

RUPRECHT-KARLS-
UNIVERSITÄT
HEIDELBERG



JAHRESHEFT DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG
11 (2015/16)



Impressum

Herausgeber

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

Kontakt

foerderverein@theologie.uni-heidelberg.de

Vorstand des Vereins

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

Spenden

Förderverein (IBAN)
DE 92 6725 0020 0009 0914 24

Publikationsfonds (IBAN)
DE 92 6725 0020 0009 1455 40

Sozialfonds (IBAN)
DE 65 6725 0020 0009 1930 81

Heidelberger Sparkasse
BIC: SOLADES1HDB

Redaktion und Layout

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>	5
BERICHT DER DEKANIN	
<i>I. Schoberth</i>	8
PREDIGT	
Unvermeidliche Trennungen	
<i>Heike Springhart: Unvermeidliche Trennungen</i>	10
DIES ACADEMICUS	
Der Streit um die Bedeutung der Reformation	
<i>Christoph Strohm</i>	15
Was heißt „semper reformanda“ heute?	
Ökumenische Überlegungen zu Kirche und Amt	
<i>Friederike Nüssel</i>	31
FORSCHUNG	
Konfessionelle Identität und ökumenische Gemeinschaft	
<i>Michael Plathow</i>	44
Postkonfessionelle Identitäten	
Eine Begehung der Post-Evangelikalen Landschaft	
<i>Arne Bachmann</i>	55
Konfessionen im Dialog. Das Heidelberger Ökumenische Forum	
<i>Sabine Schmidtke</i>	69
Karl Rahner und die Theodizee	
<i>Klaus Fischer</i>	73
GESPRÄCHSREIHE GLAUBEN UND LEBEN	
Jan Gertz im Gespräch mit Gerd Theißen	80
Helmut Schwier im Gespräch mit Gerd Theißen	86
NACHRUF	
Hannelis Schulte (1920–2016)	
<i>Gerd Theißen</i>	90

GESCHICHTE DER FAKULTÄT

Hartwig Thyen - Theologische Existenz in nüchterner Leidenschaft
Wolfgang / Ekkehard Stegemann 93

Meditation über die Liebe im Johannesevangelium
Zum Gedenken an Hartwig Thyen
Gerd Theißen 109

AKTIVITÄTEN UND INITIATIVEN

Viele Glieder – ein Leib. Studientag 2015 (18. November 2015)
Marc Jansen 113

Netzwerk-Tagung Praktische Theologie (29.-31. Juli 2016)
Christoph Wiesinger 116

Studienfahrt nach Wittenberg (5.-8. Mai 2016)
Arne Bachmann u.a. 118

Exkursion Ägyptenausstellung Mannheim (29. Juni 2016)
Ann-Kathrin Knittel 124

AUSZEICHNUNGEN

Ansprache bei der Absolventenfeier
Gerd Theißen 125

Marie-Baum-Preis 126

Zacharias-Ursinus-Preis 127

Heinrich-Bassermann-Preis 128

DISSERTATIONEN 131

PUBLIKATIONEN

Monographien, Sammelbände, Aufsätze in Auswahl (2015–2016) 138

ZU DIESEM HEFT

Im Mittelpunkt dieses Heftes stehen zwei Vorträge, die auf dem gemeinsamen Studententag von Fakultät, Pfarrverein und Förderverein am 1. Juli 2016 gehalten wurden: Christoph Strohm referiert über die umstrittene Reformation und zeigt, warum wir uns auf sie trotz aller berechtigten Kritik als auf die formative Phase protestantischen Selbstverständnisses beziehen können. Sie stellt Wort und dessen Verstehen in den Mittelpunkt, lehrt die Freiheit des Glaubens von der Heteronomie des Gesetzes, vertrat das allgemeine Priestertum und trat für ein Christentum mit sozialer Verantwortung ein. Friederike Nüssel zeigt wozu uns heute das Motto von der *ecclesia semper reformanda* im ökumenischen Dialog verpflichtet; auf eine Annäherung von Protestantismus und Katholizismus. Sie geschieht überzeugend in einer gemeinsamen „Erzählung“ der Reformationsgeschichte als geteilter Erinnerung. Mit einer Erzählung kann man verschiedene Perspektiven verbinden und dennoch die Erzählung teilen. Zugleich hat sich eine Annäherung durch eine sachliche Konvergenz bei früher strittigen Ansichten entwickelt. Angenähert haben sich die Ansichten über Rechtfertigung und Sakrament, kontrovers bleibt nach wie vor die Bindung der Gemeinschaft an ein hierarchisches Amtsverständnis.

In die Reformationszeit führte auch eine Exkursion des Ökumenischen Studentenheims nach Wittenberg: Der Bericht darüber macht lebendig, was Reformation ist, und geht dabei von den sichtbaren Relikten und Zeugnissen der Reformation aus. Besucht wurden das Wohnhaus Luthers, die Kirchen in Wittenberg und Torgau, aufgesucht die Bilder Cranachs.

Wie jedes Jahr stellen wir auch diesmal ein Fach in den Mittelpunkt – passend zum Reformationsjahr die Ökumenische Theologie. Michael Plathow macht verständlich, warum gerade die Annäherung der Konfessionen das Bedürfnis nach einer „Ökumene der Profile“ gefördert hat. Es passt zu vielen Tendenzen in einer post-modernen Zeit, in der man auf Unübersichtlichkeit mit einer verstärkten Identitätskultur reagiert. Arne Bachmann wiederum zeigt umgekehrt, wie in einem breiten Strom gegenwärtiger evangelikaler Frömmigkeit eingefahrene „Profile“ und Abgrenzungen sich auflösen und „fluid“ werden. Er wirbt dafür, dass auch unser Blick auf die „Post-Evangelikalen“ fluider und differenzierter wird. Sabine Schmidtke gibt Einblick in das „ökumenische Forum“, das seit 2000 auf mehr als 20 Tagungen Theologen verschiedener Konfessionen zusammengeführt hat. Otto Hermann Pesch konnte auf ihm z.B. für eine Rehabilitierung Luthers werben: Luther wandte sich nach seiner Ansicht gegen eine Gnadenlehre, die schon damals einseitig war, heute aber von der katholischen Theologie

abgelehnt wird. Klaus Fischer, der langjährig an unserer Fakultät der katholischen Theologie eine Stimme gab, beschäftigt sich mit einem Problem, bei dem alle Konfessionen und Theologien in gleicher Weise vor Aporien stehen: mit der Theodizeefrage. Das allgemeine Priestertum trennt Protestanten und Katholiken, aber es vereint uns nicht nur das allgemeine „Sündertum“, sondern auch die Unlösbarkeit der Frage, wie menschliches Leid mit dem Glauben an einen gütigen Gott vereinbar ist.

Ein ökumenisches Thema hatte auch der Studententag der Studierenden am Buß- und Betttag 2015: „Viele Glieder – ein Leib/d“. Er machte u.a. Übereinstimmungen und Differenzen zwischen „konservativen“, „liberalen“ und „sozial-engagierten“ Studierenden bewusst: Sie liegen weniger in der Theologie als in Fragen der Lebensführung wie z.B. in der Stellung zur Homosexualität.

Bei der Zusammenstellung der Texte hat sich zufällig ein zweiter Schwerpunkt ergeben: In drei Beiträgen wird in sehr verschiedener Weise die Bedeutung Rudolf Bultmanns für die Theologie sichtbar. Heike Springhart bringt in ihrer Predigt als Beispiel für unvermeidliche Trennungen ausgehend von der Trennung Lot und Abrams im Alten Testament die Trennung zwischen Hans Jonas und Martin Heidegger – die auch durch vermittelnde Theologen des Marburger Kreises, Rudolf Bultmann und Günther Bornkamm, nicht überwunden werden konnte. Der

Nachruf auf Hannelis Schulte (gest. 12.4.2016) verfolgt den Lebensweg dieser unabhängigen Linksprotestantin: Sie hat 1940 in Alpirsbach den Entmythologisierungsvortrag R. Bultmanns gehört und später bei der von Bultmann beeinflussten Wende von der Evangelischen Unterweisung zu einem hermeneutischen Religionsunterricht mitgewirkt. Sie hat sich für die Gleichstellung von Männern und Frauen in Kirche und Universität engagiert. Sie war beteiligt, als die Fakultät 1945 ihren Vorlesungsbetrieb wieder aufnahm. Sie habilitierte sich mit 62 Jahren an unserer Fakultät für das Fach Altes Testament. Auf einer neutestamentlichen Sozietät zum Gedanken an den 2.7.2015 verstorbenen Hartwig Thyen haben Wolfgang und Ekkehard Stegemann das Lebenswerk dieses letzten Doktoranden von Rudolf Bultmann dargestellt: Er verkörperte in seinem Denken eine große Spannweite – einerseits griff er immer wieder auf den Grundansatz der dialektischen Theologie „von oben“ bei Gott und seinem Kerygma zurück, andererseits war er für neue Ansätze im jüdisch-christlichen Dialog oder in der literarischen Auslegung des Neuen Testaments offener als viele alte Marburger. Die Auslegung des Johannesevangeliums wurde sein Lebenswerk: eine intertextuelle Auslegung, die dem Text in vielen Dimensionen neue Aspekte abgewinnt.

Die Preisverleihungen, die der Förderverein in Verbindung mit der

Fakultät, verleiht, haben wir im Rahmen der Absolventenfeier der Fakultät vorgenommen. Wir werden sie in Zukunft aufteilen: der Zacharias-Ursinus-Preis und der Marie-Baum-Preis werden jeweils im Sommersemester, der Heinrich-Bassermann-Preis wird jeweils im Wintersemester verliehen. Die Finanzierung des Ursinus-Preises hat die Ursinus-Stiftung an der Universitätskirche übernommen, der durch Initiative des Fördervereins gegründet wurde. Der Bassermann-Preis wird durch Mitgliedsbeiträge der Kirchenbezirke finanziert, der Marie-Baum-Preis durch Spenden der Emeriti der Fakultät. Das erlaubt es uns, in Zukunft den Workshopfonds, der bisher durch einmalige Spenden vorerst für fünf Jahre konzipiert und mit Geld ausgestattet war, auf Dauer fortzuführen, indem wir einen Teil der Mitgliedsbeiträge für ihn verwenden. Dank der Mitgliedsbeiträge verfügt der Förderverein jährlich zurzeit über ca. 3.700,-€. Sein Haushalt ist im Prinzip sehr durchsichtig: ca. 1.200,-€ kostet ein Jahreshaft und seine Versendung; 600,-€ sind für die Bassermann-Preise reserviert, Wir werden daher in der Zukunft etwas mehr Geld (1200,-€ jährlich) für den Workshopfonds einplanen können. Durch Spenden konnten darüber hinaus bisher Sonderhefte wie die drei Hefte über Gottesdienste im Umkreis der Peterskirche, das Heft mit Seminararbeiten zum Heidelberger Katechismus und mit der Darstellung des sozialen Engagements Studierender finanziert werden. Auch solche Sonderhefte alle zwei

bis drei Jahre können fortan unabhängig von Spenden finanziert werden. Wofür das Geld des Workshopfonds verwendet wird, zeigen die drei Berichte über eine Tagung des Netzwerkes Praktische Theologie, eine Exkursion ins Museum nach Mannheim und eine Exkursion nach Wittenberg. Unterstützt wurde aus diesem Fonds ferner die Gedenksozi- etät für Hartwig Thyen. Immer handelt es sich nur um kleine Zuschüsse, aber sie haben sich als sinnvoll erwiesen. Deswegen danken wir an dieser Stelle allen Mitgliedern für ihre Unterstützung durch regelmäßige Beiträge.

Der Marie-Baum-Preis 2016 wurde an zwei Studierende gegeben, die sich beide für Migranten eingesetzt haben. Dass es noch sehr viel mehr Studierende gibt, die sozial sehr sinnvoll tätig sind, ist keine Frage. Wir können immer nur einen kleinen Teil (*pars pro toto*) sichtbar machen

Die Laudationes der ausgezeichneten Seminararbeiten haben wir an das Ende des Heftes gerückt: Sie leiten als Seminararbeiten ein, was sich dann in Selbstreferaten der Dissertationen und der beeindruckenden Publikationsliste von Büchern fortsetzt, die in unserer Fakultät 2015/6 veröffentlicht wurden. Auch jetzt findet man hier nicht die ganze Produktion einer Fakultät. Wir haben nur wenige Aufsätze aufgenommen, obwohl sich in Aufsätzen ein wesentlicher Teil der Forschungsarbeit vollzieht.

Gerd Theißen

BEITRAG DER DEKANIN

Ganz herzlich grüße ich Sie zum Semesteranfang und das schließt sogleich den Dank an die ein, die uns sehr geholfen, den vielfältigen Aufgaben, die im Sommersemester 2016 auf uns eingeströmt sind, gerecht werden zu können. Es waren vor allem die vielen Studienordnungen, die wir besprechen und verabschieden mussten und man hatte an so manchen Tagen den Eindruck, dass das Leben aus nichts anderem mehr bestehe als aus Studienordnungen und Paragraphen; Jan Stievermann kann ein Lied davon singen. Ihm sei an dieser Stelle für sein unermüdliches Engagement besonders für die Heidelberg School of Education gemeinsam mit der Studienkommission und vielen anderen, die hier beratend aktiv waren, herzlich gedankt.

In der Hoffnung, dass diese Reformen den Studierenden wirklich nützen, haben wir inzwischen vieles geschafft, einiges steht für das Wintersemester noch an. Insbesondere die Ausgestaltung des Lehramts-Master, Master of Education, lag uns sehr am Herzen und nun hoffen wir sehr, dass wir, bedingt durch die neue Struktur, einen Master of Education entwickelt haben, der trägt und den zukünftigen Lehrerinnen und Lehrern all das bietet, was sie für ihre Tätigkeit an der Schule brauchen.

Neben diesen notwendigen Reformen und Aufgaben gab es aber auch

die theologisch beglückenden Momente, die es möglich machen, auch Reformstress durchzustehen:

Die Antrittsvorlesung unseres Kollegen Prof. Dr. Philip Stoellger hat uns die Akzente gezeigt, die er in seiner Lehre und Forschung in Heidelberg setzen wird. Sein Vortrag *Gott als Medium – und der Traum von der Gottunmittelbarkeit* hat uns die theologische Aufgabe vorgeführt, an der wir unermüdlich weiterarbeiten; Akzente aus der Ästhetik und Hermeneutik haben uns die Schönheit, Tragfähigkeit aber auch notwendig kritische Aufgabe theologischer Reflexion vor Augen geführt. In der Nachwuchsförderung hat Dr. Heidrun Mader den Preis aus der Heidelberger Jubiläums-Stiftung erhalten, den sie zum Ausbau weiterer Forschungsaktivitäten nützen kann. Wir freuen uns als Theologische Fakultät über den Karl-Barth-Preis für unseren Kollegen Prof. Dr. Michael Welker, den Predigtpreis und den Preis für sein Lebenswerk, den Gerd Theißen erhalten hat und dafür, dass Michael Welker eingeladen worden ist, 2019/2020 die Gifford-Lectures in Edinburgh zu halten. Prof. em. Dr. Theo Sundermeier erhält den Ehrendoktor der Universität Pretoria.

Dem Förderverein möchte ich für alle Unterstützung danken, auch besonders für die Preise, die wir auch wieder im Sommersemester 2016 bei der Promotionsfeier in der Alten Aula verleihen konnten. Für das Sommerfest, das die Fachschaft ideenreich und engagiert für uns im

Sommersemester 2016 vorbereitet und durchgeführt hat, sei ganz herzlich gedankt.

Nunmehr beginnt auch die Werbung für das Pfarramt- und Lehramtsstudium, die dringend intensiviert werden muss; mit Hilfe eines Programmes, das die Fachschaft ausgearbeitet hat (Theo-Buddy), werden wir auch gemeinsam mit der Landeskirche in Baden dieser dringlichen Aufgabe nachgehen; auch wenn wir wissen, dass hier langer Atem nötig ist, starten wir diese Kampagne doch in der Hoffnung, dass die Theologische Sache mit ihrer Attraktivität und Faszination trägt und Absolventen überzeugt, das Studium aufzunehmen. Wenn wir hier aufmerksam

sind und die Kommunikation über unser Fach mitten in der Postmoderne befördern, dann können wir sicher vieles erreichen.

Wir blicken jetzt schon auf die Vorbereitung des Wintersemesters 2016/2017. 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.

Ihre Dekanin

Prof. Dr. Ingrid Schoberth

PREDIGT

Unvermeidliche Trennungen

(Gen 13,1-18)

25.10.2015

Heike Springhart

Es geschah nach einem Vortrag hier in Heidelberg. Gemeinsam hatten die theologische und die philosophische Fakultät eingeladen. Der aus Nazi-Deutschland geflohene jüdische Philosoph war für ein Sabbatical zurück in dieses Land gekommen. 1960. 15 Jahre nachdem er schon einmal kurz als Soldat wieder hier war. 15 Jahre nachdem er bei der Rückkehr in seine Heimatstadt Mönchengladbach erfahren hatte, dass seine Mutter in Auschwitz ermordet worden war. 15 Jahre nach Kriegsende sprach Hans Jonas an der Heidelberger Universität.

Nach dem Vortrag gab es Wiedersehen der einstigen Marburger Studenten Hans Jonas und Günther Bornkamm. Bornkamm, inzwischen Professor für Neues Testament an unserer Universität, hatte einen wichtigen Gruß auszurichten. „Ich muss einen Auftrag ausführen, der

mir ans Herz gelegt worden ist. Vor 14 Tagen hielt Martin Heidegger einen Vortrag hier in Heidelberg. [...] Er trug mir auf, Sie herzlich von ihm zu grüßen, und er machte mir klar, dass er großen Wert darauf legt, dass ich das auch nicht vergesse.“¹

Dieser Gruß machte Hans Jonas sprachlos. Die tiefe Enttäuschung über das Verhalten seines Doktorvaters und des philosophischen Denkers, der ihn einst so beeindruckt hatte, saß tief. Es war eine Enttäuschung, die sich nicht nur auf die Person Heideggers bezog, sondern „auch auf die Kraft der Philosophie, Menschen vor so etwas [wie dem Nationalsozialismus, H.S.] zu bewahren“.²

Nach einem Moment der Sprachlosigkeit antwortete er dem Grußüberbringer im Heidelberger Vortragssaal ein schlichtes: „Danke.“ Aber es nagte in ihm der Zweifel, ob er nicht doch die ausgestreckte Hand Heideggers hätte ergreifen sollen. Es nagte in ihm der Zweifel, ob der Riss der Trennung zwischen ihnen beiden wirklich unüberwindlich sein sollte.

Hans Jonas suchte Rat bei seinem väterlichen Freund Rudolf Bultmann. Und er hörte eine Geschichte, die von der Unvermeidlichkeit der Trennung sprach. Bultmann erzählte ihm davon, dass er Heidegger 1948 in Zürich wiedergetroffen hatte und davon wie er dem einstigen Marburger Freund und Kollegen ins Gewissen geredet hatte. Wie er ihm gesagt

¹ Hans Jonas, *Erinnerungen*, hrsg. v. Ch. Wiese, Frankfurt 2005, 301

² A.a.O., 299.

hatte, dass er seine Freiburger Rektoratsrede von 1933 er öffentlich widerrufen müsse. Rudolf Bultmann jedoch konnte Hans Jonas nur berichten: „Heidegger versprach mir, das zu tun. Und lieber Herr Jonas, lieber Freund: Inzwischen sind 10 Jahre vergangen, und er hat es nicht getan. Und solange er das nicht getan hat, sich öffentlich zu distanzieren von dem, was er damals gesagt hat, ist Ihre Reaktion die einzig richtige gewesen.“³

Was nach diesem Nachmittag blieb, war die schmerzliche Erkenntnis: es gibt Wege, die sich trennen müssen. Es gibt Risse, die nicht zu kitten sind. Es gibt Welten, die einander so entgegengesetzt sind, dass nur der verschleierte Blick darüber hinwegtäuschen könnte. Manchmal bleibt nur die Trennung von einst gemeinsamen Wegen. Die alte Geschichte einer unvermeidlichen Trennung steht im Zentrum dieser Predigt.

Die Geschichte von Abram und Lot aus dem 13. Kapitel des 1. Buches Mose (Gen 13,1-18; Zürcher Bibel):

So zog Abram aus Ägypten hinauf ins Südland, er mit seiner Frau und mit allem, was er hatte, und mit ihm auch Lot.

Abram aber war sehr reich an Vieh, an Silber und an Gold. Und er zog weiter von Lagerplatz zu Lagerplatz, aus dem Südland bis nach Bet-El, bis zu der Stätte, an der zu Anfang

sein Zelt gestanden hatte, zwischen Bet-El und Ai, an die Stätte des Altars, den er früher dort errichtet hatte. Und dort rief Abram den Namen des HERRN an. Auch Lot, der mit Abram zog, hatte Schafe, Rinder und Zelte.

Das Land aber ertrug es nicht, dass sie beieinander blieben, denn ihre Habe war so groß geworden, dass sie nicht beieinander bleiben konnten. So kam es zum Streit zwischen den Hirten der Herde Abrams und den Hirten der Herde Lots. Damals wohnten die Kanaaniter und Perissiter im Land.

Da sprach Abram zu Lot: Es soll kein Streit sein zwischen mir und dir, zwischen meinen Hirten und deinen Hirten, denn wir sind Brüder. Steht dir nicht das ganze Land offen? So trenne dich von mir! Gehst du nach links, so will ich nach rechts gehen; gehst du nach rechts, so will ich nach links gehen. Da blickte Lot auf und sah, dass die ganze Jordan-Ebene ein wasserreiches Land war. Bevor der HERR Sodom und Gomorra verderb, war sie bis nach Zoar hin wie der Garten des HERRN, wie das Land Ägypten. Da wählte sich Lot die ganze Jordan-Ebene, und Lot brach nach Osten auf.

So trennten sie sich: Abram ließ sich im Land Kanaan nieder, und Lot ließ sich in den Städten der Ebene nieder und zog mit seinen Zelten bis nach Sodom. Aber die Leute von Sodom waren böse und sündigten schwer gegen den HERRN. Der

³ A.a.O., 302.

HERR aber sprach zu Abram, nachdem sich Lot von ihm getrennt hatte: Blicke auf und schau von dem Ort, an dem du bist, nach Norden und nach Süden, nach Osten und nach Westen: Fürwahr, das ganze Land, das du siehst, dir will ich es geben und deinen Nachkommen für immer. Und deine Nachkommen will ich machen wie den Staub der Erde. Nur wenn man den Staub der Erde zählen kann, können auch deine Nachkommen gezählt werden. Mach dich auf, zieh durch das Land in seiner Länge und seiner Breite, denn dir will ich es geben.

Da brach Abram mit seinen Zelten auf, zog weiter und ließ sich nieder bei den Terebinthen von Mamre, die bei Hebron sind, und dort baute er dem HERRN einen Altar.

Sie waren eine ganze Weile miteinander unterwegs. Von Lagerplatz zu Lagerplatz. Trieben Schafe und Rinder mit sich, schleppten ihre Habe, ihre Zelte, Silber und Gold mit sich. Zurück an den Ort, an dem sie schon einmal ihre Zelte aufgeschlagen hatten. Zurück an diesen Ort zwischen Bethel und Ai, wo Abram schon einmal einen Altar errichtet hatte. Der Anfang der Geschichte lässt ein Bild unendlicher Weite vor dem inneren Auge entstehen. Unendlich weites Land, das die große Karawane durchzieht. Unendliche Weiten von unbearbeitetem Land. Sie sind aufgebrochen, Neues zu entdecken und sich an den Anfängen zu orientieren.

Unendliche Weiten des noch jungen Semesters. Neue Seminare und Vorlesungen, Forschungsfragen, die noch unbeackert sind, neue Sprachwelten, die sich auftun hinter Vokabelkärtchen.

Unendliche Weiten der Geisteswelt an unserer Universität.

Und doch wurde die Weite eng. Das Land ertrug es nicht, dass sie beieinander bleiben. Immer größer war die Habe geworden, immer mehr Ballast erschwerte den gemeinsamen Weg.

Der Streit unter den Hirten den beiden Herden macht die Unerträglichkeit der Lage sichtbar. Hier geht es nicht um kleine Streitereien und Sticheleien, hier geht es auch nicht um wachsenden Druck unter wachsender Verantwortung, der vor lauter Überforderung zu Konflikten führt. Hier geht es um den Abbruch des Gesprächs, der sich selbst hinter der freundlichen Fassade ereignen kann. Wenn schon das Auftreten des Kollegen zu hochgezogenen Augenbrauen führt.

Die Lage ist so unerträglich, dass nicht einmal das Land es tragen kann.

Das Land erträgt es nicht – dass die Atmosphäre einem fast den Atem abschnürt. Wenn Neid und Missgunst regieren. Wenn es nicht mehr um das gemeinsame Projekt, das gemeinsame Ziel geht, sondern darum, wer am Ende am besten dasteht. Wenn in der WG-Küche vor lauter Ärger keine Luft zum Atmen bleibt.

Wenn Misstrauen und Aggression die Zusammenarbeit prägen.

Das Land erträgt es nicht – dass immer neue Brandstifter Angst und Hass schüren und das Bild vom über-vollen Boot zeichnen. Das Land erträgt es nicht, dass es für zu eng erklärt wird, obwohl es noch reichlich Weite gibt.

Das Land erträgt es nicht, dass sich die Fronten immer mehr verhärten, dass die Spielräume für echte Auseinandersetzung schwinden.

Am allerwenigsten geht es um Raum und Land im eigentlichen Sinn. Nicht bei Abram und Lot und auch nicht bei uns.

Die Trennung von Abram und Lot ist nur auf den ersten Blick eine scheidlich-friedliche Aufteilung von Land. Bei genauerem Hinsehen setzt sich in der Trennung fort, was zur Unerträglichkeit beigetragen hatte. Da ist einer, der die Deutungshoheit hat und das Heft in der Hand behält und ein anderer, der schweigend folgt. Es soll kein Streit sein zwischen den Brüdern – sagt der große Bruder. Angesichts des offenen Landes schickt Abram Lot weg. „Trenne dich von mir.“ Und Lot schweigt. Freilich, Abram überlässt ihm die Wahl des Landes und der Richtung, aber was Lot zu all dem zu sagen hat, erfahren wir nicht. Er geht ins wasserreiche und fruchtbare Land. Nach Osten – bis nach Sodom.

Nach der Trennung gibt es Neuland – für beide. Neues wächst, die Zwistigkeiten haben keinen Nährbo-

den mehr. Aber es ist nicht alles gelöst. Lot kommt nach Sodom, in die Stadt, die für die Boshaftigkeit ihrer Bewohner berüchtigt war.

Der Scheinwerfer der Geschichte richtet sich auf Abram. Jetzt erst spricht Gott. Jetzt leuchtet die Verheißung auf. Nach der Trennung, nach dem Ende der nicht mehr zu ertragenden Situation ist die Weite des Landes neu zu entdecken. Abram und die Seinen können weiterziehen, so wie auch Lot mit den Seinen neu aufbrechen konnte. Neu aufbrechen und sich neu ausrichten.

Die Verheißung, die an Abram ergeht, kittet den Schmerz der Trennung nicht. Aber die nüchterne Erkenntnis, dass es so nicht mehr gehen konnte, macht das Neue möglich. Abram und Lot nehmen das Scheitern des gemeinsamen Weges mit. Die Erkenntnis, dass es manchmal nicht anders geht als in zwei verschiedene Richtungen zu gehen. Nicht vorschnell, um einem Konflikt aus dem Weg zu gehen. Aber als Ausweg aus einer unerträglichen Situation.

Manchmal gilt es sich einzugestehen, dass ein gemeinsamer Weg an ein Ende gekommen ist. Dass sich die Hoffnungen auf eine gemeinsame Zukunft nicht erfüllen. Weil die gemeinsame Vision verloren gegangen ist. Weil sich erweist, dass die Erwartungen aneinander Illusionen sind. Weil sich zu sehr eingespielt hat, dass einer das Sagen hat und der andere schweigt. Weil die Situation so unerträglich geworden

ist, dass selbst das Land es nicht ertragen kann.

Gottes Verheißung liegt auf dem Neuaufbruch. Und auf der Ehrlichkeit, die damit einhergeht. Ehrlichkeit, die auch um die Grenzen dessen weiß, was zu kitten ist. Ehrlichkeit, die klar eintritt für die Wahrheit. Ehrlichkeit, die Grenzen setzt und so neue Weite ermöglicht.

Übrigens: Kurz vor dessen 80. Geburtstag sind Hans Jonas und Martin Heidegger sich doch noch einmal begegnet. Die Sehnsucht nach einer Versöhnung mit diesem für ihn so wichtigen Gelehrten war in Hans Jonas trotz allem wachgeblieben.

Aber auch am Ende dieser Geschichte blieb Ernüchterung. Die „Begegnung bestand im Wesentlichen aus einem kurzen Austausch von Erinnerungen aus der Marburger Zeit, während die für mich“ – so

schreibt Hans Jonas – „entscheidenden Dinge nicht zur Sprache kamen. Sollte ich darauf gehofft haben, es könnte ein Wort fallen über die Geschehnisse nach 1933, über das Ergehen der Juden in Nazideutschland, über das Schicksal meiner Mutter, so wurde ich bitter enttäuscht. [...] Was uns beide auf Dauer trennte, blieb vom Schweigen umhüllt.“⁴

Manchmal sind Trennungen nötig, um aufrecht durchs Leben gehen zu können. Manchmal ist der ehrliche Blick auf Risse heilsamer als vorschnelle Versöhnung. In die Resignation muss und wird das nicht führen – denn auch die bittere Erkenntnis nötiger Trennung steht unter der Verheißung Gottes, dass auf dem Neuanfang Segen liegt.

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

⁴ A.a.O., 309.

DIES ACADEMICUS

Der Streit um die Bedeutung der Reformation¹*Christoph Strohm*

Die vielfältigen Veranstaltungen und Initiativen, die aus Anlass des 500jährigen Reformationsjubiläums stattfinden, werden in den Medien in höchst unterschiedlicher Weise gewürdigt bzw. behandelt. Einige Beiträge in sog. Leitmedien fallen durch außerordentlich scharfe oder sogar maßlose Kritik auf. So brachte der Journalist Alan Posener in der Zeitung *Die Welt* am 31. März 2014 einen Artikel unter dem Titel „9 ½ Thesen gegen Luther“ zum Druck. Der Text bietet eine vernichtende Kritik Luthers. Der Artikel beginnt mit der Aussage, dass Luther „eine Katastrophe für die westliche Zivilisation“ bedeutete. Dann folgen die Thesen mit Erläuterung: „1. Luther ist kein Aufklärer. Er ist ein religiöser Fundamentalist. [...] 2. Im 16. Jahrhundert gibt es eine breite Bewegung für eine Reform der Kirche. [...] 3. Luther hat die Frohe Botschaft in ihr Gegenteil verkehrt. [...] 4. Luther predigte einen eliminatorischen Antisemitismus. [...] [oder:] 6. Luther

begründet die Autoritätshörigkeit des Protestantismus.“ Der letzte Satz dieser Thesen lautet: „Selbsthass statt Befreiung: Was für eine finstere Lehre!“²

Die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* brachte am 22. Mai 2015 aus Anlass der Berufung des streikenden Chefs der Lokführergewerkschaft, Claus Weselsky, auf Luther eine hässliche Lutherkarikatur auf der Titelseite („Luther mit Entenschnabel“). Der erläuternde Text unter der Karikatur lautet: „Ente gut, alles gut – Natürlich ist es auch einem Claus Weselsky unbenommen, jenes berühmte Zitat Martin Luthers, das dieser so freilich nie geäußert hat, zur Nobilitierung der eigenen Borniertheit heranzuziehen. Das Zitat hätte freilich eine größere Passgenauigkeit für die Züge gehabt, die durch die starken Arme der Lokführer zum Stillstand gebracht wurden: Hier stehen wir und können nicht anders! Wie auch immer, Luther wird das ebenso verschmerzen wie die mit Blick auf den 500. Reformationsgeburtstag 2017 in etwas neureicher Manier auf zehn Jahre angelegte Party.“ Der Schreiber fand das wohl besonders lustig, aber es zeugt nicht gerade vom Bemühen um sachliche Wahrnehmung der Bemühungen, das 500jährige Reformationsjubiläum angemessen zu gestalten. Wenn solche Sätze auf dem Titelblatt einer

¹ Vortrag auf dem von der Theologischen Fakultät und ihrem Förderverein veranstalteten Dies academicus am 1. Juli 2016.

² <http://www.welt.de/kultur/article126395361/Neuneinhalb-Thesen-gegen-Martin-Luther.html> [Zugriff am: 30.6.2016].

Zeitung, der in Deutschland meinungsbildender Charakter zukommt, zu lesen sind, muss man das ernstnehmen und nach den Gründen solcher tiefsitzender Aversionen fragen.

Am 11. Februar 2016 waren am Anfang einer Buchbesprechung in der *Süddeutschen Zeitung* folgende Sätze zu lesen: „Für die einen ist der Wittenberger Reformator ein 'Ketzer' und soll es weiter bleiben, so einzelne Stimmen aus Rom. Die andern rüsten Luther wieder einmal politisch auf und stellen – natürlich nicht mehr seine nationalen Verdienste – so doch seinen ‚Beitrag zur Formierung der westlichen Zivilisation‘ ins Zentrum, so die an junge Wissenschaftler gerichtete Preisfrage der EKD. Wen wundert es da, dass sich in beiden Kirchen die Nachdenklichen besorgt fragen, ob das aufziehende Jahr 2017 am Ende nicht eher die konfessionelle Abgrenzung als den ökumenischen Dialog stärken wird.“³

Erstaunlich an diesem Votum eines führenden Frühneuzeithistorikers ist der Sachverhalt, dass schon das Vorhaben, nach dem Beitrag des Protestantismus zur Formierung der

westlichen Zivilisation zu fragen, tabuisiert wird. Abgesehen davon hat nicht „die EKD“, sondern der wissenschaftliche Beirat zur Vorbereitung des Reformationsjubiläums 2017, ein Gremium, das Kirche und Staat berät, die Preisfrage gestellt. Nebenbei bemerkt lautete die Preisfrage nicht: „Welchen Beitrag hat *Luther* zur Formierung der westlichen Zivilisation geleistet?“, sondern „Welchen Beitrag hat *der Protestantismus* zur Formierung der westlichen Zivilisation geleistet?“.

Ich werde im Folgenden auf den Streit über die Deutung der Reformation in der historischen Forschung genauer eingehen und dann einige Bemerkungen über die mögliche Relevanz des reformatorischen Erbes für die Gegenwart anfügen. Zuvor soll ein kurzer Blick auf die Inhalte des reformatorischen Aufbruchs geworfen werden. Das erfolgt unter der Leitfrage, wie sich Kontinuität und Bruch im Verhältnis zum Mittelalter verhalten.

³ „Sollten auch 2017 wieder gegenwartsbezogene Identitätsbildung und politische Inpflichtnahme drohen, so hilft nur die nüchterne Bestandsaufnahme des historischen Sachverhalts. Dabei geht es zum einen um die welt- oder globalgeschichtliche Perspektive, in der zu klären ist, ob – wie protestantische Geistes- und Sozialwissenschaftler seit dem 19. Jahrhundert nicht müde werden zu betonen – mit dem 31. Oktober 1517 in der Tat die

‚Morgenröte der Neuzeit‘ anbrach, oder ob der Aufbruch, der langfristig die Moderne hervorbrachte, zeitlich, sachlich und geografisch vielschichtiger anzusetzen ist“ (Heinz Schilling, *Der Weg ins Inferno. Das Reformations-Jubiläum 2017 rückt näher – ist Volker Reinhardts ‚Luther, der Ketzer‘ das Buch der Stunde?*, in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 34 v. 11.2.2016, S. 12).

1. Reformation als Fortführung
mittelalterlicher
Reformbestrebungen oder
„revolutionärer“ Umbruch?

Jede Erörterung von Frömmigkeit und Theologie am Vorabend der Reformation hat deutlich zu machen, dass es sich dabei um etwas anderes gehandelt hat als das, was wir heute in Mitteleuropa als Katholizismus kennen. Das ist deshalb besonders wichtig, weil man einerseits nicht die tiefe ökumenische Verbundenheit der Gegenwart in die Reformationszeit zurückprojizieren und andererseits keinesfalls die Polarisierungen der Reformationszeit in die Gegenwart übertragen darf.

Die Veränderungen, die mit der Reformation einhergehen, stehen ins Auge, wenn wir die Silhouette einer spätmittelalterlichen Stadt betrachten. Sie ist dominiert von Kirchengebäuden und vor allem in den Himmel ragenden Kirchtürmen. Nimmt man das Beispiel Basel am Vorabend der Reformation, zeigt sich eine erstaunliche Präsenz von Kirchen und Klöstern. In der für heutige Verhältnisse kleinen Stadt (Anfang des 16. Jahrhunderts wohl ungefähr 10.000 Einwohner) befanden sich nicht weniger als 10 Klöster, sechs Männerklöster, das St. Alban-, St. Leonhard-, Barfüßer-, Prediger-, Augustiner- und Karthäuserkloster,

sowie vier Frauenklöster, das Kloster Gnadental in der Spalenvorstadt, das Magdalenenkloster in der Steinen, das Kloster St. Clara und das Kloster Klingental. Gehen wir nun in die Kirchen der Stadt, zeigt sich uns ein weiterer auffälliger Sachverhalt. Eine schier unübersehbare Zahl von Klerikern bzw. priesterlichen Personen ist hier am Werke. Wir sehen sie in den Winkeln der Kirchen stehen und an irgendeinem Altar Messe lesen oder sonst etwas tun, allerdings zum geringsten Teil das, was nach unserem Verständnis eigentlich die Hauptaufgaben eines katholischen Priesters oder eines evangelischen Pfarrers sind, nämlich Predigt und Seelsorge. Allein am Münster wirkten als Geistliche 24 Domherren und ungefähr 72 Kapläne. Am Peterstift amtierten 10 Chorherren sowie ungefähr 40 Kapläne und an der Pfarrkirche von St. Theodor ein Priester, zwei Diakone und sieben Kapläne.⁴ Auf den Straßen waren wohl ungefähr 10% der Menschen durch ihre Kleidung als Kleriker sichtbar.

Die große Zahl der Kleriker ist nicht zuletzt Ausdruck des Sachverhalts, dass spätmittelalterliche Frömmigkeit wesentlich Sakramentsfrömmigkeit war. Der Zugang zum Heil erfolgte wesentlich über die von den priesterlichen Amtsträgern verwalteten Sakramente. Insbesondere die Messe, in der der Priester als Amtsträger das Opfer Christi aktualisierte

⁴ Vgl. Ernst Staehelin, *Oekolampad und die Reformation in Basel*, in: *Zum Gedächtnis der Reformation. Vier Vorträge*, gehalten auf Veranstaltung des

Kirchenrats von Basel-Stadt, Basel 1917, 61–84, hier: 63.

oder – wie die Reformatoren kritisierten – zu wiederholen glaubte, war der zentrale Vollzug im Zugang zum Heil. Die Messe sollte Gottes Selbsthingabe durch priesterlichen Vollzug gegenwärtig machen, so dass den Gläubigen das Heil geradezu handgreiflich zuströmen konnte. Dass die reformatorische Kritik gerade hier ansetzte, ist konsequent und logisch. Aber auch gegen andere Möglichkeiten, an dem von den kirchlichen Amtsträgern verwalteten göttlichen Heil Anteil zu bekommen, richtete sich ihr reformatorisches Wirken. Das ausufernde Ablasswesen und die verbreitete Reliquienverehrung wären hier zu nennen.

Die reformatorische Kritik konnte an mittelalterliche Reformbestrebungen anknüpfen. So war Verinnerlichung ein zentrales Anliegen der Mystiker, von denen Martin Luther wesentliche Anstöße erhalten hatte.⁵ Auch die Reformbewegung der *devotio moderna*, die Erasmus, aber auch Huldrych Zwingli und Heinrich Bullinger beeinflusst hat, trug zur Ausbreitung einer verinnerlichten, Christus-zentrierten Frömmigkeit bei. Gleichwohl haben die Reformbemühungen mit Luther eine ganz neue Qualität erfahren. Der Ablassstreit 1517 war nur ein Anfang. Bald stellte er dem Modell der sakramentalen Heilsvermittlung ein Modell der Heilsvermittlung entgegen, in dem die Predigt des Wortes Gottes

und der Glaube, der das Verheißungswort ergreift, die zentrale Rolle spielen. Ganz wie er es bei Paulus in der Rede vom Glauben, der aus dem Hören kommt (Röm 10,17), gelesen hatte. Bald spitzte sich die Auseinandersetzung mit den kirchlichen Autoritäten zu. Im Juni 1520 erließ Papst Leo X. eine Bannandrohungsbulle gegen Luther. Darin wurden 41 Sätze aufgeführt, die er binnen 60 Tagen nach der Verkündigung der Bulle zu widerrufen habe. Andernfalls würde er gebannt, was damals nicht nur die Exkommunikation, sondern auch Gefahr für Leib und Leben bedeutete. Luther antwortete noch im Jahr 1520 mit der programmatischen Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, in der er seine Überzeugungen bekräftigte und ebenso grundsätzlich wie knapp zusammengefasst zum Druck brachte.⁶

Luther erläutert das Leben eines Christenmenschen als durch zwei Kennzeichen bestimmt: Er anerkennt durch seinen Glauben, dass er von der Barmherzigkeit Gottes lebt, dass er ihn als seinen Schöpfer ansieht und nicht sich selbst an die Stelle seines Schöpfers stellt. Das bedeutet die Erfüllung des ersten Gebotes („Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst nicht andere Götter haben neben mir“) und dies ist wiederum die Zusammenfassung des ganzen Gesetzes. Luther beschreibt den Glauben

⁵ Siehe dazu die unten, Anm. 13, genannte Arbeit Volker Leppins und unten S. 21ff.

⁶ Vgl. Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520, in: ders., *Werke*. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 7, Weimar 1897, S. (12) 20-38.

mit den Sprachmitteln der ihm vertrauten Mystik. Solcher Glaube verbindet aufs Innigste mit Christus. Das macht in einer Weise frei, dass kein äußerer Schaden das gefährden kann.

Solche Freiheit bedeutet aber auch Freiheit von sich selbst und allem ängstlichen Besorgtsein, zu kurz zu kommen. Der Glaube ermöglicht die Freiheit, sich dem anderen Menschen zuzuwenden. Die Freiheit des Christenmenschen kommt in der Liebe zum Mitmenschen zur Erfüllung. Engagement für den Mitmenschen und das Gemeinwesen, innerhalb des Berufes oder außerhalb, ist darum das zweite Kennzeichen des Lebens eines Christenmenschen. Das ist der Sinn der pointierten Nebeneinanderstellung des Herr- und Knechtseins.

Luthers Schrift verbreitete sich schnell und wurde innerhalb eines Jahres in mehr als zehn Ausgaben gedruckt. Auch die Bauern beriefen sich in ihrem Aufstand seit 1524 auf diesen Text, ohne dass Luther das gewollt hatte.

Luthers Perspektivenwechsel, seine Konzentration und Elementarisierung der Inhalte der christlichen Heilslehre war in einem solchen Maße plausibel, dass all die stolze Kirchlichkeit, wie sie in der Silhouette mittelalterlicher Städte sichtbar wurde, in den evangelisch gewordenen Gebieten innerhalb weniger

Jahrzehnte zusammenbrach. Die Klöster verschwanden und die Zahl der kirchlichen Amtsträger wurde drastisch reduziert, ja der fundamentale Unterschied von Klerikern und Laien grundsätzlich in Frage gestellt. An die Stelle der spätmittelalterlichen Frömmigkeit und des römisch-päpstlichen Kirchenwesens trat ein erneuertes Christentum. Genauer gesagt, entstanden zwei oder mehr Kirchen, Kirchenspaltung. Zugleich erneuerte sich neben den evangelischen Kirchen bald auch die katholische Kirche. So hatte das Auftreten Luthers weitreichende Folgen für die gesamte abendländische Christenheit.

2. Kontroversen über die Reformation in den Geschichtswissenschaften

Die eben skizzierte Sicht des reformatorischen Aufbruchs und seiner Folgen akzentuiert die Dimension des Umbruchs, auch wenn Kontinuitäten nicht in Abrede gestellt werden. Jedoch gibt es an dieser Stelle keinen Konsens in der Forschung. „Uns ist die Reformation abhanden gekommen!“⁷ Mit dieser provozierenden These hat der Berliner Historiker Heinz Schilling, Autor der gegenwärtig meistverkauften Luther-Biographie, 1996 ein Symposium

Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996, SVRG 199, Gütersloh 1998, 13-34, hier: 13.

⁷ Heinz Schilling, *Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes?*, in: Bernd Moeller, unter Mitarb. v. Stephen E. Buckwalter (Hg.), *Die frühe Reformation in Deutschland als*

des Vereins für Reformationsgeschichte zum Thema eröffnet. Schilling brachte damit in zugespitzter Weise zum Ausdruck, dass in der gegenwärtigen geschichtswissenschaftlichen Forschung die Reformimpulse der Reformation Luthers aufs Stärkste relativiert werden. Denn die Reformvorschläge seien allesamt schon im Spätmittelalter zu beobachten. Darum stelle die Reformation keinen wirklichen Umbruch, keinen revolutionären Einschnitt auf dem Weg in die Moderne dar. Vielmehr hätten Luther und die anderen Reformatoren nur übernommen und besonders wirkungsreich umgesetzt, was allerorten an Reformbemühungen schon verbreitet war. So sei zum Beispiel die Entwicklung zum landesherrlichen Kirchenregiment, d.h. der Emanzipation der weltlichen Obrigkeiten von der Vorherrschaft der Kirche, längst vor der Reformation in Gang gekommen. Antiklerikalismus habe es schon vor Beginn der Reformation im Bürgertum der Städte und unter Bauern auf dem Land in großem Umfang gegeben. Allenfalls als „Gipfelpunkt eines Temps des Réformes“ sei die Reformation zu bewerten. Andere haben von einer über 200 Jahre dauernden Phase mehrerer Reformationen, darunter auch einer tridentinisch-katholischen Reformation, gesprochen.⁸

Auch das Neue an Luthers sog. reformatorischer Entdeckung ist kräftig relativiert worden. So hat der Tübinger Kirchenhistoriker Volker Leppin in diesem Jahr ein Buch unter dem Titel „Die fremde Reformation“ zum Druck gebracht, in dem er die mystischen Wurzeln der reformatorischen Theologie Luthers stark hervorhebt.⁹ Die wesentlichen Grundentscheidungen seien ihm durch seinen Beichtvater Johann Staupitz und die mittelalterlichen Mystiker überkommen. Insofern sei Luther mit seinem Denken zutiefst dem Mittelalter verhaftet. Die Vorstellung vom Glauben als inniger Christusgemeinschaft, vom Vertrauensglauben als Vereinigung der Seele mit Christus, habe Vorbilder in der mittelalterlichen Mystik. Volker Leppin kann zeigen, dass Luther die Vorstellung der passiven Gerechtigkeit, die Vorstellung, dass der Mensch und seine Seele ganz und gar empfangend, rezeptiv und nicht aktiv in der Gottesbeziehung verstanden werden, von dem mittelalterlichen Mystiker Johannes Tauler (1300–1361) übernommen hat.

Die Schärfe der Abgrenzung Heinz Schillings liegt darin begründet, dass er die alte protestantisch-preußische Geschichtsschreibung mit ihren Mythenbildungen immer noch herrschend sieht. Kronzeuge

⁸ Diarmaid MacCulloch, *Reformation. Europe's House Divided. 1490–1700*, London 2003; dt.: *Die Reformation 1490–1700*. Aus dem Englischen

von Helke Voß-Becher, Klaus Binder u. Bernd Leineweber, München 2008.

⁹ Volker Leppin, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016.

dieser im Kaiserreich 1871ff. vorherrschenden Geschichtssicht war kein geringerer als Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Der hatte 1822/23 in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* die Reformation als Befreiung von kirchlichem Herrschaftsmisbrauch und Aberglauben gepriesen und Luther an den Anfang der modernen Freiheitsgeschichte gestellt.¹⁰ Dass Luther von Historikern in den Jahren nach 1871 in unhistorischer Weise aus seinem spätmittelalterlichen Kontext gerissen wurde und zur Identifikationsfigur des neuen, jetzt evangelischen Kaiserreiches stilisiert wurde, ist offensichtlich. Aller-

dings kämpft man heute gegen Papiertiger, wenn man dagegen anschreibt. Schon der evangelische Theologe Ernst Troeltsch hatte 1906 in seinem wirkungsreichen Vortrag „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“ vor dem Deutschen Historikertag in Stuttgart die Versuche Heinrich von Treitschkes und anderer protestantischer Historiker der Kaiserzeit, Luther zum Anfänger der Moderne zu stilisieren, destruiert.¹¹ Wesentliche Anstöße für die neuzeitliche westliche Freiheitsgeschichte sieht Troeltsch erst durch den späteren Neuprotestantismus der Frühaufklärungszeit gegeben.¹²

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hg. v. F. Brunstäd, Leipzig 1924, Kap. 49.

