz* offenbart. Jetzt erlebt Paulus schon die Existenz

des Gesetzes als belastend. Denn ohne Gesetz gäbe es keine Übertretung, keinen Zorn Gottes, keine Anrechnung der Sünden. Gerechtigkeit ohne Gesetz – das wäre in der Tat ein neuer Weg zum Heil. Paulus kritisiert hier eine GESETZESANGST. Das Gesetz fordert nur, gibt keine Kraft, es zu erfüllen.

Die Verwandlungslehre verschärft die Gesetzeskritik noch einmal. Der alte Mensch missbraucht das Gesetz, erst der neue durch Christus verwandelte Mensch orientiert sich am Gesetz Gottes. Paulus deutet den Konflikt im Menschen als Konflikt zwischen zwei Gesetzen. Das Gesetz in den Gliedern streitet gegen das wahre Gesetz Gottes. Das Gesetz wird zur feindseligen Macht – spaltet sich aber dabei in zwei Gesetze auf. Paulus kritisiert diesen GESETZESMISSBRAUCH durch den alten Menschen.

Am schärfsten ist die Gesetzeskritik im Rahmen seiner Erwählungslehre – also dort, wo Paulus am radikalsten die Universalität des Heils verkündet. Wenn das Heil schon vor der Existenz des Menschen feststeht (Röm 9,11), muss jeder Versuch, es durch Werke zu erlangen, eine Illusion sein (Röm 9,30ff). Hier kritisiert Paulus die GESETZESILLUSION, als könne man durch Tun zum Heil gelangen. Das entspricht der traditionellen Auslegung (von Luther bis zu ihrer existenzphilosophischen Zuspitzung bei Bultmann), dass nicht nur der Bruch des Gesetzes, sondern schon der Wille, durch seine Erfüllung das Heil zu gelangen, eine Illusion ist. Diese Auslegung wird zwar heute oft dezidiert abgelehnt, ist

aber nach meiner Auffassung im Recht. Sie gilt aber so nur im Rahmen der Erwählungslehre.

Die vier Heilskonzepte des Paulus sind immer wieder erneuerte Anläufe, die in scheiternden Gedanken das JA Gottes zum Menschen, sein Evangelium aufleuchten lassen. Dabei sind die Motive der Gesetzeskritik logisch unvereinbar. Einmal zeigt es dem Menschen seine Wahrheit über sich selbst, dann verbreitet es eine Illusion. Einmal wird seine Schwäche kritisiert, dann seine Macht. Einmal ist es ein universales Gesetz, dann wieder eindeutig das Gesetz Israels. Diese Widersprüche zeigen, wie wichtig die Gesetzeskritik für Paulus war. Wenn Theologen sich in Widersprüche verwickeln, zeigen sie, woran ihr Herz hängt.

Fazit: Moral- und Sozialkonflikt gehören zusammen. Beide Konflikte sind im jüdischen Glauben an den einen und einzigen Gott angelegt: Der verlangt die Ausrichtung des *ganzen* Menschen auf seinen Willen (mit ganzem Herzen, ganzer Seele und allen Kräften) und vertieft dadurch den Moralkonflikt *im* Menschen, den Konflikt im Menschen zwischen den Forderungen Gottes und seinem Tun. Gott verlangt aber genauso die Verehrung *aller* Menschen und vertieft dadurch den Sozialkonflikt *zwischen* den Menschen. Denn niemand ist frei von der Neigung, die eigene Gruppe anderen vorzuziehen. Der eine und einzige Gott verlangt somit die Hinwendung des GANZEN Menschen zu ihm (ohne innere Spaltung) und die Verehrung

ALLER Menschen (ohne Ausschluss anderer Menschen).

Die Deutung der *New Perspective* umfasst entsprechend vor allem zwei Varianten. Die eine (E.P. Sanders) sagt, Paulus zielt auf Verwandlung des *ganzen Menschen* durch Christuskonzeption. Die andere (J.G.D. Dunn) sagt, Paulus zielt auf Universalisierung des Bundes mit Israel für *alle Menschen*. Eine dritte Variante (T. Wright) betont, dass er in jedem Fall auf eine Veränderung der *ganzen Welt* zielt. Aber eins ist allen Varianten innerhalb der *new perspective* gemeinsam: Sie sehen das Christentum nicht als Gegensatz zum Judentum. Auch das Judentum wird als Gnadenreligion gedeutet. Seine Charakterisierung als Werkgerechtigkeit im Unterschied zum Evangelium wird bestritten – am profiliertesten durch das Konzept des „Bundesnomismus“, das sagt: Der Bund mit Israel (seine Erwählung durch Gott) geht dem Gesetz voran. Das aber haben schon Martin Noth und Gerhard von Rad so gesehen und für das alte Israel behauptet: Das Gesetz konstituiert nicht das Gottesverhältnis, sondern reguliert es. Das Neue an der *New Perspective* bestünde dann nur darin, dass sie diese Grundstruktur (mit Recht) auch für das nachexilische Judentum annehmen.

Dennoch möchte ich behaupten, dass dieser jüdische Glaube vor Paulus Veränderungen erfahren hat. Der Bundesnomismus wurde transformiert. Er sagt, Bund und Erwählung (also der Indikativ Gottes) sind unbedingt, Gesetz und Werke (sein Imperativ) sind

nicht Bedingung für das Gottesverhältnis, sondern ermöglichen das Bleiben in ihm. Aber die Erfüllung des Gesetzes, die Werke, spielen doch an einer Stelle eine große Rolle – sowohl im Judentum wie im Urchristentum. Nicht der Bund, wohl aber seine Heilsgüter waren an die Bedingung der Gesetzeserfüllung gebunden, an die Werke. Israel wurde das Land Israel nur unter der Bedingung gegeben, dass es das Gesetz hält, dass es im Lande Gerechtigkeit schafft. Das ist die Einlassbedingung für sein Leben im Lande Israel. Solange es sich nun nur um irdische Heilsgüter wie Landbesitz handelt und solange das Heil Israel kollektiv zugesprochen wird, können Heilsgüter nach ihrem Verlust erneuert werden. Die Nachfahren der Exilierten kehrten ja ins Land zurück. Das war die große Erfahrung von Gnade, von der das Judentum zehrte.

Aber in nachexilischer Zeit wurde das Heil immer mehr *eschatologisch* gedacht und zunehmend *individualisiert*. Heilsgüter sind nun ewiges Heil und Verderben. Irdische Heilsgüter können erneuert werden, eschatologisches Heil und Unheil sind endgültig. Entweder reagiert man darauf mit einem Pessimismus, der auf eine umso radikaler vorgestellte Gnade Gottes vertraut. Diese Reaktion finden wir einerseits bei Paulus und vereinzelt im Judentum, nämlich im IVEsra. Oder man reagiert mit einem Optimismus, dass wenigstens einige die Forderungen Gottes erfüllen können. Diese Reaktion finden wir oft im Judentum, aber vereinzelt im Christentum: im

Matthäusevangelium. Das MtEv vertritt eine „Werkgerechtigkeit“. Dieser jüdischen und urchristlichen Werkgerechtigkeit verdanken wir die Einsicht, dass alles in der Religion an ethischen Kriterien gemessen werden muss. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. In der Aufklärung wurde das zum entscheidenden Kriterium der Religion. Werkgerechtigkeit ist religiöser Humanismus. Der radikalisierten Gnadenreligion aber verdanken wir die Erkenntnis, dass das wahre Leben jenseits der Moral beginnt und reines Geschenk ist. Wenn in der modernen Aufklärung das Christentum bei Nietzsche wegen seines lebensfeindlichen Moralismus angeklagt wird, dann hätte er bei Paulus lernen können: Es gibt ein Leben jenseits der Moral. Aber Nietzsche hasste Paulus. Paulus ist posthum daran gescheitert, diesen ihm in einigen Punkten verwandten Religionskritiker zu überzeugen.

Aber wir haben gesehen. er ist noch in anderer Hinsicht gescheitert. Er

scheiterte nicht nur immer wieder mit seinen theologischen Gedanken. Er scheiterte als Reformator mit seinem Versuch, das Judentum für alle Völker zu öffnen, gründete aber Gemeinden, die sich vom Judentum entfernten. Ebenso scheiterte Luther mit seinem Versuch, die ganze Kirche zu reformieren, gründete aber den Protestantismus. Wenn von Paulus ein Funke über viele Jahrhunderte hinweg in der Reformation zündete – so liegt das auch daran, dass es schon bei Paulus ein reformatorischer Funke war. Wir sehen in Paulus heute zwar oft vor allem den Missionar und Architekten einer neuen Religion. Das ist nicht falsch, aber ein wenig anachronistisch. Er war im Grunde ein jüdischer Reformator, der das Judentum für alle Menschen öffnen wollte. Sein Anliegen blieb bis heute unerfüllt: Wie können alle Menschen zusammen Gott verehren? Und wie kann das gelingen, ohne dass sich Menschen Illusionen über ihre Grenzen machen?

AKTIVITÄTEN UND INITIATIVEN
DER STUDIERENDEN

Studientag
– wieso eigentlich?

„Nimm das Kind und flieh“ –
Flucht als Herausforderung
des Glaubens
Studientag am 19.11.2014

Hanna Miethner und Jolanda Gräßel

Wir sind Studierende. Für uns – so mag man meinen – ist jeder Tag ein Studientag, ein Tag, an dem man gemeinhin studiert. Wieso also maßt sich die Fachschaft Theologie nun ein weiteres Mal an, den Lehrbetrieb am Buß- und Betttag zu pausieren und feierlich einen Studientag zu deklarieren? Dazu lohnt sich zunächst ein klarer Blick auf das, was da eigentlich passiert ist, an einem Mittwoch im Schmitthenner-Haus.

Der erste Befund des Tages: der Saal ist gut gefüllt. Bevor er angefangen hat, ist das schon ein großer Erfolg – die gelben Flyer liegen noch auf einigen Stühlen und Tischen, die sozialen Netzwerke erholen sich von extensiven Veranstaltungsankündigungen.

Jetzt kann es inhaltlich werden, und das heißt für den Studientag zunächst, dass wir uns mit dem Inhalt einer biblischen Geschichte auseinandersetzen

wollen. Mit der Methode des Bibelteilens tauschen wir uns über Mt 2,13–20 aus und können bereits erste Bezüge zum Thema herstellen. Der Text beschreibt vor allem die Erfahrung von Gewalt und Ohnmacht, die Flüchtende machen.

Wieder im Plenum wird das um einiges plastischer: Dem Austausch in Kleingruppen folgt die Schilderung eines unserer Kommilitonen Jassir Eric. Er ist selbst aus dem Sudan geflohen, nachdem er sich hat taufen lassen und seine Familie ihn für tot erklärt hatte. Bei dieser Erfahrung bot ihm besonders der Glauben Halt und Trost. Damit hat Jassir so manch eine Selbstverständlichkeit unseres vergleichsweise sicheren Alltags infrage gestellt und eine uns weitgehend unbekanntere Perspektive eröffnet.

Nach diesem persönlichen Einblick folgte eine Einschätzung der Fluchtbedingungen und vor allem der europäischen Sicherheitspolitik durch Frau Ulrike Duchrow. Langjährig engagiert in diesem Bereich, kann sie von überfüllten Flüchtlingsbooten, unterlassener Aufnahme und Not der Erstankunftsländer berichten. In diesem Zusammenhang fordert sie mehr Unterstützung der europäischen Mittelmeerstaaten sowie eine Quotenregelung, die eine mögliche Aufnahme auch in anderen inhereuropäischen Staaten vorsieht.

Bisher haben wir also einen persönlichen Eindruck von Flucht und eine Schilderung der Fluchtbedingungen gehört und mit dem nächsten Referenten die Möglichkeit, mehr über ein

Asylverfahren hier in Deutschland zu erfahren.

Johannes Moll von der Flüchtlingsberatung der Diakonie Heidelberg schildert die Situation in Flüchtlings-einrichtungen vor Ort: in seiner Erzählung klingen Konflikte, mangelnder Schlaf, Furcht vor nächtlicher Abschiebung und Beengung an.

Noch regionaler und greifbarer wusste Marian Palager zu berichten. Seine Masterarbeit im Bereich Diakoniewissenschaften konzentrierte sich auf die Flüchtlingsarbeit der Diakonie in Heidelberg. Dabei stellte er alle Veränderungen dar, die sich hin zu einer professionelleren Lobbyarbeit im Bereich Asyl bewegen. Auch aus seinem persönlichen Engagement schöpfend konnte er Einblicke in verwaahlte Einrichtungen geben, in denen Flüchtlinge mehr oder weniger permanent ohne Beschäftigung leben.

Damit war der Ton der Veranstaltung gesetzt und konfrontierte die Teilnehmenden mit Eindrücken, Informationen und Perspektiven zum Thema Flucht. Am Ende blieb die Frage: „Was bedeutet Glauben im Kontext von Flucht und Asyl?“, der wir uns am Nachmittag zuwenden wollten.

Präsentation einer ertragreichen Diskussion

Für einen neuen Tagesabschnitt trafen wir uns gestärkt im Gewölbekeller des Schmitthenner-Hauses wieder: die Aufstellung des Raumes ist Programm:



Acht Tische kündigen je eine Expertin, einen Experten an, der sich gleich dort mit Studierenden weiter auseinandersetzen wird. Diese sind Ali-Rheza Saiid-Manesh, Ältester in der Kapellengemeinde und selbst aus dem Iran geflohen, Ekkehard Heicke, ein Pfarrer im Ruhestand, der sich für das Kirchenasyl engagiert hat, Thomas Renkert, der sich gerade theoretisch mit einer Theologie des Asyls auseinandersetzt, die uns schon vom Vormittag bekannte Ulrike Duchrow sowie Johannes Moll, Murat Yulafci und Patricia Fischer aus der Heidelberger Mosaikgemeinde, Susanne Sommer vom Asylarbeitskreis und Benjamin Krauß, der im vergangenen Sommer die Lage ankommender Flüchtlinge in Griechenland vor Ort verfolgt hat.

Im Rahmen des Weltcafés finden sich Studierende innerhalb von drei Runden à 15 Minuten an den Tischen ein. Diese Zeit können sie nutzen, um vertiefende Fragen zu stellen, die immer wieder an die Überlegung zum Zusammenhang von Flucht und Glauben anknüpfen.

Nach angeregter Diskussion und um ein weiteres Mal verschobenen

Blickwinkeln wird der reiche Ertrag aller Gespräche zusammengestellt.

Ein solcher Ertrag konzentriert sich vor allem auf den Komplex des Kirchenasyls. Für uns stellt sich ganz konkret die Frage, wie eine solche Form von Asyl für uns als potentiell angehende PfarrerInnen praktikierbar ist. Dazu erfahren wir, dass ein solches Bestreben meist in Zusammenarbeit mit der diakonischen Beratungsstelle und juristischem Beistand funktioniert. Ausschlaggebend dabei ist vor allem ein ausrechend starker UnterstützerInnenkreis; biblisch fundiert sei eine Form von Kirchenasyl auf jeden Fall: immerhin sei es Kernbestand der christlichen Botschaft, Ausgrenzung in Teilhabe, Marginalisierung in Gemeinschaft umschlagen zu lassen. Unstrittig muss bleiben, dass eine christliche Kirche für alle bedrohten und Not leidenden Menschen unabhängig von deren religiöser Bindung offen ist.

Einige Schlagworte, viele Fragen und vor allem bleibende Gedanken

Wir sind Studierende. Wir studieren. Und das fein säuberlich quantifiziert durch Leistungspunkte, gegossen in Wochenstunden, zementiert in dezimal bezifferte Noten. Wir sind Studierende und das heißt nicht, dass wir das nur sind, sobald uns jemand einen Stundenplan aufischt, nach dem wir unsere Speise kontrolliert und institutionell verbürgt zu uns nehmen. Vielmehr bedeutet uns das Gestaltungsraum, Möglichkeit, Inhalte zu schaf-

fen, zu präsentieren und zur Diskussion zu stellen. Am Ende dieses Tages steht völlig außer Frage, dass der Studientag dieser Ambition in Gänze Rechnung getragen hat. Nicht zuletzt und in gebührender Anerkennung vieler Mühen konnten wir diesen Studientag erleben, weil ein paar wenige Menschen engagiert an dem Projekt Studientag gearbeitet haben. Benjamin Krauß, Hajo Kenkel und Jonathan Steinestel gilt unser Dank.

Auch und besonders heute haben wir studiert, haben uns in Inhalte vertieft, waren kritisch, involviert, betroffen, analytisch und vor allem waren wir nachhaltig begeistert!

Eine Rede zu halten, bedeutet, den anderen mitreden zu lassen

Rhetorikkurs am 29./30.5.2015

Saskia Lerdon und Mirjam Daume

„Die Rede ist eine Zwiesprache, bei der einer spricht und die anderen hörend mitreden“ (Friedrich Naumann). Versuchen Sie einmal, eine Rede zu schreiben und sich dabei vorzustellen, dass die anderen dabei mitreden. Welch ein Stress! Sinn einer Rede ist ja, dass nur einer redet und die anderen nicht. Zu einer guten Rede gehört jedoch, die Zuhörenden mit ihren Fragen und Einwänden einzubeziehen, „sie dort abzuholen, wo sie stehen“,

sie – wenn auch nur im Stillen – „mitreden“ zu lassen.

Eine noch größere Herausforderung ist es, eine Rede aus dem Stegreif zu halten. Auch wenn diese im kleinen, geschützten Rahmen eines Rhetorik-Workshops stattfindet, bedeutet das Stress pur. Den Kopf abschalten und die Wörter einfach sprudeln lassen! Unmöglich! Was, wenn mir nichts einfällt, die Stille die Ohren betäubt und ich mich lächerlich mache? Solche Fragen bestürmen einen, bevor man die Bühne betritt. Dann heißt es durchatmen und auf sich vertrauen. Das Selbstvertrauen in der Redesituation zu stärken, statt Fehler zur Schau zu stellen und an ihnen herumzumäkeln, hat sich Christoph Werren zur Aufgabe gemacht. Werren ist Schauspieler und seit 1997 selbstständig tätig als Referent für Sprache, Rhetorik und nonverbale Kommunikation an Hochschulen, Fachhochschulen und in der Managerweiterbildung.

Im Mai 2015 traf sich eine kulturell und sprachlich bunt gemischte Studierendengruppe im Dekanatssaal der theologischen Fakultät, um im Rahmen eines 2-tätigen Rhetorikseminars individuelle Stärken und Schwächen im Umgang mit einem Publikum zu reflektieren. Über die Grundlagen der Rhetorik hinaus wurden didaktische und methodische Bausteine für einen lebendigen Vortrag vermittelt, welche in wissenschaftlichen Vorträgen am ersten Workshop-Tag und Referaten aus persönlichen Interessengebieten am Folgetag erprobt wurden. Dabei wurde besonders eines klar: Wer über seine Interessen spricht, redet anders,

freier und von seiner Sache noch überzeugter. Da gelingt es beinahe automatisch, sein Publikum zu begeistern. Geheimnisse einer Familiengenealogie, Berichte über kulturelle Divergenzen, die sich im Hobby-Orchester oder beim korrekten Aufhängen einer Klopapierrolle ergeben, ziehen den Zuhörenden in den Bann und fordern zum innerlichen Mitreden auf.

Beim Sich-Freisprechen in 2-minütiger freier Rede, einer Übung, die die Fähigkeit zum spontanen Sprechenden wecken sollte, war der Sprecher gefordert, frei die Gedanken zu Begriffen wie Nähnadel, Petersilie, Eierbecher und ähnlichen alltäglichen Begriffen sprudeln zu lassen. Mit jedem Begriff gewann die SprecherIn mehr Zuversicht, dass die Angst vor der Blockade unbegründet ist. Zusätzliche Stimm- und Atemübungen halfen, Stimme und Körper miteinander ins Gleichgewicht zu bringen und das Lampenfieber zu senken. Auf sensible Art übte Werren konstruktiv Kritik und kehrte die individuellen Stärken hervor. So kam ans Licht, dass nicht selten die oftmals zu kritische Selbstwahrnehmung und die Wahrnehmung der Zuhörer weit auseinanderklaffen.

Hier könnten Absätze über die Grundlagen des Redeinhalts folgen, über Sachlichkeit, Klarheit, Anschaulichkeit, Zielsätze, Dynamik, Wiederholung, Überraschung, Sinndichte, Beschränkung, Humor und Witz. Doch eine wichtige Erkenntnis aus dem Seminar war, wie Voltaire treffend formulierte: „Das Geheimnis zu langweilen, besteht darin, alles zu sagen.“

Studienfahrt des Ökumenischen Wohnheims nach Prag

14.–17. Mai 2015

Tamara Brenn

Stauend sitzt die Hausgemeinschaft des Ökumenischen Wohnheims in der Kapelle. Es ist der erste Hausabend nach unserer Studienfahrt. Staunend, über das Photographietalent unserer Mitbewohner und schwelgend in den Erinnerungen an das schöne Wochenende.



Da, ein paar schwer bepackte ÖKies in der Morgendämmerung der Heidelberger Altstadt. So hat sie angefangen, unsere Reise nach Prag: Himmelfahrtsmorgen, kurz vor fünf. Hier wieder, ÖKies mit Gepäck: Noch ein bisschen verschlafene Gesichter, aber jetzt schon der Aufenthaltsraum unseres Hostels in Žižkov im Hintergrund. Wir sind angekommen.



Eine Makro-Aufnahme von unseren ersten Tschechischen Kronen. Der Wechselkurs ist etwa eins zu 27, da kommt man sich reich vor. Wieder ÖKies im Flur, ÖKies am Tischkicker – Toooooor! Ach ja, und dann ging's gleich schon bergauf auf den Veitsberg. Wir sehen aus wie Ameisen vor der neun Meter hohen und 16,5 Tonnen schweren Bronzestatue. Unser Studienleiter eröffnet die Reihe der Führungen, die wir ÖKies für uns gegenseitig vorbereitet haben: Das ist Jan Žižka, der dem Viertel seinen Namen gab. Er war der bedeutendste Heerführer der Hussiten und unter den Kommunisten wurde sein Denkmal zum Mausoleum für ausgewählte Mitglieder der Tschechoslowakischen Kommunistischen Partei.



Auf der Leinwand wechseln die Fotos weiter. Treppe runter, ÖKies in den Straßen Prags, auf der Rolltreppe in der U-Bahn-Station. Erinnerungen an die Gespräche unterwegs kommen mir wieder in den Sinn. Da, die Astronomische Uhr, eine der Hauptsehenswürdigkeiten Prags. Kompetent erklärt uns eine unserer Mitbewohnerinnen, was man darauf alles ablesen kann: verschiedene Uhrzeiten, Mondphasen, Tierkreiszeichen, Tagesheilige, den Monat mit einem typischen Bild...



Die Bildershow ist inzwischen schon beim Abendessen angekommen. Oh ja, das war lecker. Suppe im Brot neben Hermelin, einem traditionellen eingelegten Käse und Svičkova: Lendenbraten mit Knödel und einer dicken, leicht süßlichen Sahnesauce. Děkuji (Danke), Na zdraví (Prost!) – wir machen unsere ersten Sprechversuche auf Tschechisch. Zaplatíme (Zahlen bitte).



Tag zwei. Wir spazieren vom Hostel zum Vyšehrad, der Prager Hochburg. Die tschechische Geschichte begleitet uns auf dem Weg durch die Stadt. Oh hier, das Neustätter Rathaus, wo Fensterstürze irgendwann zum legitimen Mittel der Innenpolitik wurden. Mittagspause im Grünen, Bilder von ÖKies, die ihre Gesichter von der Sonne streicheln lassen.



Kurz vor unserem Ziel kommen wir an der Deutschen Botschaft vorbei, von deren Balkon Genscher 1989 den DDR-Flüchtlingen die Ausreisemöglichkeit nach Deutschland verkündete. Dann haben wir den Hradschin endlich erklimmt und stehen im größten geschlossenen Burgareal der Welt, wo uns einer unserer Mitbewohner zu seiner Führung willkommen heißt. Plötzlich lauter schick-gemachte ÖKies auf den Bildern: Im Ständetheater wird heute die Zauberflöte gespielt. Ein Opernbesuch in Tschechien und unsere Ohren lauschen Mozart auf Deutsch.

Wieder ein Foto mit einer besonderen Uhr. Stimmt, das war samstags, im jüdischen Viertel. Die Zeiger laufen gegen den Uhrzeigersinn und die Zahlen sind hebräische Buchstaben. Zwei

unserer Mitbewohner führen uns durch das Viertel und die jüdische Geschichte. Die *spanische* Synagoge lässt bei manchen unserer internationalen Gruppe Heimatgefühle aufkommen. Ja, manchmal lernen wir beim Sightseeing nicht nur die Stadt, sondern auch unsere Mitbewohner kennen. Wie auch in der St. Cyrill und Method-Kirche, als manche von uns zum ersten Mal eine orthodoxe Kirche betreten. Da hat der Blick in die Kirche uns gleichzeitig einen Einblick in die Glaubenswelt unserer orthodoxen Mitbewohner gewährt und die neugierigen Fragen zur Kirche fanden auf dem Weg eine Fortsetzung im Gespräch über Frömmigkeit und Theologie. Auf der Leinwand blenden Gesichter von uns ÖKies und der Stadt ineinander über.



Hui! Die können ja fliegen! Eine der Kleingruppen, die am Samstag zusammen unterwegs waren, hat von einem wunderschönen Aussichtspunkt aus mit Kamera und Perspektive gespielt, ÖKies im Sprung fotografiert und jetzt

schweben sie über der Stadt. Sicher wieder gelandet machte sich die Gruppe dann auf den Weg zum Kloster Strahov: ÖKies aus sechs Ländern und drei Konfessionen besuchen eine katholische Vorabendmesse auf Tschechisch. Eine andere Kleingruppe nutzt den Nachmittag für einen Besuch im Kafkamuseum und stärkt sich nach den skurrilen Eindrücken im Café Louvre, wo unser Studienleiter ihnen den besten Schokoladenkuchen der Welt versprochen hat.

Auf der Leinwand sieht man ÖKies beim Frühstück. Es wird schon unser letztes sein, hier in Prag. In Andacht und Feedbackrunde lassen wir die vier Tage noch einmal Revue passieren. Das nächste Bild zeigt schon ÖKies im Bus und dann beginnt die Bilderpräsentation wieder von vorne: Ein paar schwer gepackte ÖKies in der Morgendämmerung der Heidelberger Altstadt. So hat sie angefangen, unsere Reise nach Prag.



STUDIENKRITIK

Wir studieren nicht mehr Theologie, sondern zählen nur noch Leistungspunkte

Judith Sofia Kohlmüller¹

Als ich 2009 begann, Magister Theologiae zu studieren, war ich der erste modularisierte Jahrgang. Daher kenne ich das alte Theologiestudium nur aus nostalgischen Erzählungen. Die dort genannten Semesterzahlen kommen mir unvorstellbar vor, denn bereits bei den Einführungstagen wurden wir mehrmals darauf hingewiesen, wie wichtig es sei, dass wir ganz genau die Studienordnung lesen, denn schließlich hätten wir 4 bzw. maximal 6 Semester Zeit, um das Grundstudium zu beenden. Das Ziel war also klar und die Rahmenbedingen eigentlich auch.

Dies habe ich mir sehr zu Herzen genommen und kam mir irgendwann vor wie der Botschafter der schlechten Nachrichten, wenn Kommilitonen mir stolz erzählten, sie könnten das Seminar und die Hausarbeit getrennt anrechnen lassen, und ich ihnen dann die Studienordnung zitierte mit dem Hinweis: „Nein, das kannst du ganz bestimmt nicht.“

Gedacht war Folgendes: Es gibt 6 Module (AT, NT, KG, ST, RW/Misw

und PT), außerdem ein interdisziplinäres Modul und ein Wahlmodul. Der Gedanke war: Jedes Modul muss mit einer Prüfungsleistung abgeschlossen werden, ob schriftlich, mündlich oder mit einem Essay, PS-Arbeit oder HS-Arbeit. Für uns klang das alles sehr logisch und aufgrund der herausragenden Arbeit unseres Studienberaters Herrn Schwiderski und seinem „So studieren sie am besten Plan“ waren wir alle beruhigt.

Im Laufe meines Grundstudiums wurde mir und einigen Kommilitonen jedoch bewusst, dass leider die meisten anderen Fakultäten nicht bereit waren, uns (für unser interdisziplinäres Modul oder Wahlmodul) als Theologen an Veranstaltungen teilnehmen zu lassen beziehungsweise, dass es die beste Taktik war: Einfach hingehen, nett sein, erklären, quasi schon betteln und hoffen, dass man teilnehmen darf und dass dann die Scheine der anderen Fakultät gelten. Das theologische Prüfungsamt war gottseidank immer sehr flexibel und hat Unmögliches möglich gemacht. Man fing an zu beten, dass bloß nicht die zwei einem noch fehlenden Seminare genau zur gleichen Zeit stattfänden, denn dann würde man ja noch ein Semester mehr brauchen, und man sah sich schon exmatrikuliert und obdachlos auf der Straße sitzen. Ja, wir sind mittlerweile alle wirklich melodramatisch geworden, was dieses Thema betrifft. Wir fragen nicht mehr, wie heißt du, sondern als erstes nach dem Studiengang, um uns dann gegenseitig bemitleidend anzuschauen,

¹ 13. FS Mag. Theol. Uni Heidelberg in der Integrationsphase.

sollte der andere es noch schwerer haben oder gewagt haben, ein 2. Studienfach zu wählen, wie ich es getan habe in Form einer integrierten Zusatzleistung.

Anstatt Texte von Martin Luther zu lesen oder Bekenntnisschriften oder einfach mal die Bibel war ich meistens damit beschäftigt zu schauen, wann die Sekretärin ihre Sprechzeiten hat, um dort meinen handschriftlich ausgefüllten Schein stempeln zu lassen. „Die Bibel“, wie ein Kommilitone von mir soeben meinte, „habe ich das letzte Mal in der Hand gehabt, damit mir die Scheine nicht wegfliegen.“ Wir haben dann beide sehr herzlich, aber auch durchaus leicht verbittert und verzweifelt darüber gelacht.

Scherzhafte sagte ich des Öfteren: „Sollte mich mal jemand überfallen, er bekommt alles, aber meinen Ordner mit den Scheinen, also den rücke ich nicht raus!“ Auch deshalb habe ich mir wie in den anderen Fächern ein digitales Studium gewünscht. Dann wären die Scheine wenigstens digital gesichert.

Dann jedoch habe ich die Bibelkunde in NT haarscharf mit 4,0 bestanden („4 gewinnt“ nennen wir das scherzhaft als Studenten) und mir ist bewusst geworden, dass ich noch die Möglichkeit hatte, diese Prüfung zu wiederholen, denn ein Blackout passiert halt mal. Dies war dann auch kein Problem und mir war es wichtig zu sehen, dass ich es auch besser kann. Ab diesem Semester geht das jetzt nicht mehr, denn nun ist die Note im System. Dazu mehr nachher.

Eine Zwischenprüfung, wie sie es jetzt im Mag. Theol. 11/12 gibt, hatte ich nie. Stattdessen hatte ich jedes Modul abgeschlossen und war irgendwann ziemlich glücklich gewesen, als die drei Sprachen bestanden waren und endlich mein Hauptstudium begann. Mein Traum war, jetzt thematisch zu arbeiten und wirklich zu studieren und sich mit Fragen des Glaubens auseinandersetzen, zumindest dachte ich mir das so.

Mittlerweile wurde dann aber der Mag. Theol. 11/12 eingeführt und wir sind alle automatisch in diesen Studiengang gerutscht. Ein einziges Chaos sage ich, denn nun versteht gar niemand mehr was.

Seit dem letzten Semester gibt es, um nur ein Beispiel zu nennen, jetzt auch eine Vor- und Nachbereitungstagung für das 2. Praktikum. Mittlerweile bekommt man dafür dann 5 LP (Tagung 1, Praktikum, Bericht, Tagung 2). Das alles ist sehr sinnvoll und hilfreich, jedoch nicht, wenn man wie ich sein Praktikum schon vor der Vorbereitungstagung abgelegt hat und dann ein einziges organisatorisches Chaos ausbricht.

Denn ich habe als eine der wenigen das „Zusatzzertifikat Diakoniewissenschaften“ absolviert. Das bedeutet, ich konnte die Veranstaltungen der Diakonie (darunter ein Praktikum, was ich für die Landeskirche als 2. Praktikum und zugleich für das Zertifikat anrechnen lassen kann) auch für meinen Mag. Theol. 09 bzw. mittlerweile auch für 11/12 doppelt abrechnen. Die meisten meiner Kommilitonen haben

einfach kapituliert oder ehrlich zugegeben, dass es schon anstrengend genug ist, einen Studiengang zusammenzubasteln und die Doppelbelegung in Grenzen zu halten. Das führt aber auch dazu, dass ich einerseits mit der Landeskirche telefonieren und Absprachen treffen muss, andererseits mit den Dozenten und mit dem Prüfungsamt. Für jede dieser drei Stellen gelten andere Anforderungen, die man dann irgendwie zusammenbastelt. Aber irgendwann sitzt man dann in Tränen aufgelöst auf der Couch.

Ehrlichgesagt telefoniere ich mehr mit der Sekretärin des Bildungsreferenten, lege Excel-Tabellen an, fülle Scheine aus, lege den Taschenrechner neben mich und habe zwischenzeitlich fast schon Herzstillstände, wenn ich denke: „Um Gottes willen, das wird ja nur noch dieses Semester angeboten, das musst du jetzt noch hinbekommen, sonst klappt das nicht mit dem Examen ...“

Wir kommen uns alle vor, als ginge es vor allem darum, Punkte zu sammeln. Jedes Seminar oder Vorlesung oder jede Veranstaltung beginnt mit der Frage des Dozenten oder Professors, wer welchen Studiengang belegt. Manche Professoren haben auch schon kapituliert und sagen nur noch: „Informieren Sie mich einfach, was sie brauchen, und das machen wir dann.“ Vor lauter Panik traut man sich manchmal schon gar nicht mehr, eine inhaltliche Frage zu stellen, denn dies würde ja bedeuten, dass diese Zeit dann für Informationen über die Prüfung am Ende fehlen würde.

Ja, die Modularisierung macht Sinn und im Gegensatz zu pensionierten Pfarrern wissen wir, was ungefähr im Examen drankommt, doch wirklich studieren tun wir schon lange nicht mehr.

Ich habe von Anfang an beschlossen, dass ich, wenn überhaupt, im 2. Semester ins Ausland gehe – trotz der Gewissheit, dass vielleicht nichts davon angerechnet wird. Denn wagt man es tatsächlich, an eine andere deutsche Universität zu wechseln selbst im gleichen Bundesland wie beispielsweise nach Tübingen, dann geht der Spaß erst richtig los.

Dort gibt es andere Richtlinien und andere Leistungspunkte. Auf einmal muss man Seminare dann nochmal belegen oder Hausarbeiten zweimal schreiben.

Ob man die Veranstaltungen jetzt für die Uni oder doch die Landeskirche braucht, ist einem teilweise auch nicht mehr klar, und auf einmal ist das Semester rum und die nächsten Scheine müssen wieder ausgefüllt werden. Es ist die neue Version der unendlichen Geschichte, oder wie die Szene aus Asterix und Obelix, wenn sie die vielen Prüfungen bestehen müssen. Am liebsten hätte ich mir manchmal wie die beiden Charaktere einfach neue Regeln ausgedacht und ich bin mir ziemlich sicher, ich wäre damit durchgekommen, weil manchmal keiner mehr weiß, was eigentlich gilt.

Ab diesem Semester werden wir nun (endlich) auch digital verwaltet. Halleluja dachte ich mir, das 21. Jahrhundert ist angebrochen, und dann

habe ich 30 Minuten vergeblich versucht, mich für ein Repetitorium anzumelden und letztendlich einfach kapituliert.

Das mag ja alles sehr unterhaltsam klingen, und eine Zeit lang kann man auch drüber lachen, doch irgendwann gibt es einem doch zu denken, dass man die Bibel oder ein inhaltliches Buch das letzte Mal vor zwei Wochen in der Hand hatte. Stattdessen bin ich nur noch dabei zu organisieren und Listen zu schreiben und zu planen, und das ist doch der blanke Wahnsinn. Ich kann die Mails und Anrufe zu diesem Thema schon nicht mehr zählen, obwohl ich sie schon in Unterpunkte sortiert habe, dazu kann man dann die Systematik des digitalisierten Studiums anwenden. Dafür war sie aber, glaube ich, nicht gedacht.

Obwohl es modularisierte Studiengänge gibt, hat jede Landeskirche andere Vorgaben. Wir Studierende diskutieren nicht mehr, ob wir Karl Barth richtig verstehen oder über die Bedeutung von Seelsorge für die Kirche, sondern ob man den Schein hier anrechnen kann oder wie man irgendwie die medizinische Fakultät vielleicht doch dazu bringt, dieses wirklich interessante Seminar besuchen zu dürfen, oder man zeichnet sich Pläne, wie eine Schatzkarte aus der Kindergartenzeit, um das Institut, wo man den nötigen Schein bekommt, überhaupt geographisch zu finden.

Ganz ehrlich, ich möchte mein Studium wiederhaben und kann weder das Wort Leistungspunkte noch Schein mehr hören.