¹¹ Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, in: ders., *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906–1913), hg. v. Trutz Rendtorff/ Stefan Pautler, KGA 8, Berlin/New York 2001, 199–316; zu Troeltschs Thesen vgl. Christoph Strohm, *Nach hundert Jahren. Ernst Troeltsch, der Protestantismus und die Entstehung der modernen Welt*, in: ARG 99 (2008), 6–35.

¹² Pointiert unterscheidet Troeltsch Alt- und Neuprotestantismus. Der Altprotestantismus, dem Luther zuzuordnen ist, sei ganz der mittelalterlichen Welt zugehörig. Der eigentliche „Befreiungskampf“, der die Moderne herbeigeführt habe, finde Ende des 17. und im 18. Jahrhundert mit der Aufklärung statt (vgl. Troeltsch, *Bedeutung*, KGA 8, 246). Erst

jetzt in Gestalt des Neuprotestantismus hat der Protestantismus nach Troeltschs Auffassung einen wesentlichen Beitrag zur Entstehung der modernen Welt geleistet. Dem Altprotestantismus seien hier lediglich sehr beschränkte indirekte Wirkungen zu verdanken (vgl. ebd., 246–249). Diese hat Troeltsch an verschiedenen Stellen seines Werkes mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen vorsichtig zu beschreiben versucht. Nach seiner Auffassung war von Anfang an die Ausrichtung auf die subjektive Heilsaneignung im Glauben ein Charakteristikum der Reformation. Die ganze Religion sei aus der Sphäre der dinglich sakramentalen Gnadeneinflößung und der priesterlich-kirchlichen Autorität in die psychologisch durchsichtige Sphäre der Bejahung eines Gedankens von Gott und Gottes Gnade gezogen. Damit sei der Blick frei für die rein subjektiv innerliche Begründung der Glaubensgedanken geworden. Der Vortrag schließt mit einer

Noch einmal: Mit welchen Gründen erläutert der Historiker Heinz Schilling eine so zugespitzte These: „Uns ist die Reformation abhanden gekommen!“¹³? Es ist nicht nur die vollständige Einzeichnung Luthers und seiner Reformation in das Spätmittelalter. Es kommt noch *ein Zweites* hinzu. Die eigentlich modernisierenden Entwicklungen sieht er erst mit der sog. Konfessionalisierung – *nach* der Reformation! – beginnen. Dies haben Heinz Schilling und andere Vertreter der deutschsprachigen Konfessionalisierungsforschung seit Ende der 1970er Jahre in zahlreichen Studien herausgearbeitet.¹⁴ Man wandte sich zu Recht gegen die in den 1970er Jahren Allgemeingut gewordene Auffassung, dass der Weg in die Moderne im Wesentlichen durch eine zunehmende Säkularisierung bzw. Überwindung von Religion und Konfessionen geprägt gewesen sei. Vielmehr, so die Vertreter

des sog. Konfessionalisierungsparadigma, habe die Ausbildung von Konfessionen modernisierend gewirkt, in Gestalt einer verstärkten Durchorganisation der frühmodernen Gesellschaft bzw. einer Verdichtung von Staatlichkeit in einer zuvor primär feudal organisierten Gesellschaft. Zugleich betonten die Vertreter des Konfessionalisierungsparadigmas, dass diese modernisierende Wirkung allen drei Hauptkonfessionen *gleichermaßen* zukomme, nicht nur dem lutherischen und reformierten Protestantismus, sondern ebenso dem neu formierten tridentinischen Katholizismus. Das bedeutete eine klare Abgrenzung gegen die alten Deutungen, die dem Protestantismus einen klaren Modernisierungsvorsprung vor dem Katholizismus zusprachen.

Wenn jetzt immer wieder betont wird, das sei der gegenwärtige Forschungsstand, ist das falsch. Denn es

grundsätzlichen Würdigung der Bedeutung des protestantischen Personalismus und Individualismus, der im 16. und 17. Jahrhundert zumindest grundgelegt und dann vom Neuprotestantismus des 18. und 19. Jahrhunderts prinzipiell ausgeformt worden sei (vgl. ebd., 314f).

¹³ Schilling, *Reformation* (s. Anm. 7), 13.

¹⁴ Vgl. die grundlegenden Sammelbände: Heinz Schilling (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der „Zweiten Reformation“*, SVRG 195, Gütersloh 1986; Hans-Christoph Rublack, *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, SVRG 197, Gütersloh 1992; Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hg.),

Die katholische Konfessionalisierung, SVRG 198, Gütersloh 1995; Übersicht über die umfassende Rezeption und Diskussion des Konfessionalisierungsparadigmas in: Stefan Ehrenpreis/Ute Lotz-Heumann, *Reformation und konfessionelles Zeitalter (Kontroversen um die Geschichte)*, Darmstadt 2002; Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, EdG 12, München 1992; Thomas Brockmann/Dieter J. Weiß (Hg.), *Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen*, Bayreuther Historische Kolloquien, 18, Münster 2013.

gibt sehr wohl in hohem Maße anerkannte und rezipierte Arbeiten, die dem Protestantismus besondere Wirkungen auf die Entstehung der modernen Welt zuschreiben, jetzt aber primär negativer Art, zum Beispiel in Gestalt verstärkter Obrigkeitshörigkeit.

Das pointierteste Beispiel ist die vieldiskutierte und hochgelobte Studie des an der katholischen University of Notre Dame (Indiana) lehrenden Historikers Brad S. Gregory mit dem Titel *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*.¹⁵ Gregory weist der Reformation die Verantwortung für Säkularisierung, Relativismus, moralischen Verfall und manches andere moderne „Übel“ zu. Der „hyperpluralism“ moderner westlicher Gesellschaften sei eine direkte Folge der Streitigkeiten des konfessionellen Zeitalters. Dadurch, dass die Reformatoren auf ihren Grundsatz „sola scriptura“ pochten, hätten sie die entscheidende Verantwortung für den Niedergang kirchlicher Lehrautorität. Bald hätten sie erkennen müssen, dass unterschiedliche Glaubende recht unterschiedliche Lehren in der Heiligen Schrift fänden. Appelle an die Inspiration durch den Heiligen

Geist oder später auch Vernunftgründe hätten zu keinem Konsens geführt, so dass nichts anderes übrig geblieben sei, als Einigkeit mit Hilfe der staatlichen Macht herbeizuführen. Das führte zu „the coercive, prosecutory, and violent actions of early modern confessional regimes“.¹⁶ Nachdem einmal *caritas* als zentrale Tugend in der europäischen Christenheit geherrscht habe, sei an deren Stelle Gehorsam gegen göttliche und weltliche Autoritäten getreten. Als die Europäer im 18. Jahrhundert der im Namen der Religion ausgeführten Kriege überdrüssig waren, trat an deren Stelle die neue Lehre der religiösen Toleranz, die religiöse Bindungen in das Privatleben verbannte. Jeder konnte nun glauben und leben, wie er oder sie wollte. Ergebnis ist nach Gregorys Deutung „the Kingdom of Whatever“.¹⁷ Hier wird in erstaunlich monokausaler Weise das Prinzip „sola scriptura“ als Ausgangspunkt der – negativ bewerteten! – Kulturwirkungen der Reformation genommen.

Der neueste Forschungsstand ist also keineswegs so eindeutig wie mancher Historiker das heute behauptet.¹⁸ Man wird sich aber wohl auf zwei Feststellungen einigen. Einmal kann man dem Protestantismus

¹⁵ Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge, MA/London 2012.

¹⁶ Ebd., 160.

¹⁷ Ebd., 112.

¹⁸ Vgl. neben dem o.g. Text von Heinz Schilling (s. Anm. 7) z.B. Lucian Hölscher, *Wem gehört Luther?*, in: Deutsches Historisches Museum/Verein für Reformationsgeschichte/Staatliche Geschäftsstelle „Luther 2017“ (Hg.), *Wem gehört Luther?*, Halle (Saale) 2015, 88–101.

nicht besondere negative Kulturwirkungen zuschreiben (wie Tendenz zu verstärkter Obrigkeitshörigkeit) und gleichzeitig betonen, dass allen drei Hauptkonfessionen eine gleichermaßen modernisierende Wirkung zukommt.

Zum anderen wird man die besondere Dynamik, die ungewollt mit der Reformation in die frühneuzeitliche/frühmoderne Gesellschaft gekommen ist, nicht leugnen können. Es reicht nicht, darüber zu klagen, dass ein ungewolltes Ergebnis der Reformation die Kirchenspaltung gewesen ist. Man muss hinzufügen, dass durch sie auch eine kulturgeschichtlich außerordentlich produktive Konkurrenz der Konfessionen in die westliche Zivilisation gekommen ist. Bereits das gesamte Mittelalter über

ist die westliche Christenheit durch die Rivalität von Kaiser- und Papsttum bestimmt. Die spannungsvolle Dualität hat Konflikte und intensive Theoriedebatten hervorgebracht. Ohne das Ringen von Kaiser und Papst hätte zum Beispiel Marsilius von Padua die Ansätze einer Volkssouveränitätslehre in seinem *Defensor Pacis* nicht entfaltet.¹⁹ Ganz anders sieht es in der östlichen Orthodoxie aus. Hier fehlt die produktive Rivalität von Kaiser und Papst im Mittelalter und der produktive Streit der Konfessionen. Stattdessen herrscht hier, wie der Moskauer Schriftsteller Alexander Jakimowitsch einmal formuliert hat, der „Traum von der Einheit des Seins, von der Gemeinschaft der Seelen“, erläutert nicht zuletzt als ein Erbe

¹⁹ Marsilius von Paduas *Defensor Pacis* wurde trotz des päpstlichen Verbotes 1522 mit der Vorrede eines „protestantischen Geistlichen“ (wohl Beatus Rhenanus) in Basel gedruckt. Alle weiteren Ausgaben im 16. und 17. Jahrhundert erfolgten in einem protestantischen Kontext: Frankfurt a. M. 1592; Heidelberg 1599; Frankfurt a. M. 1612; 1613; 1614 (Auflistung der Editionen und Editoren, in: Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, hg. v. Richard Scholz, Hannover 1932, S. LXVIII-LXX). Lupold von Bebenburgs „Tractatus de iuribus regni et imperii“ wurde nach der Editio princeps durch Jacob Wimpfeling (Straßburg 1508), 1562 (?) durch Johannes Herold in Basel, 1566 durch Simon Schard in Basel (auch 1609 u. 1618), 1603 durch Marquard Freher in Straßburg sowie 1624 und 1664 durch Matthias Bernegger in Straßburg zum Druck gebracht (vgl. Jürgen Miethke/Christoph Flüeler [Hg.], Politische

Schriften des Lupold von Bebenburg, Hannover 2004, 182). Die wirkungsgeschichtlich wichtigste, frühe Ausgabe des *Defensor Pacis* hat der aus dem Schweizer Reformiertentum kommende Melchior Goldast von Haiminsfeld in seiner dreibändigen *Monarchia S. Romani imperii* (ders., *Monarchia sacri Romani imperii, sive tractatus de iurisdictione imperiali seu regia, et pontificia seu sacerdotali, deque potestate imperatoris ac papae, cum distinctione utriusque regiminis, politici et ecclesiastici*, 3 Bde., Hanau/Frankfurt a.M. 1611-1614 [Reprint Graz 1960]) vorgelegt (Bd. II, 154-312). Zur Bewertung Marsilius von Paduas als Zeugen der evangelischen Wahrheit vgl. Matthias Flacius Illyricus, *Catalogus testium veritatis*, Basel 1556, 833ff.

„der neuplatonischen Spätantike, mit ihrem verfeinerten pantheistischen Mystizismus“.²⁰

Ein ebenso anschauliches wie zentrales Beispiel für die produktive Wirkung konfessioneller Konkurrenz ist die Entwicklung des Schul- und Hochschulwesens. Bereits vor der Reformation hat es umfassende Bildungsreformbemühungen ge-

ben. Neben der humanistischen Bewegung ist hier die *devotio moderna* zu nennen.²¹ Die Reformation hat – nach durchaus krisenhaften Anfängen – nicht zuletzt durch die Bemühungen Philipp Melanchthons prägende Wirkungen entfaltet. Zum Beispiel ist jüngst der überragende Einfluss der in Wittenberg bei Melanchthon geschulten, protestantischen Akteure auf das schlesische Schulwesen herausgestellt worden.²²

²⁰ Vgl. Alexander Jakimowitsch, Die große Unordnung im Osten, in: DIE ZEIT Nr. 51 v. 11.12.1992, 55f. Jakimowitsch suchte damit kurz nach dem Ende des eisernen Vorhangs in Europa einem westlichen, rationalistischen Missverständnis seiner Heimat zu begegnen. Der Kommunismus sei nicht ein rationales System aus Planung und Kontrolle gewesen, sondern er habe durch das Mysterium der Unbegreiflichkeit geherrscht. „Die Entwicklung der Geistesgeschichte des Ostens hat sich aus zwei offensichtlich divergierenden Quellen genährt: zum einen aus der neuplatonischen Spätantike, mit ihrem verfeinerten pantheistischen Mystizismus; zum anderen aus der bodenständigen Mentalität der slawischen Stämme, mit ihrem ‚vorkulturellen‘ Animismus. Beide Erbschaften, die ‚zivilisierte‘ und die ‚barbarische‘, hatten einen gemeinsamen Nenner: den Traum von der Einheit des Seins, von der Gemeinschaft der Seelen“ (ebd., 55). Ähnlich wie andere konfessionelle Ausprägungen des Christentums bewege auch der orthodoxe Glauben den Menschen zur aktiven Veränderung und ‚Vervollkommnung‘ der äußeren Welt, also zur Welteroberung im Weberschen Sinn. Diese ‚östliche‘ Welteroberung sei jedoch „nicht katholisch und nicht protestantisch geartet“. „Die Orthodoxie hat

nie über ein mit dem Katholizismus vergleichbares Potential der Disziplin und Organisation verfügt. Aber auch der Segen der protestantischen Energie des individuellen Handelns und der persönlichen Verantwortung hat uns nie erreicht“ (ebd.). Über Webers Einteilungen hinaus sei ernstzunehmen, dass die Orthodoxie in Osteuropa „mit einer spezifischen Weltempfindung verbunden [ist], die weder katholisch noch protestantisch ist.“ „Die Sorge um das vernünftige Ordnen der Lebenswelt gehört nicht zu den Tugenden des orthodoxen Ostens. Der Traum vom einheitlichen vergeistigten Weltall ist hier der stützende Pfeiler der Kultur und der Gesellschaft im allgemeinen gewesen“ (ebd.).

²¹ Vgl. zusammenfassend Notker Hammerstein, Bildung und Wissenschaft vom 15. bis zum 17. Jahrhundert, EdG 64, München 2003, 12-17.

²² „Alle namhaften schlesischen Schulmeister standen im brieflichen Kontakt mit Melanchthon und tauschten auf diesem Weg umfassende Informationen über alle Fragen rund um die Schule und den Unterricht aus. Personalfragen wurden erörtert, theologische Probleme geklärt, und oft genug nahm der Wittenberger Gelehrte über seine Briefe persönlichen Einfluss auf Entscheidungen

Innerhalb kurzer Zeit kam es zu einer erstaunlichen Blüte der Bildung, aus der große Gelehrte wie David Pareus oder Intellektuelle und Dichter wie Martin Opitz hervorgingen.

Katholische Akteure waren bald involviert, denn in Schlesien gab es eine komplexe konfessionelle Mischsituation. Mit dem böhmischen König aus dem Haus Habsburg hatte man einen katholischen Landesherrn, der durch den Breslauer Bischof als Landeshauptmann vertreten wurde. Die Schulen wurden aber primär von den städtischen Obrigkeiten errichtet. Und hier waren protestantische Einstellungen unterschiedlicher Couleur vorherrschend. So vollzog sich der Aufschwung des Schulwesens erst einmal im Zusammenhang der Ausbreitung des Protestantismus in Schlesien. Bald zogen katholische Akteure nach und bauten mit Hilfe der Jesuiten ein gleichwertiges Schulwesen auf. Selbstverständlich konnte man an vorreformatorische, humanistische Traditionen anknüpfen, und das jesuitische Schulwesen war Anfang des

17. Jahrhunderts dann ähnlich erfolgreich wie das von Melancthon inspirierte protestantische. In mancher Hinsicht wie zum Beispiel im Blick auf die von weiblichen Schulorden getragene Mädchenbildung scheinen die Aktivitäten in katholischen Territorien „erfolgreicher“ gewesen zu sein.²³ Dem Protestantismus kam gleichwohl eine impulsgebende Rolle zu, und allein schon der Sachverhalt, dass Katechismen und ähnliche Texte hier wie dort zentrale Lernmittel und somit weit verbreitet waren, bewirkte dauerhafte inhaltliche Unterschiede. Ein Bildungsvorsprung der Protestanten wird auch von einem ganz unverdächtigen Zeugen wie dem Jesuiten Petrus Canisius (in einem Brief aus dem Jahr 1576) bestätigt: „Es ist ja wirklich traurig, daß die Katholiken in Deutschland nun mehr so wenig und noch dazu ganz armselige Universitäten haben.“²⁴

Darüber hinaus sind noch zwei weitere Feststellungen zu treffen, die allerdings nicht Konsens in der Forschung sind: Ohne die Reformation

vor Ort“ (Christine Absmeier, *Das schlesische Schulwesen im Zeitalter der Reformation, Ständische Bildungsreformen im Geiste Philipp Melancthons*, *Contubernium* 74, Stuttgart 2011, 35).

²³ Vgl. Stefan Ehrenpreis, *Einleitung*, in: Heinz Schilling/Stefan Ehrenpreis (Hg.), *Frühneuzeitliche Bildungsgeschichte der Reformierten in konfessionsvergleichender Perspektive. Schulwesen, Lesekultur und Wissenschaft*, unter redakt. Mitarb. v. Stefan Moesch, *ZHF Beiheft* 38, Berlin 2007, 1-17, hier:

14; vgl. grundlegend Elke Kleinau/ Claudia Opitz (Hg.), *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung*, Bd. 1: *Vom Mittelalter bis zur Aufklärung*, Frankfurt a.M./New York 1996; zur Bedeutung der weiblichen Schulorden vgl. Anne Conrad, *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16. und 17. Jahrhunderts*, Mainz 1991.

²⁴ Abgedruckt in: Burkhard Schneider S.J. (Hg.), *Petrus Canisius, Briefe*, Salzburg 1959, 211.

hätte es nicht die grundlegende Reform auch innerhalb der katholischen Kirche gegeben, wie sie das Tridentinische Konzil 1545–1563 vorgenommen hat. M.E. sprechen die Ereignisabfolge und die behandelten Themen klar dafür, dass die Reformation entscheidende Impulse für die tridentinische Re-Formation des Katholizismus gegeben hat. Manche Historiker beurteilen das freilich anders. Danach sei das Tridentinische Konzil eine Fortführung spätmittelalterlicher Reformbestrebungen, insbesondere in Gestalt des Konziliarismus.

Schließlich ist m.E. offensichtlich, dass sich in einzelnen Kulturfeldern konfessionell bedingte Unterschiede zeigen. Zwar ist es falsch, pauschal der einen Konfession modernisierende Wirkungen zuzusprechen, während die andere – früher zumeist der Katholizismus! – dann reaktionären Charakter zugesprochen bekommt. Das mag im Bereich des Theaters anders aussehen als in der Malerei oder der Musik. Blickt man auf den Bereich der Rechtswissenschaften, lassen sich Unterschiede feststellen, die besonders folgenreich geworden sind. Es gehörte zu den konfessionellen Grundentscheidungen der Protestanten, dass das kanonische Recht zurückgewiesen wurde. Das zivile, am römischen Recht orientierte Recht wurde verstärkt behandelt. Das bedeutete wiederum ein Aufblühen der juristischen Fakultäten, die nicht mehr im Schatten der Theologischen Fakultäten standen. In dem von den Jesuiten

beherrschten katholischen Universitätswesen war eine solche Emanzipation von klerikaler Bevormundung nicht oder kaum möglich. Die juristischen Fakultäten spielten im 17. und 18. Jahrhundert eine Schlüsselrolle bei der Ausbildung der modernen säkularen Universität. Die katholischen Universitäten sind diesen Entwicklungsweg nur mit deutlicher Verzögerung gegangen. Das war ein wesentlicher Grund für den im 19. Jahrhundert offensichtlichen und vielbeklagten Bildungsvorsprung der Protestanten.

3. Zur Bedeutung des reformatorischen Erbes in der Gegenwart

Was können wir von den Reformatoren für das Christsein, die Gestalt der Kirche am Beginn des 21. Jahrhunderts, nach 500 Jahren, lernen? Zuerst einmal ist die Frage nach der Bedeutung der Reformation für die Gegenwart, für christliche Existenz im 21. Jahrhundert gegen ein Missverständnis zu sichern. Die Frontstellungen, in denen Luther seine reformatorische Erkenntnis gefunden hat, sind nicht unsere gegenwärtigen. Die Differenzen und Gegensätze zwischen Reformation und spätmittelalterlicher römisch-katholischer Kirche bzw. Protestantismus und tridentinischem Katholizismus dürfen nicht in unhistorischer Weise mit gegenwärtigen Differenzen gleichgesetzt werden. Man darf nicht den

Fehler machen, evangelische Identität in Abgrenzung gegenüber der gegenwärtigen katholischen Kirche zu profilieren. Die Frage nach der Bedeutung reformatorischer Impulse für die Gegenwart muss in dem Bewusstsein beantwortet werden, dass mit den Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils wichtige protestantische Anliegen verwirklicht worden sind. Auch muss sich der gegenwärtige Protestantismus fragen lassen, an welchen Stellen Anliegen Luthers und anderer Reformatoren in der katholischen Kirche der Gegenwart möglicherweise besser gewahrt sind als bei ihnen selbst als den Rechtsnachfolgern der reformatorischen Kirchen.

Es seien vier Zusammenhänge skizziert:

(1) Zur Religion gehört konstitutiv Staunen, Fasziniertsein und Erschrecken. Die *Gefahr des Aberglaubens* im Sinne einer religiösen Überhöhung von Weltlichem („superstitio“) und damit verbunden Entmündigung liegt im Wesen der Sache. Die reformatorische Neuformulierung der Theologie war hier angesichts der starken Tendenzen zu Sakramentalisierung und Magisierung in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit besonders wachsam. *Zugang zum Heil erfolgt für die Glaubenden durch Hören des Wortes* und nicht in Gestalt priesterlich vermittelter, sakramentaler Vollzüge. Individuelles Bemühen um ein lesendes Verstehen

der Heiligen Schrift wurde konstitutiv für das Christsein. *Glauben, der aus dem Hören kommt (Röm 10,17), sollte immer auch verstehender Glaube sein.* Das katechetische Bemühen um eine Vermittlung des elementaren Glaubenswissens wurde deutlich verstärkt. Glauben im evangelischen Sinn ist gebildeter, um Verstehen bemüht, mündiger Glaube.

(2) Eine gegenwartsorientierte Darstellung des Erbes der Reformation hat den Protestantismus als *Religion der Freiheit* hervorzuheben. Religion bedeutet wörtlich „gewissenhafte Berücksichtigung“ und nimmt damit ein Bezogensein auf ein Gegenüber oder die Gebundenheit durch autoritative Texte an. Es ist der Ausgangspunkt christlicher Religion, sich als Geschöpf mit allen seinen Fähigkeiten dem Schöpfer zu verdanken. Die Reformatoren wussten, dass die Tragik menschlichen Lebens darin besteht, dass der Mensch immer wieder selbst sich an die Stelle des Schöpfers zu stellen sucht und durch seinen Stolz daran gehindert wird, sein Leben ganz auf die barmherzige Zuwendung Gottes zu gründen. Das ist der Sinn des immer wieder betonten *Heilsgewinns „sola fide“*. Das glaubend gelten zu lassen, verheißt Lebenserfüllung. „*Glaubst du, so hast du*“, hat Martin Luther formuliert,²⁵ und im zwanzigsten Jahrhundert hat Dietrich Bonhoeffer einen Katechismus mit

²⁵ Vgl. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520, in: ders.,

Werke, Bd. 7 (s. Anm. 6), S. (12) 20-38, hier: S. 24, Zl. 12-17.

diesen Worten überschrieben.²⁶ Darum konnte Luther die Freiheit eines Christenmenschen außerordentlich stark betonen. Andere Reformatoren wie Johannes Calvin taten das in ähnlicher Weise. Hingabe an den Nächsten und Übernahme von Verantwortung in der Welt geschehen in der Freiheit des Glaubens. Der Weg zu Heil und Erfüllung ist nicht durch das Befolgen von Vorschriften oder gar das heteronome Bestimmtsein durch ein Gesetz gekennzeichnet. Ausgangspunkt ist vielmehr allein das glaubende Geltenlassen der barmherzigen Zuwendung Gottes. Liebe zu den Menschen, Bindung und Verantwortung erfolgen aus Dankbarkeit, nicht aber als Medium, die Gottesbeziehung zu intensivieren. *Luthers Konzentration der biblischen Heilsbotschaft auf die Botschaft von der Rechtfertigung allein durch Glauben* bedeutet – gerade auch im gegenwärtigen interreligiösen Vergleich – einen Schub an *Verinnerlichung*. Das Handeln in der Welt, die Übernahme von Verantwortung wird dabei nicht abgewertet, sondern unter dem Stichwort der *Dankbarkeit* theologisch neu begründet.

(3) Luthers bereits 1520 zum ersten Mal entfaltete Lehre vom allgemeinen Priestertum begründet die Aufhebung der für die mittelalterliche Gesellschaft zentralen Unterscheidung von Klerikern und

Laien.²⁷ Die Formulierung, dass jeder, der aus der Taufe gekrochen ist, Papst, Bischof oder Priester sei, bedeutet eine revolutionäre Emanzipation der Gläubigen vom priesterlichen Amt. Hierarchische Strukturen in der Kirche werden deutlich relativiert und können nicht mehr geistlich begründet werden. Allein aus Ordnungsgesichtspunkten sind sie noch vorläufig zu rechtfertigen. Heute wichtig zu betonen, angesichts von problematischen Autoritätsstrukturen und Abhängigkeitsverhältnissen in Religionsgemeinschaften.

(4) Die Herausarbeitung des gegenwärtig relevanten Erbes der Reformation hat im Kontext einer Situation zu erfolgen, in der Religion zunehmend aus der Lebenswirklichkeit der Menschen und auch aus der Öffentlichkeit verschwindet und vermehrt auf dem Weg einer skandalisierenden Berichterstattung in den Medien wahrgenommen wird. *Religion erscheint zunehmend als Phänomen, das für ein politisches Gemeinwesen problematisch oder gefährlich ist*. So haben sich die Assoziationen, die man mit dem Begriff des religiösen Märtyrers verbindet, innerhalb weniger Jahre grundlegend geändert. Bis vor kurzem war er ausschließlich positiv besetzt, während er jetzt in hohem Maße negative Assoziationen weckt. In vergleichbarer Weise hat sich die Wahrnehmung von Religion als eines Phänomens,

²⁶ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Glaubst du, so hast du, in: Dietrich Bonhoeffer Werke, hg. v. Eberhard Bethge u.a., Bd. 11, 1994, 228-237.

²⁷ Vgl. Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation, 1520, in: ders., Werke, Bd. 7 (s. Anm. 6), S. (383) 404-469, hier: S. 407, Zl. 9 – S. 411, Zl. 9.

das für das Zusammenleben der Menschen förderlich ist, hin zur Wahrnehmung von Religion als eines Faktors, der problematisch oder gar gefährlich für ein Gemeinwesen ist, verändert.

Für den lutherischen wie auch den reformierten Protestantismus ist *eine neue religiöse Würdigung des Lebens in der Welt* charakteristisch. Die Unterscheidung eines besseren Christ-seins der Priester und Mönche, die sich sowohl an die Gebote als auch die sog. evangelischen Ratschläge der Bergpredigt halten, von dem der Normalchristen, die lediglich die Gebote befolgen, ist aufgegeben. Ganz im Gegenteil führt der Weg Luthers aus dem Kloster zurück in die Welt. Nicht das geistliche Leben im Kloster ist das Ziel, sondern das Leben im weltlichen Beruf. Die

berufliche Arbeit in der Welt wird religiös qualifiziert. Die Übernahme von Verantwortung für die Gestaltung des politischen Gemeinwesens wird ausdrücklich gewürdigt, auch wenn die Ausübung eines obrigkeitlichen Amtes im Notfall mit Gewaltanwendung verbunden ist. Dies betonen die Reformatoren Martin Luther und ebenso Johannes Calvin nicht nur gegen die römisch-katholische Abwertung des Lebens in der Welt, sondern ebenso entschieden gegen die Radikalen in den eigenen Reihen, die im konsequenten Gewalt- und damit auch Verantwortungsverzicht das bessere Christsein sehen. *Der Protestantismus ist heute als Gestalt des Christentums zu beschreiben, die im besten Sinne „zivilisierte“²⁸ Religion, das heißt, Gemeinwesen-kompatibel ist.*

²⁸ Civis = Bürger/Bürgerin.

Was heißt „semper reformanda“ heute?

Ökumenische Überlegungen zu
Kirche und Amt im Zeichen des
Reformationsjubiläums

Friederike Nüssel

Das bevorstehende Reformationsjubiläum 2017 ist das erste Reformationsjubiläum, das ökumenisch begangen wird. Die vorangehenden Reformationsjubiläen 1617, 1717, 1817 und 1917 dienten in den verschiedenen kirchenpolitischen und politischen Kontexten jeweils der Vergewisserung und Feier der eigenen lutherischen bzw. protestantischen Identität. Es ging um Profilierung in Abgrenzung. Das Reformationsjubiläum 1817 sticht insofern heraus, als hier die Preußische Union zwischen Lutheranern und Reformierten begründet wurde, der weitere Unionen wie insbesondere auch 1821 die Badische Union folgten. Aber die Abgrenzung vom Katholizismus blieb bestehen und steigerte sich im weiteren Verlauf des Jahrhunderts noch deutlich. Im letzten Jahrhundert haben sich die Dinge geändert. Zwar wurde auch das Reformationsjubiläum 1917 noch als protestantisches Fest gefeiert. Aber 1910 war auf der Weltmissionskonferenz in Edin-

burgh aus dem Bestreben der globalen Evangelisierung und dem konfessionsübergreifenden Eintreten für Frieden und Gerechtigkeit der öffentliche Anfangsimpuls zur weltweiten Ökumenischen Bewegung entstanden. Sie bildet die Voraussetzung und den Hintergrund für das Bestreben, das Reformationsjubiläum 2017 ökumenisch zu begehen mit den anderen christlichen Kirchen, die in den jeweiligen regionalen Kontexten in besonderer Weise Partner geworden sind.

In vielen Regionen der Welt ist das Interesse an der Reformation aus vielfältigen Gründen nicht groß, weil die Reformation nicht wie hierzu-land ein kulturbestimmender Faktor war und weil die Kirchen vor ganz anderen und vordringlicheren Aufgaben und Herausforderungen stehen. In Deutschland ist das Reformationsjubiläum dagegen ein wichtiger Ort der interkonfessionellen Verständigung über das Erbe der Reformation und seine Gegenwartsbedeutung. Von der Bundesregierung wird das Reformationsjubiläum finanziell gefördert, freilich mit dem Ziel, die Reformation in ihrer Bedeutung für die moderne Zivilgesellschaft in Erinnerung zu bringen. Entsprechend wurde von dem früheren Kulturstaatsminister Bernd Neumann 2013 auch klar gesagt, das Reformationsjubiläum sei „eine große Chance für

unser Land“¹. Die politische Hoffnung sah er in einem Beitrag zur Besinnung auf die Demokratie und die elementaren Werte der Redefreiheit, der religiösen Toleranz und einer gemeinsamen Sprache. In nahezu prophetischer Weise sagte er, die Luther-Dekade werde nur dann ein Erfolg, wenn sie mehr sei als eine protestantische Feier. Das Ziel müsse sein, Deutschland als gastfreundliches Land mit einer klaren Identität zu präsentieren, in dem religiöse Konflikte befriedet seien.²

In den letzten Jahren war zu erleben, welche Schwierigkeiten mit dem Versuch verbunden sind, das Reformationsjubiläum ökumenisch zu begehen, insbesondere in der Gemeinschaft der beiden zahlenmäßig größten Kirchen in Deutschland, der Römisch-katholischen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland. An sie hatte sich natürlich die Botschaft des früheren Kulturstaatsministers in besonderer Weise gerichtet. Frühzeitig war klar, dass an eine gemeinsame *Feier* nicht zu denken ist, weil von katholischer Seite die Reformation keinen Grund zum Feiern bietet.³ Bestimmend für katholisches Verständnis ist, dass die Reformation die Spaltung der westlichen Kirche zur Folge hatte. Die Spaltung wiederum und die protes-

tantische Konzentration auf den Einzelnen und sein Gewissen beförderten aus katholischer Sicht die Individualisierung gegenüber einer bis dahin dominanten Einbindung des Einzelnen in die Gemeinschaft. Religiöse und weltanschauliche Pluralisierung, Pluralismus und mangelnder sozialer Zusammenhalt werden als die, wenn auch nicht intendierten, Spätfolgen der Reformation namhaft gemacht. Was also gibt es da zu feiern?

Nicht erleichtert wurde die evangelisch-katholische Vorbereitung in Deutschland durch den EKD-Grundlagentext ‚Rechtfertigung und Freiheit‘, den eine vom Kirchenamt der EKD beauftragte ad hoc-Kommission 2014 publizierte. Die Schrift enthielt für Katholiken zwei Ausgrenzungen. Zum einen wird die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999 nicht erwähnt, obwohl man ihr im argumentativen Duktus durchaus einen Stellenwert einräumen hätte können. Zum anderen und damit verbunden wird das Thema der Freiheit als rein reformatorisch-protestantisches reklamiert – jedenfalls nahm man das von römisch-katholischer Seite teilweise so wahr. Die Wogen der Verstimmungen und Verunsicherungen haben sich aber inzwischen geglättet.

¹ Vgl. den Artikel „Reformationsjubiläum 2017 – eine große Chance für unser Land!“ In: Perspektiven 2017. Ein Lesebuch, hg. vom Kirchenamt der EKD, Frankfurt 2013, 78.

² Vgl. ebd., Sp. 3.

³ Vgl. dazu den Artikel von Wolfgang Thönissen, Christus nicht ohne Kirche. Unter welcher Voraussetzung Katholiken 2017 mitfeiern können, in: Zeitzeichen 16 (2015), 8-10.

Im ökumenischen Kontext hat man sich darauf verständigt, nicht vom gemeinsamen Reformationsjubiläum, sondern von einem gemeinsamen Reformationsgedenken zu sprechen. So geschieht das ohne weitere Erklärung in dem Text der internationalen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission für die Einheit, der den Titel trägt: „Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken 2017“. Auch wird hier nicht der Versuch gemacht, ein gemeinsames Verständnis der Reformation zu formulieren. Es wird vielmehr von den ‚Ereignissen der Reformation‘ gesprochen, die man gemeinsam erschließen möchte. Eine Annäherung in der Bewertung der Reformation als Ganzer versucht das Dokument nicht.

Es geht im internationalen Kontext für den lutherischen Weltbund vielmehr darum, das 500jährige Jubiläum des Thesenanschlags 1517 zu nutzen, um Person und Werk Martin Luthers in Erinnerung zu bringen. Das wird in diesem Dokument zum ersten Mal gemeinsam gemacht. Darin liegt das Neue des Textes und sein – wie ich meine – bedeutsamer Beitrag zu einem Reformationsgedenken. Dabei wird die Bedeutung von Erinnern und Gedenken eingangs reflektiert. Im Erinnern und Gedenken kann zwar die Vergangenheit nicht mehr verändert werden,

wohl aber die Präsenz der Vergangenheit in der Gegenwart. Und darauf kommt es beim Reformationsgedenken an. Entscheidend ist, wie Martin Luther und die Reformation heute erzählt werden. Das Dokument wählt darum einen narrativen Zugang. Ziel kann es dabei allerdings nicht sein, einfach „eine andere Geschichte“ von Martin Luther und der Reformation zu erzählen. Ziel ist es vielmehr, „diese Geschichte anders zu erzählen“⁴. Das geschieht in Kapitel III in einer historischen Skizze der lutherischen Reformation und der katholischen Antwort. ‚Skizze‘ klingt trocken, aber das Kapitel selbst ist wirklich eine kurze Geschichte der reformatorischen Ereignisse vom Ablassstreit über den römischen Prozess, die fehlgeschlagenen Begegnungen Luthers mit den Vertretern der römischen Kirche bis hin zur Verurteilung Luthers als Ketzer. Die Erzählung von Luthers Weg zum schließlich exkommunizierten Reformator mündet in eine kurze Darstellung der elementaren Schritte, in denen die Reformation Gestalt annahm. Dazu gehörten auf der einen Seite die neue Konzentration auf das Wort der Heiligen Schrift, die Übersetzung der Bibel und ihre systematische Verbreitung, die Katechismen und Lieder. Auf der anderen Seite stand die entsprechende Gestaltung der Kirchenleitung (Episkope, Aufsicht) durch die Einrichtung von Visitationen, Ausbildung der Pfarrer und der Ordnung

⁴ Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches

Reformationsgedenken 2017, Leipzig 2013, 18.

der Berufungs- und Ordinationspraxis.

Das Narrativ gibt den theologischen Sinn der reformatorischen Erneuerungen zu verstehen. Und es macht deutlich, dass das Schicksalhafte der Entwicklung darin bestand, dass man sich in den Verhandlungen auf dem Augsburger Reichstag und später in den verschiedenen Religionsgesprächen nicht einigen konnte darüber, wie die Kirche zu erneuern sei. Nicht das ‚Ob‘ einer Erneuerung, sondern das ‚Wie‘ war das Problem. Es kam zur Spaltung, die politisch mit dem Augsburger Religionsfrieden und später dem Westfälischen Frieden ratifiziert wurde. Aber damit endet die Geschichte, wie sie in diesem Text erzählt wird, nicht. Vielmehr wird die katholische Antwort in das Narrativ einbezogen, wie sie zuerst auf dem Konzil von Trient, dann aber vor allem auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil erfolgte. Damit kommt die Geschichte mit einem großen Sprung im 20. Jahrhundert an.

Die so erzählte Geschichte der lutherischen Reformation ist neu in doppelter Hinsicht: erstens, weil sie in die Darstellung der Reformation die katholische Antwort einbezieht und darin die nicht nur kritische, sondern zugleich konstruktive Auseinandersetzung Roms mit den reformatorischen Themen und Errungenschaften herausarbeitet. Zweitens, weil die reformatorische Wirksamkeit Luthers und ihre Folgen erstmalig gemeinsam erzählt werden. Die

Darstellung ist dabei ganz an den historischen Ereignissen orientiert und verzichtet auf explizite Bewertungen. Aber jede Darstellung ist, wie wir wissen, Interpretation. Die Tatsache, dass die Geschichte so gemeinsam erzählt werden kann, wie sie hier erzählt wird, darin besteht die Errungenschaft des Textes.

Das ist aber noch nicht alles. Das Narrativ der historischen Ereignisse bildet die Basis für ein theologisches Kapitel, in dem die Hauptthemen der Theologie Martin Luthers traktiert werden. Inhaltlich geht es um die Lehre von der Rechtfertigung, vom Herrenmahl, vom Amt und um das Verhältnis von Schrift und Tradition. Es würde hier zu weit führen, auf diese Themen im Einzelnen einzugehen. Beachtung verdient der spezifische Zugriff. Denn die genannten Themen werden jeweils im Licht der lutherisch/römisch-katholischen Dialoge erschlossen, die bereits 1967, also zwei Jahre nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils, begannen. Für den Verlauf und die innere Logik des Dialogs ist dabei das Dokument „Einheit vor uns“ von 1984 wichtig, weil dieses den Weg hin zur katholisch-lutherischen Kirchengemeinschaft vorzeichnet und die konstitutiven Elemente bestimmt. Dazu gehören die Gemeinschaft im Glauben, die ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums impliziert; sodann die Gemeinschaft in der Feier der Sakramente, und schließlich auch die Gemeinschaft

im Dienst/Amt. Tatsächlich sind inzwischen alle Themen bearbeitet worden.

Den erreichten Stand in den verschiedenen Themenbereichen beschreibt ‚Vom Konflikt zur Gemeinschaft‘ unter vier Themen: Rechtfertigung, Eucharistie, Amt, Schrift und Tradition. Methodisch geschieht das jeweils in einem Dreischritt: Zuerst wird Luthers Verständnis des jeweiligen Themas dargestellt. Im zweiten Schritt werden die Anliegen beschrieben, die katholische Theologie in Auseinandersetzung mit Luthers theologischer Auffassung der jeweiligen Themen bewegt haben und noch bewegen. Im dritten Schritt wird dann der Stand des Dialogs zum jeweiligen Thema präsentiert. Auf diese Weise wird deutlich, dass im Verständnis des Evangeliums von Gottes Gerechtigkeit und rechtfertigender Gnade mit der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre die kirchentrennenden Divergenzen überwunden sind. Auch in der Frage der Sakramente und speziell des Herrenmahls ist das Gespräch so weit gediehen, dass die kirchentrennenden Differenzen als überwunden gelten können.

Anders steht es mit der Frage des Amtes. Zwar sind auch hier in der großen Studie zur Apostolizität der Kirche erhebliche Fortschritte erzielt worden. Aber die Differenz im Verständnis der apostolischen Sukzession ist nicht gelöst. Diese gewinnt allerdings trennende Wirkung erst durch den Sachverhalt, dass nach römisch-katholischem Verständnis die

gemeinsame Feier der Eucharistie die Einheit im Amt und damit die Einheit in Theorie und Praxis der apostolischen Sukzession voraussetzt, während evangelische Kirchen die volle Gemeinschaft im Amt nicht als *conditio sine qua non* für Abendmahlsgemeinschaft ansehen. An dieser Schwelle steht der lutherisch/römisch-katholische Dialog derzeit. Gegenwärtig wird versucht, die Frage noch einmal von einem anderen Ende her anzugehen, und zwar von einer Reflexion auf die theologischen Implikationen der Anerkennung der Taufe, die evangelische und katholische Christen und Kirchen verbindet.

Was erreicht das Dokument mit dem Narrativ der Reformation und mit der Reflexion der Hauptthemen der Theologie Luthers? *Zum einen* spürt es das Reformationsgedenken nicht nur vor, sondern vollzieht ein gemeinsames Gedenken. Die besondere Pointe besteht darin, dass die Hauptthemen der Theologie Luthers im Medium der Dialoge reflektiert werden. Und darin wird deutlich, dass und wie sich die römisch-katholische Kirche in den Dialogen diese Themen zu eigen gemacht hat. Offiziell rezipiert ist bisher zwar nur die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, aber die anderen Dialogergebnisse werden von beiden Seiten als Basis der weiteren Gespräche angesehen und behandelt. Das Dokument dokumentiert also die gemeinsame, damit aber eben auch katholische Aneignung elementarer Inhalte reformatorischer Theologie,

die in den Dialogen stattgefunden hat. Es zeigt so, dass, warum und in welchem Sinne ein gemeinsames Reformationsgedenken inhaltlich möglich ist.

Zum zweiten beschreibt das Dokument, wie sich das Gedenken gemeinsam vollziehen lässt, nämlich in einer Besinnung auf die Gemeinsamkeit in der Taufe, in gemeinsamer Freude am Evangelium, im gemeinsamen Bedauern der Spaltung und dem Bekenntnis der Sünden gegen die Einheit von beiden Seiten. Basierend auf diesen Überlegungen ist inzwischen eine Liturgie für einen ökumenischen Gottesdienst zum gemeinsamen Reformationsgedenken ausgearbeitet worden. ‚Vom Konflikt zur Gemeinschaft‘ hat so den Grund dafür gelegt, dass es ein gemeinsames Gedenken geben wird. Der Text definiert wohlgermerkt kein gemeinsames Verständnis der Reformation. Aber er hilft, Luthers Weg und Luthers theologische Anliegen gemeinsam zu verstehen, und bahnt Katholiken einen Weg zu eigener Beschäftigung mit Luther. Er knüpft daran an zwei frühere Dokumente an:

- Stellungnahme der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsburger Bekenntnis, 1980.⁵

- Martin Luther – Zeuge Jesu Christi. Wort der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission anlässlich

des 500. Geburtstages Martin Luthers, 1983.⁶

Wie schon gesagt, handelt es sich bei dem Dokument um einen gemeinsamen lutherisch/römisch-katholischen Text, der sich an die lutherischen und römisch-katholischen Gemeinden weltweit richtet. Aber er spricht doch zugleich auch sehr gezielt in die ökumenische Situation in Deutschland hinein. Hierzulande haben sich die anfänglichen Divergenzen und Verstimmungen zwischen EKD und DBK in der Vorbereitung auf das Reformationsjubiläum, wie schon gesagt, gelegt. Wesentlich dazu beigetragen hat, dass der Ratsvorsitzende der EKD Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm den Vorsitzenden der DBK Kardinal Marx zur Feier eines gemeinsamen Christustages eingeladen hat. Den durchaus lesenswerten Briefwechsel findet man auf der Internetseite der EKD. Zu den Stationen des Festes gehören eine Bibel-Tagung zur neuen Ausgabe der Luther-Bibel, eine Pilgerreise in das Heilige Land, ein ökumenischer Fastengottesdienst mit Buße und Vergebungsbitte am 11. März in Berlin (Vorbild für weitere Gottesdienste dieser Art in Gemeinden), ein ökumenischer Gottesdienst zum Fest der Kreuzerhöhung am 14. September sowie eine Ökumene-Tagung nach dem Reformationsjahr. Zudem ist das Verbundprojekt des Europäischen Stationsweges in 67 Städten in 18 europäischen Ländern zu nennen. Das genannte Dokument ‚Vom Konflikt zur

⁵ DWÜ 1, 323-328.

⁶ DWÜ 2, 444-451.

Gemeinschaft' erscheint mir eine wesentliche inhaltliche Basis zu liefern für diese Gestaltung des Reformationsgedenkens in einem gemeinsamen Christusfest.

Das Gelingen eines ökumenischen Reformationsgedenkens ist dabei aus meiner Sicht nicht etwa als ein ökumenisches ‚add on‘ zu einem evangelischen Jubiläum zu verstehen. Vielmehr geht es darin um die Bewährung der Einsicht, dass es zum Kirchesein der Kirche gehört, „ihre Gestalt stets zu prüfen und sie so zu reformieren (ecclesia semper reformanda), daß sie ihren in ihrem Ursprung gegebenen Wesenseigenschaften entspricht“ (KJC I, 2.4). So formuliert das die Studie „Die Kirche Jesu Christi“⁷ der Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa (GEKE). Als eine der vier Wesenseigenschaften gründet die Einheit der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen nach evangelischem Verständnis „in der Einheit ihres Ursprungs“ (KJC I, 2.3). Damit ist sie „nicht ein von den Christen und Kirchen durch ihr Handeln erst noch zu verwirklichendes Ideal, sondern sie ist den Christen und den Kirchen als Werk Gottes vorgegeben“ (KJC I, 2.3). Die Vorgegebenheit der Einheit wird nicht nur hier, sondern ebenso in den ekklesiologischen Texten des ÖRK, in vielen bilateralen Dokumenten und nicht zuletzt in den evangelisch-katholischen Dialogdokumenten festgehalten. Aber – und darauf

kommt es in KJC an – die Vorgegebenheit ist nicht so zu verstehen, als gelte es nur, das Bekenntnis zur Einheit zu sprechen, ohne daraus Konsequenzen für das kirchliche Tun und Lassen zu ziehen. Die Kirchenstudie leitet vielmehr gerade aus der Gegebenheit der Einheit im Ursprung die Aufgabe ab, „von dieser Gabe Gottes als dem Grund lebendiger Gemeinschaft zwischen den Kirchen in der Verschiedenheit ihrer geschichtlichen Gestalten sichtbar Zeugnis zu geben“ (ebd.). Das aber realisiert sich im Streben nach der Überwindung von Trennungen zwischen den Kirchen und der Aufnahme von Kirchengemeinschaft. Wie dies evangelisch möglich ist, formuliert die Leuenberger Konkordie, die die Basis für die Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa bildet.