Selbst die Examszeit bedeutet seit mehreren Monaten für mich, dass ich drei Ordner habe und Folien und Formulare bis zum Umfallen. Diese Ordner, habe ich das Gefühl, gehören in einen Hochsicherheitstrakt, denn man stelle sich vor, die würden nass oder kämen bei einem Umzug weg. Da kann man irgendwann nur noch schlafen, wenn sie neben dem Bett liegen.

Ich bin mir ziemlich sicher, dass dies nicht Sinn und Zweck der Modularisierung war.

Die Professoren, habe ich das Gefühl, sind auch total frustriert, wir Studenten sowieso beziehungsweise wir haben mittlerweile einfach aufgegeben, und die Inhalte kommen eindeutig zu kurz. Ich wappne mich jetzt schon für die erste Semesterwoche und die Diskussionen, wer sich wie eingeloggt hat, und hoffe, dass ich nicht irgendwann beschließe, jetzt einfach zu gehen, weil das Seminar „Rep ST“ heißt, und nicht „wie bekomme ich meinen Schein und logge mich bei LSF ein“.

Daher die offizielle Bitte, diesen Wahnsinn zu beenden und mal wieder zu Inhalten zurückzukehren.

GLAUBEN UND LEBEN

Gerd Theißen im Gespräch mit Ingrid Schoberth

19. Januar 2015

Wie sind Sie zur Theologie gekommen?

Durch die kirchliche Jugendarbeit und durch eine lange ‚religiöse Lebensgeschichte‘ mit Höhen und Tiefen. Dazu gehören auch teilweise schwierige Erfahrungen in einem kirchlichen Internat und damit verbunden eine Sehnsucht nach einem Verstehen des Glaubens und einem Leben aus dem Glauben, das um die Freiheit weiß, zu der Christus befreit.

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

In meinem Studium habe ich erlebt, dass sich viele bisherige Fragestellungen noch einmal neu und komplexer wahrnehmen lassen. Das hat mich bereichert. Durch die damalige Studienstruktur war ich nicht gezwungen, in einer bestimmten Zeit das Studium zu bewältigen, sondern genoss die akademische Freiheit. An vielen Themen konnte ich darum intensiv arbeiten und war nicht unter Zeitdruck. Das war wirklich schön! An diese Zeit denke ich immer gerne zurück.

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

Besonders geprägt haben mich vor allem in der systematischen Theologie Wilfried Joest und sein Schüler Hans Joachim Track: Hier habe ich gelernt, wie es geht, mit der Theologie anzufangen, Fragen zu stellen und zu merken, dass man eigentlich nie damit fertig ist. Auch zu merken, dass das Theologie ist, immer neu Fragen stellen und sich zeitgemäß darauf einzulassen.

In der Ethik war es dann vor allem die Begegnung mit Hans Günther Ulrich und später dann mit Dietrich Ritschl. Hier haben mich die narrativen Zugänge zur theologischen Reflexion herausgefordert. Die Besonderheit der Rede von der Geschichte Gottes und den Menschen, die Gott angefangen hat und zu einem guten Ende führen wird. Auch das Nachdenken darüber, wie kommt man in diese Geschichte hinein, bzw. bin ich eigentlich schon in ihr drin, bzw. wie ist das mit Schülerinnen und Schülern in Bildungsprozessen, die eigentlich nicht mehr auf diese Geschichte bezogen leben? Von Beginn meines Studiums an war diese Perspektive auf die lernende Durchdringung christlichen Glaubens für mich ganz wesentlich und wichtig.

Was war für Sie in der akademischen Laufbahn von Promotion, Habilitation, Anfang als Professorin die schönste, was war die schwierigste Phase?

Die schönste Phase war die Zeit der Promotion, da ich durch die Förderung der Studienstiftung eine Möglichkeit hatte, intensiv an meinem Promotions-thema zu arbeiten, und nicht nebenher noch Geld verdienen musste. Das war eine intensive Zeit der Reflexion, für die ich sehr dankbar bin. Auch während der Habilitationszeit konnte ich – gefördert durch die DFG – in gleicher Weise intensiv Theologie treiben.

Die schwierigste Phase war mein Beginn in Wuppertal, an der Bergischen Universität, da meine Tochter noch sehr jung war und ich das erste Mal versuchen musste, akademische Arbeit und Familie zusammenzubringen, und auch zugleich versuchen musste, mich nicht vom schlechten Gewissen (Rabenmutter) überwältigen zu lassen. Es hat sich dann alles sehr gut eingespielt; und gemeinsam mit meinem Mann haben wir dann auch gute Formen gefunden, dass Familie und unsere beiden Karrieren an der Universität zusammenpassten.

Sie haben (wie ich) längere Zeit an Schulen unterrichtet. Als ich in Heidelberg begann, wurde meine Zeit als Lehrer nicht als Vorbereitung für eine Professur bewertet und nicht auf die Dienstalter-Jahre angerechnet. Das war kein Problem. Dennoch habe ich meine Lehrerzeit immer als gute Vorbereitung für meinen Unterricht als Professor betrachtet. Wie bewerten Sie Ihre Zeit als Lehrerin?

Für meine Einstellung in Heidelberg brauchte ich den Nachweis einiger Jahre Schulerfahrung. Insofern haben

mir auch für meine Professur in Heidelberg die vielen Jahre an der Schule sehr genützt. Zudem habe ich gerade von meinem Fach her meine LehrerInnenzeit als sehr hilfreich für die Lehre in Religionspädagogik erfahren. Noch heute bin ich in einer Religionspädagogischen Sozietät aktiv; hier ist es mir besonders wichtig, den Kontakt und das Gespräch mit Lehrerinnen und Lehrern zu pflegen. Wir arbeiten schon über viele Jahre zusammen im Schnittfeld von Theologie/Universität und Schule und haben auch bereits zwei Veröffentlichungen herausgegeben. Einige LehrerInnen-Kollegen besuche ich regelmäßig in den Schulen, da es mir leider nicht möglich ist (was ich freilich gerne machen würde), neben der universitären Arbeit noch an der Schule zu arbeiten.

Ich habe mich darüber gefreut, dass Sie nach Heidelberg gekommen sind. Sie haben hier promoviert. Ihre Biographie ist mit dieser Stadt verbunden. Aber wären Sie nicht doch lieber in Erlangen – näher bei Ihrer Familie?

Ich habe in Erlangen, bei Hans Günther Ulrich promoviert und mich auch dort habilitiert. Dadurch, dass auch mein Mann an der Universität als Professor für Systematische Theologie lehrt, war uns beiden bald klar, dass wir eine gute gemeinsame Lebensform hinbekommen müssen, und das war nicht leicht. Aber bei allen Schwierigkeiten hatten wir auch immer Unterstützung, um unseren Weg zu finden. Jetzt mit 56 Jahren bin ich dankbar, dass wir beide, mein Mann und ich,

das soweit gut hinbekommen haben, auch wenn es nicht immer leicht war, alles unter einen Hut zu bekommen. – Heidelberg ist für meine Theologie ein wichtiger Ort; insofern bin ich besonders froh und auch geehrt, hier lehren und forschen zu können.

Ihre Arbeit hat ihren Schwerpunkt in der Religionspädagogik. Als Sie berufen wurden, galten Sie als jemand, der der Tendenz des RU widerstand, zu einem allgemeinen Lebenskundeunterricht zu werden. Welche Erfahrungen stecken dahinter?

Es ist vor allem eine theologische Erfahrung, die mich zu dieser Einschätzung veranlasst hat. Nicht nur verfassungsrechtlich ist das wesentlich, sondern auch in einer systematischen Perspektive. Wenn wir von Gott auch in Bildungsprozessen reden wollen, mit Lernenden den Zusammenhängen des Glaubens nachzudenken beginnen, dann hat das nicht nur eine private Bedeutung für das Leben des Einzelnen, sondern auch eine eminent politische/öffentliche Bedeutung. Von dem in Christus zugesagten Heil zu reden und das Leben und Handeln daraus formen zu lassen – darum geht es in einem Leben, das sich an dieser Heilsbotschaft des Christus ausrichtet. Verkürzt wir und reduzierten wir religiöse Bildung auf Lebenskunde, dann verlören wir Lebenszusammenhänge und Orientierungen, die in keiner anderen Weise zur Verfügung stehen.

Aber auch die Erfahrung an der Schule, mit den Kindern und Jugendlichen, aber auch mit deren Eltern und

auch den LehrerInnen-Kollegen, haben mich dazu gebracht, das Recht der Kinder auf Religion (wie das Friedrich Schweitzer nennt) sehr ernst zu nehmen und mit ihnen im Diskurs diesen Weg zu gehen, freilich in einer großen Offenheit und doch Bestimmtheit, weil es auch in religiöser Bildung notwendig ist, der Logik christlicher Religion nachdenkend auf die Spur zu kommen. Schülerinnen und Schüler brauchen gerade in diesem Feld nicht nur scheinbar neutrale Information: Sie müssen ihre eigene individuelle Sicht und Orientierung entwickeln, und das geht nur, wenn sie sich mit anderen Menschen und deren Positionen auseinandersetzen können.

Als Sie berufen wurden, stand in einem Gutachten (ich darf nach so langer Zeit indiskret sein), Sie wollten die kirchliche Ausrichtung des RU so stark machen, dass es mit dem Grundgesetz kaum vereinbar sei. Ihr Stichwort „katechetische Theologie“ war da wohl das Reizwort, das solch eine heftige Reaktion ausgelöst hat. Diese Reaktion hat Ihnen übrigens nicht geschadet. Im Gegenteil, manche fanden sie so „daneben“, dass sie erst recht eindeutig für Sie plädiert haben. Können Sie sich diese schroffe Reaktion auf Ihre ersten religionspädagogischen Beiträge erklären? Oder war das nur personalpolitischer „Mief“?

Thematisch geht es dabei um das Verhältnis Kirche und Schule bzw. Bildung und religiöser Bildung: Da gibt es innerhalb des Faches Religionspädagogik einige Differenzen, die sich

vor allem daraus ergeben, dass man die Bildungsaufgabe sehr stark von dem Ort gelebten Glaubens/Kirche abhebt, ja geradezu davon trennt. Es gibt sogar Überlegungen dahingehend, dass religiöse Bildung nur noch auf die Privatreligion der Schülerinnen und Schüler abzuheben habe, bzw. sich religiöse Bildung nur noch als interreligiöse Bildung verstehen und profilieren könne. Da sind natürlich berechnete Motive im Spiel; aber ich meine doch, dass eine solche Programmatik auf einer Selbsttäuschung basiert. Was wir abstrakt „Religion“ nennen, gibt es genau genommen nur in der Gestalt bestimmter und dann auch gemeinschaftlich vermittelter Traditionen. Nebenbei: Das schlägt sich z.B. in unserem Grundgesetz darin nieder, dass hier immer auch die Religionsgemeinschaften im Blick sind, nach deren Grundsätzen auch der RU erteilt werden muss.

Wenn ich das „Katechetische“ betone, dann heißt das, dass „Religion“ nichts Abstraktes ist, sondern der gelebte Glaube Bezugspunkt bleiben muss. Deswegen ist der Religionsunterricht auch mit Recht konfessionell organisiert. Das Katechetische darf dabei aber nicht als Bevormundung durch Kirche verstanden werden (das ist einfach ein Missverständnis); vielmehr sind Kirche und gelebter Glaube Ausgangspunkt für ein Erproben christlicher Religion, in der Hoffnung, dass das, was die Schüler hier lernen und erarbeiten, für sie Geltung gewinnen kann. Das hat auch verfassungsrechtliche Konsequenzen: würde man

religiöse Bildung ohne diese Rückbindung an Kirche und gelebten Glauben verstehen, dann hätten wir auch verfassungsrechtlich ein Problem: denn dann würde undeutlich, was das für eine Bildung ist, für die die „evangelische Religionsgemeinschaft“ entsteht. Ihre Grundlagen blieben nicht nur für die Öffentlichkeit, sondern auch für die Lernenden in Bildungsprozessen unklar.

Sie hatten einen Systematischen Theologen als Lehrer: Dietrich Ritschl. Was haben Sie von ihm gelernt?

Ich bin im Rahmen meiner Dissertation auf Dietrich Ritschls Überlegungen gestoßen. Es hat mich überzeugt, dass der erzählende Gestus für ihn für die Wahrnehmung der Logik der Theologie entscheidend ist; es ist für mich diese besondere Möglichkeit, den Zusammenhängen der Theologie auf die Spur zu kommen. An Dietrich Ritschls Theologie beeindruckt mich sehr die Weite und Freundlichkeit, eine Haltung, die nicht das Ihre sucht, und zugleich gedanklich genau ist, dabei auch originell und experimentierfreudig – es ist eine zugleich tief sinnige und elementare, menschenfreundliche und doxologische Theologie.

Zwei Stichworte von Ihnen passen recht gut auf Dietrich Ritschl: Bestimmtheit und Offenheit. Das wollte er in der ganzen Theologie. Sie wollen es für den Unterricht verwirklichen. Das wirkt wie eine „goldene Mitte“ zwischen zwei Extremen.

Es ist für mich eine dialektische Zusammenschau dessen, was in Bildungsprozessen möglich ist. Wenn man so will, geht es immer gleichzeitig um beides, wobei jeweils ein Moment ab und an wichtig wird, dann wiederum das andere. Es gehört nach meiner Überzeugung auch zum evangelischen Verständnis von Glaube: Man kann niemanden zwingen, etwas zu glauben; Glaube ist immer offen, oder es ist nicht Glaube. Glaube ist aber auch nicht beliebig, sondern bestimmt durch Gottes Handeln – oder es ist nicht Glaube.

Als ich Religionslehrer in den 70er Jahren war, war das „Erzählen“ in Ungnade gefallen. Der problemorientierte RU und die neue Lernzielorientierung passten nicht zum Religionslehrer der biblische und andere Geschichten erzählt. Sie haben ausgerechnet bei jemandem promoviert, der die „Story“ für die Theologie aufgewertet hat.

Mir war auch gerade durch die Beschäftigung mit der Story-Theologie deutlich geworden, dass ein Religionsunterricht / bzw. religiöse Bildung ihre Inhalte verliert, wenn sie darauf verzichtet. Alle religionspädagogischen Konzepte von hermeneutischen über problemorientierten bis zu heute aktuellen verlieren ihre Sache, wenn sie nicht immer wieder zurückkommen zu den biblischen *stories*. Das Fach verliert an Klarheit und Prägnanz, wenn diese Wurzel undeutlich wird.

Ich erinnere mich, dass Sie auch ein „Erleben des Heiligen“ wieder aufleben lassen wollten – im Rückgriff auf die alte liberal inspirierte Religionspädagogik vor der Dialektischen Theologie. Was hat Sie dazu bewogen? Sind Sie damit auf Kritik gestoßen?

Das Erleben des Heiligen wurde für mich zu einer religionsdidaktischen Kategorie, der freilich eine theologische Klärung vorausgehen muss. Es war wirklich spannend für mich, weil ich kurz bevor ich nach Heidelberg kam, mein Buch zur Spurensuche des Heiligen im RU veröffentlicht hatte. Das führte mich in sehr spannende Gespräche mit Michael Welker und auch mit Wilfried Härle, denen dieser theologisch/religiöse Zugang erst einmal suspekt war.

Sie plädieren aber nicht nur für mehr Berücksichtigung für die emotionale Erlebenseite im RU, sondern für Reflexion. Ein Buch von Ihnen heißt: Diskursive Religionspädagogik. Diskurse verbinden uns mit der ganzen Gesellschaft. Wollten Sie mit diesem Stichwort weg von dem Markenzeichen „katechetische Theologie“?

Christliche Religion / Christlicher Glaube ist für mich ein facettenreiches auch besonders intellektuelles Abenteuer. Der angemessene Ausdruck für diese Auseinandersetzung mit christlicher Religion vor allem in religiösen Bildungsprozessen ist der Diskurs. Das ist eine Möglichkeit der Beschreibung, wobei ich weniger auf den Diskursbegriff von Lyotard und Foucault

direkt abhebe, sondern diesen Diskursbegriff weiterführe, als eine Grundbewegung der Reflexion im Glauben/Theologie selbst benennen möchte, die der Logik der Theologie selbst folgt: Ralph Kunz hat das kürzlich treffend beschrieben, was Diskurs meint: Religiöses erschließt sich in religiöser Bildung, indem im Diskurs sowohl die eigenen Interessen, Motive, Ansprüche, Erwartungen etc. als auch die der Lernenden aufgenommen und in eine spannungsvolle Auseinandersetzung einbezogen werden. Ich denke darin muss sich religiöse Bildung in besonderer Weise auszeichnen. Im Diskurs geht es um ein Hin und Her der vielfältigen Aspekte, die die Beteiligten einbringen. Ich meine aber, dass das Diskursive und das Katechetische zusammengehören. Der Begriff des „Katechetischen“ war übrigens schon bei Christoph Bizer, von dem ich ihn auch übernommen habe, oft fehlinterpretiert worden; die ausdrückliche Betonung des Diskursiven soll da etwas verdeutlichen, was ich eigentlich immer schon gesagt habe.

Wir erleben heute in der Pädagogik einen großen Wandel durch den Einzug der empirischen Bildungsforschung. Ich erlebe das oft als eine Versachlichung von Debatten, in denen wir uns festgelaufen haben. Wie beurteilen Sie diesen Wandel?

Ich meine, dass man hier genau zusehen muss. Zum einen ist die Hinwendung zur Wirklichkeit des Unterrichts sehr hilfreich, auch als Korrektiv ge-

gen eine allzu selbstbezogene Theoriebildung. Andererseits werden empirische Untersuchungen gerade in der Theologie oft zu positivistisch wahrgenommen. Man muss die Grenzen der Methodik kennen; dann können die Aufmerksamkeit auf die Unterrichtsrealität und auch biographisch-lebensgeschichtliche Zugänge zur Erfassung von Wirklichkeit sehr hilfreich sein.

Eine große Metastudie zu vielen empirischen Untersuchungen zur Pädagogik hat herausgefunden: Der einzige durchgehend wichtige Faktor für gelungenen Unterricht ist der Lehrer. Wie haben Sie dieses Ergebnis (was gesunder Menschenverstand manchmal auch ohne viel empirischem Aufwand vermutet) erlebt?

Natürlich ist Unterricht ein so komplexes Geschehen, dass viele Faktoren hier eine Rolle spielen; aber es ist ja auch die unmittelbare Erfahrung, dass viel von den Lehrenden abhängt. Nun ist es mir aber auch wichtig, dass Lehrerinnen und Lehrer, aber auch schon unsere Studierenden das nicht als Überforderung wahrnehmen. Es geht nicht darum, dass die Lehrenden alles richtig machen und nach allen Regeln der gerade angesagten Kunst unterrichten. Vielmehr geht es darum, dass sie als authentische Menschen unterrichten. Deswegen zielt auch meine Vorstellung von religionspädagogischer Lehre darauf, die Studierenden in ihrer theologischen und auch ihrer persönlichen Kompetenz zu stärken und zu fördern.

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?

Glaube war eigentlich noch nie eine einfache Sache. Wir hatten in Deutschland die besondere Situation, dass Christsein gesellschaftlich fast selbstverständlich war und die Kirchen großen politischen Einfluss hatten und z.T. noch haben. Man kann aber auch seine Zweifel haben, ob das immer gut getan hat oder nicht doch auch die Freiheit des Glaubens unterläuft, wenn man Rücksicht nehmen muss auf das gesellschaftlich und politisch Erwartete. Dass Bürgersein und Christsein nicht dasselbe ist, das ist eine Situation, die wir annehmen müssen; das ermöglicht aber auch, erkennbarer darauf zu verweisen, was uns vom Evangelium her zukommt.

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

Eine größere „Bekehrung“ kann ich da nicht vorweisen. Aber wenn mein Glaube und meine Theologie nicht ständig in Bewegung und auch in Korrektur wären, würde etwas nicht stimmen.

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

Das ist einerseits eine enge und moralisch aufgeladene Religiosität, die meint, immer schon zu wissen, was das Richtige ist, und das ist andererseits eine seichte und unreflektierte Religiosität, die sich letztlich in privaten Vorlieben erschöpft.

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

Ich war in dieser Woche wieder an der Schule und habe eine neunte und zehnte Klasse besucht: Mit Schülern aber dann auch mit Studierenden in den Diskurs um die Theologie einzutreten – das ist wirklich immer wieder neu ein Glück, mein Glück! Dazu kommt, dass ich seit einigen Jahren im interdisziplinären Dialog in Forschungsprojekten mitarbeite, die mich wissenschaftlich weiterbringen – auch das erlebe ich im Gespräch mit Kollegen als Glück, als mein Glück! Zudem bin ich sehr dankbar, dass ich einen Partner habe, der meine Leidenschaft mit der Theologie teilt. Vor allem in gemeinsamen Projekten – wir werden im Sommer gemeinsam eine Veranstaltung der Sommerakademie der Studienstiftung / Max-Weber-Programm anbieten – macht das sehr viel Freude. Insgesamt: In unserem Fach geht es um die wichtigsten Fragen des Lebens. Und das in der Perspektive der Hoffnung – was gibt es Besseres?

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

Ein Buch zur Moralerziehung möchte ich gerne schreiben, in der dann doch auch deutlich werden kann, was der spezifische Beitrag des christlichen Glaubens für die Wahrnehmung von Leben und auch für das Handeln in unserer pluralen Gesellschaft darstellt. Mein Traum wäre ein Buch „Dogmatik für Schüler“, in dem es mir gelingt, Theologie so elementar zu formulieren, dass es zukünftigen Lehrerinnen und Lehrern hilft, ihre Berufsaufgabe, Evangelische Religion zu unterrichten, noch besser bewerkstelligen zu können.

Welche Gedanken zur (Praktischen) Theologie würden Sie gerne allen ihren Studierenden weitergeben, wenn Sie drei nennen müssten?

Praktische Theologie lässt sich immer nur aus einer spezifischen Bestimmtheit heraus formulieren. Das hat seine Konsequenzen bis hinein in die Tätigkeit im Alltag der Gemeinde, in der Verkündigung, im Religionsunterricht etc., dass die Grundlagen und die innere Logik deutlich werden, die christlichen Glauben ausmachen.

Das braucht aber eine große Offenheit im Umgang mit all den Herausforderungen postmodernen Lebens und Glaubens heute: Weil der Glaube aus einer so großen Freiheit lebt, darum kann er auch in einer großen Offenheit im Diskurs mit all solchen Orientierungen eintreten, die anders sind, vielleicht fremd etc.

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

Ich würde mir den Satz Dietrich Ritschls aus seiner Logik der Theologie auswählen. Es ist ein Satz, der spannungsvoll das eigene Leben wie auch die Auseinandersetzung mit der Theologie umfasst und die Herausforderung deutlich macht, die in beiden liegt: „Ja, so geht es, ja so ist es gut.“ Ich würde das gerne am Lebensende so spüren wollen ... dieses Moment authentischen Lebens.

NACHRUF

Hartwig Thyen

21. April 1927 – 2. Juli 2015

Gerd Theißen

Hartwig Thyen wurde 1927 in Varel, Oldenburg als Sohn eines Studienrats geboren, wechselte 1937 nach Darmstadt, als sein Vater dort eine Professur für Schulpädagogik in Mathematik und Naturwissenschaften antrat. Dort besuchte er das Gymnasium, wurde 1944 vorzeitig mit „Reifevermerk“ entlassen, um zuerst zum Arbeitsdienst, dann zum Kriegsdienst eingezogen zu werden. Vom 1.10.1944 an diente er als Marinesoldat, erlebte Todesgefahr, Kriegsende, britische Gefangenschaft. Am 21. Juli 1945 wurde er aus britischer Kriegsgefangenschaft entlassen. Ein Jahr schlug er sich als Waldarbeiter durch, konnte dann aber in einem „Sonderlehrgang für Kriegsteilnehmer“ am 23.3.47 das Abitur nachmachen.

Im SS 1947 begann er in Mainz das Theologiestudium, wechselte aber 1948 zu R. Bultmann nach Marburg. Am 26.2.49 heiratete er Gisela Wrage. Das Ehepaar hat einen Sohn und drei Töchter.

Ab 1949 arbeitete er bei R. Bultmann an seiner Dissertation über den „Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie“ und promovierte mit dieser

Arbeit 1953. Er war der letzte Doktorand von R. Bultmann. Dessen existenziale Interpretation faszinierte ihn, ebenso aber die kerygmatheologische Ausrichtung seiner Theologie.

Als er promovierte, war er schon seit 1952 Pfarrer in Brake an der Unterweser. Am 17. April 1951 hatte er das erste Theologische Examen und nach seinem Vikariat am 9.3.53 das zweite Examen bestanden. In Brake war er als Kreisjugendpfarrer tätig. Ich bin mehrfach Menschen begegnet, die mir von seiner Jugendarbeit begeistert erzählten. Sie erinnerten sich an einen inspirierenden und dynamischen jungen Pfarrer. Gleichzeitig arbeitete H. Thyen in der Theologischen Kammer der Oldenburgischen Kirche mit, übernahm zusätzlich 1959 die Militärseelsorge am Standort Oldenburg und gehörte seit 1961 der Prüfungskommission der Landeskirche an.

1963 bot ihm Erich Dinkler eine Assistentenstelle in Heidelberg an. Beide verband R. Bultmann als gemeinsamer Doktorvater; beide teilten dessen existenziale Kerygmatheologie. H. Thyen redigierte die Festschrift zu R. Bultmanns 80. Geburtstag „Zeit und Geschichte“ und habilitierte sich 1966 mit einer Arbeit über „Die Sündenvergebung im Neuen Testament und seine alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen.“ 1967 wurde er Universitätsdozent, 1971 Professor an unserer Fakultät. 1971–1972 leitete er als Dekan in einer unruhigen Zeit unsere Fakultät, als viele Fakultäten durch die Studentenrebellion tief gespalten waren. H. Thyen gehörte – an

ders als viele Angehörige der Bultmannschule – nicht auf die Seite der Konservativen. Er ging seinen eigenen Weg.

Das zeigte sich auch in seinen exegetischen Arbeiten. Er öffnete sich für sozialgeschichtliche Fragestellungen, war offen für textlinguistische Anregungen. Diese Offenheit für neue Ansätze war so groß, dass er seine methodischen Ansätze immer wieder revidierte. Das zeigt seine Arbeit am Johannesevangelium, dem Schwerpunkt seiner neutestamentlichen Arbeit. Am Anfang teilte er die literarkritische Suche nach Quellen in ihm, tendierte dann zeitweilig zu einer konsequenten Endgestaltexegese, um am Ende den Zugang zu finden, für den er in der Exegese weithin bekannt wurde: einen intertextuellen Zugang, der es ermöglicht, im JohEv viele Bezugnahmen auf die synoptischen Texte zu entdecken und aus dem subtilen Spiel zwischen johanneischem Text und synoptischen Prätexten den Aussagesinn des Evangelisten zu rekonstruieren. Der auf diesem Ansatz basierende Kommentar zum Johannesevangelium wurde sein Lebenswerk. Lange sah es so aus, als würde er nicht fertig. Ich wagte es kaum, ihn darauf anzusprechen. Aber er vollendete ihn in einer bewundernswerten Kraftanstrengung als Emeritus 2005 und ließ ihm 2007 Studien zum Corpus Johanneum folgen. Er liebte das JohEv. Viele Textpassagen konnte er in Griechisch auswendig zitieren.

Da er einer der ältesten Kollegen war, der noch bewusst Krieg und NS-Zeit erlebt hatte, war er für uns jüngere

in der Auseinandersetzung mit unserer Vergangenheit ein wichtiger Gesprächspartner. In seiner Theologie schlug sich das in seinem Engagement für eine Exegese nieder, die den jüdisch-christlichen Dialog im Auge hat. Seine beiden bekanntesten Schüler, Wolfgang Stegemann und Ekkehard W. Stegemann, folgten ihm darin. Sie bildeten in Heidelberg einen Kreis, der stark von Rolf Rendtorff geprägt war und der auch bei den meisten anderen Kollegen in Heidelberg Spuren hinterlassen hat.

Mit der Zeit trat bei H. Thyen immer stärker die Kerygmatheologie hervor. Ich hatte den Eindruck, dass Karl Barths Einleitung in den Römerbrief für seine Hermeneutik fast noch wichtiger wurde als R. Bultmanns Existenzialtheologie.

Er war ein guter Kollege, auch dann, wenn man in einer Sache verschiedener Meinung war oder wenn ihm allzu liberal-theologische Tendenzen ein wenig zu weit gingen. Wenn er theologisches Engagement spürte, dann akzeptierte er einen ohne Vorbehalt.

Hartwig Thyen war von 1971 bis 1992 Professor für Neutestamentliche Theologie an unserer Universität Heidelberg. Er zählt zu den profiliertesten Auslegern des Johannesevangeliums. Jetzt ist er im Alter von 88 Jahren gestorben, nachdem er in den letzten Jahren in bewundernswerter Weise seine erkrankte Frau bis zu ihrem Tode umsorgt hat. Die Fakultät und viele Menschen haben Grund, ihm dankbar zu sein.

AUS DER GESCHICHTE DER FAKULTÄT

Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift als Beitrag zum Religionsgespräch?!

Matthias Baum

Ernst Troeltsch war ein Theologe, der es für selbstverständlich erachtete, nicht nur theologisch, sondern auch religionsgeschichtlich oder wie er selbst sagt: „religionswissenschaftlich“ zu arbeiten.¹ Sich als Theologe nicht hinter dem eigenen christlichen Selbstverständnis zu verschanzen, sondern andere Religionen frei in den Blick zu nehmen, gehörte für Troeltsch zur wissenschaftlichen Redlichkeit.

Mit der „religionswissenschaftlichen“ Arbeitsweise kam Troeltsch zuerst in Göttingen in Kontakt, wo vor allem Paul de Lagarde in diesem Sinne arbeitete und um den sich ein Kreis von jungen Theologiestudenten scharte, dem neben Wilhelm Bousset, William Wrede, Heinrich Hackmann, Alfred Rahlf's und Johannes Weiß auch Troeltsch angehörte. Dieser Göttinger Prägung blieb Troeltsch Zeit seines Lebens treu und nahm diese so

auch mit nach Heidelberg, wohin er 1894 berufen wurde. Zunächst stand er mit dieser „religionswissenschaftlichen“ Arbeitsweise recht alleine da, waren doch seine Kollegen Adalbert Merx (AT), Karl Holsten (NT) und Ludwig Lemme (ST) einer positivkirchlichen und nicht einer kritisch-religionsgeschichtlichen Exegese verpflichtet. Dennoch wusste sich Troeltsch methodisch zunehmend mit anderen Wissenschaftlern in Heidelberg verbunden: So gehörte neben Max Weber auch Troeltsch zu den Gründungsmitgliedern des 1904 durch den Neutestamentler Adolf Deißmann ins Leben gerufenen religionswissenschaftlichen Eranos-Kreises.²

Freilich verstand Troeltsch unter „Religionswissenschaft“ etwas anderes als heutige Religionswissenschaftler: Während sich die kontemporäre Religionswissenschaft als Disziplin begreift, die Religionen – auf der Basis empirischer Methodik und unter Verzicht auf jede Religionsphilosophie und Metaphysik – so wertneutral wie nur irgend möglich zu beschreiben sucht, war Troeltschs Verständnis der Religionswissenschaft ein anderes: religionswissenschaftliche Arbeit war für ihn gleichbedeutend mit dem Bemühen, die allen Religionen gemeinsamen psychologischen und erkennt-

¹ Vgl. Ernst Troeltsch, Das Wesen der Religion und der Religionswissenschaft, in: Ders., Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik. GS Bd. 2, Tübingen ²1922, 452-499. Vgl. E. Troeltsch, Religionswissenschaft und Theologie des 18.

Jahrhunderts, in: Ders., Schriften zur Religionswissenschaft und zur Ethik (1903-1912), KGA Bd. 6.1, Berlin 2014, 71.

² Vgl. Hans Georg Drescher, Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen 1991, 209.

nisttheoretischen Grundlagen offenzulegen.³ Zwar hielt Troeltsch eine umfassende Untersuchung der verschiedenen empirisch-historischen Ausdrucksgestalten von Religion für unverzichtbar. Seine Untersuchungen waren aber – anders als gegenwärtige religionswissenschaftliche Arbeiten – nicht um metaphysik- und religionsphilosophiefreie Ergebnisse bemüht, sondern zielten geradezu auf Religionsphilosophie und Metaphysik.⁴

Doch obwohl sich Troeltsch der religionswissenschaftlichen Methodik seiner Zeit anschloss, blieb er – das war das Erbe Ritschls – doch Theologe. Sein eigentliches Anliegen war ja ein theologisches: In einer Zeit schwindender Gewissheiten, wollte er die bleibende Bedeutung des Christentums erweisen. Den Weg der alten Apologetik hielt Troeltsch aber für nicht mehr gangbar. Einen neuen verheißungsvollen Weg hatte er in der religionswissenschaftlichen und religionsgeschichtlichen Methode gefunden.

Am eindrucklichsten hat Troeltsch diese Methode in seinen 1912 veröffentlichten *Soziallehren der christlichen Kirchen* vorgeführt. In dieser monumentalen Studie zeichnet er die kulturgeschichtliche Entwicklung des sozialen Gedankens und dessen Bedeutung zur Lösung der zeitgenössischen sozialen Probleme nach.

Troeltschs *Soziallehren* gingen aus seiner Forschungs- und Lehrtätigkeit in Heidelberg hervor. Diese gut 20 Jahre währende Epoche war die fruchtbarste Zeit seines Lebens. Das mag erstaunen, da sich Troeltsch nicht hinter seinen Schreibtisch zurückzog, sondern sich rege in das Fakultätsleben einbrachte: 1898/9, 1904/5 sowie 1910/11 war er Dekan der Theologischen Fakultät; 1906/7 Prorektor der Universität. Und von 1910 bis 1914 vertrat er gar die Universität Heidelberg in der Ersten Badischen Kammer. All diesen Tätigkeiten zum Trotz arbeitete Troeltsch ununterbrochen an seinem Vorhaben, die Geltung des Christentums durch die religionsgeschichtliche Methode zu erweisen. Bereits 1902 hatte er in der kleinen Programmschrift *Die Absolutheit des Christentums* einen ersten Entwurf vorgelegt, um dieses Vorhaben zumindest skizzenartig einzulösen. In den *Soziallehren* erwies er die Bedeutung des Christentums dann material am Thema des sozialen Gedankens. Eine umfassende systematische Grundlegung erfuhr das Projekt, die Bedeutung des Christentums religionsgeschichtlich zu erweisen, jedoch erst durch die 1922 publizierte Schrift *Der Historismus und seine Probleme*, die aufgrund des frühen Todes Troeltschs im Jahre 1923 ein Fragment geblieben ist. Der *Historismusband* war eine Frucht seiner Lehrtätigkeit in Berlin,

³ Vgl. Ernst Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, in: Ders., Schriften zur Religionswissenschaft und zur Ethik (1903-1912), KGA Bd. 6.1, Berlin 2014, 216.

⁴ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber, Berlin u.a. 2014, 237.

wohin er 1915 auf einen eigens für ihn geschnittenen Lehrstuhl wechselte. Doch obwohl der *Historismusband* analytisch präziser und phänomenologisch genauer ist als die *Absolutheitsschrift*, war diese es, die Troeltsch über die Grenzen Deutschlands hinaus bekannt machte.

In der *Absolutheitsschrift* versucht Troeltsch – anstelle einer dogmatischen Selbstverabsolutierung des Christentums – die nur relative Höchstgeltung des Christentums durch einen religionshistorischen Vergleich zu erweisen. Dieses Projekt kann heute nicht mehr überzeugen.⁵ Zu großflächig, zu eindeutig und zu selbstsicher ist der Zugriff Troeltschs auf andere Religionen.

Doch auch wenn der Erweis der relativen Höchstgeltung des Christentums für die gegenwärtige christliche Selbstbestimmung nicht mehr hilfreich ist, so bezeugt die *Absolutheitsschrift* ein eindruckliches Bemühen, das eigene Glaubensverständnis nicht einfach absolut zu setzen, sondern es in einer vergleichenden Überschau mit

anderen Religionen ins Gespräch zu bringen. Troeltschs Anliegen war es ja gerade, eine schlechthinnige Absolutheit des Christentums zurückzuweisen, nicht zuletzt um den Glaubensgehalten und Frömmigkeitsformen anderer Religionen ein relatives Recht einzuräumen. Die *Absolutheitsschrift* ist deshalb meines Erachtens kein überkommenes Projekt kulturprotestantischer Überhebung, das zu den kirchengeschichtlichen Akten zu legen wäre. Im Gegenteil: sie gehört zu Recht zum Grundbestand klassischer Texte des Protestantismus. Ein Klassiker ist sie nicht etwa deshalb, weil sich heutige Theologen noch immer auf ihre Position stellen könnten. Das ist – wie gesagt – nicht mehr ohne Weiteres möglich. Nein, nicht weil ihr Lösungsversuch noch zu überzeugen vermag, sondern weil ihre Problembestimmung auch heute einen konstruktiven Beitrag zur theologischen Selbstbestimmung leistet, ist die *Absolutheitsschrift* ein Klassiker und darin besteht ihr bleibender Beitrag zum Religionsgespräch.