Was heißt das für das Reformationsjubiläum? Für meine Begriffe heißt es, dass es nicht reicht, nur die beiden Sätze festzuhalten, nämlich 1. dass die Einheit der Kirche in Christus gegeben ist, und 2. dass die Reformation nicht auf die Gründung einer neuen Kirche zielte, sondern die katholische Kirche erneuern wollte. Natürlich ist es wichtig, dies beides in Erinnerung zu rufen. Und dies geschieht darum auch in zahlreichen evangelischen und ökumenischen Dokumenten. Für das reformatorische Selbstverständnis ist das ganz wesentlich. Gerade im Ausgang des sogenannten konfessionellen Zeital-

⁷ Michael Bünker (Hg.), Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag

zur ökumenischen Diskussion über die Einheit der Kirche, Leipzig 2012.

ters haben die Lutheraner noch einmal großen Wert darauf gelegt, die Reformation nicht als Neugründung, sondern als Erneuerung der Kirche zu verstehen. So betont etwa der lutherische Theologe Johann Georg Walch in seiner ‚Historischen Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirche‘ von 1729/1733: „Reformiren heißt eigentlich eine Sache, die durch die Länge der Zeit, oder durch die Nachlässigkeit, auch wohl Bosheit der Menschen ungestalt und verderbet worden, dergestalt verbessern, daß sie ihre vorige Gestalt wieder bekömmet und nach der ersten Stiftung oder Verfassung eingerichtet wird.“⁸ Durch „die Reformation Lutheri“ sei keine neue Kirche aufgerichtet worden, sondern sie habe „schon vorher gestanden, und ist nur gereinigt und erneuert worden, wodurch es seine vorige Gestalt wieder bekommen“⁹.

Es bliebe aber ein Lippenbekenntnis ohne den Versuch, von der Einheit als Grund lebendiger Gemeinschaft sichtbar Zeugnis zu geben, wie es die Kirchenstudie anmahnt. Und dazu bietet das Reformationsjubiläum nicht nur Anlass, sondern im Kontext der ökumenischen Bewegung auch die Möglichkeit. Die kirchliche Selbstprüfung auf die Übereinstimmung mit dem Grund der Kirche im Sinne des *semper reformanda* bedeutet dann eben, nichts

unversucht zu lassen, um die Trennungen in der Sicht auf die Reformation zu überwinden und der Reformation gemeinsam zu gedenken.

Damit habe ich einen Teil der Aufgabe, die ich mir im Titel des Vortrages gestellt habe, erreicht: Was heißt „semper reformanda“ heute? Es heißt auf alle Fälle, dass es für das Kirchesein der evangelischen Kirchen nicht gleichgültig, sondern wesentlich ist, sich um ein ökumenisches Reformationsjubiläum oder -gedenken zu bemühen. Aber ich habe im Untertitel des Vortrages „Ökumenische Überlegungen zu Kirche und Amt im Zeichen des Reformationsjubiläums“ angekündigt. Auf die Frage nach Kirche und Amt muss und möchte ich darum noch näher eingehen.

Das Reformationsjubiläum bietet den evangelischen Kirchen aus meiner Sicht Anlass, nicht nur ihre reformatorische Herkunft, sondern zugleich ihre ökumenischen Bemühungen zu reflektieren, wenn denn gilt, dass das Bekenntnis zur Einheit der Kirche das Streben nach ökumenischer Gemeinschaft der Kirchen impliziert. Wie geschieht das? Ich möchte hier auf die Aktivitäten der Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa hinweisen, die wie schon erwähnt auf der Basis der Leuenberger Konkordie einander Kirchengemeinschaft erklärt haben und diese

⁸ Johann Georg Walch, Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Von der Reformation

an bis auf jetzige Zeiten, Teil IV,1, Jena 1733, Kap. 1, § 3, 6.

⁹ Walch, aaO., 6.

leben. Dabei seien zwei elementare Voraussetzungen kurz erinnert.

Für das evangelische Verständnis von Kirchengemeinschaft ist der Artikel VII der *Confessio Augustana* konstitutiv, wonach für die wahre Einigkeit der Kirche die Übereinstimmung in der Verkündigung des Evangeliums und in der stiftungsgemäßen Feier der Sakramente notwendig und hinreichend ist. Zum zweiten schließt das Verständnis von Kirchengemeinschaft der Leuenberger Konkordie ein, dass Kirchengemeinschaft sich nicht in der Erklärung und Anerkennung erschöpft, sondern gelebt werden will. In der GEKE sind Kirchen mit unterschiedlichen reformatorischen und vorreformatorischen Bekenntnissen verbunden. Sie erkennen gegenseitig ihren Bekenntnisstand an und gewähren sich Kanzel- und Abendmahls-gemeinschaft. Gleichzeitig streben sie aber nach Intensivierung ihrer Gemeinschaft in Lehre und Leben, genauer in den vier Grunddimensionen kirchlicher Lebenswirklichkeit, der leiturgia (Gottesdienst), martyria (Zeugnis), diakonia (Dienst) und koinonia (Gemeinschaft). Hier gäbe es vieles zu berichten von den vielfältigen Aktivitäten der Kirchen in den verschiedenen Regionen Europas. Einen Einblick kann man gewinnen durch das Magazin *focus*. Ich möchte mich hier nur auf einen kleinen Ausschnitt begrenzen, nämlich die Lehrgespräche, in denen die GEKE ihre Gemeinschaft im Zeugnis zu vertiefen sucht. Bisher sind Lehrgespräche geführt worden zum

Kirchen- und Ökumeneverständnis, zum Thema Bekenntnis, zum Verständnis von Amt, Ordination, Episkope und theologische Ausbildung. Gegenwärtig läuft ein Lehrgespräch zum Thema Kirchengemeinschaft. Diese Lehrgespräche dienen – wie gesagt – der theologischen und praktischen Vertiefung der Kirchengemeinschaft. Aber sie geschehen immer zugleich im Horizont der ökumenischen Verständigung mit den Kirchen, die nicht zur GEKE gehören.

Besonders hervorzuheben sind die Errungenschaften der Ekklesiologie-Studie. In diesem Text ist nach meinem Dafürhalten das reformatorische Kirchenverständnis im Rekurs auf die Herausforderungen von moderner Säkularisierung und religiöser Pluralisierung weiter entwickelt worden. Der Text versteht sich als der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit und wurde auf der 4. Vollversammlung 1994 angenommen. Für die reformatorische Ekklesiologie war die Unterscheidung zwischen verborgener und sichtbarer Kirche leitend. Anknüpfend an Überlegungen von Augustin wurde mit dieser Unterscheidung herausgestellt, dass die sichtbare Versammlung der Christen *corpus permixtum* ist und nicht identisch mit der *communio sanctorum*, der Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden. Die Unterscheidung ist *conditio sine qua non* für die Möglichkeit, aber auch Notwendigkeit von Reform bzw. Erneuerung.

Die Kirchenstudie nimmt diese Grundunterscheidung zwar auf und integriert sie. Aber sie bringt in ihrer Ekklesiologie eine weitere Differenzierung zur Geltung, und zwar die zwischen Ursprung/Grund, Gestalt und Bestimmung der Kirche. Sie sagt, dass für das Verständnis des Wesens der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen diese drei Differenzierungen konstitutiv sind. Beim Ursprung geht es um die Frage, woraus die Kirche lebt, bei der Gestalt geht es um die Frage, wie die Kirche lebt, und bei der Bestimmung geht es um die Frage, wofür die Kirche lebt. Zuweilen wird die Differenzierung von Grund, Gestalt und Bestimmung so verstanden, als ginge es darum, die Vielfalt der Gestaltungen von Kirche als legitim zu erweisen. So wurde es von katholischer Seite oft missinterpretiert. Das Gegenteil ist aber der Fall. Die Unterscheidung von Ursprung, Gestalt und Bestimmung zielt darauf zu sagen, dass die Kirche in ihrem Leben und in ihrer Gestalt ihrem Ursprung entsprechen muss, um Kirche zu sein. Der Ursprung liegt im schöpferischen, erlösenden und versöhnenden Handeln des dreieinigen Gottes, das in seinem Wort offenbar ist. Diesem Ursprung hat die Kirche zu entsprechen. Die Gestalt und Lebensform von Kirchen ist darum mitnichten beliebig. Vielmehr können die christlichen Kirchen nur in der Entsprechung zu ihrem Ursprung und damit in der konsequenten Ausrichtung am Evangelium Gottes ihre Bestimmung erfüllen, das Evangelium zu bezeugen. Die

Kirchenstudie zeichnet eine eschatologische Perspektive. Das Kapitel endet mit einem Abschnitt über die Zukunft der Vollendung. Es hält fest, dass die christliche Hoffnung sich auf das Reich Gottes richtet. Im Reich Gottes und nicht in der Kirche vollenden sich alle Wege und Werke Gottes. Das künftige Gericht Gottes, mit dem christlicher Glaube rechnet, trifft nicht nur einzelne, sondern auch die Kirchen, und gerade im Lichte dessen ist es für die Kirchen wesentlich, dass sie sich nicht beliebig gestalten, sondern im Einklang mit ihrem Ursprung und ihrer Bestimmung.

Was heißt das konkret? Grundlegend für die Gestalt der Kirche sind die reine Lehre des Evangeliums und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente, was weitere Kennzeichen nicht ausschließt. Aber im Anschluss an CA VII muss die Kirche zuerst dem Auftrag der rechten Verkündigung und Verwaltung der Sakramente entsprechen. Diesem Auftrag haben die Bestimmung und Struktur der Ämter zu dienen. Klar ist damit, dass die Kirche nicht etwa unsichtbar ist. Sie ist vielmehr in ihren Grundvollzügen wahrnehmbar. Doch das ist nicht alles, was zum Thema Sichtbarkeit gesagt wird. Zwar greift die Kirchenstudie die ökumenische Zielvorstellung der sichtbaren Einheit nicht auf, die zur Basis des ÖRK gehört und auch in vielen bilateralen Dialogen insbesondere unter Beteiligung anglikanischer Kirchen geteilt wird. Aber sie bringt in der Auslegung des Wesens

der Kirche konsequent die Aufgabe zum Zuge, das Wesen der Kirche zu bezeugen, und das heißt, diesem Wesen im Leben der Kirche Ausdruck zu geben. Ich hatte schon gesagt, wie dies im Blick auf die Wesenseigenschaft der *Einheit* festgehalten wird. Aber auch die anderen Wesenseigenschaften der Kirche, also die Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche gilt es, sichtbar zu bezeugen.

Heilig ist die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, weil Gott sie durch die Vergebung der Sünden und den Zuspruch der Gerechtigkeit in Christus heilig und zur Gemeinschaft verbindet. Damit aber ist die Kirche als Gemeinschaft und jeder einzelne in ihr vor die Aufgabe gestellt, das Leben im Gehorsam gegenüber Gottes Gebot zu gestalten, und dazu gehört gerade auch, Sünde und Versagen zu bekennen und um Vergebung zu bitten.

Katholisch ist die Kirche, indem sie ihren Ursprung im Wort Gottes hat, das der ganzen Welt gilt. Entsprechend ist sie nicht durch natürlich menschliche Gemeinschaften begrenzt, sondern als von Gott geschaffene Gemeinschaft allumfassend (katholisch). Die Kirche hat so die Aufgabe, die Gabe des Wortes „in der Gestaltung ihres Lebens erfahrbar zu machen in der Überschreitung nationaler, rassischer, sozialer, kultureller und mit der Geschlechtszugehörigkeit gegebener Grenzen. In ihrer Katholizität ist die Kirche die

Verheißung einer alle Menschen umfassenden Gemeinschaft“ (KJC I, 2.3).

Apostolisch schließlich ist die Kirche, indem sie in dem von den Aposteln bezeugten Evangelium ihren Ursprung hat und sofern sie auf diesem Fundament gebaut ist. Apostolische Sukzession vollzieht sich darum grundlegend in der steten Orientierung am und in der immer neuen Rückkehr zum apostolischen Zeugnis. Mit der Wesenseigenschaft der Apostolizität ist die Kirche verpflichtet „zur authentischen und missionarischen Bezeugung des Evangeliums von Jesus Christus in der Treue zur apostolischen Botschaft (vgl. 1 Kor 15,1-3)“ (KJC I, 2.3). Mit anderen Worten: In der evangeliumsgemäßen Verkündigung bezeugt die Kirche auf wahrnehmbare Weise ihren Ursprung und ihr apostolisches Wesen.

Die Kirchenstudie macht also sehr klare Aussagen darüber, wie die Kirche von ihrem wahren Wesen sichtbar Zeugnis ablegen soll, und wie und wo mithin das Kirchesein der Kirche erfahrbar wird. Die Akzente in der ekklesiologischen Argumentation haben sich damit gegenüber der reformatorischen Ekklesiologie verschoben. Ging es damals darum, das wahre Wesen der Kirche im Unterschied zu ihrer fehlbaren und erneuerungsbedürftigen Gestalt herauszustellen, so wird nun die Aufgabe des sichtbaren Zeugnisses vom wahren Ursprung herausgestellt und gesagt, dass dieses Zeugnis in der Lebensgestalt selbst zum Wesen der Kirche

gehört. Dies wird nicht etwa nur mit Blick auf die ökumenischen Partner gesagt, die die Zielvorstellung der sichtbaren Einheit verfolgen, sondern vor allem mit Blick auf die Säkularisierung und religiöse Pluralisierung der modernen Gesellschaften in Europa, in denen ein solches Zeugnis nötig ist.

Zum Schluss möchte ich noch einmal auf die bisher nur angerissene Frage des Amtes eingehen, die sich in den vielen multilateralen und bilateralen Dialogen als die ökumenische Gretchenfrage erwiesen hat. In der GEKE pflegen Kirchen mit unterschiedlichen Amtsverständnissen und Ämterstrukturen Kirchengemeinschaft. Sie erkennen ihre Ämter wechselseitig sein. Das ist integraler Bestandteil der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Gleichwohl wurde im Lehrgespräch über Amt, Ordination, Episkope und theologische Ausbildung versucht, mehr Übereinstimmung zu erzielen. Wichtige Punkte sind hier die Übereinstimmung in der göttlichen Einsetzung des Amtes und in der Anerkennung der Notwendigkeit von Episkope (Aufsicht) mit personalem, kollegialem und gemeinschaftlichem Element. Beide Themen sind von grundlegender Bedeutung nicht nur in der GEKE selbst, sondern auch im Gespräch mit den Kirchen, die bischöflich verfasst sind und die bischöfliche Sukzession als Moment sichtbarer Einheit verstehen. In der Amtsfrage sind noch viele herkömmliche Fragen zu lösen, und es kommen immer neue Aufgaben hinzu.

Darauf kann hier nicht mehr eingegangen werden. Wichtig ist aber, dass die evangelischen Kirchen in Europa diese Fragestellung für die Ökumene nach innen und nach außen bearbeitet haben und wohl auch weiter bearbeiten werden. Sie machen darin geltend, dass die Fragen nach der Gestaltung von Kirche und Amt ökumenische Aufgaben sind, die zu bearbeiten zum Leben der *ecclesia semper reformanda* gehören. Manchmal wird in der Ökumene so getan, als seien diese Fragen für Evangelische eigentlich keine Fragen. Das stimmt nicht. Weder für die GEKE, noch für unsere Landeskirchen.

Richtig ist allerdings, dass die evangelischen Kirche das Amt als Dienst an Wort und Sakrament begreifen und darum die Frage der Anerkennung von Ämtern abhängig machen von der Frage, ob sie in ihrer Definition und Gestalt dem Dienst dienen können, den sie tun sollen. Die Amtsfrage ist der Frage nach dem Wort Gottes unter- und nachgeordnet. Auf das Wort Gottes kommt es an, und darum bin ich froh, dass das Reformationsjubiläum 2017 in Deutschland in Form eines Christusfestes begangen werden soll. Denn das wird den christlichen Kirchen in Deutschland Gelegenheit geben, sich auf den gemeinsamen Glauben an Jesus Christus, seine Verkündigung, seinen Weg ans Kreuz und seine Auferstehung zu besinnen und gemeinsam dessen gewahr zu werden, dass sich christlicher Glaube an Gott und die Existenz der christlichen Kirchen allein Gottes Offenbarung in

Christus verdanken – allein der im Evangelium offenbarten *Gnade* Gottes. Darin stimmen die christlichen Kirchen überein, wie in den Dialogen der Ökumenischen Bewegung

deutlich geworden ist. Und das ist immerhin eine Einsicht, um deren Freilegung es in der Reformation wesentlich ging.

Konfessionelle Identität und ökumenische Gemeinschaft

Michael Plathow

Dem in der ökumenischen Forschung, im ökumenischen Diskurs und im ökumenischen Engagement Involvierten fällt die neuerliche Rede von konfessioneller und kirchlicher Identität „in oecumenicis“ auf. Den Gründen dafür und der Bedeutung für ökumenische Grundlagenforschung ist nachzugehen.

So wird zunächst (1) eine Skizzierung der wissenschaftsgeschichtlichen Zuordnung der Rede von „konfessioneller Identität“ in der Ökumenik gegeben werden. Sodann (2) wird eine systemische Analyse von „Profil“ und „Identität“ versucht. Schließlich (3) wird aus evangelischer Perspektive zur „Ökumene kirchlicher und konfessioneller Identitäten“ Stellung bezogen.

1. Wissenschaftsgeschichtliche Zuordnung

Der Feststellung gebührt Geltung, dass ökumenische Grundlagenforschung, verbunden mit ökumenischer Methodologie und ökumenischem Handeln, durch innovative Verände-

rungen aufgrund theologischer Erkenntnisse, kirchlicher Ereignisse und gesellschaftspolitischer Konstellationen gekennzeichnet ist.

Lange Zeit war die Kontroverstheologie durch die apologetische und polemische Methode bestimmt, die vom eigenen dogmatischen Standpunkt her im Unterscheiden zwischen „wahr“ und „unwahr“ andere Lehre und Kirchlichkeit be- und verurteilte.

Zu einem Paradigmenwechsel kam es, als ökumenische Methodik nicht mehr den Zugang bei den disjunktiven Unterschieden, sondern bei den verbindenden Gemeinsamkeiten von Lehre und Leben der Kirchen und Denominationen nahm. In der „Faith-and-order“-Konferenz in Lund 1952 wurde der Konvergenzstil zur Methode der ökumenischen Lehrgespräche initiiert:¹ Der Glaube an Jesus Christus, den Herrn der Kirche, erweist sich als Zugangs- und Bezugsort von ökumenischer Forschung, Lehre und Leben. Als „kopernikanische Wende“ bezeichnete der Heidelberger Dogmatiker E. Schlink die Kehre hin zum planetarischen Modell ökumenischer Erkenntnistheorie; nach ihm kreisen um Christus als Sonne die verschiedenen Kirchen wie Planeten und empfangen so von Christus Licht, Liebe, Leben.² Die christologische Zentrierung erweiterte sich mit der III. Weltkirchenkonferenz des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) in New Delhi 1961 zum gemeinsamen trinita-

¹ Vgl. Friederike Nüssel/Dorothea Sattler, Einführung in die ökumenische Theologie, Darmstadt 2008, 30–33.

² Edmund Schlink, Ökumenische Dogmatik (21983). Schriften zu Ökumene und Bekenntnis 2, Göttingen 2005, 695f.

rischen Bekenntnis. In der trinitarischen *communio*-Ekklesiologie der V. Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung in Santiago de Compostella 1993 fand sie ihre ekklesiologische Entsprechung. Dass im einen Glauben an die Selbsterschließung des dreieinen Gottes in Jesus Christus durch den heiligen Geist zum Heil von Menschen und Welt „das Gemeinsame stärker ist als das, was trennt“, wurde dann mit Papst Johannes XXIII. immer neu betont und erhielt – nach der Selbstausgrenzung der römisch-katholischen Kirche aus der ökumenischen Gemeinschaft in der Enzyklika „*Mortalium animos*“ vom 6.1.1928 – durch das „aggiornamento“ des II. Vatikanischen Konzils (11.10.1962–8.12.1965) mit der Abkehr von den Anathematisierungen in der biblisch-theologisch begründeten dogmatischen Konstitution „*Lumen gentium*“ und im Ökumenismusdekret „*Unitatis redintegratio*“ (21.11.1964) konstitutive Bedeutung für das römisch-katholische Verständnis der Kirche. In die ökumenische Bewegung hat sie sich so eingebracht und wirkt nach 1973 in der Ökumenik von „*Faith-and-order*“ des ÖRK entscheidend mit.

Auf die ökumenische Betonung der Einigung und Einheit – auch ein zeitgleicher Ausdruck des Megatrends der Moderne und ihrer Denk- und Gefühlswelt – folgte seit Ende des 2.

Jahrtausends als Ausdruck der Postmoderne die Konzentration auf das unterscheidend Eigene, Besondere, das Alleinstellungsmerkmal, eben das Sich-erkennbar-machen, Sich-darstellen und Inszenieren. In der ökumenischen Wissenschaft folgte entsprechend die Methode des Profilierens, die „Ökumene der Profile“.

Die ökumenische Theologie fasste jetzt die unterschiedlichen Kontextualisierungen, Regionalisierungen und Indigenisierungen in den Blick. Die orthodoxen Kirchen etwa betonten nach 1989 von ihrem jeweiligen nationalen Hintergrund her die eigene liturgisch-kirchliche Tradition gegenüber den anderen Kirchen des ÖRK. In der römisch-katholischen Theologie und Kirche dominierte die Auseinandersetzung um die „Hermeneutik der Diskontinuität“ und „Hermeneutik der Kontinuität“ mit Tradition und Lehramt im Verstehen der II. Vatikanischen Verlautbarungen und des *Codex Iuris Canonici* (1983); die Nota „*Dominus Iesus*“ der Glaubenskongregation (29.6.2000) folgte unmittelbar auf die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (31.10.1999) und „*Dominus Iesus*“ fand Bestätigung in den „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre von der Kirche“ (29.6.2007).³

³ Vgl. die Ansprache von Papst Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang 2004, in: VApS 172, 11; Kongregation für die Glaubenslehre,

Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *communio*, in: VApS 107, 9. Vgl. dazu: Ralf Miggelbrink, Einführung in die Lehre von der Kirche, Darmstadt 2003, 17–28.

Methodisch gesehen war das ökumenische Interesse und die ökumenische Forschung mehr auf das Eigene ausgerichtet.

Diese „Ökumene der Profile“ findet gegenwärtig mit neuer Akzentsetzung ihre Fortsetzung in der durch Kommunikation wechselseitig verbundenen „Ökumene konfessioneller und kirchlicher Identitäten“. Den Hintergrund bildet der weltanschauliche Pluralismus, verstärkt durch den Dialog mit anderen Religionen und säkularistischen Strömungen sowie durch die innerchristliche Pluralität im freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat. Die innerchristliche Pluralität differenziert sich in volks- und freikirchlich gestaltete Körperschaften; hinzu kommen vernetzte evangelikale und charismatisch-pfingstliche Gemeinschaften und Zentren, Bewegungen mit dogmatisch entkernter, fluider Religiosität patchwork-synkretischer und esoterischer Provenienz,⁴ aber auch Vereine mit aufklärerischem, naturalistischem, atheistischem oder einfach antichristlichem und antikirchlichem Hintergrund.⁵ Weltanschaulicher Pluralismus und die Pluralität der Geltungsansprüche werden als Herausforderungen wahrgenommen. Begleitet werden

sie durch globale, von Menschen gemachte Bedrohungen durch Kriege, Mitweltzerstörung, Hunger- und Naturkatastrophen. Da bricht die Frage und die Sehnsucht nach Authentizität und Glaubwürdigkeit, nach Sinn und Wahrheit in einer Suchbewegung von Identität und Differenz, Differenz und Verständigung, Verständigung und Gemeinschaft auf.

Die Frage nach konfessioneller und kirchlicher „Identität“ der römisch-katholischen Kirche erhält gegenwärtig bei einigen ökumenischen Theologen als Thema „struktureller Kontinuität“⁶ und „struktureller Identität“ ihre methodische Bedeutung.⁷

Aus den orthodoxen Kirchen, die zu Pfingsten 2016 das mit Spannung erwartete „Panorthodoxe Konzil“ begehen, sei genannt die Erklärung der Moskauer Bischofssynode „Grundlegende Prinzipien der Beziehung der Russischen-Orthodoxen Kirche zu den Nicht-Orthodoxen“ (2000), eine sich von den westlichen Kirchen abgrenzende Identifizierung mit der sichtbaren Kirche Jesu Christi; dem entsprechen die von orthodox-kirchlicher Sittlichkeit und Moral bestimmten kulturellen und sozialpolitischen Prinzipien in „Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russischen Orthodoxen

⁴ Vgl. Bernhard Nitsche, *Glauben zwischen Trend und Milieu*. EZW-Texte 239/2015.

⁵ Vgl. Reinhard Hempelmann/Hubertus Schönemann (Hg.), *Glaubenskommunikation mit Konfessionslosen*. EZW-Texte 226/2013; Reinhard Hempelmann (Hg.), *Atheistische Weltdeutungen. Herausforderung für Kirche und Gesellschaft*. EZW-Texte 232/2014.

⁶ Medard Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg, 1992, 277–319.

⁷ Wolfgang Beinert in: Wolfgang Beinert/Ulrich Kühn, *Ökumenische Dogmatik*, Leipzig 2013, 535–538.

Kirche“ (2000) und „Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte“ (2008).⁸

Für die anglikanische Kirche, immer durch herausragendes ökumenisches Engagement charakterisiert, bezieht u. a. Paul Avis die Frage nach einer anglikanischen „Identität“ ein.⁹

In den Freikirchen – Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Evangelisch-methodistische Kirche, Siebenten-Tags-Adventisten, Herrnhuter Brüdergemeine sowie die anderen Freikirchen und Gemeinschaften in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen und die „Evangelische Allianz“ – ist das Interesse an den in der selbststeigenen Kirchengeme-

inschaft und ihren Urständen identifikatorischen Kennzeichen und Besonderheiten festzustellen. Der besondere Hinweis gilt Hans-Jürgen Goertz Forschungen zur mennonitischen „Identität“.¹⁰

In der Polyphonie pfingstlicher Theologen, wie jetzt im von Jörg Haustein und Giovanni Maltese herausgegebenen „Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie“¹¹ vorgestellt, werden die Identitätsmarker in Erfahrung, Lehre und Leben aufgezeigt und die kritische Frage nach einem etwaigen Lehramt gestellt.

Die Identitätsfrage wurde im „Lutherischen Weltbund“ seit 1977 und dann im lutherischen Bereich immer wieder angegangen.¹² Und im Zusammenhang der Reformationsdekade auf

⁸ Kirchliches Außenamt des Moskauer Patriarchats (Hg.), Die Dokumente der sozialen Verantwortung, Moskau 2013. Zu orthodoxer „Identität“ vgl. auch: Anastasios Kallis, Kirche V. Orthodoxe Kirche, in: TRE 18, 1989, 252–262; Reinhard Slenczka, Lehre und Bekenntnis der orthodoxen Kirche vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, in: Carl Andresen (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte II, Göttingen 1980, 499–551; Karl Christian Felmy, Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart, Münster 2011, 191–216.

⁹ Paul Avis, Das Bischofsamt in Bezug auf Grund und Gestalt der Kirche, in: Ingeborg U. Dalferth/Paul Oppenheimer (Hg.), Einheit bezeugen. Zehn Jahre nach der Meissener Erklärung, Frankfurt/M. 2003, 135–149; ders., Die Anglikanischen Kirchen, in: Johannes Oeldemann (Hg.), Konfessionskunde, Paderborn 2015, 13, 179, 186, 427.

¹⁰ Hans-Jürgen Goertz, Identität (mennonitisch), in: Mennonitisches Lexikon V.2, 2010, 143–146.

¹¹ Jörg Haustein/Giovanni Maltese (Hg.), Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie, Göttingen 2014, hier: Simon Chan, Die Kirche und die Entwicklung der Lehre, ebd. 409–429; Terry T. Cross, Sind Pfingstler evangelikale Christen, ebd., 383–407; Cecil M. Robeck, J., Die Entstehung eines kirchlichen Lehramtes?, ebd., 160–208.

¹² LWB-Studienabteilung, Die Identität der Kirche und ihr Dienst am ganzen Menschen, Genf 1977; vgl. Gunther Wenz, Lutherische Identität I–II, Hannover 2000/2001; Friedrich Hauschildt/Udo Hahn (Hg.), Bekenntnis und Profil, Hannover 2003; Reinhard Rittner (Hg.), Was heißt hier lutherisch!, Hannover 2004; Klaus Grünwaldt (Hg.), Konfession: Evangelisch-lutherisch, Gütersloh 2004; Michael Plathow (Hg.), Lutherische Kirchen,

das Jubiläum 2017 hin werden die originären Besonderheiten und reformatorischen Anliegen von Luther, Melanchthon, Zwingli und Calvin, von Wiclif, Huss und Vessel, von Wesley, Oncken u. a. bedacht.

Was meint Identität im Gegenüber zu Profil?

2. „Profil“ und „Identität“

Von „Profil“ und „Identität“ ist gegenwärtig viel die Rede. Nicht selten werden die Begriffe „Profil“ und „Identität“ bedeutungsgleich und wechselseitig gebraucht. Sie stammen jedoch aus unterschiedlichen Begriffs- und Sprachtraditionen: zum einen aus der mathematisierten Geometrie, zum andern aus der Individual- und Sozialpsychologie.

„Profil“ bedeutet der etymologischen Herkunft von „profilare“ nach: einen Strich ziehen in einer Ebene; Umreißen mit einer Linie, die im Unterscheiden von Innen und Außen charakteristische Formationen markiert und ein unverwechselbares Bild festhält und nach außen erscheinen lässt in der Vielheit von kennzeichnenden Profilen. In statischer Abgrenzung zentriert es sich auf Alleinstellungsmerkmale und signalisiert positionelle

und unverwechselbare Ausstrahlungskraft für andere Profilbildungen, die in multizentraler Verbindung bei den Differenzen auch Analogien aufzeigen können. So entwerfen und gestalten politische Parteien und soziale Hilfsorganisationen, Firmen und Kaufhausketten, Universitäten und Schulen und eben auch Kirchen und kirchliche Gemeinschaften ihr jeweiliges „Profil“. W. Huber hat in differenztheoretischer Intention¹³ anlässlich der Begegnung mit Papst Benedikt XVI. beim Weltjugendtag in Köln das Modell der „Ökumene der Profile“ für ökumenische Gemeinschaft ins Gespräch gebracht.

Ein Modell¹⁴ bildet einerseits Beziehungsgefüge primärer Sachverhalte, gesellschaftlicher und naturwissenschaftlicher, ab. Andererseits wird es als „erklärungskräftige Anschauung“ verstanden, der in geschichtlicher Offenheit eine heuristische und didaktische Funktion eigen ist für Erkenntnis- und Klärungsprozesse mit pragmatischer Absicht.

Beim Symposium „Ökumene der Profile“ mit Kardinal Karl Lehmann am 29.5.2006 erklärte W. Huber: „Es gibt nach meiner Wahrnehmung keine Kirche, keine Konfession, kein kirchliches Werk und keine Gemeinde, die nicht auf Grund der schwieriger ge-

Göttingen 2007; Johannes Hanselmann, Lutherisches Profil als ökumenischer Beitrag in der weltweiten Kirche, in: Dietrich Stollberg/Andreas v. Heyl u. a. (Hg.), Identität im Wandel in Kirche und Gesellschaft, Göttingen 1998, 237–245 u. a.

¹³ Vgl. auch: Ulrich H. J. Körtner, Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens zum Differenzmodell, Göttingen 2005.

¹⁴ Dietrich Ritschl, Modell und Methode. Implizite Axiome der Theoriewahl in der psychosomatischen Medizin, in: Peter Hahn (Hg.), Modell und Methode in der Psychosomatik, Weinheim 1994, 13.

wordenen kirchlichen Situation in unserer Gesellschaft mit einer Profilierung des je Eigenen antwortet. ... Aber die unvermeidliche Rückseite dieser Herausforderung lautet: Je stärker das eigene Profil betont wird, desto deutlicher treten auch die Unterschiede hervor. ... Jede Kirche oder Konfession muss sich profilieren, aber gerade damit geraten die Sensoren und Andockstationen für ökumenische Gemeinsamkeiten in den Schatten“.¹⁵ Ergänzend betonte W. Huber darum am 13.9.2006 bei der 6. Vollversammlung der „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“ (GEKE) in Budapest für das Modell „Ökumene der Profile“ „keine Einschränkung der ökumenischen Verpflichtung; sie beschreibt vielmehr ein unaufgebbares und unausweichliches Moment des ökumenischen Weges. Die Rede von einer „Ökumene der Profile“ soll den ökumenischen Einsatz unserer Kirche auf neue Weise unterstreichen. Wir wollen das Gemeinsame stärken. ... Auch darüber müssen wir Auskunft geben, was uns – einstweilen – an voller und sichtbarer Kirchengemeinschaft hindert“.¹⁶

Das Modell der „Ökumene der Profile“ wehrt vom vorausgesetzten Gemeinsamen zum einen die Selbstdefinierung bloß vom Anderen her ab, etwa des Protestantischen von typisch Römisch-Katholischen; zum andern

setzt sie gegen exklusive Selbstverabsolutierung ökumenische Konvergenzdialoge und „geistlichen Ökumenismus“ frei für gemeinsames Zeugnis und kooperativen Dienst der Kirchen und christlichen Gemeinschaften in der Welt.

Die Fortführung des statischeren Modells der „Ökumene der Profile“ will das sozialpsychologische und kulturwissenschaftliche Bedenken der ökumenischen Beziehungen kirchlicher Identitäten „auf dem Weg“ sein. „Identität“¹⁷ – in der Unterscheidung, aber nicht Trennung von individuell-persönlicher und kollektiv-sozialer Identität verstanden – ist als Gleichheit durch die Beziehung zu Anderen und von Anderen her in seiner Selbigkeit systemisch bestimmt. Identität wird somit nicht substantialistisch oder statisch, sondern relational und prozesshaft, nicht abgegrenzt, sondern offen zu Anderen und für die Anderen verstanden. Mit der Wechselbeziehung von Innen- und Außenperspektive, Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung erweist sich „Identität“ als verbindende und begrenzende Beziehung zu Anderen und von Anderen her. „Identität“ beschreibt die Selbigkeit und Einzigkeit vor sich und vor Anderen, die Verschiedenheit und Entsprechung mit Anderen und Wech-

¹⁵ epd-Dok 24/2006, 7f.

¹⁶ epd-Dok 42/2006, 52.

¹⁷ Vgl. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968, 178–203; Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, der das Thema in der metaphysischen Systematik als Diffe-

renz von Sein und Seiendem denkt; Michael Theunissen, *Ich-Du-Verhältnis*, in: HWP 4, 1976, 19–22; auch H. Dubiel, in: HWP 4, 1976, 148–151; Karen Gloy, *Art. Identität I. Philosophisch*, in: TRE 16, 1987, 25–28; Walter Kern, *Art. Identität*, in: *Sacramentum mundi* 2, 1968, 788–795.

selbeziehung von Anderen her einschließt. In dieser Wechselbeziehung von eigener Selbigkeit und entsprechenden Anderen zeigt sich die eigene „Identität“, mit identifizierendem Wirken nach innen und identifikatorischem nach außen, unvollkommen und zukunfts offen wie auch – im Prozess bereichernder Veränderung durch Andere – begrenzend für Andere. Konträr zu Selbstdiffusion einerseits und Selbstgenügsamkeit andererseits erschließt sich „Identität“ als vom Anderen unterscheidendes Selbstsein und Selbstwerden im Aneignen der Anderen bei Durchhalten der Differenz. Denn indem sich das Ich oder das Wir in den Raum des Anderen oder der Anderen als Anderer versetzt, ergänzen und bereichern sich Identitäten auf der Basis gegenseitiger Anerkennung und Achtung¹⁸ pluraler Identitäten. Die eigene „Identität“ wird nämlich in Kontinuität und Wandel inmitten sich wechselseitig anerkennender Identitäten bereichert und gestärkt; die Pluralität differenziert sich durch die Wechselbeziehung selbsteigener Identitäten. Das sogenannte „planetarische Modell“ der Ökumene wird – bei manchen Einschränkungen – ergänzt durch die sog. „Baumtheorie“: wie Jahresringe des Baumstamms kreisen die Kirchen um Wurzel und Kern christlichen Glaubens – Jesus Christus – in

Verbindung mit den Jahresringen, den historisch älteren und den späteren, die für den Zufluss der Lebensäfte wichtig sind und die durch den Kontakt zur Baumrinde für den Austausch mit den den Baum umgebenden Lebenswelten, das heißt für das Ökosystem christlicher Ökumene, Bedeutung haben.¹⁹

„Christliche Identität“, offen für die Beziehung zum Anderen, konstituiert die exzentrische Beziehung des Menschen durch das gnädige Erbarmen des dreieinen Gottes in seiner Selbsterschließung in Jesus Christus durch den heiligen Geist; den Glaubenden wird sie in der Taufe zugeeignet; offen für die anderen partikularen „konfessionellen Identitäten“ und begrenzt durch sie, wird in christlicher Verbundenheit diese „Identität“ kohärent und konsistent bekannt, deren Zeichen und Kennzeichen Kreuz, Fisch, Chi-Rho, Alpha-Omega u. a. sind. Man kann mit Jan Assmann²⁰ sagen, dass „christliche Identität“ „kanonische Qualität“ im Differenzverhältnis zu anderen Religionen hat. Konfessionelle und kirchliche Identitäten stellen „Stil“-Differenzen dar; so ist der Makrostil der Orthodoxen, des römischen Katholizismus, des pluralen Protestantismus und der emergenten Pfingstler zu unterscheiden.

¹⁸ Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/M. 1993, 29; Wolfgang Huber, *Recht und Gerechtigkeit*, Gütersloh ³2006, 64, 126.

¹⁹ Vgl. auch: Johannes Oeldemann (Hg.), *Konfessionskunde*, Paderborn/Leipzig, 2015, 430.

²⁰ Aleida und Jan Assmann, *Kanon und Zensur*, in: dies. (Hg.), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation 2*, München 1987, 7–27; vgl. auch: Theo Sundermeier, *Christliche Identität angesichts der Vielfalt der Konfessionen und Religionen*, in: MD-EZW 7/2002, 199–205.

Protestantische „Identität“ – nur auf sie kann ich authentisch eingehen – ist geprägt originär vom polyphonen biblisch-reformatorischen Gedächtnis, das heißt von der Rechtfertigung allein aus Gnade um Christi willen durch den Glauben in der Anrede vom Wort des dreieinen Gottes als Gesetz und Evangelium und im Studieren der biblischen Schriften, und zwar mit den vier reformatorischen Freiheiten: sola scriptura, solus Christus, sola gratia, sola fide auf Grund des Bekenntnisses zum dreieinen Gott. Zudem ist den protestantischen Kirchen bei aller Pluralität und Pluriformität die Verwurzelung in der Alten Kirche mit den altkirchlichen Bekenntnissen und mit den östlichen und westlichen Kirchenvätern gemeinsam. Evangelisches Christsein und-werden wird gelebt mit Bibel und Gesangbuch in Freiheit und Verantwortung als Priestertum der Getauften im Gottesdienst am Sonntag und im Alltag. So erschließt protestantische „Identität“, in gegenseitig anerkennender ökumenischer Gemeinschaft offen für die anderen partikularen konfessionellen Identitäten und begrenzt durch sie, im Rechtfertigungsglauben von der „Freiheit eines Christenmenschen“ ein neues Menschen- und Wirklichkeitsverständnis: die externe Beziehung vor Gott, vor der Welt und vor sich selbst als gelebten Glauben in der Selbigkeit und Differenz von „zugleich Gerechter und Sünder“ und „zugleich gerechte und

sündige Kirche“ im Vorletzten als gestroste Heilsgewissheit und freie Gewissensentscheidung aus Liebe – eine fragmentarische „Identität“ des gerechtfertigten Sünders; sie kennt Anfechtungen und Diskrepanzerfahrungen und erhofft zukunfts offen die Ganzheit im Letzten durch Gottes Gericht und Gnade.

Dabei charakterisiert protestantische „Identität“ – was zum reformatorischen Gedächtnis gehört – Analogie-, aber auch Differenzurteile über Andere in ihrer Reformationsgeschichte. Sie leiteten zusammen mit spätscholastischen, mystischen und humanistischen Strömungen das Entstehen des Pluralismus ein, des kirchlichen²¹ und des gesellschaftlichen auf dem Kontinent, der mit diesem Profil den Namen Europa trägt.²² „Identität“ wächst, wo Pluralität und Freiheit in kreativer Weise möglich sind, wo Wirklichkeit sich differenziert, weil das Gemeinsame, sozusagen die „Seele“, gegeben und anerkannt ist, wie die freiheitlich-demokratischen Rechtsstaaten als rechtlich gegebener Gestaltungsrahmen der Religionsfreiheit im pluralistischen Europa zeigen.

3. Ökumene kirchlicher und konfessioneller Identitäten

Die differenztheoretische Wechselbeziehung von konfessioneller „Identität“ und ökumenischer Gemeinschaft in der postmodernen Spannung von

²¹ Michael Welker, *Kirche im Pluralismus*, Gütersloh 1995.

²² Heinz Gollwitzer, Art. Europa, in: *HWP* 2, 1972, 826, 828.

Einheit und Vielheit erfuhr bei den ionischen Denkern in der griechisch-römischen Philosophie wie in der christlichen Kultur des Westens ihre prägenden Voraussetzungen. Das Verhältnis von „unum et multum“²³ bestimmte seit Parmenides einerseits und Heraklit andererseits – bei sich durchsetzender Dominanz des „unum“ im Begründungszusammenhang platonischen und neuplatonischen Denkens – philosophische Systeme sowie gesellschaftliche und kirchliche Strukturen und Lebensformen. Pluralität und Polyphonie erfahren demgegenüber im hebräischen Denken und in den biblischen Zeugnissen eigene Bedeutung. Grundlegend sind, wie die historische Forschung zeigt, die unterschiedlichen Genera kanonischer Schriften, die situativ zu deutenden Zeugnisse, die jeweiligen Aussagestrukturen, der von der „Sache“ her vielstimmige heilsgeschichtliche Zusammenhang der Rede vom alleinigen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und dem Bekenntnis zu Jesus von Nazareth, Gottes eingeborenem Sohn, unsern Herrn und erstgeborenen Bruder, im ersten Gebot wie im Liebesgebot (Dtn 6,4f; Lev 19,18; Mt 5,43; Mk 12,31.33; Röm 13,9; Gal 5,14; Jak 2,8) gegen von Menschen gemachte und allein auf ihn bezogene Letztgültigkeiten; die Polyphonie zur Heilsbedeutung des Todes Jesu, die mannigfaltigen Auferstehungsberichte und Hoheitstitel Jesu Christi und die

differierenden Gemeinde- und Ämtergestalten werden weiter in den Schriften des Neuen Testaments bezeugt.

Ökumenische Methodologie nimmt den Zugang von der gemeinsamen „Sache“ des christlichen Glaubens. Differenztheoretisch analysiert sie den Pluralismus je eigener konfessioneller und kirchlicher „Identität“, die, weil eben nicht selbstisch gemachte, geistgewirkte Offenheit für die gemeinsame „Sache“ des christlichen Glaubens und damit auch anerkennende Offenheit für die anderen differierenden konfessionellen und kirchlichen Identitäten kennzeichnet.

Eine solche sich offen von dem ganz Anderen, das heißt von Gott und seiner Gnade, her erfahrende und verstehende Identität, von Gottes dem kirchlichen und konfessionellen Tun immer schon vorausgehenden Handeln, passt nur wenig in das postmoderne Selbstverständnis der sich selbst machenden Subjektivität und der selbstproduzierten Realität menschlichen Handelns, Wollens und Erkennens als letztgültige Wirklichkeit:²⁴ der Mensch in einer Zeit nachaufklärerischer „Dialektik der Aufklärung“²⁵ meint, gemeinschaftslos von Gott als Fabrikant und Garant seiner Lebens- und Heilsgewissheit selbst seine Identität herstellen zu können.

²³ Vgl. Wolfgang Beinert, *Wie viel Einheit braucht die Kirche Christi?*, in: *Cath* 58, 2001, 1–18.

²⁴ Vgl. Hanna Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben* (1960), Stuttgart ²1981, 293–294; Odo Marquardt, *Ende des*

Schicksals? In: ders., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1984, 67–90, bes. 75.

²⁵ Max Horkheimer/Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1969.

Vom gemeinsamen Glauben an Gott und von ihm her lassen demgegenüber die „Hermeneutik des Anderen“ und die „Hermeneutik des Vertrauens“ in anerkennender Offenheit, Kommunikation und Konvivenz Konvergenzen und „differenzierte Konsense“ der in Dogmatik, Tradition, Frömmigkeitsstil und Kontext unterschiedlichen Identitäten entdecken. Der Andere und die Anderen werden in ihrer Andersheit anerkannt, geachtet und zugleich, indem das eigene Selbst und die eigene „Identität“ sich vom Anderen her wahrnimmt, die Andersheit als Bereicherung der eigenen „Identität“ verstanden; denn eine gemeinsame Vertrauensbeziehung durch die „Sache“ des Glaubens ist vorausgesetzt und schafft – bei Differenzen – durch den heiligen Geist Verständigung und Gemeinschaft zwischen konfessionellen Identitäten.

Nach dem „differenzierten Konsens“ in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (31.10.1999) in Augsburg und der gegenseitigen Anerkennung der Taufe zwischen den ACK-Kirchen in Deutschland am 29.4.2007 in Magdeburg steht diese hermeneutische Methode auch hinter dem Projekt „Grund und Gegenstand

des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre“;²⁶ indem evangelische und römisch-katholische Theologen die Themen „Offenbarung und Glaube“ sowie „Sakrament und Wort“ jeweils in Theologie und Kirche der „Schwesterkirche“ analysieren und die dabei festgestellte Mannigfaltigkeit der Bezeugung der „Sache“ des christlichen Glaubens in seiner Perspektivität wahrnehmen, erkennen sie die „Sache“ des Glaubens in seiner geschichtlich-dynamischen „Identität“ zwischen Erkennen, Neu-Entdecken und Neu-Artikulieren.²⁷ D. Ritschl umschrieb diese „Sache“ des Glaubens als „Christus praesens“, der sich nach den neutestamentlichen Zeugnissen zu erkennen gibt durch: (1) die Anbetung des dreieinen und barmherzigen Gottes, (2) das Weitererzählen der Geschichte von Abraham bis zu Jesu Kreuz, Auferstehung und Kommen in Herrlichkeit, (3) das persönliche Einstehen für diese Geschichte, (4) das Eintreten für andere, auch für Nichtchristen, (5) die Freiheit, sich im ethischen Verhalten immer als Glied einer Glaubensgemeinschaft zu verstehen,²⁸ die – wie ich ergänze – durch das vielfältige Wirken des heiligen Geistes im

²⁶ Eilert Herms/L. Zak (Hg.), Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien, Tübingen 2008; vgl. Friederike Nüssel, Glaubensgegenstand und Glaubenslehre. Zur Dynamik der Lehrentwicklung und Lehrverständigung in der Geschichte des Christentums, in: MdKI 59, 2008, 89–93.

²⁷ Vgl. auch: Jürgen Werbick, Grundfragen der Ekklesiologie, Freiburg/Basel/Wien 2009, 56.

²⁸ Dietrich Ritschl, Konsens ist nicht das höchste Ziel. Gründe für eine Hermeneutik des Vertrauens in den Christus praesens, in: Konrad Raiser/Dorothea Sattler (Hg.), Ökumene vor neuen Zeiten, Freiburg/Basel/Wien 2000, 531–547, hier: 545.

Glauben an Jesus Christus und in der Taufe im und auf den Namen des dreieinen Gottes als christliche „Identität“ gründet (1 Kor 12; Gal 4,4–6; Joh 17,21).

Differierende konfessionelle und kirchliche Identitäten verstehen sich von der „Sache“ des christlichen Glaubens her in eigenen „konfessionellen Selbstverständigungsprozessen“²⁹ durch Kontinuität und Wandel in der differenzierten Gemeinschaft alterierender Identitäten neu. Dabei ist das Gemeinsame ökumenischer Gemeinschaft größer als das Trennende konfessioneller und kirchlicher Identitäten.

Diese vielförmige Ökumene kirchlicher und konfessioneller Identitäten kennt – bei den Differenzen – die gemeinsame „Familienähnlichkeit“, den wechselseitig anerkannten geschwis-

terlichen „Fingerabdruck“ der Christen als Gaben des heiligen Geistes, kommunikativ, kooperativ und koinonisch verbunden in einer „Ökumene der Charismen“, in Martyria, Leiturgia, Diakonia und Koinonia, in Spiritualität und Weltverantwortung.

Gestalt finden diese konfessionell differierenden Identitäten – was in der „Gemeinsamen Erklärung der Rechtfertigungslehre“ nur anvisiert ist³⁰ – in der „Kirchengemeinschaft“. Diese impliziert, dass die „Ökumene kirchlicher und konfessioneller Identitäten“ im „Vorletzten“ ausgerichtet ist auf die Gemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit sich gegenseitig als Kirchen anerkennender Kirchen und christlicher Gemeinschaften mit wechselseitiger eucharistischer Gastfreundschaft in einer multikulturellen Gesellschaft, „damit die Welt glaubt“ (Joh 17,21).

²⁹ Vgl. Silke Dangel, Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse, TBT 168, Berlin/Boston 2014.

³⁰ GER/GOF Nr. 3.

Postkonfessionelle Identitäten? Eine Begehung der Post-Evangelikal Landschaft

Arne Bachmann

„Die Landkarte ist nicht die Landschaft.“

– Alfred Korzybski

1. Über den Begriff der konfessionellen Identität

Der Begriff der konfessionellen Identitäten¹ ist nicht so eindeutig, wie es nahe zu liegen scheint. Wie statisch sind konfessionelle Identitäten? Kann man sie einfach aus kirchengeschichtlichen und theologischen Setzungen heraus beschreiben oder wäre das nicht eher eine Form der schlechten Abstraktion? Gerade aus dem Post-Strukturalismus und verwandten (Differenz- oder Alteritätstheoretischen) Erwägungen folgt ein Bild von Identität als stets irreduzibel von Selbstfremdheit durchzogen, als relational, fluide und antagonistisch.²

¹ Der Begriff der kollektiven oder konfessionellen Identität wird im Folgenden als eine *soziale* Tatsache behandelt. Er dient zur Orientierung in der sozialen Welt. Ob und wie *theologisch* von Identitäten zu handeln ist, wäre gesondert zu klären.

Selbst wenn man die denkerischen Voraussetzungen dieser Positionen nicht mitvollzieht, ergibt sich daraus dennoch die potenziell produktive Aufforderung zum „genauen Hinschauen“. Es bleibt das Desiderat einer stärkeren Aufmerksamkeit für Prozesse der praktischen Aushandlung von Identität, von Hybridbildungen, Abweichungen, Entgrenzungen (und damit einhergehend: neuen Abgrenzungen) und Wechselwirkungen zwischen konfessionellen Identitäten. Ein besonderes Augenmerk kann dabei auch auf kreative Randzonen konfessioneller Identitäten gelegt werden, an denen sich durch den Austausch mit der Umwelt und der eigensinnigen Aneignung „von unten“ neue Formen der Rekombination ergeben.³

Wenn konfessionelle Identität weniger ein unter idealen Gesprächsbedingungen vermitteltes oder von Institutionen bruchlos übertragenes in sich kohärentes Gedankensystem ist, dann folgt daraus die Notwendigkeit, die „theologischen Karten“ stets neu zu überprüfen. Durch eine Begehung von theologischen Landschaften muss man fragen, ob sich „weiße Flecken“ in den Landkarten aufgetan haben und ob es Verschleibungen und Abweichungen gegenüber den „offiziösen“ Beschreibungen und Selbstbeschreibungen

² Beispielhaft dafür sei hier genannt: Mouffe, Ch., *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a.M. 2015 und Bedorf, Th., *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Frankfurt a.M. 2010.

³ De Certeau, M., *Die Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 55–77.

gibt. So gesehen benötigte die ökumenische und konfessionskundliche Arbeit auch das Korrektiv durch empirische, phänomenologische und diskursanalytische Ansätze, die vorgefertigte Landkarten irritieren können, um so eine Sensibilität für neue Entwicklung und Verschiebungen zu wecken.

2. Fluidisierung von Identitäten am Beispiel des Post-Evangelikalismus

Ein paradigmatisches Beispiel für eine solche Verschiebung kann die Entstehung von hybriden Identitätsformationen im so genannten Post-Evangelikalismus sein. Um eine deutschsprachige theologische Auseinandersetzung mit diesen Entwicklungen zu finden, muss man sich bemühen, in einer Masterarbeit nachzuschauen.⁴

Etwas prominenter, aber anders akzentuiert hat dies Marcia Pally getan. Sie schreibt über die Entstehung der „Linksevangelikalen“ in den USA. Hier könnte man von einem „*progressive turn*“ innerhalb des Evangelikalismus seit ungefähr 2004 sprechen, in dem sich Evangelikale aus der Ver-

klammerung durch die ultrakonservative Politik der neuen Rechten befreien wollten.⁵

Schwerer zu beschreiben – und nicht immer davon abzugrenzen – ist der Post-Evangelikalismus, bei dem es sich um eine komplexe Absetzungsbeziehung von ehemals Evangelikalen in verschiedenen Konfessionen handelt. Man kann von einer (selbst-)kritischen Reflexivierung sprechen, bei der evangelikale Deutungsmuster ent-selbstverständlich werden. Daraus folgen Identitätsformationen, die ein komplexes Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität zum klassischen Evangelikalismus aufweisen.⁶

Der theoretische Zugriff, mit dem die Konstitution des Post-Evangelikalen Feldes umschrieben werden soll, ist die Fluidisierung von ehemals stark konfessorischen Identitäten. Mit Fluidisierung bezeichnet Zygmunt Bauman die modernitätsbedingte Erosion von festen Formen der Zugehörigkeit.⁷ Die Metapher des Fluiden bezeichnet eine Labilisierung von starken Bindungskräften, weltanschaulicher Geschlossenheit und unzweideutigen Formen der Zugehörigkeit zu in-

⁴ Vgl. Keller, H., *Evangelikale Bewegungen und Freikirchen. Christen auf neuen Wegen zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus im deutschsprachigen Raum*, Hamburg 2010, 51–62.

⁵ Vgl. Pally, M., *America's 'New Evangelicals' – Those Who Have Left the Right*, in: C.Y. Robertson-von Trotha (Hg.), *Die Zwischengesellschaft. Aufbrüche zwischen Tradition und Moderne?* (Kulturwissenschaft interdisziplinär 10), Baden-Baden 2016, 119–127.

⁶ Wobei anzumerken ist, dass schon die Definition dieses klassischen Evangelikalismus umstritten ist: vgl. Keller, H., *Bewegungen*, 51–54.

⁷ Vgl. Bauman, Z., *Flüchtige Moderne*, Frankfurt a.M. 2003, 7–23 und Lüddeckens, D., Walthert, R., *Fluide Religion. Eine Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, Bielefeld 2010, 9–19.

stitutionell vermittelten Identitätsformationen unter dem Eindruck von Prozessen der Flexibilisierung und Beschleunigung.⁸ Anders gesagt ließe sich mit ihr beschreiben, wie Institutionen an Prägekraft verlieren und die Notwendigkeit zur „Ambivalenzbewältigung“ (Orientierung, Vereindeutigung und Ordnung) stärker „privatisiert“ werde.⁹

Dabei lassen sich auch Formen der Fluidisierung im religiösen Feld beobachten.¹⁰ Fluidisierung soll hier als ein Prozess der Öffnung und Entgrenzung von Identitätsformationen verstanden werden. Dies soll aber nicht im Sinne eines soziologischen Determinismus als monokausale Erklärung für die Verschiebung von Identitäten dienen, sondern soll heuristisch die Aufmerksamkeit auf diese Phänomene lenken.

3. Phyllis Tickle Kartographie des Protestantismus in den USA

Um dies genauer zu fassen, gehe ich auf die amerikanische Journalistin Phyllis Tickle¹¹ ein. Diese versuchte, eine Karte des US-amerikanischen Christentums im Übergang zu zeichnen und dabei von soziokulturellen

Umbrüchen induzierte Veränderungen religiöser Identitäten zu skizzieren.¹² Sie beginnt bei einer idealtypischen Darstellung der kirchlichen Landschaft mithilfe des sogenannten „*Quadrilaterals*“, eines Rechtecks mit vier Abschnitten (120). Darin geht sie von vier Typen von christlichen Identitäten aus: den „*Liturgicals*“, den „*Social Justice Christians*“, den „*Renewalists*“ und den „*Conservatives*“. Entscheidend dabei ist, dass diese Identitäten nicht notwendigerweise mit kirchlicher Zugehörigkeit zusammenfallen. „*Liturgicals*“ bezeichnet Christen mit einem Fokus auf hochliturgischen Vollzügen. Mit „*Social Justice Christians*“ sind jene gemeint, die ihre christliche Identität besonders im diakonischen Engagement oder der Pflege einer „progressiven“ politischen Einstellung verstehen („Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung“). „*Renewalists*“ bezeichnet charismatisch geprägte Christen. „*Conservatives*“ hingegen sind Christen, die den Fokus auf eine an der Bibel orientierte persönliche Frömmigkeit und die Weitergabe derselben legen (126f).

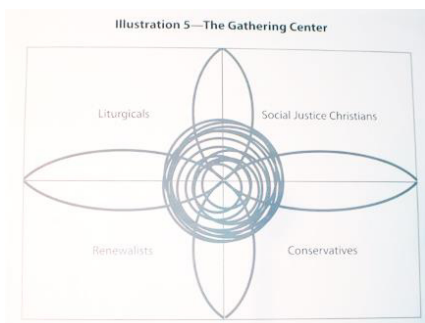
⁸ Vgl. Bauman, *Moderne*, 136–153.

⁹ Vgl. Bauman, *Moderne*, 25–66.

¹⁰ de Groot, K., *Three Types of Liquid Religion*, in: *Implicit Religion*, 11, 277–296. Auch unter: <https://pure.uvt.nl/ws/files/1077756/threetypesIR.pdf>.

¹¹ Tickle, Ph., *The Great Emergence*, Grand Rapids 2008.

¹² Eine genauere Auseinandersetzung mit den teilweise problematischen Voraussetzungen ihrer Theorie müsste an anderer Stelle erfolgen. Das größte Manko ihrer Überlegungen ist dabei natürlich das hier Thematisierte: Sie untermauert ihre Hypothese nicht empirisch und verbleibt so im Spekulativen.



Tickles, Emergence, 130.

Tickle spricht davon, dass in den letzten Jahrzehnten zunächst Zonen des Übergangs zu beobachten waren. So gibt es Tendenzen, charismatische Spiritualität mit sozialem Engagement zu verbinden.¹³ Es gibt Freikirchen, die hochliturgische Formen für sich entdecken.¹⁴ Auch die charismatische Gemeinderneuerung könnte als so eine Hybridbildung verstanden werden. Doch darüber hinaus entsteht auch eine Zone der Ununterscheidbarkeit („*Gathering Center*“), in der jene Kategorien, die durch eindeutige Unterscheidung Orientierung schaffen sollten, gerade an Prägnanz verlieren.

Man könnte polemisch sagen, dass Tickle zuerst Idealtypen schafft, um

diese danach zu dekonstruieren. Dennoch beschreibt sie auch trefflich Prozesse, in denen religiöse Identitäten auch in der Selbstbeschreibung facettenreicher und uneindeutiger werden.

Bisweilen erinnert Tickles Rede vom „*Gathering Center*“ an die von Giddens her bekannte Rede vom „*Dritten Weg*“, welche die – in sich selbst ideologische – Behauptung beinhaltet, alle ideologischen Gegensätze seien in der „post-traditionalen Gesellschaft“ final überwunden worden.¹⁵ Dementsprechend spricht sie auch eher polemisch – und vermutlich in völliger Verkennung der Größenverhältnisse – von „reaktionären Rändern“ und von „Puristen“ in den jeweiligen Traditionen, die sich gegen eine solche Entgrenzung und Fluidisierung wehren (136–139). Die unreflektierte Teleologie, die eine solche Polemik speist, ist dabei kritikwürdig, wenn auch die Dynamik der Entgrenzung und Hybridbildung durchaus zu beobachten ist. So findet gerade ein subkutaner Richtungsstreit im „evangelikalischen Lager“ und darüber hinaus statt.¹⁶

¹³ So hat die Vineyard Bewegung zum Beispiel das Eintreten für „soziale Gerechtigkeit“ als einen Kernwert formuliert: <http://www.vineyard-dach.net/vineyard/dach-wer-sind-wir/unsere-werte.html>.

¹⁴ So konvertierte Frank Schaeffer, der Sohn von Francis Schaeffer, einer der wichtigsten Figuren bei der neokonservativen Wende der evangelikalischen Bewegung, 1992 mit seiner gesamten Gemeinde zur

griechisch-orthodoxen Kirche: vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Frank_Schaeffer.

¹⁵ Giddens, A., *Jenseits von Links und Rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie*, Frankfurt a.M. 1997.

¹⁶ Dieser Streit wurde hervorgerufen durch Äußerungen von Michael Diener, dem damaligen Vorsitzenden der Deutschen Evangelischen Allianz (DEA), die eine vorsichtige Öffnung beim Thema Ho-

Es stellt sich die – hier nicht zu beantwortende – Frage nach dem Zusammenhang solcher Entwicklungen in den USA oder England mit denen in Deutschland. Ist der Post-Evangelikalismus in Deutschland lediglich eine „Wiederholung“ der Prozesse in den USA? Auch hier müsste man stärker nachvollziehen, wo eigentlich Verbindungslinien bestehen, wo Entwicklungen unterschiedlich oder sogar in Abgrenzung gegenüber US-amerikanischen Prozessen ablaufen.

4. Tendenzen des Post-Evangelikalismus

Wie ließe sich nun die Tendenz zur Fluidisierung konfessioneller Identitäten am Beispiel des Post-Evangelikalismus beschreiben, ohne auf eine Großthese wie die von Tickle zurückzugreifen? Die Alternative bestünde zunächst in der – stets mit dem Makel des Anekdotischen behafteten – Begehung einer Landschaft, um daraus erste skizzenhafte Beobachtungen zu schildern, die freilich einer konzentrierteren Beschäftigung an anderer Stelle bedürften. Dies ist sozusagen erst „hypothesengenerierend“ und müsste durch detaillierte Arbeit erst

mosexualität andeuten lassen. Als Reaktion gegen verschiedene Formen der Öffnung und Entgrenzung gründete Ulrich Parzany daraufhin das Netzwerk „Bibel und Bekenntnis“. Die Notwendigkeit dafür, die „Reihen schließen zu wollen“, zeigt aber auch schon die Unsicherheit und Bewegung, die im evangelikalen Feld herrscht. Dazu vgl. Thielmann, W., Leit-

validiert werden. Wenn man so will, bräuhete diese neue Landschaft noch eine ausgiebigere Kartographie. Deshalb sollen hier nur einzelne Trends beschrieben werden, ohne dem Anspruch auf empirische Validität, Quantifizierbarkeit oder wissenschaftliche Exaktheit voll Genüge leisten zu können. Es geht um theologische Revisionen, Liberalisierung, Re-Traditionalisierung, die Suche nach „Dritten Wegen“ und Entkirchlichung.

4.1 Revision: Missionale Theologie und transformative Praxis

Eine recht gut zu beschreibende und institutionell zu verortende Entwicklung ist die Hinwendung zur missionalen Theologie. Die missionale Theologie ist eine Theologie, die im Anschluss an Karl Barth und an die *missio Dei* Konzeption (Willingen 1950) durch Missiologen wie David Bosch¹⁷ und Lesslie Newbigin¹⁸ entwickelt wurde. Grundlegend ist die Idee, die Sendung in die Welt trinitarisch (anstatt soteriologisch oder ekklesiologisch) zu grundieren und somit Gott zum Sender und Gesandten zu machen, der sich heilsam auf die Welt bezieht. Dadurch wird die (theologisch

lein, H., Im Glauben zerissen, in: zeit-online am 23. Januar 2016, URL: <http://www.zeit.de/2016/04/evangelische-kirche-glaube-spaltung>.

¹⁷ Bosch, D.J., Transforming Mission, Paradigm Shifts in the Theology of Mission, New York 2004.

¹⁸ Newbigin, L., Christliches Zeugnis in einer pluralistischen Gesellschaft, Bern 1988.

verstandene) Mission der Kirche vorgeordnet und die Kirche auf eine ihr vorausgehende und außerhalb ihrer selbst liegende Sendung hin orientiert. So ist weder die kirchliche Mitgliedschaft noch das persönliche Seelenheil das *telos* der Sendung Gottes. Daraus ergibt sich auch die Möglichkeit der Kritik an aggressivem Proselytismus oder anderen Formen von eskalierendem kirchlichen Sendungsbewusstsein bei gleichzeitiger Beibehaltung des Missionsbegriffs. Aus der missionalen Theologie soll eher eine weltzugewandte kirchliche Praxis folgen, die Kirche auf Gottes zurechtbringendes und restauratives Wirken in der Welt hin orientieren soll.

Die Hinwendung zur missionalen Theologie ist gleichzeitig eine Abwendung vom Heilsindividualismus, der auf das persönliche Seelenheil und eine von der Heiligungsbewegung geprägte asketische Lebensführung ausgerichtet war. Bosch möchte das kirchliche Zeugnis in der Welt dagegen umfassender verstehen. Neben dem Zeugnis in „Wort und Sakrament“ gelte es, „Kirche mit anderen“ zu sein, an Inkulturation und Kontextualisierung zu arbeiten, diakonisches

Handeln mit dem Eintreten für Gerechtigkeit zu verbinden und ökumenische und interreligiöse Arbeit voranzutreiben.¹⁹ Dabei verbindet Bosch diakoniewissenschaftliche, befreiungstheologische, evangelistische, inkarnatorische, ökumenische und interkulturelle Ansätze zu einer umfassenden Theologie der Mission unter dem Eindruck der Sendung Gottes in die Welt. Im Post-Evangelikalen Feld führt das zu dem Versuch, Kirche nicht als insularen Rückzugsraum aus einer „verdorbenen Welt“ zu verstehen, sondern als solidarisch auf die Welt bezogen.

Die entscheidende „Stellschraube“, die dies ermöglichte, war theologisch gesprochen nicht zuerst die Frage nach biblischer Hermeneutik oder nach Soteriologie, sondern eine veränderte Eschatologie. Es scheint so, dass besonders über die Eschatologie die Beziehung zur eigenen Lebenswelt ihre (pessimistische, optimistische oder hoffnungsvolle) Färbung bekommt.²⁰ Hier wäre das Werk des britischen Neutestamentler N.T. Wright zu nennen, das in seiner Bedeutung für die Formierung des Post-Evangelikalen Spektrums und eines gewandelten Verständnis kirchlicher Praxis nicht überschätzt werden kann.²¹ Wright

¹⁹ Bosch, *Mission*, xi–xii.

²⁰ Für den pfingstlich-charismatischen Bereich hat dies Peter Althouse in einer Studie nachgewiesen, wo er den positiven Einfluss der Eschatologie Jürgen Moltmanns auf theologische Revisionen im pfingstlich-charismatischen Feld nachgewiesen hat: Althouse, P., *Spirit of the Last Days, Pentecostal Eschatology in Conversation with Jürgen Moltmann*, London/New York 2003.

²¹ Exemplarisch sei hier Wrights Buch „*Surprised by hope*“ genannt, das schon im Titel, der auf C.S. Lewis Autobiographie „*Surprised by Joy*“ anspielt, an eine (post-) evangelikale Leserschaft gerichtet zu sein scheint: Wright, N.T., *Surprised by Hope. Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church*, New York 2008.

kann als einer der historisch-kritisch arbeitenden Neutestamentler gelten, die sich als dezidiert sprachfähig in Bezug auf die evangelikale Welt erwiesen haben. Er verbindet seine historische Jesus- und Paulusforschung mit einem anti-apokalyptischen Verständnis christlicher Eschatologie. Er wirbt für eine umfassende „Reich Gottes Eschatologie“, aus der sich die Mission der Kirche herleite und die gerade jeden apokalyptisch gefärbten Heilsindividualismus ausschliesse.²²

In Deutschland wird die missionale Theologie in einigen freien Ausbildungsstätten vertreten und seit neuestem an der CVJM Hochschule in Kassel. Dort bietet die Hochschule Studiengänge wie „Transformationsstudien“ an. In diesem Studiengang können meist kirchliche Mitarbeitende nach theoretischer Schulung eigene Praxisprojekte entwickeln und reflektieren. Auf der Website lässt sich entsprechend ein Panorama „missionaler, inkarnatorischer“ Gemeindepraxis erahnen.²³ In Praxi wird dabei auch nach einer neuen Form des urbanen Christentums gesucht, das vor allem über die ökumenische Vernetzung, die Gemeinwesenarbeit und das „Community Building“ entstehen soll.

Hier zeigt sich ein Prozess der Verschiebung von Identitäten durch die Revision eines zentralen evangelikalen Programmbegriffs. In der Neufassung des Begriffs spiegelt sich der Bedarf für ein verändertes Verhältnis zur

Welt, ohne zentrale evangelikale Anliegen in Gänze aufzugeben. Hier scheint die missionale Theologie eine Möglichkeit zu bieten, inhaltlich begründet Kritik an eskapistischen und „manichäischen“ Tendenzen in manchen Strömungen des evangelikalen Spektrums zu äußern: Gegen die Tendenzen zur Selbstghettoisierung ermöglicht missionale Theologie eine engagierte Zuwendung zur eigenen Lebenswelt. Anstatt eines jenseitsorientierten Heilsindividualismus hat sie eine kommunitaristische, diakonische und diesseitsorientierte Stoßrichtung, ohne dabei inhaltlich an Profil zu verlieren.

4.2 Liberalisierung: Liberale Tendenzen in Exegese und Ethik

Während N.T. Wright kaum als klassischer Vertreter historisch-kritischer Forschung gelten dürfte, so tritt seit einigen Jahren ein Neutestamentler aus der Pädagogischen Hochschule in Ludwigsburg, Prof. Siegfried Zimmer, in der evangelikalen Welt auf und erklärt unter dem Label „Worthaus“ seinem Publikum die Historisch-Kritische-Methode. Dabei fällt auf, dass er sprachfähig gegenüber freikirchlich und pietistisch geprägtem Publikum ist und dennoch der Sache nach scharfe Kritik an klassisch evangelikaler Hermeneutik oder Ethik übt. Zimmer versucht, die Historisch-Kritische

²² Vgl. Wright, Hope, 189–207.

²³ Die Projekte reichen von kirchlich getragenen Mehrgenerationenhäusern über

die Förderung von ökumenisch-diakonischer Zusammenarbeit in Großstädten: <http://www.transformationsstudien.de/praxisprojekte.html>.

Methode als einen Zugewinn, nicht als Gefahr für die persönliche Frömmigkeit darzustellen.

Dieses seit 2011 sehr gut besuchte Vortragsformat soll als exemplarisch für eine Öffnung des evangelikalen Feldes dienen. Der Zulauf, den dieses Format genießt, kann als ein Indiz dafür gelten, dass es Bedarf für eine neue Beschäftigung mit biblischer Hermeneutik unter jungen Evangelikalen gibt, die auch zum Bruch mit biblizistischen und fundamentalistischen Theologien bereit sind. Entscheidend ist hier die Suche nach einer (selbst-)kritischen intellektuellen Auseinandersetzung, ohne dabei die persönlichen Verworfenheiten mit dem Text (narrative Identität) zu verlieren.

Außerdem gibt es im Post-Evangelikalismus wie auch schon im Linksevangelikalismus Tendenzen zur Abkehr von konservativen Commitments in ethischen und politischen Fragen. Die politischen Verschiebungen (stärkere Zuwendung zu Fragen wie sozialer Gerechtigkeit und Umweltschutz) zeigte Marcia Pally anhand einiger

Zahlen sowie mit Hilfe von prominenten Verlautbarungen wie dem *Evangelical Manifesto*²⁴ aus dem Jahr 2008.²⁵ Solche Verschiebungen lassen sich auch in Deutschland beobachten.²⁶ Auch in ethischen Fragen gibt es starke Neujustierungen. Auffällig ist das vor allem beim Thema des Umgangs mit Homosexualität. Als Fallbeispiel für viele der hier genannten Prozesse hin zu einer Post-Evangelikalität kann die Düsseldorfer Mosaik Kirche dienen.²⁷ Sie ist vermutlich die erste Deutsche Freikirche, die Homosexuelle nicht nur gesegnet, sondern getraut hat. Im Zuge einer Podcast Folge²⁸ wird beschrieben, welche Prozesse dem vorausgingen (eine gemeinsame 2-jährige Beschäftigung mit biblischer Hermeneutik, Klärungsprozesse unter den Mitgliedern etc.) und welche Brüche dies mit sich brachte. Auch die Reaktionen auf die Ausstrahlung der Podcast Folge in den verschiedenen sozialen Netzwerken können als paradigmatisch für Differenzierungsprozesse des Post-Evangelikalen Feldes gelten.

²⁴ Das *Evangelical Manifesto* ist ein bekenntnisähnliches Dokument amerikanischer Evangelikaler, welches besonders durch seine Abgrenzung vom Fundamentalismus auffällt: http://evangelicalmanifesto.com/wp-content/uploads/2016/03/Evangelical_Manifesto.pdf.

²⁵ Vgl. Pally, M., *Die neuen Evangelikalen*, 100–129.

²⁶ Exemplarisch dazu sei eine Studie aus dem Jahr 2009 unter – im weitesten Sinne – evangelikalen Christen genannt, in der das Bewusstsein für soziale und globale Ungerechtigkeit und der Wunsch nach größerer Auseinandersetzung damit sehr

hoch bewertet wurde: Faix, T., *Weitblick – Was Christen über Armut denken*. Die Compassion-Studie, Schwarzenfeld 2009. Außerdem sei hier auf einschlägige linksevangelikale Projekte wie die Micha-Initiative verwiesen, die sich auf den globalen Kampf gegen extreme Armut fokussiert: <http://www.micha-initiative.de/das-ist-micha>.

²⁷ URL: <http://www.wirsindmosaik.de/cms/home.html>.

²⁸ URL: <https://soundcloud.com/remixpodcast/episode-9-emfo16>.

4.3 Suche nach ‚Dritten Wegen‘: Integrativ-ganzheitliche Ansätze

Auch darüber hinaus gibt es Tendenzen von Liberalisierung und Entgrenzung. Brian McLaren ist ein einflussreicher (populär-)theologischer Schriftsteller, der Bücher schrieb wie „A generous Orthodoxy. Why I am a missional, evangelical, post/protestant, liberal/conservative, mystical/poetic, biblical, charismatic/contemplative, fundamentalist/Calvinist, Anabaptist/Anglican, Methodist, catholic, green, incarnational, depressed- yet hopeful, emergent, unfinished Christian“²⁹. Hier spricht sich die bei Tickle schon zu beobachtenden Sehnsucht nach einem alle Gegensätze übergreifenden, inklusiveren Glauben, der in allen Traditionen wertvolle neue Anstöße findet, aus. McLaren sucht dabei nach einem „Dritten Weg“ zwischen liberaler und konservativer Theologie, da er beiden Richtungen einen einseitigen Modernismus vorwirft. Beide würden auf einem fundamentalistischen („foundationalist“!) Wahrheitsverständnis aufbauen – im einen Fall die Bibel in ihrer Irrtumslosigkeit als

Fundament, im anderen die als universell gesetzte Erfahrung. So sucht McLaren nach einer integrativen postfundamentalistischen („postfoundationalist“) Theologie.³⁰

Zuletzt sind hier katholische Mystiker wie Richard Rohr zu nennen, die in diesem Strang der Post-Evangelikalen Landschaft stark rezipiert werden. Für diese sind insbesondere das Versprechen eines „non-dualen“ Denkens sowie eine kontemplative, körperliche Spiritualität anziehend.³¹ Hier scheint die Tendenz zur Entgrenzung, zur Suche nach „Dritten Wegen“³², nach Ganzheit und der mystischen Vertiefung des alltäglichen Lebens im Vordergrund zu stehen.

Hier zeigt sich sehr deutlich die Tendenz zur Entgrenzung im Post-Evangelikalen Feld. Doch ließen sich auch hier die meisten theologischen Rückfragen stellen. So könnte gefragt werden, wie in diesem Strang des Post-Evangelikalismus starke Geltungsansprüche im Namen einer „neuen Offenheit“ verdeckt werden und ob die starke Öffnung auf der einen Seite mit subtilen nicht mehr reflektierten Ausschlüssen auf der anderen Seite einhergeht.

²⁹ McLaren, B., *A Generous Orthodoxy*, Grand Rapids 2004.

³⁰ Dabei kann er sich auf Autoren wie Nancy Murphy beziehen, die eine umfassende „postfundamentalistische“ Fundamentaltheologie vorgelegt hat, die diese Tendenz zum „Dritten Weg“ zwischen Konservatismus und Liberalismus verkörpert: Vgl. Murphy, N., *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern*

and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda, New York 2007.

³¹ Vgl. Rohr, R., *Pure Präsenz. Sehen lernen wie die Mystiker*, München 2010.

³² Vgl. die Diskussion zum „non-dualen Denken“ bei Peter Aschoff, einem wichtigen Vertreter der Post-Evangelikalen Bloggerlandschaft in Deutschland: <http://www.elia-gemeinschaft.de/wordpress/2010/02/19/theologie/die-suche-nach-dem-dritten-weg>.

4.4 Re-Traditionalisierung

Eine Möglichkeit der Entwicklung im Post-Evangelikalen Feld ist die (erneute) Anlehnung an bestehende konfessionelle Identitäten. Ein Beispiel für die Hinwendung zu lutherischer Theologie ist die amerikanische Pastorin Nadia Bolz-Weber, die als prototypisch für eine Tendenz zur Re-Traditionalisierung und Re-Kontextualisierung gelten kann. Aus einer pfingstlich-fundamentalistischen Gemeinde stammend wandte sie sich später lutherischer Theologie zu und gründete eine urbane lutherische Gemeinde, zu der etwa ein Drittel Menschen aus der „LGBT-Community“ zählten. Die Pastorin des „House for All Sinners and Saints“ in Denver tritt neben ihrer pastoralen Tätigkeit auch als öffentliche Theologin auf. Sie versteht sich selbst in theologischen und liturgischen Fragen als „orthodoxe Lutheranerin“.³³ Doch wird die lutherische Theologie und Liturgie für die eigenen Bedürfnisse rekonfiguriert und rekontextualisiert.³⁴ Sie spricht davon, dass man eine ausgiebige inhaltliche Beschäftigung mit der eigenen Tradition geleistet haben muss, um kirchliche

Arbeit „mit Integrität“ auf neue Weise zu gestalten.³⁵

Deshalb kann hier von einer Re-Traditionalisierung gesprochen werden. Der britische praktische Theologe Leonard Sweet spricht auch von einer „ancient-future“ Theologie, in der es um die Notwendigkeit für anamnetisch-kreative „Wiederholung“ („repeat without repetition“) von Theologien und liturgischen Formen geht.³⁶ Für Bolz-Weber besteht die Hinwendung zum Luthertum als eine heilsame Abwendung von dem moralischen Perfektionismus der Erweckungs- und Heiligungsbewegung. Gleichzeitig entdeckt sie lutherische Theologie als Antidot gegen eine Kultur der Selbstoptimierung.³⁷ Darüber hinaus verbindet sie lutherische Anliegen mit einer Betonung der Vulnerabilität und erweitert sie um eine Theologie des Fremden.³⁸

4.5 Entkirchlichung

Nicht immer geht die Auflösung von weltanschaulichen Sicherheiten und Zugehörigkeiten mit einer vertieften theologischen Nachdenklichkeit einher, die zu neuem Engagement führt.

³³ Vgl. Bolz-Weber, P., *The Cranky, Beautiful Faith of a Postmodern Sinner and Saint*, New York 2013, 42–59.

³⁴ <http://www.houseforall.org/whoweare>.

³⁵ Vgl. Bolz-Weber, P., 196–205.

³⁶ Sweet, L., *Living an Ancient Future Faith*, The 1997 Princeton Lecture on

Youth, Church and Culture, Princeton 1998, 122–123.

³⁷ Vgl. Bolz-Weber, Pastrix, 67–87.

³⁸ Vgl. Bolz-Weber, Nadia, *Accidental Saints. Finding God in all the Wrong People*, New York 2015, 3–21.

In einer qualitativen Studie vom Marburger Institut empirica³⁹ erforschte ein Team aus Theologen und Soziologen Prozesse der von ihnen so genannten „Dekonversion“.⁴⁰ Es handelt sich um Prozesse der Abkehr vom eigenen Glauben in der Postadoleszenz. Obwohl diese Studie nicht nur auf Evangelikale beschränkt ist, so widmet sich die Studie doch insbesondere denjenigen, die von einer krisenhaften Abkehr von einem ehemals intensiven Glauben berichten (51f).

Durch ihre Befragung konnten Künkler, Faix und Hoffman eine Typologie von 8 Typen von Dekonversions-Narrativen entwickeln. In jeder dieser Typen dominiert eines von vier Leitmotiven, die als Gründe für die Dekonversion genannt wurden: Moral, Intellekt, Identität und Spiritualität (71). Unter dem Leitmotiv Moral fallen die Eingeeengten und die Verletzten. Die Eingeeengten litten unter sozialem Druck durch eine meist inoffizielle Moral und durch ungeschriebene Regeln (74). Bei der Gruppe der Verletzten waren (physische, psychische und sexuelle) Übergriffigkeit, burn-out und Machtfragen entscheidend für die Abwendung vom Glauben (78–84). Beim Leitbild „Intellekt“ liegt der Unterschied in der Studie, ob es sich

um einen desengagierten, intellektuellen Zweifel („Die Zweifelnden“) oder um einen stark engagierten Zweifel handelte, der die eigene Persönlichkeit betrifft („Die Grübelnden“). Beim Leitmotiv Identität gab es Personen, die von einer starken Spaltung der Persönlichkeit berichteten und vom „Gefühl in zwei Welten zu leben“ (98). Die kognitive Dissonanz verstärkte sich weiter, wenn sich eine Abweichung von heteronormativen Leitbildern der Gemeinde ergab. Bei der Gruppe der „Entwachsenen“ wiederum spielte sich der Dekonversionsprozess undramatisch und hintergründig ab (105–108). Die Gruppe der „Geplagten“ spricht von einer spirituellen Krise, die durch Schicksalsschläge, Leiderfahrungen und der damit einhergehenden „Theodizee-Frage“ ausgelöst wurde (109–112). Dagegen sprechen die „Enttäuschten“ von einer Frustration des eigenen Glaubens, der unerfüllt und existentiell belastend geworden ist (119–120).

Diese Studie wurde genutzt, um auf problematische und bedrückende Theologien oder kirchlicher Praktiken aufmerksam zu machen. Im Anschluss an die Studie gaben die Verfasser einen Sammelband unter dem Titel *„Warum wir mündig glauben dürfen“*⁴¹ heraus.

³⁹ <http://www.institut-empirica.de/Willkommen.html>.

⁴⁰ Die Sprachregelung „Dekonversion“ wird hier von den Autoren der Studie nicht ohne Vorbehalte übernommen. Dennoch scheint kein anderer Begriff der teilweise traumatischen Dynamik der hier geschilderten Prozesse zu entsprechen. Vgl. Faix,

T., Hoffman, M., Künkler, T., Warum ich nicht mehr glaube. Wenn junge Erwachsene den Glauben verlieren, Witten 2014, 10f.

⁴¹ Faix, T., Hoffman, M., Künkler, T. Warum wir mündig glauben dürfen. Wege zu einem widerstandsfähigen Glaubensleben, Witten 2015.

Dieser setzte sich gezielt mit den kritischen Punkten evangelikaler Theologie und Praxis auseinander. Dabei wurden folgende Punkte genannt: eine unterentwickelte biblische Hermeneutik, eine falsche Betonung der Sicherheit (*securitas*), die Unfähigkeit zum Pluralismus, Unterwerfung unter geistliche Autoritäten und die damit einhergehenden Machtmissbräuche und das Fehlen einer kritischen Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben.

Eine weitere Entwicklung, die als eine Absetzungsbewegung zu verstehen ist, ist das Verlassen von organisierten Gemeinschaftsformen. Der australische Soziologe Alan Jamieson gab dazu eine Studie unter dem Titel „*A Churchless Faith*“⁴² heraus, in deren Rahmen er in Australien 162 qualitative Interviews mit insgesamt 108 Personen geführt hat. Die Teilnehmer der Studie kamen ausschließlich aus evangelikalen oder charismatischen Kirchen und waren im Durchschnitt 15,8 Jahre in ihrer jeweiligen Kirche involviert, teilweise in Leitungsverantwortung (6–17). Auch er erstellte eine Typologie von biographischen Verläufen und Motiven für das Verlassen der eigenen Kirche. Dabei unterschied er verschiedene Gruppen von „kirchenlos Glaubenden“.

Eine Gruppe („*Disillusioned Followers*“, 17,5 %) blieb grundsätzlich evangelikal, verließ ihre Kirche aber aufgrund individueller Differenzen.

Durch neue Medien, Bücher und Magazine blieben sie aus der Distanz aber mit der evangelikalen Welt verbunden (46–60).

Eine andere Gruppe („*Reflexive Exiles*“, 29 %) hatte eine längere Phase der Ablösung von evangelikalen Glaubensformen hinter sich. Bei ihr überwog ein reflexiv-kritisches Verhältnis zum Evangelikalismus, das sich aber nicht in einem neuen theologischen oder kirchlichen Engagement äußerte (60–75).

Die „*Transitional Explorers*“ (18 %) befanden sich eher in einem ausgedehnten Schwellenstadium des Glaubens, in dem sich Kritik und Zweifel mit einer erneuten Wertschätzung des Glaubens mischten. Teilweise lag bei dieser Gruppe auch eine Konversion zu anderen Religionen oder der Übergang zu anderen Spiritualitätsformen vor (75–91).

Die letzte Gruppe („*Integrated Wayfinders*“, 35,5 %) fand sich in einem Stadium der erneuten Zuwendung zum Glauben vor. Jamieson spricht auch bewusst von einer Phase der „Zweiten Naivität“ (91–106).

Hier zeigt sich, dass die Abwendung von evangelikaler Identität nicht notwendigerweise mit einem Übertritt zu einer anderen Konfession oder zu anderen konfessionellen Identitäten einhergeht. Vielmehr ist bei einigen „Post-Evangelikalen“ ein ausgedehnt-

⁴² Jamieson, A., *A Churchless Faith. Faith Journeys beyond the Church*, London 2002.

ter Prozess der kritischen Selbstklärung, der Rekombination und der Suche nach alternativen Formulierungen des christlichen Glaubens zu beobachten.

5. Entstehung neuer theologischer Öffentlichkeiten

Die Entstehung des Post-Evangelikalen Feldes ist in der Form kaum denkbar ohne die sogenannten neuen Medien. Obwohl es die genannten Absetzungsbewegungen vermutlich schon seit längerer Zeit gibt, ist entscheidend, dass durch die neuen Medien die Kommunikation und Reflexion dieser Prozesse vereinfacht wird. Die entscheidende Bedingung für die Entstehung des Post-Evangelikalen Feldes waren nicht nur neue Ideen oder der Zerfall von alten Identitäten, es waren die neuen Medien, die erlaubten, diese Prozesse durch den inhaltlichen oder persönlichen Austausch reflexiv werden zu lassen. Dabei wurde auch nach

innovativen theologischen Ansätzen gesucht.

So waren es insbesondere Blogs⁴³ und Podcasts⁴⁴, die auch im deutschen Raum eine vitale theologische Gesprächskultur ganz abseits der klassischen institutionell verankerten Theologien entstehen ließen. Durch diese Medien wurde die Möglichkeit geschaffen, im Gespräch konfessionelle Identitäten und Theologien zu thematisieren und so eine eigene Kultur der Auseinandersetzung zu schaffen. Durch das Entstehen neuer theologischer Öffentlichkeiten konnten auch Laien an theologischen Austausch- und Selbstklärungsprozessen Anteil haben.

Darüber hinaus gibt es einen Zug zum ökumenischen Austausch, der andere Plattformen wie Kirche²⁴⁵ oder Emergent Deutschland⁴⁶ umfasst. Dort entstehen Kooperationen des Post-Evangelikalen Spektrums mit anderen Initiativen z.B. aus katholischen oder befreiungstheologischen Hintergrün-

⁴³ Ein Beispiel wäre der Blog von Peter Aschoff, einem postevangelikalen Blogger, der nach Jahren als freikirchlicher Pastor nun sein Vikariat in der Bayerischen Landeskirche absolviert: <http://www.elia-gemeinschaft.de/wordpress>.

⁴⁴ Als beispielhaft dafür kann der Remix-Podcast gelten, der auf hohem Niveau Fragen wie den christlichen Liebesbegriff, post-metaphysische Theologien und die Auseinandersetzung mit feministischer Theologie bespricht: <https://soundcloud.com/remixpodcast>.

In der englischsprachigen Welt ist der Podcast „Home brewed Christianity“ einschlägig, der auch Theologen wie Jürgen

Moltmann und Catherine Keller zu Gast hatte: <https://homebrewedchristianity.com>.

⁴⁵ Eine Plattform, die selbst nicht Post-Evangelikal ist, aber aus dem Umfeld missionaler Theologie stammt. Kirche² ist eine Kooperation des Bistum Hildesheim mit der Hannoverschen Landeskirche: <http://www.kirchehochzwei.de/cms>.

⁴⁶ Emergent Deutschland ist ein Netzwerk, das den offenen Diskurs über die Zukunft der Kirche vorantreiben möchte und dabei Post-Evangelikale mit anderen Christen vernetzen möchte: <http://emergent-deutschland.de>.

den. Folglich ist hier nicht nur von einer neuen theologischen Öffentlichkeit, sondern auch von neuen ökumenischen Impulsen zu sprechen.

6. Fazit

In dieser vorläufigen „Begehung“ des Post-Evangelikalismus konnten erste Konturen einer Landschaft sichtbar werden, die noch nicht hinreichend kartographiert ist. So ist zum Beispiel das Ausmaß des Post-Evangelikalens Feldes überhaupt nicht geklärt. Doch zeigt sich auch, dass in einer vernetzten Welt die quantifizierbare Größe nicht das entscheidende Merkmal für die Vitalität von Bewegungen sein muss. Vielmehr spielen auch der Grad der Vernetzung, die Intensität der inhaltlichen Auseinandersetzung und die Ausstrahlungskraft auf andere Felder eine wichtige Rolle.

Es sollte hier gezeigt werden, dass manche theologischen Landkarten dringend überholungsbedürftig sind. Dafür konnte der Post-Evangelikalismus als paradigmatisches Beispiel dienen. Die Bedeutsamkeit dieser Entwicklung kann für drei Disziplinen dargestellt werden:

Zum einen kann der Post-Evangelikalismus für die religionswissenschaftliche und konfessionskundliche

Betrachtung interessant werden, da er ein Beispiel für die Verschiebung von Identitäten bietet. Gerade durch den Rückgriff auf neue Medien könnten hier auch die Dynamiken der Rezeption und eigensinnigen Rekombination von Theologien beispielhaft analysiert werden. Auch die transnationalen Entwicklungen sowie die Eigenarten der deutschen Entwicklung könnten durch eine Netzwerk-Analyse erhellt werden.

Zum zweiten ist der Post-Evangelikalismus systematisch-theologisch von Interesse, da hier beobachtet werden kann, wie neue theologische Öffentlichkeiten im Entstehen begriffen sind. Hier wird nicht nur (auch von Laien) auf akademische Theologie zurückgegriffen, sondern diese auch kritisch diskutiert und eigensinnig interpretiert. Dadurch entstehen Verschiebungen in den klassischen theologischen „Frontstellungen“ und neue Problemkonstellationen werden aufgeworfen.

Zuletzt ist der Post-Evangelikalismus ökumenisch interessant, da in ihm ein Zug zum ökumenischen Gespräch sichtbar wird. Im Post-Evangelikalismus wird eine „Ökumene von unten“ sichtbar, die sich in einer Diskussionskultur äußert, die alte Gräben hinter sich lässt – und dadurch neue Abgrenzungen mit sich bringt.

Konfessionen im Dialog:

Das Heidelberger
Ökumenische Forum

Sabine Schmidtke

„[D]ie verschiedenen Traditionen der Christenheit sind einander durch die Jahrhunderte so fremd geworden, und diese Fremdheit ist noch so wenig beseitigt, daß der *erste* Schritt darin bestehen muß, daß wir ein jeder die Bedeutung der *anderen* Traditionen zu verstehen suchen.“¹

Indem sich das Heidelberger Ökumenische Forum seit seiner Begründung im Jahr 2000 durch Christoph Schwöbel Fragen der Ökumene im Austausch von Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen verschiedener Konfessionen und Nationalitäten widmet, führt es darin ein zentrales Anliegen des Begründers des (in Deutschland: ersten) Ökumenischen Instituts, Edmund Schlink (1903–1984), weiter.

Das Feld christlicher Konfessionen ist groß und das Christentum gestaltet sich in unterschiedlichen kulturellen Kontexten sehr verschieden. Wie sieht ein konfuzianisch geprägtes Christentum in China aus? Welche aktuellen Entwicklungen vollziehen sich in der russisch-orthodoxe Theologie? Welche Herausforderungen stellen sich für

Theologie und Kirche in Lateinamerika? Wie verstehen wir die Präsenz Christi im Abendmahl? Studierende, Lehrende, Vortragende und Gäste nutzen die Foren, um Einblicke in Themen und konfessionelle Perspektiven zu gewinnen, die sich so zumeist im Alltag nicht ergeben.

Vielfalt wahrnehmen und würdigen

Das Ziel eines solchen Austausches ist nicht eine harmonisierende Synthese der verschiedenen Perspektiven, sondern liegt zunächst darin, die Vielfalt und auch das „Widereinander“ zu erfassen, um innovativ die „im Widerstreit verborgenen Einheit“ zu suchen und so den Reichtum der verschiedenen Traditionen würdigen sowie einen Beitrag „zum Vollzug ökumenischer Gemeinschaft in Glauben und Handeln“² leisten zu können. Der Wunsch nach Verständigung, das Interesse am Anderen, die Suche nach Gemeinsamkeit, aber auch die bewusste Wahrnehmung der Differenzen, die Rückblicke auf Gewordenes, die Betrachtungen des Jetzigen, aber vor allem auch die Ausblicke auf Zukünftiges charakterisieren stets aufs Neue die Heidelberger Ökumenischen Foren.

¹ E. Schlink, Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, in: ders., Schriften zu Ökumene und Bekenntnis 1, hg. v. K. Engelhardt, Göttingen 2004, 240.

² E. Schlink, Ökumenische Dogmatik, in: ders., Schriften zu Ökumene und Dogmatik, Bd. 2, 51f.

Den Horizont erweitern

Welches Potential wohnt der Trinitätstheologie in ökumenischer, interreligiöser und gesellschaftspolitischer Hinsicht inne? Wie ist der Stand ökumenischer Verständigung in Bezug auf ‚klassische‘ kontroverstheologische Themen? Welche Herausforderungen stellen sich christlichen Kirchen und christlicher Theologie in den verschiedenen Ländern, Kontinenten und Kontexten? Welche Gemeinsamkeiten und welche Differenzen herrschen hinsichtlich ethischer Themen? Wie bestimmt sich das Verhältnis von Theologie zu anderen Wissenschaften? – Ein breites Themenfeld wurde in bisher über 20 Foren von namhaften Vertreterinnen und Vertretern unterschiedlicher Konfessionen, darunter der international anerkannte evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg (1928–2014), der kenianische methodistische Theologe Samuel Kobia, Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen von 2004 bis 2009, der renommierte katholische Moralthologe Eberhard Schokenhoff und viele andere, vorgestellt, bedacht und diskutiert.

Ein ökumenisches Exempel:

Luther, die Reformation und der Protestantismus interkonfessionell

Ein Überblick über alle behandelten Frage- und Problemstellungen lässt sich nicht in befriedigender Weise geben. Exemplarisch soll ein Themenkomplex, der bei mehreren Foren aus

unterschiedlicher Perspektive beleuchtet wurde, in Erinnerung gerufen werden, bei dem die Spannweite der konfessionellen Wahrnehmungs- und Interpretationsweisen deutlich vor Augen tritt. Gerade angesichts des bevorstehenden Reformationsjubiläums und des zum Teil damit einhergehenden protestantischen Stolzes und Personenkults kann ein Blick auf verschiedene Zugänge zur Thematik „Luther, die Reformation und der Protestantismus“ auch eine kritische Revision der eigenen Auffassung anregen.

Einen profilierten Ansatz finnisch-lutherischer Luther-Interpretation präsentiert u.a. Risto Saarinen bereits 2005 beim 8. Forum „Ökumenische Theologie in Finnland“ und 10 Jahre später erneut im Rahmen des Forums zur „Macht der Gabe“. Es verdankt sich auch der besonderen Lage Finnlands zwischen Ost und West, dass sich hier ein eigener Typus lutherischer und ökumenischer Theologie gebildet hat. Gerade für die Gespräche mit der finnisch- und russisch-orthodoxen Kirche bildet die gabetheologische Interpretation der Theologie Luthers eine fruchtbare Grundlage, insofern mit ihr eine Verbindung des Rechtfertigungs- mit dem Theosisgedanken ermöglicht wird. Innovativ ist das Anliegen, die Wortfamilie und die Phänomene rund um den Begriff der ‚Gabe‘ vom Status der theologischen Hilfsternologie in den Stand der „elementare[n] theologische[n]

Grundbegriffe³ zu erheben. Durch die in der Gabelogik implizierten relationalen Elemente – gnädiger Geber, heilende Gabe, die Gabe als eine solche identifizierende Empfänger – sowie durch die inhärierenden Aspekte der Reziprozität und Asymmetrie wird eine neue Interpretation lutherischer Gnaden- und Rechtfertigungslehre als reale, den Empfänger in den Gabeprozess einbeziehende Teilhabe an Gott möglich, der ein hohes ökumenisches Potential innewohnt, die jedoch auch die zum Teil skeptische oder ablehnende Rezeption dieses Ansatzes durch die deutsch-evangelische Theologie hervorruft.