⁵ Vgl. Friederike Nüssel, Die Absolutheitsschrift als Fundamentaldogmatik, in: Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie, hg. v. Reinhold Bernhardt u.a., Zürich 2004, 81: „Das bei Troeltsch noch beherrschende Interesse, die Überlegenheit des Christentums [...] gegenüber den anderen Weltreligionen auszusagen, findet man in der gegenwärtigen religionstheologischen Debatte so nicht mehr. Denn die Argumentation von Troeltsch ist religionswissen-

schaftlich problematisch. Troeltsch propagiert zwar die Wahrnehmung der Religionen in ihrer geschichtlichen Bedingtheit und Wirklichkeit, arbeitet dann aber in der Einzelbeschreibung der Religionen mit äußerst grossflächigen und tendenziösen Bestimmungen“. Vgl. auch Brent W. Sockness, Brilliant misslungen: Die historische Apologetik der Absolutheitsschrift, in: Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie, hg. v. Reinhold Bernhardt u.a., Zürich 2004, 169-187.

Damit ist die These dieses Beitrags benannt: Ich versuche im Folgenden darzulegen, dass Troeltsch, indem er die im Protestantismus seiner Zeit vorherrschenden absoluten Geltungsansprüche zurückweist und durch historisch begründete relative Geltungsansprüche ersetzt, das Christentum erst zum Gesprächspartner für andere Religionen werden lässt. Mein Beitrag gliedert sich dabei in drei Teile. Der erste Teil entfaltet das Zentralanliegen der *Absolutheitsschrift*, auf der Basis von wissenschaftstheoretischen Überlegungen theologische Ansprüche auf Absolutheit einzuschränken. Der zweite Teil untersucht die religionsphilosophischen Implikationen, die Troeltschs historischem Religionsvergleich zugrunde liegen. Der dritte Teil entfaltet schließlich, worin Troeltschs Beitrag zum Religionsgespräch – trotz aller berechtigten Monita – genau besteht.

1. Das Anliegen der *Absolutheitsschrift*: Die wissenschaftstheoretische Unmöglichkeit einer absoluten Geltung des Christentums

Wer das Anliegen von Troeltschs *Absolutheitsschrift* verstehen will, muss sie in ihrem Zeit- und Problemhorizont begreifen. Dieser Zeithorizont ist durch große theologische Verunsicherung gekennzeichnet. Im ausgehenden 19. Jh. war die Geltung des Christentums von mehreren kulturellen Entwicklungen nachhaltig erschüttert worden. Ich nenne exemplarisch die

Erschließung anderer Kulturen sowie die rationalistische Bibelkritik:

Die Erschließung anderer Kulturen, wie die Entschlüsselung der ägyptischen Hieroglyphen oder die Entzifferung des Akkadischen, brachte zahlreiche religionsgeschichtliche Parallelen zwischen biblischen Texten und Texten aus der Umwelt zu Tage. Damit war die Originalität und Ursprünglichkeit zentraler biblischer Texte in Frage gestellt, was zu großer Verunsicherung in Theologie und Kirche führte.

Und auch die rationalistische Bibelkritik erschütterte die normativen Grundlagen des Glaubens schwer, indem sie durch Aufweis von Widersprüchen die Integrität des biblischen Kanons zweifelhaft machte. *Pars pro toto* lässt sich hier etwa David Friedrich Strauß anführen, dessen „Leben Jesu“ die Bibel nicht allein zu einer Schrift voller Widersprüche, sondern schlicht zu einer Ansammlung von Mythen erklärte, die nur einen geringen Anhalt im Leben Jesu haben.

Die durch diese Entwicklungen bedingte Verunsicherung der Theologie rief ihrerseits Apologeten auf den Plan. Gegenüber der Behauptung einer bloß relativen Geltung des Christentums suchten zahlreiche Vertreter der theologischen Zunft dessen Absolutheit zu erweisen. Diese apologetischen Versuche fanden sich in allen Spielarten der verschiedenen theologischen Schulen. So gingen nicht nur aus dem Wirkkreis der Erweckungsbewegung Apologeten wie Ernst Wilhelm Hengstenberg oder August Tholuck hervor; auch innerhalb der liberalen Theologie

fanden sich Apologeten wie Julius Kaftan oder Friedrich Niebergall. Mit unterschiedlichsten Argumentationslogiken suchten sie alle das eine zu erweisen: dass das Christentum die absolute Religion ist, neben der alle anderen nicht nur graduell, sondern kategorisch zurückstehen.

Troeltschs *Absolutheitsschrift* reagiert auf diese Apologien, indem sie zeigt, dass das Christentum aus wissenschaftstheoretischen Gründen im Allgemeinen und historischen Gründen im Besonderen nicht als absolute Religion verstanden werden kann. Troeltsch unterscheidet zwei Idealtypen von apologetischen Absolutheitsansprüchen: erstens den orthodoxen Supranaturalismus und zweitens den spekulativen Idealismus.

Der orthodoxe *Supranaturalismus* zeichnet sich Troeltsch zufolge durch sein Bemühen aus, die kategoriale Sonderstellung des Christentums mit dem Argument der übernatürlichen Geoffenbarkeit des Christentums zu erweisen. Das Christentum sei Ausdruck göttlichen Wirkens, während alle anderen Religionen als bloß menschliche Stiftungen zu erachten seien.⁶ Die exklusive Geoffenbarkeit des Christentums ist im Supranaturalismus dabei nicht nur ein Glaubens-, sondern auch ein Beweisgegenstand.

⁶ Vgl. Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902/1912), KGA Bd. 5. Berlin u.a. 1998, 124.

⁷ Vgl. Troeltsch, *Absolutheit*, 117.

⁸ Troeltsch konstatiert in der *Absolutheitsschrift* mit dem Blick auf den Supranaturalismus: „Die Naturwunder der Stiftungsgeschichte und die bis heute dauern-

Anhand der äußeren Wunder der Taten Jesu oder anhand der inneren Wunder der übernatürlichen Seelenregungen soll die Supranaturalität des Christentums erwiesen werden.⁷ Sowohl der Beweis des inneren Wunders als auch der des äußeren Wunders gründen sich auf die Annahme einer Kausalität besonderer Art: während dieses Wunder eine göttliche Durchbrechung der Natur bedeutet, bezeichnet jenes die Durchbrechung seelischer Gesetzmäßigkeiten. Das Anliegen des Supranaturalismus ist es dabei, die Zentralgehalte des christlichen Glaubens gegen eine geschichtliche Relativität zu schützen.⁸

Auch wenn der *spekulative Idealismus* dasselbe Beweisziel verfolgt, so stellt sich seine Argumentationslogik doch recht anders dar als die des Supranaturalismus. Um die Absolutheit des Christentums zu sichern, beruft er sich nicht auf Einzelereignisse, sondern auf die Gesamtgeschichte der Menschheit. Diese wird auf der Basis eines spekulativ gewonnenen ahistorischen Allgemeinbegriffs von Religion in der Weise gedeutet, dass sich innerhalb der Gesamtgeschichte das Ideal religiöser Wahrheit in einer teleologischen Entwicklung zunehmend durchsetzt und an einem bestimmten Punkt

den psychologischen Wunder der Bekehrung sichern die Besonderheit dieser christlichen Kausalität und beglaubigen [...] die Darbietung einer prinzipiell aller menschlichen Fehlbarkeit und Kraftlosigkeit entrückten religiösen Wahrheit und Lebenskraft“. Vgl. Troeltsch, *Absolutheit*, 124.

zur absoluten Religion gelangt.⁹ Dieser Punkt wird mit dem Christentum identifiziert, da allein hier der Begriff der Religion sowohl der Form als auch dem Gehalt nach vollendet ist. Andere Religionen können dabei als Vorstufen der Realisierung der absoluten Religion im Christentum durchaus gewürdigt werden, bleiben hinter diesem jedoch notwendig zurück.

Beide Spielarten des Absolutheitsbeweises hält Troeltsch für wissenschaftstheoretisch und historisch inkonsistent, wobei er den Supranaturalismus für den argumentativ schwächeren Vertreter erachtet.

Der *Supranaturalismus* hat Troeltsch zufolge massiv an Glaubwürdigkeit eingebüßt, da die Annahme einer allein im Christentum auftretende Kausalität durch die historische Forschung haltlos geworden ist. So konstatiert Troeltsch im Blick auf den Supranaturalismus: „Die apologetische Scheidewand der äußeren und inneren Wunder ist von der Historie langsam abgetragen worden. Denn, wie man auch über die Wunder denken möge, jedenfalls ist es der Historie unmöglich, die christlichen Wunder zu glauben und die nichtchristlichen zu leugnen, und, wie sehr man in den ethischen Kräften des inneren Lebens etwas Übernatürliches finden möge, es gibt kein Mittel, die Erhebung des Christen über die Sinnlichkeit als übernatürlich und die Platons oder

Epiktets als natürlich zu konstruieren.“¹⁰ Troeltsch zufolge hat der historische Religionsvergleich offenbar gemacht, dass zwischen christlichen und paganen Wunderberichten kein prinzipieller Unterschied besteht. Und nicht nur das: er hat auch die geschichtliche Wandelbarkeit des Christentums aufgezeigt und dessen Historie damit unwiderruflich in die allgemeine Religionsgeschichte eingegliedert.¹¹ Damit aber wurden alle christlichen Sonderkausalitäten, ja jede Form einer *sacra causa*, zum Verschwinden gebracht. Den beständigen Rekurs auf die Historie im Supranaturalismus bewertet Troeltsch als bloßes Illustrationsmittel zum Vergewisserungszweck ahistorischer dogmatischer Annahmen. Diese Art des historischen Arbeitens im Supranaturalismus ist jedoch dogmatisch voreingenommen und selektiv, weshalb Troeltsch den Supranaturalismus für unhistorisch und überkommen hält.

Der *spekulative Idealismus* fällt demgegenüber zwar deutlich scharfsinniger aus, bleibt für Troeltsch aber genauso unhaltbar wie der Supranaturalismus. Indem der spekulative Idealismus historische Ausdrucksgestalten nach Maßgabe spekulativer Begriffe ausdeutet, vereinnahmt auch er die Historie von einem letztlich unhistorischen System aus und setzt sie zu bloßen Anschauungsmaterialien absoluter Ideen herab. Troeltsch zufolge lie-

⁹ Vgl. Troeltsch, Absolutheit, 118.

¹⁰ Troeltsch, Absolutheit, 117.

¹¹ Vgl. Ernst Troeltsch, Christentum und Religionsgeschichte, in: Ders., Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik, GS Bd. 2, Tübingen ²1922, 333f.

gen aber in der Geschichte selbst weder Allgemeinbegriffe noch Teleologien. Alles Historische hat ausschließlich das Einmalige und Individuelle zum Gegenstand.¹² Dementsprechend schief und gezwungen wirken die Versuche des spekulativen Idealismus, Allgemeinbegriffe zu postulieren, die auf alle historischen Ausdrucksgestalten zutreffen und diese gar in einer linearen Stufenfolge bruchlos fassen sollen.

Weil sowohl der Supranaturalismus als auch der spekulative Idealismus die Historie nicht durchgängig gelten lassen, sondern sie durch ahistorische Prinzipien einschränken, lehnt Troeltsch beide ab. Jede Theologie, die sich dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit stellt, muss sich zu konsequentem historischen Arbeiten verpflichten. Ein solches konsequentes historisches Arbeiten bedeutet aber für die christliche Theologie, sich der historischen Kritik, den religionsgeschichtlichen Analogien und den Wechselwirkungen zwischen verschiedenen religiösen und kulturellen Ausdrucksgestalten ohne jeden dogmatischen Vorbehalt auszusetzen.

2. Die religionsphilosophischen Implikationen von Troeltschs historischem Religionsvergleich

Troeltsch begreift damit das Christentum „in allen Momenten seiner Geschichte [als] eine rein historische Erscheinung [...] wie die anderen großen Religionen auch.“¹³ Das Christentum ist für Troeltsch also zunächst einmal eine historisch-kontingente und keine überzeitlich-normative Größe. Alle historischen Urteile sind Wahrscheinlichkeitsurteile und von nur historisch-relativer Gültigkeit.¹⁴ Doch obwohl damit nicht nur das Christentum, sondern alle historischen Ausdrucksgestalten zu bloß historisch-kontingenten Erscheinungen gemacht werden, so bedeutet die Historisierung aller Lebens- und Denkbereiche für Troeltsch keineswegs in das Dunkel eines normenlosen Relativismus fallen zu müssen. Im Gegenteil: Der Begründung von Normen gilt Troeltschs Hauptinteresse: „Die Geschichte schließt die Normen nicht aus, sondern ihr wesentlichstes Werk ist gerade die Hervorbringung der Normen und der Kampf der Zusammenfassung dieser Normen.“¹⁵ Troeltsch geht es nicht um die Ablehnung von Normativität an sich, sondern um die Zurückweisung von ahistorischer Normativität. Normengewinnung kann Troeltsch zufolge nämlich allein auf der Basis von historischen Befunden erfolgen.

¹² Vgl. Troeltsch, *Absolutheit*, 137.

¹³ Troeltsch, *Absolutheit*, 165.

¹⁴ Vgl. Ernst Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der The-*

ologie, in: Ders., *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*. GS Bd. 2, Tübingen ²1922, 731.

¹⁵ Troeltsch, *Absolutheit*, 170.

Doch wie lassen sich aus der kontingenten, d.h. sich stetig wandelnden, keinen Allgemeinbegriffen und keiner Entwicklung unterworfenen Geschichte Normen gewinnen? Troeltsch setzt dazu methodisch bei einer vergleichenden Übersicht der in der Geschichte vorherrschenden Haupttypen geistigen Lebens an. Vergleicht man diese religionsgeschichtlich, so lassen sie sich gegeneinander abstufen.¹⁶

Diese vergleichend-abstufende Bewertung ist jedoch kein standpunktunabhängiges Universalurteil, sondern das Ergebnis von subjektivem Nachleben des die geschichtlichen Haupttypen vergleichenden Historikers. Ein historischer Religionsvergleich ist nur dem Historiker möglich, der sich in andere Religionen und Kulturkreise einzufühlen vermag. Denn erst von der Innenperspektive der Glaubenden, die der Historiker anempfindend einzunehmen sucht, kann eine Religion verständlich und so in ihrer kulturellen Bedeutsamkeit vermessen werden.

¹⁶ Als Kriterien, an denen sich eine solche Abstufung bemessen soll, führt er „Einfachheit“, „Kraft“ und „Tiefe“ an. Diese Beurteilungskriterien dürfen jedoch nicht als ahistorische Begriffe missverstanden werden. Es sind Kriterien, die „sich nur im freien [geschichtlichen] Kampfe der Ideen miteinander erst erzeugen.“ Vgl. Troeltsch, *Absolutheit*, 175.

¹⁷ Dass die Theologie mit dem Handeln Gottes in dieser (noch nicht vollendeten) Welt einen grundsätzlich un abgeschlossenen Gegenstand hat, an dieser Grundidee Troeltschs hat vor allem Wolfhart Pannenberg mit seiner Figur der notwendigen Antizipation des Endes angeknüpft. Vgl.

Dass die vergleichende Bewertung einer Religion ein standpunktabhängiges Urteil darstellt, hat seinen Grund zudem darin, dass sich jede Religion in einer noch un abgeschlossenen Entwicklung befindet, die eine finale Bewertung unmöglich macht. Ein durch subjektive Urteilsbildung, Einfühlung und Anempfindung erhobenes Urteil hinsichtlich der kulturellen Bedeutung einer Religion ist also immer nur antizipativ und damit vorläufig möglich.¹⁷ Dementsprechend betont Troeltsch: Die Gewinnung von „Normen und ihre Vereinheitlichung selbst bleiben immer etwas Individuelles und temporär Bedingtes in jedem Moment ihrer Wirksamkeit, immer ein von der Lage mitgeformtes Streben nach einem vorschwebenden, noch nicht fertig verwirklichten, noch nicht absolut gewordenen Ziel.“¹⁸

Dass die Erhebung von Normen aus der Geschichte standpunktbedingte und antizipative Momente umfasst, bedeutet jedoch keine Preisgabe an ei-

Wolfhart Pannenberg, *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, in: *Offenbarung als Geschichte*, hg. v. dems. in Verbindung mit Rolf Rendtorff u.a., Göttingen ⁵1982, 91-114.

¹⁸ Troeltsch, *Absolutheit*, 170f. Vgl. auch ebd., 180: „Auf die Religion angewandt ist es überhaupt kein ‚Begriff‘ der Religion als einer menschlich-realisierbaren und erschöpfbaren Idee, sondern der Gedanke eines in Grundrichtung und Umriß erkennbaren, im vollen Gehalt aber immer transzendenten Zieles, das in der Geschichte stets nur in individuell bedingter Weise erfaßt wird“.

nen Subjektivismus. Sie stellt lediglich eine andere Art der Begründungslogik dar, die ihren Gegenstand nicht zwingend zu beweisen, wohl aber argumentativ zu plausibilisieren vermag. Anempfindung, Einfühlung und Urteilsvermögen liegen keineswegs jenseits von Rationalität. Sie sind vielmehr Teil einer den Geisteswissenschaften eigenen Begründungslogik.¹⁹ Diese eigene Begründungslogik erachtet Troeltsch als das Proprium der Geisteswissenschaften: Die Gewinnung von Normen aus der Geschichte ist „Geschichtsphilosophie und insofern keine strenge Wissenschaft. Aber die Wissenschaft ist nicht bloß exakte Wissenschaft, sonst müßte sie auf die

Mathematik und die Naturwissenschaft [...] sich beschränken. Ihre für das innere Leben wichtigsten Aufgaben liegen vielmehr auf einem Gebiete, das einer Exaktheit und Strenge in diesem Sinne nicht fähig ist, weil überall praktische subjektive Wertungen und Stellungnahmen mitwirken“²⁰. Im historischen Urteil verbinden sich Troeltsch zufolge also historische Untersuchung und standort- und urteilsgebundene Wertung zu einer Einheit.²¹ Interessanterweise beschreibt Troeltsch in der *Absolutheitschrift* – zumindest in Grundzügen – bereits das, was Gadamer 60 Jahre später in *Wahrheit und Methode* als Horizontverschmelzung ausarbeitet.²² Doch dies ist nicht mein Thema.

¹⁹ Die Geisteswissenschaften mit einer eigenen Form der Rationalität zu begründen, ist spätestens seit Dilthey, Heidegger und Gadamer zum Gemeinplatz geworden. Vor allem der Rekurs auf die aristotelische Phronesis als einer praktischen situationsbezogenen Klugheit, die sich kategorial von einem rein propositionalen Wissen als Episteme unterscheidet, ist mit Gadamer zum *locus classicus* wissenschaftstheoretischer Grundlegungsdiskussionen der Geisteswissenschaften avanciert. Vgl. dazu den schönen Band Phronesis – die Tugend der Geisteswissenschaften. Beiträge zur rationalen Methode in den Geisteswissenschaften, hg. v. Gyburg Radke-Uhlmann, Heidelberg 2012. In der evangelischen Theologie war es vor allem die Ethik, die die Notwendigkeit einer eigenen praktischen Rationalität für die Begründung ihres Fachbereiches herausarbeitete. Vgl. Klaus Tanner, „Ein verstehendes Herz“. Über Ethik und Urteilskraft, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 56 (2012), 9-23.

²⁰ Troeltsch, *Absolutheit*, 187f.

²¹ Vgl. Troeltsch, *Absolutheit*, 199: So ist auch das Urteil Troeltschs, dass das Christentum als die am höchsten entwickelte Religion zu werten sei, „eine Verbindung gegenwärtig absoluter Entscheidung und historisch-relativer Entwicklungskonstruktion, aus der das Urteil hervorgeht“.

²² So stellt Gadamer fest: „In Wahrheit ist der Horizont der Gegenwart in steter Bildung begriffen, sofern wir alle unsere Vorurteile ständig erproben müssen. Zu solcher Erprobung gehört nicht zuletzt die Begegnung mit der Vergangenheit und das Verstehen der Überlieferung, aus der wir kommen. Der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne die Vergangenheit. Es gibt so wenig einen Gegenwarts-horizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte.“

Die für die Bewertung von Religionen maßgebliche Rationalitätsform ist die subjektive Anempfindung, die Urteile zwar nicht zu beweisen, wohl aber durch historische und lebensweltliche Argumente zu plausibilisieren vermag. Diese Rationalitätsform ist nach Troeltsch für die Geisteswissenschaften die einzig mögliche. Genau dies aber verkennen Supranaturalismus und spekulativer Idealismus, wenn sie meinen, zwingende apologetische *Beweise* vorbringen zu können, um damit absolute Ansprüche erheben zu können. Doch für die Historie kann es nur plausibilisierende Argumente und damit auch nur relative Ansprüche geben.

Einen solchen relativen Anspruch auf der Basis von plausibilisierenden Argumenten erhebt Troeltsch aber für das Christentum durchaus. Er argumentiert dafür, dass das Christentum als transzendente Erlösungsreligion gegenüber den Gesetzesreligionen des Judentums und des Islams sowie gegenüber den am Innerweltlichen orientierten indischen Erlösungsreligionen als die am höchsten entwickelte Religionsform gelten darf.²³ Für das Christentum kann Troeltsch zufolge also

zwar keine absolute, doch aber eine relative Höchstgeltung beansprucht werden.

Diese lapidar anmutende Begründung war zu Recht Anlass für viel Kritik, sie war aber zu Unrecht Anlass dafür, gleich die gesamte *Absolutheitschrift* für null und nichtig zu erklären. Denn das eigentlich Interessante der *Absolutheitsschrift* besteht weniger in ihrem material durchgeführten Religionsvergleich. Dieser ist schlampig und war wohl schon zu Zeiten Troeltschs wenig überzeugend. Das Interessante der *Absolutheitschrift* findet sich vielmehr in der Herausarbeitung der metaphysischen Annahmen, die dem historischen Religionsvergleich zugrunde liegen.

Es ist ein in der Theologie weit verbreiteter Irrtum, Troeltsch habe ein schlichtes „Entweder-Oder“ von Historie und Dogmatik, von Deskriptivem und Normativem postuliert. Im Hinblick auf die Gewinnung von Normen aus der Geschichte wurde bereits deutlich, dass dies nicht ein „entweder Geschichte oder Normen“, sondern ein „erst Geschichte, dann Normen“ bedeutet. Doch Troeltsch geht weiter. Troeltsch sieht mit einem durch den südwestdeutschen Neukantianismus

Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 72010, 311. Im Gegensatz zu Troeltsch ist Gadamer gegenüber der Möglichkeit, Historiographie dogmatisch unvoreingenommen zu betreiben, sehr viel skeptischer. Historische Darstellung und normative Bewertung gehen für Gadamer – und das wird auch im

obigen Zitat deutlich – ursprünglich miteinander einher. Nicht nur die Normgewinnung ist für Gadamer also von standpunktgebundenen Urteilen abhängig, auch bereits in jede historische Darstellung fließen subjektive Wertungen mit ein, welche sich Gadamer zufolge auch nur bedingt erhellen lassen.

²³ Vgl. Troeltsch, *Absolutheit*, 193.

geschärften Feinsinn, dass es kein „nacktes“ historisches Arbeiten gibt. Jede Form der Geschichtsschreibung gründet sich auf ihr zugrunde liegende geschichtsphilosophische Annahmen. Troeltsch hält dies vor allem gegen den historischen Materialismus fest, der meint, ohne Erkenntnistheorie und Kulturphilosophie auskommen zu können.²⁴

Für einen nicht-reduktionistischen Geschichtsbegriff macht Troeltsch zum einen eine universale Religionspsychologie, zum anderen eine umfassende Geschichtsphilosophie geltend. Im Rahmen seiner Religionspsychologie sucht Troeltsch im Anschluss an Schleiermacher das religiöse Bewusstsein als integralen Bestandteil des allgemein menschlichen Bewusstseins auszuweisen.²⁵ In jedem Menschen ist ein religiöses Apriori angelegt, das Troeltsch als ein Erleben der Gegenwart des Ganzen und die Gewissheit der Ganzheit der Dinge begreift.²⁶ Dieses religiöse Gefühl ist zwar in jedem Menschen angelegt, aber nicht in jedem gleichermaßen kultiviert. Gleichwohl verbürgt dieses religiöse Gefühl die prinzipielle „Gleichartigkeit und Zusammengehörigkeit alles seelische[n] Leben[s]“²⁷. Dieser „Metaphysik der Innerlichkeit“ stellt Troeltsch eine „Metaphysik der Geschichte“ an

die Seite. Auch wenn diese Metaphysik nicht im Vordergrund der *Absolutheitsschrift* steht, so weist Troeltsch doch seine lebensphilosophische Grundannahme aus. So bemerkt er: „Der Charakter des Einmaligen und Individuellen aber, den alles Historische an sich trägt, stammt seinerseits aus einer jedesmal unableitbaren inneren Bewegung des Lebens“²⁸. In anderen Schriften legt Troeltsch umfassender Rechenschaft über seine geschichtsphilosophischen Annahmen ab, zu denen der Glaube an den Gesamtzusammenhang des Universums²⁹ ebenso gehört, wie das Vertrauen in „eine in der Geschichte waltende und sich fortschreitend offenbarende Vernunft“³⁰, die „aus einheitlichen Kräften hervorgehend einem einheitlichen Ziele“³¹ zustrebt. Troeltschs Forschungsinteresse konzentrierte sich in den Jahren nach Erscheinen der *Absolutheitsschrift* zunehmend auf geschichtsphilosophische Fragen. Ihre größte thematische Zuspitzung erfuhren sie durch seine Schrift *Der Historismus und seine Probleme*³², in der er vor allem einen geschichtsphilosophischen Entwicklungsbegriff ausarbeitet. Doch auch in Troeltschs Geschichtsphilosophie ist es meines Erachtens weniger die materiale Durchführung, die heute noch zu überzeugen

²⁴ Vgl. Troeltsch, *Absolutheit*, 168.

²⁵ Vgl. Walter Bodenstein, *Neige des Historismus*. Ernst Troeltschs Entwicklungsgang, Gütersloh 1959, 33.

²⁶ Vgl. Ernst Troeltsch, *Art. Offenbarung, dogmatisch*, in: *RGG*¹ Bd. 4, 918f. Vgl. auch Troeltsch, *Das Wesen der Religion*, 496.

²⁷ Troeltsch, *Absolutheit*, 218.

²⁸ Vgl. Troeltsch, *Absolutheit*, 137.

²⁹ Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode*, 742.

³⁰ Ebd., 746.

³¹ Ebd., 747.

³² Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*. Erstes Buch: *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, KGA Bd. 16.1, Berlin u.a. 2008.

vermag, als vielmehr der unermüdlische Wille Troeltschs, die epistemologischen, religionspsychologischen und geschichtsphilosophischen Implikate des eigenen historischen Arbeitens transparent und damit überhaupt erst zum möglichen Diskussionsgegenstand werden zu lassen.

3. Der Beitrag der *Absolutheitsschrift* zum Religionsgespräch heute

Welchen Beitrag kann nun Troeltschs *Absolutheitsschrift* zum Religionsgespräch heute noch leisten? Aus meiner Sicht sind es drei Aspekte der *Absolutheitsschrift*, die eine bleibende Bedeutung für das Selbstverständnis der Theologie und damit auch für das gegenwärtige Religionsgespräch haben: a) die Verpflichtung zum konsequenten historischen Arbeiten, b) die Bereitschaft, die eigenen religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Annahmen offen zu legen, und schließlich c) das Erheben von relativen Wahrheitsansprüchen. Ich möchte dies zumindest kurz begründen.

a) Die Verpflichtung zum konsequenten historischen Arbeiten

Auch wenn das historische Paradigma, das zur Zeit Troeltschs als das für die Wissenschaft einzig mögliche galt, heute zugunsten von synchronen Ansätzen, wie sie etwa von den Literaturwissenschaften geltend gemacht werden, merklich relativiert worden ist, so bedeutet dies keineswegs, dass historisches Arbeiten marginalisiert werden

könnte. Gerade die Glaubens- und Frömmigkeitspraxis von Religionsgemeinschaften, die auf eine lange Traditionsgeschichte zurückblicken, blieben ohne historische Einordnung schlicht unverständlich. Historisches Arbeiten schafft dabei nicht nur ein Verständnis für die eigene Religion, sondern auch für die des anderen. Eine andere Religion historisch zu würdigen, kann einen ersten annähernden Schritt im Religionsgespräch bedeuten.

Ferner leistet eine konsequente Historisierung einen grundlegenden Beitrag zum Religionsgespräch, indem sie Religion „desubstantialisiert“. Was ist damit gemeint? Jeder Religion wohnt der Drang inne, sich als ein geschlossenes, klar abgrenzbares und kohärentes System zu verstehen. D.h. Religion neigt dazu, ihre eigenen Grundüberzeugungen zu substantialisieren. Für das Religionsgespräch stellt eine solche Substantialisierung eine Gefahr dar, da damit die eigene Religion als eine in sich geschlossene exklusive Größe anderen geschlossenen exklusiven Größen gegenübergestellt wird. Bei einem substantialisierten Religionsverständnis kann es kein „Sowohl-als-auch“, sondern nur noch ein „Entweder-Oder“ geben. Konsequente Historisierung desubstantialisiert Religion, indem sie aufweist, dass Religion kein Ausdruck eines *isolierten* Offenbarungsgeschehens ist, sondern vielmehr ein Amalgam unterschiedlichster kultureller und religiöser Prägungen, die fortwährender Veränderung unterworfen war und auch heute noch ist.

Außerdem ist hervorzuheben, dass Historisierung durchaus zur Gewinnung von Normen beiträgt. Ob Normgewinnung aus der Geschichte tatsächlich in der Weise möglich ist, wie Troeltsch es sich vorstellt, sei einmal dahin gestellt. Richtig ist meines Erachtens aber, dass jede anspruchsvolle Normbegründung um eine konsequente historische Auseinandersetzung nicht herumkommt. Die Offenlegung der historischen Hintergründe, die für die eigenen Wert- und Normüberzeugungen maßgeblich sind, vermag die für das Religionsgespräch bedeutsame Debatte um konkurrierende Normüberzeugungen zumindest zu versachlichen.

b) Die Bereitschaft, die eigenen religionsphilosophischen und fundamental-theologischen Annahmen offen zu legen

Oben wurde bereits deutlich, dass Troeltschs *Absolutheitsschrift* in eine Zeit großer theologischer Verunsicherung hinein spricht. Auch das Christentum der Gegenwart ist nicht frei von Verunsicherungen, denen nicht nur pastoral, sondern auch apologetisch zu begegnen ist. Die Gefahr dieses guten

Anliegens, durch Apologetik Sicherheit in der Verunsicherung schaffen zu wollen, besteht jedoch darin, den eigenen Glauben für absolut zu erklären.³³ Dies stellt für das Religionsgespräch jedoch ein ernst zu nehmendes Hindernis dar, denn „Absolutheits-Apologeten“ schaffen Eindeutigkeiten, wo es nichts Eindeutiges gibt. Keine Position ist voraussetzungslos. Selbst in die konsequenteste Historisierung der eigenen Religion spielen nicht-falsifizierbare axiologische Annahmen mit hinein. Anstatt diese als die einzig möglichen zu postulieren oder über diese gleich ganz hinwegzugehen, legt Troeltsch über seine religionsphilosophischen Annahmen Rechenschaft ab. Er erkennt an, dass diese Annahmen nicht alternativlos sind, sondern sich gegenüber konkurrierenden Ansprüchen behaupten müssen. Troeltsch flüchtet sich also nicht in einen Dezionismus, der einem jeden Religionsgespräch die Diskussionsgrundlage entziehen würde, sondern sucht die religionsphilosophischen Voraussetzungen, die seinem methodischen Ansatz zugrunde liegen, transparent und damit einer interreligiösen Auseinandersetzung zugänglich zu machen.

³³ Im fünften Kapitel der *Absolutheitsschrift* erkennt Troeltsch das Bedürfnis des Christen nach Sicherheit durchaus an. Er schränkt dieses Bedürfnis nach Sicherheit im Sinne einer relativen Sicherheit ein: „Der Fromme bedarf der Gewißheit, auf dem richtigen Wege zu sein, dem richtigen Stern zu folgen. Wo verschiedene Wege zu Gott sich ihm darbieten, wird er den gehen, den ihm sein Gefühl und Gewissen als den richtigsten zeigt, und wird auf diesen alle

zu führen versuchen, die mit ihm verstehen, was Religion ist, oder die zu diesem Verständnis erziehbar sind. Aber er wird nicht bedürfen, daß er allein die Wahrheit hat und sonst niemand, und ebensowenig wird er bedürfen, daß er die vollendete und fertige Wahrheit hat. Ihm genügt, daß er [...] im Christenglauben nicht die absolute, aber die normative Religion erkennt.“ Vgl. Troeltsch, *Absolutheit*, 202.

c) Das Erheben von relativen Wahrheitsansprüchen

Troeltsch vergleichgültigt die Wahrheitsfrage nicht. Insbesondere in einem empathisch geführten Religionsgespräch kann die Versuchung groß sein, die Wahrheitsfrage zugunsten einer gefühligen „Allrichtigkeit“ einer jeden möglichen Religionsform abzusetzen. Troeltsch argumentiert mit Vehemenz dafür, dass Religionsfragen nicht jenseits der Wahrheitsfähigkeit sind. In Religionen werden Wahrheitsansprüche erhoben und ein sinnvolles Religionsgespräch ist meines Erachtens auch nur dann möglich, wenn religiöse Aussagen grundsätzlich für wahrheitsfähig gehalten werden. Hält man religiöse Aussagen prinzipiell nicht für wahrheitsfähig, dann ließen sich im Religionsgespräch zwar Glaubensberichte austauschen, ein wirkliches Gespräch, in dem ein Sachgegenstand von verschiedenen Standpunkten aus erörtert wird, wäre jedoch nicht mehr möglich. Troeltsch erhebt für religiöse Aussagen also einen Wahrheitsanspruch, jedoch einen relativen und keinen absoluten. Relativ

sind Wahrheitsansprüche ihm zufolge in zweierlei Hinsicht: erstens sind sie vorläufig und können falsifiziert werden. Und zweitens gründen Wahrheitsansprüche nicht auf zwingenden Beweisen, sondern auf Argumenten sachlich-historischer Plausibilität. Der Verzicht auf Wahrheits- und Absolutheitsbeweise entlastet die Theologie von der überzogenen Aufgabe, die Absolutheit des Christentums beweisen zu müssen und ebnet den Weg für ein Religionsgespräch, in dem um die Sachhaltigkeit argumentativer Gründe für die Erhebung divergierender Wahrheitsansprüche gerungen werden kann.³⁴

Ich komme zum Schluss: Die Verpflichtung zum konsequenten historischen Arbeiten, die Bereitschaft, die eigenen religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Annahmen offen zu legen, und das Erheben von relativen Wahrheitsansprüchen sind Momente, die – meines Erachtens – für das Religionsgespräch heute von großer Bedeutung sind und für deren Herausarbeitung Troeltsch heute noch zu recht zu den Klassikern der systematischen Theologie gezählt wird.

³⁴ Vgl. Nüssel, *Die Absolutheitsschrift als Fundamentaldogmatik*, 80.

FORSCHUNG UND PUBLIKATIONEN

Forschungen zur Religionswissenschaft und interkulturellen Theologie

Die Bedeutung der Bilder für eine interkulturelle Hermeneutik

Theo Sundermeier

Im Rahmen der Vorbereitungen auf das große Reformationsjubiläum hat die EKD das Jahr 2015 zum Jahr der Kunst erklärt unter dem Titel „Bibel und Bild“. So lobenswert die Initiative ist und so erfreulich ist, wie viele Kirchen nun Ausstellungen arrangieren oder gar Kalender zur Sache publizieren, wie z.B. die Badische Landeskirche, die Frage bleibt bisher unbeantwortet: Warum brauchen wir überhaupt Bilder in der Kirche? Darüber hinaus müssen wir fragen, warum wir Bilder brauchen in der weltweiten interkulturellen ökumenischen Begegnung der Kirchen. Damit stehen wir vor einem wichtigen Aspekt der Faches „Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie“ (früher Missionswissenschaft): Verstehen wir die Bildwelt, in der die Christen anderer Länder und Kulturen denken, leben und das Evangelium kommunizieren? Das Problem ist darum so akut, weil

sich darin eine bisher ungelöste Frage aufdrängt, nämlich wie ernst wir die Menschen in den Partnerkirchen nehmen und ihnen auf Augenhöhe begegnen wollen. Darum muss das Problemfeld einer Hermeneutik der Bilder angegangen werden.

Anders als die katholischen Missionen haben die evangelischen seit jeher ein gebrochenes Verhältnis zur Kunst. Der Grund dafür ist die tiefe Prägung der Erweckungsbewegungen – der Mutterboden der meisten evangelischen Missionsgesellschaften – durch den bilderfeindlichen Calvinismus. Auch wenn Luthers Theologie bilderfreundlicher war, sie hat sich selbst in den lutherischen Missionen nicht durchgesetzt. Diese Problemlage wird sich durch den Austausch und die Begegnung mit den Partnerkirchen ändern müssen, was eine Bereicherung auch für unsere Kirchen sein wird.

Doch nun zur ersten Frage. Die evangelischen Kirchen sind eine Kirche des Wortes. Das kennzeichnet sie und darauf sind sie – oder waren sie – stolz. Dabei wird besonders an das gedruckte Wort gedacht, das gedruckte Wort der Bibel. Das gedruckte Wort aber ist eine Abstraktion. Die Bilderschrift ist die Mutter unserer Schrift. Wer die komplizierte Zusammensetzung ägyptischer oder chinesischer Zeichen kennt, entdeckt Hinweise auf Bilder, auf deutlich erkennbare Objekte. Schlagen wir ein Buch zu, existiert das Wort nicht mehr. Es wird erst durch uns lebendig, wenn wir es mit unseren Augen aufnehmen, lesen und in uns lebendig werden lassen. Wenn wir die Augen schließen, dann steigen

die Worte in uns auf – als Bilder. Sind es eindrückliche Wortbilder, leuchten sie wirksam in unser Leben hinein, gleichsam wie Meteore, die den Himmel erhellen. Sollten so nicht unsere Predigten sein, dass sie dieses Licht, das himmlische Licht, hier auf der Erde zum Leuchten bringen? Jesu Worte, seine Bildsprachen sind solche „Bildmeteore“, um einen Begriff von P. Handke¹ aufzugreifen, die das Himmlische im Irdischen aufleuchten lassen.

Von „Bildverlust“, von dem Handke spricht, kann in unserem Unbewussten und unserem Bewusstsein nicht die Rede sein. Der Mensch denkt und träumt in Bildern. Wir lassen die Bilder nur nicht zu in unserem Reden, Unterrichten, Predigen. Dank der Naturwissenschaften hat abstrakte Rede Vorrang. Die Bildlosigkeit unserer Predigten führt zur ihrer Leblosgkeit. Fragt man nach dem Gottesdienst nach dem Inhalt der Predigt, ist er meist nur durch einen gelungenen Vergleich, durch ein eindrückliches Bild präsent und erinnerlich.

Das Wort wird jedoch nicht nur durch Visualisierung lebendig, es drängt zur Sprache. Es will gesprochen werden. Im Tonfall des Sprechenden, in der Intonation, aber auch durch die Gestik des Sprechers wird es hörbar und sichtbar. Die Sprache belebt das Wort und unterstreicht oder verändert, ja verfremdet seinen Sinn.

¹ P. Handke, „Der Bildverlust“. Roman, Frankfurt 2003, 213.

² In meiner Studienzeit wurde uns empfohlen, an einem Sprach- und Lesekursus teilzunehmen.

Wird ein Bibeltext, zumal ein bekannter Text wie die Weihnachtsgeschichte, schlecht gelesen oder falsch betont, wird sein Sinn verdunkelt, verhindert er das Hören.² Macht nicht auch hier der Ton die Musik? Das gesprochene Wort hat einen Hörer, man spricht zu jemandem. Das Hören wird durch falsches Sprechen erschwert und verhindert. Der Glaube aber kommt durch das Hören! Das richtige Bildwort dagegen regt Denken und Phantasie an. Es drängt in das täglich gelebte Leben und bereichert es.

Der Mensch ist ein „ikonisches Wesen“, heißt es in den Kulturwissenschaften heute. „Am Anfang war das Bild“, kann es geradezu heißen.³

Das deutsche Wort „Bild“ enthält zwei Bedeutungen, wie man aus dem Englischen erkennen kann: „picture“ und „image“. Jeder Konstrukteur, ob Architekt, Ingenieur oder Schriftsteller, hat zunächst eine Vorstellung von dem, was er schaffen will, ehe er sich an die Arbeit macht. Die „Imagination“ ist die Vorstufe zum „picture“, zum Bild, zu dem, was er entwerfen oder schaffen will. Das gilt auch dann noch, wenn erst unter der Hand das „Bild“, der eigentliche, endgültige Gegenstand entsteht.

Auch Gott machte sich ein „image“, ehe er den Menschen erschuf. Wir sind nach seinem Bild geschaffen (1. Mose 1,27). Der Mensch ist „imago dei“.

³ So der Titel eines Ausstellungskataloges der Kunsthalle Emden. Emden 1990.

Durch Jesus ist uns diese Wahrheit bestätigt. Wer ihn, den Menschen aus Nazareth sieht, sieht den Vater. Nun gilt: In jedem Antlitz, wie schön, fremd oder entstellt es ist, sehen wir verborgen Gottes Antlitz. „Aus dem Irdischen muss man das Himmlische schauen, aus dem Bildlichen das Geistige verstehen“, schreibt Hippolyt (3. Jh.).⁴

Schaut ein Mensch uns an, wird sein Gesicht zum Anblick, ein Anblick, der uns herausfordert und uns aus unserer Verslossenheit herausreißt. Ich selbst werde zum Anblick für den anderen. Eine Begegnung findet statt, die Sinn macht und unseren Lebenssinn erweitert. Wollen wir das Geschaute jedoch in Worte fassen, bleiben sie hinter dem Erfahrenen zurück. Für die Sprache brauchen wir die Analyse, die auf Erinnertes und Erfahrungen beruht. Worte reißen auseinander, was doch ein Ganzes ist.

Anders der Künstler. Er „verdichtet“ das Erfahrene, bringt Impressionen zusammen.

Bilder sind verdichtete Sprache. Sie halten auch die Stimmungen, die Atmosphäre, die für das Verstehen wichtigen Zusammenhänge, kurz: den Kontext der Sprache fest.

Zur zweiten anfangs gestellten Frage. Künstler sagen nicht nur über das Gesehene, Picasso würde sagen „Gefundene“ etwas aus, sondern ihre Werke geben Auskunft auch über den

Künstler selbst, seine Zeit, seine Zeitgenossenschaft und Kultur. „Ich suche nicht – ich finde. Suchen, das ist das Ausgehen von alten Beständen ... Finden, das ist das völlig Neue ... Es ist ein Wagnis, ein heiliges Abenteuer“ (Picasso).

So ist es mir ergangen, als ich vor Jahren ein Bild eines christlichen, im Exil lebenden palästinensischen Künstlers auf dem Umschlag der Festschrift für Prof. Chr. Lienemann in Bern (2007) sah. Etwas Neues begegnete mir – und diese Begegnung führte mich in die mir bis dahin völlig unbekannte Welt der palästinensischen christlichen Kunst. Wie viele Einsichten bekam ich durch die Vielschichtigkeit dieser Kunst! Einsicht in die gegenwärtige Lage der Christen in Palästina, der in Israel und im Exil lebenden Palästinenser. Ihre Existenzsorgen, ihre Suche nach ihrer so fragilen Identität verdichteten sich in den Bildern. Wo sie sich biblischen Themen zuwandten, eröffneten sich neue Perspektiven auf die Bibel. Neue Dimensionen der sog. „Inkulturation“ oder auch einer überraschenden Kontextualisierung des Evangeliums erschlossen sich mir. Die Begegnung mit dieser Kunst wurde zu einem „heiligen Abenteuer“.⁵

So wird es jedem gehen, der sich einer ihm bis dahin unvertrauten Kunst aus Afrika oder Asien stellt. Er wird den anderen Menschen, den fernen Nächsten entdecken, seinen Glauben,

⁴ Hippolyt im Daniel-Kommentar zu 1,17. Hier zitiert nach R. Volp, Liturgie, Bd. 1, Gütersloh 1992, 202f.

⁵ Das Buch ist inzwischen erschienen: T. Sundermeier, Für ein offenes Jerusalem. Palästinensische christliche Kunst heute. Leipzig 2014.

sein Gespräch mit der Bibel und seine Auseinandersetzung mit der ihm feindlichen Welt und fragilen Mitwelt.

Das Bild fordert uns auf, genau hinzuschauen und sich auf eine Begegnung einzulassen und damit auf die Menschen, die den Hintergrund dieser Kunst ausmachen. Sehen wir Werke einheimischer Kunst, sei es als Plastik, Bild oder hören ihre Musik, ist das ein Zeichen dafür, dass das Evangelium dort angekommen ist und sich einen eigenen Ausdruck geschaffen hat. Das fordert uns auf, dem anderen mit Respekt und Staunen zu begegnen.

Zum Aspekt der Hermeneutik. Doch nun wird das Problem akut: Kann ich das fremde Werk verstehen? Wenn mir selbst Bilder der eigenen Kunst oft fremd sind, wie viel mehr gilt das für die Begegnung mit der Kunst einer anderen Kultur und Welt! Ist hier Verstehen möglich, wenn es kaum Analogien zur eigenen, vertrauten Kunst gibt?

Hier ist es hilfreich, für einen Augenblick die Erkenntnisse der interdisziplinären Forschung zur Hermeneutik von Metaphern und Bildern in Texten zur Kenntnis zu nehmen. Als erstes ist festzuhalten: Ein unmittelbares Verstehen des Bildes oder Textes gibt es nicht. Karl Barths Annahme beim Verfassen seines Römerbriefkommentars, den Text besser zu verstehen als der Autor selbst, beruht nicht nur auf Selbstüberschätzung, sondern ist

schlichtweg falsch, denn jede Übersetzung eines Bildes oder einer Metapher (und jeder Text spricht metaphorisch) ist ein Konstrukt des Betrachters und Interpretens in seiner Sprache, die ja wiederum selbst so etwas wie eine Abstraktion ist, wie wir sahen. Das gilt unabhängig davon, dass ein Künstler seinem fertig gestellten Werk oft wie fremd gegenüber steht und es mehr sagt, als ihm selbst bewusst ist. Verstehen ist immer ein Weg, der seinen Anfang nimmt, aber dessen Ende man nicht kennt.

Der Verstehensvorgang muss als „Prozess“ verstanden werden.⁶ Sehen und Deuten, Verstehen und das vermeintlich Verstandene in Sprache umzusetzen ist ein wechselvoller, komplexer Vorgang, der nie wirklich abgeschlossen ist, und auch nicht sein kann.

Verstehen sucht die Sprachlichkeit. Zwar gilt das intuitive, durch Meditation gewonnene Verstehen jenseits der Sprache als der eigentliche, höchste Weg des Verstehens im Zen-Buddhismus, doch in unserem Kulturbereich gilt noch immer der vielfach von Gadamer geäußerte, auf Schleiermacher zurückgehende Grundsatz, dass Verstehen sprachgebunden ist. Auch das weist auf die Begrenztheit des Verstehens und die ihm innewohnende Dynamik hin. Benennen ist unterscheiden, abgrenzen. Indem ich meine

⁶ So zu Recht R. Zimmermann, in dem von ihm herausgegebenen Band „Bildersprache verstehen“, München 2000, 23. Zum Folgenden s. ebd., bes. 20ff.

Deutung in Sprache umsetze, unterscheide ich sie von anderen und zeige zugleich ihre Begrenzung an.

Schließlich hat die Semiotik (Eco) auf einen weiteren Aspekt aufmerksam gemacht. Ein Bild wird erst durch den Betrachter vollendet. Erst mit dem Betrachter ist es „fertig“. Da aber jedes Bild vielschichtig und damit vieldeutig ist, darf jeder Betrachter es auf seine Weise verstehen und deuten – ohne dass damit der Beliebigkeit Tor und Tür geöffnet wird. Die Orientierung am Kunstwerk selbst bleibt zentral.

Die Frage, ob es eine *Methodik* zum Verstehen gibt, ist in der an der Sprache und an Texten orientierten Hermeneutik umstritten. Ich selbst halte die von E. Panofsky 1932 zur Bildinterpretation vorgetragenen Unterscheidung von Sach-, Bedeutungs- und Wesensebene, denen verschiedene methodische Zugänge entsprechen, noch immer für hilfreich, auch wenn man sie je nach Umständen modifiziert.⁷

Nicht alles werden wir auf einmal auf einem Bild verstehen. Wenn wir vertrauter mit ihm werden, wird es uns zu einem „Image“ und wir gewinnen durch das Bild, das sich biblischen,

christlichen Themen nähert, eine neue Sicht der biblischen Botschaft. Wo es sich um ein Bild handelt, das durch eine fremde Kultur geprägt ist, begegnen wir einem neuartigen Glauben und Menschen, die das Bild Gottes in ihrer Welt präsentieren, denn jeder Anblick, den uns ein Kunstwerk gewährt, erweitert unser Verständnis der „Imago dei“.



Zur Konkretisierung des Gesagten wenden wir uns einem Bild des balinesischen Künstlers Nyoman Darsane „Krishna-Christus“ zu. Es gehört dem Theologischen Seminar und hing lange Zeit im Eingangsbereich der

⁷ Auf der *Sachebene* werden die Struktur und die Formen so sachgemäß wie möglich beschrieben. Die *Bedeutungsebene* wird durch Vergleiche mit anderen Werken des Künstlers erschlossen, um der Vorstellungswelt des Künstlers näher zu kommen, aber auch mit Kunstwerken anderer Künstler. Hier wird der Kontext erschlossen, das Bild mit Sympathie wahrgenommen. Auf der *Wesensebene* wird das

Werk eher intuitiv mit Empathie erschlossen. Vgl. E. Panofsky, Zum Problem der Beschreibung und Inhaltsdeutung von Werken der bildenden Kunst, in: *Logos* 21 (1932) 103-119. Ich habe dieses Modell leicht verändert angewandt auf die Begegnung mit dem Fremden. T. Sundermeier, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996, bes. 155ff.

Bibliothek. Es wurde von dort entfernt und im Emeriti-Zimmer aufgehängt, wo es praktisch den Augen der Studierenden entzogen ist. Warum geschah das? Hing es damit zusammen, dass man es nicht verstand oder gar als zu synkretistisch ansah, wie das Bild verschiedentlich kritisiert wurde?

Darsane wurde am Königshof mit den Prinzen in aller Weisheit Balis und seinen Künsten erzogen. Doch während seines Studiums in Djakarta bekehrte er sich und wurde Christ. Von seiner Familie wurde er daraufhin als tot angesehen. Er aber blieb dem Evangelium treu. Bedeutete der Bruch mit der Religion und Tradition der Familie zugleich einen Bruch mit der balinesischen Kultur, in der er aufgewachsen war? Nein, im Gegenteil, im Stil seiner Kultur wollte er im Tanz und mit seinen Bildern das Evangelium vermitteln.

Dies Bild ist ein wunderbares Beispiel dafür. Die himmlischen Figuren sind im Wayan Stil gemalt, bei dem die ursprüngliche Herkunft der Schattenspiele, die zur Freude von Göttern und Menschen aufgeführt wurden, noch erkennbar ist. Darsane verleugnet nicht seine religiöse Herkunft, den balinesischen Hinduismus. Er bildet den Hintergrund seines Denkens, doch die hinduistischen Götter verblassen, sind nur noch im Schattenriss erkennbar, dagegen beherrscht der kosmische Christus als Schöpfungsvermittler das Bild. In Liebe schafft er die Welt (vgl. das große Herz, vor dem er erscheint). Aber er ist nicht losgelöst von der Erde. Er ist Mensch (als Mensch trägt er menschliche Farbe und nicht das

himmlische Blau) und verkündigt ganz im Sinne der balinesischen Kultur tanzend – die sanfteste, einladendste Form des Predigens – das Evangelium den beiden Schwestern Maria und Martha.

Das Bild stellt nicht nur eine ästhetische, sondern auch eine theologische Glanzleistung dar, die schwierige, auch heute noch so schwer verständlich zu machende Zusammengehörigkeit der zwei Naturen Christi, seine göttliche und menschliche Seite sichtbar zu machen, und zwar so, dass sie unmittelbar einleuchtend ist. Der ewige Christus, durch den die Welt erschaffen wurde und der sie in Liebe erhält (und nicht wie Shiva wieder zerstört), ist nicht fern von uns. Wir alle werden gleichsam wie Maria auf seinem Fuß getragen.

Sehr viel mehr Einzelheiten könnten entdeckt und interpretiert werden. Doch darum geht es nicht. Vielmehr wird deutlich, wie eine interkulturelle Hermeneutik uns hilft, den Menschen Darsane in seiner Kunst und seinem Glauben zu verstehen und anzuerkennen, welche Bedeutung es für ihn hat, seine religiöse Vergangenheit nicht zu verdrängen, sondern in seinen christlichen Glauben einzubeziehen und seine Kunst dadurch befruchten zu lassen.

Wir haben vor uns ein gelungenes Beispiel der Inkulturation des Evangeliums, oder sollen wir sagen: ein „dritter Raum“ (Bhabha) wird geschaffen, was Transkulturation meint, wird deutlich.

Forschungsprojekte Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie

*Michael Bergunder, Julian Strube,
Giovanni Maltese, Yan Suarsana*

In der Lehre werden im Fach Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie vor allem allgemeine und grundsätzliche Themenstellungen behandelt. Die Spannweite reicht hier von Einführungen in den Islam, Hinduismus und Buddhismus über das außereuropäische Christentum bis hin zur Grundfragen des interreligiösen Dialogs und der Interkulturellen Theologie. Die Forschung des Lehrstuhls konzentriert sich dagegen auf drei Themenbereiche:

1. Weltweite Pfingstbewegung
2. Globale esoterische Bewegungen
3. Moderne indische Religionsgeschichte mit einem besonderen Schwerpunkt auf dem südindisch-tamilischen Kontext.

Im Folgenden werden aus diesen drei Bereichen vier aktuelle Forschungsprojekte der Abteilung exemplarisch vorgestellt. Alle vier Projekte verbindet ein globalgeschichtlicher Ansatz. Durch diesen ergeben sich interdisziplinäre Anknüpfungspunkte, wie ein

kleines gerade eingerichtetes Promotionskolleg, an dem fünf verschiedene Fächer beteiligt sind, illustriert, das zum Schluss als fünftes Projekt vorgestellt wird.

Politik und Gesellschaft in der Philippinischen Pfingstbewegung

Giovanni Maltese¹

Am 12.04.2010 wurde Eid Kabalu, ein hochrangiges Mitglied der *Moro Islamic Liberation Front* (MILF), suspendiert, weil er der Unterzeichnung eines Bündnisbriefs zwischen Eddie Villanueva und einigen muslimischen Vertretern beigewohnt hatte. Villanueva ist der Gründer und Bischof der größten philippinischen Pfingstkirche *Jesus is Lord*, die eigenen Angaben zufolge weltweit über vier Millionen Mitglieder zählt. Die MILF ist eine bewaffnete islamistische Separatistenbewegung, deren Guerillaarmee über circa 15.000 aktive Streitkräfte verfügt und der Verbindungen zu Al-Qaida nachgesagt werden. Der seit den 1970er Jahren auf der philippinischen Südsinsel Mindanao währende Bürgerkrieg, in dem Gruppen wie die MILF für einen unabhängigen islamischen Staat kämpfen, hat bisher über 150.000 Menschenleben gekostet. Das Papier hatte Villanueva allerdings als

¹ Dissertationsvorhaben für 2012-2015; dreijährige Finanzierung durch die DFG.

Präsidentchaftskandidat der Partei *Bangon Pilipinas* unterschrieben. Darin verpflichtete er sich, die Interessen der muslimischen Bevölkerung zu vertreten und sich bei eventuellem Wahlsieg für soziale Gerechtigkeit auf der Südsinsel Mindanao einzusetzen. Ein weiterer prominenter Unterstützer Villanuevas, war Nur Misuari, der Gründer einer weiteren (und älteren) bewaffneten islamischen Separatistengruppe, der *Moro National Liberation Front* (MNLF), der unter dem Banner einer Partei sogar als Gouverneurskandidat antrat. Zu den Unterstützern Villanuevas gehörten allerdings auch berühmte Persönlichkeiten der internationalen evangelikalen und pfingstlichen Szene, zum Beispiel Cindy Jacobs, die bekannteste Exponentin der prophetischen Fürbittebewegung, die einschlägige Verbindungen zu konservativen US-amerikanischen Politikerkreisen pflegt. Diese Verbindung zwischen islamischen „Mujahiddeen“ und pfingstlich-charismatischen „Prayer Warriors“ erscheint bizarr – insbesondere wenn man bedenkt, dass neuere Studien zur pfingstlich-charismatischen Bewegung in den Philippinen diese als weltflüchtig und quietistisch einschätzen und zu den Hauptmerkmalen ihrer Anhänger sozialpolitische Gleichgültigkeit und religiöse Intoleranz zählen.

Das Projekt stellt eine Untersuchung des Verhältnisses von Pfingstlern zu Politik und Gesellschaft in den Philippinen dar. Pfingstlich-charismatische Christen stellen etwa 25–40% der philippinischen Gesamtbevölkerung, der überwiegende Teil von ihnen

ist allerdings der römisch-katholischen Charismatischen Bewegung zuzuordnen. Da noch keine veröffentlichten Studien vorliegen, die diese Thematik eigens mit Blick auf die nicht-katholische Pfingstbewegung behandeln, liegt der Schwerpunkt auf dem protestantischen Pentekostalismus. Dabei wird die spezifisch theologische Artikulation von Politik und Gesellschaft, sowie das Verhältnis der Akteure zum Islam in besonderer Weise berücksichtigt.

Die empirischen Daten, die den Grundstock der Studie darstellen, wurden während diverser Feldforschungsaufenthalte zwischen 2013 und 2015 erhoben. Anders als die meisten Studien, die sich bei ähnlichen Untersuchungen auf metropolitane Megakirchen konzentrieren, wurden hierbei nicht nur wichtige Persönlichkeiten wie die oben genannten Akteure befragt. Es wurde auch die protestantische Pfingstbewegung in einem kleineren Lokalkontext, der Stadt Dumaguete auf der Nachbarinsel von Mindanao untersucht. Mit ihren 120.883 Einwohnern verfügt die Stadt Dumaguete über eine breite Mittelschicht, der neusten Philippinenstudien zufolge der größte Anteil der Pfingstler angehört. Hier wurden insgesamt über 200 Interviews geführt und sämtliche Gemeindeveranstaltungen besucht, insbesondere solche, die politische Wahlen zum Thema hatten, die 2010 und 2013 stattfanden.

Gemeinsame Narrative, unterschiedliche Praxis

Die bisherigen Ergebnisse bestätigen vorherige Studien, die den philippinischen Pentekostalismus im Hinblick auf bestimmte Narrative und Schlagworte als klassenheterogenes kulturelles Milieu betrachten. Sie zeigen aber zugleich, dass dies kaum Rückschlüsse auf eine einheitliche politische Haltung oder soziale Praxis ermöglicht. Das Postulat eines absoluten Primats der Evangelisation, des Gemeindeaufbaus und der geistlichen Dimension gegenüber sämtlichen Ansätzen, die z.B. als „liberal“, „humanistisch“, „relativistisch“, „materialistisch“ und „befreiungstheologisch-revolutionär“ bezeichnet werden, sorgt zwar für eine gewisse diskursive Kohärenz der Pfingstbewegung. Auch steht es für eine rhetorische Selbstunterscheidung von Kirchen, die von den Informanten als „eingeschlafen“ bezeichnet werden. Die konkrete Praxis, vor der diese Narrative Plausibilität erlangen, kann allerdings sehr unterschiedlich sein. Sie kann auch große Ähnlichkeit zur Praxis und der theologischen Argumentation der Kirchen aufweisen, von denen sich Pfingstler abgrenzen. Es erscheint daher angemessener, die gemeinsamen Narrative und Schlagworte, die auffällig häufig in Predigten, persönlichen Zeugnisberichten, Lobpreisliedern und Alltagsgesprächen auftreten, als Orte zu verstehen, an denen Identitäten verhandelt werden.

Die Bedeutung dieser Narrative und Schlagworte kann daher nur über eine

minutiöse Rekonstruktion des konkreten Kontextes, in denen sie auftreten, ermittelt werden. Hierbei spielen die Bildung, der Erfahrungshorizont der jeweiligen Akteure und ihre spezifische theologische Sozialisierung ebenso eine wichtige Rolle wie ihre aktuelle Stellung innerhalb der Gesellschaft, der Zugang zu ökonomischen Ressourcen und die Ausrichtung der Netzwerke, die die Informations- und Wissensquelle der Akteure darstellen.

Evangelisation als Einfluss- erweiterung – Genealogie eines neuen transformationalen Missions- und Evangelisationsverständnisses

Vor dem Hintergrund der einschlägigen Fachliteratur erscheinen politische Auftritte, wie die eingangs erwähnten, als plötzlicher Wandel. Tatsächlich stellen sie jedoch einen Knotenpunkt dar, an dem die Verflechtung mehrerer Entwicklungsstränge sichtbar wird, die mit politischen Umbrüchen in den 1990er Jahre verbunden sind. Einer dieser Stränge führt auf die Haltung der Pfingstler bei der sogenannten „friedlichen Revolution“ von 1986 und dem Sturz des Diktators Ferdinand Marcos zurück. Im Gegensatz zur christlichen Linken hatten sich Pfingstler nicht an öffentlichen Widerstandsaktionen während des Regimes beteiligt, und anders als die römisch-katholische Kirche hatten sie auch keine sichtbare Rolle bei den Wahlen von 1986 und den Massendemonstrationen eingenommen, die zum Regie-

rungswechsel beitragen. In den Folgejahren sahen sie sich daher dem Vorwurf ausgesetzt, die Nation im Stich gelassen zu haben: Sie seien undemokratisch gewesen und hätten bestenfalls die Interessen US-amerikanischer Außenpolitik vertreten, die an Marcos festhielt. Dieser Vorwurf stieß eine langwierige theologische Debatte zur Identität pfingstlicher Christen an, die dadurch verschärft wurde, dass die Mehrheit der Pfingstpastoren in ihren Gemeinden ein sehr geringes Wachstum verzeichneten. Ein zweiter Strang führt auf den sozialen Aufstieg vieler Pfingstler zurück, der ebenfalls in den 1990er Jahren erfolgte. Damit erhielten nicht wenige von ihnen Zugang zu politischen Kreisen und wurden Teil einer Blockbildung gegen die politische Hegemonie der römisch-katholischen Kirche, die maßgeblich von Fidel Ramos (dem ersten protestantischen Präsidenten des Landes) initiiert wurde. Im Zuge dieser Blockbildung kam es zu ambivalenten Schulter-schlüssen mit zuvor größtenteils pfingstlerkritischen Evangelikalen sowie zu einer stärkeren Distanzierung gegenüber katholischen Charismatikern. Ein dritter Strang führt auf die Rezeption von befreiungs- und liberal-theologischen Ansätzen zurück, die sowohl mit der Frage nach der Identität des pfingstlichen Christentums als auch mit dem sozioökonomischen Aufstieg verbunden ist und bei der Pfingstpastoren mit linksaktivistischem Hintergrund eine wichtige Rolle spielte.

Vor dem Ausbleiben einer Ausbreitung evangelikaler Pfingstkirchen, wie

sie in Lateinamerika stattgefunden hatte, und vor den neuen politischen Räumen, die sich mit dem sozialen Aufstieg eröffneten, kam es zu einer praktischen Redefinition von „Mission und Evangelisation“. Ein wichtiger Multiplikator dieses Missionsverständnisses war das Fürbittennetzwerk *Intercessors for the Philippines* (IFP), das eng mit Villanueva zusammenarbeitete. Evangelisationserfolg wird von Pfingstlern gewöhnlich an der Anzahl von Bekehrungen und Heilungen gemessen. Treten diese nicht wie erwartet ein, setzt oftmals ein Reflexionsprozess ein, in dem die Parameter auf eine Weise angepasst werden, die dennoch in Kontinuität zur eigenen Identität formuliert wird. Unter dem Stichwort Mission und Evangelisation als „ganzheitliche Transformation“ wurde der Adressatenkreis der Evangelisation erweitert. Waren die Adressaten der Errettung und Heilung bis in die 1990er Jahre einzelne Individuen, wurde dies im Rückgriff auf das Konzept der Ganzheitlichkeit zunächst um die sozioökonomische Dimension ergänzt. Sodann wurde der Adressatenkreis auf ein Kollektiv (Stadt, Nation, etc.) ausgeweitet. Als ganzheitlicher Transformationsauftrag verstanden konnte Evangelisation somit über das Individuum hinaus auf das Wohlergehen der Nation als Ganzes zielen, das an materiellen Indikatoren gemessen wird und zuvor tabuisierte Beziehungen mit der Welt, sowie aktives Streben nach sozioökonomischem Aufstieg oder aber schlichte Einflussweiterung legitimieren.

Dabei machten IFP-Exponenten bezeichnenderweise auch bei Reich Gottes-Theologien Anleihen, die von internationalen Figuren mit einschlägigen Kontakten zur US-amerikanischen Rechten vertreten wurden. Im Gegensatz zu ihren amerikanischen Impulsgebern, sprachen die philippinischen Träger dieser Reich Gottes-Theologien allerdings aus der Position einer religiösen Minderheit heraus. Zudem waren etliche von ihnen in radikalen linken Studentenbewegungen aktiv und hatten dort ihre frühe politische Sozialisierung erhalten. Die Forderung, kompetente Leute in politische Ämter zu bringen, die in der Lage seien die Politik und Wirtschaft zu heiligen und die Nation zu heilen, verband sich daher mit einer Rhetorik, die soziale Gerechtigkeit, Güterumverteilung und antikoloniale Amerikakritik in den Vordergrund stellte. Vor diesem Hintergrund waren taktische Bündnisse mit Gleichgesinnten unerlässlich und führten zu einer aktiven Suche nach Gemeinsamkeiten mit anderen Interessengruppen oder religiösen Gemeinschaften. Neben den eingangs erwähnten nationalpolitischen Bündnissen erfolgten 2013 auch auf lokalpolitischer Ebene Annäherungen zwischen Pfingstlern und Gruppen, die sich gegenüber der römisch-katholischen Mehrheitskirche von Traditionspolitikern ebenfalls benachteiligt fühlten. Darunter waren taktische Allianzen zwischen Pfingstlern mit Exponenten der als terroristisch bezeichneten *Bangsamoro Islamic Freedom Fighters* und der kommunistischen *New People's Army* (NPA). Als Konvergenzpunkte trat bei Allianzen mit

islamischen Gruppen neben der gemeinsamen Ablehnung traditioneller Politiker vor allem die Klage um eine allgemeine Gottlosigkeit und einen moralischen Sittenverfall zum Vorschein, die als Ursachen für soziale Ungerechtigkeit betrachtet wurden. Dazu kam nicht selten auch die Klage über die wirtschaftliche Ausbeutung durch multinationale Unternehmen. Letztere stellte auch die Grundlage der Bündnisse dar, die in sogenannten NPA-Territorien geschlossen wurden.

Wenn der Auftrag zur Heilung der Nation nicht ausreichte, um den Einwand von konservativeren Pfingstlern zu entkräften, die in diesen Allianzen einen „Kompromiss mit der Welt“ sahen, verwiesen ihre Befürworter auf die Möglichkeit, dass bei diesen Kontakten Interesse am Evangelium entstehen könne. Die Kreativität, die Pfingstkirchen an den Tag legen können, um Brücken zu sogenannten „unerreichten“ Gruppen zu schlagen, ist bekannt. Da bei diesen Bündnissen auch humanitäre Hilfen mit im Spiel waren, die von den politischen Kandidaten bereitgestellt wurden, hatte dieses Argument ein großes Gewicht.

Evangelisation als „ganzheitliche Transformation“ wurde somit als genuin evangelikaler Mittelweg zwischen einer als gewaltsam bezeichneten Befreiungstheologie und einer als unzeitgemäß und „westlich“ bezeichneten „Vergeistlichung“ des Verkündigungsauftrags der Kirche verstanden. Die individuelle Dimension wurde bei dieser Umdeutung allerdings nicht restlos durch die kollektive

Dimension ersetzt, sondern dieser ergänzend beigeordnet. Dies ermöglichte es den Pfingstlern, ihre evangelikal-identitären Marker beizubehalten und das Versagen gegenüber ihrem Selbstanspruch, durch individuelle Massenbekehrungen und -heilungen eine bessere Welt zu schaffen, auf eine abstraktere, andere Ebene auszulagern. Dieselben Schlagworte, die bis in die 1980er Jahre für ein politisches Desinteresse standen, konnten somit zur Plausibilisierung politischer Aktivitäten an sich herangezogen werden und sogar zur Allianzen mit Akteuren begründen, die als das diskursive Außen gelten.

Transformation und Politisierung unter durchschnittlichen Pfingstpastoren

Damit sind freilich die Extrempunkte des Diskurses benannt, die alles andere als unumstritten waren. Mit Blick auf wahlpolitisches Engagement und der Bildung von Allianzen mit Muslimen und Kommunisten gab es auch etliche Pastoren, die ein Evangelisationsverständnis, wie es Villanueva praktizierte und IFP mittels Literatur und Schulungsunterlagen verbreitete, kritisierten. Das politische Engagement der oben genannten Akteure führte jedoch zu einer dermaßen aufgeladenen Debatte, dass selbst die Pastoren, die zuvor ökonomische und politische Themen tabuisiert hatten, gezwungen waren, dazu Stellung zu nehmen. Dies führte zu einer allgemeinen Politisierung der Gemeinden. Fortan

konnten ökonomische Fragen und die Vorteile einer politischen Einflussweiterung nicht mehr ohne weiteres ignoriert werden.

Insgesamt bewirkte diese Politisierung eine Emanzipation unter den Gemeindemitgliedern, zumindest hinsichtlich eines Bewusstseins für Korruption und schlechtes politisches Krisenmanagement und hinsichtlich einer daraus folgenden selbstbewussten Denunziation. Diese wurde dann allerdings nicht durch Straßendemonstrationen zum Ausdruck gebracht, die weitgehend als linksaktivistisch und potentiell gewaltsam verurteilt wurden. Sondern sie wurde durch die Ausrichtung größerer Gebetsveranstaltungen zum Ausdruck gebracht, bei denen entsprechende Anliegen Einzug in die Fürbittenagenda fanden und durchweg als Teil des transformational aufgefassten Evangelisationsauftrags verstanden wurden. Hier konnte dann für Rücktrittsforderungen an korrupte Politiker mobilisiert oder Wahlempfehlungen formuliert werden.

Die Ausrichtung dieser Politisierung war dann allerdings stark vom Bildungsgrad und Erfahrungshorizont der Gemeindeleiter oder der Lehrer abhängig, an denen sich die Gläubigen orientierten. Sie konnte von theokratischen Positionen über sozialdemokratische bis hin zu Positionen reichen, die einen revisionistischen Neoliberalismus „plus starkem Führer“ befürworteten und entsprechenden (Lokal-) Politikern den Vorzug gaben. Ein Beispiel für unterschiedliche politische Ausrichtungen, die mit denselben

Schlagworten und Narrativen begründet wurden, ist die Haltung der Pastoren zu Rodrigo „Dirty Harry“ Duterte, dem autokratischen Bürgermeister von Davao. Trotz wiederholter Menschenrechtsverletzungen genoss dieser bei etlichen Pfingstpastoren, die im Rahmen ihres Evangelisationsverständnisses gute Kontakte zu ihm pflegten, (aber auch unter weiten Kreisen marxistisch-leninistisch orientierter NGOs) hohes Ansehen. In Anlehnung an internationale Exponenten der prophetischen Fürbitte-Bewegung wurde hierbei mit der Ebenbildlichkeit Gottes argumentiert, die sich im Herrschaftsauftrag erweise. Analog zur Autorität und Heiligkeit Gottes, die sich in der strengen Bestrafung sündiger Nationen und Bevölkerungsgruppen zeige, sei auch der Mensch zur Errichtung eines Gemeinwesens aufgerufen, in dem Recht, Ordnung und Heiligung herrschen, die ihrerseits Wohlstand und Frieden zur Folge hätten. Transformation bedeutete für sie, mehr Leute wie Duterte an die Macht zu bringen. Jene Pastoren, die hingegen Schulen besucht hatten, in denen Menschenrechte über „Recht und Ordnung“ gestellt wurden, oder selbst Menschenrechtsverletzungen miterlebt hatten, kritisierten Dutertes Sicherheitspolitik. Bezeichnenderweise argumentierte ihre Mobilisierung gegen ihn ebenfalls mit dem Transformationsauftrag, der sich an der Lehre der Ebenbildlichkeit Gottes orientieren müsse. Hier wurde jedoch die Gleichheit aller vor dem Gesetz betont und diese als Indikator für den Heiligungsgrad eines Gemeinwesens betrachtet. Ob die zunehmende Politisierung der

Pfingstler autoritäre oder demokratische Tendenzen aufwies, lag demnach an der Bildung, der Erziehung und dem Erfahrungshorizont der jeweiligen Informanten und weniger an einem pfingstlichen Weltbild, einer pfingstlichen Theologie und Bibelhermeneutik.