Eine *katholische* Sicht auf Luthers Gnaden- und Rechtfertigungslehre trägt dann 2007 im Rahmen des 13. Forums „Gnade und Rechtfertigung in ökumenischer Perspektive“ Otto Hermann Pesch (1931–2014) vor. Dieser bedeutende Ökumeniker erreicht ein Jahr später mit der Äußerung, dass es ein großer Fortschritt für die Ökumene wäre, wenn die katholische Kirche Luther rehabilitierte, besondere öffentliche Aufmerksamkeit. Eine dieser Aussagen entsprechende Position vertritt er in seinem Vortrag „Gnade und Rechtfertigung am Vorabend der Reformation und bei Luther“⁴: Pesch ist daran gelegen, zu zeigen, dass Luthers Kritik sich keineswegs auf die gesamte Tra-

dition katholischer Gnadenlehre beziehe, sondern vielmehr auf „die spät-scholastische Lehre von Gnade und Rechtfertigung in der sogenannten *Via moderna* im Gefolge Ockhams.“ (2) Da Luther seine Kenntnis der scholastischen Theologie über das ‚Collectorium‘ Gabriel Biels erworben hätte, das zwar insgesamt, trotz gemäßigt-ockhamistischer Prägung, die Theologie des Thomas von Aquin korrekt wiedergebe, sie aber ausgerechnet in der Gnaden- und Rechtfertigungslehre verzerre und an die eigene Auffassung anpasse, habe Luther „nicht wissen können, dass er in seinem wachsenden Widerstand gegen die Gnadenlehre, die er gelernt hat, auch Thomas und schon das 12. Jahrhundert auf seiner Seite hätte haben können.“ (8) Insofern sei Luthers Rechtfertigungslehre gar nicht im eigentlichen Sinne ‚neu‘ und man dürfe ihr auch nicht einen willkürlichen Subjektivismus bezüglich der Heilsgewissheit vorwerfen. Entsprechend würden auch die Texte des Tridentinums (1545–1563) „schon damals viel heimliches Ja im lauten Nein“ (14) bergen und stünden einer ökumenischen Verständigung nicht im Wege. Vielmehr gelte es eben, Luther aus katholischer Sicht zu rehabilitieren, denn: „Wir können nicht Luther anklagen, wenn er damals schon gesagt hat, was heute auch katholische Christen und Theologen sagen. Und wir können Luther nicht anklagen,

³ R. Saarinen, Partizipation als Gabe: die neue finnische Lutherforschung nach zwanzig Jahren, <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/41949/att540ks.pdf?sequence=2>.

⁴ O.H. Pesch, Gnade und Rechtfertigung am Vorabend der Reformation und bei Martin Luther, <http://www.uni-heidelberg.de/md/fakultaeten/theologie/ oek/forum/13.1.pdf>.

wenn er damals schon bestritten hat, was heute auch katholische Theologen nicht mehr festhalten.“ (15)

Während Pesch in seinem Vortrag gerade die Ablehnung Luthers gegenüber ‚Ockhams Partei‘ in den Fokus rückt, bietet der Vortrag von Marios Bezgos, derzeit Dekan der Theologischen Fakultät Athen, über „Luther im Licht der *orthodoxen* Theologie“⁵ nur ein Jahr später im Rahmen des Forums „Christliche Freiheit in der Perspektive Orthodoxer Theologie“ eine ganz andere Sichtweise. Hier erscheint Luther sogar „als der Ockham der Theologie“ (7). Bezgos Thesen zielen zum einen in ‚ökumenischer‘ Hinsicht darauf, in der gemeinsamen „Gegnerschaft zu Rom zugunsten des (eigentlichen) Katholizismus die Nabelschnur“ zu sehen, die „Protestantismus und Orthodoxie aufeinander verweist“ (5), zum anderen aber auf die Betonung des wesentlichen theologischen Unterschieds beider Traditionen, der darin begründet liege, dass der Protestantismus den Individualismus wesentlich betone und damit – die Überspitzung der Formulierung wird eingeräumt – „die Unfehlbarkeit des Papstes durch die Unfehlbarkeit der Einzelperson ersetzt habe“ (9). Dies stehe im Gegensatz zum „Urkatholizismus der Kirche“ mit der grundlegenden Annahme der „Unfehlbarkeit der Ökumenischen Konzilien, an der die Orthodoxie festhält“ (9).

Das Fazit des griechischen Religionsphilosophen bringt, nach der durchaus ambivalenten und während des Forums intensiv diskutierten Sichtweise, exemplarisch anhand der Einschätzung der Bedeutung Luthers zum Ausdruck, was für die meisten Themen der Foren und ihre konfessionsspezifische Deutung in Anschlag gebracht werden könnte: Es sei notwendig, „[d]aß wir alle, orthodoxe, katholische und protestantische Christen, daß wir alle uns noch einmal selbstkritisch fragen, wie wir unseren Auftrag als Christen heute erfüllen können. Nur mit Luther ist das wohl nicht möglich, aber ebenso wenig auch ohne Luther.“ (10)

Die Fortsetzung des intensiven ökumenischen Austauschs durch die Heidelberger Ökumenischen Foren erscheint so als eine Form der Umsetzung seiner Vision: „Das 21. Jahrhundert wird unser lebendiges Versuchsfeld sein, auf dem sich zeigen wird, wer welche Frucht bringen wird“ (10). Angesichts der Vielfalt von Zugängen und Interpretationen der Theologie Luthers ist es nur folgerichtig, wenn sich das nächste Ökumenische Forum vom 19.–21.01.2017 dem Thema „Lutheran Identity in a Global Horizon“ widmet und damit v.a. außereuropäische Perspektiven auf lutherische Theologie in den Fokus rücken wird.

⁵ M. Bezgos, Luther im Licht der orthodoxen Theologie, <http://www.uni->

heidelsberg.de/md/fakultaeten/theologie/oek/forum/14-2.pdf.

Karl Rahner und die Theodizee

Klaus P. Fischer

Romano Guardini wurde in den letzten Jahren seines Lebens von allerlei Altersleiden und neuralgischen Schmerzen gequält. Dem Besucher *Walter Dirks* vertraute der Todkranke an, er werde sich bei Gottes Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber Fragen stellen, die ihm weder Bibel noch kirchliches Lehramt noch Theologie habe beantworten können: „Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?“

Karl Rahner, zeitlebens von Glaubensfragen der Christen bewegt, zitiert *Guardinis* Frage als eine, die sich auch jedem Gläubigen stellt oder stellen wird, und vereinfacht sie: „Warum lässt uns Gott leiden?“

Die Unterscheidungen der Theologen zwischen Leid, das Gott bewirke, und Leid, das Gott bloß zulasse, und zwischen unverschuldetem und selbstverschuldetem Leid genügen ihm nicht, um die *Not* in *Guardinis* Frage zu stillen. Man müsse ja bedenken: Gott ist „schlechthin von aller Wirklichkeit Grund und Ursache“ (1980, 450f.458f). Als Phänomen der Weltwirklichkeit begegnet Leid in vielen Gestalten. Rationale Erklärungen für Gründe, Sinn oder Zweck – ob Evolution, Ur-Schuld, Prüfung, Reifung,

Strafe, Kompensation (Himmel) – erregen Widerspruch in Verstand und Gefühl von Betroffenen (ebd, 454–462). Zu Recht mahnt der evangelische Theologe *Wilfried Härle*, der *Klage* und Hoffnung auf Erhörung Raum zu geben; die Frage nach Gott angesichts von Leiden werde im Raum des Gefühls am intensivsten empfunden (452f). Schon früher beklagte *J.B. Metz* die „Apathie“ vieler Theologen bei Fragen nach irdischem Leid. *Rahner* gibt *Guardinis* Klage und Anfrage Recht: Leid und „Übel“ seien nun einmal Erfahrungen, wo der Mensch an das *Unverfügbare* stoße. Man könne solche Erfahrungen *sinntlos* nennen, daraus auf die Absurdität der Welt schließen („die einzige Form des Atheismus ..., die man ernst nehmen muss“). Oder man könne *Leid* – die *Begegnung mit dem Unverfügbaren* – als eine der Situationen sehen, wo der Mensch vor den „unbegreiflichen Gott in seiner Freiheit“ gerät: Gott als „unverfügbares Geheimnis“.

In diesem Sinn gelte: „Die Unbegreiflichkeit des Leides ist ein Stück der Unbegreiflichkeit Gottes“ (1980, 462ff).

Diese Auskunft enttäuscht viele, die, angelockt von *Guardinis* Frage, Antwort auf das Warum des Leides suchen. Doch eine handliche Antwort will und kann *Rahner* nicht geben. Sein Ansatz ist anders. Wenn Leid „wirkliche Erscheinung der Unbegreiflichkeit Gottes in seinem Wesen und in seiner Freiheit“ ist, sei eine Antwort auf das Warum des Leids von einem Erkenntnis-Grund, der *als solcher* endlich ist, nicht ableitbar.

Diese Aussage verstehen viele als Eingeständnis, dass die Theologie am Ende ist, und folgern (mit *Georg Büchner*, *Albert Camus*): Wenn Leid keine vernünftige Erklärung hat noch haben *kann*, ist es sinnlos, ist die Welt, in der Leid grassiert, ebenso sinnlos.

Rahners Anregung, Leid als Teil oder Aspekt der *Gottes-Begegnung* zu sehen und als Chance der *Gottes-Beziehung* zu behandeln, verdient aber nachdenkliche Aufmerksamkeit.

Jeder Mensch, der fragt und urteilt, tut es als *Subjekt*. Ein *Subjekt* hat die ontologische Prägung der Ego-Zentrik, ist gepolt, „auf sich selbst zentriert zu sein“. Eine *Beziehung* aber, Beziehung zum mitmenschlichen Du oder zu Gott, fordert, statt in sich zu stehen, ein *Aus-sich-heraus-Stehen*, *Ek-stase* hin zu etwas anderem als man selbst, ja zu einem anderen *Grund* als dem Grund, in dem *ich* gründe. Wer Leid erfährt, gerät in einem das ganze Wesen erfassenden Sinn *außer-sich*, erfährt sich bedrohlich aus sich heraus gezogen. Leid hält das gewohnte Ankommen-wollen bei sich selbst *schmerzlich* auf und offen. Wider die Neigung, die Ego-Zentrik nötigt Leid in die Ek-stase. Aber Heraus-gezogen-werden aus *sich selbst* ist schmerzhaft.

Aber auch die Glaubens-Beziehung zu Gott, dem Unbegreiflichen, ist wesentlich *ek-statisch*. Verglichen mit der Ek-stase des Glaubens könnte das Außer-sich-geraten bei physisch-psychischem Leid, worauf wir besonders achten, eine bloße Analogie „auf einer niedrigeren Seins-Stufe“ sein.

Rahner regt nun an, Leid, das einem widerfährt – zutiefst erfahren als Ek-stase aus dem Ego-Kern – in die Ek-stase des Glaubens, die Beziehung zu Gott zu integrieren, es gleichsam als *Kairos* und Chance der eigenen Gott-Beziehung zu realisieren. Das gelingt aber nur jemandem, der sich in der *Trauens*-(Glaubens-)Beziehung über das theoretisierende Begreifen-Wollen hinaus gewagt hat; sich von sich selbst (als Letzt-Grund) abstoßend, sich in Gott als bergendes Geheimnis hinein fallen lässt. Für dieses Sich-Fallenlassen in Gottes Geheimnis hinein ist Leid kein theoretisches Problem von Theodizee mehr, sondern Aspekt, Moment, Fügung *innerhalb* der eigenen *Gottes-Beziehung*. So suche ich keine theoretische Problem-Lösung, „wie sonst das Erkannte angeeignet wird“, sondern „übereigne“, „verliere“ mich „liebend“ in Gottes Unbegreiflichkeit, da ich weiß oder glaubend akzeptiere, dass „in der Praxis unserer Existenz“ die Annahme unerklärlichen Leides und Annahme des unverfügbaren Gott-Geheimnisses ein und derselbe Vorgang sind (1980, 462ff).

Rahner kommt hier auf eine Einsicht zurück, die sich ihm beim Studium der Kirchenväter, *Bonaventuras*, der *ignatianischen* Exerzitien herauskristallisiert und die er im religionsphilosophischen Werk „Hörer des Wortes“ auch philosophisch zu begründen versuchte: Der Mensch kann sich nur vollenden, wenn er sich hingibt in vertrauend-liebenden Nachvollzug der freien, liebenden Setzung seiner selbst durch das unverfügbare

Geheimnis. Umgekehrt folgt: eine Erkenntnis, die ein Endlich-Begrenztes, z. B. seelisches oder körperliches Leid, ohne die Liebe, das heißt, ohne die „lichte Helle“ trauend-liebender Selbst-Übereignung an Gottes Geheimnis fassen will, „(verwandelt) sich in Finsternis“, die sie, kapitulierend, als „absolute Unbegreiflichkeit“ (Absurdität) stehen lassen muss (HW 124).

In vertrauend-liebender Kapitulation in das Gott-Geheimnis hinein aber wirkt „die Liebe als die Leuchte der Erkenntnis des Endlichen“ (ebd.), also auch jeglicher Widerfahrnisse.

Warum ist das so? Immer wenn ein Mensch denkend, redend, handelnd tätig wird, vollzieht und bejaht er sich selbst, und zwar *absolut*, und ist doch ein *nicht-notwendiges, kontingentes* Wesen. Die ungelösten Menschheitsfragen *Woher komme ich? Wer bin ich? Wohin gehe ich? Warum lebe ich? Warum leide ich?* machen ihm von Zeit zu Zeit die Nicht-Notwendigkeit seines wie selbstverständlichen Lebensvollzugs bewusst. Das bedeutet: Der Mensch vollzieht notwendig oder absolut sein nicht-notwendiges Dasein, weil eine absolute Macht (Gott) des Menschen nicht-notwendiges Dasein gesetzt hat, es absolut bejaht und will. *Darum* sind jene Warum-Fragen nicht zu beantworten aus Mitteln des nicht-notwendigen, vergänglichen Daseins, sondern nur aus der Kompetenz jener freien Macht, die das menschliche Dasein setzt und, es

bejahend, im Sein hält. So ist der Mensch gerade an den schmerzlichen Irritationen seines Lebens an die Kompetenz Dessen verwiesen, Der ihn schuf. Im Leid ist er daher angefragt, ob er sich Dem überlassen will, „der das, was nicht ist, ins Dasein beruft“ (Röm 4,17), also auch ihn selber. Christen, die im Glauben, nicht im Schauen ihren Weg gehen (2Kor 5,7), erlangen Trost und Hilfe durch *Hingabe*, die „Ekstase“ vertrauend-liebenden Sich-Gott-Überlassens. Ist doch nach *Paulus* die Liebe „am größten“ (1Kor 13,13) und bei *Augustinus* geradezu die „Schwerkraft“, die zu Gott trägt und zieht (Bekenntnisse XIII,9).

Dieser anthropologische Ansatz reifte weiter im Blick auf die Liebe Gottes, die sich im Kreuz Jesu zeigt. *François de Sales* erklärt, Gott habe die Leitung der seelischen Fähigkeiten des Menschen *dem Willen* („la volonté“) zugewiesen. „Der Kalvarienberg“ sei „die wahre Akademie der Liebe“: „Ein Unglück ist der Tod ohne die Liebe des Erlösers; ein Unglück ist die Liebe ohne den Tod des Erlösers“¹

Für Rahner erhellt diese spirituelle Tradition auch das große Gebet des *Ignatius von Loyola*: „Nimm dir, Herr, und übernimm meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, mein ganzes Haben und Besitzen. Du hast es mir gegeben, zu Dir, Herr, wende ich es zurück; das Gesamte ist Dein; verfüge nach Deinem ganzen Willen, gib

¹ F. de Sales, *Traité de l'amour de Dieu* (ed. Philippe Ferlay, Paris ⁴1992), 247 (eig. Ü); H. Bremond, *La métaphysique*

des Saints, dt. Das wesentliche Gebet (Regensburg 1936).

mir Deine Liebe und Gnade, das ist mir genug!“²

Für Rahner folgt daraus: „Im Tod wird der Mensch in radikalster Weise real gefragt, ob er über sich ins verhüllt Unübersehbare hinein verfügen lasse“ (1961, 69). Wenn Glaube der Akt ist, mit dem ein Mensch sich Gott zur Verfügung stellt und Gottes Lebensangebot annimmt, „so heißt derselbe Akt, insofern er ... Aufgabe des eigenen Seins in das Leben Gottes ist, Tod“, wobei dieser nicht bloß Endpunkt ist, sondern eine auf das ganze Leben einwirkende Wahrheit (1961, 96).

Die christliche Form der „Annahme seiner selbst“ (Guardini) findet hier ihren Ausdruck.

Erlebtes und angenommenes Leid im Rahmen der von Christus eröffneten Gott-Beziehung zu vollziehen als Schritt aus sich heraus auf den fügen den Gott zu kann, in der Bild-Sprache der Evangelien, das Verlassen des Bootes sein, Gang über die Wogen von Leid und Angst hin zu Dem, der, auf den ersten Blick ein Gespenst, dem von Untergang Bedrohten, um Hilfe Schreienden die rettende Hand hinreckt.

Auch Rahner verfügt über eine eindrückliche Bild-Sprache:

Wir wollen nicht den Strick untersuchen, an dem wir über dem Abgrund des Nichts hängen, sondern ihn umklammern, damit wir nicht in den Abgrund der Verzweiflung fallen. Wir wollen nur so viel Licht und Kraft,

dass wir weiter beten, damit das Herz nicht verzweifle und der Mund nicht zu fluchen beginne, weiter beten bis ..., ja, bis Gott reden wird und sein Wort das Wort des Erbarmens sein wird und des ewigen Trostes. (1959, 82)

Eine atmosphärische (von Heidegger berührte) Nähe zwischen Rahner und Emmanuel Lévinas' Ansatz in „Transcendance et Mal“ (1998, 189–207) ist unverkennbar. Auch für Lévinas ist Schmerz, Übel (le mal) ein Herausgerissen-werden aus sich selbst, Appell Gottes zur Transzendenz des Ego, jedoch gewendet in die Transzendenz hin zum mitmenschlichen Du: denn „ER im Grunde des Du“ ruft durch Leiden hindurch das Ego zum Hören, zum Gehorsam, zum Dienst: das Subjekt wird gewandelt in ein *Je suis à vous!*

Rahners noch abgründigere Sicht zeigt seine Ignatius-Rede: Es gibt (als Gnade, doch keinem verwehrt) eine unmittelbare Erfahrung Gottes jenseits der Bilder und Worte: des Namenlosen, Unergründlichen, Schweigenden und doch Nahen „in der Dreifaltigkeit seiner Zuwendung“, in unableitbarer Freiheit (verwandt also „mit Luthers und Descartes' ursprünglichen Erfahrungen“). Gerade „in der Bitterkeit des Lebens“ kann sich der Tod zeigen – noch nicht als medizinischer Exitus, sondern „als radikale, sich nur noch durch sich selbst ausweisende Hoffnung oder als die absolute Verzweiflung“, so dass „in diesem Augenblick Gott sich selber anbietet“. Pastoral und Spiritualität müssten hinführen

² Die Exerzitien Nr. 234 (dt. H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1962).

zur Entdeckung der Erfahrung des namenlos-unbegreiflichen, liebenden Gottes, der Menschen auch als wortlose „Gnade von innen“ begegne. Auch die „schreckliche Stille“ des expandierenden Atheismus rede noch vom je immer größeren Gott, größer auch als Bibel, Kirche, Sakramente. Bei aller Bedeutung könnten sie nur Mittel sein, um Gottes Neigung zur Welt mit zu vollziehen, die in Jesus zur Fülle ihres Geheimnisses kommt. Dieses teile sich aber nur mit, wo „man durch das Leben hindurch den wirklichen Tod stirbt, ... wenn man die in ihm inwendige Gottverlassenheit, die die letzte weiselose Mystik ist, gefasst mit Jesus annimmt“. Gott ist „das unsagbare Geheimnis, die Finsternis, die nur dem das ewige Licht wird, der sich von ihr bedingungslos verschlucken lässt“ (1983, 373–386).

Die bei *Guardini* aufbrechende Glaubensnot bewegt Rahner bis zum Sterbebett:

Zu jeder Zeit müsse Theologie die Frage nach dem Leid neu stellen, könne sie aber nie so beantworten, „dass der Mensch, wenn er in den Abgrund des Schmerzes und des Todes ohnmächtig fällt, durch die Beantwortungen ... wirklich getröstet wäre“. „Warum musste Christus leiden?“ Alle sinnvollen, ernst zu nehmenden Antworten „füllen für uns jetzt in diesem Leben den Abgrund dieser Frage nicht aus“. Und: „Der endliche Geist muss notwendig Gott als den Unbegreiflichen annehmen in dem hoffenden Glauben ..., dass diese Unbegreiflichkeit die wahre und einzige Erfüllung und Vollendung unserer Existenz

ist. Aber dieses Verhältnis zu Gott bliebe eine theoretische Harmlosigkeit ..., wenn diese Unbegreiflichkeit Gottes nicht konkret würde in der Unbegreiflichkeit seiner Verfügung über uns, die erst im Leid und dessen Unbegreiflichkeit erfahren wird“ (Letzte Worte).

Wer die Abgründigkeit in Rahners Gedanken zur Frage Gott-Leid verkennt, fragt enttäuscht, ob man „sich begnügen“ müsse mit dessen Satz, die Unbegreiflichkeit des Leids sei ein Stück der Unbegreiflichkeit Gottes (*Klaus Berger*). Rahners Begriffe seien so „erhellend wie verschleiern“ (*Armin Kreiner* 2005, 280), leer wie *Hans Küngs* These, die Unvergleichbarkeit des Menschengestes mit Gott mache eine „theoretische Antwort auf das Theodizee-Problem“ unmöglich (1992, 121ff). Man poche „auf die Unerkklärbarkeit des Leids“, ohne die vom Atheismus gewollten Konsequenzen zu ziehen, spiele diesem aber „in die Hände“ (*Kreiner* 2005, 49.52). Das Bekenntnis zum „allmächtigen“ Gott enthalte die Folgerung, Gott habe Macht, Leid und Übel zu verhindern; tue er es nicht oder nur begrenzt, sei nach den Gründen zu fragen (66ff). Die These, der Glaube könne noch verstehen, „wenn die natürliche Vernunft bereits an ihre Grenze gestoßen ist“, sei „absurd“ (70).

Zwar betont auch *Joseph Ratzinger* (*Benedikt XVI.*), das Wesen der Schöpfung müsse „Unbegreiflichkeit sein“, da ihr letzter Grund liebende *Freiheit* sei. Doch die Welt verdanke das Dunkle, „Dämonische“ in ihr der *kre- atürlichen Freiheit*, die Böses tut und

so Leid „unerträglich“ macht (1971, 106ff; 2007, 200f).

Natürlich gibt es *vorletzte*, sinnvoll zu stellende Fragen der Theodizee (wie Rahner einräumt). Für sie kann man, wie *Kreiner*, auf *J. Hick*, *J.B. Metz* und „Prozess-Theologie“ verweisen: Gott schuf die Menschen nicht fertig, sondern stellte sie auf den Weg zur „Gott-Ähnlichkeit“ (*Irenäus* nach Gen 1,26); Mühen, Schmerzen, Leiden stiften Menschen an, Wert-Haltungen auszubilden und am Gut-Machen der Welt mitzuwirken. Da Leid oft exzessiv, Sinn zerstörend auftritt, ist die Aussicht auf ein Leben nach dem Tod bedeutsames Hoffnungsselement: Leid-Erfahrung erzwingt nicht Abschied von Gott (gegen *David Hume*).

Diese Art Theodizee begegnet aber dem Einwand, man entschuldige Gott „durch Vernunftgründe“ aus der Schöpfung „für die Mängel seiner Werke“, statt „die Geschichte des göttlichen Heilshandelns und seine in Jesus Christus schon angebrochene Vollendung“ einzubeziehen. Tatsächlich würden ja Böses und Übel in Jesu Kreuzestod und in der eschatologischen Vollendung von Gottes Schöpferwillen überwunden und als „nichtig“ überführt (*Pannenberg*, 192.196). Eben dies ist Rahners Anliegen.

Zudem ist die Aussage, Glaube könne noch verstehen, wo natürliche Vernunft an Grenzen stößt, nicht so absurd, wie man meint. Schon die Kirchenväter lasen aus der Hl. Schrift, den Gläubigen sei ein „Gott-Sinn“ (*Origenes*) verliehen, sodass sie Gottes Wege in Seinem, natürliche Vernunft erhellenden Licht, also Gott *in* Gott

verstehen. Christen ist die „gnadenhafte Geist-Erfahrung ... mit Glaube, Hoffnung und Liebe in der Selbstmitteilung Gottes“ gegeben (1974, XI). Rahners Überlegungen zu Gott und Leid haben „einen ganz anderen [d.h. *transzendentalen*] Ausgangspunkt“: *Liebe* sei die Leuchte der Erkenntnis, Leid-Erfahrungen aber Aspekte des „schrecklichen Glanzes“ Gottes. Im Himmel werde „der schreckliche Glanz der unbegreiflichen Gottheit“ jedoch „erträglich“ werden, „wenn wir Gott *lieben*“ (1980, 462). Die Menschheits-Frage Gott-Leid nimmt Rahner auf, indem er fragt, welcher Art die existenzielle *Bedingung der Möglichkeit* (eine *metánoia!*) sei, Gott im Leid zu verstehen, zu bestehen. Rahners Antwort in Kurzform: man möge „den Unbegreiflichen so über sich verfügen lassen, dass man glaubt, dieses Verfügen sei das Wirken einer unendlichen Liebe“ (1965, 28), ein Sich-Lassen *konform* mit Jesus, „dem Gott Lassenden und Gott Empfangenden“. Wer, bedrückt vom Tod im Leben, das viele Dunkle, Ungeklärte, Armselige, Bedrohliche sieht, die Ungerechtigkeit der Welt, Massensterben: „darin leidet eigentlich Gott, ... leidet Jesus bis zum Ende der Weltgeschichte, da hängt er eigentlich noch real ... in meinem erbärmlichen Leben, in der Fürchterlichkeit dieser Welt am Kreuz, da leidet er real seinen Tod aus ... Immer noch ruft es durch die ganze Welt, selbst wo sie es nicht reflex weiß: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?‘, wenn er da aus diesem fürchterlichen Durcheinander ... heraushört ‚Vater, in Deine Hände empfehle ich meinen Geist!‘, wenn er so wirklich ... das

Schicksal der Welt in sich selbst und draußen .. als reales Schicksal .. von Gott, seiner Selbstmitteilung, seiner Gnade, auch Jesu erlebt“, wenn er dann das Mysterium des Abendmahls des Herrn feiert, „dann erfährt er innerlich“, dass, was da geschieht, kein sakrales *Séparée* ist, sondern das zum Ereignis wird, an und in ihm geschieht, sich verdichtet, was er in der sogenannten profanen Welt lebt, leidet und betet (1971, 84f).

LITERATURHINWEISE

- Fischer, K.*, Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie K. Rahners und in der Theologie der Befreiung, Mainz 1986.
- Fischer, K./Hübner, S.*, Gott als Geheimnis des Menschen – Annäherungen an K. Rahner, Wiesmoor 2015.
- Härle, W.*, Dogmatik, Berlin/New York ²2000.
- Kreiner, A.*, Gott und das Leid, Paderborn 1994.
- ders.*, Gott im Leid – Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg/Basel/Wien ²2005.
- Küng, H.*, Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt, München 1992.
- Lévinas, E.*, De Dieu qui vient à l'idée, Paris ³1998.
- Pannenberg, W.*, Systematische Theologie II, Göttingen 1991.
- Rahner, K.*, Von der Not und dem Segen des Gebetes, Freiburg ²1959.
- ders.*, Hörer des Wortes [HW], München ²1963.
- ders.*, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, München 1965.
- ders.*, Chancen des Glaubens, Freiburg/Br. 1971.
- ders.*, Vorwort zu C. Albrecht, Das mystische Wort, Mainz 1974.
- ders.*, Schriften zur Theologie III, Zürich/Einsiedeln/Köln 1961.
- ders.*, Schriften zur Theologie XIV, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980.
- ders.*, Rede des Ignatius an einen Jesuiten von heute: Schriften zur Theologie XV, Zürich/Einsiedeln/Köln 1983.
- ders.*, Letzte Worte, Aufzeichnung am Sterbebett). Sonderdruck „The Universe“, England/Karwoche 1984.
- Ratzinger, J.*, Einführung in das Christentum, München 1971.
- Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth I, Freiburg/Basel/Wien 2007.

GLAUBEN UND LEBEN

Jan Gertz im Gespräch
mit Gerd Theißen

Wie sind Sie zur Theologie gekommen?

Auf Umwegen. Ich komme aus einem Elternhaus, das damals von einer freundlichen Distanz gegenüber der Kirche geprägt war. Deswegen haben es mir meine Eltern auch gänzlich freigestellt, ob ich mich für den Konfirmationsunterricht anmelde. Ich hatte damals darauf aus verschiedenen Gründen verzichtet – auch weil die „Einladung“ der Kirchengemeinde eher an einen Musterungsbefehl des Kreiswehrrersatzamtes erinnerte. Angeregt durch einen sehr herausfordernden Lehrer, der in der Oberstufe das Fach „Werte und Normen“ unterrichtete und mit uns die Gretchenfrage nach der Religion rauf und runterturnte, habe ich dann mit knapp 18 Jahren bei unserem Gemeindepastor gefragt, ob ich mich noch konfirmieren lassen könne. Ich hatte dann ein knappes Jahr alle zwei Wochen Einzelunterricht. Nebenbei habe ich wie wohl viele andere auch von Heinz Zahrnt „Die Sache mit Gott“ gelesen. In dieser Zeit ist dann ein Theologiestudium erstmals für mich in den Bereich des Denkbaren gerückt. Warum ich mich dann unter den verschiedenen

Möglichkeiten für die Theologie entschieden habe, lässt sich im Nachhinein nur schwer beantworten. Vermutlich war es das Interesse an einem so breit angelegten Studium – auch wenn ich keine rechte Vorstellung davon hatte, was mich eigentlich erwartet. Bereut habe ich die Studienwahl jedenfalls nicht.

Welche Theologen haben Sie - durch Lektüre oder Lehre - geprägt? Über welche Theologen haben Sie sich am meisten geärgert? Wie sind Sie auf das Alte Testament gekommen?

Ich habe in Bonn mit dem Studium angefangen. Da ich Latein und Griechisch schon in der Schule hatte, war ich nach einem Semester sprachfrei und konnte recht schnell zur Sache kommen. Der erste Theologe, mit dem ich im Studium konfrontiert wurde, war Karl Barth. Mit seiner Auslegung des Römerbriefes habe ich mein Studium begonnen. Die existentialistische Wucht des Buches hat mich damals schwer beeindruckt und mich in den Anfangssemestern auch stark beeinflusst. Allerdings musste ich dann im Laufe des Studiums für mich feststellen, dass Barths Art Theologie zu treiben, nicht meine Sache ist. So stammt dann auch das ärgerlichste Buch meines Studiums von Karl Barth. Es ist die posthum veröffentlichte Ethikvorlesung von 1928/1929. Ambivalent waren auch die Erfahrungen mit Wolfhart Pannenburgs Systematischer Theologie. Ich habe mich dann auch ein wenig aus Verzweiflung darüber zunächst auf Kant gestürzt und dann in

die Realienkunde des Alten Orients geflüchtet. So bin ich zum Alten Testament gekommen. Die grundlegenden historischen und hermeneutischen Fragen, die sich im Umgang mit den alttestamentlichen Texten einfach aufdrängen, haben mich bei der Theologie gehalten. Sehr viel gelernt habe ich in meinem Studium bei Henning Paulsen im Neuen Testament, Hermann Fischer in der Systematischen Theologie und Klaus Koch im Alten Testament, alles Professoren in Hamburg, wo ich nach einem Jahr in Wien meine letzten Semester verbracht habe. Geprägt im eigentlichen Sinne haben mich in ganz unterschiedlicher Weise meine Lehrer in Göttingen, Lothar Peritt und Ulrich Barth. Ulrich Barth war damals noch Privatdozent in Göttingen und hat regelmäßig Ferienseminare für seine Doktoranden und Habilitanden angeboten. Ich bin in diesen Kreis von systematischen Theologen über einen Freund hineingekommen. Die Seminare gehören zu meinen intensivsten akademischen Erfahrungen.

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

Da es in der Theologie auch immer darum geht, wie sich der Mensch selbst versteht, bleibt es nicht aus, dass einen die Beschäftigung mit theologischen Themen verändert. Ich denke aber, dass dies für jedes Studium gilt. Wenn nicht, dann hat meiner Meinung nach etwas, was für das Studium an einer Universität ganz wesentlich ist, nicht stattgefunden. Das Studium sollte

doch mehr sein als das Einsammeln von ECTS Punkten oder Scheinen. Es sollte die Studierenden dazu bringen, die eigene Intellektualität auszubilden, die eigenen Grenzen auszuloten und es sollte sie auf immer neue Fragen neugierig machen. Ich habe in meinem Studium nichts vermisst, geschätzt habe ich die ungeheure Freiheit, mich mit den Dingen zu beschäftigen, die mich wirklich interessiert haben.

Was war bei Ihrem Weg durch die akademischen Grade – Dissertation und Habilitation – das Schwierigste? Was war das Schönste?

Zunächst muss ich gestehen, dass ich wirklich ein gehörig Maß an Glück mit meiner akademischen Karriere gehabt habe. So bin ich eher zufällig in Kontakt zu meinem späteren Doktorvater gekommen. Die Hannoversche Landeskirche hatte mir nach meinem Examen eine Repetentenstelle in Göttingen angetragen. Der zuständige Oberkirchenrat rief deswegen zuerst Rudolf Smend an. Als er ihn nicht erreichte, versuchte er es bei Lothar Peritt, der ging ans Telefon und zwei Tage später unterhielt ich mich mit ihm über mein Dissertationsthema. Gleich im Anschluss an meine Promotion hatte ich eine Assistentenstelle und meine Zeit als Privatdozent war auch sehr kurz. Ich war zunächst Assistent in Mainz, als ich meinen damaligen Chef nicht nach München folgen wollte, haben mich die Göttinger wieder aufgenommen und später bekam ich meinen ersten Ruf nach Mainz. Wie gesagt, ich hatte wirklich Glück.

Was würden Sie Ihren wichtigsten Beitrag zur Erforschung des AT nennen? Welchen Beitrag würden Sie gerne noch leisten?

Die erste Frage müssen andere beantworten. Für die nähere Zukunft habe ich mir fest vorgenommen, meinen Kommentar zur Biblischen Urgeschichte abzuschließen. Und dann will ich mich doch noch an das Projekt einer Literaturgeschichte des Alten Testaments wagen.

Das AT ist umstritten, das zeigt der Slenczka-Streit, eine Wiederauflage eines alten Streits um die Bedeutung des ATs für das Christentum. Ich habe N. Slenczka Anfang Oktober gesagt: Für das interreligiöse Gespräch ist es eine ungeheure Chance, wenn wir entdecken, dass in unseren Heiligen Schriften auch die Heilige Schrift einer anderen Religion erhalten ist.

Der alt-neue Berliner Streit um das Alte Testament ist ärgerlich und notwendig zugleich. Er ist ärgerlich, weil er ein wichtiges Thema mit unnötig schrillen Tönen in das Bewusstsein der Öffentlichkeit bringt. Er ist aber auch notwendig, weil sich der christliche Glaube immer wieder über seine Grundlagen verständigen sollte. Und dazu gehört eben auch das Alte Testament, dessen Botschaft sich vielfach sperrig zu dem verhält, was wir mit guten Gründen für theologisch angemessenes Reden von Gott und Welt halten. Hinzu kommt die historische Einsicht über das Werden der Texte

und ihre ursprünglichen Adressaten, die nun mal keine Christen waren (und erst recht keine Christen des 21. Jahrhunderts). Ohne das hier näher ausführen zu können: Das Alte Testament zwingt uns zu einem (selbst-)kritischen Umgang mit der Bibel – auch weil ihr erster, älterer und umfangreicherer Teil auch die heilige Schrift einer anderen Religionsgemeinschaft ist, nämlich des Judentums. Notger Slenczka hat das zu Recht angesprochen, das Problem ist nur, dass er eine neuzeitlich-kritische Anfrage an einen längst überholten Umgang mit dem Alten Testament in den christlichen Kirchen stellt und zugleich für seine (abwertende) Antwort einen vorkritischen Kanonbegriff als Maßstab beibehält. Das kann nicht funktionieren. (Klärend ist der kurze Aufsatz von U. Barth, *Symbolisches Kapital*. Gegen eine christliche Relativierung des Alten Testaments, *Zeitzeichen* 10, 2015, S. 12–15)

Sie überschreiben einen Ihrer Aufsätze mit der Überschrift: „Konstruierte Erinnerung“ Alle Geschichtserinnerungen sind dort implizit Programme zur Bewältigung einer Situation der Schreiber und Rezipienten. Das steht in Spannung mit der Grundüberzeugung des AT, dass sich Gott nicht in der erdichteten, sondern in der realen Geschichte offenbart. Das AT war (in der Auslegung Gerhard v. Rads) in Heidelberg Ausgangspunkt zu einer Wiederbelegung der Geschichtstheologie.

Die wissenschaftliche Landschaft hat sich seit Gerhard von Rad doch sehr geändert. Was die Geschichte Israels anbelangt, so genügt es schlicht und einfach nicht mehr, die alttestamentliche Geschichtserzählung rationalisierend nachzuerzählen. Man wird doch kaum im historischen Kontext ungeschützt davon reden können, dass sich Jhwh am Schilfmeer den Israeliten als der mitgehende und befreiende Gott Israels offenbart hat. Vielmehr ist die im Grunde genommen alte Einsicht zu beherzigen, dass Geschichtserzählung immer Geschichtsdeutung ist. Für das Alte Testament kommen die zahlreichen Fortschreibungsprozesse hinzu. Die Entstehungsgeschichte der biblischen Bücher stellt sich uns heute dar als Wechselspiel von theologischer Gegenwartsdeutung und traditionsbildender Selbstausslegung. Das Alte Testament ist Traditionsliteratur. Es ist das Resultat eines literarischen Prozesses, in dem die überlieferten Texte zum Teil über Jahrhunderte hinweg auf die je eigene Situation hin gelesen und fortgeschrieben, mithin deutend aktualisiert wurden. Ob es in diesem Zusammenhang noch sinnvoll ist, von Gottes Offenbarung in der Geschichte zu sprechen? Vielleicht lässt sich sagen, dass sich Jhwh den biblischen Schreibern und Rezipienten in ihrem Nachdenken über die Geschichte als der befreiende Gott erschlossen hat. Unbeschadet des großen historischen Abstandes können wir ähnliche Erfahrungen von Selbsterschließung beim Nachdenken über die biblischen Texte machen.

Würden Sie zustimmen, dass Bibel und Exegese im Protestantismus an Bedeutung verloren haben? Sehen Sie auch eine Verantwortung der Exegese für diese Entwicklung? Wenn ich die Kompliziertheit der Literarkritik in der Pentateuchforschung sehe – das ist für viele Studierende und Pastoren wie Hethitisch III für Fortgeschrittene.

Das kommt sehr auf die Perspektive an. In der akademischen Literatur beobachte ich schon, dass Bibel und Exegese vielfach an Bedeutung verloren haben oder dass in anderen Disziplinen die gegenwärtige exegetische Debatte nicht rezipiert wird und stattdessen liebgewonnene Positionen aus den vermeintlich friedlicheren Zeiten des eigenen Studiums wiederholt werden. Ähnliches ließe sich über manche Predigt und vermutlich auch vielfach über den Religionsunterricht sagen. Zudem wird die Bibel selbst im akademischen Diskurs oder in kirchlichen Stellungnahmen häufig in einer erschreckend unkritischen Weise herangezogen. Ich halte das für eine problematische Entwicklung. Ich muss allerdings zugeben, dass es die exegetische Zunft den an der Bibel Interessierten nicht immer leicht macht. Doch muss man hier differenzieren. Es gibt ein Eigeninteresse der Disziplin an seinem Gegenstand. Nicht jeder Aufsatz oder jede Qualifikationsschrift muss der Forderung genügen, auch außerhalb des Faches auf Interesse zu stoßen oder unmittelbar Relevanz für das Ganze der Theologie oder den christlichen Glau-

ben zu haben. Das ist in anderen wissenschaftlichen Disziplinen nicht anders. Für die Disziplinen der philosophischen Fakultät gilt das ohnehin, es stimmt aber auch für die Medizin oder die Rechtswissenschaft, die ja wie die Theologie für einen Beruf qualifizieren. So glaube ich nicht, dass jeder Anwalt die Theorie der Grundrechte von Robert Alexy durchgearbeitet haben muss, die Radbruch'sche Formel darf er oder sie aber schon kennen (ich kenne sie, weil ich gegenüber vom Gustav-Radbruch-Haus wohne). Um zur Exegese zurückzukommen: Es muss neben der Grundlagenforschung auch den Anspruch geben, den Stand der Forschung einer größeren Öffentlichkeit innerhalb und außerhalb der Theologie zu präsentieren. Aus dieser Motivation heraus ist im Übrigen die „Grundinformation Altes Testament“ entstanden. Was schließlich die breitere Öffentlichkeit anbelangt, so mache ich immer wieder die Erfahrung, dass Theologinnen und Theologen vor allem auf ihre Kompetenz hin angesprochen werden, über die Bibel Auskunft zu geben. Vielleicht ist die Verbindung „Protestantismus und Bibel“ stärker als sich viele Theologinnen und Theologen klar machen.

Ich halte bald einen Vortrag zum Thema „Der eine Gott und die vielen Religionen“ Muss die christliche Theologie in anderen Religionen Wahrheit anerkennen? Kann die Exegese dazu beitragen, indem sie den Niederschlag anderer Religionen auch in der Bibel nachweist?

Das ist wirklich eine große Frage! Ich versuche eine kurze und schlichte Antwort. Es versteht sich für mich von selbst, dass ich den Anspruch anderer Religionen und Konfessionen anerkenne, nach der Wahrheit zu fragen. Mehr würde ich von anderen mir gegenüber auch nicht verlangen. Die intensive Beschäftigung mit der Bibel und ihrer Entstehungsgeschichte ist sicher eine Hilfe, die dazu notwendige Gelassenheit und die Bereitschaft zur Sachkritik gegenüber der eigenen Tradition einzuüben.

Wie würden Sie sich in den Protestantismus einordnen? Möchten sie überhaupt ein „Protestant“ sein?

Selbsteinordnungen sind immer problematisch. Ich bin aus voller Überzeugung evangelischer Christ und würde mich als liberalen Protestanten bezeichnen, der eine große Sympathie für die Vielfalt und Toleranz der Volkskirche hat. Geht das?

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

Wenn die literarische Analyse eines schwierigen Textes „aufgeht“ oder es gelingt, im Seminar einen schwierigen Gedanken herauszuarbeiten, dann sind das schon sehr beglückende Momente.

Wenn Sie auf einem imaginären Friedhof für Theologen begraben würden, auf dem jeder Grabstein eine Inschrift

trägt - welche Inschrift soll auf Ihrem Grabstein stehen?

Auf Wellhausens Grabstein steht ein Zitat aus der Weisheit Salomos „Aber die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand, und keine Qual rührt sie an“ (Weish 3,1). Das würde mir schon gefallen, ist aber wegen des berühmten

Vorbilds vielleicht eine Nummer zu groß. Ich werde das also meinen Kindern überlassen. Dafür weiß ich aber, was sie auf der Trauerfeier singen sollen: „Wer nur den lieben Gott lässt walten, und hoffet auf Ihn alle Zeit, den wird er wunderbar erhalten in aller Not und Traurigkeit ...“ Das trifft es ganz gut.

Helmut Schwier im Gespräch mit Gerd Theißen

Wie bist Du zur Theologie gekommen?

Mein Weg zur Theologie begann mit einer wohl typisch kirchlichen Sozialisation, also durch Teilnahme und Mitarbeit im Kindergottesdienst, in der Jugendarbeit und im Posaunenchor. In der Oberstufe hatte ich einen guten Religionsunterricht, der bereits historisch-kritische Fragestellungen aufnahm und dafür sensibilisierte. Das brachte mich durchaus in einen Zwiespalt mit dem ostwestfälischen Pietismus, der in meiner dörflichen Heimatgemeinde herrschte. Dem wollte ich im Studium näher nachgehen. Aus heutiger Sicht würde ich über meine Prägung sagen: pietistische Herzensfrömmigkeit und tatkräftiges Christentum fand ich immer gut, evangelikale Rechthaberei und Engstirnigkeit nicht.

Welche Theologen haben Dich - durch Lektüre oder Lehre - geprägt? Über welche Theologen hast Du Dich am meisten geärgert?

Ich begann mein Studium an der KiHo Bethel und traf auf den Systematiker und Sozialethiker Wolfgang Schweizer und den Neutestamentler Andreas Lindemann; im Zuge ihrer Lehrveranstaltungen las und diskutierte ich intensiv Jürgen Moltmanns Theologie der Hoffnung – übrigens das erste theologische Buch, das mir damals geklaut wurde – und Bultmanns Aufsätze

in “Glauben und Verstehen”. In Heidelberg packte mich besonders das Fach Neues Testament und die Hermeneutik. Zur Theologie Karl Barths habe ich im Studium keinen Zugang gefunden. Ich erlebte das als neo-orthodox, was sicher auch an den Barthianern lag, die ich traf.

Hat das Theologiestudium Dich verändert? Was hast Du in ihm vermisst? Was hast Du in ihm geschätzt? Was willst Du anders machen?

Vor allem habe ich schätzen gelernt und schätze bis heute die Balance von Freiheit – auch der Freiheit zur Theologie ohne kirchliche Scheuklappen – und Freude an Wissenschaft und Kritik! Und es herrschte in den 1980er Jahren auch die Freiheit zu gesellschaftlichem Engagement. Vermisst habe ich eigentlich nichts.

Was war bei Deinem Weg durch die akademischen Grade – Dissertation und Habilitation – das Schwierigste? Was war das Schönste?

Besonders beglückend war das selbstbestimmte Forschen an eigenen Fragestellungen mit einem insgesamt großen Zeitbudget! In Heidelberg hatten wir zudem ein selbstorganisiertes theologisches Doktorandenkolloquium mit anregendem Austausch über Disziplingrenzen hinweg. Und dann hatte ich einen theologisch wie pädagogisch besonders guten “Doktorvater”, auch wenn der nie so genannt werden wollte...

Du warst Gemeindepfarrer. Was war im Rückblick der schönste und was der unangenehmste Teil Deiner Tätigkeit?

Das Schönste und Beglückendste war die Vielfalt der Menschen samt ihrer unterschiedlichsten Lebenssituationen, denen ich Begleiter auf Zeit war. Dazu kamen fröhliche, lebendige, ernste Gottesdienste, Jugendarbeit, Seelsorge und Ökumene, der ich mich besonders intensiv widmete. Zusammenarbeit von Christenmenschen und Gemeinden im Rahmen der örtlichen ACK klappte Anfang der 1990er Jahre ausgesprochen gut und problemlos. Geärgert habe ich mich über die Selbstgefälligkeiten und die gefühlten Überlastungen der Kollegen.

Du warst in der EKU tätig – hast Du das Nebeneinander von EKD, VELKD und EKU nicht ein wenig als Verdoppelung derselben Arbeit (so einmal im kleinen Kreis M. Käsmann) und auch als ein wenig konfessionelle Folklore erlebt? Oder sind diese Zusammenhänge noch immer identitätsstiftend und orientierend?

Ich habe damals als Sekretär der „Leuenerberger Kirchengemeinschaft/Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa“ (GEKE) gearbeitet und hier die Lehrgesprächsgruppen „Kirche und Israel“ und „Gesetz und Evangelium“ als Geschäftsführer begleitet und die Vollversammlung der GEKE in Belfast 2001 vorbereitet. Aus dieser Perspektive betrachtet brodelte es vor 15 Jahren teilweise heftig zwischen

den Kirchenbünden und dem Kirchenanspruch der EKD und ich erlebte – allerdings nur als staunender Zaungast – kirchenpolitische Differenzen, die nicht immer „versöhnte Verschiedenheit“ waren und zumindest im Selbstbild der Protagonisten keine Folklore. Als überzeugter „Leuenerberger“ erscheint das schon als eine ziemlich deutsche Angelegenheit ziemlich saturierter Landeskirchen und Kirchenbünde.

Wie hast Du den Weg von der Praxis in die Wissenschaft erlebt? Als Rückkehr in eine vertraute Welt – oder eine etwas abgehobene Sonderwelt, die sich von der Praxis entfernt hat?

Als beides...

Als Praktischer Theologe müsste man eigentlich ein Universalgenie sein, in x Fächern von der Soziologie bis zur Rhetorik und Religionswissenschaft kompetent sein. Wie geht man mit dieser ständigen Überforderung um?

Am besten so: Man ist darin ehrlich, dass man kein Universalgenie ist! Und schaut dann, wo es Hilfreiches gibt, um die Fragestellungen der Praktischen Theologie klärend bearbeiten zu können.

Was hältst Du für Deinen wertvollsten Beitrag zur Theologie bisher?

Das sollen besser andere sagen...

Welchen Beitrag würdest Du gerne noch leisten? Von welchen Büchern träumst Du?