Religion und Politik:

Folgerungen für die Philippinenstudien, die Pentekostalismusforschung und darüber hinaus

Ogleich diese Entwicklungen bereits in den 1990er Jahren greifbar sind, wurden sie in der bisherigen Forschung kaum wahrgenommen. Dies liegt einerseits daran, dass die philippinische Wissensproduktion stark von römisch-katholischen Privatuniversitäten dominiert wird, denen eine dezidiert kirchenkritische, anti-klerikale und marxistisch-leninistisch(-maoistisch) geprägte Intellektuellenklasse entgegensteht. Die Heterogenität innerhalb des protestantischen Spektrums wurde, abgesehen von einer Grobunterscheidung zwischen etablierten protestantischen Kirchen (die als „ökumenisch“ und „liberal“ bezeichnet werden) und jüngeren evangelikalischen Kirchen (die meist als „fundamentalistisch“, lies: amerikagesteuert bezeichnet werden), kaum ernst genommen. Wichtige Debatten zu gesellschaftlichem und (wahl-)politischem Engagement ebenso wie zur Befreiungstheologie, die bereits in den 1990er Jahren in evangelikalischen und pfingstlichen Zeitschriften geführt

wurden, wurden daher systematisch übersehen. Andererseits liegt es am Verständnis von Religion und Theologie, das vielen sozial- und geisteswissenschaftlichen Arbeiten zu Grunde liegt. Werden Religion und Theologie auf eine private Gesinnung reduziert oder als bloße Folge materialer und ökonomischer Vorgaben aufgefasst, scheinen Fürbittekonferenzen und Evangelisationseinsätze uninteressant und theologische Debatten um Mission und Gebet trivial. Je geringer die Aufmerksamkeit ist, die dieser theologischen Dimension und ihrer Wechselwirkung mit der Praxis gewidmet wurde – dies gilt für die gesamte Pentekostalismusforschung –, desto systematischer sind bedeutende Akzentverschiebungen unsichtbar geblieben, als irrationales Paradox bezeichnet oder in die Nähe der Polemik gerückt worden. Mit Blick auf die Philippinen hat dies zuweilen so stark die Datenerhebung affiziert, dass wichtige politische Praktiken schlichtweg unbeachtet geblieben sind und entsprechend verkürzte Konsequenzen gezogen wurden.

Entgegen einer vorschnellen Desavouierung der Theologie als willkürlichen Überbau, der hauptsächlich als Folge materieller Vorgaben (Produktionsverhältnisse und Produktionsregime) zu verstehen sei, aber auch entgegen einer idealistischen Überhöhung ihrer Wirkkraft auf die Handlungsebene der Akteure erscheinen diese somit als integraler, nichtredu-

zierbarer und zugleich wandlungsfähiger Aspekt der Identitätsbildung philippinischer Pfingstler. Religion und Theologie können daher nur als Zusammenspiel verschiedener Faktoren und mittels einer sorgfältigen historischen Rekonstruktion der Aushandlungsprozesse über Sinn, Bedeutung und kulturelle Vorherrschaft beschrieben werden, die sie konstituieren.

Tantra im Kontext der globalen Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts

*Julian Strube*²

Die Zeit um 1900 markiert eine für die Herausbildung gegenwärtiger religiöser Identitäten maßgebliche Periode. Die schon länger zurückreichende Auseinandersetzung mit außereuropäischen religiösen Traditionen erfuhr durch den modernen Kolonialismus eine noch nie dagewesene komplexe Dynamik, der sich die Forschung in den vergangenen Jahren zunehmend aus einer globalgeschichtlichen Perspektive genähert hat. Dabei wurde immer deutlicher, dass die „westliche“ Kultur und ihr Anderes nicht schlichtweg in einem wechselseitigen oder gar nur einseitigen Rezeptionsverhältnis standen, sondern dass die Formierung der damit verbundenen Identitäten auf

² Habilitationsvorhaben für 2016-2019, dreijährige Finanzierung durch die DFG.

einem vielschichtigen, eng verflochtenen Austausch basierte. Zum Zentrum dieser Identitätsformierungen zählte die Frage nach dem Verhältnis von Religion, Wissenschaft und Philosophie, mit dem die kontroversen Debatten über die eigentliche Bedeutung dieser Bezeichnungen untrennbar verflochten waren. Vonseiten der Forschung wurde dabei auch gesellschaftlichen Akteuren wachsende Aufmerksamkeit geschenkt, denen traditionell eine eher marginale Rolle beigemessen wurde. Dazu zählt die 1875 gegründete Theosophische Gesellschaft und das mit ihr verbundene Forschungsfeld der Esoterik. Das ab Frühjahr 2016 von der DFG finanzierte Projekt setzt es sich zum Ziel, die Verflechtung esoterischer und akademischer Diskurse aufzuzeigen und dabei insbesondere ihre globale Dimension ins Auge zu fassen. Dies wird nicht nur Einblicke in die globale Religionsgeschichte des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts erlauben, sondern auch Aufschlüsse über die Disziplingeschichte der Religionswissenschaft und ihrer angrenzenden Fächer ermöglichen.

Den Angelpunkt der Forschungsarbeiten bildet eine historische Kontextualisierung der Rezeption des Tantra, der heute vorwiegend mit sexuell konnotierten Kontexten assoziiert und in den Medien entsprechend diskutiert wird. Eine genealogische Betrachtung des Tantras zeigt jedoch ein komplexes und faszinierendes Bild, in dem Grenzziehungen zwischen nationalen Kontexten, aber auch zwischen Wissenschaft und Esoterik unmöglich erscheinen. Die Rezeption des Tantra in Europa und Nordamerika hat bisher

nur in Bezug „sexueller Befreiung und soziopolitischer Subversion“ tiefergehende Beachtung gefunden. In den religiösen Gegenwartskulturen Europas und Nordamerikas gehören aber Tantra-Vorstellungen, die nicht sexuell konnotiert sind, zum festen Bestandteil – etwa im Kontext von Yoga-Richtungen. Dieser „philosophische Tantra“ stimulierte ebenfalls die Entstehung der akademischen Erforschung von Tantra. Seine historische Genese ist jedoch weitgehend unerforscht und verdankt sich nach bisherigen Recherchen einer doppelten Rezeption in Wissenschaft und Esoterik innerhalb komplexer globaler Austauschprozesse.

Der sexuell konnotierte Tantra ist vor allem durch esoterische Strömungen Ende des 19. Jahrhunderts nach Europa und Nordamerika gekommen. Tantrische Kulte wurden im kolonialen Indien von Orientalisten und christlichen Missionaren als „sexueller Gottesdienst“ charakterisiert und von der Kolonialmacht so weit wie möglich unterdrückt. Europäische Indologen und Religionswissenschaftler des 19. Jahrhunderts waren sich in der scharfen Ablehnung einig. Tantra wurde durchgehend als etwas Negatives wahrgenommen und häufig mit „schwarzer Magie“ gleichgesetzt. Gerade diese Ablehnung durch die Mehrheitskultur war jedoch für esoterische Akteure zu Beginn des 20. Jahrhunderts als bewusst devianter Akt der sexuellen Befreiung und darüber hinaus als Weg zu Selbstermächtigung des Individuums, als Weg zu einer höheren Bewusstseinsebene attraktiv. Seit den 1960er Jahren erfreuen sich diese

Ideen wachsender Beliebtheit und prägen das Bild von Tantra als „spiritueller“ und betont „weltbejahender“ Sexualität.

Eng verflochten mit der Rezeption des Tantras ist diejenige des Yogas. Die historischen Verhältnisse sind diesbezüglich nach aktuellem Forschungsstand allerdings unklar, denn die Rezeption eines sexuell konnotierten Tantras stand in keinerlei erkennbarem Zusammenhang mit der Yoga-Rezeption in Europa und Nordamerika seit dem 19. Jahrhundert. Die neuere Forschung beharrt sogar auf einer bewussten Ausschließung aller tantrischen Elemente während dieses Rezeptionsprozesses, insbesondere was deren Körpertechniken betrifft. Es herrscht die Auffassung, dass der moderne Yoga erst durch den indischen, nationalistisch gesinnten Neo-Hinduismus des 19. Jahrhunderts, wie er von Swami Vivekananda (1863–1902) vertreten wurde, geschaffen wurde. Weiterhin wurde argumentiert, dass die Betonung von Körpertechniken im modernen Yoga auf Einflüsse der westlichen Körperertüchtigungsbewegung unter dezidiertem Ausschluss tantrischer Techniken zurückzuführen ist. Dennoch ist eine Verschmelzung von Tantra und Yoga – bei Zurückstellung oder gänzlichem Ausschluss der Sexualität – in der Rezeption des 20. Jahrhunderts sehr häufig. Ein Blick nicht nur in einflussreiche esoterische Literatur, sondern auch in das aktuelle „landläufige“ Tantra-Angebot zeigt, dass es vielen Praktizierenden nicht um das Er- oder Ausleben von Sexualität, sondern um eine „spirituelle“

oder „philosophische“ Erfahrung geht, die auf einer „metaphysischen“ Ebene jenseits fleischlicher Lust verortet wird. Das Vorhandensein dieser Strömungen kann vor dem Hintergrund der genannten Forschungsergebnisse nicht erklärt werden.

Verfolgt man die Rezeption des „philosophischen Tantras“ zurück, trifft man auf die Schriften von John Woodroffe (1865–1936). Dieser war seit 1890 in Kalkutta als Jurist tätig und ab 1904 Richter am Calcutta High Court, wo er 1915 das Amt des Chief Justice innehatte. Ab 1913 erschienen seine Studien und Editionen über Tantra teilweise unter seinem echten Namen, teilweise unter dem Pseudonym Arthur Avalon unter Mitarbeit anderer Autoren, auf deren sprachliche Kenntnisse er angewiesen war. Alles weist darauf hin, dass Woodroffe nicht nur als die zentrale Figur für esoterische Tantra-Verständnisse gelten kann, sondern auch als Impulsgeber für die Entstehung der Tantra-Forschung. Das Projekt wird diese Rezeptionslinien herausarbeiten und darüber hinaus die Verflechtung Woodroffes mit dem bengalischen Reform-Hinduismus aufzeigen.

Tantrische Strömungen in der klassischen indischen Sanskrit-Tradition sind inzwischen vergleichsweise gut erforscht. Die Pointe ist dabei, dass auch die religionswissenschaftliche und indologische Tantra-Forschung sich auf Woodroffe als „Gründervater der Tantra-Forschung“ stützt. Den Publikationen Woodroffes wird dabei mitunter zugeschrieben, quasi im Alleingang für den radikalen Bruch mit

der gelehrten Wahrnehmung des 19. Jahrhunderts verantwortlich zu sein, dass es sich bei Tantra um schwarzmagische Sexualkulte und Ähnliches handele. Auf der anderen Seite zitiert die heutige akademische Tantra-Forschung kaum noch die Arbeiten Woodroffes, so dass leicht der Eindruck entstehen kann, dass sie von Indologie und Religionswissenschaft gar nicht inhaltlich rezipiert wurden. Es deutet jedoch einiges darauf hin, dass die frühe Tantra-Forschung von Woodroffes Vorstellungen stark beeinflusst wurde, wie etwa die Arbeiten von einflussreichen Indologen wie Heinrich Zimmer (1890–1943), Jakob Wilhelm Hauer (1881–1862), Sylvain Lévy (1863–1935) und Paul Masson-Oursel (1882–1956) zeigen.

Angesichts dieser breiten Rezeption Woodroffes steht seine Bedeutung für die Genealogie der heutigen Tantra-Vorstellungen außer Frage. Dennoch ist es der Forschung bisher nicht gelungen, das Werk Woodroffes schlüssig einzuordnen, was auch mit seiner doppelten Rezeption in Esoterik und Wissenschaft zusammenhängt. Diesbezüglich muss zunächst angemerkt werden, dass es sich schon im Woodroffe'schen Kontext eigentlich nicht um eine Doppelung handelte, sondern um eine enge Verflechtung. Dies fängt damit an, dass Woodroffes Frau Theosophin war und ihn offenbar überhaupt erst zur Auseinandersetzung mit dem „Hinduismus“ brachte. Woodroffe hielt Vorträge vor der Theosophischen Gesellschaft, publizierte in theosophischen Zeitschriften, und setzte sich in seinen eigenen Schriften umfangreich und anerkennend mit

theosophischen Autoren auseinander. Er war eng mit europäischen und indischen Theosophen befreundet, mit führenden theosophischen Persönlichkeiten wie Annie Besant (1847–1933) und Charles Webster Leadbeater (1854–1934) zumindest bekannt. Auch bei seinen engsten bengalischen Mitarbeitern lassen sich entsprechende Kontakte ausmachen. Überdies hatten einige der genannten Indologen, wie z.B. Heinrich Zimmer und Jakob Wilhelm Hauer, erkennbare eigene esoterische Interessen. Eine scharfe Grenzziehung zwischen „Esoterikern“ und „Wissenschaftlern“ ist in Bezug auf die Woodroffe-Rezeption also nur schwer möglich. Ein besonders deutliches Beispiel dafür sind auch die Arbeiten Carl Gustav Jungs (1875–1961), der auf den berühmten Eranos-Tagungen ab den 1930er Jahren im direkten Austausch mit Indologen wie Hauer und Zimmer stand, und dessen daraus resultierende Arbeiten über Tantra und Yoga noch heute einen maßgeblichen Einfluss ausüben. Es passt ins Bild, dass sich Jung auf Woodroffe als seine Hauptquelle für den Tantra bezieht.

Neben Woodroffes Abhängigkeit von der Theosophie gilt es weiterhin diejenige vom bengalischen Reform-Tantra zu klären, da sowohl die theosophische Tantra-Rezeption als auch der bengalische Reform-Tantra bisher fast vollkommen unerforscht sind. Auch hier zeigt sich abermals eine untrennbare Verflechtung, da das theosophische Interesse am Tantra allem Anschein nach von Bengalis geweckt worden ist, die in den 1880er Jahren in

der leitenden theosophischen Zeitschrift *The Theosophist* mehrere Artikel über das Thema veröffentlichten und somit Reaktionen von westlichen Theosophen verursachten. Dieser Kontext ist alleine schon deshalb relevant, weil von der Forschung bereits gut gezeigt worden ist, dass koloniale Tantra-Diskurse an der Stereotypisierung eines irrationalen, erotischen und verweiblichten „Orients“ gegenüber einem vermeintlich rationalen, wissenschaftlichen, progressiven und männlichen „Westen“ beteiligt waren. Dieser Wahrnehmung wollten Reform-Tantriker offensiv entgegenreten, indem sie in Konkurrenz zu neo-hinduistischen Strömungen den Tantra als überlegene Hindu-Tradition positionierten, die mit der Moderne vereinbar sei und die künstliche wie schädliche Trennung von Religion, Wissenschaft und Philosophie überwinden könne. Dieser Diskurs wurde unmittelbar in denjenigen der Theosophischen Gesellschaft überführt.

Vonseiten der Forschung wurde allerdings bisher der sexuelle Aspekt des Tantra als konstitutiv betrachtet, weshalb indischen Versuchen, den Tantra im kolonialen Indien zu reformieren und von seinen sexuellen Aspekten zu befreien, keine größere Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Diese Versuche gab es spätestens seit dem Ende des 18. Jahrhunderts und sie lassen sich das ganze 19. Jahrhundert über in verschiedenen Kontexten nachweisen. Sie wurden in der Forschung, wenn überhaupt, nur punktuell erwähnt, aber bisher nirgends systematisch erforscht. Wahrscheinlich

Ende des 18. Jahrhunderts entstand im Umfeld des kolonialen Kalkutta die Schrift des *Mahanirvana-Tantra*, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zahlreiche Editionen erlebte. Sie war offensichtlich wichtiger Ausgangspunkt für Teile der bengalischen Eliten, die einen einflussreichen Reform-Tantra schufen. Diese wurden bisher nicht als gesonderte indische Stimme im kolonialen Diskurs wahrgenommen. Für das Projekt ist diese Fehlstelle besonders gewichtig, da John Woodroffe sich offensichtlich diese Positionen zu eigen machte, so dass vermeintlich genuin Woodroffe'sche Ansichten eigentlich diejenigen der indischen Reform-Tantriker sind. Besonders eindrücklich kann dies daran gezeigt werden, dass es genau der *Mahanirvana-Tantra* war, der durch Woodroffe übersetzt und ediert wurde – er bildet das Zentrum von dessen Tantra-Verständnis und somit dasjenige nicht nur der darauf folgenden esoterischen Rezeption, sondern auch der genannten akademischen Forschung. Trotzdem ist die Position Woodroffes und seiner indischen Mitarbeiter innerhalb der reformhinduistischen Debatten noch völlig schleierhaft. Völlig ungeklärt blieben bisher auch Woodroffes Kontakte zu den nationalistisch gesinnten neo-hinduistischen Eliten in Bengalen: Woodroffe war zeitweise Präsident der Vivekananda-Gesellschaft in Kalkutta und hielt dort auch 1917–18 Vorträge über Tantra.

Das Wirken Woodroffes ist also ein herausragendes Beispiel für die Ver-

flechtung bisher als weitgehend getrennt wahrgenommener Diskurse und historischer Kontexte. Deren Klärung ermöglicht tiefe Einblicke in die Rolle globaler Austauschprozesse, die das heutige Verständnis von „Religion“ maßgeblich geprägt haben. Dabei wird nicht nur die Komplexität der Wissensproduktion im kolonialen Kontext deutlich, sondern auch die alles andere als lineare Genese der universitären Forschung, die zumindest weit bis in das 20. Jahrhundert hinein schwerlich von „esoterischen“ Diskursen separiert werden kann. Über das historische Verständnis der Religionsgeschichte um 1900 hinaus möchte das Projekt somit deren Nachwirken bis in die Wissenschaftslandschaft der Gegenwart aufzeigen.

Die Insel der Weisheit

Zur Erforschung der Esoterik auf Bali

*Yan Suarsana*³

Wer sich heute ein wenig mit Esoterik beschäftigt, stößt schnell auf die zahlreichen Elemente *indischer* Herkunft, die wie selbstverständlich mit allerlei Konzepten harmonieren, die augenscheinlich dem hiesigen religiösen und (pseudo-)wissenschaftlichen Kontext entstammen. Auf der indonesischen Insel Bali finden sich seit geraumer

Zeit einige Strömungen, bei denen sich zu diesem Konglomerat an „westlichen“ und indischen Inhalten noch dezidiert balinesische Traditionen gesellen, die als mit der theosophischen/esoterischen Tradition substantiell verwandt propagiert werden. Das vorliegende Projekt hat zum Ziel, die esoterische Szenerie auf Bali umfassend zu kartographieren. Dabei soll nicht nur ein detaillierter Überblick über die derzeitige Ausprägung der Esoterik auf der Insel zu geliefert werden, sondern auch die Genese esoterischer Ideen über Bali in der Geschichte zurückverfolgt werden, um die mögliche Rolle esoterischer und theosophischer Akteure bei der Herausbildung einer balinesischen Identität aufzudecken. In diesem Sinn soll das Vorhaben auch einen Beitrag dazu leisten, die Rolle der Esoterik im Rahmen einer globalen Religionsgeschichte besser zu verstehen.

Überblick über die esoterische Szene auf Bali

Über das Phänomen der Esoterik auf Bali gibt es bislang keinerlei Forschungen, obwohl diese bereits internationale Bedeutung in einschlägigen Kreisen gewonnen hat. Bislang bekannt sind drei Phänomene, die sich vor allem anhand des Grades ihrer Verschmelzung mit dem als traditionell-balinesisch verstandenen Kontext kategorisieren lassen. Den stärksten

³ Habilitationsvorhaben, Antrag auf Finanzierung ist bei der DFG eingereicht.

Grad weist dabei der im ostbalinesischen Karangasem ansässige Guru Ratu Bagus auf. Dieser steht geradezu prototypisch für die umfangreiche inhaltliche Inkorporierung von esoterischen Konzepten in den traditionellen (religiösen und medizinischen) Kontext Balis. Der Ratu Bagus-Ashram im Osten Balis existiert wohl seit 1987 und wurde zunächst ausschließlich von einheimischen Anhängern aufgesucht. Im Jahr 1993 „entdeckte“ jedoch ein italienischer Yoga-Lehrer den Guru und lud ihn nach Rom ein. Eine erste Videoaufzeichnung des Ashrams stammt aus dem Jahr 1995, gedreht von der ersten italienischen Reisegruppe, die Ratu Bagus in Folge dieses Kontakts besucht. Hier sind ausschließlich balinesische, recht ärmlich gekleidete junge Männer zu sehen, die eine Art wilde ‚Schüttelmeditation‘ mit allerlei kampsportähnlichen Techniken verbinden und ihre dadurch gewonnenen Kräfte durch die Abwehr von geworfenen Felsbrocken und Kokosnüssen demonstrieren. Zehn Jahre später präsentiert sich die Bewegung in einem völlig anderen Licht. Aufzeichnungen zeigen einen modernen Übungsraum, in dem gut gekleidete Balinesinnen und Balinesen sowie zahlreiche westliche Touristinnen eine als „Shaking“ bezeichnete Meditationspraxis ausüben. Dies geschieht unter der behutsamen Anleitung des freundlich lächelnden Gurus, der (ganz im Gegensatz zum alten Video, auf dem er in Trainingshose und T-Shirt zu sehen ist) ein weißes, sultanenartiges Gewand trägt. Tatsächlich scheint sich Ratu Bagus zwischen

1995 und etwa 2005 von einem zunächst ausschließlich auf den lokalen Kontext begrenzten, dörflichen Phänomen zu einer globalen Bewegung entwickelt zu haben, die nach eigenen Angaben bislang in 20 Ländern durch Koordinatoren sowie unzählige Shaking-Gruppen repräsentiert wird und in ihren Publikationen Konzepte des *New Age* mit Theorien der traditionellen balinesischen Medizin kombiniert. Ratu Bagus konnte auf Einladung von Anhängern seit Mitte der 1990er-Jahre bereits mehrere Europareisen unternehmen; regelmäßige Shaking Retreats in zahlreichen westlichen Ländern sind die Folge dieser Bemühungen.

Ebenfalls im traditionellen Gesundheitswesen angesiedelt sind die „Balischamanen“. Diese sind in Form einer Agentur organisiert, die vornehmlich über das Internet eine internationale Klientel an lokale „Schamanen“ vermittelt. Anders als bei Ratu Bagus handelt es sich bei den am Netzwerk Beteiligten augenscheinlich um gewöhnliche Heiler des traditionellen Gesundheitssektors, der sich seit der Kolonialzeit (und dem dadurch bedingten Ende der ‚klassischen‘ Medizin an den Königshöfen) zu einem informellen Gesundheitswesen der Insel (in Alternative zur durch die Niederländer eingeführten Schulmedizin) entwickelt hat. Die Einschreibung in den esoterischen Kontext (hier des Neoschamanismus) erfolgt hier also zunächst durch die bloße terminologische Etikettierung herkömmlicher Heilpraktiken als „schamanisch“, während gleichzeitig (neben dem

dadurch gewonnenen internationalen Klientel) auch das traditionelle Publikum weiterhin bedient werden kann. Nichtsdestotrotz finden sich auch im Falle der Balischamanen erste inhaltliche Veränderungen, indem etwa auch schamanische Seminare angeboten werden, in denen die Teilnehmer in Trancetechniken geschult werden oder ihr Krafttier finden können.

Der dritte Akteur weist indes keinerlei sichtbare Verbindungen zum traditionellen Kontext der Insel auf: Es handelt sich um die Yoga-Bewegung, die sich in Form zahlreicher Studios fast ausschließlich in der balinesischen Kulturhauptstadt Ubud angesiedelt hat, dort jedoch fest in der Hand von US-amerikanischen Betreibern ist. Yoga gilt in der Forschung insofern als esoterisch, als die Popularität von Yoga im Westen ab dem Ende des 19. Jahrhunderts maßgeblich durch führende Vertreter der Theosophie begründet wurde, welche die indischen Yoga-Traditionen in ihrem Sinne rezipierten. Es ist wohl vor allem den Yoga-Studios zu verdanken, dass Ubud heute nicht nur bei klassischen Kulturreisenden, sondern vor allem auch bei esoterisch und spirituell interessierten Touristen beliebt ist, wie der Film „Eat, Pray, Love“ mit Julia Roberts vor einiger Zeit wieder eindrücklich in Erinnerung gerufen hat.

Die Indisierung Balis als Geburtsstunde der balinesischen Esoterik

Das Aufkommen esoterischer Strömungen auf Bali ist nicht selbstverständlich; erklärungsbedürftig ist dabei sowohl die konzeptuelle Verbindung des (für Außenstehende üblicherweise recht verschlossenen) traditionellen Gesundheitssektors mit esoterischen Konzepten des *New Age* als auch die Tatsache, dass die Yoga-Bewegung seit Jahren wie selbstverständlich zu Balis kulturellem Zentrum gehört, ohne dass sich dort irgendwelche Verbindungen zum ‚klassischen‘ Kontext finden lassen.

Eine Erklärung für das reibungslose Ineinandergreifen von Esoterik und balinesischer Religion und Kultur ist in der konzeptuellen ‚Indisierung‘ Balis zu finden, die durch die niederländischen Kolonialherren zu Beginn des 20. Jahrhunderts angestoßen wurde. Nachdem in den Eroberungsfeldzügen fast der gesamte Hochadel der Insel ausgelöscht worden war, machten sich die neuen Herren daran, die balinesische Gesellschaft nach dem Vorbild Indiens wiederaufzubauen. Die Idee, dass es sich bei Bali um eine in Kern indische Gesellschaft handelte, war freilich nicht völlig abwegig. So war Bali lange Zeit ein Teil des indo-javanischen Majapahit-Reiches gewesen, dessen Kultur zahlreiche Elemente indischer Provenienz aufwies, welche (nach der Ausbreitung des Islam auf Java) nur noch auf Bali offen sichtbar geblieben waren. Dennoch war die Majapahit-Kultur

keineswegs mit der ‚Kultur Indiens‘ identisch – ebensowenig wie der balinesische Kontext, der (über Jahrhunderte in weitgehender Isolation ‚am Ende der Welt‘ gelegen) eine gänzlich eigene und äußerst komplexe kulturelle und soziale Ordnung ausgebildet hatte.

Die Konzeptionalisierung Balis als im Kern indischer Gesellschaft führte in der Folgezeit dazu, dass auch balinesische Intellektuelle, die unter den Niederländern ausgebildet worden waren, die Insel als Teil der indischen Kultur propagierten. Daraus folgte das Bewusstsein, dass es sich bei der eigenen Religion um eine legitime Ausprägung des Hinduismus handelte – einer ‚Weltreligion‘, die ab dem 19. Jahrhundert durch Hindu-Reformer in Indien (dem sogenannten Neohinduismus) als Konzept etabliert worden war. Es verwundert daher nicht, dass balinesische Reformer, die eine Anpassung der in ihren Augen ‚verfälschten‘ balinesischen ‚Volksreligion‘ an das indische Vorbild anstrebten, ab den 1920er-Jahren Kontakt zu neohinduistischen Kreisen aufnahmen und damit Bali als Exponent des Hinduismus auch international bekannt machten.

Ein zweiter Kanal dieser Internationalisierung bestand in der touristischen Öffnung der Insel nach 1910, die durch die Niederländer vorangetrieben wurde. Um den Skandal des recht brutal geführten Eroberungszugs vergessen zu machen, sollte Bali ein neues ‚Image‘ verpasst bekommen, und zwar im Sinne eines exotischen

Paradieses und Museums antiker indischer Kultur.

Es ist kaum verwunderlich, dass das neue Bild Balis nach kurzer Zeit Vertreter der Theosophen auf die Insel führte. Die 1875 in New York gegründete *Theosophische Gesellschaft* war 1878 nach Indien umgesiedelt, um dort (im Sinne der romantischen Verklärung des ‚Ostens‘) die Erforschung des ‚Urweistums‘ in seiner reinsten Form voranzutreiben, dessen Existenz die Theosophen in Indien und Tibet vermuteten. Zwischen 1915 und 1937 bereisten zahlreiche javanische und holländische Vertreter der Theosophie, die zu dieser Zeit in ganz Niederländisch-Indien in der Blüte stand, Bali und errichteten zusammen mit einheimischen Anhängern eine erste Loge. Dabei erklärten sie die substantielle Übereinstimmung der religiösen Traditionen der Insel mit theosophischem Gedankengut und interpretierten auch die klassische, vorkoloniale Literatur Balis in ihrem Sinne.

Die Geburtsstunde der heutigen esoterischen Szene auf Bali liegt jedoch in den 1970er-Jahren. Damals kamen (bedingt durch die Erschließung der Insel durch den modernen Massentourismus sowie eine anhaltende Balibegeisterung in den USA) Heerscharen von Hippies und anderer Sinnsucher auf die Insel. Zwar lassen sich für diese Zeit (nach aktuellem Kenntnisstand) keine theosophischen Aktivitäten mehr auf Bali nachweisen, doch die Hippies knüpften mit ihrer Faszination für indische Religiosität im Rahmen der *New Age*-Welle an exakt denselben konzeptuellen

Schnittstellen an wie ihre theosophischen Vorläufer vierzig Jahre früher. In der Folgezeit etablierte sich das globale Bild von ‚Indic Bali‘ als Hort herausgehobener Spiritualität, dessen Bekanntheit mit Bezeichnungen wie „Insel der Götter“ oder „Insel der tausend Tempel“ auch durch einschlägige Reiseführer und -veranstalter gesteigert wurde.

Überblick über das Forschungsvorhaben

Das Forschungsprojekt mit dem Titel „Esoterik auf Bali zwischen Tradition und Globalität“ hat zum einen das Ziel, Lehre und Praxis der einzelnen esoterischen Strömungen auf Bali umfassend zu erheben. Dabei müssen auch die teilweise umfangreichen Transformationsprozesse berücksichtigt werden, die besonders Ratu Bagus sowie die Balischamanen im historischen Verlauf ihrer Globalisierung und Esoterisierung durchgemacht haben. Die Aufzeichnung dieser Prozesse ermöglicht es, die oben umrissene konzeptuelle Verschmelzung der Esoterik mit dem lokalen Kontext auf Bali nachzuvollziehen. Doch auch die Yoga-Bewegung soll diesbezüglich Gegenstand der Analyse sein, da eine bisher nicht feststellbare Wechselwirkung zwischen traditionell-balinesischem Kontext und den in den Studios verbreiteten Lehren durchaus denkbar ist. Zu diesem Zweck sollen einerseits sämtliche verfügbare, von den verschiedenen Akteuren herausgegebene Quellen (Literatur, Videomaterial etc.) recherchiert und ausgewertet werden;

zum anderen erfolgt die Erhebung dieser Daten durch teilnehmende Beobachtung an den verschiedenen Orten esoterischer Praxis auf Bali sowie durch ethnographische Interviews mit Repräsentanten.

Der zweite Aspekt besteht in der Charakterisierung der Anhängerschaften der verschiedenen Bewegungen, die ebenfalls auf der Grundlage ethnographischer Interviews vorgenommen wird. Dazu sollen sowohl balinesische als auch nicht-balinesische Anhänger befragt werden, um die Plausibilisierung und Verankerung von „Esoterik Bali“ in den verschiedenen Kontexten nachzuvollziehen. Hier geht es zum einen um die Erhebung der kulturellen, religiösen und sozialen Hintergründe der befragten Personen sowie von weiteren biographischen Informationen (Alter, Geschlecht, Nationalität, Eintrittsdatum, persönliche Gründe für den Eintritt, Konversionsnarrative). Zum anderen soll eine Charakterisierung der konkreten, persönlichen Konzeptionalisierungen von Bali als Hort esoterischen Wissens durch die Anhänger der verschiedenen Bewegungen angestrebt werden. Hier sollen die ganz konkreten Sinnkonstruktionen von Bali als esoterisch-spirituellen Zentrum erhoben werden, um die Kombination der Idee einer indisch-„östlichen“ Weisheit mit der Vorstellung ihrer authentisch ‚indigenen‘, balinesischen Repräsentation durch die lokalen Akteure zu ergründen.

Indische Religionsgeschichte vom 16. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts

*Michael Bergunder*⁴

Ein Blick auf die heutige religiöse Landkarte Indiens, Pakistans und Bangladeshs als die drei größten und vor allem geschichtlich am engsten verwobenen Länder Südasiens ergibt folgendes Bild. Ganz grob geschätzt unterteilt sich die Bevölkerung in rund zwei Drittel Hindus und ein Drittel Muslime. Hineingerechnet werden müssen dann noch jeweils um die zwei Prozent Sikhs und Christen. Hinduismus, Islam, Sikhismus und Christentum repräsentieren sich im heutigen Südasiens als klar markierte und eigenständige „Religionen“. In der bisherigen religionswissenschaftlichen Literatur wird ihre Geschichte jeweils separat geschrieben. Es gibt demzufolge zahlreiche historische Darstellungen des Hinduismus sowie – wenn auch weniger umfangreich – zum südasiatischen Islam, zum Sikhismus und zum indischen Christentum.

Ungeachtet dieser etablierten Form der religionswissenschaftlichen Historiographie toben erbitterte Streitigkeiten um die sachgerechte Geschichtsdarstellung der einzelnen Religionen, ohne dass konsensfähige Lösungsansätze in Sicht wären. Ein wichtiger Grund für diese verfahrenere Situation

besteht nun darin, dass bis heute keine einzige zusammenfassende Religionsgeschichte Indiens bzw. Südasiens konzipiert wurde. Auch breitere Überblicksdarstellungen zu den Religionen Südasiens behandeln in der Regel jede Religion in separaten Artikeln, geschrieben von unterschiedlichen Autoren ohne systematische Querverweise zueinander. Die Merkwürdigkeit dieser separierenden Historiographie zeigt sich auch daran, dass unter der Rubrik „Sozialgeschichte“ schon seit längerem religionsübergreifende Perspektiven angewandt werden.

Das Projekt möchte helfen, diese Forschungslücke zu schließen. Ziel ist es, eine zusammenfassende indische Religionsgeschichte für die Zeit vom 16. bis zum beginnenden 20. Jahrhundert zu schreiben.

Ein solches Vorhaben verlangt eine genauere theoretische und methodische Fundierung. Angesichts der neueren kontroversen religionswissenschaftlichen Debatten setzt eine „Religions“-Geschichte die ausdrückliche Bestimmung von „Religion“ voraus. Für das Projekt wird ein nicht-essentialistisches historisches Verständnis von Religion zugrunde gelegt werden. Religion wird dabei als ein historischer Gegenstand verstanden und in Anlehnung an die Überlegungen von Ernesto Laclau und Judith Butler als „sedimentierter Name“ aufgefasst. Dies hat einschneidende Konsequenzen für die Historiographie, die in eine Genealogie im Sinne Michel

⁴ Buchprojekt WS 2015/16 Finanzierung einer Lehrstuhlvertretung durch die DFG.

Foucaults überführt wird. Die Genealogie schaut von der Gegenwart „kritisch“ zurück in die Vergangenheit und legt damit die historische Kontingenz gegenwärtiger Identitäten bloß. Das Anliegen der Genealogie ist also die konsequente Historisierung, und begegnet so systematisch den bisherigen Tendenzen zur Enthistorisierung und Teleologisierung. Zugleich ist dieser Ansatz stark von den Anfragen der Postkolonialismus-Forschung geprägt, so dass die koloniale und globale Verankerung der neueren indischen Religionsgeschichte in geeigneter Weise thematisiert werden kann.

Um das Projekt überhaupt bearbeitbar zu halten, sind pragmatische Eingrenzungen notwendig. In der Forschung ist die Zurückführung der heutigen zentralen religiösen Strömungen in Südasien bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts weitgehend unstrittig. Die beiden zentralen Streitfragen entzündeten sich am 19. Jahrhundert und ihre Beantwortung steht im Mittelpunkt des Vorhabens:

1. Welchen Einfluss hatte der europäische Kolonialismus und Orientalismus auf die religiösen Identitätsbildungsprozesse Indiens?

2. Stehen die religiösen Identitäten im 19. Jahrhundert in Kontinuität oder Diskontinuität zur vorkolonialen indischen Religionsgeschichte?

Historisierung des 19. Jahrhunderts

Die erste der beiden genannten zentralen Streitfragen verlangt eine konse-

quente Historisierung des 19. Jahrhunderts. Der konkrete Einfluss von Kolonialismus und Orientalismus auf die religiösen Identitätsbildungsprozesse Indiens muss dabei an konkreten Artikulationen der indischen Seite festgemacht werden. Im Allgemeinen wurde bisher der sich auf den Advaita Vedanta berufenden Reform-Hinduismus, mit dem bengalischen Intellektuellen Vivekananda als zentralem Repräsentanten, in den Mittelpunkt gerückt. Dies bedarf einer nachhaltigen Dezentrierung:

So war erstens die Neubestimmung des Advaita Vedanta vor dem Hintergrund seiner orientalistischen Privilegierung keineswegs eine rein bengalische Angelegenheit. Hier sind weitere Stimmen aus anderen Regionen einzu beziehen. Aus Gujarat wären dies in jedem Fall Manilal Dvivedi, Gokulaji Zala und Gaurishankar Udayshankar Oza. In Südindien verdient Rajam Aiyar, der den Advaita Vedanta mit den Vorstellungen des tamilischen Dichters Tayumanavar (18. Jh.) verband, besondere Beachtung.

Zweitens ist bisher ebenfalls zu wenig beachtet worden, dass im 19. Jahrhundert die Idee, einen einheitlichen „Hinduismus“ auf den Advaita Vedanta zu gründen, überaus umstritten war. Es gab zahlreiche alternative Entwürfe für einen gesamtindischen „Hinduismus“, und erst im 20. Jahrhundert setzte sich der advaitische Hinduismus, wenn auch nie vollständig, durch. Aus Kreisen der Vallabh-Gemeinschaft kam in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Bei-

spiel der Anspruch, dass die vishnuitische Bhakti der zentrale Kern des Hinduismus (Hind. hindu-mat, hindu-namdhari) sei. Shivaiten in Südindien formulierten am Ende des 19. Jahrhunderts – nicht zuletzt auch dezidiert gegen Vivekananda – die Auffassung, der „Hinduismus“ basiere auf dem Saiva Siddhanta. In Bengalen bildete sich ab Ende des 18. Jahrhunderts ein Reform-Tantra heraus, der den Tantra zum einzig angemessenen Kern des „Hinduismus“ erklärte (siehe auch Projekt 2). Diese konkurrierenden Ansprüche gilt es besonders zu beachten.

Drittens versuchten brahmanisch geprägte Hindu-Eliten im 19. Jahrhundert nicht nur einen wie auch immer gearteten „Hinduismus“ als einheitliche „Religion“ zu etablieren. Es wurden auch andere universalreligiöse Ansprüche formuliert, die nicht an eine explizite „Hinduismus“-Vorstellung gebunden waren. Die neuere Forschung zeigt zum Beispiel, dass die historische Verbindung des Arya Samaj mit dem Hindu-Nationalismus, wie sie spätestens im zweiten Viertel des 20. Jahrhunderts deutlich sichtbar ist, im frühen Arya Samaj keineswegs notwendig angelegt ist, sondern dass dieser im 19. Jh. einen eigenen exklusiven universalreligiösen Anspruch vertrat.

Dieses Problem verschärfte sich viertens dramatisch für diejenigen Hindus, die sich nicht auf die brahmanische Sanskrit-Tradition beriefen. Mit der Durchsetzung des advaitischen Hinduismus als Leitbild im 20. Jahrhundert wurden nicht-brahmani-

sche Traditionen automatisch zu „kleinen Traditionen“ (Redfield), und gerieten damit unter Legitimierungsdruck. Die Sant-Traditionen sind dafür das wichtigste Beispiel. Es ist inzwischen weitgehend Konsens in der Forschung, dass die Sant-Dichtung in der Mogulzeit eine der einflussreichsten überregionalen Bhakti-Traditionen darstellte. Sie war mit dem Sufismus, dem Nath-Yoga sowie der vishnuitischen Bhakti vielfältig verflochten und ihre Anhänger umfassten sowohl Hindus als auch Muslime. Von daher verwundert es nicht, dass sie auch im 19. Jahrhundert prägend blieb. Wir wissen von sehr mitgliederstarken Bewegungen, wie dem Kabirpanth und den Raidasis in Nord- und Zentralindien sowie den verschiedenen Sikh-Organisationen im Panjab. Zugleich entstanden im 19. Jahrhundert bedeutende Reformbewegungen, die sich auf die Sant-Dichtung beriefen, wie z.B. die Radhasoami im Panjab oder die Satnami in Chhatisgarh in Zentralindien. Als Reaktion auf die zunehmende Dominanz des brahmanischen advaitischen Hinduismus im 20. Jahrhundert kam es dann zu dramatischen Neupositionierungen. Teile der Kabirpanths begannen sich als Teil des Advaita Vedanta zu verstehen. Die Satnami, die sich vor allem aus niedrigstehenden Chamars zusammensetzten, verwandelten sich am Beginn des 20. Jahrhunderts in eine Kastengesellschaft. Andere Teile der Sant-Tradition gingen in der Dalit-Bewegung auf, wie z.B. im Ad Dharm, im Adi Hindu oder in neo-buddhistischen Aufbrüchen. Die Radhasoami nahmen

dagegen eine universalreligiöse Neu-positionierung ähnlich der Theosophischen Gesellschaft vor. Am spektakulärsten war sicherlich, dass sich große Teile der Sikhs nun hinter das neue Paradigma der „Tat Khalsa“ stellten und den Sikhismus zu einer eigenständigen Weltreligion erklärten. Ungeachtet ihres vermutlich breiten Einflusses im 19. Jahrhundert wurde die Sant-Tradition im Zusammenhang mit der Entstehung des kolonialen „Hinduismus“ bisher kaum beachtet, ja es gibt überhaupt kaum Untersuchungen zu ihrer Situation im 19. Jahrhundert. Auch hier ist zu vermuten, dass dies ein rückwirkender Effekt davon ist, dass die Sant-Tradition im 20. Jahrhundert ihren äußeren Zusammenhang und ihre äußere Sichtbarkeit verlor.

Es gilt fünftens, den Kommunalismus bei Muslimen und Hindus im 19. Jahrhundert nicht von seiner erfolgreichen Durchsetzung im 20. Jahrhundert her zu lesen, sondern dessen Reichweite kritisch zu hinterfragen und gleichzeitig als Ort zu verstehen, wo Muslime und Hindus abgrenzende homogenisierende Identitätspositionierungen miteinander aushandelten.

Damit zusammen hängt sechstens, dass auch die Geschichte des Islams im 19. Jahrhundert nicht länger ihren alleinigen Fokus auf das Dreigestirn Aligarh legen darf. Vor allem gilt es, die Bedeutung und Transformation des Sufismus im 19. Jahrhundert neu zu justieren. Von entscheidender Bedeutung sind dafür die sogenannten Barelwis/Ahl-i Sunnat, eine in den 1880er Jahren begründete Vereinigung von Rechtsschulengelehrten, die

einen sufischen Seinsmonismus (Arab./Pers. wahdat al-wujud) vertrat und insbesondere eine daraus abgeleitete, ausgedehnte Muhammad-Verehrung vehement verteidigte. Bis heute zählen sich in Pakistan die Mehrzahl der Rechtsschulengelehrten zu den Barelwis. Ähnlich ist auch der berühmte Gelehrtenrat von Lucknow (Nadwat al-Ulama) stärker zu berücksichtigen, um die Rolle der rationalen Wissenschaften (Arab./Pers. ma'qulat) im 19. Jahrhundert genauer zu erfassen.

Vorkoloniales Indien

Die zweite zentrale Streitfrage betrifft die vorkoloniale Religionsgeschichte. Hier muss darauf geachtet werden, das 18. Jahrhundert nicht einfach als ein Jahrhundert des Übergangs vom Mogulreich zum britischen Kolonialismus zu betrachten. Die relative Unabhängigkeit der Regionalherrscher, die sich zugleich formal zur Mogulherrschaft bekannten und die persische Kulturtradition partiell weiterführten, brachte vielfach Neuaufbrüche hervor, die in ihrem eigenen Recht studiert werden müssen – angefangen von der Neubestimmung der vishnuitischen Bhakti-Tradition in Rajasthan bis hin zur Etablierung einer schiitischen Hofkultur in Awadh, den Aufstieg der rationalen Wissenschaften in Lucknow oder der Neubestimmung der sunnitischen Tradition durch Wali Ullah in Delhi. Wahrscheinlich stellt also bereits das 18. Jahrhundert in vielerlei Hinsicht einen Bruch mit den vorhergehenden Traditionen der Mogulzeit

im 16. und 17. Jahrhundert dar. Die vorkolonialen Traditionen müssen also ebenfalls streng historisiert werden, um so zuverlässig zu verhindern, dass sie, wie bisher oft geschehen, als bloße Gegenfolie zu den kolonialen Traditionen ihrerseits enthistorisiert werden. Die Darstellung der vorkolonialen Traditionen wird auch nach spezifisch indischen Einflüssen auf die Konzeptualisierung der kolonialen Religionsdiskurse fragen. So wurde in der Mogulzeit mit dem persischen Wort „din“ bereits ein Konzept verbunden, dass dem kolonialen Gebrauch von „Religion“ durchaus ähnelt. Es wurde in diesem Sinne auch von persischsprachigen Hindu-Eliten verwendet, darunter von keinem geringeren als Rammohan Roy, durch den es auch in den kolonialen Diskurs eingespeist wurde. Weiterhin entfalteten die komparatistischen Ansätze in der Sant-Tradition durch ihre Rezeption in den Religionsdiskursen des 19. Jahrhunderts eine interessante Wirkungsgeschichte.

Die Historisierung der südasiatischen Religionsgeschichte hat unmittelbare politische Implikationen, da sie etablierte ideologische Geschichtsnarrative heutiger religiöser und nationalistischer Gruppierungen in Indien kritisch hinterfragt. Sie ist damit keine rein akademische Angelegenheit. Wissenschaftliche Abhandlungen zur Geschichte von Religionen in Südasien haben zum Teil heftige öffentliche Kontroversen ausgelöst. Dies wurde zuletzt am Verbot der Hinduismus-Geschichte von Wendy Doniger in In-

dien deutlich. Ein wichtiger Streitpunkt war hier übrigens das Verhältnis von Muslimen und Hindus in der Mogulzeit und sowohl die Darstellung Donigers als auch ihrer Kritiker leidet an der ungenügenden Kenntnis genau derjenigen Quellen, die im vorliegenden Projekt präsentiert werden. Auch der Sikhismus blickt auf überaus heftige öffentliche Auseinandersetzungen zu einzelnen akademischen Geschichtsdarstellungen zurück. Der zugrunde gelegte postkoloniale Ansatz reflektiert ausdrücklich auch diese Dimension und fühlt sich den Überlegungen von James Laine verpflichtet, dessen ausgezeichnetes Buch über Shivaji ebenfalls in Indien verboten wurde. Im Kern geht es darum, das kritische Ethos der Genealogie konsequent, also auch auf die akademische Produktion selbst, anzuwenden. In diesem Sinne ist das vorliegende Projekt auch ein Beitrag zur Ideologiekritik und zugleich ein Versuch zur Versachlichung bestimmter Debattenlagen.

Globale Religionsgeschichte aus regionaler Perspektive. Historisierung und Dezentrierung religiöser Identitäten im 19. und frühen 20. Jahrhundert

Promotionskolleg⁵

„Religion“ ist nach wie vor ein weitgehend ungeklärtes und umstrittenes Konzept. Es ist eine weithin geteilte Ansicht, dass das heutige Religionsverständnis in seiner Genese ein Produkt der europäischen Geistesgeschichte darstellt und seine heutigen Verwendungsweisen auf das 19. Jahrhundert zurückgehen, mit markanten Vorläufern im Deismus und in der Aufklärung. Damit verbunden wird meist die Annahme, dass im 19. Jahrhundert ein vielschichtiger globaler Aushandlungsprozess stattfand, in dessen Folge sich Religionsdiskurse aus Europa global verbreiteten. Das zentrale Problem ist jedoch, dass zum Beleg dieser zweiten Annahme bisher weitgehend die entsprechende historische Forschung fehlt und dort, wo sie existiert, ihre methodischen Voraussetzungen nicht befriedigend geklärt sind.

Diejenigen historischen Untersuchungen, die sich bisher ausführlicher

mit dieser zweiten Annahme beschäftigt haben, sind dem globalgeschichtlichen Ansatz verpflichtet. Zu nennen sind hier vor allem Christopher Bayly, Peter Beyer und Jürgen Osterhammel. Auffällig an diesen Entwürfen ist, dass sie tendenziell drei unterschiedliche Verständnisse von „Religion“ miteinander verschränken. Erstens werden Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus als „Weltreligionen“ oder „große Religionen“ charakterisiert, so dass de facto ein heutiger zeitgenössischer analytischer Religionsbegriff zugrunde gelegt wird. Zweitens wird bei diesen „Weltreligionen“ die Ausbildung von „religiöser Uniformität“ (Bayly) angenommen. Diese allgemeine Entwicklung zur „religiösen Uniformität“ ist nun, so die Forschung, drittens damit verbunden, dass sie mit einer zunehmenden bewussten Selbstzuschreibung der eigenen Tradition als „Religion“ einhergeht.

Die globalgeschichtlichen Ansätze treffen sich mit der zentralen Einsicht der Postkolonialismus-Forschung, dass der Kolonialismus des 19. Jahrhunderts die nicht-westlichen Kulturen und Gesellschaften zu einer Auseinandersetzung mit westlichen Repräsentationsweisen zwang und dadurch veränderte. Dies trifft in besonderer Weise auf die Frage der „Religion“ zu. Der Zugang zur Geschichte innerhalb der Postkolonialismus-Forschung zeichnet sich dadurch aus, dass keine heuristisch-analytische Definition von

⁵ Dreijähriges Promotionskolleg, finanziert aus der Landesgraduiertenförderung. Beteiligt sind: Michael Bergunder, Hans Harder (Neusprachliche Südasiastudien),

Hans Martin Krämer (Japanologie), Friederike Nüssel, Jan Stievermann.

Religion vorausgesetzt, sondern eine konsequente Historisierung betrieben wird. Die Untersuchung konzentriert sich dabei auf die explizite Repräsentation von „Religion“ innerhalb eines kolonialen Kontextes. Allerdings kann die postkoloniale Forschung ihren eigenen Anspruch bisher nicht vollständig einlösen, da die konkrete Beteiligung nicht-westlicher Akteure oft nur kursorisch angesprochen wird. Es gibt allerdings erste wegweisende regional-spezifische Forschungen, die versuchen, das komplexe Zusammenspiel westlicher und nicht-westlicher Repräsentationsweisen gemeinsam zu erfassen, die sich auch zunehmend ausdrücklich der Religionsfrage zuwenden.

Aus dem dargestellten Forschungsstand ergeben sich zwei zentrale Desiderate: 1. Obwohl es in der Forschung inzwischen weitgehend unumstritten ist, dass das Thema Religion für das Verständnis des langen 19. Jahrhunderts entscheidend ist, fehlt sowohl der globalgeschichtlichen als auch der postkolonialen Forschung zur „Religion“ die Verifikation durch die philologisch und regional spezialisierte Forschung. 2. Die globalgeschichtliche Verschränkung dreier unterschiedlicher Perspektiven wird durch eine analytische Religionsdefinition als strukturierendem Zugang des historischen Materials zusammengehalten. Dabei wird die religionswissenschaftliche Diskussion nicht berücksichtigt, der zufolge beim gegenwärtigen Forschungsstand jede analytische Religionsdefinition notwendigerweise

umstritten bleibt und damit keinen sicheren Ausgangspunkt für eine Historisierung darstellt.

Aus diesen beiden Desideraten ergab sich die materiale und programmatische Forschungs idee für ein kleines interdisziplinäres Promotionskolleg, das folgende Themen gemeinsam bearbeitet:

1. In materialer Hinsicht wird die globale Religionsgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts aus der Perspektive der philologisch und regional spezialisierten Forschung erforscht werden. 2. In programmatischer Hinsicht soll die problematische Verdopplung des historischen Verständnisses von „Religion“ im 19. Jahrhundert durch moderne analytische Religionsbegriffe vermieden und ein alternatives Forschungsprogramm formuliert werden, das auf einer konsequenten Historisierung der Fragestellung beruht.

Als gemeinsames Forschungsprogramm werden zwei zentrale Leitthemen für eine globale Religionsgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts formuliert. Konkret geschieht dies im Rückgriff auf die markierten drei globalgeschichtlichen Perspektiven. Auf eine vorgängige analytische Religionsdefinition wird dabei vor dem Hintergrund des genealogischen Ansatzes und der konzeptualen, historischen und topographischen Dezentrierung bewusst verzichtet. Die anderen beiden globalgeschichtlichen Perspektiven bilden jedoch eine tragfähige Ausgangsbasis für die gemeinsame thematische Arbeit: 1. Unifor-

mierung (Bayly) oder Ausdifferenzierung (Beyer) von „Christentum“, „Islam“, „Hinduismus“ und „Buddhismus“ (= Leitthema I). 2. Herausbildung eines globalen Religionsdiskurses (= Leitthema II).

Das Leitthema I (Uniformierung) untersucht vereinheitlichende Identitätskonzepte. Es ist zugleich die Voraussetzung für eine differenzierte Beschäftigung mit dem Leitthema II („Religion“), das sich unmittelbar dem Religionsthema zuwendet und den inhaltlichen Schwerpunkt der gemeinsamen Arbeit ausmacht. Der entscheidende Punkt ist dabei, dass mit Verzicht auf eine analytische Religionsdefinition ein historischer Zusammenhang zwischen beiden nicht vorausgesetzt werden kann, sondern historisch konkret erwiesen werden muss. Die bisherige vorgängige Verschränkung beider Ansätze ermöglichte es nur ungenügend, der differenzierten Diskurslage gerecht zu werden. Ein gutes Beispiel ist das Christentum. Während für den liberalen Protestantismus im 19. Jahrhundert in der Tat der enge Zusammenhang zwischen einer Christentums- und einer Religionstheorie charakteristisch ist, sieht das für die römisch-katholische Kirche anders aus. Zwar lässt sich der Ultramontanismus ohne weiteres als Beispiel für die Ausbildung religiöser Uniformität heranziehen, aber diese ultramontane Form der Uniformierung ist nicht mit einer Selbstzuschreibung als „Religion“ verbunden. Ein genauerer Blick auf Hinduismus und Buddhismus im 19. Jahrhundert zeigt ebenfalls, dass diese sich keineswegs immer eindeutig als „Religion“ positioniert haben, sondern

z.T. dezidiert behaupteten, gerade keine „Religion“, sondern stattdessen „Wissenschaft“, „Philosophie“ oder „Nation“ zu sein. Kurzum, aufgrund dieser Diskussionslage scheint es ein vielversprechender Ansatz zu sein, beide Perspektiven zu trennen.

In Aufnahme der These von Christopher Bayly wird im Sinne von Leitthema I (Uniformierung) danach gefragt, inwieweit eine „Uniformierung und Homogenisierung der Weltreligionen“ zu beobachten ist. Dies bedeutet zunächst, den Stellenwert von Konzepten wie „Christentum“, „Buddhismus“ oder „Hinduismus“ für die Artikulation der Identität der jeweils eigenen Gruppe herauszuarbeiten. Diese sollen umfassend untersucht werden.

Es wird besonders auf neue vereinheitlichende Tendenzen zu achten sein. Die jeweiligen Konzepte werden dabei in ihrem kulturellen, sozialen und politischen Kontext betrachtet. Es soll keine Ideengeschichte betrieben werden, sondern Diskursanalyse. Diskurse werden dabei als gesellschaftliche und immer auch politische Praxis verstanden, die damit auch über einen materiellen Charakter verfügen und nicht als etwas rein Geistiges missverstanden werden dürfen (Laclau/Mouffe). Von daher wird hier auch geprüft, inwieweit sich vereinheitlichende Konzepte etwa mit neuen Institutionalisierungen der Lehrautorität verbinden, sei es durch Betonung der Laienautorität wie z.B. in vielen hinduistischen und buddhistischen Reformbewegungen. Auch die teils gravierenden sozialen Umwälzungen, die sich in Asien durch die politische

Durchsetzung neuer Verständnisse von „Religion“ ergaben, sollen thematisiert werden.

Die Konzentration auf die großen „Weltreligionen“ erfolgt im Leitthema I nicht, um sie in diesem Status zu reifizieren, sondern nur im Nachvollzug der These Baylys, die damit zugleich kritisch überprüft wird. Letzteres soll auch dadurch ermöglicht werden, dass mit dem US-amerikanischen Transzendentalismus und der Theosophischen Gesellschaft zusätzlich zwei der wichtigsten alternativreligiösen Strömungen des 19. Jahrhunderts thematisiert werden, in denen die positiven Entitäten wie „Christentum“, „Hinduismus“ und „Buddhismus“ einfach durch „Religion“ ersetzt werden.

Es ist weiterhin zu untersuchen, ob es zu Interferenzen mit anderen Konzepten kommt, entweder in Form von Abgrenzung oder durch deren Integration, z.B. in Bezug auf Nation, Wissenschaft etc. Ein gutes Beispiel wäre der Buddhismus oder die Theosophie, die sich z.T. als „Wissenschaft“ oder „Philosophie“ verstehen, um sich von „Religion“ abzugrenzen. Die verschiedenen Dissertationsprojekte bearbeiten gemeinsam die beiden Leitthemen, allerdings aus der jeweiligen disziplinären und regionalen Perspektive. Das Kolleg thematisiert die Regionen Europa, Nordamerika, Indien und Japan.

Habilitationen

Protestantische Orientalistik

Die archäologische Konstruktion des Orients im Werk von Heinrich Ewald (1803–1875)

Christian Stahmann

Seit der Veröffentlichung von Edward Saids bahnbrechender Studie *Orientalism* aus dem Jahr 1978 ist die komplexe Verflechtung Europas mit den Kulturen des nahen und fernen Ostens im 19. Jahrhundert mit immer ausdifferenzierteren Rastern untersucht worden. Vieles, was vor knapp 40 Jahren noch ein Desiderat darstellte, ist inzwischen im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses. Insbesondere gilt dies für die Erschließung der deutschsprachigen Orientdiskurse, die seit etwas mehr als zehn Jahren aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet werden. Sabine Mangold hat beispielsweise die Institutionengeschichte von den ersten Anfängen nach den Befreiungskriegen über die organisatorische Vernetzung in der Deutschen Morgenländische Gesellschaft (1843) bis zur „angewandten Wissenschaft“ im Kaiserreich auf brillante Weise aufbereitet. Jüngere Studien widmen sich einzelnen Disziplinen wie der Indologie oder der Islamwissenschaft (Suzanne Marchand,

Reinhard Schulze oder Pascale Raubault-Feuerhahn). In allen diesen Untersuchungen wird unisono festgestellt, welche oft unterschätzte Bedeutung der etablierten protestantischen Theologie für die Etablierung und Ausdifferenzierung der verschiedenen orientalistischen Disziplinen zukommt.

Allerdings liegen zur detaillierten Rekonstruktion dieses Zusammenhangs bislang kaum aussagekräftige Einzelstudien vor. Das gilt umso mehr für den Göttinger Philologen, Theologen und Orientalisten Georg Heinrich August Ewald (1803–1875), der wie kein zweiter protestantischer Universitätslehrer Generationen von protestantischen Orientalisten wie Theodor Nöldeke oder auch Julius Wellhausen maßgeblich beeinflusste. Bereits der in Göttingen aufbewahrte Nachlass vermittelt eine Ahnung von der Bedeutung dieses Protestanten, der – wohl seiner Rabulistik geschuldet – einer fatalen *damnatio memoriae* anheimgefallen zu sein scheint. Ewald stand in Kontakt mit dem Begründer der modernen Sanskritistik Franz Bopp, hatte gute Kontakte zur Pariser Orientalistenszene wie Silvestre de Sacy oder Eugène Burnouf, zählt neben dem Leipziger Heinrich Leberecht Fleischer zu den führenden Köpfen der sich 1843 etablierenden Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und musste als Mitglied der Göttinger Sieben 1837 neben Johann Christoph Dahlmann, den Gebrüdern Grimm, Wilhelm Eduard Albrecht, Georg Gottfried Gervinus und Wilhelm Eduard Weber nach einer historischen Pro-

testnote gegen den frisch gekürten König die Heimat verlassen. Sein politisches Engagement, das ihn später in den Berliner Reichstag führte, und seine krankhafte Rechthaberei haben nicht nur zu verschiedenen Prozessen wegen Majestätsbeleidigung geführt, sondern auch die Rezeptionsgeschichte seines Werkes negativ beeinflusst.

Umso dringlicher und wertvoller ist eine überfällige Auseinandersetzung mit seinem Werk. Da ist beispielsweise die *Hebräische Grammatik* mit acht Auflagen, neben dem Lehrbuch von Wilhelm Gesenius eines der meist gelesenen biblischen Standardwerke im 19. Jahrhundert. Oder die in Tübingen als Reaktion auf das *Leben Jesu* von David Friedrich Strauß entstandene siebenbändige *Geschichte des Volkes Israel*, der monumentale Versuch, die Entwicklung der jüdischen Religionsgeschichte von der archaischen Frühzeit bis zum Bar-Kochbarkrieg nachzuzeichnen. Großen Einfluss hatten seine prophetischen Studien (*Die Propheten des Alten Bundes*). Und nicht zuletzt sind die mehr als 1.000 Rezensionen ein Beleg für seine wissenschaftspolitische Relevanz in den Jahren zwischen Vormärz und Reichsgründung.

Die Habilitation Protestantische Orientalistik. Die archäologische Konstruktion des Orients im Werk von Heinrich Ewald konzentriert den Fokus auf drei Zentren des umfangreichen Œuvres:

Das erste Kapitel (*Archäologie der semitischen Sprachen*) illustriert anhand der sprachwissenschaftlichen

Studien, wie im Nachklang an Johann Gottfried Herder Ewald die hebräische Sprache als organisches System begreift und damit Wege eröffnet, die in die vergleichende Semitistik münden. Im Unterschied zur Rezeption des sprachvergleichenden Paradigmas im Werk von Ernest Renan oder etwa Friedrich Max Müller ist der Göttinger um eine austarierte Kulturanthropologie bemüht. So verteidigt er sein Leben lang die archaische Sprache der Bibel und ihre einzigartige poetische Kraft gegen jegliche pejorativen Interpretationen, die sich spätestens mit Gobineaus *Essai sur l'inégalité des races humaines* in einen rassetheoretischen Diskurs verdichten.

Ewalds Rolle für die Etablierung eines Orientalistennetzwerks im deutschen Vormärz beleuchtet das zweite Kapitel (*Die Archäologie der Orientalistik*). Gemeinsam mit dem Armenienspezialisten Karl Friedrich Neumann, dem Nestor deutscher Orientalistik Friedrich Rückert, Johann Gottfried Ludwig Kosegarten in Greifswald, dem Schüler von August Wilhelm Schlegel Christian Lassen in Bonn, Hans Conon von der Gabelentz als Experte für Sinologie und dem langjährigen Hallenser Weggefährten Emil Rödiger gründete der Göttinger im Sommer 1837 die *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. Die interdisziplinäre Konzeption des Journals nimmt die Programmatik der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft vorweg und reiht sich ein in die unterschiedlichen wissenschaftspolitischen Projekte bürgerlicher Öffentlichkeit

auf deutschem Boden. Zwei Jahre zuvor hatte Heinrich Ewald als neu ernannter Professor für Orientalische Sprachen in Göttingen mit der Vorlesung *Encyclopaedie des Orients* das Themenprofil der Zeitschrift antizipiert. Das Transkript der Vorlesung mit textkritischem Apparat ist im Anhang der Habilitation aufgeführt. Des Weiteren wird in diesem Kontext auch der Briefwechsel (Göttingen-Kopenhagen) zwischen Ewald und dem Leipziger Philologen Heinrich Leberrecht Fleischer ausgewertet, um das komplexe Freund-Feind-Verhältnis zu erfassen und die Kommunikation innerhalb der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft adäquater zu erschließen.

Welche Rückschlüsse ergeben sich aus den Erkenntnissen der vergleichenden Semitistik und der interdisziplinären Kommunikation für die Religionsgeschichte? Das dritte Kapitel (*Archäologie der Religion*) wählt den Diskurs über die Relevanz der Bhagavad-Gītā zwischen August Wilhelm Schlegel, Wilhelm von Humboldt und Georg Wilhelm Friedrich Hegel zum Ausgangspunkt. Tief beeindruckt von den vedischen Schriften und ihrer Erschließung durch Friedrich Rosen in London erkennt Ewald eine vergleichbare Rückbesinnung aller entscheidenden Religionssysteme auf die sogenannte archaische Frühzeit. Religiöser Fortschritt ist demnach nicht eine Orientierungsbewegung auf die Zukunft hin, sondern das Bemühen um eine „historisch-kritische“ Rekonstruktion der religiösen Ursprungssituation. Es etablieren sich Diskurse über

Religion, wo europäische Textwissenschaftler in kolonialen Kontaktzonen auf indische Intellektuelle etwa in Bengalen stoßen. Ewald registriert aufmerksam, wie diese Debatten aus Indien nach Europa reimportiert werden und an europäischen Universitäten eine veränderte Sicht auf die brahmanischen Anfänge des „Hinduismus“ oder den „Buddhismus“ werfen. Für die Zeit des Vormärz nicht überraschend, werden die Perspektiven auf die indischen Religionen entlang konfessioneller Raster entfaltet. Parallel zu den Debatten über die indoarische Religionsgeschichte starten auch die ersten Versuche zur historisch-kritischen Auseinandersetzung mit den sakralen Urkunden des Islam. Ewald zählt zu den wenigen Gelehrten, die die Koranforschung eines jungen Abraham Geiger anerkennen. Und er steuert auch Textmaterial für die erste historisch-kritische Muhammad-Biographie des jüdischen Gelehrten Gustav Weil in Heidelberg bei. Dennoch dürfen diese christlich-jüdischen Kooperationen nicht darüber hinwegtäuschen, dass über der Arbeit an der *Geschichte des Volkes Israel* von 1843–1868 der Ton gegenüber den jüdischen Gesprächspartnern an Schärfe zunimmt. Die religionshistorischen Entwürfe von Markus Isaak Jost, Zacharias Fraenkel oder Abraham Geiger führen dem Göttinger Theologen vor Augen, dass jüdische Intellektuelle ihren eigenen Standort definieren und um die wissenschaftliche Aneignung der biblischen Geschichte streiten.

Das vielgestaltige Werk von Heinrich Ewald legt ein eindruckliches

Zeugnis für die Bedeutung protestantischer Gelehrter für die Etablierung eines orientalistischen Diskurses in Deutschland ab. „Religion“ wird anhand textkritischer Orientierung am Maßstab protestantischer Aneignung von Geschichte konzipiert. Das hat Folgen für die Einordnung und Bewertung aller nicht-christlichen Religionsysteme, die dank kolonialer Verflechtungen zum Thema an europäischen Universitäten werden. Und diese „archäologische“ Konzeption von Geschichte, die Suche nach den sakrosankten Ursprüngen als Weg in eine von Säkularismus gefährdete Zukunft,

wirkt zurück auf die Debatten über den Advaita-Vedanta und die Rolle Zarathustras in Indien oder die Stellung der Wahabiyya im Osmanischen Reich.

Zu Unrecht übergeht die Historiographie der Religionswissenschaften und Orientalistik in Deutschland die Person und das Werk von Heinrich Ewald. Es ist zu wünschen, dass sein Nachlass ein ähnlich starkes Interesse weckt, wie die Korrespondenz seiner Freund-Feinde Hermann Hupfeld oder Heinrich Leberecht Fleischer.

Sterben, Tod und Endlichkeit.

Der verwundbare Mensch im
Fokus einer realistischen
Anthropologie

Heike Springhart

Sagen, was Sache ist, und einen nüchternen Blick einzunehmen, der die Dinge beim Namen nennt, ohne sie schön zu reden – das ist die Aufgabe der Theologie, wie sie Martin Luther in der 21. These der Heidelberger Disputation benennt.¹ Auf der Linie dieser

hermeneutischen Grundhaltung besteht mein Anliegen darin, eine theologische Perspektive auf das Sterben zu entwickeln, die sich den Härten und der Bedrohlichkeit, die das Sterben (auch) ausmachen, stellt. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass Sterben auch als intensiver Prozess des Lebens verbunden ist mit schmerzhaften Abschieden und mit der Erfahrung prinzipieller Verletzlichkeit und Verwundbarkeit.

Anders als in den klassischen dogmatischen Zugängen, die den Tod und nicht so sehr das Sterben thematisieren, verschiebt sich in dieser Arbeit der Akzent von einer Beschreibung des Todes zu einer dogmatischen Auseinandersetzung mit dem Sterben.

¹ Vgl. *M. Luther, Heidelbergae habitae / Heidelberger Disputation*, 53.

Diese versucht, erstens, die Unhintergebarkeit der mit dem Sterben verbundenen Erfahrung zu sehen und ernst zu nehmen. Und fragt zweitens danach, welche dogmatischen Inhalte dazu geeignet sind, sich dem Sterben aus der Sicht der theologischen Anthropologie zu nähern.

Dies führt zu einem Plädoyer für eine realistische Anthropologie. Zentral für eine solche realistische Anthropologie ist der Aspekt der Vulnerabilität, die als deren Kernkategorie eingeführt wird.

Realistische Anthropologie

Realistische Anthropologie folgt der Überzeugung, dass die empirisch erfassbare Realität von Bedeutung für das konstruktive dogmatische Denken ist. Insofern lässt sie sich von der Empirie leiten und in Frage stellen. Zugleich jedoch besteht ihr Realismus darin, dass sie darauf zielt, die empirische Erfahrung und Wirklichkeit durch die theologisch-anthropologische Deutung herauszufordern und in Frage zu stellen. Realistische Anthropologie betont also die wechselseitige Erschließungskraft von Empirie und Dogmatik. Dies impliziert auch, dass einer realistischen Anthropologie sowohl in Richtung der dogmatischen Inhalte als auch in Richtung der empirischen Wirklichkeit eine kritische Dimension zukommt.

Das Anliegen einer realistischen Anthropologie folgt dem klassischen Verständnis von Realismus, das daran festhält, dass sich der Gegenstand der

theologischen und anthropologischen Reflexion gegen seine vollständige Erfassung in einem theologischen Konzept sperrt. Insofern folgt Realismus als theologische Grundhaltung damit der insbesondere in der Dialektischen Theologie vehement betonten Grundüberzeugung, dass der Gegenstand der Theologie größer ist, als jedes theologische Denken erfassen kann. Diese Grundüberzeugung bedeutet nun jedoch nicht, darauf zu verzichten, sich dem Gegenstand theologisch reflexiv zu nähern. Vielmehr besteht der Realismus in einer der theologischen Reflexion von ihrem Gegenstand her eigennenden kritischen Dimension.

Der anthropologische Realismus zeigt sich auch in der Überzeugung, dass die Erfahrung von Sterben, Tod und Endlichkeit in theologischer Hinsicht mehr impliziert als das Leiden. Eine theologisch reiche realistische Anthropologie des Sterbens weiß um die leidvollen Dimensionen ebenso wie um die Dimensionen verdichteten, intensiven und reichen Lebens angesichts des Todes, aber auch um die Hoffnung auf Auferstehung und die Überwindung von „Leid, Geschrei und Schmerz“ (Apk 21,4).

Sterben, Tod und Endlichkeit als Thema der Dogmatik

Die dogmatische Reflexion des Lebensendes geschieht meist im Rahmen der Eschatologie. Allerdings ist er nur selten ein eigenes Thema, sondern wurde im Zusammenhang mit den

Themen Sünde, Gericht und Auferstehung als theologisch relevant betrachtet.

Für eine realistische theologische Anthropologie schlage ich vor, die klassisch dogmatischen Zugangsweisen zu Sterben und Tod um christologische, schöpfungstheologische und anthropologische Aspekte zu erweitern.

Christologisch geht es um eine kreuzestheologische Erweiterung. Dass das Sterben Jesu in seiner Dramatik von Bedeutung für die Geschichte Gottes in der Welt ist, bedeutet, die Härten des Sterbens theologisch ernst nehmen zu können. Dass Jesus in Gottverlassenheit und nach hartem Ringen mit dem Sterben stirbt, macht deutlich, dass es sich um ein Geschehen handelt, das nicht an den schmerzvollen Härten der menschlichen Existenz vorbeigeht.² Es gehört zum Kern des christlichen Glaubens, Sterben und Leid in seiner schmerzlichen Schärfe zu sehen und anzuerkennen und zugleich um die über das Sterben hinausweisende Perspektive auf Überwindung zu wissen.

Schöpfungstheologisch kommt mit dem Begriff der Endlichkeit eine Ergänzung der linear geprägten Zeitlichkeit in den Blick. Sterben ist Ausdruck und Erfahrung der Endlichkeit des Menschen, die sich als Prozess des Abbrechens von Möglichkeiten und im Schmerz über das ungelebte Leben der Vergangenheit und der Zukunft re-

alisiert. Als Fragment trägt es das Verlangen nach eschatologischer Vervollendung in sich.

Anthropologisch ist eine stärkere Fokussierung auf Leiblichkeit im Sinne von Körperlichkeit vorzunehmen. Dabei kommen beim Sterben insbesondere die vulnerable und fragile Dimension des Leibes in den Blick. Weder eine ausschließlich positiv noch eine negativ wertende Sicht auf den Körper ist angemessen. Vielmehr fordert die Fokussierung auf die Körperlichkeit des Menschen dazu heraus, eine multidimensionale Perspektive einzunehmen. Am Körper wird die lust- und die leidvolle Lebendigkeit des Menschen konkret spürbar und erlebbar. Im Blick auf das Sterben ist insbesondere der gebrochene, verfallende, verletzte Körper von Relevanz, weil an ihm die Infragestellung des Lebens deutlich wird.

So kommt schließlich der Begriff der Vulnerabilität in den Blick, von dem her sich Sterben und Tod theologisch neu erschließen lassen.

Vulnerabilität beschreibt sowohl die für menschliches Zusammenleben notwendige Offenheit und Risikobereitschaft gegenüber möglichen Verletzungen als auch die Gefährdung des Menschen. Sie ist sowohl Ressource als auch Risiko des Menschen und beschreibt eine wesentliche Dimension dessen, was den Menschen zum Menschen macht.

Vulnerabilität ist per se ein prozessual ausgerichteter Begriff, insofern er zukunfts offen ist. Wunden und

² Mt 27,46; Mk 15,34; Lk 23,46.

Verletzungen können heilen oder zerstören. Sie hinterlassen Narben und können sozial bedingt sein und sozial wirksam werden.

Sterben lässt sich verstehen als Prozess der sich konkretisierenden und realisierenden Vulnerabilität im Sinne der *Möglichkeit*, des *Bewusstseins* und der *Konkretion* der Verwundbarkeit.

Als konstitutiv leiblicher Prozess des körperlichen Verfalls bedeutet Sterben zunächst eine körperlich fordernde, schmerzliche Phase, die einerseits mit abnehmenden Gestaltungsmöglichkeiten und mit einer zunehmenden Reduktion der räumlichen Bewegungsfreiheit einhergeht (somatische Vulnerabilität), andererseits aber auch häufig mit zunehmendem Kontrollverlust, der dem Autonomiestreben diametral entgegengesetzt ist (psychische Vulnerabilität). Damit geht systemisch ein erhöhtes Maß an Abhängigkeit von anderen einher, das nicht nur die Vulnerabilität steigert, sondern auch die soziale Interdependenz (systemische Vulnerabilität).