Ich möchte gern eine Ostertheologie in exegetisch-praktischer Ausrichtung schreiben und an den Herausforderungen heutiger ethischer und politischer Predigt weiterarbeiten.

Würdest Du zustimmen, dass Bibel und Exegese im Protestantismus an Bedeutung verloren haben? Hat auch die Exegese dafür eine Verantwortung? Gehört Deine Tätigkeit nicht auch zu Reanimationsversuchen der Bibel?

3 x Ja!

Welche Chancen räumst Du der empirischen Forschung in der Praktischen Theologie ein? Du hast selbst empirische Untersuchungen zur Rezeption von Predigten durchgeführt?

Empirische Forschungen in der Prakt. Theol. sind einerseits Krisenphänomen, bieten andererseits realistische Erdung. Früher gab es vor allem quantitative und strategisch ausgerichtete Forschung; heute überwiegen qualitative Methoden und Untersuchungen, die die Menschen als Subjekte auch ihres Glaubens oder innerhalb der Kirche ernstnehmen. Letzteres scheint mir unhintergebar.

Die Säkularisierung verändert den Stellenwert von Theologie und Kirche.

Aber das rituelle Bedürfnis ist ungebroschen. Ist man als Liturgiewissenschaftler gelöster, was die Säkularisierung angeht? Zumal die Leute bei liturgisch aufwändigen Festen sogar etwas mehr in die Kirche gehen als früher?

Ja, ein wenig gelöster, vielleicht auch weil festliche, mit allen Sinnen gefeierte Gottesdienste auch eine Kraft zur Veränderung darstellen. Ich bin dankbar, beruflich sowohl die analysierende Liturgiewissenschaft wie die gefeierte Liturgie verbinden zu können.

Oft sagt man: Die Säkularisierung sei in Wirklichkeit eine Individualisierung. Jeder stellt sich seine Patchwork-Religion zusammen. Sollen wir also auch unsere Angebote immer weiter individualisieren? Oder wird die Kirche dabei nicht unendlich? Soll sie gar gegensteuern?

Säkularisierung ist immer auch Freiheitsgewinn, das ist gut! Dazu gehört selbstverständlich auch die Freiheit, Agnostiker oder Atheist zu sein. Die Balance zwischen individueller Erwartung und dem Evangelium ist in der je konkreten Situation immer auszutarieren. Das gelingt nach meiner Wahrnehmung in der Praxis sehr häufig und widerspricht den großen (und abstrakten) Vorwürfen, sich an den Zeitgeist anzubiedern und das Evangelium zu verraten oder der umgekehrten Variante.

Wie würdest Du Dich in den Protestantismus einordnen? Möchtest Du überhaupt ein „Protestant“ sein? Ein pietistischer Lutheraner?

Ich bin ein unierter Lutheraner, komme aus einer unierten Landeskirche und einer lutherischen Gemeindefradition und habe diese Kombination immer als sinnvoll und für mich stimmig erlebt.

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

Wenn die Freiheit des Evangeliums, die Menschen stärken soll, aus Ängstlichkeit und Verbohrtheit eingeschränkt wird – zur Anfechtung wird es besonders, wenn man begreift, dass solche Einschränkungen nicht nur anderen, sondern auch einem selbst passieren können.

Erlebst Du manchmal Theologie als großes Glück? Könntest Du etwas darüber sagen?

Über Gott und den Menschen nachdenken, die Texte des Neuen Testaments auslegen und Studierende, Vikarinnen und Vikare auf dem existentiellen Weg zum Predigen und Gottesdienstfeiern begleiten zu können, ist ein großes Glück und ein beglückender Beruf.

Wenn Du auf einem imaginären Friedhof für Theologen begraben würdest, auf dem jeder Grabstein eine Inschrift trägt - welche Inschrift soll auf Deinem Grabstein stehen?

Mein Name (ohne „akademische Kriegsbemalung“) und vorweg gern ein Zusatz, wie man ihn auf einigen Epitaphien der Peterskirche findet: „Hier ruht in Gott auf eine fröhliche Auferstehung wartend...“

NACHRUF

Hannelis Schulte

20.12.1920 – 12.4.2016

Hannelis Schulte wurde 1920 in Heidelberg geboren. Als sie nach Abitur und Arbeitsdienst Theologie studieren wollte, wurde ihre Mutter von ihrem nationalsozialistischen Vorgesetzten unter Druck gesetzt, um das zu verhindern. In einer außergewöhnlichen prophetischen Erfahrung vor der Heidelberger Heiliggeistkirche war die junge Hannelis Schulte aber schon früh zur Gewissheit gekommen, dass sie Theologie studieren sollte. Ich kann mich erinnern, wie sie davon bei einem Geburtstag erzählte: Sie stand zwischen Heiliggeistkirche und dem Hotel Ritter, sah dort in der Haspelgasse eine Fahne mit dem Hakenkreuz und hörte eine laute Stimme: „Diese Fahne ist Deutschlands Unglück.“ Sie schaute sich um, der Platz war leer, niemand war zu sehen. Da erkannte sie, dass diese Stimme aus ihrem Inneren kam. Für sie war es die Stimme Gottes. Von ihr ließ sie sich leiten.

Sie studierte in Heidelberg zunächst Geschichte, Latein und Griechisch, belegte aber heimlich theologische Lehrveranstaltungen u.a. bei Gustav Hölscher und Martin Dibelius. Erst nach einen Wechsel an die Universität Halle konnte sie offiziell Theologie studieren und 1945 das theologische

Examen abzulegen. Während ihres Studiums erlebte sie ein für die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts zentrales Ereignis als Zeitzeugin mit: den Entmythologisierungsvortrag von R. Bultmann in Alpirsbach am 4.6.1941. Er hat in ihrem Denken Spuren hinterlassen.

Hannelis Schulte ist für unsere Fakultätsgeschichte an einem Punkt von großer Bedeutung gewesen. Nachdem Ende März 1945 die Amerikaner Heidelberg von der NS-Herrschaft befreit hatten, gewann sie vor der offiziellen Wiedereröffnung der Universität zusammen mit dem Theologiestudenten Hanns Jakobs die Professoren Martin Dibelius, Gustav Hölscher, Renatus Hupfeld und Walter Köhler dafür, den Vorlesungsbetrieb wieder aufzunehmen. Am 8.Mai 1945, am Tag der Kapitulation, begannen die Vorlesungen – nicht in der Universität, sondern in der Sakristei der Johanniskirche in Neuenheim.

Nach Kriegsende war sie eine der ersten Assistentinnen, die das Theologische Seminar in Heidelberg verwalteten. 1947 promovierte sie im Fach Neues Testament mit der Arbeit: „Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament“. Die 1939 erschienene Arbeit widmete sie ihren neutestamentlichen Lehrern Martin Dibelius und Julius Schniewind. Beide waren nicht nur Gegner des Nationalsozialismus gewesen, sondern gleichzeitig Exponenten einer liberalen Theologietradition

Damals wurden Theologinnen nur als „Vikarinnen“ in der Kirche akzep-

tiert. Auch deswegen arbeitete Hannelis Schulte von 1950 bis 1981 als Religionslehrerin an Gymnasien. Sie veröffentlichte in der Zeitschrift „Evangelische Theologie“ Aufsätze, deren Titel ihre Theologie gut charakterisieren: „Das Evangelium – die Krisis der Religion“ (1955), „Rettet den Mythos“ (1955), „In den Tatsachen selbst ist Gott“ (1962). Ihre Offenbarungstheologie verband sie mit den hermeneutischen Fragen von R. Bultmann. Für dessen Festschrift schrieb sie den Beitrag: „Rudolf Bultmanns Stellung zum Alten Testament und seine Bedeutung für den Religionsunterricht“ (1964). Wissenschaftlich wurde die Religionspädagogik ihr zweiter Schwerpunkt. Man vertraute ihr Literaturberichte in der Theologischen Rundschau an (1955, 1966, 1971, 1974), die wegen ihrer Klarheit und Besonnenheit gelobt werden. Sie dokumentieren die Entwicklung von der „Evangelischen Unterweisung“ zum hermeneutischen Religionsunterricht. Hannelis Schulte hat viele Lehrer und Lehrerinnen durch ihre Gedanken und durch ihre Person geprägt, die sich mit Dankbarkeit an sie erinnern. Nachdem sie 1952 „Vikarin“ der Evangelischen Landeskirche in Baden geworden war, erhielt sie 1962 den Titel „Pfarrerin“.

In der Zeit ihrer Tätigkeit an der Schule wurde das Alte Testament ihr drittes wissenschaftliches Arbeitsfeld. Dabei führte sie die Arbeit ihres Lehrers Gustav Hölscher fort, der im 3. Reich an die Universität Heidelberg „strafversetzt“ worden war, weil er dem damaligen „Zeitgeist“ suspekt war. Hannelis Schulte schrieb zwei

alttestamentliche Monographien: „Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel“ (1972, 1982 in Italienisch) und „Was Sprache verrät. Untersuchungen zur hebräischen Sprache des 9./8. Jh. v. Chr. in ihrem sozialen und religiösen Umfeld“, mit der sie sich im Alter von 61 Jahren 1982 an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg habilitierte. Sie unterrichtete danach im Fach Altes Testament und trat als Herausgeberin von zwei Werken hervor: „Bis auf diesen Tag. Der Text des Jahwisten, des ältesten Geschichtsschreibers der Bibel“ (1967) sowie „Die Emanzipation der Frau“ (= Göttinger Quellenhefte 18, 1974).

Aus ihrer Unterrichtstätigkeit ging ein Buch hervor, das ihrem Leben eine treffende Überschrift gibt: „Dennoch gingen sie aufrecht. Frauengestalten im Alten Testament“ (1995). Hannelis Schulte ist aufrecht durchs Leben gegangen.

Nach den damaligen Universitätsgesetzen konnten Privatdozenten nach sieben Jahren Tätigkeit an der Universität zum außerplanmäßigen Professor ernannt werden, wenn sie nach ihrer Habilitationsschrift weiterhin wissenschaftlich publiziert hatten. Die Fakultät hat sich darum ohne Erfolg bemüht. Mit dem Hinweis auf das Alter von Hannelis Schulte wurden ihre Vorstöße im Vorfeld abgeblockt, ehe sie im Senat diskutiert werden konnten. Ich hatte als Beobachter den Eindruck, dass nicht ihr Alter, sondern ihr politisches Engagement die Entscheidungen des Rektorats beeinflusst hatten.

Die Erfahrung von Krieg und Diktatur hatten für Hannelis Schulte Frieden und soziale Gerechtigkeit zum Leitmotiv ihres Lebens gemacht. Hannelis Schulte war Mitglied der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) und Bundesvorsitzende der Deutschen Friedensgesellschaft 1966 bis 1974. Sie engagierte sich nacheinander in der Gesamtdeutschen Volkspartei (GVP), der Deutschen Friedens-Union (DFU), der Partei des demokratischen Sozialismus (PDS) und bei der „Linken“. 1999 wurde sie als deren Vertreterin in den Heidelberger Stadtrat gewählt. Menschen, die sie aus dieser Arbeit kannten, hoben immer wieder ihre Bereitschaft hervor, der Sache wegen sich selbst zurückzunehmen.

Regelmäßig predigte sie im Universitätsgottesdienst, oft in Dialogpredigten mit politischem Akzent. Sie machte keinen Hehl daraus, dass sie in der Bundesrepublik zur Opposition gehörte. Sie machte auch konfrontative Aussagen in ihnen. Aber die waren in einen Dialog eingebettet. Als sie einmal aus gesundheitlichen Gründen unsicher war, ob sie eine schon vorbereitete Predigt halten könne, bat sie mich, mich bereit zu halten, um sie vorzutragen. Sie schickte mir das Manuskript. Ich konnte mir alles zu Eigen machen und fügte für den Fall, dass ich die Predigt vortragen sollte, ein paar versöhnliche Sätze vor dem Friedensgruß hinzu. Es ging ihr zum Glück gut genug, um die Predigt zu halten. Als wir uns in der Sakristei vorher trafen, zeigte ich ihr meine Variation des Schlusses. Sie las den Text durch und sagte: Das übernehme ich so. Einmal

lag im Predigerkonvent ein Vorschlag auf dem Tisch, über nicht-kanonische Texte des Urchristentums zu predigen. Hannelis Schulte und ich waren die einzigen, die erklärten, sie würden nur über biblische Texte predigen. Unser Argument war auch: Es war ein „Jahr mit der Bibel“. In solch einem Jahr würde die Fakultät ein fatales Signal geben, wenn sie die Bibel im Gottesdienst relativiert.

Die Theologische Fakultät Heidelberg verliert mit ihr eine profilierte Kollegin und Theologin, die Stadt Heidelberg eine engagierte Politikerin, der Linksprotestantismus eine überzeugende Vertreterin. Mein Buch, *Polyphones Verstehen*, 2014, habe ich ihr mit den Worten gewidmet: „Der Weg von Hannelis Schulte von der Bekennenden Kirche im Dritten Reich durch viele Jahre der Bundesrepublik ist bewundernswert. Es war der geradlinige Weg einer Linksprotestantin, die sich gegen Widerstände in ihrem Umfeld für die Theologie entschieden hat und die auch von ihren politischen Gegnern wegen ihrer Integrität und Aufrichtigkeit respektiert und geschätzt wurde. In der Friedensbewegung wie im Stadtrat von Heidelberg hat sie mitgewirkt. Man möchte wünschen, dass sich viele ihr Leben zum Vorbild nehmen.“

G. Theißen

Ich verdanke wichtige Informationen der Seminararbeit von W. E. Kitzmann, *Hannelis Schulte – ein echtes Gegenüber. Lebensbild einer demokratisch-sozialistischen Protestantin*, 2016.

AUS DER GESCHICHTE DER FAKULTÄT

Theologische Existenz in nüchterner Leidenschaft

Hartwig Thyen, dem Lehrer und
Freund zum Gedächtnis
21. April 1927 – 2. Juli 2015

Wolfgang / Ekkehard Stegemann

Natürlich ist Ihnen sofort das Oxymoron „nüchterne Leidenschaft“ in dem von uns gewählten Titel aufgefallen. Wir haben es auch gewählt, um der Bedeutung der landschaftlichen Herkunft Hartwig Thyens aus Oldenburg für sein wissenschaftliches Temperament gerecht zu werden. Nicht zuletzt darum, weil wir selbst nicht weit entfernt, also auch von der Weser stammen und aus eigener Erfahrung wissen, was es bedeutet. Doch wollen wir vor allem darauf aufmerksam machen, dass die Leidenschaft des Theologen Hartwig Thyen immer der „Sache“ der Theologie galt. Man fühlt sich an Max Webers berühmten Vortrag „Politik als Beruf“ (1919) erinnert; dessen erste von drei Grundanforderungen an den Politiker lautet bekanntlich: „Leidenschaft im Sinne von Sachlichkeit“.

Zum leidenschaftlichen Interesse an der Sache der Theologie gehört es, nüchtern zu bleiben, sich nicht vom Schwärmertum beeinflussen zu lassen,

das sich auf wirklichkeitsferne Weise für etwas begeistert und die reale Welt außer Kraft setzen will. Und das gilt umso mehr, wenn man die Theologie als Beruf gewählt hat. Sei es als Pfarrer oder als hauptamtlich in der Wissenschaft tätiger Theologe.

Wir haben auch die Formulierung „Theologische Existenz“ im Titel unseres Vortrags statt etwa Theologie als Beruf mit Bedacht gewählt. Knüpft sie doch an einen theologischen Diskurs aus den 20/30er Jahren des letzten Jahrhunderts an, der zumal von Karl Barth geprägt und sogar Titel einer Schriftenreihe wurde, die dieser 1933 mit Eduard Thurneysen gründete: Theologische Existenz heute.

Der Begriff Theologische Existenz ist uns wichtig, denn er enthält sozusagen ein Gegenprogramm zur sog. Liberalen Theologie, wie zumal gerade deren bedeutendster Vertreter - Adolf von Harnack - wusste. Für ihn war nämlich die wissenschaftliche Theologie von der Existenz des Theologen klar zu trennen; wissenschaftliche Theologie beinhaltete nach Harnack zumal kein pro-aktives Eintreten für den christlichen Glauben, also so etwas wie „missionarische“ Aktivität oder „Zeugenschaft“. Wer sich - wie etwa Karl Barth - auf „Offenbarungen“ berief, der bringt nach Harnack das Christentum nicht als Wissenschaftler, sondern als „Zeuge“ zur Sprache, und zwar auch dann, wenn er dies in einem wissenschaftlichen Kommentar zu einem biblischen Buch (im Falle von Barth zum Römerbrief) tut oder als Verfasser einer Dogmatik.

Theologie als Beruf – das wäre also eine Formulierung, die eher dem Selbstverständnis liberaler Theologen entsprochen hätte. Doch Hartwig Thyen war ein direkter Schüler Bultmanns und im theologischen Sinne in vielfacher Hinsicht auch ein Schüler Karl Barths. Für beide als Repräsentanten der sog. Dialektischen Theologie ging es in den theologischen Diskursen immer um die „Sache“, doch damit auch um sie selbst, um ihre eigene christliche Existenz: tua res agitur.

Hartwig Thyen hat freilich - vermittelt durch „seinen“ Lehrer Bultmann (wie er manchmal sagen konnte, um die besondere Nähe zu Bultmann als seinem realen akademischen Lehrer auszudrücken) - durchaus auch grundsätzliche Aspekte der liberalen Theologie – zumal auch der Harnacks – bewahrt. Es ist vor allem das Erbe der Aufklärung, das sich am besten in dem Begriff der absoluten Treue zur Wissenschaftlichkeit der Theologie zusammenfassen lässt. Dieser Aspekt lässt sich trefflich verdeutlichen mit einem Zitat aus einem Vortrag zum 100. Geburtstag Rudolf Bultmanns, den er 1984 im Alten Gymnasium in Oldenburg gehalten hat. In ihm war Bultmann zur Schule gegangen. Thyen spricht zu Beginn davon, wie sehr ihn Bultmann geprägt, ja sogar seine Entscheidung, Theologie zu studieren, beeinflusst hat:

„Für viele, die 1945 wie ich aus Krieg und Kriegsgefangenschaft

heimgekehrt waren, ist Bultmann derjenige theologische Lehrer gewesen, der uns jenseits aller falschen ‚Ärgernisse‘, die uns den Weg zum christlichen Glauben und in die Kirche versperrten, das echte Ärgernis des Glaubens und in eins damit seine befreiende Kraft sichtbar machte. Ohne diese entscheidende Begegnung, auch wenn sie mir zunächst nur literarisch durch Bultmanns Jesusbuch ... vermittelt war, wäre ich schwerlich Christ und schon gar nicht Theologe und Pastor geworden. Da brauchte man nicht die Vernunft an der Garderobe abzugeben, um fortan die vergangene Hinterwelt und mythologische Erzählungen der Vorzeit für wahr zu halten. Da wurde das Bibelwort zur unmittelbaren Anrede, die nicht zur blinden Übernahme einer christlichen Weltanschauung verpflichtete, sondern zugleich und zumal zu deren Kritik ermächtigte. Aber gerade auf diesem Weg wurde uns der Lehrer mehr und mehr zum Partner und Freund im Dienst an der einen gemeinsamen Sache. In seinem Geleitwort zur Neuaufgabe von Adolf von Harnacks berühmten Berliner Vorlesungen über ‚Das Wesen des Christentums‘ ... schreibt Bultmann: ‚Echte Treue ist nicht repriminierende ‚Wiederholung‘, sondern allein kritische Aneignung, die sich die legitimen Motive der Tradition zu eigen macht und sie in neuer Gestalt zur Geltung bringt.‘^{1 83}

¹ Bultmann als Historiker und Theologe, in: Studien zum Corpus Johanneum, 10.

In dieser Tradition stehend verwundert es nicht, dass die Exegese Hartwig Thyens als historische die theologische Frage durchhalten will.

Theologische Exegese

In Band III der Kirchlichen Dogmatik sagte Karl Barth über Rudolf Bultmann: „Bultmann ist Exeget. Aber ich denke nicht, daß man exegetisch mit ihm diskutieren kann, weil er zugleich ein Systematiker von solchem Format ist, daß es wohl kaum einen Text geben dürfte, in dessen Behandlung nicht sofort gewisse Axiome seines Denkens so beherrschend sichtbar werden, daß an der Frage ihrer Gültigkeit schlechterdings alles sich entscheidet.“²

Diese Formulierung trifft grundsätzlich auch auf Hartwig Thyen zu. Freilich war sie u.E. schon in Bezug auf Bultmann etwas zu formalistisch, d.h. zu eng an theologischen Disziplinen orientiert. Weder Bultmann noch Thyen waren als Exegeten sozusagen verkappte Systematiker – oder zugespitzter noch – Dogmatiker. Sie waren allerdings als Exegeten Theologen, die durchaus von einer bestimmten theologischen Tradition geprägt waren: nämlich der lutherischen. Dem Pastor Hartwig Thyen konnte man in den von ihm geleiteten Gottesdiensten seine theologische Herkunft schon am liturgischen Gewand und der liturgischen Sprache und Präsenz ansehen und abspüren. Gleichzeitig, und das war für

Hartwig Thyen typisch, fehlte es ihm nicht an Selbst-Ironie; ich denke hier nur an den sog. „Luther-Unterrock“ – eine Unterart des sog. Lutherocks –, den er auch den „Rock der Heilstatsachen“ nannte. Doch bei aller Selbst-Ironie – Hartwig Thyen war von zentralen Einsichten der lutherischen Reformation zutiefst überzeugt – insbesondere dem Schriftprinzip und der heilvollen Bedeutung des Gotteswortes, dem anthropologischen Grundsatz *simul iustus et peccator* und dem Glauben als dem einzigen Weg der Aneignung der göttlichen Verheißungen. Immer wieder verweist er auf die genannten Theologumena in seinen exegetischen Werken – doch nicht ohne kritische Abgrenzungen von nach seiner Meinung missverständlichen Interpretationen.

Nur ein Beispiel: Im Vorwort zu seiner Habilitationsschrift „Studien zur Sündenvergebung“, in dem er übrigens auch auf Barths zu dieser Zeit gerade erschienene, hoch umstrittene Tauflehre eingeht (und zwar: zustimmend), sagt er:

„Im Blick auf die zentrale Bedeutung der Sündenvergebung im Neuen Testament halte ich die gegenwärtig verbreiteten Bemühungen um eine Restauration der Einzelbeichte in mancher Hinsicht für bedenklich. Der Mißbrauch der Formel *simul iustus et peccator* ist nicht selten. Das Neue Testament sollte uns lehren, den Zynismus der Rede vom Menschen als dem unverbesserlichen Sünder und von der Welt als der nichtrestituierbar

² K. Barth, Kirchliche Dogmatik. Band III, Zollikon-Zürich 1932ff, 2.

gefallenen Schöpfung, in der Kriege und Aufstände zur Tagesordnung gehören, als das zu durchschauen, was er tatsächlich ist: Eine Rationalisierung im Dienste einer bestimmten Interessenlogik.

Demgegenüber sollten ausnahmslos alle Menschen als solche in Anspruch genommen und behandelt werden, denen Gott durch Jesus Annahme und Vergebung zugesagt hat, daß alle sakramentalen Vermittlungsversuche hoffnungslos zu spät kommen.³

Man denke – diese Formulierungen (und weitere, auf die wir jetzt verzichten müssen) in dem Vorwort zu einer neutestamentlichen Habilitationsschrift!! Adolf von Harnack wäre not amused gewesen.

Erlauben Sie aber noch ein paar Worte zum wohl wichtigsten theologischen Begriff, der für den Exegeten Hartwig Thyen das zentrale Scharnier zum Theologen Hartwig Thyen darstellte: das Wort Gottes. Mit ihm verbindet sich für ihn die ganz und gar säkulare, methodisch-wissenschaftliche Aufgabe der historischen Exegese biblischer Schriften wie auch die theologische Suche nach dem einen Wort „als Zukunft gewährende Befreiung von der Macht der Vergangenheit und Restitution des Leben und Heil verbürgenden ursprünglichen Gottesverhältnisses“.⁴ Und das darf nach Thyen, der als junger Mann dem Grauen einer vergangenen Macht entronnen war, nicht als postmortale Lohnverheißung missverstanden werden – sondern es geht für ihn um die „Gegenwart der

Neuen Schöpfung als in der Liebe wirksame Freiheit der Söhne Gottes“ von den Todesmächten (ebd.).

Die dialektische Einheit von Gotteswort und Menschenwort

Wort Gottes und Menschenwort sind für Hartwig Thyen eine „dialektische Einheit“: „Gottes Wort kann schwerlich anders laut werden als in, mit und unter menschlichem Sprechen und Verhalten. Damit das ‚Wort Gottes‘ überhaupt tradiert und wiedererkannt werden kann, muss es den Regeln menschlicher Sprache entsprechen und in konkrete literarische Formen und Genres eingehen. Und von diesen kann es nicht in idealistischer Manier als das ‚Wesen‘ seiner bloßen ‚Erscheinung‘ gegenüber getrennt werden. Form und Inhalt sind vielmehr ebenso wie Gotteswort und Menschenwort oder Religion und Kultur als dialektische Einheit zu begreifen. Das Wort Gottes steckt nicht hinter der Botschaft etwa Jesajas oder des Paulus, so daß diese ihm bald näher und bald ferner wären und unsere exegetische ‚Sachkritik‘ über den Grad dieser Nähe zu befinden hätte. Das Wort Gottes erklingt vielmehr als diese Botschaft“ (Sündenvergebung 20).

Und weiter: „Gottes Offenbarung läßt sich nicht auf das Punctum Mathematicum des Zuspruchs der Sündenvergebung, auf die Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen reduzieren. Sie hat sich vielmehr in der Textwelt der Bibel materialisiert und

³ Sündenvergebung 5f.

⁴ Sündenvergebung 9.

will als das Konzert der Stimmen dieser Texte inmitten der zubetonierten und verbunkerten Alten Welt mit ihrer Angst und ihrem Tanz um das Goldene Kalb allen ‚Heimatlosen‘ den Raum der verheißenen neuen Schöpfung, des Reiches Gottes erschließen und sie einladen, seine Einwohner und Bürger zu werden. Es ist eine Einladung zum Exodus, zum Nein zu den Fleischtöpfen Ägyptens. Aber unterwegs stärkt das Himmelsbrot in der Wüste“ (Sündenvergebung 28).⁵

Wissenschaftliche Arbeiten – Dissertation und Habilitation

Auch die umfassenden wissenschaftlichen Werke, die Hartwig Thyen verfasst hat, sind beeinflusst durch seinen Lehrer Rudolf Bultmann. Das gilt natürlich für seine Doktorarbeit, auch für die Habilitationsschrift, insbesondere aber auch für sein eigentliches Meisterwerk, den Kommentar zum Johannesevangelium, der zusammen mit unzähligen Einzelstudien zum vierten Evangelium zweifellos den größten Raum seiner wissenschaftlichen Produktion einnimmt.

Dissertation: Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie (1953)

Das Thema der Dissertation: Der Stil der Jüdisch-hellenistischen Homilie, die 1953 der Theologischen Fakultät der Universität Marburg vorgelegen

hat und 1955 in der Reihe „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments“ gedruckt erschien, geht nicht nur auf eine Anregung des Doktorvaters Rudolf Bultmann zurück. Die Arbeit schließt sich auch einem formgeschichtlichen Themenbereich an, zu dem Bultmanns eigene Doktorarbeit „Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe“ (publ. 1910) beigetragen hat. Hartwig Thyen nennt diese Untersuchung das „Vorbild“ seines eigenen „Rekonstruktionsversuchs“.

Auf der Basis eines breiten Quellenmaterials arbeitet Thyen die Gattungsmerkmale der antiken Synagogenpredigt der jüdisch-hellenistischen Diaspora heraus, die nach seiner Analyse auch Vorbild der frühen christlichen Homilie gewesen sei – wie er zumal am Hebräerbrief und am 1. Clemensbrief zeigt – ebenso an Apg 7; 13/17. Ihre Form entspreche ganz der der synagogalen Homilie, die noch den 2. Clemensbrief, der dann allerdings schon ein neues spezifisch christliches Predigtschema enthalte, nachhaltig beeinflusst:

„So hat überall in der Diaspora die Predigt der Synagoge der christlichen Verkündigung den Weg zu ihrer Verbreitung in der Welt geebnet. Die hellenistische Synagoge hatte bereits feste Formen der Predigt ausgearbeitet, die die christlichen Missionare nur zu übernehmen und mit dem neuen Inhalt der Kreuzesverkündigung zu füllen brauchten“ (Stil 118).

⁵ Zum Stichwort Textwelt s. gleich.

Unter Rückgriff auf Bultmann ist nach Thyen das Gegenüber des christlichen Predigtschemas zum hellenistisch-jüdischen durch eine Gegenüberstellung von einst und jetzt gekennzeichnet, in dem die „Neuheit des christlichen Seins im Gegensatz zur weltlichen Vergangenheit“ der Christusgläubenden auf den Punkt gebracht wird:

„Einst war das Heil ... verborgen, jetzt wird es offenbar. Einst waren die Heiden in Finsternis und Laster versunken, jetzt durch Gott erleuchtet und gereinigt“ (Stil 116).

Auch Paulus sieht Thyen durch die Gattungsmerkmale der jüdisch-hellenistischen Homilie geprägt. Nach deren Aufzählung schreibt er:

„Alle diese Details zeigen uns den Apostel Paulus ganz und gar als Kind der hellenistischen Synagoge, in deren Predigtweise er sich sicher schon vor seiner Bekehrung geübt hat“ (was Thyen übrigens zu der Vermutung veranlasst, dass Paulus kaum ein Schüler von Gamaliel gewesen sein kann). „Als Paulus dann Christ und Verkünder des christlichen Kerygmas in der Welt wurde, änderte sich nicht die Form und der Stil, sondern nur der Inhalt seiner Predigt, der einstige Gesetzesprediger wurde zum Verkünder der Freiheit durch den Glauben“ (Stil 120).

Thyen hat seine Doktorarbeit zu Beginn der 50er Jahre des letzten Jahrhunderts verfasst und setzt den Wissenschaftsstandard dieser Zeit voraus. Es sei darum noch eine kleine Kuriosität am Rande aus dem Vorwort der

publizierten Version zitiert, die auf ihre Weise an das historische Klima dieser Zeit erinnert:

„Die photomechanisch gedruckten griechischen Zitate dieser Arbeit habe ich auf einer Torpedo-Schreibmaschine geschrieben. Für die freundliche Überlassung dieser Maschine sei hier den Torpedo-Werken zu Frankfurt am Main noch einmal herzlich gedankt“ (Stil 3).

Habilitation: Studien zur Sündenvergebung (1970)

Auch das Thema der Habilitationsschrift hatte noch Rudolf Bultmann angeregt, der seinerseits in dem Artikel *aphesis* ktl. des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament wichtige Anstöße für die Untersuchung vorgegeben hat.

Doch abgesehen davon spielt dieses durch und durch theologische Thema oder, wie Hartwig Thyen schreibt, „die Sache der Sündenvergebung“, in „Bultmanns theologischem Denken eine ... wichtige Rolle“. Auch hier dominiert wieder das Erbe der lutherischen Theologie. Schon in der Einleitung macht Thyen deutlich, dass er wie Bultmann „Vergebung der Sünden“ nicht nur „als bloß jurisdiktionelle(n) Akt des Freispruchs von der aus der Summe einzelner Gebotsübertretungen entstandenen kumulierten Sündenschuld“ versteht, „sondern vielmehr als Zukunft gewährende Befreiung von der Macht der Vergangenheit und Restitution des Leben und Heil

verbürgenden ursprünglichen Gottesverhältnisses“ – also ganz und gar in der „Tradition Luthers“ und damit als „Mitte der biblischen Botschaft“. „Es gilt darum: ‚Wo aber Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit‘. Allerdings lässt Thyen auch hier das Luther-Zitat nicht einfach stehen, sondern fügt ihm sofort seine eigene und für ihn typische Interpretation hinzu: denn „Leben und Seligkeit“ versteht er nicht „als postmortale(n) Lohn und (als) jenseitige Befindlichkeit, sondern als Gegenwart der Neuen Schöpfung als in der Liebe wirksame Freiheit der Söhne Gottes von Gesetz, Sünde und Tod mitten in einer noch unter diesen Mächten ‚seufzenden Welt““ (Sündenvergebung 9). Das ist – so meine ich – nicht nur eine existenziale Interpretation, denn die könnte in einem Verweis auf das künftige Gericht und das postmortale Schicksal des von seiner Schuld befreiten „Sünders“ bestehen, sozusagen in einer Art Heidegger’schem Vorlaufen in den Tod. Vielmehr geht es Thyen theologisch immer wieder um die Beziehung zentraler theologischer Topoi auf unser real-gegenwärtiges Leben. Um die Gegenwart der Neuen Schöpfung, die für ihn in der Liebe wirksam wird. Der die Vergebung glaubende Mensch wird ein neuer Mensch – was alt bleibt, das sind die Strukturen, die „Mächte“ dieser Welt. Es geht ihm immer wieder um die Befähigung der Glaubenden, innerhalb dieser alten Strukturen dennoch ein neues Leben führen zu können. Wir sprachen davon, dass seine Leidenschaft eine nüchterne ist, eben keine

schwärmerische, die Realität überspringende Leidenschaft. Hier finden wir ein zentrales Beispiel dafür. Hartwigs Formulierung ist geradezu ein Lebens-Motto, das jenem (vielleicht bekanntesten) Diktum Theodor W. Adornos aus den *Minima Moralia* (unbeabsichtigt) entgegensteht: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen“. Auch wenn sich die „Strukturen“ nicht ändern, so können dies doch Menschen tun und ihrerseits für Änderungen sorgen oder zumindest dafür eintreten.

Im ersten Abschnitt stellt die Untersuchung „die Voraussetzungen“ der neutestamentlichen Rede von der Sündenvergebung in der alttestamentlich-jüdischen Tradition dar. Gerade heute, in einer Zeit, in der uns immer mehr der bilingue und bikulturelle Hintergrund der Schriften des Neuen Testaments bzw. ihrer Autoren bewusst wird, liest man gern, dass Thyen in der alttestamentlich-jüdischen Tradition die „Sprache“ vorgebildet sieht, der sich dann auch die ntl Rede von der Vergebung der Sünden bedient (Sündenvergebung 9). Dass daneben bei ihm auch traditionelle Überbietungstopoi begegnen, verwundert nicht. Nur eine Kostprobe: „Nur von dieser Geschichte her und als ihr Ziel kann Jesus als der Christus und Kyrios recht begriffen werden“ (ebd.) Denn die Habilitationsschrift ist Anfang bis Mitte der 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts entstanden, also zu einer Zeit, in der der christlich-jüdische Dialog noch in den Kinderschuhen steckte. Umso mehr fällt auf, dass Hartwig Thyen in

diesem Zusammenhang die alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen der neutestamentlichen Rede von der Sündenvergebung mit einem Johannes-Zitat beschreibt: „Auch in diesem Sinn kommt das Heil also von den Juden (Joh. 4,22)“. Das Zitat wird ihn übrigens noch intensiv beschäftigen – ja er widmet ihm später einen ganzen Aufsatz. Wir werden auf diesen Lernprozess im Verhältnis zum Judentum noch eingehen.

Der neutestamentliche Teil der Untersuchung behandelt in zwei Abschnitten im Prinzip die Johannestaufe und ihre Rezeption im NT und die sog. „Schlüsselgewalt“ als „eschatologische Dimension des Kerygmas“ – also eine bekannte Stelle im Petrusbekenntnis des Matthäusevangeliums (16,17ff) und dessen „Voraussetzung“ im Markusevangelium. Im Kapitel über die Johannestaufe arbeitet er einen Aufsatz aus, den er in der Bultmann-Festschrift von 1964 veröffentlicht hatte: *baptisma metanoias eis apheresin hamartion* (Umkehrtaufe zur Vergabung der Sünden).⁶ Dieses Kapitel setzt wie der genannte Aufsatz die Grundthese voraus, dass die Taufe des Täuflers „die verheißene eschatologische Sündenvergebung sakramental bewirken wollte“ – und dass dieses Konzept in den Vorstellungen der neutestamentlichen Autoren fortgesetzt wird (Sündenvergebung 11). Ein Abschnitt über Römer 6 behandelt intensiv und exemplarisch den Zusammenhang von Glaube und Taufe. Am

Schluss ein kurzes Zitat, in dem Thyen seine Auffassung von Sünde formuliert:

„Sünde“, wie immer sie im einzelnen zu bestimmen sein mag, bezeichnet stets eine verschuldete Störung des Verhältnisses des Daseins zur Gottheit. ‚Verschuldet‘ soll hier zunächst nur den objektiven Schuldcharakter anzeigen; ein subjektives Schuldigsein oder gar Schuldgefühl braucht überhaupt nicht im Blick zu sein. Es ist dabei gleichgültig, ob es sich um einen den Menschen von seinem transzendenten Daseinsgrund entfremdendem Eingriff in ein gleichsam neutrales Gefüge sakraler Mächte oder um einen Verstoß gegen eine von einer persönlichen Gottheit gesetzte Ordnung handelt, zumal beide Typen selten rein begegnen. Die Verletzung des Tabus löst ein automatisch auf den Täter und seine Sippe zurückschlagendes Übel aus, während der Übertretung des göttlichen Gebotes die vergeltende Strafe der Gottheit folgt. In beiden Fällen jedenfalls ist ‚Sünde‘ eine konkrete und aktuelle Tat, gleichgültig ob sie bewußt oder unbewußt begangen wurde.“ (Sündenvergebung 13)

Das liest sich geradezu wie eine Abgrenzung des Sündenbegriffs von der sog. Erbsünde und ihrer Interpretation als Wille des Menschen, sich an die Stelle Gottes zu setzen, oder anders: selbst Gott sein zu wollen.

Das Zitat deutet auch an, dass sich Thyen in seiner Untersuchung gerade

⁶ H. Thyen, *baptisma metanoias eis apheresin hamartion*, in: Zeit und Geschichte. FS R. Bultmann, Tübingen 1964, 97-125.

auch mit religionsgeschichtlicher Forschung zum Phänomen der Sünde beschäftigt hat und entsprechende Erkenntnisse in seine Untersuchung eingegangen sind – etwa von G. van der Leeuw (*Phänomenologie der Religion*, 1933) und Gustav Mensching (*Die Idee der Sünde*, 1931).

Von der Literarkritik zum „literary criticism“ – Das Johannesevangelium

Literarkritik war in der neutestamentlichen Wissenschaft seit der Rezeption der historischen Aufklärung in der Theologie eine Königsdisziplin. Sie war im Wesentlichen Quellenkritik, Unterscheidung von Tradition und Redaktion. Was stammt vom Redaktor, was hat er aus Quellen aufgenommen, aber gleichwohl auch bearbeitet, eben redigiert. Aber auch: was wurde später noch hinzugefügt. Die Leitvorstellung war, dass der heute vorliegende, durch Textkritik konstituierte Text eine Genese durchlaufen hat, die durch Dekomposition nachvollziehbar ist und zu älteren Quellen führt. Das bedeutendste Paradigma ist die Literarkritik der synoptischen Evangelien (Matthäus, Markus, Lukas) mit ihrer Zwei-Quellen-Theorie. Sie fungierte zunächst sogar als Grundlage der historischen Jesusfrage, also einer Rekonstruktion des Lebens Jesu. Albert Schweitzer hat hier schon ziemlich ironisch von „Synoptikermathematik“ gesprochen. Bekanntlich haben dann

zusätzlich Formkritik und Traditions-kritik das Methodenreservoir der exegetischen „Normalwissenschaft“ erweitert. Diese vor allem an der diachronischen Analyse der vorliegenden Texte orientierte Forschung wurde durch die sogenannte Redaktionsgeschichte oder Kompositionskritik sozusagen durch eine Methode der Rekonstruktion des jeweiligen Endprodukts ergänzt. Vom analytisch, freilich hypothetisch Geschiedenen wurde zur synthetischen, tatsächlichen Endfassung geblickt, zum Ganzen des Werks. Synchronie wurde das Stichwort. In der Evangelienforschung zumal hat dieser methodische Ansatz zur Rehabilitierung der Evangelisten, vor allem der Autoren der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte, als Theologen oder gar Schriftsteller geführt – etwa seit den Sechzigern des letzten Jahrhunderts. Wie sehr dies einen Paradigmenwechsel darstellte, mag man einerseits daraus ersehen, dass es in Bultmanns berühmter „Geschichte der synoptischen Tradition“ zwar ein Kapitel mit dem Titel „Die Redaktion des Traditionsstoffes“ gibt. Doch meinte er, „dass die Anordnung oft durch zufällige Gründe bestimmt ist, nämlich dadurch, dass dem Markusevangelium schon kleinere Sammlungen vorgelegen haben“ und dieser Evangelist „eben noch nicht in dem Maße Herr über den Stoff geworden ist, dass er eine Gliederung wagen könnte“.⁷ Er war für Bultmann am Ende nur Sammler in der Tradition

⁷ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT 12 (NF), 10. Aufl. Göttingen 1995, 374f.

von Sammlungen, die er vorfand. In der „Theologie des Neuen Testaments“ hat Bultmann darum keinem der synoptischen Evangelien sozusagen die Ehre eines theologischen Konzepts zugestanden. Eine Theologie des Markus, des Matthäus oder des Lukas gab es für ihn nicht. Bemerkenswert ist jedoch, dass Bultmanns „Theologie des Neuen Testaments“ trotz seiner extensiven Literar- und Quellenkritik am Johannesevangelium, welche mit einer Umstellung der Reihenfolge gepaart ist, durchaus ein Kapitel zur Theologie des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe hat! Das liegt daran, dass das Johannesevangelium für Bultmann als Ganzes, freilich reduziert um die sog. „Kirchliche Redaktion“ (also vor allem Joh 21), „weniger eine empirische als vielmehr eine ideale Größe (ist). Es ist nicht die auf den Ebenen von Syntax, Semantik und Pragmatik aufzuweisende Kohärenz, sei es eines gegebenen Textes, sei es eines daraus erst zu rekonstruierenden ursprünglichen Evangeliums, sondern der vermeintlich hinter dem Text stehende ‚gnostische Erlösermythos‘ in seiner durch den Evangelisten entmythologisierten und – wenn auch auf vorkritische Weise – existential interpretierten Gestalt. An der von ihm rekonstruierten gnostischen ‚Offenbarungsreden-Quelle‘ des Evangelisten glaubt Bultmann, diesen Mythos auch materialiter nachweisen zu können.“⁸

Und in dem schon zitierten Text von Hartwig Thyen heißt es weiter: „Doch Bultmann war vor allem Exe-

get. Sein Ausgangspunkt ist der gegebene Text. Dazu enthält sein Kommentar eine derartige Fülle von Beobachtungen, daß er noch lange unentbehrlich bleiben wird. Daran – und nicht an die angedeutete hermeneutische Theorie – muß angeknüpft und dabei beachtet werden, daß alle über den bloßen Zweck der Information hinausreichenden Textsorten ihren besonderen Inhalt nicht ‚in‘ ihrer spezifischen Gestalt, sondern als diese mitteilen. Und unser Evangelium wurde geschrieben, ‚damit ihr an dem Glauben festhaltet, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und in solchem Glauben das ewige Leben bewahrt‘ (20,31). Das gesuchte ‚Ganze‘ kann deshalb nur der gegebene Text des Evangeliums sein.“⁹

Der „gegebene Text“ ist für Thyen der von Joh 1,1-21,25, also der, der „öffentlich nie anders als in seiner überlieferten kanonischen Gestalt existiert haben (dürfte)“ (JohEv, Komm 1), gleichviel welche literarische Geschichte er durchlaufen haben mag. Er selbst hat sich zwar lange mit den literarkritischen Quellenscheidungen, mit Bultmanns hypothetischer Semeia- oder Zeichen-Quelle und seiner Offenbarungsredenquelle, seiner hypothetischen Annahme einer „vorjohanneischen Passions- und Ostertradition“, die auch in den synoptischen Evangelien sich reflektiert, und eben mit dem „Kirchlichen Redaktor“ beschäftigt, wie mancher Aufsatz in dem Sammelband „Studien zum Corpus Johanneum“ zu zeigen vermag. Doch nicht zuletzt die Aporien, in die diese

⁸So Thyen im Art. JohEv, TRE, 201.

⁹ Art. JohEv, TRE 201.

Quellenkritik führt, und die bloßen Hypothesen, bei denen es bei ihr bleiben muss, haben eine tiefe „Skepsis“ (JohEv, Komm 3) erzeugt. Er schließt zwar nicht prinzipiell eine literarische Genese aus, will aber das heute vorliegende Johannesevangelium als „ein literarisches Werk von hohem Rang“, eine „dramatische Historie“ (Studien 359; vgl. JohEv, Komm 63), als eine poetische, hochsymbolische Erzählung verstehen, deren „fiktionale Figur des ‚Jüngers, den Jesus liebte‘“ vom Evangelisten „zum Autor im Text und Erzähler der Geschichte Jesu gemacht“ (JohEv, Komm 2) worden ist. Wer dieser Anonymus ist, bleibt ein Rätsel. Nur dass er zu den Zwölf zu zählen ist, ist klar. Doch dem Evangelium wurde auch von Hartwig Thyen die Scotland-Yard-Marke gezeigt und der fiktive Autor als Zebedaide Johannes detektivisch ermittelt, weswegen das Evangelium eben mit Recht seit alters als „Evangelium nach Johannes“ heißt, nur dass die Alten das Pseudepigraphische bzw. besser das implizit Pseudepigraphische des Werks nicht erkannt haben, sondern den Zebedaiden zum historischen Autor erklärten (vgl. JohEv, Komm 3). Thyen hatte sich an der Identifizierung des Täters, die ja namentlich von Nathanael (Catchpole) über den Presbyter Johannes bei Papias (Hengel) bis zu Lazarus (K.E. Eckhardt) oder gar Paulus (Goulder) reicht, beteiligt und auf den Presbyter der Johannesbriefe getippt.¹⁰ Für ihn leuchtet aber nun ein, dass, wie

immer auch die literarische Genese des Johannesevangeliums abgelaufen sein mag, es „ein kohärenter literarischer Text“ ist, dessen Autor im Text eben der in Joh 21 verschlüsselte Lieblingsjünger ist und der eben als der Zebedaide Johannes zu divinieren ist (Studien 159).

Dieser Ansatz der Auslegung steht in der Linie der redaktionsgeschichtlichen Methode, aber zumal ihrer Weiterentwicklung aufgrund von textlinguistischen und literaturwissenschaftlichen Methoden zum „literary criticism“, grob gesprochen also im Kontext des linguistic turn. Werke zur Textsemiotik, zur Narratologie, zur Rhetorik, zur Metaphertheorie und zumal zur Intertextualität hat Thyen sich in extensiver Weise zu eigen gemacht. Schriften von Wolfgang Iser, Umberto Eco, Paul Ricoeur, aber auch von Manfred Frank lagen immer auf seinem Schreibtisch. Und sie haben ihn inspiriert zu einem in der Johannesforschung nun durchaus als Paradigmenwechsel zu bezeichnenden Auslegungskonzept. Dies zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht „Quellen- und Redaktionstheorien“ weiter verfolgt, sondern es für „sehr viel wahrscheinlicher“ hält, „dass Johannes außer der jüdischen Bibel nicht nur eine anonyme, ihm womöglich nur mündlich überlieferte, den Synoptikern ähnliche Tradition kennt und sie als Quelle benutzt hätte, sondern dass er vielmehr intertextuell mit den alttestamentlichen Texten ebenso wie

¹⁰ Wir nennen hier nur die in der Forschung bekannten Namen, nicht deren Werke.

mit den synoptischen Evangelien in ihrer überlieferten redaktionellen Gestalt spielt“, und zwar mit allen, mit Markus, Matthäus und Lukas (JohEv, Komm 4). Hartwig Thyen knüpft damit an „eine sich zunehmend bestätigende Hypothese“ an, dass das vierte Evangelium als ein Text über die Texte seiner drei älteren synoptischen Vorgänger gelesen sein will“ (Studien 163). Insofern hat der Begriff „das vierte Evangelium“ durchaus einen neuen Sinn bekommen. Und er führt damit eine schon ältere Auslegungstradition weiter, etwa die von E. C. Hoskyns (2. Aufl. 1947) und später dann von F. Neiryck und M. Sabbe beginnend mit den siebziger Jahren (vgl. Studien 155-181). Dazu lag und liegt ja immer noch auch eine Diskussion über die synoptische Theorie in der Luft, die sich vor allem mit M. Goulders Namen verknüpft.

Die literaturwissenschaftliche und textlinguistische Wende schließt nun aber auch ein, dass Hartwig Thyen sich von einer Hermeneutik verabschiedet, die einen „vermeintlich methodisch rekonstruierbare(n) objektive(n) Textsinn oder sensus historicus“ finden zu können meint. Er schließt sich vielmehr vor allem Umberto Eco an, wenn er formuliert: „Alle literarischen Texte sind die Klasse der unbeschränkten Zahl ihrer möglichen Interpretationen“ (JohEv, Komm 5) – freilich „ihrer möglichen!“. Denn es gibt, wie Umberto Eco in den „Grenzen der Interpretation“ vor allem deutlich gemacht hat, auch nicht-mögliche Interpretationen.