Daneben kommt der psychischen Seite der Vulnerabilität im Blick auf das Sterben besondere Bedeutung zu. Dies gilt sowohl im Blick auf den Sterbenden selbst als auch im Blick auf die, die angesichts dieses Sterbens einerseits mit der Vulnerabilität des Sterbenden und andererseits mit der eigenen Vulnerabilität konfrontiert sind. Sterben ist Ausdruck und Konkretion der prinzipiellen Vulnerabilität des Menschen als ein schmerzlicher Prozess, der soziale Interdependenz-

verhältnisse herausfordert, zur Verantwortung ruft und systemisch wirksam ist.

Dies impliziert auch die Auseinandersetzung mit der Autonomie bzw. dem Verlust von Autonomie. Steht im Zentrum der Anthropologie nicht mehr der autonome, sondern der vulnerable Mensch, dann sind Krankheit und Sterben nicht Scheitern des autonomen Menschen, sondern Ausdruck seiner Humanität. Auch von der Vulnerabilität aus gesehen bleibt Sterben ein meist schmerzhafter Prozess. Der Mensch als vulnerabler ist von Schmerz, Krankheit und Sterben bedroht, wird mitunter an Schmerz, Krankheit und Sterben leiden, aber er verliert dadurch nicht das, was ihn als Mensch ausmacht.

Im Anschluss an die paulinische Vorstellung von der offenbarenden Qualität der menschlichen Vulnerabilität und Sterblichkeit im Blick auf Leben und Sterben Christi (2 Kor 4,10f.) weist das Sterben über sich selbst hinaus. An der sich im Sterben realisierenden Vulnerabilität des Menschen offenbart sich die Menschlichkeit des vulnerablen Christus. Dies impliziert sowohl den Verweis auf die Leiblichkeit des Kreuzestodes Christi als auch auf die somatische Dimension des menschlichen Sterbens und die gerade in dieser sich als Vulnerabilität realisierenden Humanität angelegte Überwindung des Todes.

Als Ausdruck und Explikation der Vulnerabilität öffnet das Sterben den Blick hin auf die Überwindung des Todes. Zugleich ist Sterben als Ausdruck der Vulnerabilität des Menschen

Sterben im Schmerz, Sterben in der Sehnsucht nach Leben und Sterben, das so in den Leib Christi inkorporiert ist, dass sein Sterben und Leiden leiblich getragen und ertragen werden müssen.

Als Prozess des vulnerablen Lebens geschieht auch das Sterben in der Spannung zwischen den Möglichkeiten und der Verantwortung von Gestaltung einerseits und der Abgabe von Kontrolle angesichts der Unmöglichkeit der Machbarkeit andererseits. Vulnerabilität als Ausgangs- und Kernpunkt einer realistisch anthropologischen Beschreibung des Sterbens verweist so darauf, dass die einfache Alternative zwischen autonomem Sterben, bei dem der Sterbende bis zuletzt die Zügel in der Hand hält, und

einem komplett ergebenen Ertragen als christlich-normativer Leitvorstellung theologisch nicht adäquat ist.

Die Deutung des Sterbens als Prozess sich verdichtender Vulnerabilität des Menschen nimmt im Kontext einer realistischen Anthropologie wahr und ernst, dass damit schmerzliche und verwundbare Prozesse ebenso verbunden sind wie die wunderbare Hoffnung auf Überwindung derselben.

Widerstand gegen den Tod, der von der Auferstehung und der Perspektive auf die Neuschöpfung her „letzter Feind“ bleibt und Ergebung in das Sterben als Ende des geschöpflichen und vulnerablen Lebens können und müssen so zusammengedacht werden.

Eine Gemeinde, mehrere PfarrerInnen

Reflexionen auf das mehrstellige
Pfarramt aus einer historischen,
empirischen und akteur-
theoretischen Perspektive

Jantine Nierop

„Selig sind die Beene, die vorm Altar stehen aleene“ – der bekannte Spruch unter PfarrerInnen signalisiert auf

prägnante Weise Unbehagen an der Organisationsform des mehrstelligen Pfarramtes. In pastoraltheologischer sowie kirchentheoretischer Literatur taucht das Thema mehrstelliges Pfarramt jedoch meistens nur am Rande auf. Bisher gab es keine Studie, die sich eigens diesem Thema gewidmet hat, obwohl die Meinungen über den Nutzen mehrerer Pfarrpersonen für eine Gemeinde stark divergieren.

Uta Pohl-Patalong spricht sich beispielsweise mit dem Argument der gegenseitigen Ergänzung für das Teampfarramt aus: „Ich halte das Teampfarramt für sinnvoll, weil es der

Kollegialität und gegenseitigen Ergänzung dient.“¹ Und: „Ich plädiere für ein differenzierteres Pfarramt, damit die Pfarrerinnen und Pfarrer ihre Stärken, Begabungen, Charismen entwickeln und fruchtbar machen können. So dient die Kirche auch ihren Mitgliedern.“²

Dagegen weist zum Beispiel Isolde Karle in ihrer pastoraltheologischen Studie auf der Basis der soziologischen Professionstheorie darauf hin, dass sich das Teampfarramt als tiefgreifende Reform des traditionellen Einzelpfarramtes nie wirklich habe durchsetzen können. Dafür gibt sie mehrere Gründe an: „Für die Fehleinschätzungen der Reformbemühungen der siebziger Jahre war zum einen eine fragwürdige Gesellschaftsanalyse verantwortlich. Zum anderen wurde die Teamarbeit überschätzt und vor allem die grundlegende Bedeutung der Kontinuität einer pastoralen Berufsperson in den unterschiedlichen Handlungsfeldern des Gemeindepfarramtes radikal unterschätzt.“³ Im Blick auf die Überschätzung von Teamarbeit zitiert Karle Niklas Luhmann, der schon An-

fang der siebziger Jahre Skepsis bezüglich der Teamarbeit im Pfarramt durchblicken ließ.⁴

In meiner Habilitationsschrift wird zuerst die historische Besonderheit des modernen mehrstelligen Pfarramtes in evangelischen Kirchen dargestellt: Gemeinden mit mehreren „Pfarrern“ hat es zwar von Anfang an und in jeder Epoche der Kirchengeschichte gegeben, aber in den meisten Fällen waren diese Pfarrer entweder (vorreformatorisch) gemeinsam einem Vorgesetzten unterstellt oder (nachreformatorisch) einander hierarchisch zugeordnet. In modernen evangelischen mehrstelligen Pfarrämtern führen PfarrerInnen ihre Tätigkeiten gleichrangig sowie selbständig und unter eigener Verantwortung aus. Dabei spielen sie gegenüber ihren verschiedenen Bezugsgruppen – durch das Fehlen einer hierarchischen Ordnung zwischen ihnen – *genau die gleiche Rolle*.

Mit Hilfe der soziologischen Akteurtheorie nach Uwe Schimank, die einen Zusammenhang zwischen Strukturen und Handeln voraussetzt, werden anhand von vier Akteurmodellen

¹ Pohl-Patalong, in: Kathrin Jütte/Jürgen Wandel, Auch ein Krankenhaus ist eine Gemeinde. Gespräch über die Zukunft von Gemeinde und Pfarramt angesichts der Finanzkrise der Kirche, in: Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft 7 (2006), 41.

² Pohl-Patalong (Anm. 1), 41.

³ Karle, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh 2001, 235.

⁴ Niklas Luhmann schreibt: „Man kann auf Anrieb sehen, dass der Teamgedanke

hier wie überall eine entsprechende Ver vielfältigung des Zeitaufwandes mit sich bringen wird und jedenfalls dann, wenn er auf eine Beteiligung aller an allem hinausläuft, undurchführbar ist. [...] Die Organisation des Teams ist nicht nur zeitlich, sondern auch sozial und menschlich strapaziös.“ (Luhmann, Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: Religion im Umbruch, J. Wössner (Hg.), Stuttgart 1972, 268.

(Homo Sociologicus, Homo Oeconomicus, Emotional Man und Identitätsbehaupter) verschiedene Handlungsmuster beschrieben, die aus dieser spezifischen Konstellation hervorgehen können. Sie können empirisch belegte Unterschiede zwischen EinzelpfarrerInnen und PfarrerInnen an mehrstelligen Pfarrämtern in der Nordkirche erklären. Eine eigene quantitativ-statistische Auswertung der Daten der Umfrage „Pastor/in im Norden“ (2010) hat gezeigt, dass PfarrerInnen an mehrstelligen Pfarrämtern im Vergleich zu EinzelpfarrerInnen auf der einen Seite eine größere Nähe zu KollegInnen aufweisen und auf der anderen Seite eine größere Distanz zu den Bezugsgruppen Gemeinde und Kirchengemeinderat.

Dabei sticht vor allem die größere Distanz zur Gemeinde ins Auge. Die Intensität der Beziehung zwischen PfarrerInnen und Gemeindegliedern wird unter pastoraltheologischen und oikodomischen Gesichtspunkten zwar sehr unterschiedlich bewertet, eine intertextuelle Lektüre von 1 Joh und Joh 13,31–16,33 (Jesu Abschiedsrede) regt jedoch dazu an, eine positive, vertrauensvolle Beziehung zwischen Pfarrpersonen und Gemeindegliedern theologisch als Frucht der Liebe Jesu zu seiner Gemeinde und damit als Geschenk Gottes zu deuten.

Diese Beziehung kann unter Druck geraten, wenn PfarrerInnen als *komplex motivierte Akteure* ihre Position mit weiteren PfarrerInnen am gleichen Pfarramt teilen müssen in einer Weise, die keine hierarchische Abstufung von Zuständigkeit und Verantwortung

zwischen ihnen erkennen lässt. In der Folge können nämlich sowohl (klare) Rollenerwartungen seitens der Gemeinde fehlen als auch wichtige Identitätsbestätigungen ausbleiben. Diese Komplikationen können eine erfolgreiche Übernahme der Pfarrrolle verhindern bzw. einen inneren Ausstieg aus dieser Rolle fördern. Ebenso lässt sich ein solcher Ausstieg bei PfarrerInnen an mehrstelligen Pfarrämtern mit fehlender persönlicher (anstatt kollektiver) Anerkennung/Identitätsbestätigung erklären sowie mit einer rational oder emotional motivierten Methode der Konkurrenzvermeidung. Auch diesen beiden Phänomenen liegt die Tatsache zugrunde, dass es an modernen mehrstelligen Pfarrämtern keine hierarchische Ordnung gibt und somit keine Differenzierung in den Rollen der verschiedenen Pfarrpersonen und im Grad ihrer Verantwortung.

Eine Re-Hierarchisierung des Pfarrberufs steht gewiss nicht zur Debatte. Meine Studie hält es aber *aus akteurtheoretischer Sicht* für ratsam, die Aufgabenbereiche der verschiedenen Pfarrpersonen in einer Gemeinde *so weit wie möglich zu differenzieren* – entweder durch eine geographische Trennung in der Form von Seelsorgebezirken oder durch eine klare Unterscheidung von Zuständigkeiten (zum Beispiel Jugend- oder Seniorenarbeit). Eine Aufteilung der verschiedenen PfarrerInnen über verschiedene Arbeitsbereiche und eine klare Vermittlung dieser Aufteilung nach außen relativieren die Tatsache, dass PfarrerInnen an mehrstelligen Pfarrämtern gegenüber ihren Bezugsgruppen eine

identische Rolle spielen, und mildern ihre möglichen Konsequenzen etwas ab.

Eine solche Aufteilung von Arbeitsbereichen wird freilich nur zu einem bestimmten Grad verhindern können, dass PfarrerInnen an mehrstelligen Pfarrämtern die gleiche Rolle spielen. Denn auch wenn sie für verschiedene Arbeitsbereiche verantwortlich sind, bleiben sie in erster Linie PfarrerInnen und sind als solche ihren KollegInnen prinzipiell vergleichbar. Deswegen sollen Kirchenleitung und Pastoraltheologie aufmerksam bleiben im Blick auf das spezifische Potenzial dieser kirchlichen Organisationsform und Schwierigkeiten an mehrstelligen Pfarrämtern nicht vornehmlich fehlender Teamfähigkeit oder anderen „Charakterschwächen“ bei

den beteiligten PfarrerInnen zuschreiben. Probleme an mehrstelligen Pfarrämtern haben oft einen strukturellen Grund und sind somit überindividuell.

Nur wenn diese Tatsache anerkannt und in pastoraltheologische sowie kirchenleitende Überlegungen miteinbezogen wird, haben die besonderen Vorzüge mehrstelliger Pfarrämter – wie etwa für die Gemeinde Gabenreichtum durch gegenseitige Ergänzung der Pfarrpersonen oder für letztere eine bessere Work-Life-Balance durch die Möglichkeit wechselseitiger Vertretung – eine Chance, sich zu entfalten.

Das Buch erscheint 2016 im Kohlhammer Verlag in der Reihe „Praktische Theologie heute“.

Die Kurze Form der Predigt

Interdisziplinäre Erwägungen zu einer Herausforderung für die Homiletik

Angela Rinn

Wie „funktionieren“ kurze Predigten und warum tun sie das? Die Homiletik hat die besondere Herausforderung der Kurzen Form der Predigt kaum bearbeitet. Die Sichtung der homiletischen

Debatte in meiner Studie bestätigt, dass es nur wenige Bemerkungen zur Kurzen Form, etwa zur Andacht, gibt. Arbeiten zur Rundfunkhomiletik bieten hilfreiche technische Hinweise zur Gestaltung, jedoch keine eigenständige Homiletik für die Kurze Form der Predigt. Dabei erfordert die Kurze Form eine gesonderte homiletische Auseinandersetzung, weil die Kurze Form keine gekürzte Langform der Predigt ist.

Was ist eine Kurze Form? Hier gibt es unterschiedliche Definitionen. Eine Kurzgeschichte kann 20 Druckseiten umfassen, Verkündigungssendungen

im Radiosender SWR3 60 Sekunden. Ich habe mich entschieden, mich mit kurzen Formen zu beschäftigen, die gesprochen nicht länger als fünf Minuten dauern. Dies entspricht etwa dem Zeitfenster, in dem das Kurzzeitgedächtnis neue Informationen speichern kann.

Die Kurze Form ist weder eine Zusammenfassung der Langen Form noch ein Ausschnitt einer langen Predigt. Was in der Langform anregend sein kann – etwa eine durchgehend narrative Predigt – gelingt in der Kurzen Form nicht. Narration, um bei diesem Beispiel zu bleiben, kann nur ein Teil der Predigt sein und muss als solche erkennbar sein. In der Langform haben die Hörenden Zeit, sich auf die Narration einzustellen. In der Kurzform ist es verwirrend, wenn sie nicht beurteilen können, ob es sich um eine tatsächlich erlebte Geschichte handelt oder nicht.

Diese Studie hat sich die Aufgabe gestellt, den Entwurf einer Homiletik der Kurzen Form zu entwickeln. Die Überlegungen der praktisch-theologischen Debatte zu Kommunikation, Inszenierung und zu performativen Sprechakten, also die Verbindungen, die während einer Predigt im Feld zwischen den Dimensionen des „Ich auf der Kanzel“ und der Aufnahme bei den Hörenden statthaben, haben Relevanz für die Kurze Form. Darüber hinaus ist zu fragen, wo weitere Hinweise zu finden sein könnten.

Ansatzpunkte für den Forschungsgang bietet das Predigtgeschehen selbst. Eine Predigt ist ein komplexes

Ereignis: Menschen hören einem Menschen zu, der zu ihnen spricht. Der Raum, in dem dies geschieht, die Persönlichkeit der Predigerin, die Persönlichkeit der Hörenden beeinflussen das Erlebnis. Dabei werden schriftlich fixierte Predigten in dem Wissen analysiert, dass das Predigtgeschehen immer mehr ist als der verschriftlichte Predigttext. Eine Predigt ist jedoch auch Text und damit Literatur, weil sie entweder schon bevor sie gehalten wird, auf jeden Fall aber im Anschluss daran verschriftlicht werden kann. Was fasziniert Menschen, was treibt sie an, was berührt und was verstört sie? Wie kann ich das, was mich persönlich bewegt, mit anderen teilen? In der Antwort auf diese Fragen liegt ein Schlüssel zu einer Homiletik der Kurzen Form, die biblische, literaturwissenschaftliche und neurowissenschaftliche Forschungsergebnisse aufnimmt.

Aus dem komplexen Predigtgefüge wurden die Faktoren Text, Mensch und Bibel ausgewählt.

Bibel: In der Bibel finden sich kurze Textformen, die selbstverständlicher Bestandteil menschlicher Kultur sind: Die Gleichnisse Jesu. Ich habe fünf paradigmatische Gleichnisse (Die Gleichnisse vom Schatz im Acker und der Perle Mt 13,44–45, das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat Mk 4,26–29, das Gleichnis vom barmherzigen Samariter Lk 10,25–37 und das Gleichnis vom verlorenen Sohn Lk 15,11–32) ausgewählt, um sie für die Kurze Form der Predigt auszuwerten. In der Tat können die Gleichnisse viele Anregungen für die Gestaltung der Kurzen Form der Predigt bieten.

Gleichnisse sind offensichtlich eine äußerst vielschichtige biblische Form der Kurzpredigt, die Impulse auch für gegenwärtige Kurzpredigten bieten kann. Beispielhaft möchte ich ihre Deutungsambivalenz und den Überraschungsmoment im Gleichnis nennen, der die Hörenden aufmerken lässt und sie in einen Verstehensprozess verwickelt, der die Bilder des Gleichnisses neu zum Sprechen bringt, sowie ihre metaphorische Sprache, die von Gott in einer nicht-autoritären Weise spricht.

Text: Diese Studie untersucht drei kurze literarische Textsorten: Traktat, Essay und Aufzeichnung, und prüft, inwiefern aus der Gestaltung dieser Textsorten Hinweise für eine Homiletik der Kurzen Form der Predigt gewonnen werden können. Tatsächlich kann die Literaturwissenschaft fruchtbare Anregungen für die Kurze Form der Predigt bieten. Während der Traktat eine geschlossene, klar aufgebaute Textsorte darstellt, ist der Essay geformte Spontaneität und offen. Diese beiden Textsorten sind also sehr unterschiedlich. Die Aufzeichnung wurde gewählt, weil sie in ihrer Kürze interessant für besonders kurze Predigten ist. Die Chancen und die Gefahren, die sich für eine Predigt in der jeweiligen Gestalt ergeben, werden benannt: Die geschlossene Argumentation des Traktats ist seine Stärke und Schwäche zugleich im Blick auf die Kürze der Form, die in ihrer Begrenzung stets unabgeschlossen ist und niemals die Fülle der Argumentationen abbilden kann. Der Essay ist in seiner Unabgeschlossenheit, die auf die persönliche Betroffenheit verweist, ein besonders

geeignetes Modell für die Kurze Form der Predigt. Das Fragment wird hier als Chance ergriffen und gestaltet. Allerdings ist es nicht möglich, sich von einer solchen Predigt zu distanzieren. Eine essayistische Predigt erfordert eine „predigende Existenz“ – analog zur „essayistischen Existenz“ des Essayisten. Sprachliche Schönheit, gesellschaftspolitische Aktualität und ein prozesshafter Diskurs, der die Hörenden einbezieht, sind weitere spezifische Anregungen, die Traktat, Essay und Aufzeichnung für die Kurze Form der Predigt bieten.

Mensch: Neben biologischen und psychologischen Forschungstraditionen, die Erkenntnisse über menschliches Lernen, Emotionen, soziales Verhalten und Sinneswahrnehmungen hervorgebracht haben, gewinnt die Perspektive der jungen, interdisziplinären Neurowissenschaft für viele Fragestellungen zu emotionalen und kognitiven Funktionen an Bedeutung. Biologische und nicht-biologische Ansätze bieten aus ihrer jeweiligen Perspektive und Tradition wertvolle Informationen. In Teilaspekten überlappen die Perspektiven von Psychologie, Pädagogik und Neurowissenschaften. Wenn ich von der „neurowissenschaftlichen Perspektive“ spreche, umfasst das deshalb auch Ergebnisse, die teilweise mit Mitteln der klassischen Psychologie oder Pädagogik erarbeitet worden sind. Dies betrifft etwa die Dauer der Aufmerksamkeitsspanne und die Rolle von Emotionen beim Lernen.

Diese Studie hat Hinweise gefunden, die sich durch neurowissenschaftliche Erkenntnisse für die Homiletik der Kurzen Form ergeben. So konnten neurowissenschaftliche Untersuchungen etwa über menschliches Lernen, zum Kurz- und Langzeitgedächtnis, zu Emotionen, sozialem Verhalten und Sinneswahrnehmungen wesentliche Informationen bieten und dazu beitragen, Predigten hörergerecht zu gestalten oder neue Aspekte in biblischen Texten zu entdecken. Die Relevanz des sozialen Kontextes wird dadurch unterstrichen, dass menschliches Gedächtnis ein autobiographisches Gedächtnis ist. Wichtig ist auch der Hinweis darauf, dass Humor ein Mittel ist, in kurzer Zeit breite Netzwerke im Gehirn zu aktivieren und dadurch die Aufmerksamkeit von Menschen zu wecken. Raummetaphern helfen, die Erinnerung trotz der Kürze der Zeit zu stärken und zu verankern. Neurowissenschaftliche Erkenntnisse eröffnen ergänzende neue Perspektiven auf Gleichnisse, etwa die Information, dass die Fähigkeit zum Mitgefühl blockiert wird, wenn Menschen andere Menschen als feindliche soziale Gruppe und als Defektoren ihres sozialen Systems einschätzen. Das erklärt, wie überraschend es für die ersten Hörenden des Gleichnisses war, dass ein Samaritaner dem verletzten Juden hilft.

Vielfältige Beziehungen zeigen sich zwischen den Bereichen, in denen ich nach Anregungen für eine Homile-

tik der Kurzen Form der Predigt gesucht habe. Die Ergebnisse ermutigen, die Kurze Form nicht als Einschränkung, sondern als besondere Chance wahrzunehmen. Auf der Basis der Untersuchungen konnte ein Entwurf einer Homiletik der Kurzen Form entwickelt werden.

Mein besonderes Augenmerk liegt auf der essayistischen Kurzen Form der Predigt. Die Person der Predigenden wird zum Schlüssel, ihre Haltung zum homiletischen Konzept. Ich nenne es in Anlehnung an die „essayistische Existenz“ die „predigende Existenz“. Die Predigenden mit ihrer leibhaften Existenz, ihren intellektuellen Fähigkeiten, ihrer Spiritualität, ihren Biographien und ihrer Wahrnehmung der Welt stehen im Mittelpunkt. Die Wahrnehmungen der Predigenden laden die Hörenden zu eigener Wahrnehmung ein.

Es ist nicht möglich, essayistisch zu predigen und zugleich von der eigenen Person zu abstrahieren. Somit riskieren die Predigenden sich selbst und liefern sich aus. Die predigende Existenz in der Nachfolge Christi ist ein Grenzgängertum, an der Grenze, am Übergang, wo es durchlässig wird für das Göttliche im Menschlichen und das Menschliche im Göttlichen.

Angela Rinn, Die Kurze Form der Predigt – Interdisziplinäre Erwägungen zu einer Herausforderung für die Homiletik, erscheint im Februar 2016 in der Reihe Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie.

Der Beitrag des Diakonats zur Kirchentheorie und zur Kirchenreform

Empirische und ekklesiologische
Forschungsperspektiven

Annette Noller

Die Habilitationsschrift befasst sich mit Fragen der Kirchentheorie aus der Perspektive des Diakonats. Es werden empirische Daten aus zwei Forschungsprojekten zu diakonischen und gemeindepädagogischen Berufsgruppen rezipiert und im Kontext von aktuellen Kirchenreformdiskursen reflektiert. Zugrunde liegt der Arbeit die These, dass die Berufsgruppen im Diakonat mit ihren sozialen, pädagogischen und theologischen Kompetenzen dazu befähigt sind, Kirche in Ortsgemeinden, im Gemeinwesen und im Sozial- und Bildungswesen zu gestalten und dass aus dieser intermediären Arbeitsweise kirchentheoretisch relevante Erkenntnisse zu gewinnen sind, die Impulse zur Entwicklung der Kirchentheorie und zur Kirchenreform geben.

Um die Forschungsfrage zu entfalten, werden zunächst Fragen der wissenschaftlichen Relevanz des Themas erörtert. Das diakonische Handeln wird zum Wesen der Kirche gehörend aus einer Theologie der Diakonie begründet. Festgestellt wird, dass in der gegenwärtigen Kirchentheorie die Berufsgruppen im Diakonat nur marginal

wahrgenommen werden und dass die kirchen- und professionstheoretische Bedeutung der Berufsgruppen in der derzeitigen praktisch-theologischen Forschung nicht abgebildet wird.

Um die Forschungsfrage zu schärfen werden anschließend interdisziplinäre Perspektiven auf das Phänomen „Kirche“ erörtert. Es werden empirische Daten aus Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen vorgestellt, die sich auf den Diakonat, die Diakonie und die gegenwärtige Kirchentheorie beziehen. Dargestellt wird, wie in den gegenwärtigen kirchentheoretischen Diskursen auf der Basis von soziologischen Theorien diverse Sozialformen von Kirche differenziert werden. Kirche wird dabei als „Hybrid“ (Hauschildt/Pohl-Patalong) beschrieben, der sich in drei Sozialformen entfaltet: In der Sozialform der persönlichen Nähe und Begegnung (Ortsgemeinden), in der Sozialform der öffentlichen Institution Kirche und in intermediären Organisationsformen. In diesem Zusammenhang wird in der Habilitationsschrift erörtert, dass auch in der Gemeindepädagogik von multilokalen Gemeindeformen ausgegangen wird, die in kirchlichen Bildungsangeboten temporäre Räume der Begegnung mit Kirche eröffnen (Kirchentage, Akademien, Schulen). Aus der Diakoniewissenschaft werden Diskurse vorgestellt, die die Diakonie als kirchliche Zweitstruktur, als Gemeinwesendiakonie oder diakonische Gemeinde charakterisieren. Deutlich wird, dass sowohl in den kirchentheoretischen als auch in gemeindepädagogischen und diakoniewissenschaftli-

chen Diskursen „Kirche“ nicht auf lokale Ortsgemeinden beschränkt betrachtet wird, sondern vielmehr als ein vielgestaltiges, verschiedene Sozial- und Organisationsformen integrierendes System (Hermelink). Es werden daran anschließend ekklesiologische Perspektiven auf das Phänomen „Kirche“ erarbeitet, die sich einerseits an praktisch-theologischen Entwürfen der Kommunikation des Evangeliums in den drei „Modi des Verkündigens, Bildens und Unterstützens“ orientieren (Grethlein) und die andererseits von der Dogmatik herkommend Kirche als „Versammlung aller Gläubigen“ (CA VII) charakterisieren und Predigt und Sakramentsverwaltung als sichtbare Zeichen der Kirche charakterisieren. Erkennbar wird in diesem interdisziplinären Forschungszugang, dass je nach Forschungsperspektive das Phänomen ‚Kirche‘ – wie in einem Kaleidoskop – in unterschiedlichen ekklesiologischen Konzeptionen und empirisch fundierten Sozialformen erkennbar wird.

Die Analyse der gegenwärtigen kirchentheoretischen Diskurse führt zu dem Schluss, dass auf der Basis von diversen Organisationslogiken und Ekklesiologien das Evangelium gegenwärtig vielgestaltig kommuniziert wird und dass in dieser pluralen Logik dem Auftrag der Kirche, das Evangelium allen Menschen zu verkündigen (Mk 16,15; Mt 28,18–20) in adäquater Weise entsprochen wird. Zusammenfassend wird formuliert, dass die Theorie einer ‚Kirche an pluralen Orten‘ die wissenschaftliche Kontroverse

zwischen generalistisch ausgerichteten Ortsgemeinden (Karle) und ausdifferenzierten funktionalen Profilage- meinden (Pohl-Patalong) insofern klärt, als im Hybrid Kirche diverse Organisationslogiken in ihrer je eigenen Funktionalität eingezeichnet werden können. Die verschiedenen Sozialformen und Ekklesiologien müssen nicht harmonisiert werden, um in ihrer jeweiligen epistemologischen und handlungsorientierten Spezifität kirchlich-diakonische Arbeitsfelder zukunfts-fähig zu entwickeln.

Auf dieser kirchentheoretischen Basis werden in der Habilitationsschrift ausgewählte empirische Ergebnisse aus zwei Forschungsprojekten rezipiert. Aus einer 2013 abgeschlossenen Erhebung zu „diakonischen und gemeindepädagogischen Studien- und Ausbildungsgängen im Raum der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)“ werden Daten zu Absolvierendenzahlen, Qualifikationsniveaus und zur Multiprofessionalität der historisch gewachsenen Berufsgruppen im Diakonat vorgestellt. Es wird verdeutlicht, wie auf der Grundlage der doppelten Qualifikation, mit staatlich anerkannten Berufsabschlüssen des Sozial- und Gesundheitswesens einerseits und diakonischen und gemeindepädagogischen Studien- und Ausbildungsabschlüssen andererseits, für interdisziplinäre Arbeitsfelder und für vielfältige und variantenreiche Tätigkeiten in Kirche und Diakonie gegenwärtig ausgebildet wird. Auch aus einem zweiten Forschungsprojekt, das 2008–2013 in der Evangelischen Lan-

deskirche in Württemberg durchgeführt wurde, werden Daten exemplarisch im Blick auf die Forschungsfrage diskutiert. Veranschaulicht wird, wie Diakone und Diakoninnen „Kirche“ sowohl in Gemeinde- und Projektformen als auch in intermediären Organisationsformen, im Gemeinwesen und in der Unternehmensdiakonie gestalten. Verdeutlicht wird anhand von Interviewdaten und Gruppendiskussionen, wie die diakonischen Professionellen in ihrem Handeln Menschen in prekären Lebenssituationen und in existenziellen Krisen ressourcenorientiert unterstützen und Teilhabe ermöglichen und darin das Evangelium kommunizieren. Insbesondere die sozialräumlichen Kompetenzen, die es ermöglichen, in vernetzten Arbeitsfeldern von Diakonie, Kirche und Gesellschaft professionell zu arbeiten, erweisen sich dabei als Beitrag zu einer diakonischen Kirchenentwicklung im Gemeinwesen.

Empirische Daten aus diesem Praxisprojekt werden auch unter ekklesiologischen Fragestellungen betrachtet. Verdeutlicht wird, wie Diakone und Diakoninnen das Evangelium seelsorgerlich kommunizieren und wie sie diakonische Begegnungsräume – in Beratungssituationen und in der sozialen Unterstützungsarbeit – als diakonische Realisation einer liturgisch verorteten „Tischgemeinschaft“ deuten. Diakonische Verkündigungssituationen werden im Sinne der „*notae ecclesiae*“ als Teil der öffentlichen Verkündigung der Kirche sichtbar, die sich – anders als im Pfarramt – überwiegend in gottesdienstlichen Sonderformen vollzieht. Es wird weiterhin dargelegt,

welche Selbst- und Fremdwahrnehmungen hinsichtlich des diakonischen Amtes aus den Daten des Projekts gewonnen werden konnten. Deutlich wird dabei, dass insbesondere die öffentliche Repräsentanz des Diakonats wenig entwickelt ist und dass eine Kenntnis des Diakonenamts als öffentliches Amt der Kirche in der Regel nicht vorausgesetzt werden kann. Zugleich wird deutlich, dass gerade die Berufung in das kirchliche Amt die professionellen Selbstkonzepte prägt. Insbesondere in den weit in das Gemein- und Bildungswesen hinein vernetzten Dienstaufträgen kann es zu institutionellen Konflikten kommen. Andererseits entfaltet das Amt gerade in diesen Kontexten eine vergewissernde Funktion, die von den Diakoninnen und Diakonen als grundlegende Ressource und Voraussetzung für die öffentliche Verkündigung und die handlungsfeldbezogene Kommunikation des Evangeliums an pluralen Orten im Gemeinwesen beschrieben wird.

Ein weiteres Kapitel wendet sich der Ämterfrage zu. Es werden ökumenische Ämtertheologien hinsichtlich ihrer Aussagen zum Diakonenamt analysiert. Dabei zeigt sich, dass in nahezu allen ökumenischen Ämtertheologien gegenwärtig das diakonische Amt – neben dem Priester- bzw. Pfarramt und neben kirchlichen Leitungsämtern (Bischöfe, Älteste) – als ein Amt der Kirche verortet ist. Die lutherische Ekklesiologie nimmt primär das Predigtamt in den Blick, wobei in lutherischen Kirchen der Ökumene und der EKD auch das Diakonenamt neben dem Predigtamt etabliert ist. In

Gliedkirchen der EKD werden gegenwärtig darüber hinaus auch mehrgliedrige, funktional differenzierte Ämterkonzeptionen entwickelt, die ebenso kirchentheoretisch reflektiert werden. Dabei wird insbesondere das Fehlen der pädagogischen Dimension kirchlicher Ämter- und Professionstheorien kritisiert (Bubmann).

Vor dem Hintergrund der bis dahin erarbeiteten Theorie einer Kirche an pluralen Orten wird in diesem Kapitel als Lösungsvorschlag ein Organigramm der „vier Grunddimensionen einer Kirche an pluralen Orten und in diversen Beauftragungen“ vorgestellt. Das Organigramm bildet die Struktur einer in vier Handlungslogiken gegliederten Kirche ab, die Raum bietet für multiprofessionelle Teams und diverse kirchliche Beauftragungen. Die viergliedrige, hybride Struktur ordnet die kirchlichen Berufsgruppen und Ämter anhand ihrer Leitdisziplinen (*λειτουργία, κυβέρνησις, παιδεία* und *διακονία*) jeweils einem Handlungsfeld primär zu. Es wird erläutert, dass alle kirchlichen Berufsgruppen aber auch in weiteren Handlungsfeldern der Kirche tätig werden können (Pfarrerinnen in der Schule, Diakone in der Verkündigung). Das Organigramm veranschaulicht, wie professionelle und ehrenamtliche Mitarbeitende in je unterschiedlicher Weise zur öffentlichen Verkündigung des Evangeliums (uneingeschränkt oder pro tempore et loco) beauftragt werden. Der „Hybrid“-Kirche, so die abschließende These, entwickelt sich in mehrdimensionalen, auch paradoxen Dimensionen und mit Hilfe vielfältiger ehrenamtlicher und

professioneller Mitarbeiter/-innen in je unterschiedlichen Beauftragungen. Die Ämterfrage, die im ökumenischen Gespräch intensiv verhandelt wird, wird auch in dieser Habilitationschrift nicht abschließend behandelt. Die Fragestellung konzentriert sich vielmehr auf den Diakonat. Das Diakonenamt kommt als ein Amt sui generis in den Blick, das der kirchlichen Grunddimension des „Unterstützens, Befähigens und Tröstens“ (*διακονία*) zugeordnet wird. Diakone und Diakoninnen können schon gegenwärtig sowohl in der Ökumene als auch in Gliedkirchen der EKD zur öffentlichen Verkündigung und auch zur Sakramentsverwaltung im Rahmen ihres Dienstauftrages, zeitlich und örtlich beschränkt, beauftragt werden.

In einem abschließenden Kapitel werden noch offene kirchen- und professionstheoretische Fragen behandelt. Es wird festgestellt, dass die Unterscheidung von Pfarramt und Diakonat primär auf der Grundlage unterschiedlicher Kompetenzen und Beauftragungen geschehen sollte. Diese können unterschiedlichen Dienstaufträgen im selben Handlungsfeld zugeordnet werden. In diesem Zusammenhang wird die bleibende Bedeutung der Ortsgemeinden und des Pfarramts thematisiert, aber auch Vorschläge zur „Performanz“ (Schwier) und „symbolischen Repräsentanz“ (Fermor) von Diakoninnen und Diakonen in Liturgie und Verkündigung gemacht. Unter dem Stichwort der „Hintergrundbefüllung“ (Gehlen) und der ‚mediatisierten Kommunikation‘ (Kretz-

schar) wird abschließend noch einmal der Auftrag der Kirche reflektiert, das Evangelium in funktional ausdifferenzierten kirchlichen Ehren-Ämtern und Berufsgruppen, in Wort und Tat an pluralen Orten in der Gemeinde, intermediär im Gemeinwesen und öffentlich in gesellschaftlichen Diskursen zu verkündigen.

Die erweiterte und überarbeitete Habilitationsschrift wird ca. 2015/16 im Kohlhammer Verlag erscheinen: Annette Noller, Diakonat und Kirchenreform. Empirische, historische und ekklesiologische Dimensionen einer diakonischen Kirche. Dort findet sich auch ein Organigramm der Kirche, das die Thesen dieser Schrift anschaulich zusammenfasst.

Dissertationen

Macht und Weisheit

Untersuchungen zur politischen
Anthropologie in den Erzählungen
vom Absalomaufruch

Friederike Schücking-Jungblut

Gutachter: J.C. Gertz, M. Oeming

In den Erzählungen über die Spätzeit der Regierung Davids, die v.a. um den Aufstand seines Sohnes Absalom kreisen, tritt ein Königsbild zu Tage, das weder mit der altorientalischen Königsideologie, wie sie sich im Alten Testament v.a. in den Königspsalmen niederschlägt, noch mit dezidiert königskritischen Passagen der „Vorderen Propheten“ übereinstimmt. Der König ist zwar zentraler Handlungsträger, weist aber deutliche Schwächen auf. Im Gegenzug nehmen weisheitliche Randfiguren entscheidenden Einfluss auf den Handlungsfortgang. Vor diesem Hintergrund untersucht die Arbeit das Erzählinteresse des Absalomzyklus (2 Sam 13–20).

Wie die meisten biblischen Erzähltexte lässt sich der Erzählzusammenhang weder als Historiographie noch als literarische Fiktion zutreffend charakterisieren. Stattdessen bietet er einen konstruktiven Diskurs über menschliche Handlungsmuster im Modus der historischen Erzählung.

Als solcher ist er paradigmatisch auswertbar, wobei sich durch die narrative Charakterisierung der zentralen Handlungsträger als politisch Mächtige und der Nebenfiguren als Vertreter der Weisheit insbesondere eine politisch-anthropologische Lesart nahelegt. Die redaktionsgeschichtlichen Analysen des Textabschnittes und ihre politisch-anthropologische Auswertung zeichnen nach, wie sich aus einem Bericht über die Auseinandersetzung zwischen Absalom und David um die Königsherrschaft über mehrere redaktionelle Stufen ein politisches Lehrstück entwickelt hat, das aufzeigt, wie Weisheit und politische Macht wechselseitig aufeinander angewiesen sind, um handlungsfähig und erfolgreich zu sein. Ohne weisheitliche Beratung sind die Herrscher nicht in der Lage zu handeln oder handeln falsch. Umgekehrt bleibt die Weisheit der Ratgeber folgenlos, wenn sie beim politisch Mächtigen kein Gehör findet. Die Endgestalt der Erzählung bietet somit eine differenzierte Darstellung der Möglichkeiten und Grenzen der Einflussnahme beratender Handlungsträger auf politische Entscheidungen. Als solche zielt sie auf die Ausbildung weisheitlicher Eliten im Umfeld des judäischen Königs, die anhand der in die Frühzeit des Königtums in Juda/Israel projizierten Ereignisse auf ihre gewichtige Rolle am Königshof vorbereitet werden können. Erst eine späte Hand verlegt durch minimalinvasive Eingriffe in die Erzählung die Geschehenshöhe zu Jhwh und gibt der sich bis dahin rein immanent vollziehenden Handlung ein theologisches Gepräge.

Die Septuagintaübersetzung der Samuelbücher

Untersucht unter Einbeziehung
ihrer Rezensionen

Raimund Wirth

Gutachter: M. Oeming, J.C. Gertz,
A. Aejmelaeus

Die Funde von Qumran haben die Bedeutung der Septuaginta (LXX) für Textgeschichte und -kritik des AT neu ins Bewusstsein gerufen. Die Diss. untersucht ihre Übersetzungstechnik. Sie beschreibt, wie hebr. 1/2 Sam ins Griechische übertragen wurden. Leitfragen sind u.a.: Wie wörtlich bzw. frei gibt der Übersetzer seine hebr. Vorlage wieder? Übersetzt er bestimmte Konstruktionen konstant oder variierend? Wo liegen seine Stärken und Grenzen?

Um diese Fragen zu beantworten, wertet die Arbeit syntaktische Phänomene aus. Durch die hohe Zahl der Belege ergibt sich ein statistisch abgesichertes Bild der Übersetzungsweise. In Vergleichen mit anderen Büchern der LXX wird die Arbeitsweise des Übersetzers weiter profiliert. So fällt auf, dass das *Praesens historicum* in keinem anderen Buch der LXX so umfassend gebraucht wird. Das gilt als Gattungsmarker: Der Übersetzer verwendet dieses Tempus analog zu dessen Gebrauch in griech. historiographischer Literatur. Dadurch lässt er erkennen, dass er in 1/2 Sam jüdische Historiographie sieht („Heilige

Schrift“ waren diese Bücher zur Übersetzungszeit im 2. Jh. v. Chr. nicht, wie u.a. der Aristeasbrief zeigt, dem es ausschließlich um die Thora geht).

Die Kenntnis der Übersetzungsweise eines Buchs ist *conditio sine qua non* für eine Verwendung der LXX bei der Textkritik des hebr. und des griech. Textes. Die Diss. ist daher Zuarbeit für die Textkritik von 1/2 Sam, insbesondere auch für die Göttinger kritische LXX-Edition des 1/2 Sam.

Neben der Arbeitsweise des Übersetzers wird auch die rezenzionelle Weiterarbeit an den griech. Samuelbüchern untersucht, wie sie um die Zeitenwende (Kaige-Rezension) und in christl. Zeit (lukianische Rezension) erfolgt ist. Die Diss. leistet einen Beitrag dazu, die Prinzipien dieser Rezensionen besser zu verstehen und sie in ihren historischen Kontext einzuordnen. Weitere Erträge liegen im Bereich der Textgeschichte, die im Falle von 1/2 Sam von exemplarischem Interesse ist, weil durch die Funde von Qumran viel Material zur Verfügung steht. Es bestätigt sich, was frühere Untersuchungen (F.M. Cross, E. Tov u.a.) gezeigt haben: Die Vorlage der LXX stellt die älteste Textform dar (2. Jh. v. Chr.); der Texttyp aus Qumran (4QSam^a) steht der LXX nahe, ist jedoch erkennbar jünger (1. Jh. v. Chr.); der Masoretische Text repräsentiert die jüngste Stufe der Textentwicklung (die letzten Bearbeitungen erfolgten wohl im 1. Jh. n. Chr.). Ein Vergleich der Texttypen lässt die theologischen Interessen der letzten Bearbeitungsstufe (Masoretischer Text) deutlich werden.

Troststrategien in den Hiob- und Freundesreden

Exegetische und seelsorgerliche Beobachtungen zum Dialog Hiobs mit seinen Freunden in Hi 3–26/27 und ihre Beiträge zur Seelsorge an Menschen mit HIV/AIDS in Indonesien

Aris Margianto

Gutachter: M. Oeming, D. Jericke

Der Dialog Hiobs mit seinen Freunden ist vom Motiv des Tröstens gefärbt. Die Arbeit stellt zu Hi 3–26/27 die Fragen: Welche Troststrategien sind exegetisch und seelsorgerlich in der Rede Hiobs und seiner Freunde erkennbar? Welcher Zusammenhang besteht in ihnen zwischen Weisheit und Trost? Und welche Relevanz haben sie für die Seelsorge an Menschen mit HIV/AIDS in Indonesien?

Die poetologische Analyse der Dialoge Hiobs zeigt die Ästhetik der Hiobdichtung, etwa seine chiasmische Struktur und genaue Vers- und Wortzahlen auf.

Hi 3–26/27 stellen das Gespräch zwischen dem schwerkranken Hiob und seinen drei Freunden Elifas, Bildad und Zofar dar. Im Rahmen einer Tun-Ergehen-Zusammenhangslehre vertreten die Freunde ein positives Gottesbild und halten daran fest. Sie proklamieren Hiob *unisono* die Verheißung, dass, wenn Hiob seine

Schuld bekennt, Gott sein Leben wiederherstellen wird. Die Troststrategie der Freunde zielt auf *Erweckung der Hoffnung*. Ihre Rede hat als Legitimation die reflektierte Erfahrung, die überlieferte Tradition und die als allgemeingültig vorausgesetzte Lehre von Gott. Metaphorisch kann man sagen, dass die durch die drei Freunde verkörperten Abstrakta *Erfahrung*, *Tradition* und *Dogma bzw. Lehre* gute Freunde für den Leidenden sind.

Im Gegensatz dazu redet Hiob aus der Perspektive eines Opfers, das dem gejagten und verletzten Tier gleicht. Hiobs Problem ist die Angst vor dem verborgenen Gott und der unbekanntem Welt des Todes; die Angst vor der Unwissenheit. Das Thema Trost berührt nicht nur theologische Probleme, sondern auch anthropologische und philosophische Grundfragen der Lebensweisheit.

In seiner Rede verwendet Hiob die Sprache der Satire und Parodie durch Übertreibung, extreme Kontrastierung und eine seinen Dialogpartnern vorgehaltene umgekehrte Perspektive. An dieser Grenze bringen Hiob diese unbeantworteten Fragen zum Lachen. Dem Chaos bzw. der umgekehrten Welt haftet nicht nur etwas Grausames, sondern auch etwas Komisches an. *Der (schwarze) Humor* spielt eine wichtige Rolle beim Trösten, wie die Aidspatienten in Indonesien wissen, die sich mit dem humorvollen Spruch trösten: „Einmal positiv, immer positiv!“ Er ist bitter, aber für die Betroffenen auch auf schwer zu beschreibende Weise tief komisch und somit heilsam.

Die literarische Darstellung und narrative Entfaltung der Auferstehungstheologie im Johannesevangelium

Zwischen Glauben und Zweifeln,
Verkünden und Schweigen

Katja Müller

Gutachter: H. Schwier, M. Konradt

Die neutestamentlichen Autoren entfalten die Rede von der Auferstehung literarisch auf unterschiedliche Weise, um die Überzeugung von Jesu Auferstehung und die Hoffnung auf die zukünftige Auferweckung der Menschen für ihre Leserschaft sprachfähig zu machen. Ein Vergleich der literarischen Darstellung der johanneischen und markinischen Auferstehungstheologie ist instruktiv: Er zeigt, dass beide Evangelisten in der narrativen Entfaltung des Themas eigene Wege gehen.

Ausgehend vom letzten Wort des johanneischen Jesus am Kreuz („Es ist vollbracht!“ 19,30) stellt sich die Frage, ob die Auferstehung Jesu für den Evangelisten notwendig ist; im Gegensatz dazu lässt gerade das letzte Wort des markinischen Jesus („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ 15,34) hoffnungsvolle Erscheinungserzählungen erwarten. Doch während Joh 20f die johanneische Auferstehungserzählungen als

Überbietung des Kreuzeswortes darstellt, bietet der Schluss des Markusevangeliums 16,1–8 keine Erscheinungserzählungen. In der Auferweckungserzählung in Joh 11,1–46 zeigt sich am Ende eine Klimax, während die markinische Perikope Mk 5,21–24.35–43 mit einem Schweigegebot rätselhaft abzubrechen scheint.

Daneben weist der vom Johannesevangelium ausgehende Vergleich beider Schriften darauf hin, dass sowohl in den johanneischen (Joh 11,1–46; 20; 21) als auch den markinischen Auferweckungsperikopen (Mk 5,21–24.35–43; 16,1–8) die Dimensionen von Glauben und Zweifeln, Verkünden und Schweigen narrativ entfaltet werden. Während Joh am Ende der Perikopen Glauben und Verkünden betont, spricht Mk vor allem die Aspekte des Zweifels und Schweigens an. Anders verfährt jedoch der sekundäre Mk-Schluss, der als Klimax schließt und Glaube und Verkündigung hervorhebt. Somit fügt er sich nicht in das markinische Profil ein, während die anderen Auferweckungsperikopen sich in das theologische Profil des Joh- und Mk-Evangeliums als Passions- und Auferstehungsevangelien einordnen lassen.

Mit diesen zwei Evangelien liegen verschiedene Darstellungsformen der Auferstehungstheologie in narrativer Entfaltung vor. Praktisch-theologisch relevant sind innerhalb der gesamtbiblischen Vielfalt beide, da exemplarisch sowohl Glauben und Verkünden als auch Zweifeln und Unaussprechlichkeit zu Wort kommen.

„Er ist nicht hier!“

Rezeption und Konstruktion in der
Erzählung vom leeren Grab
(Mk 16,1–8)*Frank Conrads*

Gutachter: P. Lampe, M. Pöttner

Das leere Grab ist Teil der Wirklichkeit, in der die frühen Christinnen und Christen lebten. Der Begriff der Wirklichkeit wird hier aber nicht im Sinne eines realistischen Wirklichkeitsverständnisses verstanden. Vielmehr wird hier der Wirklichkeitsbegriff des radikalen Konstruktivismus zu Grunde gelegt.

Im Verlauf der Forschungsgeschichte ist eine Engführung auf die historische Frage zu beobachten: Wurde das Grab Jesu im Zusammenhang der Osterereignisse leer gefunden oder ist die Grabeserzählung (nur) eine Geschichte, die etwas über die Wirklichkeit des Auferstandenen zum Ausdruck bringen will? Diese Engführung beruht auf einem positivistischen Wirklichkeitsverständnis, das für die Auslegung der Erzählung vom leeren Grab bisher leitend gewesen ist. Die Konsequenz dieser hermeneutischen Vorentscheidung ist dabei letztlich die Bedeutungslosigkeit der Grabeserzählung für Theologie und Glaube.

Dieser forschungsgeschichtlichen Sackgasse wird eine Exegese entgegengestellt, die die Entstehung und die

Tradition der Erzählung vom leeren Grab als eine Reihe kreativer Prozesse versteht, in deren Verlauf die Erhöhung Jesu zum Sohn Gottes ausgelegt worden ist – und immer noch ausgelegt wird. Dazu wird in Anlehnung an die konstruktivistische Theorie des Beobachters eine Theorie des Rezipienten skizziert.

Die Erzählung vom leeren Grab ist entstanden auf dem hellenistisch-judenchristlichen Missionsfeld und sollte jüdische Vorstellungen mithilfe von hellenistisch-paganem Vorstellungsmaterial plausibel machen. Durch die Verbindung mit dem vormarkinischen Passionsbericht verschiebt sich die Interpretation hin zur Errettung und Erhöhung des leidenden Gerechten. Der Autor des Mk-Evangeliums will dagegen deutlich machen, dass im leeren Grab gerade nichts über die Hoheit Jesus zu erfahren ist.

Diese traditions- und rezeptionsgeschichtlichen Untersuchungen stellen immer die Perspektive des Rezipienten in den Vordergrund. Die Rezipienten der Erzählung von der Auffindung des leeren Grabes bringen deren Sinn hervor – bis heute. Das leere Grab kann so als Teil der Wirklichkeit der Christinnen und Christen verstanden werden, ohne bei der historischen Frage zu verharren. Dieses Textverständnis rückt die Kompetenz der Rezipienten in den Vordergrund und hilft so, den Relevanzverlust der Erzählung von der Auffindung des leeren Grabes durch die drei Frauen am Ostermorgen zu überwinden.

Askese und Ehe

Familienethos in der
kaiserzeitlichen Stoa und
im Corpus Paulinum.
Ein diskurs- und
systemanalytischer Vergleich

Monika Szarek

Gutachter: G. Theißen, M. Konradt

„Die Ehe der Christen ist ein Kampf um Enthaltbarkeit“ (Sextus). Der Dissertation liegt die Beobachtung zugrunde, dass im 1. Jh. n. Chr. zwei sich scheinbar widersprechende Tendenzen sowohl im Urchristentum als auch in der Stoa vorkommen: Ehebejahung und Eheablehnung. Daraus ergibt sich die Hypothese, dass zwischen Ehebejahung und Eheablehnung innerhalb beider Strömungen in beiden Strömungen Konvergenz und gegenseitige Verstärkung bestehen. Dieser Hypothese wird aus diskurs- und systemanalytischer Perspektive nachgegangen, wobei Texte des „echten“ und des „unechten“ Paulus sowie der Stoiker Musonius und Epiktet untersucht werden.

Beide Strömungen nehmen an denselben Diskursen teil. Der Philosoph Musonius, aus der gehobenen Schicht des Ritterstandes stammend, propagiert Ideale, welche sich vornehmlich an die Oberschicht richten. Paulus dagegen möchte als Gemeindeleiter,

welcher, um die Gemeinde zusammenzuhalten, auch Toleranz walten lassen muss, nicht nur Ideale vertreten, sondern Normen durchsetzen. Er richtet Normen, die sonst eher von der Oberschicht eingefordert wurden, nun an Angehörige auch der Unterschicht.

Sowohl Paulus als auch Musonius humanisieren die Ehe, indem sie ein Streben nach Gemeinschaft und Gegenseitigkeit einfordern und gleichzeitig außereheliche sexuelle Beziehungen ausschließen; zugleich bleiben sie patriarchalischen Strukturen verhaftet. Während Musonius das griech. Freundschaftsideal in die Partnerschaft zwischen Mann und Frau einträgt, überträgt Paulus das Gemeindeethos, die Gegenseitigkeit in der Liebe und der Demut, auf die Ehe. Systemisch kann festgestellt werden, dass das Eheideal sowohl im Urchristentum als auch in der Stoa humanisiert und intensiviert wird. Gleichzeitig wird das asketische Ideal gesteigert: Um eine intensive und exklusive eheliche Bindung zu ermöglichen, welche auch auf die zur Familie gehörenden Kinder und Sklaven Rücksicht nimmt, treten beide für sexuelle Askese ein.

Die Diss. schließt mit der Feststellung, dass das neue Eheideal und die Forderung nach Askese letztendlich ein Nebeneinander verschiedener Lebensformen ermöglichen: Zwischen den Polen Ehe und Ehelosigkeit können nun auch die Ehe mit Interimsaskese, die postsexuelle Askese und die asexuelle Ehe vorkommen.

Petrus Dathenus und der Heidelberger Katechismus

Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zum konfessionellen Wandel in der Kurpfalz um 1563

Tobias Schreiber

Gutachter: Chr. Strohm, J. Ehmann

Der Heidelberger Katechismus (HK) stellt eine der zentralen Lehr-, Erbauungs- und Bekenntnisschriften des reformierten Protestantismus dar. Vergleicht man den HK mit anderen zeitgenössischen Katechismen reformierter Prägung, so fällt ins Auge, dass dieser in nicht unerheblichem Maße Stoff aus einer Reihe niederländischer bzw. niederdeutscher Katechismen aufnimmt. In paralleler Weise konnten neuere Untersuchungen zur Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563 eine Rezeption der ordnungstheologischen Vorstellungen der niederländischen Flüchtlingsgemeinde in London herausarbeiten, wie sie insbesondere in den Darstellungen von Johannes a Lasco und Marten Micron überliefert sind. Zur Erklärung dieses Sachverhalts wird in der Regel auf eine Gruppe niederländischer Glaubensflüchtlinge verwiesen, die 1562 im leerstehenden Kloster Frankenthal Asyl in der Kurpfalz fanden.

Die Dissertation erörtert die Entstehung des HK als Ertrag interkultureller europäischer Austauschprozesse in

der Frühen Neuzeit. Dabei wird der Frage nachgegangen, inwieweit der Prediger der Frankenthaler Flüchtlingsgruppe, Petrus Dathenus (1531/32–1588), Einfluss auf den konfessionellen Wandel in der Kurpfalz um 1563 genommen haben könnte. Hierzu werden erstens Dathenus' ereignisreicher Weg von Flandern in die Kurpfalz nachgezeichnet, zweitens die genannten Katechismustexte und Kirchenordnungen einem systematischen Vergleich unterzogen und drittens Dathenus' Schriften auf Entsprechungen zum HK und der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563 hin befragt. Auf diese Weise gelingt eine – freilich auf Plausibilitätsüberlegungen beruhende – Eingrenzung des aus der Londoner katechetischen Tradition übernommenen Stoffes, dessen Umfang die gewachsene Bedeutung der theologischen Tradition der Londoner Flüchtlingsgemeinde in der Kurpfalz um 1563 eindrücklich belegt. Dass diese Beobachtungen mit der Ankunft von Petrus Dathenus in der Kurpfalz im Jahr 1562 in Beziehung steht, erscheint wahrscheinlich. Gleichwohl ist nicht auszuschließen, dass auch andere Theologen (z.B. Caspar Olevian) als Träger der Tradition fungiert haben könnten. Im Ergebnis kann die Annahme eines Einflusses des Niederländers als die plausibelste unter mehreren möglichen Erklärungen für die Rezeption der Londoner Flüchtlingstradition im HK und der Kurpfälzischen Kirchenordnung dienen.

Moses politische Gesetze

Humanistische Kontexte,
konfessionelle Eigenarten und
transkonfessionelle Aspekte eines
Rechtsvorbildes in Schriften
der Frühen Neuzeit

Markus M. Totzeck

Gutachter: Chr. Strohm, J. Ehmann

In der englischsprachigen Geschichte des politischen Denkens ist seit einigen Jahren der Begriff „political Hebraism“ gebräuchlich geworden, um damit den jüdischen Anteil am modernen Staatsdenken zu würdigen. So konnten bedeutende politische Denker wie z.B. Th. Hobbes, B. de Spinoza, J. Locke und viele weitere auf rabbinische Auslegungen und Konzeptionen christlicher Hebraisten zurückgreifen. Für die politische Theorie waren dabei Schriften entscheidend, die das alte jüdische Gemeinwesen als Rechtsvorbild beschrieben. Die Dissertation geht der Frage nach, in welchen Kontexten ein solches Schrifttum (*Politia-judaica*-Literatur) entstehen konnte und was die entscheidenden Einflüsse waren. Eine Genese lässt sich dann beschreiben, wenn die Auffassung, dass sich die mosaischen Gesetze politisch auf das christliche Gemeinwesen übertragen ließen, als entscheidendes Kriterium erkannt wird. Das Idealbild der *politia judaica* blieb so stets mit der Vorstellung einer weisheitlichen Gesetzgebung des Moses verknüpft.

Im ersten Hauptteil der Arbeit werden die wichtigsten antiken Quellen herausgearbeitet, die in eigenen Druckausgaben die Entstehung der *Politia-judaica*-Literatur in der Frühen Neuzeit beeinflussten. Zur breiten Rezeption dieser Quellen kam es in der Zeit des Florentiner Renaissance-Humanismus durch Konzeptionen einer uralten Theologie und Weisheit des Mose (*Prisca theologia/sapientia*-Konzeptionen). Im zweiten Hauptteil wird nachvollzogen, wie diese Vorstellung unter den Reformatoren Aufnahme oder Ablehnung erfuhr. Die Auseinandersetzungen über die politische Relevanz der mosaischen Gesetze während der Reformationszeit bildeten selbst einen entscheidenden Anstoß für die Entstehung der *Politia-judaica*-Literatur. Diese setzte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts unter humanistischen Gelehrten ein, die in erster Linie ausgebildete Juristen und Historiographen waren. Die ersten Werke *de politia judaica* stammten aus der Feder humanistischer Rechtsgelehrter. Dies wirkte auch vorbildlich für Theologen. Im vierten Hauptteil wird deutlich, dass es in erster Linie reformierte (calvinistische) Theologen waren, die im Austausch mit den humanistischen Juristen waren und selbst entsprechende Werke verfassten. Mit Petrus Cunaeus' Werk *De republica Hebraeorum libri III*, das abschließend im fünften Teil untersucht wird, entstand dann Anfang des 17. Jahrhunderts ein Buchklassiker, der die meisten vergleichbaren nachfolgenden Werke beeinflussen sollte.

Wohnen im Alter und Pflege im Wandel im Spiegel des Frankfurter Diakonissenhauses

Perspektiven (diakonischen
Handelns) in einer alternden
Gesellschaft

Rosemarie Schließmann

Gutachter: H. Schmidt, J. Eurich

Der demografische Wandel stellt uns vor die Frage nach der Versorgung alter Menschen, die nicht von ihren Angehörigen umsorgt werden können. Neben der medizinisch-pflegerischen Betreuung wurde die Unterstützung in der Alltagsgestaltung zum Schwerpunkt der Altenpflege. Diese Arbeit will herausfinden, wie sich die wirtschaftlichen, politischen und institutionellen Akteure gegenseitig beeinflussen, um Perspektiven (diakonischen Handelns) in einer alternden Gesellschaft zu arrangieren. Die geschichtlichen Entwicklungen in der Pflege allgemein und im Frankfurter Diakonissenhaus von 1870–2012 zeigen, dass das Selbstverständnis der Diakonissen durch die Epochen gleich geblieben ist: Die Glaubens-, Lebens- und Dienstgemeinschaft ist bis heute tragend, zu ihr kamen Formen einer „Tätigkeitsgemeinschaft, Alltagsgemeinschaft und Wertegemeinschaft“ mit Nicht-Diakonissen. Weitere Entwicklungen in der Pflege im Frankfurter

Diakonissenhaus werden mithilfe von Leitfadenterviews und Fragebögen entfaltet.

Für eine „alternde Gesellschaft“ bedarf es einer „alters- und pflegefreundlichen Kultur“, zu der Aspekte diakonischer Bildung beitragen können. Zusätzlich wirken „positive Alters- und Gottesbilder“ gesundheitsfördernd und können sich bis ins hohe Alter verändern. Für alte Menschen ist die Unterstützung im Alltag wesentlich und soziale Kontakte für die Lebenszufriedenheit entscheidend. Konzepte wie die „Soziale Stadt“, „Integrierte Versorgung“ und die Gemeinwesendiakonie wollen soziale Kontakte fördern und zur Kommunikation zwischen den Sektoren beitragen – ebenso auch soziale Innovationen, wie z.B. „Marktplatz der Generationen“, „Wohnquartier hoch vier“, „Seniorenengossenschaft Riedlingen“ etc.

Auch der Blick in andere Länder (CH, NL, GB, E) bestätigt, dass ein politisches Aushandeln neuer Versorgungsformen und Kooperationsverträge wirksam ist – unabhängig davon, wie sich die Gesundheitssysteme finanzieren, d.h. auch komplementäre Währungen, Regionalwährungen und Finanzierungsquellen wie Stiftungen tragen zu einer „Caring Community“ bei.

In der Zusammenschau von allgemeinen gesellschaftlichen und konkreten Entwicklungen einer diakonischen Einrichtung lassen sich Perspektiven (diakonischen Handelns) in einer alternden Gesellschaft entwickeln.

Monographien, Sammelbände und Aufsätze in Auswahl

2014/2015

Bickelhaupt, Jörg: Taufe, Glaube, Geist. Ein Beitrag zur neueren innerevangelischen Diskussion, Arbeiten zur Systematischen Theologie 8, Leipzig: EVA 2015, 775 S.

Chellappa, Gregory T. Basker: Bibelauslegung im tamilischen Kontext am Beispiel des Johannesevangeliums 2014, 252 S. (Online-Ressource)

Coors, Dietmar: Theater als Gottesdienst: Das geistliche Schauspiel als moderne Verkündigungsform. Rezeption eines historischen Modells, Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 20, Münster: LIT 2015, 446 S.

Dietz, Alexander / Drews, Veronika / Höver, Hendrik / Kauderer, Dietmar (Hg.): Corporate Governance in der Diakonie. Beiträge zur diakonischen Aufsichtspraxis und Kultur, Münster: LIT 2015, 192 S.

Drechsel, Wolfgang (Hg.): Seelsorge und Geistliche Begleitung. Innen- und Außenperspektiven, Leipzig: EVA 2014, 144 S.

Drechsel, Wolfgang: Gemeindeseelsorge, Leipzig: EVA 2015, 204 S.

Duchrow, Ulrich / Jochum-Bortfeld, Carsten (Hg.): Befreiung zur Gerechtigkeit. Die Reformation radikalisieren 1, Münster: LIT 2015, 260 S.

Duchrow, Ulrich / Ulrich, Hans G. (Hg.): Befreiung vom Mammon. Die Reformation radikalisieren 2, Münster: LIT 2015, 269 S.

Duchrow, Ulrich / Hoffmann, Martin (Hg.): Politik und Ökonomie der Befreiung. Die Reformation radikalisieren 3, Münster: LIT 2015, 322 S.

Duchrow, Ulrich / Craig Nesson (Hg.): Befreiung von Gewalt zum Leben in Frieden. Die Reformation radikalisieren 4, Münster: LIT 2015, 357 S.

Ehmann, Johannes (Hg.): Der Heidelberger Katechismus und seine Verbreitung in den Territorien des Reichs, Stuttgart: Kohlhammer 2015, 234 S.

Eurich, Johannes, Love as the core of the diaconal dimension of the church, in: Theological Studies 71,2, 2015 (doi: 10.4102/hts.v71i2.2778).

Ferdinand, Manfred: Kirche in Szenen. Religiöse Kommunikation in kirchlichen Clustern, in: H. Schmidt/M. Ferdinand (Hg.): Der Calwer Verlag im kulturellen und kirchlichen Wandel. Von bürgerlichen zu wolkenigen Formationen, Stuttgart: Calwer 2015, S. 25–64.

Göggelmann, Walter: Frauen in Gustav Werners Bruderhaus gestalten Diakonie. Von den „Kräften des Weibes zur Ausübung der Nächstenliebe“, VDWI 54, Leipzig: EVA 2015, 217 S.

Hofmann, Andrea: Psalmenrezeption in reformatorischem Liedgut: Entstehung, Gestalt und konfessionelle Eigenarten des Psalmliedes 1523–1650, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 45, Leipzig: EVA 2015, 340 S.

Kim, Tae-yeon: Konfuzianismus und Christentum im China des 19. Jahrhunderts. Eine Untersuchung zum frühen Ku Hung-ming (1883–1896), Heidelberg 2012, 237 S. (Mikroform)

Konradt, Matthias: Das Evangelium nach Matthäus, NTD 1, Göttingen: VuR, 2015, 507 S.

Korneck, Eva Jenny: Das Buch Hiob als pädagogisches Konzept. Die Rede von Gottes Allmacht in religiösen Bildungsprozessen, Altes Testament und Moderne 27, Münster: LIT 2014, 362 S.

Kratzert, Anne Helene: „...dass das ganze Leben Buße sei“. Fundamentaltheologische Überlegungen zu einer praktischen Theologie evangelischer Buße, Arbeiten zur systematischen Theologie 7, Leipzig: EVA 2014, 347 S.

Lampe, Peter: Traces of Peter Veneration in Roman Archaeology, in: H.K.

Bond & L. W. Hurtado (Hg.): Peter in Early Christianity, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2015, 273–318.

Möller, Christian: Kirche mit allen Sinnen. Plädoyer für eine Gemeinde mit Herzen, Mund und Händen, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2015, 128 S.

Müller, Katja: Die literarische Darstellung und narrative Entfaltung der Auferstehungstheologie im Johannesevangelium. Zwischen Glauben und Zweifeln, Verkünden und Schweigen 2015, 241 S. (Online-Ressource)

Maddox, Clark / Peterson, Paul Silas (Hg.): Cotton Mather, Biblia Americana 4: Ezra-Psalms, Tübingen: Mohr/Grand Rapids: Baker Academic 2014, 865 S.

Neijenhuis, Jörg: Ökumenische Reformen evangelischer Agenden in Deutschland, in: JLH 53 (2014) 34–52.

Noller, Annette / Höfflin, Peter: Diakonische und gemeindepädagogische Studien- und Ausbildungsgänge. Eine Erhebung im Raum der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Stuttgart 2015, 100 S.

Peterson, Paul Silas: The Early Hans Urs von Balthasar: Historical Contexts and Intellectual Formation, Berlin/Boston: de Gruyter, 2015, 379 S.

Plathow, Michael: Das „Wort vom Kreuz“ und die Kreuzestheologien: Luthers "Heidelberger Disputation" (April 1518) – fürs Heute bedacht, *Theologische Orientierungen* 21, Münster: LIT 2015, 134 S.

Plathow, Michael: Martin Luthers „Heidelberger Disputation“ und das Reformations-Gedenken 2017, in: *LuJb* 82, 2015, 240–265.

Reichel, Hanna: *Theologie als Bekenntnis: Karl Barths kontextuelle Lektüre des Heidelberger Katechismus*, *Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie* 149, Göttingen: VuR 2015, 335 S.

Rinn, Angela: Friedhof, gefährdeter Ort – veränderte Bestattungskultur in der Gegenwart und ihre Folgen, in: *Pastoraltheologie* 7, 2015, 307–325.

Ritter, Adolf Martin: Die altkirchlichen Symbole, in: *Die Bekenntnisschriften der Ev.-Luth. Kirche*, Göttingen: VuR 2014, 35–60.

Ritter, Adolf Martin: Die altkirchlichen Symbole – Texte und Kontexte, in: ebd., *Quellen und Materialien* 1, Göttingen: VuR 2014, 3–34.

Rosenhagen, Ulrich: *Brudermord, Freiheitsdrang, Weltenrichter. Religiöse Kommunikation und öffentliche Theologie in der amerikanischen Revolutionsepoche*, *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 123, Berlin: De Gruyter 2015, 370 S.

Schlarb, Verena: *Narrative Freiheit. Theologische Perspektiven zur Seelsorge mit alten Menschen in Pflegeheimen*, *APrTh* 59, Leipzig: EVA 2015, 280 S.

Schmidtke, Sabine: *Schleiermachers Lehre von Wiedergeburt und Heiligung. „Lebendige Empfänglichkeit“ als soteriologische Schlüsselfigur der „Glaubenslehre“*, *Dogmatik in der Moderne* 11, Tübingen: Mohr 2015, 374 S.

Schmidt, Heinz / Ferdinand, Manfred (Hg.): *Der Calwer Verlag im kulturellen und kirchlichen Wandel. Von bürgerlichen zu wolkigen Formationen*, Stuttgart: Calwer 2015, 64 S.

Schwier, Helmut (Hg.): *Ostern predigen, Predigttempfehlungen* 1, Münster: LIT 2015, 156 S.

Schwier, Helmut (Hg.): *Er ist unser Friede. Lesepredigten, Textreihe I*, Bd. 2 (Trinitatis bis letzter Sonntag des Kirchenjahres 2015), Leipzig: EVA 2015, 184 S.

Schwier, Helmut (Hg.): *Er ist unser Friede. Lesepredigten, Textreihe II*, Bd. 1 (1. Advent 2015 bis Pfingstmontag 2016), Leipzig: Ev. Verlagsanstalt 2015, 228 S.

Schwier, Helmut: *Vorüberlegungen zu einer österlichen praktischen Theologie*, in: A. von Heyl / K. E. Kemnitzer (Hg.), *Modellhaftes Denken in der Praktischen Theologie*. FS Klaus

Raschzok, Leipzig: EVA 2014, S. 185–194.

Solon, Dennis T.: Rechtfertigung der Sünder und Solidarität mit den Opfern. Eine befreiungstheologische Auslegung des Römerbriefs, Beiträge zum Verstehen der Bibel 26, Münster: LIT 2015, 285 S.

Stoellger, Philipp (Hg.): Deutungsmacht, Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten, HUTH 63, Tübingen: Mohr 2014, 617 S.

Stoellger, Philipp / Gutjahr, Marco (Hg.): An den Grenzen des Bildes. Zur visuellen Anthropologie, Interpretation Interdisziplinär 15, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2014, 320 S.

Stoellger, Philipp / Gutjahr, Marco (Hg.): Visuelles Wissen. Ikonische Prägnanz und Deutungsmacht, Interpretation Interdisziplinär 14, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2014, 360 S.

Stoellger, Philipp (Hg.): Un/sichtbar. Wie Bilder un/sichtbar machen, Interpretation Interdisziplinär 13, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2014, 312 S.

Strohm, Christoph / Stievermann, Jan (Hg.): Profil und Wirkung des Heidelberger Katechismus. Neue Forschungsbeiträge anlässlich des 450jährigen Jubiläums, SVRG 215,

Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2015, 415 S.

Strohm, Christoph: Lutherische und reformierte Kirchenordnungen im Vergleich, in: Sabine Arend / Gerald Doerner (Hg.), Ordnungen für die Kirche – Wirkungen auf die Welt. Evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 84, Tübingen: Mohr, 2015, 1–28.

Theissen, Gerd: Tro og Tanke. En poetisk–kritisk katekismus, Kopenhagen: Alfa 2015, 444 S.

Theobald, Florian: Teufel, Tod und Trauer: Der Satan im Johannesevangelium und seine Vorgeschichte, NTOA 109, Göttingen: VuR 2015, 323 S.

Welker, Michael (Hg.): Quests for freedom, biblical – historical – contemporary, Neukirchen/Vluyn: Neukirchener 2015, 406 S.

Welker, Michael (Hg.): Images of the divine and cultural orientations, Jewish, Christian, and Islamic voices, Leipzig: EVA 2015, 225 S.

Welker, Michael: Multi-perspektivische und biblisch orientierte Erforschung heutiger theologischer Themen, hg. Kim Jae Jin, Seoul: Dong-Yeon Press 2015.

Welker, Michael: Gottes Offenbarung: Christologie, Koreanische Ausgabe

(übersetzt von Oh Sung Hyun), Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 2015.

Welker, Michael: „Law and religion in the biblical canon“, in: Silvio Ferrari (Hg.), *Routledge Handbook of Law and Religion*, Routledge: London/New York 2015, 17–27.

Zeliang, Elungkiebe: *Charismatic movements in the Baptist Church in North East India. S Zeliangrong perspective*, Delhi: Indian Society for Promoting Christian Knowledge 2014, 417 S.

Freitag, den 1. Juli 2016
MITGLIEDERVERSAMMLUNG
13:00 - 14:00 Uhr
Neue Universität, HS 04a

DIES ACADEMICUS
als Studientag der Fakultät zusammen mit dem Pfarrverein
14:30 - 18:30 Uhr
Vorträge zur Reformation
Prof. Christoph Strohm und Prof. Friederike Nüssel

anschließend
Jahresfest der Fakultät

Mittwoch, den 24. Juli 2016
PROMOTIONS- UND ABSCHLUSSFEIER
mit Verleihung der Preise,
die der Förderverein in Verbindung mit der Fakultät vergibt
11:00 Uhr Alte Aula
anschließend Empfang