Insbesondere im Zusammenhang mit der oft geführten Auseinandersetzung mit Karl Barths Vorwort zur dritten Auflage des Römerbriefs und der Unterscheidung vom „Rätsel der Urkunde“ und dem „Rätsel der Sache“, findet sich in Thyens großen Studie „Das Johannesevangelium als literarisches Werk“ eine bemerkenswerte, ganz offenbar Isers „Der Akt des Lesens“ aufnehmende Überlegung. Es geht nicht um eine Wahrheit, die hinter den Texten liegt. „Die Wahrheit der Texte liegt vielmehr vor ihnen. Sie ist nicht ohne die Interaktion des Lesers mit dem Text und entsteht erst im Abenteuer der Lektüre“. Und dann folgt dieser literaturwissenschaftlichen Bemerkung eine schrifttheologische:

„Nicht als Aufklärungsbuch über eine Hinterwelt ist die Bibel Gottes Offenbarung, sondern als mich über mich selbst und meine Welt aufklärende und inspirierende und in die Wirklichkeit der neuen Welt Gottes und die Gegenwart seines Christus versetzende Schrift“. Und dieser ja dann doch einer variierten Form der Bultmann'schen Kerygmatheologie folgenden Aussage – die er oft auch in lutherischer Tradition so ausgedrückt hat, dass Gottes Wort in, mit und unter dem biblischen Wort ist – fügt er hinzu:

„Offenbarung ist also gerade nicht das feststellbar Gesagte, sondern das erst vom Leser erratend zu schaffende Unsagbar-Ungesagte. Eine Offenbarung, die festgestellt und wie ein Ding mitgeteilt werden kann, hätte ja auch mit dieser Feststellung und Mitteilung

aufgehört, Offenbarung zu sein“ (Studien 354f.).

Die Offenbarung ist also so etwas eine Figur im Textteppich der Bibel? Jedenfalls sagt er mit Karl Barth: „Wir haben nicht über Johannes, sondern, gewiss oft nicht ohne Seufzen und Kopfschütteln, so gut es geht, bis aufs letzte Wort mit Johannes zu denken“ (Studien 355).

Exegese nach dem Holocaust

„Wir haben nicht über Johannes, sondern, gewiss oft nicht ohne Seufzen und Kopfschütteln, so gut es geht, bis aufs letzte Wort mit Johannes zu denken“ (Studien 355). Nicht ohne Seufzen und Kopfschütteln. Was Hartwig Thyen alles einschließt in diese auffällige Einschränkung, wissen wir nicht. Aber ziemlich gewiss meinte er auch die epochale Selbstkritik an der christlichen Judenfeindschaft, die auch die Exegese des Neuen Testaments als eine nach dem Holocaust bestimmte. Dementsprechend hat er sich eingelassen auf die Frage, welche Konsequenzen aus „dieser Erfahrung“, aus dem „Genozid am jüdischen Volk“, dem „systematischen und (mitten im Land der Reformation!) nahezu perfekt gelungenen Versuch der Ausrottung des jüdischen Volks für unseren zukünftigen Umgang mit den Texten des

Neuen Testaments zu ziehen sind“ (Holocaust 140). Anders als die, die so taten, als wenn diese Fragestellung hermeneutisch irrelevant und für die der Holocaust gar nur als „Surrogat für theologische Argumente“ (Zitat von G. Klein in: Holocaust 141) eingesetzt werde, argumentierte er theologisch mit dem „Grundzug judäo-christlichen Glaubens“, der „doch wohl darin besteht, dass der allmächtige Schöpfergott sich in seiner unerfindlichen Gnade mit dem Geschick und der Geschichte des konkreten Volkes Israel identifiziert hat“ (Holocaust 141). In der Tat hat er anerkannt, was Imre Kertész in seinem Essay „Der Holocaust als Kultur“ so formuliert hat, dass „der lange, dunkle Schatten des Holocaust“, der über der „gesamte(n) Zivilisation, in der er geschah“, liegt, in derselben Zivilisation reflektiert werden (muss), innerhalb derer er begangen wurde“.¹¹ Deshalb formuliert er, dass man in der Theologie nicht einfach so tun könne, als ob der Holocaust gar nicht geschehen sei oder nur ein historischer „Zufall“ war, gar etwa als „Panne“ verharmlost werden könne. Kertész hat geschrieben, dass „die gewichtige, schwarze Trauerfeier für den Holocaust“ dem Wissen „eine unermessliche moralische Reserve“ hinzufügt. Er muss nach ihm in der Zivilisation „reflektiert werden“, in der er geschah. Deshalb stellt der Holo-

¹¹ I. Kertész, *Der Holocaust als Kultur*, in: ders., *Eine Gedankenlänge Stille*, während das Erschießungskommando neu lädt, Hamburg 1999, 54-69; vgl. auch E. Stegemann, *Von der Schwierigkeit, sich von sich zu unterscheiden*. Zum Umgang mit

der Judenfeindschaft in der Theologie, in: W. Bergmann/M. Körte (Hg.), *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften*, Berlin 2004, 47-69.

caust vor die Entscheidung, ein "Werturteil" zu fällen, „auf dass die nicht wiedergutzumachende Realität die Wiedergutmachung gebäre: den Geist, die Katharsis".¹² Dies ist im Blick auf die griechischen Wurzeln unserer Kultur gesprochen. Kertész vergleicht die Shoah aber auch mit der Sinaioffenbarung, eben der Gabe des Gesetzes an Mose. Genau hier ist der Punkt, den Hartwig Thyen auch sah: Innerhalb der christlichen Kultur und zuvorderst in der Theologie muss über den Schrecken, die Scham und die Reue hinaus die wissenschaftliche Reflexion und natürlich eben das Ethos, an dem sie sich orientiert, ansetzen. Kultur bedeutet ja doch auch „Selbstüberschreitung“, sich von sich selbst unterscheiden zu können. Eben diese Fähigkeit wurde auch von Hartwig Thyen aufgerufen, indem er sich etwa in die bekannte Flusser-Wilckens-Debatte einmischte und der Behauptung, dass der Antijudaismus „christlich-theologisch essentiell“ sei, entgegentrat.¹³ Er tat das vor allem, indem er sich sozusagen mit dem Hauptstück der Abwertung des Judentums, mit dem christlichen Absolutheitsanspruch, auseinandersetzte. Bevor er das schriftlich getan hat, hatten wir sehr viele Diskussionen darüber, nicht zuletzt natürlich über Apg 4,12 und natürlich Joh 14,6.

Hartwig Thyen hat bezüglich des Absolutheitsanspruchs so argumentiert: Absolutheit gilt nur für Gott. Es gibt nichts Irdisches, Vergängliches, Historisches, das Absolutheit beanspruchen könnte. Christlicher Glaube

an den einen und einzigen Gott, an den einen Herrn Jesus Christus, in dem allein das Heil der Menschen ist und bleibt, wie gewiss er immer auch sich zeigt, ist immer etwas Partikulares. Und das heißt, dass das Unverwechselbare, das Absolute außerhalb seiner selbst ist. Freilich mit Folgen, nicht zuletzt ethischen; deshalb wendet er sich ausdrücklich gegen den gebräuchlichen Gegensatz von Glaube versus Gesetz. Gerne zitierte er darum auch immer wieder aus Goethes Sonett „Natur und Kunst“:

Wer Großes will,
muß sich zusammenraffen;
In der Beschränkung
zeigt sich erst der Meister,
Und das Gesetz nur
kann uns Freiheit geben.

„An Jesus glauben heißt wohl, wie Jesus glauben, dass Gott erhört“ zitierte er auch Ernst Fuchs (Holocaust 148), und das schließt für ihn ein: wie Abraham zu glauben. Und mit Joh 1,18 sagt er, dass Jesus „nicht als Stifter einer neuen Religion noch als Gründer eines neuen Gottesvolkes, sondern als der bevollmächtigte ‚Exeget‘ des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs“ (Holocaust 156) aufgetreten sei. Deshalb wäre „die Rede vom Absolutheitsanspruch des Christentums ... das Ende jedes wirklichen Dialogs mit dem Judentum wie mit jeder anderen Religion. Denn ein Dialog, in dem über das Recht eines seiner Teilnehmer schon vorentschieden ist, so dass er sich nicht mehr wirklich aufs Spiel setzt

¹² A.a.O. 56.

¹³ Vgl. auch E. Stegemann, Von der Schwierigkeit, 53-60.

und dieses Spiel auch verlieren kann, ist ein Spiel mit gezinkten Karten, eher eine verkappte Missionsveranstaltung.“ (Holocaust 144)

Er hat unumwunden eingestanden, dass sich auch im Neuen Testament und nicht zuletzt eben im Johannes-evangelium „schroffe antijudaistische Töne“ (Holocaust 156) finden, in Joh 8 sogar bis zur Dämonisierung der Juden als Teufelskinder. Doch zugleich steht in diesem Evangelium ja auch Jesu Wort an die Samaritanerin: „Denn das Heil kommt von den Juden“ (Joh 4,22).

Dieser Begründungs-Satz war von Bultmann als unjohanneische Glosse angesehen worden. Denn eine heilsgeschichtliche Perspektive, in der gar noch präsentisch von den Juden als dem Ausgangspunkt der Erlösung die Rede ist, konnte es nicht geben. Die *Judaioi* im Johannesevangelium waren für Bultmann sowieso nur negativ besetzt, eben als Vertreter des ungläubigen, des gottfeindlichen Kosmos. Hartwig Thyen hat sich in einem bedeutenden Aufsatz „Das Heil kommt von den Juden“ (Studien 111ff.), ursprünglich in der Festschrift für Günther Bornkamm (1980) erschienen, mit dem Verhältnis des Johannesevangeliums zum Judentum auseinandergesetzt. Dort hat er versucht, das eigentümliche Paradox, das eben durch die beiden Formulierungen, die im Johannesevangelium stehen, also „Das Heil kommt von den Juden“ und die Juden sind „Teufelskinder“, historisch-kontextuell aufzulösen. Er versteht das Johannesevangelium als Schrift einer Gruppe jüdischer Christusbekenner,

die am Ende des 1. Jahrhunderts im Zuge der Konsolidierung des Judentums nach der Tempelzerstörung unter rabbinischer Führung in Javne und durch die Einführung der *Birkat HaMinim* in das Achtzehnbitten-Gebet von einem gewaltsamen Synagogen-ausschluss betroffen waren und durchaus Grund zur Furcht hatten. Die schroffen antijudaistischen Töne sind also nicht das Triumphgeheul heidenchristlicher Usurpatoren, sondern „die polemische Kehrseite des tiefverwurzelten Judentums einer im wesentlichen noch judenchristlichen Minderheit, die betroffen und bedroht vom Synagogenausschluss ringt um das ihr bestrittene jüdische Erbe“ (Studien 131). Später hat er diese Historisierung des Konflikts selbst relativiert. Die sog. *apostasy*-Stellen im Johannesevangelium (9,22; 12,42; 16,2; sie sprechen vom Synagogenausschluss jener, die Jesus als Christus bekennen) sind „kein technischer Terminus zur Bezeichnung eines geläufigen Verfahrens, sondern eine ad-hoc-Bildung unseres Evangelisten“ (Studien 561). Mit Wayne Meeks spricht er davon, dass die Verknüpfung mit der *Birkat HaMinim* ein „red herring“ sei, ein Ablenkungsmanöver oder eine falsche Spur (Studien 564). Und nicht zuletzt hat er dieses Urteil auch gefällt, weil ihm immer deutlicher geworden war, dass das Johannesevangelium nicht der Ausdruck einer kleinen, konventikelhaften oder gar sektiererischen Gemeinde ist, „sondern als auktoriales literarisches Werk für eine unvorhersehbare Leserschaft begriffen sein“ will (Studien 565). Das

biographische Genre weist für ihn darauf. Und entsprechend dem schon erwähnten Konzept der Intertextualität legt er die aposynagogos-Stellen und insbesondere das Verb ekballein (hin-auswerfen) in Joh 9 als Bezugnahme auf die Seligpreisung in Lk 6,22 und die LXX-Fassung von Jes 66,5 aus, also als eine verbale Schmähung und nicht als Ausschluss aus einer Gemeinschaft/Institution.

Hartwig Thyen war, ja, zuerst ein Theologe mit Leidenschaft, ein Pastor im wahrsten Sinne des Wortes, eben ein Hirte; er war ein hochgebildeter und immer zugleich an der Weiterbildung interessierter Theologe und Professor, ein wunderbarer Lehrer, ein treuer Freund und Kollege. Er war auch ein treuer Schüler. Er war immer solidarisch, ja, er kümmerte sich, nahm Anteil und hatte im wahrsten Sinne des Wortes „Interesse“ – war dazwischen. Es gab keinen besseren Ratgeber. Er war ein Glücksfall. Aber er hatte auch Glück. Nicht zuletzt, weil er mit Gisela eine wunderbare Lebensgefährtin gefunden hatte, eine Freundin. Ihr Trauspruch stammt aus dem Hohenlied (6,3): „Mein Freund ist mein und ich bin sein, der unter den Rosen weidet.“

Jetzt ruhen beide im Wald. Als wir ihn dort beerdigt haben, kam mir in den Sinn, dass wir oft über Schumanns

Eichendorff-Lieder geredet haben. Eins davon ist dies:

Aus der Heimat hinter den Blitzen rot
Da kommen die Wolken her,
Aber Vater und Mutter sind lange tot,
Es kennt mich dort keiner mehr.
Wie bald, ach wie bald
kommt die stille Zeit,
Da ruhe ich auch, und über mir
Rauscht die schöne Waldeinsamkeit,
Und keiner kennt mich mehr hier.
Ja, die schöne Waldeinsamkeit!

Bibliographische Notiz

Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie, FRLANT 65, Göttingen 1955.

Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen, FRLANT 96, Göttingen 1970.

Exegese des Neuen Testaments nach dem Holocaust, in R. Rendtorff / E. Stegemann (Hg.): Auschwitz – Krise der christlichen Theologie, Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 10, München 1980, S. 140-158.

Art. Johannesevangelium, TRE 17 (1988) 200–225.

Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen 2005,²2015.

Studien zum Corpus Iohanneum, WUNT 214, Tübingen 2007.

Meditation über die Liebe im Johannesevangelium

zum Gedenken an Hartwig Thyen
27.7.2016

Gerd Theißen

Das Johannesevangelium war die Mitte
der exegetischen und theologischen Arbeit
von Hartwig Thyen.

Dieses Evangelium hat zwei Seiten:
Es vereint Theologen und spaltet sie.

Manche wollen es
aus dem Kanon ausschließen.

Es lasse die Welt
in Finsternis versinken,
verzerre das Bild der Juden.

Der Hass der Welt,
den die Christen in ihm
gegen sich spüren,
sei Projektion ihres Hasses in die Welt.

Für diese Christen ist Gott
akosmische Liebe
und die Gemeinde
ein Konventikel von Erwählten.

Andere sagen mit Recht:
Der Hass der Welt tritt
im Johannesevangelium nur deshalb
so stark hervor,
weil er mit der Liebe Gottes
kontrastiert.

Wer Gott als Licht definiert,
verfinstert die Welt.

Denn wo viel Licht ist,
ist viel Schatten.

Im JohEv ist sehr viel Licht
und deshalb
sehr viel mehr Schatten als sonst.

Wer Gott als Liebe definiert,
macht deutlich,

wie lieblos die Welt ist.

Lassen wir also das JohEv in der Bibel,
auch wenn es die Welt in Licht und Finsternis
zu spalten droht.

Aber es spaltet nicht nur die Theologen,
es führt sie auch zusammen.

Die konservativen Theologen
suchen in Jesus

den inkarnierten Gott
und finden in ihm
den Ausdruck göttlicher Liebe.

Die liberalen suchen in Jesus
den Boten der Liebe
und finden in ihm
den Grund menschlicher Liebe.

Beide sind sich darin einig:

Wir können Liebe so wenig schaffen wie
unsere Existenz,

wir können sie jedoch zerstören,
aus der Welt drängen
und auf viele Arten und Weisen
kreuzigen.

Hartwig Thyen war in seiner Theologie
konservativer als ich,
geprägt von der dialektischen
Theologie der Verkündigung
und der hermeneutischen
Theologie des Kerygmas,
das aus dem Jenseits
einschlägt in unsere Welt.

Aber im Verständnis der johanneischen
Liebe konnten wir uns treffen,
auch wenn meine liberale Theologie ihm
(und anderen) zu weit ging.

Aber wenn man sich
auf die Liebe einigt,
beginnen neue Probleme.

Denn die Liebe hat
im Johannesevangelium Defizite:

Das erste Defizit ist:

Sie ist auf einen kleinen Kreis
beschränkt.

Sie ist keine Nächstenliebe.

Das Wort fehlt.
 Sie ist nicht Feindesliebe.
 Die Sache fehlt.
 Sie ist gegenseitige Bruderliebe –
 Schwestern sind nicht ausgeschlossen.
 Ausgeschlossen aber sind
 die anderen,
 die Außenstehenden.
 Hält solch eine Liebe Konflikte aus?
 Bewährt sie sich
 im zermürbenden Alltag?
 Wenn sie Außenstehenden ausschließt,
 wie leicht ist es,
 den zum Außenstehenden zu erklären,
 den man nicht mag –
 und dann gilt das Liebesgebot
 nicht mehr.

Das zweite Problem ist:
 Die Liebe ist im Johannesevangelium
 wenig konkret.
 Im Johannesbrief hören wir zwar
 von Hungernden,
 die wir speisen soll,
 im Evangelium von Gastfreundschaft,
 Fußwaschung gilt als
 Zeichen der Liebe.
 Aber es bleibt blass,
 was die Liebe konkret tut.
 Bei Jesus meint sie Kinder,
 Zöllner,
 Sünder,
 Fremde
 und Feinde,
 im Johannesevangelium
 schwimmt sie in einem
 „ewigen Glockenläuten im Himmel“
 (J. Wellhausen).
 Oder bleibt sie deshalb
 im Johannesevangelium
 so verschwommen,
 weil sie schon so selbstverständlich
 das soziale Handeln bestimmt,
 dass es nicht ausdrücklich
 formuliert werden muss?

Aber im Kern ist die Liebe
 im Johannesevangelium
 weit mehr als konkrete Hilfe:
 Liebe ist Präsenz Gottes im Menschen.
 Liebe ist Einheit mit Gott.
 An ihrer Liebe soll die Welt erkennen,
 dass Christen eins mit Gott sind.
 Diese Liebe beansprucht,
 einen Wert in sich zu haben,
 unabhängig davon,
 ob sie für andere wertvoll ist.
 Und gerade dadurch will sie
 andere beeindruckend und überzeugen
 als Einheit mit Gott.

Auch Paulus kontrastiert eine solche Liebe
 mit der sozialen Liebe.

Er schreibt:

„Und wenn ich alle meine Habe
 den Armen gäbe
 und ließe den Leib verbrennen
 und hätte die Liebe nicht,
 so wäre mir's nicht nütze.“

Wie kann man
 solch eine Liebe verteidigen,
 die niemandem hilft –
 außer einem selbst?
 Die Freunde des Johannesevangeliums
 unter den Exegeten
 geben sich viel Mühe zur Verteidigung
 dieser Liebe.

Sie versichern:

Liebe sei im JohEv trotz allem sozial.
 Sie sucht im Unterschied
 zur Liebe der Welt
 nicht das Ihre (Joh 15,19),
 sondern das Fremde.
 Gerade das mache sie aus.
 Das sei das Wesentliche dieser Liebe.

Aber hier ist etwas anderes gemeint.
 Gemeint ist:

Die Liebe der Welt sucht das Eigene,
 Welt sucht Welt,
 Finsternis sucht Finsternis.
 Die Liebe der Christen

sucht ebenfalls das Eigene,
Licht sucht Licht,
Liebe sucht Liebe,
Christen suchen Christen.
Die Selbstbezogenheit der Liebe ist in Welt
und Gemeinde dieselbe.

Sie will sich nicht rechtfertigen
durch ihren sozialen Nutzen für andere.

Aber warum hält Paulus solch eine Liebe
jenseits ihres sozialen Nutzens
für das größte Charisma
unter Glaube, Hoffnung und Liebe?

Warum ist sie mehr als Glaube?

Glaube rechtfertigt den *Menschen*,
obwohl er Gottes Willen
nicht entspricht.

Glaube antwortet auf die Frage:

Ist der Mensch gerecht?

Die Liebe aber lässt

die Frage verstummen,

ob der Mensch gerecht ist.

Sie ist schon beantwortet,

ehe sie gestellt wurde,

so wie in der Gegenwart der Geliebten

alle Fragen nach dem Sinn des Lebens

verstummen,

weil es erfüllt ist.

Die Hoffnung rechtfertigt Gott,

weil die Welt

Gottes Willen widerspricht.

Sie ist voll Unrecht und Leid,

voll Tod und Trauer.

Nur die Hoffnung,

dass sie sich verändert,

macht sie erträglich.

Durch Hoffnung auf

Veränderung der Welt

wird Gott rechtfertigt.

Die Hoffnung will

die Theodizeefrage beantworten,

auch wenn sie dabei immer wieder

strandet und scheitert.

Auch hier gilt:

Liebe rechtfertigt nichts.

Kontakt mit Gott zu haben,
ist ihr genug.

Nichts wird damit gerechtfertigt

Nichts wird damit beantwortet.

Nur die Frage verstummt.

Wenn die Liebe nichts rechtfertigt,

weil sie in sich sinnvoll ist,

sollten auch wir diese Liebe

nicht rechtfertigen.

Ihre Stärke besteht darin,

dass sie auf Rechtfertigung

verzichten kann.

Sie ist in sich sinnvoll

Sie ist in sich wertvoll.

Gott ist deshalb Liebe,

weil er das einzige ist,

was in sich sinnvoll ist.

Deshalb sagt der 1. Johannesbrief:

„Gott ist Liebe

Und wer in der Liebe bleibt,

der bleibt in Gott

und Gott bleibt in ihm.“

Dem können konservative und liberale

Theologen zustimmen,

auch wenn das Problem bleibt,

dass sie es verschieden verstehen.

Die einen denken eher

an die Liebe Gottes,

die anderen eher

an die Liebe der Menschen.

Wenn man sich bei so Wichtigem

missversteht,

ist die Enttäuschung am Ende oft groß.

Daher sei betont:

Damit Theologen gut zusammen leben

braucht es mehr als Liebe,

auch wenn die Liebe

die größte aller Charismen ist.

Hier wiederholt sich

das Problem des JohEv:

Wenn Liebe das Zusammenleben

begründen soll,

zündet man zwar ein großes Licht an,
aber lässt damit
die Schatten klarer hervortreten.
Die Hässlichkeiten des Alltags
werden deutlicher,
die Kleinkriege unerträglicher,
die Lieblosigkeiten unerträglicher.
Wer unter Theologen nach Liebe sucht,
leidet im Alltag oft umso mehr,
an der Konkurrenz-,
Motz- und
Schmähesellschaft,
die sich Wissenschaft nennt.
Hartwig Thyen war über viele Jahre hinweg
ein guter Kollege.
Deshalb schließe ich mit einem Text über
die Spezies des homo theologicus.
Sie schließt den
homo theologicus Heidelbergensis
mit ein.
Hier sage ich,
was es über die Liebe hinaus braucht,
damit Menschen und Theologen gut
zusammenleben:

Jahrmillionen hat es gedauert,
bis sich Lebewesen entwickelten.
Stoffwechsel mit der Umwelt erhielt
und erneuerte sie.
Ihre Organe brachten Laute hervor,
aber sie sprachen nicht.
Sie strebten nach Lustgewinn,
aber lachten nicht.
Sie wussten noch nichts
von der Weisheit
in den Wundern der Welt.

Erst der Mensch verwandelte ihre
Stummheit in Sprache.
Erst der Mensch verwandelte ihr Glück

in Dankbarkeit.
Erst der Mensch verwandelte Lust
in Lachen, Leid in Klage.
Erst der Mensch verwandelte
materiellen Stoffwechsel
in spirituellen Austausch,
klagt Gott sein Leid
und lobt ihn trotz allem.

Alles, was als sein Proprium galt,
haben wir bei Tieren gefunden:
Sprache und Tradition,
Solidarität und Selbstbewusstsein.
Doch dass er loben und klagen kann,
lachen und weinen,
unterscheidet ihn vom Tier.

Der Mensch ist das betende Tier,
das nicht beten muss,
so wie er das vernünftige
Lebewesen ist,
das nicht vernünftig sein muss.

Theologen sind beides:
Einige beten und sind unvernünftig.
Einige sind unvernünftig,
beten aber nicht.
Einige beten nicht,
sind aber vernünftig.
Selig sind,
die beten und vernünftig sind
und die anderen mit Humor ertragen.¹

Hartwig Thyen hat
mit viel Humor
andere Theologen ertragen.
Dafür sei ihm gedankt.

¹ Mein Text über den Homo theologicus
findet sich in: S. Schulz (Hg.), Gott hat gut
lachen, 153 Texte zu Humor und Kirche,
Weimar 2015, 22–23 = „HOCH, HEILIG

und HEITER. Himmlische Witze und
Anekdoten", Leipzig (2016), 10f.

AKTIVITÄTEN UND INITIATIVEN

Studientag 2015

Viele Glieder – ein Leib

Marc Jansen

Am 18.11.2015 war es wieder soweit: der Studientag, der klassisch am Buß- und Betttag stattfindet, sollte die Studierenden in diesem Jahr mit einem etwas kontroversen Thema konfrontieren: „Viele Glieder – ein Leib/d. Gemeinsam studieren, unterschiedlich glauben!“ Schon das Fragezeichen im Titel ließ andeuten, dass die Meinungen wahrscheinlich weit auseinandergehen können, da gerade dieses Thema uns als Theologiestudierende unmittelbar betrifft. So sollte der Studientag der Studierendenschaft ein Forum bieten, die Vielfalt wahrzunehmen, konstruktiv miteinander ins Gespräch zu kommen und sich mit der Frage auseinanderzusetzen, wie wir eigentlich miteinander streiten können.

Schon der Aufbau des Studientages ließ eine gewisse Dynamik erkennen: so wurde im ersten Teil des Tages der Reichtum der Vielfalt thematisiert, wohingegen wir uns im Nachmittagsprogramm mit der Herausforderung der Vielfalt beschäftigten.

Ort des Geschehens war wieder das Schmitthenner-Haus. Zu Beginn des

Studientages schien die Zahl der Anwesenden im Saale zunächst noch sehr übersichtlich zu sein, aber im Laufe des Tages wuchs die Teilnehmerzahl deutlich an. Nachdem Technik, Getränke und Snacks bereit waren, ging es auch schon los: die beiden Organisatoren des Studientages, Slawa Dreier und Simeon Prechtel, begrüßten die Anwesenden und leiteten auch direkt zu einer Bibelarbeit über, die mit der Methode des Bibelteilens in Gruppen 1. Kor 12,12-27 erschloss: Viele Glieder – ein Leib? Der Text führte die Teilnehmenden bereits ins Thema ein und verdeutlichte uns, dass schon Paulus mit der Problematik konfrontiert war, dass es gewisse Spannungen und Differenzen in seinen Gemeinden gab. Auf die Bibelarbeit folgte eine Andacht von Christoph Wiesinger, in welcher er dem Plenum einen auto-biographischen Einblick in verschiedene Phasen seines Lebens gab, die ihn in seiner Frömmigkeit geprägt haben. Dabei beschrieb er, wie er im Studium häufiger die negative Erfahrung machen musste, dass in Diskussionen an der Universität ein gewisses „Schubladendenken“ vorherrscht und dass Klassifizierungen in Bezug auf Frömmigkeitsprägungen gemacht werden. Seine Andacht mündete schließlich in einem kurzen geistlichen Impuls zu Glaube, Hoffnung, Liebe. (1. Kor 13,13)

Im anschließenden Vortrag stellte Dr. Fabian Kliesch gemeinsam mit Simeon Prechtel eine Auswertung der empirischen Studie über Religiosität von Studierenden vor, welche im letzten Jahr durchgeführt worden war.

Diese Studie wurde u.a. an die christlichen Wohnheime in Heidelberg geschickt, aber in besonderem Maße sollte in dieser Studie die Religiosität von Theologiestudierenden betrachtet werden. In dieser Auswertung wurden anhand der Antworten der Teilnehmenden zur religiösen Prägung (u.a. charismatisch, traditionell, liberal) 3 Untergruppen gebildet (konservativ, liberal, kritisch) und diese Untergruppen wurden schließlich in den Dimensionen „Wort oder Tat“, „Schriftverständnis“ und „Lebensführung“ miteinander verglichen. Das Ergebnis hierbei war, dass die sozialdiakonische Dimension des Glaubens bei Teilnehmenden mit „konservativer“ Prägung mit denjenigen einer „liberalen“ Prägung übereinstimmt. Die Auswertung zeigte weiter, dass auch das Schriftverständnis zwischen diesen beiden Gruppen übereinstimmt und Unterschiede eher marginal sind. Ein Unterschied zwischen diesen beiden Gruppen wurde jedoch in Bezug auf die Lebensführung deutlich, da hier die Antworten zu den Fragen wie „Kann Abtreibung mit dem Glauben vereinbar sein? Dürfen Homosexuelle kirchlich heiraten?“ doch voneinander abweichen.

Im nächsten Programmpunkt wurden dem Plenum nun konkrete und fassbare Gesichter der Studierendenschaft vorgestellt. So beschrieben die Studierenden Marcel Beaupain, Mirjam Thalmann, Benjamin Krauß und Carolin Kloß ihren geistlichen Hintergrund und äußerten sich über ihre Motivation zum Studium und über das Lernen von anderen Konfessionen. Ihr

Zugang zum Glauben und die persönliche Glaubensausübung unterscheiden sich bei den vier Studierenden, jedoch teilen sie alle die gleiche Leidenschaft: mehr über Glauben zu erfahren und diskursive Theologie zu betreiben.

Nach der Mittagspause ging es dann mit dem 2. Teil des Programms weiter. Hier war nun der Akzent auf die „Herausforderung der Vielfalt“ gesetzt. Hierfür untersuchte Frau Prof. Nüssel in ihrem Vortrag, was es eigentlich mit den Begriffen „Evangelikal, Fundamental, Liberal und Charismatisch“ auf sich hat. Bei der Erläuterung dieser Richtungen muss natürlich immer bedacht werden, dass es sich dabei nur um Pauschalbeschreibungen handeln kann und dass diese Begriffe teilweise Fremdbezeichnungen sind. Im Vortrag wurde jedoch deutlich, dass alle Richtungen ihre Berechtigung haben und der Spiegel eines Diskurses sind, wie Christentum gelebt werden kann. So kann „evangelikal“ der Ausdruck eines lebendigen Christentums sein, doch auch „liberal“ kann eine Lebensäußerung sein, wie man Christentum leben kann. Das Christ-Sein steht jedoch in Gefahr, wo man sich mit Gewalt begegnet und wo es zur Abgrenzung kommt. Daher gilt es, Gemeinschaft zu leben und dem anderen eine Chance zu geben.

Der folgende Vortrag von Thomas Renkert über „Soziale Identität und Konfliktpotentiale von Religionen“ wählte einen psychologischen Zugang zum Thema, indem die Ergebnisse verschiedener psychologischer Theo-

rien und Studien über Gruppen vorgestellt wurden, in denen die Dynamiken und Auswirkungen einer Gruppenzugehörigkeit untersucht wurden. Die Ergebnisse der psychologischen Studien waren unter anderem, dass ein Gruppenzugehörigkeitsgefühl die Tendenz hat, dass man andere Gruppen benachteiligen will und ihnen eher feindlich gegenüber steht.

Als letzter Programmpunkt stand für den Studientag noch das Abschlussforum an, bei dem zwei wissenschaftliche Mitarbeiter der theologischen Fakultät, Thomas Renkert und Rasmus Nagel, der Frage nachgingen, ob Glaube eine Rolle in der wissenschaftlichen Theologie spielen darf. Rasmus Nagel vertrat dabei die Pro-Seite, dass Glaube eine Rolle für die Theologie spielen darf, ja sogar muss, wohingegen Thomas Renkert die Gegenseite vertrat. Rasmus Nagel betonte für seine Position, dass wissenschaftliche Theologie die Aufgabe hat, Glauben kritisch zu reflektieren. Thomas Renkert hingegen führte an, dass Theologie rational begreifbar sein muss, damit Argumentationen nachvollzogen werden können. Auch das Plenum war sehr aktiv an dieser Diskussion beteiligt und es entstand ein reger Austausch über diese Problematik, die schließlich noch in der Frage um die Konfessionsklausel für das Theologiestudium mündete.

Viele Glieder – ein Leib/d? Auch nach dem Studientag bleibt hier immer noch das Fragezeichen stehen. Dieser Tag hat jedoch verdeutlicht, dass die üblichen Pauschalisierungen und Klassifizierungen, die im Studienalltag über Frömmigkeiten gemacht werden, nicht der Individualität des Glaubens gerecht werden und einen konstruktiven Dialog behindern. Der Studientag hat uns die Möglichkeit gegeben, dass wir hier als Studierendenschaft gemeinsam zusammenkommen und uns mit dieser Thematik auseinandersetzen. Er hat uns auch dazu ermutigt, den Glauben unserer Kommilitonen besser kennenzulernen.

Abschließend soll noch gesagt werden, dass es von großer Bedeutung ist, dass uns die theologische Fakultät einen freien Tag gibt, an dem wir als Studierendenschaft zusammenkommen können, um über Themen zu diskutieren und uns auszutauschen, die uns auch persönlich beschäftigen. Unser Dank geht deswegen ganz besonders an die beiden Kommilitonen, die den Studientag auf die Beine gestellt haben: Slawa Dreier und Simeon Prechtel. Beide sind übrigens nicht aktiv in der Fachschaft tätig, was nochmal verdeutlicht, dass der Studientag von jedem engagierten und interessierten Student organisiert und durchgeführt werden kann.

Netzwerk-Tagung Praktische Theologie

Christoph Wiesinger

Vom 29. - 31. Juli 2016 fand an der Theologischen Fakultät ein praktisch-theologisches Fach- und Nachwuchsforum, die sogenannte „Netzwerk-Tagung“, zum dritten Mal statt. Die Idee ergab sich aus einem Zusammentreffen einiger praktisch-theologischer Lehrstuhlinhaber*innen, die für ihre Assistent*innen ein freundschaftliches Netzwerk in fachlicher Verbundenheit initiierten. So fand 2013 in Marburg die erste – damals noch klassische – Netzwerk-Tagung statt. Es war eine inhaltlich ausgerichtete und vor allem an Nachwuchswissenschaftler*innen adressierte Tagung mit Fachvorträgen zum Thema „Netzwerk“. Als sich 2015 die Tagung in Frankfurt/Main wiederholte, veränderte sie sich deutlich. Es kam zu einer Wende, weg von einer thematisch orientierten Fachtagung und hin zu einer gemeinschaftlich ausgerichteten Nachwuchstagung, die nun von Nachwuchswissenschaftler*innen eigenständig und lehrstuhlabhängig organisiert wurde und diesen Charakter auch inhaltlich weiterführte. Zentrales Anliegen war der kollegiale Austausch auf der Ebene der Doktorand*innen und Habilitand*innen über die eigenen Forschungsprojekte.

Da aller guten Dinge drei sind, wiederholte sich die Idee diesmal in Heidelberg. Nach dem Motto: Von Dokto-

randen für Doktoranden, offen für jeden, der sich einbringen möchte und mit viel Raum für die gegenseitige Vorstellung und Diskussion eigener Projekte. Eingebettet war die Tagung wie die letzten beiden Male von einem kulturellen Rahmenprogramm, um Fakultät, Stadt und Kolleg*innen besser kennenlernen zu können.

Zweierlei hat sich gegenüber Frankfurt allerdings verändert. Erstens haben wir terminlich umgestellt. Fanden die ersten zwei Treffen noch im kalten Winter statt, so wollten wir diesmal gerne die Möglichkeit haben, im Garten zu plauschen, an den Neckarwiesen zu flanieren und an der schönen sommerlichen frischen Luft unsere Gedanken kreisen zu lassen. So legten wir den Termin ans Ende des Sommersemesters und gestalteten unser Abendprogramm und das kulturelle Rahmenprogramm entsprechend freiluftorientiert.

Zweitens wurde eine neue Idee ins Zentrum der Tagung gebracht, indem wir Experten verschiedener angrenzenden Fachwissenschaften zum interdisziplinären Austausch einluden. In der Praktischen Theologie, die sich mit der Vielfalt der praktischen Vollzüge des Christentums befasst, arbeitet man fast zwangsläufig interdisziplinär. Das liegt der Praktischen Theologie bereits in ihrer Grundintention als gegenwartsorientierter, an gelebter Religion und aktuellen Phänomenen interessierter Wissenschaft zugrunde. Für Promovierende und Habilitierende bedeutet dies, dass sie sich für ihr Projekt in die Methoden und Sichtweisen

eines anderen Faches – der Psychologie, Pädagogik, Soziologie, Philosophie, Religionswissenschaft etc. – einarbeiten müssen, ohne jenes Fach (in der Regel) je grundständig studiert zu haben. So bleibt immer eine gewisse Restunsicherheit ob des eigenen Dilettierens. Zudem ist es als Quereinsteiger gar nicht so leicht, einen Überblick zu bekommen, was es an Themen und Methoden, an Zugängen und Theoriesträngen in der jeweiligen Wissenschaft gibt. Grund dafür ist unter anderem die Schnelllebigkeit des Wissenschaftsbetriebs, die es erschwert, in mehr als einer Disziplin auf dem aktuellen Stand der Dinge zu bleiben und den „state of the art“ zu kennen. Darum wollten wir die Möglichkeit bieten, Experten aus den jeweiligen Fächern einzuladen und in Workshops als offene Ansprechpartner mit uns über unsere Projekte zu diskutieren. Die Teilnehmer stellten in kleiner Runde jeweils einem Experten bzw. einer Expertin aus der Philosophie, der Ethnologie, der Soziologie und der Pädagogik ihr Projekt vor. Dies bot die Möglichkeit eines offenen, kreativen und fachwissenschaftlich fundierten Austausches. Es kam zu einem spannenden und ertragreichen gruppenny-

namischen Prozess mit vielen Anregungen für die Nachwuchswissenschaftler*innen. Ein wirkliches Highlight.

Apropos Highlight: Eine besondere Freude bot uns Prof. em. Dr. Dr. Dres. h.c. Michael Welker, Systematischer Theologe, ganz im Sinne unserer Nachwuchstagung diesmal zur Intradisziplinarität. Er hat uns einen herausfordernden Vortrag über die ›Theologizität‹ theologischen Forschens mitgebracht, der anschließend zu einer lebendigen Diskussion führte, die noch bis in die späten Abendstunden bei Wein und Gegrilltem im Garten des praktisch-theologischen Seminars wiederhallte.

Am Ende der Tagung blieb die Gewissheit, sich viele lohnende Gedanken über die eigene Arbeit, über den aktuellen Stand der Forschung im Nachwuchsbereich, über die Methoden und Arbeitsweisen anderer Disziplinen und der Theologizität unserer Forschung gemacht und nützliche Impulse für das Weiterdenken bekommen zu haben. Nun bleibt es an jeden der 30 Teilnehmenden, diesen Schwung für die eigene Arbeit mitzunehmen.

Studienfahrt nach Wittenberg

(5.-8.Mai 2016)

*Nikolett Móricz, Janika Wehmann,
Simon Gottowik, Arne Bachmann*

In diesem Sommersemester führte uns die alljährliche Studienfahrt des Ökumenischen Wohnheims mit Pastoren vom „Evangelischen Bund“ über Himmelfahrt in die Lutherstadt Wittenberg, wo wir die originalen Schauplätzen der Reformation entdecken konnten. Mit freundlicher Unterstützung des Fördervereins der Theologischen Fakultät konnten wir auch Studierenden mit geringerem Einkommen die Teilnahme an der Fahrt ermöglichen. Thematisch kreiste die Fahrt um das Thema der Reformation, was sich in zahlreichen Vorträgen und Seminarsitzungen niederschlug.

Wittenberg und das Lutherhaus

Was wir heute im Rückblick als „Reformation“ bezeichnen und manchmal etwas vereinfacht allein mit den Ereignissen vor 500 Jahren in Wittenberg in Verbindung bringen, hat eine globale Wirkung erzielt. Über 400 Millionen Menschen weltweit verbinden ihre geistig-religiöse Existenz mit dem reformatorischen Geschehen, das nicht nur von Wittenberg, sondern auch von anderen europäischen Städten und Regionen ausging. Von den historischen Gebäuden der Wittenberger Universität „Alma Mater Leucorea“, an der

auch Martin Luther lehrte, besteht heute nur noch das Augusteum. Doch die Stiftung Leucorea hat es geschafft, nach vielen Jahren wieder einen Campus zum Lernen und Forschen in Wittenberg zu eröffnen. In dieser schönen Gedenkstätte wurden wir auch für drei Tage untergebracht.

Die Stadt Wittenberg zeugt auf Schritt und Tritt vom Wirken großer Reformatoren: Martin Luther und Philipp Melanchthon begleiteten die Teilnehmer der Studienfahrt deshalb kontinuierlich. Am Tag nach der Ankunft wartete beispielsweise das Lutherhaus, das ehemaligen Wohnhaus des Theologen. Neben Originalen wie einer Sammelkiste des Ablasspredigers Johann Tetzel oder der Predigtkanzel Luthers, brachten vor allem die Lehr- und Lebensräume der Familie einen Einblick in die Zeit der Reformation. Im großen Hörsaal wurde disputiert, in der Stube nebenan fanden Luthers viel beachtete Tischreden statt. Faszinierend insbesondere die Wirtschaftsräume – Luthers Frau Katharina besorgte im Hintergrund einen Haushalt, der auch Studenten und Gäste beherbergte und nach heutigen Dimensionen einem mittelständischen Unternehmen entspricht. Der Rundgang im Luther-Haus endete freilich so, wie man es von dem großen Reformator erwartet: Mit einer der ersten Bibeln in deutscher Sprache.

Praktisch wurde die Reformation zuerst in den Wittenberger Kirchen spürbar. Die Stadtkirche St. Marien, erbaut 1281, prägt mit ihren markanten Doppeltürmen bis heute die Silhouette der Altstadt und bildete schon

damals die Kulisse für große Predigten. Luther hatte hier von 1514 an einen Predigtauftrag. Eine Gemeinde, die sich zusehends auf die Ablässe verließ und der persönlichen Buße den Rücken zudrehte, war in diesem Kontext ein wichtiger Anstoß zu den 95 Thesen. Pfarrerin Corinna Seeberger ging in ihrem Vortrag zur Kirche jedoch eher auf die Kunstgeschichte ein: Denn die Künstler Lucas Cranach, der Ältere und der Jüngere, sind ebenso eng wie Luther mit der Stadtkirche verbunden. Ihr viergliedriger Reformationssaltar von 1547/48 zeigt die Sakramente von Taufe und Abendmahl gemeinsam mit der Buße; die Predella bildet schließlich eine Darstellung von Luther und seiner Gemeinde mit dem gekreuzigten Christus im Zentrum ab. Aufmerksame Besucher entdecken auf den Cranach-Bildern, den Epitaphien, auch immer wieder bekannte Gesichter von Wittenberger Bürgern. Luthers Gesichtszüge finden sich beispielsweise am Abendmahlstisch wieder, ebenso das einzige Selbstportrait Lucas Cranachs des Jüngeren als Mundschenk.

Die Schlosskirche bildet das monumentale Gegenstück zu St. Marien. Ihren aus dunklen Steinen gemauerten Turm zierte Luthers Liedzeile „Ein feste Burg ist unser Gott, ein gute Wehr und Waffen.“ In ihrer Funktion als Universitätskirche diente sie auch Disputationen, wissenschaftlichen Streitgesprächen, wie auch Luther beim Thesenanschlag 1517 eines im Sinn gehabt haben soll. Schuldekan i. R. Schwab klärte in seinem Vortrag je-

doch die Faktenlage: Für den symbolträchtigen Anschlag mit Hammer und Nägeln gebe es keinerlei historische Belege. Gleichwohl sei der Versand der Thesen und die daraus folgende (schriftliche) Diskussion von prägender Bedeutung und unumstritten.

Kreuz und Rose (Die Suche nach Profil und Identität im heutigen Pluralismus)

Der erste Abend begann mit dem Vortrag von Prof. Michael Plathow über die Bedeutung und Wirkungsgeschichte der Lutherrose. Als Stuckornament schmückt sie das Kreuzgewölbe im „Schwarzen Kloster“ der Lutherstadt Wittenberg. Am Revers des Jacketts sichtbar, bringt sie lebensgeschichtliche Herkunft, Konfessionszugehörigkeit und Selbstverpflichtung zum Ausdruck. Mit und durch die nach ihr gestalteten Gartenkultur im Zentrum der Reformation verbindet sie weltweit Christen in Nord und Süd, Gemeinden und Kirchen in Ost und West: die sog. Lutherrose, Luthers Siegel und Familienwappen, aber noch mehr. In einem Brief am 8. Juli 1530 beschreibt Luther sein Wappen:

„Das erste sollte ein Kreuz sein – schwarz – im Herzen, das seine natürliche Farbe hätte. Denn so man von Herzen glaubt, wird man gerecht... Solch Herz soll mitten in einer weißen Rose stehen, anzeigen, dass der Glaube Freude, Trost und Friede gibt...darum soll die Rose weiß und nicht rot sein; denn weiße Farbe ist der Geister und aller Engel Farbe. Solche

Rose steht im himmelfarbenen Feld, dass solche Freude im Geist und Glauben ein Anfang ist der himmlische Freude zukünftig... Und um solch ein Feld einen goldenen Ring, dass solche Seligkeit im Himmel ewig währt und kein Ende hat und auch köstlich überall alle Freude und Güter, wie das Gold das edelste köstliche Erz ist.“

Auch durch seine nachhaltige Verbreitung stellen sich Fragen nicht nur nach dem biographischen Hintergrund und der Charakterisierung von Luthers allegorischer Interpretation des Lehr- und Merkbildes, sondern auch nach der geistesgeschichtlichen Beziehung – man denke an Goethe und Hegel – der Symbole Kreuz und Rose für das Verhältnis von Glaube und Vernunft oder Theologie und Philosophie. Zudem ist zu fragen nach der semiotischen Relevanz der sog. Lutherrose im heutigen Pluralismus.

Die Wirkungsgeschichte der Lutherrose zeigt wie in Zeiten der Visualisierung und der „Corporate Identities“ auch religiöse Gemeinschaften und Kirchen in differenzierter Weise in den verschiedenen Öffentlichkeiten Identität und Profil zeigen können. In einer visuell geprägten Gesellschaft geschieht das gerade auch durch das Symbol, das Emblem, das Logo und das Kennzeichen. Dem Lehr- und Merkzeichen der sog. Lutherrose ist von der Deutung gebenden und Verstehen eröffnenden Umschrift her identitätsstiftende und identifikatorische Bedeutung eigen: nach innen den Glauben vergewissernd, nach außen bekennd.

Von der Freiheit eines Christenmenschen

Danach kam der Vortrag von Arne Bachmann, unserem Studienleiter, über die Vergegenwärtigung von Luthers “Von der Freiheit eines Christenmenschen” aus dem Jahr 1520.

Dabei führte er keine historische Rekonstruktion des Textes durch, sondern suchte nach einer existentiellen Lesart, die auch subversive Potenziale im Text aufzudecken suchte. Er verstand Luthers Begriff von der Freiheit eines Christenmenschen auf zweierlei Weise: negativ-kritisch und positiv als soziale Freiheit.

Zum einen zeichnet sich der christliche Freiheitsbegriff durch einen Zug zur Ent-Unterwerfung aus: aufgrund der Rechtfertigung des Menschen aus Glauben allein werden verschiedene Idealbilder, Über-Ich-Konstruktionen und Formen geistlicher Herrschaft kritisierbar, insofern sie menschliche Lebendigkeit beschneiden. Dies wurde ausgeführt an vier Beispielen: an ethisch-politischen Idealen, an religiösen Idealen, an dem subtilen Zwang „ganz man selbst“ sein zu müssen und an Idealen in Bezug auf die Arbeitswelt. Bachmann brachte das auf den Punkt: hier ist Freiheit Widerstand gegen die Unbarmherzigkeit der Welt.

Zum anderen ist der christliche Freiheitsbegriff ein sozialer Freiheitsbegriff. Es geht nicht um eine ungebundene Freiheit, sondern darum aus der Gabe und Vergebung Gottes „aus Lust und Liebe“ zu leben. Dies beinhaltet also auch eine Befreiung von der

Beschäftigung mit sich selbst und eine Unterbrechung eines Weltbilds des Mangels. Statt einer sorgenvollen Selbstzentrierung spricht Luther von einem „Überfließen der Gabe Gottes“ über das Selbst hinaus. So wird das Selbst im Glauben auf Gott und in der Liebe auf den Nächsten ausgerichtet. Hier kann man von einem Widerstand gegen die Unbarmherzigkeit des Selbst sprechen.

Insofern zeigt sich in diesem Begriff der Freiheit eine Infragestellung eines Zwangs zur Selbstoptimierung, der eine nicht-kompensatorische Zuwendung zur Welt ermöglicht, bei der es nicht darum geht, seine Existenz durch tätiges Handeln zu begründen: „Dann kann man sich mit klarem Kopf in der Welt engagieren, dann kann man ohne Druck seiner Arbeit nachgehen, dann kann man eine zwanglose Spiritualität und angstfrei Beziehungen leben.“

Zum Zeitalter der Konfessionalisierung (Prof. Ehmann)

Mit dem Seminar von Kirchenhistoriker Prof. Ehmann wurden die Erfahrungen des Tages in einen zeitgeschichtlichen Kontext eingeordnet. Von den Wormser Religionsgesprächen 1557 her führte er die Konfessionalisierung nach Luthers Tod aus, mit besonderem Fokus auf Philipp Melancthon. Dessen Reisen führten ihn zwei Jahre später auch nach Heidelberg, wo sein Schüler Zacharias Ursinus mit dem Heidelberger Katechismus später die Bekenntnisschrift der

reformierten Kirchen verfasste. Melancthon selbst war um eine vermittelnde Position zwischen Gnesio-Lutheranern, die an Luthers Abendmahlsauffassung festhielten, und Reformierten bemüht. Seine Hoffnung auf eine protestantische Lehreinheit zerschlug sich jedoch im Laufe der Zeit zusehends.

Ausblick auf die Ökumenische Versammlung 2017

Pfarrer Matthias Meier wies abschließend auf die Wittenberger Ökumenische Versammlung hin. Ein Projekt des Evangelischen Bundes, der im Reformationsjahr 2017 Christinnen und Christen unterschiedlichster Konfessionen in die Lutherstadt einlädt. Die Tagung wird ein weiteres Projekt gelebter Ökumene, die so wie der Luthergarten die Einheit der Kirche am Ort ihrer Reformation betonen soll. In letzterem sollen bis 2017 insgesamt 500 Bäume gepflanzt werden, von Partnerkirchen aus der ganzen Welt. Von oben besehen ergibt sich die Luther-Rose, als Zeichen des gemeinsamen Ursprungs in der Theologie des Wittenberger Reformators.

Torgau

Aufschlussreich für die Teilnehmer war die Erkenntnis, dass zu einer Studienfahrt zum Thema Reformation der Aufenthalt in Wittenberg zwar notwendig, aber eben nicht hinreichend ist, um die relevanten Akteure und Er-

eignisse besser zu verstehen. Aus diesem Grund führen wir an unserem dritten Tag (Samstag, den 7.5.2016) bei schönstem Ausflugs Wetter nach Torgau.

Schuldekan i.R. Rolf Schwab hat uns auf der Hinfahrt die historische Bedeutung der Residenzstadt in Sachsen erklärt: So kann man Wittenberg als die Mutter der Reformation verstehen, Torgau gilt als deren Amme. Martin Luther selbst hat Torgau über 40 Mal besucht und auch dort gepredigt. 1530 wurden in dieser Stadt die sogenannten Torgauer Artikel verfasst, die als Grundlage für die *Confessio Augustana* dienten. Am 5.10.1544 wurde mit der Schlosskapelle von „Hartenfels“ der erste protestantische Kirchenbau eingeweiht. In Torgau ist schließlich auch Katharina von Bora, die Ehefrau Martin Luthers, gestorben und wurde in der Marienkirche beerdigt.

Die erste eindruckliche Begegnung mit Torgau war jedoch das Bärengehege im Schlossgraben, das wir auf dem Weg zur Schlosskapelle passiert haben. Prof. Dr. Michael Plathow zitierte in der Schlosskapelle, „der Mutter aller evangelischen Kirchen“, aus Luthers Predigten und wir haben das Lied „Verleih uns Frieden gnädiglich“ gesungen. In so einer feierlichen Atmosphäre kam die historische Bedeutung des schlichten Gotteshauses besonders zum Vorschein. Die Kapelle wurde im Auftrag des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen gebaut und war im Sinne Luthers auf die Verkündigung ausgerichtet. Auf der Kanzel finden sich biblische Szenen, mit

denen Hauptaussagen der Reformation abgebildet werden: „sola scriptura“, „sola gratia“ und „solus Christus“. Im Verlauf der letzten Jahrhunderte war die reformatorische Kapelle ein katholischer Andachtsraum, die Kirche der preußischen Garnison und eine Aula für das Lehrerinnenseminar. Seit 1932 ist sie wieder ein evangelisches Gotteshaus.

Anschließend waren wir in der Marienkirche, um Lucas Cranachs Vierzehn-Nothelfer-Altar zu sehen und mehr über Katharina von Bora zu erfahren. Pfarrerin Elke Rosenmeier hat uns Katharina von Bora lebendig vor Augen geführt. Sie war eine Hausfrau, Ehefrau und ehemalige Nonne. Eine beeindruckende Frau, die aus heutiger Perspektive das Unternehmen „Pfarrhaus“ gemanagt hat. Mit 12 anderen Nonnen ist sie 1523 aus dem Kloster Nimbschen geflohen und hat Zuflucht in Wittenberg gesucht. 1525, zur Zeit der Bauernkriege, heirateten Martin Luther, ein ehemaliger Mönch, und Katharina von Bora. Das Ehepaar wurde mit Vorwürfen konfrontiert, z.B. der Antichrist zu sein. Das Ehepaar bezog das Schwarze Kloster in Wittenberg, musste aber den Haushalt neu aufbauen. Der Geldmangel wurde durch das spätere Gehalt Luthers als Professor gemildert. Neben sechs eigenen Kindern wurden im Haushalt auch Vollwaisen der Geschwister und Pflegekinder versorgt. Außerdem erwarb das Ehepaar neue Grundstücke, um die eigene Familie und Studenten unterzubringen. Die Hauswirtschaftlerin Katharina von Bora kümmerte sich um das Vieh und braute Bier.

Martin Luther nannte sie aufgrund ihrer Art „Herrn Käthe“. Die Cranachs und Martin Luther wurden zu den wohlhabendsten Bürgern Wittenbergs. Im Testament von 1542 verfügte Luther, dass Katharina (ohne Vormund) erben solle. Aufgrund von Krieg und Pest wurde Katharina zweimal zur Flucht aus Wittenberg gezwungen. Eigentlich wollte sich Katharina in Torgau vor der Pest schützen, sie wurde jedoch bei einem Unfall auf der Hinreise verletzt und ist in Torgau an den Folgen gestorben und wurde in der Marienkirche begraben. Einige aus unserer Reisegruppe waren am Nachmittag noch im Museum „Katharina von Bora“. Mehr Informationen über Frauen der Reformation gibt es auf der Website http://www.evliks.de/leben_und_glauben/kiche_und_welt/20502.html.

Von Prof. Dr. Michael Plathow haben wir in der Marienkirche eine Einführung in den Cranachaltar bekommen. Prof. Plathow nannte ihn die „Sehlschule des Glaubens“. Der Altar dient als piktorale Seelsorge und bildet 14 Heilige d.h. Nothelfer ab, die bei Leiden und Krankheit angerufen werden können. Das Altargemälde geht auf die „Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene“ Martin Luthers von 1520 zurück, die dieser dem sterbenden Kurfürsten Friedrich dem Weisen geschickt hatte. Es handelt sich bei den Nothelfern um existenziell denkende Frömmigkeitstheologie. Die Heiligen dienen zwar der Anknüpfung, aber der Trost erfolgt allein durch Christus. Dem Trost liegt die

Gewissheit zugrunde, dass der Ge-
kreuzigte den Leidenden anblickt.

Neben inhaltlichen hat die Reformation auch strukturelle Änderungen für das Christentum gebracht, wie wir bei einem Besuch in der Kursächsischen Kanzlei erfahren haben. Dort hat uns die Promovendin Julia Weiß eine Einführung in Konsistorien, d.h. Kirchenbehörden, gegeben. Das erste Konsistorium wurde 1539 in Wittenberg gegründet und hatte die Funktion eines Kirchenggerichts über Eheangelegenheiten, geistliche Personen und kirchliche Laienvergehen, die bei Visitationen in Gemeinden bekannt geworden sind. Es wurde von Juristen und Theologen geleitet. Dieses Konsistorium war die Basis für das wittenberger Kirchenregiment ab 1551. Der Kirchenrat mit weltlichen und geistlichen Räten bildete mit dem General-superintendenten die Gerichtsbarkeit und Aufsicht über Geistliche, Lehrer, die theologische Ausbildung, Eheangelegenheiten und Kirchenverwaltung. Ab 1918 wurde aus dem Kirchenregiment eine formell kirchliche Dienstbehörde, die nur noch über kirchliche Geschäftsführung und Verwaltung verfügen darf. Separat vom Konsistorium besteht nun die Kirchenleitung, auf die das Konsistorium Einfluss nehmen kann.

Nach diesen inhaltlichen Programmpunkten zur Reformation gab es die Gelegenheit, die Stadt Torgau selbstständig zu erkunden. Bei einem Spaziergang Richtung Elbe entdeckten wir ein Mahnmal zur US-amerikanischen und sowjetischen Truppenverei-

nigung im Zweiten Weltkrieg. Empfehlenswert ist der Ausblick vom Schlossturm.

Letzter Abend und Fazit

Auf dem Rückweg nach Wittenberg sind wir mit dem Bus mit einer Fähre über die Elbe gefahren: Der Busfahrer wollte es sich wohl nicht entgehen lassen, ebenfalls ein Highlight zu unserem Programm beizusteuern. Zurück in Wittenberg hat ein Teil unserer Reisegruppe das Konzert des Dortmunder Bachchores in der Stadtkirche besucht. Es hat sich wirklich gelohnt.

Exkursion Ägyptenausstellung in Mannheim

Ann-Kathrin Knittel

Am 29.06.2016 besuchten wir im Rahmen des PS „Einführung in die Methoden der alttestamentlichen Exegese“ die Ausstellung „Ägypten – Land der Unsterblichkeit“, welche nun schon seit geraumer Zeit vom Reiss-Engelhorn-Museum Mannheim ausgerichtet wird. An der Exkursion nahmen neun Studierende teil.

Wir erhielten eine informative Führung, welche sich vor allem auf Alltag und Totenkult im Alten Ägypten konzentrierte. Ergänzend nahmen wir als Seminar noch die Darstellung Ägyptens im Alten Testament, deren politi-

Unsere Reise hätte ihren krönenden Abschluss gehabt, wenn das angekündigte Feuerwerk am Marktplatz stattgefunden hätte. Aus Sicherheitsgründen wegen Baustellen in Dachstühlen wurde es jedoch kurzfristig abgesagt.

Am nächsten Tag sind wir voller Eindrücke zurück nach Heidelberg gefahren. Vermutlich haben wir alle ganz individuelle Erlebnisse, an die wir uns gerne zurückerinnern oder die den eigenen protestantischen Glauben bestärkt haben. Unser Glück war, nicht mit Überfüllung und Ansturm rechnen zu müssen, da das Lutherjahr noch bevorsteht.

sche Hintergründe sowie die Rezeption ägyptischer Traditionen in Israel in den Blick. Im Rahmen des Methodenschrittes der Traditionskritik wie auch im Zuge der allgemeinen Wahrnehmung des Alten Testaments als Literaturprodukt des Alten Orients erwies sich der Besuch der Ausstellung als große Bereicherung.

So konnte der Themenbereich der Literaturproduktion und -überlieferung anhand des originalen Totenbuchs erörtert werden und auch die Unterschiede in Bezug auf das Thema „Leben nach dem Tod“ zwischen den Kulturen herausgearbeitet werden. Daneben waren Phänomene der Beeinflussung durch andere Großkulturen wie dem Hellenismus, die sich bspw. an der Art der Götterdarstellung zeigte, an konkreten Beispielen zu beobachten.

AUSZEICHNUNGEN

Ansprache
zur Verleihung der Preise bei
der Absolventenfeier der
Fakultät

Gerd Theißen

Wir verleihen seit 10 Jahren kleine Preise für Studierende mit großen Namen. An erster Stelle nenne ich den Zacharias-Ursinus-Preis. Ursinus hat im 16. Jh. den Heidelberger Katechismus verfasst: das erfolgreichste theologische Buch, das je in unserer Fakultät geschrieben wurde; ein Buch, das klarmacht, Theologie besteht nicht nur in akademischen Gedankenspielen, sondern sucht nach einem Trost im Leben und im Sterben. Im Namen von Zacharias Ursinus zeichnen wir jedes Jahr die beste Proseminararbeit und Hauptseminararbeit aus. Alle Studierenden können selbst ihre Arbeiten einreichen. Aus ihnen wählt eine Jury, bei der Fakultätsmitglieder in der Mehrheit sind, eine Arbeit aus. Wenn wir jedes Jahr eine Proseminararbeit mit dem berühmtesten Heidelberger Theologen in Verbindung bringen, so ist das keine Selbstüberschätzung: Zum einen ist dieser Heidelberger Theologe vielen gar nicht bekannt. Er ist ein Symbol protestantischer Bescheidenheitskultur. Was groß bei uns ist, darf unauffällig sein. Zum anderen

bin ich überzeugt: Großes in Wissenschaft und Theologie beginnt im Kleinen. Exzellenz beginnt im Proseminar oder gar nicht. Die in diesem Jahr ausgezeichneten Arbeiten behandeln Höhepunkte der Theologie, die Proseminararbeit Dietrich Bonhoeffer im Kirchenkampf, die Hauptseminararbeit eine zentrale Aussage des Matthäusevangeliums. Man muss sich in der Theologie immer gleich an die größten Themen machen.

An zweiter Stelle nenne ich den Heinrich-Bassermann-Preis. Auch sein Name ist wenig bekannt, auch wenn seine Büste in der Peterskirche zu sehen ist, neben Philipp Wolfrum, dem großen Kirchenmusiker. Bassermann war Ende des 19. und Anfang des 20. Jh. praktischer Theologe bei uns. Eine Dissertation wird ihn bald der Vergessenheit entreißen. Er war Erforscher und Freund des Gottesdienstes und der Kirchenmusik. In seinem Namen zeichnen wir zwei praktisch-theologische Arbeiten aus – einen Predigt- und einen Unterrichtsentwurf. Diese praktisch-theologischen Arbeiten haben im Studium einen besonderen Stellenwert: Zum ersten Mal muss man theologisches Wissen integrieren und für Menschen arbeiten, die nicht Theologen sind, weiß aber, dass Theologen die Arbeit beurteilen werden. Diese Arbeiten sind immer ein Stück persönlicher Identitätsfindung. Was will ich eigentlich mit meinem theologischen Wissen mein Leben lang tun.

An dritter Stelle ist der Marie-Baum-Preis zu nennen. Marie Baum

ist eine der Begründerinnen der Sozialarbeit in Deutschland – hat sich in Baden gegen Kinderarbeit engagiert, verlor wegen ihrer jüdischen Herkunft 1933 einen Lehrauftrag an unserer Universität und half zusammen mit Hermann Maas im 3. Reich Juden. In ihrem Namen vergeben wir einen Preis für soziales und kulturelles Engagement. In diesem Jahr gleich zwei Mal – weil wir zwei Vorschläge hatten, Studierende auszuzeichnen, die sich für Migranten und Flüchtlinge engagiert haben. Wir freuen uns über alle, die dazu beitragen, dass unsere Welt und unser Land human bleibt. Das Verhalten gegenüber Ausländern, Migranten und Flüchtlingen war schon immer ein Kriterium dafür, ob eine Gesellschaft human ist. Die Bibel nennt neben Witwen und Waisen immer die Fremden, und es hat mich berührt, dass das ein Proprium der Bibel im Alten Orient ist trotz der unverkennbaren ethnozentrischen Tendenzen in manchen Texten. Umso überzeugender ist diese Hinwendung zu den Fremden. Der Marie-Baum-Preis hat eine Besonderheit: Man kann sich nicht selbst um ihn bewerben, sondern wird für ihn vorgeschlagen. Vorschlagsberechtigt sind alle, die an unserer Fakultät arbeiten – auch Sekretärinnen, ferner alle Pfarrer und Pfarrfrauen.

Mir ist bewusst, dass eine extreme protestantische Bescheidenheitskultur gegenüber Preisen Vorbehalte hat – aber eine protestantische Fakultät sagt viel über sich selbst mit den Auszeichnungen, die in ihr vergeben werden. Unsere Aussage ist:

Wir wünschen Theologen, die wissenschaftlich hoch qualifiziert sind und neues entdecken wollen,

Wir wünschen Theologen, die daran arbeiten, in anderen Menschen in Predigt und Unterricht einen theologischen Funken anzuzünden – und vor allem:

Wir wünschen Theologen, die für andere Menschen etwas tun.

Ich freue mich jedes Jahr darüber, dass es solche jungen Theologen und Theologinnen gibt – weit mehr als die sechs, die wir nun auszeichnen.

Marie-Baum-Preis für Anna Habermann

Anna Habermann hat Theologie und Islamwissenschaft studiert und ihre Kenntnisse des Islams in ihrem Einsatz für Asylbewerber aus dem Iran und Afghanistan fruchtbar gemacht. Sie hat für islamische Migranten, die zum christlichen Glauben konvertieren wollen, Glaubenskurse veranstaltet und in der Badischen Landeskirche an einem Glaubenskurs für Menschen aus dem orientalischen Raum mitgearbeitet. Sie unterstützt Asylbewerber in ihrem Alltag auch in Krisen. Sie ist in der Kapellengemeinde in Heidelberg engagiert und ist für die Badische Landeskirche auf ökumenischen Konferenzen aktiv gewesen.

Anna Habermann wird für ihre vorbildliche Verbindung von Wissenschaft

und sozialem Engagement für Asylbewerber und Migranten ausgezeichnet.

Marie-Baum-Preis für Benjamin Krauß

Benjamin Krauß hat sich an vielen Stellen in Krisengebieten und Krisensituationen für Frieden und Menschenrechte engagiert. 2011-2012 arbeitete er in einem Friedens- und Landwirtschaftsprojekt in den palästinensischen Autonomiegebieten. Im September 2014 war er als Menschenrechtsbeobachter auf Lesbos und im Februar 2016 in Calais, um Flüchtlinge dort zu unterstützen, bevor ihr Lager geräumt wurde. Seine Erfahrungen hat er in zwei von ihm mitorganierten theologischen Studientagen 2013 über palästinensische und deutsche Theologien und 2014 über Flucht als Herausforderung des Glaubens fruchtbar gemacht. Darüber hinaus war er an vielen Stellen aktiv – auch in der Fachschaft der Theologischen Fakultät.

Benjamin Krauß wird für seinen vorbildlichen Einsatz für Frieden und Menschenrechte für Flüchtlinge ausgezeichnet.

Zacharias-Ursinus-Preis für die Hauptseminararbeit von Elisabeth Maikranz

*Die Gerechtigkeit im Himmelreich.
Die dikaisynē im Matthäusevangelium
als Bundesordnung Gottes*

Die Arbeit schlägt für ein altes Problem einen neuen Lösungsweg vor. Der Gerechtigkeitsbegriff schillert im Matthäusevangelium zwischen den Bedeutungen Gerechtigkeit als Gabe Gottes und als Handeln des Menschen. Eine klare Begriffsbestimmung, die auf alle Stellen passt, ist nicht möglich. Zu größerer Klarheit gelangt man jedoch, wenn man, wie diese Arbeit vorschlägt, die kompositionelle Folge der sieben Belegstellen im MtEv berücksichtigt. Im Zentrum stehen innerhalb der Bergpredigt zwei Definitionen der Gerechtigkeit als Wille Gottes, wie ihn Jesus auslegt (5,20 und 6,1). Außerhalb der Bergpredigt wird in einer ringförmigen Komposition an der ersten und letzten Stelle die Gerechtigkeit mit Jesus und dem Täufer verbunden (3,15; 21,23). Die Aussagen vor und nach den beiden Definitionen bilden einen inneren Kreis mit einleitendem und ausleitendem Charakter: Sie verbinden die Suche nach der Gerechtigkeit des Gottesreiches mit den Jüngern, die um ihrerwillen Verfolgungen und Entbehrungen auf sich nehmen müssen (5,6.10 und 6,33).

Die Arbeit wird ausgezeichnet, weil der Vorschlag, durch Beachtung der

„Dramaturgie“ des Matthäusevangelisten Ordnung in einen schillernden Begriff zu bringen, überzeugt.

Zacharias-Ursinus-Preis für die Proseminararbeit von Sabine Kirsch

Dietrich Bonhoeffers Predigt am Kirchenwahlsonntag 1933 im Kontext des beginnenden Kirchenkampfes

Die Arbeit ordnet die Predigt, die D. Bonhoeffer am 23. Juli 1933 gehalten hat, in ihren kirchen- und theologiegeschichtlichen Kontext ein. Bonhoeffer unterstützte bei dieser Kirchenwahl offiziell die „jungreformatorische Bewegung“ und sprach sich dezidiert gegen die „Glaubensbewegung Deutscher Christen“ aus. Die Analyse zeigt, dass Bonhoeffer in seiner Predigt von manchen theologischen Ideen der jungreformatorischen Bewegung wie z.B. ihrer Schöpfungstheologie abbrückt und sich der von Karl Barth inspirierten dritten Bewegung annähert, die im Bekenntniskampf am entschiedensten den „Deutschen Christen“ widerstand. Die Arbeit zeigt, dass Bonhoeffer damit konsequent eine Entwicklung fortsetzte, die schon vorher bei ihm nachzuweisen ist und die nach seiner Predigt mit bedeutsamen Folgen weiter ging. Gedanken seiner Predigt gingen nämlich in die „Theologische Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen“ (im Mai 1934) ein.

Die Arbeit wird wegen ihrer differenzierten zeit- und theologiegeschichtlichen Kontextualisierung einer Predigt ausgezeichnet.

Heinrich-Bassermann-Preis für Lena Vösgen

Unterrichtsentwurf zum Thema Gerechtigkeit

Die Arbeit wird ausgezeichnet, weil es ihr gelingt, das Thema Gerechtigkeit in überzeugender Art in einem Unterrichtsentwurf zu bearbeiten. Anhand des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg entzündeten sich ethische Fragen. Die besondere Stärke der Arbeit liegt in der Verschränkung der biographischen Erfahrung der Autorin angesichts von Ausweglosigkeit und Hilflosigkeit arbeitsloser Männer in Südafrika, die sie mit den übriggebliebenen Arbeitern des Gleichnisses verbindet.

Der Unterrichtsentwurf wird in das Inhaltsfeld „Das Evangelium von Jesus Christus“ eingeordnet und wird in einem unterrichtlichen Spannungsbogen verortet, der sich vom historischen Jesus über die Reich-Gottes-Verkündigung bis zu Kreuz und Auferstehung erstreckt. Theologisch wird die ethische Pointe bei Matthäus durch die Verbindung von Gerechtigkeit und der

Rede vom Reich Gottes herausgearbeitet. Besonderen Wert legt die Autorin auf die Form des Gleichnisses als Metapher. Die Spannung zwischen der Gerechtigkeit des Hausherrn und dem Postulat der Ungerechtigkeit durch die frühen Arbeiter wird als erzählinterne Pointe herausgestellt. Damit wird eine Gerechtigkeitsfrage formuliert, die auch ganz grundlegend die hierarchische Ordnung zwischen Ersten und Letzten in Frage stellt. Der Stoffverteilungsplan überzeugt in seinen Schritten vom Gleichnis der Arbeiter im Weinberg zur Wahrnehmung von Gleichnissen im Horizont der Reich-Gottes-Verkündigung über die aktuelle ethische Frage der Ungerechtigkeit bis hin zur Frage der eigenen Positionierung in diesem Themenfeld.

Die Arbeit wird ausgezeichnet, da sie es schafft, zwischen lebensweltlicher Erfahrung und der Gerechtigkeitsfrage, die durch das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg provoziert wird, zu verschränken. Dabei zeigt Frau Vösgen souverän sowohl mit aktueller Gleichnisforschung umgehen zu können, als auch exegetisch und systematisch-theologisch zu arbeiten. Dies führt in Summe zu einem ausgezeichneten didaktischen Entwurf.

Heinrich-Bassermann-Preis für Julia Kaiser

Predigtentwurf zur Zachäusgeschichte

Die Arbeit wird ausgezeichnet, weil sie eine rundum gelungene homiletische Auseinandersetzung mit der bekannten Geschichte von Jesus und Zachäus darstellt. Sie lässt viel Neues entdecken. Die exegetische Analyse in ihrem synchronen wie diachronen Vorgehen ist handwerklich überzeugend und geschieht in eigenständiger Aufnahme und Verarbeitung der neuesten Kommentarliteratur. Die sich anschließende systematisch-theologische Reflexion wird im Gespräch mit Wilfried Härles Dogmatik klärend und auf den Predigttext bezogen durchgeführt. Die Gemeindebeschreibung ist anschaulich, die liturgischen Hinweise und Texte angemessen. Die reflektierenden Hinweise zur sprachlichen Gestaltung der Predigt bieten eine sachgerechte und überzeugende Kommentierung der geplanten Narration, vor allem in Beziehung zur gegenwärtigen Lebenswelt. Die ausformulierte Predigt hat ihr besonderes Profil in der durchgängigen, verfremdenden Narration. Dies ist die handwerklich wie künstlerisch anspruchsvolle große Form und gelingt hier sehr überzeugend: eine ansprechende und eindrückliche Predigt! Schon im ersten Satz eröffnet sie den Blick auf eine neugierig machende Alltagsszene, gestaltet als innerer Monolog. Im weite-

ren Fortgang wird die biblische Geschichte organisch in die Narration eingebaut. Die Begegnungs- und „Finden“-Geschichte zwischen der Hauptfigur Ada und dem kleinen Mädchen wird transparent für eigene Lebensgeschichten. Besonders eindrücklich ist das offene Ende, das einlädt selbst

weiterzudenken, eigenes Verlorengehen, Suchen und Finden zu entdecken.

Alles in allem eine hervorragende Predigtarbeit, die die Kunstform der narrativen Narration eindrucksvoll mit einer subtilen, originellen und alltagsnahen Verkündigung Gottes verbindet.

DISSERTATIONEN

German
Biblical Archaeology:
Retrospective of a
Neglected Legacy.

A Study of the German contribu-
tion to the Archaeology of Pales-
tine in its *longue durée*, from 1871
to 1948

Gabriella Rodrigues

Gutachter: M. Oeming, D. Jericke

Die Dissertation von Gabriella Rodrigues [geboren in Piracicaba (Peru), aufgewachsen in Brasilien, genauer in São Paulo] stellt die erste Arbeit dar, die im Rahmen des PhD-Programms unserer Fakultät abgeschlossen wurde. Die studierte Archäologin und Historikerin verfolgt darin das Ziel, den Beitrag der *deutschen* Grabungs-Archäologie zur Erforschung Palästinas in der Zeit vor der Gründung des Staates Israel auf breiter Basis zu untersuchen. Die umfangreiche dreiteilige Einleitung entfaltet zunächst die Relevanz des Themas auch für die gegenwärtige politische Lage, bietet sodann eine Skizze aller in Palästina beteiligten Institutionen in der Grabungsarchäologie des 19. Jh., v.a. der englischen, amerikanischen und französischen,

und diskutiert drittens den Begriff „Biblische Archäologie“ so, wie er im 19. Jh. mehrheitlich verstanden wurde. Der eigentliche Hauptteil ist der German Biblical Archaeology gewidmet. Dieser Teil ist wiederum in drei Abschnitte unterteilt: a) Zeit des Kaiserreiches (1871-1918); b) Zeit der Weimarer Epoche (1918-1933); c) Zeit der Naziherrschaft (1933-1945). Die Vfn. bietet einen Überblick über die verschiedenen Aktivitäten auf protestantischer (Kaiser, Templer, Schumacher, Schick), katholischer (Deutscher Verein vom Heiligen Lande, Görres-Gesellschaft, Zschokke und Gatt) und auf jüdischer Seite (Ben-Yehuda, dt. Zionisten wie Herzl). Breiten Raum bekommen die Grabungen von G. Schumacher in Tel Megiddo (Tell el-Metuellim) und von E. Sellin in Taanach. Es gelingt der Vfn. aufzuzeigen, wie ein spezifisches theol. Interesse an der Historizität der Bibel die Wahl des Ausgrabungsortes und der Ausgrabungsschwerpunkte und sogar auch der Methodik der Grabung beeinflusst hat. Mitten im Bibel-Babel-Streit kann der Archäologe z.B. feststellen: „Die babylonischen Ausgrabungen haben uns gerade in vollem Umfange bestätigt, daß Israel ein solch spezielles, ihm von Gott gegebenes und von keinem anderen Volke, auch nicht von Babylon herzuleitendes religiöses Besitztum inne hat. Und daß wir nun erst recht erkennen, worin dasselbe besteht, ist vielleicht der allerhöchste Gewinn dieser Ausgrabungen.“ (Sellin 1905). Die Arbeit bringt den fast immer unterschätzten Beitrag der *deutschen* Forschung zur Palästinawissenschaft in ihrer Frühzeit zur Geltung.

Gottesbild und Barmherzigkeit im Lukasevangelium

Eine Untersuchung zur Ethik des Evangelisten Lukas im Lichte seiner hellenistischen Umwelt

Simon Wandel

Gutachter: M. Konradt, H. Schwier

Ausgehend von Lk 6,36 lässt sich die lk. Ethik formelhaft als Aufforderung zu einer *imitatio misericordiae Dei* verstehen. Durch die Hervorhebung der Barmherzigkeit Gottes als Maßstab allen menschlichen Handelns und durch die konsequente materialetische Umsetzung dieses Grundgedankens, gewinnt die lk. Ethik ein herausforderndes Charakteristikum. In der Sendung und im Wirken Jesu wird die Barmherzigkeit Gottes zur Anschauung gebracht und der Ruf in die Nachfolge Jesu ist für Lukas auch ein Ruf zur *imitatio misericordiae Dei*. Diese impliziert die innere Anteilnahme an der Not des Gegenübers (*σπλαγγίζεσθαι*), die Unterordnung der eigenen Bedürfnisse sowie die Überwindung religiöser, sozialer und gesellschaftlicher Schranken (Lk 7,36-50; 10,25-37; 15,11-32). Gerade anhand der Feindesliebe (Lk 6,27-38) lässt sich zeigen, wie schrankenlos die Ethik der Barmherzigkeit zu denken ist. Jedoch kann der ethisch Handelnde in der Nachfolge Jesu keine diesseitige Belohnung seiner Taten erwarten, wodurch die Ethik der Barmherzigkeit zum Bestandteil der Leidensnachfolge

wird. Eine positive Vergeltung findet erst eschatologisch durch die Partizipation an der Gottesherrschaft statt.

Zur Einordnung der lk. Ethik in die hell. Umwelt des Evangelisten und zur Analyse möglicher Transformationsprozesse werden sowohl frühjüd. als auch röm. Quellen herangezogen. Durch die Untersuchung der Texte TestXII, JosAs und Arist lässt sich feststellen, dass die frühjüd. Schriften eine auf Barmherzigkeit gegründete Ethik kennen, ebenso wie eine Handlungsorientierung in Form einer *imitatio Dei*. Obwohl manche ethisch relevanten Texte (z.B. TestSeb) eine große Nähe zum lk. Denken aufweisen, kann für Lukas im Gegenüber zu den frühjüd. Autoren eine „Radikalisierung“ des ethischen Konzepts der Barmherzigkeit konstatiert werden. Auf röm. Seite werden die Schriften Senecas untersucht. Trotz kultureller und inhaltlicher Verbindungen differieren der Philosoph und der Evangelist in der Frage der ethischen Bedeutung der Barmherzigkeit. So warnt Seneca etwa in *de clementia* explizit vor der negativen Beeinträchtigung menschlicher Entscheidungen durch das Gefühl der Barmherzigkeit.

Es lässt sich feststellen, dass Lukas nicht nur tief in der hell. Antike verwurzelt ist, sondern dass er auch seine ethischen Inhalte den hell. geprägten Adressaten zu vermitteln weiß. Dies lässt sich vor allem an den lk. Sonderguttraditionen zeigen. Die Differenzen entstehen durch die ethische Interpretation des Wirkens Jesu, der für Lukas die Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes darstellt.

Der Geist als Person bei Lukas

Hong-Seok Kim

Gutachter: H. Schwier, P. Lampe

Was ist eine Person? In der griechischen Philosophie wurde das Wort *hypóstasis* für die Verbindung zwischen wesentlich unterschiedlichen Gegenständen benutzt. Voraussetzungen dafür sind die Aufrechterhaltung der Eigenschaft des transzendenten Wesens auf der einen und seine erkennbare Verwirklichung in den Einzeldingen auf der anderen Seite. In diesem Sinn verband der Personbegriff Immanenz und Transzendenz. Das Thema „Der Geist als Person“ stellt daher die Frage, wie Menschen als Geschöpfe mit Gott in Kontakt treten können. Das *pneûma* kann in drei Punkten mit dem Person-Begriff aus dem Wort *hypóstasis* verbunden werden: 1) als Vermittler, 2) als Inne- bzw. Mitwohnender und 3) als Bestimmender der Identität.

1) Als Vermittler

Im 1k Doppelwerk ist der Geist Vermittler der Prophetie Gottes. Für die Vermittlung wurden besonders Ausgewählte durch den Hl. Geist inspiriert, vor dem Auftreten des Irdischen mit dem Zweck, seine Messianität festzustellen. Aber die Prophetie ist nicht nur darauf beschränkt, sondern wird danach als allgemeines Phänomen dargestellt.

2) Als Inne- bzw. Mitwohnender

Der Irdische ist nach seiner Taufe der einzige Geistträger. Nach der Verherrlichung der Auferstandenen wurde die dauerhafte Immanenz des Geistes durch das Pfingstgeschehen vollendet. Der Empfang des Heiligen Geistes durch das Pfingstgeschehen ist von Inspiration deutlich zu unterscheiden, Es ist heilsgeschichtlich Erfüllung der Verheißung.

3) Als Bestimmender der Identität

Der Besitz des Geistes aufgrund des Pfingstgeschehens bestätigt das Heil für die christliche Gemeinde und bringt die Identität der Glaubenden in der heilsgeschichtlichen Kontinuität zum Ausdruck aus.

Für diese Auswirkungen des Hl Geistes wird die Situation der lukianischen Gemeinde vorausgesetzt. Ihre Mitglieder gehören zur dritten Generation und sind mehrheitlich heidnische Abstammung. Daher sah sich die lukianische Gemeinde sowohl mit dem Problem der Parusieverzögerung als auch der Legitimität des Heils für die heidnischen Mitglieder konfrontiert. Der Lösung dieser Probleme dient die Vorstellung des Geistes als Person, denn dadurch wurde die die Gegenwärtigkeit und die Individualisierung des Heils ermöglicht.

Der Geist als Person bei Lukas ist das Ergebnis einer theologischen Aktualisierung für die gegenwärtige Gemeinde und zugleich die ernsthafte Antwort auf die Frage danach, wie man mit Gott in Kontakt treten kann. Die Hypostasierung des Hl. Geistes zur Person ist daher zugleich eine Theologisierung.

Kriegsrecht im frühneuzeitlichen Protestantismus

Eine Untersuchung zum Beitrag protestantischer Theologen, Juristen und anderer Gelehrter zur Kriegsrechtsliteratur im 16. und 17. Jahrhundert

Michael Becker

Gutachter: Ch. Strohm, W. Löhr

Die Diss. widmet sich der Frage, welchen Beitrag der Protestantismus zur Entstehung des frühmodernen Völkerrechts geleistet hat. Untersucht wird dies exemplarisch anhand der Reflexion des Kriegsrechts bei lutherischen und reformierten Theologen, Juristen und anderen Gelehrten bis 1625. Das Thema erweist sich aus mehreren Gründen als relevant. Zunächst ist zu konstatieren, dass die umfangreiche Literatur zum Kriegs- und Völkerrecht im frühneuzeitlichen Protestantismus, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bislang nur unzureichend erforscht ist. Ferner spielt in denjenigen Fällen, wo die kriegsrechtlichen Arbeiten protestantischer Gelehrter gewürdigt wurden, die konfessionelle Prägung kaum eine Rolle, so dass ein spezifisch evangelisches Profil gegenüber der Vielzahl römisch-katholischer Arbeiten konturlos bleibt. Und schließlich wurde das weite Feld der protestantischen Theologie, die sich vielerorts zu Problemen des Kriegsrechts äußerte, selten berücksichtigt.

Dass der Beitrag protestantischer Gelehrter zur Genese und Ausdifferenzierung des Kriegsrechts jedoch präziser zu bestimmen ist, führt die Arbeit in drei Schritten vor: Zunächst werden Arbeiten reformierter und lutherischer Theologen betrachtet (neben den Reformatoren auch ev. Theologen der 2. und 3. Generation): Die Theologie befasste sich intensiv mit kriegsrechtlichen Fragen (Pazifismus, gerechte Kriegsgründe, Kriegsethik, Bündnisrecht oder Söldnerwesen) und setzte eigene Akzente. Sodann werden zentrale protestantische Autoren unter dem Gesichtspunkt ihrer konfessionellen Prägung untersucht: Für alle behandelten Gelehrten kann ein konkretes konfessionelles Profil bestätigt werden, das für ihr kriegsrechtliches Oeuvre nicht ohne Folgen blieb. Diese protestantischen Akzente sind Gegenstand des letzten Teils, in dem komparativ auch Arbeiten römisch-katholischer Autoren beleuchtet werden. Anhand des Bündnisrechts sowie des offensiven und defensiven Religionskriegs wird exemplarisch dargestellt, dass reformierte Gelehrte bei interreligiösen Bündnissen aufgrund religiöser Bedenken eher restriktiv sind, dass jedoch sowohl bei lutherischen als auch bei reformierten Autoren hinsichtlich der religiösen Legitimation von Angriffskriegen Säkularisierungstendenzen zu beobachten sind, die sich auf römisch-katholischer Seite nicht in gleicher Weise nachweisen lassen.

Die Arbeit erscheint voraussichtlich 2017 in der Reihe „Spätmittelalter, Humanismus, Reformation“ beim Mohr-Siebeck-Verlag, Tübingen

Kultur, Mission und Ästhetik

Die Missionstheologie
Takenaka Masaos (竹中正夫) –
Analyse und Kritik

Stephan Johanus

Gutachter: Th. Sundermeier,
U. Dehn, M. Bergunder

Das Werk von TAKENAKA Masao (1925-2006) ist bisher weitestgehend unerforscht. Der Verfasser legt die erste Schrift vor, die sich dem Werk des japanischen Missionstheologen systematisch widmet. TAKENAKA Masao ist ein Kontexttheologe der ökumenischen Bewegung und lehrte für 40 Jahre Religionssoziologie und Ethik an der Doshisha-Universität in Kyoto. Zwei seiner wichtigsten Schriften sind in der Risk-Book-Serie des Ökumenischen Rates der Kirchen erschienen: „God is Rice“ (1986) und „When the Bamboo bends“ (2002).

Seine Theologie geht im Ansatz von der dialektischen Verhältnisbestimmung von „Kultur und Christus“ aus, wie es in dem gleichnamigen Werk von Richard Niebuhr beschrieben wird. Im Zuge der Unabhängigkeitsbewegungen in Asien in den 60er Jahren und dem Aufkommen von Inkulturationstheologien versucht auch TAKENAKA das Christentum in der Mitte der japanischen Gesellschaft und Kultur anzusiedeln.

Seine Themen erstrecken sich entlang seines Engagements in der URM/UIIM, der CCA, der Gründung der ACAA (Asian Christian Art Association) und verschiedenen Bildungseinrichtungen in Japan. Aus der Arbeit mit asiatisch-christlichen Künstlern geht eine enge Begegnung mit dem Schönheitsbegriff Japans hervor. Diesen Ansatz versucht der Verfasser im Nachzeichnen der im Werk TAKENAKAs enthaltenen missionarischen Ästhetik konsequent aus- und weiterzuführen, indem er ihn im Rahmen neuerer Entwürfe interkultureller Theologien darstellt.

‘How Is Jesus Christ Lord?’

Perspectives of Intercontextual Theological Encounters in the Work of Kwame Bediako

Bernhard Dinkelaker

Gutachter: Th. Sundermeier, F. Lienhard

Die weltweite Christenheit hat ihr Gesicht verändert. Das rasante Wachstum von Kirchen insbesondere in Afrika findet jedoch kaum Niederschlag in der akademischen Theologie. Der ghanaische Theologe Kwame Bediako (1945-2008) gehört zu afrikanischen Stimmen, die es verdienen, in Deutschland wahrgenommen zu werden. Als Vertreter der zweiten Generation „Afrikanischer Christlicher Theologie“ baut er auf den Arbeiten von Pionieren wie Mbiti, Idowu, Mulago u.a. auf, zeichnet sich aber durch zwei Charakteristika aus: 1. Er führt nicht mehr den apologetischen Nachweis, dass afrikanische Identität und christlicher Glaube kompatibel sind, im Gegenteil: Als atheistischer Promotionsstudent der französischen Literatur auf der Suche nach Identität zwischen Négritude und Existenzialismus fand er 1972 in Bordeaux erst durch eine Christuserfahrung seine afrikanischen Wurzeln wieder. Dies führte ihn zu einer leidenschaftlichen theologischen Auseinandersetzung mit Fragen von Mission, Kultur und Sprache. 2. Bediako sah sich ebenso als weltweit aktiv

vernetzter „World Christian“. Angesichts der Krisen „westlicher“ Kirchen verstand er Afrika als „Labor“ der weltweiten Christenheit. Dem dient sein Lebenswerk, das „Akrofi-Christaller Institute of Theology, Mission and Culture“ in Akropong/Ghana.

Bediakos Argumentation und Sprache sind dezidiert theologisch und christozentrisch, zeigen aber in ihrer Kritik „westlicher“ Ansätze und in der Rückbindung an die Akan-Kultur und seine Muttersprache Twi inhaltlich bemerkenswerte Affinitäten zu postkolonialen Theorieansätzen und erfordern eine interdisziplinäre und multilinguale Auseinandersetzung. Sein Werk ist deshalb nicht nur ein Beitrag zu einer kontextuellen Theologie, sondern ist ebenso fruchtbar für sein Anliegen interkontextueller Begegnung in einer polyzentrischen Christenheit.

Unter der Leitfrage „How is Jesus Christ Lord?“ diskutiert die Dissertation Bediakos genuinen Beitrag im Gespräch mit afrikanischen theologischen Ansätzen, mit europäischen ethnologischen, sozialwissenschaftlichen und missiologischen Ansätzen sowie mit postkolonialen Theorieansätzen in sieben Feldern: „Local agency“ in der Kirchengeschichte, der zentrale Ort der Christologie, die Kirche im öffentlichen Raum, akademische Theologie und Praxis, „Primäre Religion“, das „unendlich übersetzbare Evangelium“, „The West and the Rest“. Bediakos Antworten bleiben fragmentarisch, aber seine Fragen verkörpern eine unerledigte Agenda für das notwendige interkontextuelle theologische Gespräch.

Diakonischer Corporate Governance Kodex

Ein wertebasiertes
Führungsinstrument in
unternehmensethischer Reflexion

Robert Bachert

Gutachter: J. Eurich und K.-H. Schmidt

Diakonie und Caritas haben sich vor über 10 Jahren auf den Weg gemacht und Regeln guter Unternehmensführung festgeschrieben. Die Caritas hat mit der „bischöflichen Richtlinie 182“ Empfehlungen zur wirtschaftlichen Aufsicht aus dem Deutschen Corporate Governance Kodex übernommen. Demgegenüber hat die Diakonie 2005 einen eigenen Corporate Governance Kodex entwickelt und verabschiedet (DGK). Auf dieser Basis haben die angeschlossenen Mitgliedsorganisationen in der Folge Corporate Governance Kodices für ihre Einrichtungen und Dienste als Selbstverpflichtung eingeführt. Insbesondere wurde in ihnen die klare Trennung zwischen Führung und Kontrolle vorgeschrieben. Diese Kodices wirken funktional gesehen in juristischer, ökonomischer und ethischer Perspektive. Richtiges Verhalten im Sinne des Kodex der Diakonie soll über klare und transparente Vorgaben in Satzungen und Verträgen sowie entsprechenden Instrumenten erzeugt werden. Die Frage der ethischen Wirkung eines Kodexes auf die

Führungs- und Aufsichtspersonen fand weniger Beachtung. Fraglich ist dabei, ob durch die Aufstellung von Regelkatalogen ethisch verantwortbares Führungshandeln herbeigeführt werden kann. Muss nicht vielmehr ebenso bei inneren Dispositionen angeknüpft werden, müssen also die Werthaltungen und moralischen Überzeugungen der Führungskraft einbezogen werden?

Dieser Spur geht die Arbeit nach, indem sie eine kritische Analyse und Erweiterung des bis dato vorliegenden Corporate Governance Kodex der Diakonie vornimmt. Auf Basis dieser Analyse und unter Bezug auf die unternehmensethische Diskussion werden Empfehlungen für die Weiterentwicklung des Kodex abgeleitet. Hier ist besonders der entworfene Führungskräftekodex als eigenständiger Baustein eines künftigen diakonischen Kodex zu nennen, der die individual-ethischen Grundanforderungen, die für eine überzeugende Umsetzung des Kodex erfüllt sein müssen, skizziert. Im Ergebnis werden Elemente zur Erweiterung des Diakonie Corporate Governance Kodex präsentiert, die diesen überzeugend als ein zentrales und dynamisches Element der Unternehmensentwicklung im Non-Profitbereich positionieren und seine Bedeutung auch für die diakonische Verbandsebene deutlich macht.

Anfang 2017 wird die Arbeit in gekürzter Fassung bei der Evangelischen Verlagsgesellschaft Leipzig erscheinen unter dem Titel: Diakonischer Corporate Governance Kodex, Ein wertebasiertes Führungsinstrument?

PUBLIKATIONEN

Monographien,
Sammelbände und Aufsätze
in Auswahl

2015/2016

Berger, Klaus: Die Offenbarung des Johannes, Kommentar, Freiburg 2015, 904 S.

Bergunder, Michael: "Religion" and "Science" within a Global Religious History. In: *Aries* 16 (2016): 86-141.

Chan, Lung Pun Common: Die Metapher des Lamms in der Johannesapokalypse: Eine sprach- und sozialgeschichtliche Analyse, NTOA 99, Göttingen 2016, 280 S.

Dietz, Alexander / Gillich, Stefan (Hg.): Armut und Ausgrenzung überwinden: Impulse aus Theologie, Kirche und Diakonie, FS W. Gern, Leipzig 2016, 403 S.

Duchrow, Ulrich: Más allá del dinero y la avaricia. Alternativas para una cultura de la vida. Bogota: Universidad Distrital Francisco José de Caldas/Jusititia y Vida, 2014, 316 S.

Duchrow, Ulrich / Bloomquist, Karen (Hg.): Kirche – befreit zu Widerstand

und Transformation. Church – Liberated for Resistance and Transformation. Die Reformation radikalisieren 5, Münster, 2015, 230 S.

Etzelmüller, Gregor / Weissenrieder, Annette (Hg.): Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, TBT 172, Berlin / Boston 2016, 350 S.

Eurich, Johannes / Schmidt, Heinz (Hg.): Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse, Göttingen / Bristol 2016, 428 S.

Eurich, J. (Mitherausgeber): Evangelisches Soziallexikon, 9. Auflage, Stuttgart 2016, 1020 S.

Eurich, J. (Mitherausgeber): Diakonie-Lexikon, Neukirchen-Vluyn / Göttingen 2016, 480 S.

Eurich, J. (zusammen mit St. Wiloth, J. Siebert, A. Bachmann, F. Nüssel, H.–W. Wahl): „Structural Lag“ und Möglichkeitsräume des Alterns am Beispiel zentraler Transitionen. Erste Befunde eines neuartigen Disziplinentialogs zwischen Diakoniewissenschaft, Psychologie und Theologie, in: *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie* 48 (2015), 677-690.

Focken, Friedrich-Emanuel / Ott, Michael R. (Hg.): Metatexte: Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur, Berlin / Boston 2016, 378 S.

Härle, Wilfried / Kezber-Härle, Ilze: Mit dem Herzen sehen: Predigten für das ganze Kirchenjahr; mit einer kurzen Anleitung zur Erarbeitung von Predigten über biblische Texte, Leipzig 2015, 346 S.

Konradt, Matthias: Studien zum Matthäusevangelium, hg. von Alida Euler, WUNT 358, Tübingen 2016, 487 S.

Konradt, Matthias / Flebbe, Jochen (Hg.): Ethos und Theologie im Neuen Testament, FS M. Wolter, Neukirchen-Vluyn 2016, 510 S.

Lampe, Peter: Social Welfare in the Greco-Roman World as a Background for Early Christian Practice, in: D. F. Tolmie, ed., Perspectives on the socially disadvantaged in early Christianity, Acta Theologica Supplementum 23 (2016), 1-28.

Löhr, Winrich Alfried: Pélage et le pélagianisme, Les conférences de l'École pratique des hautes études 8, Paris 2015, 231 S.

Maßmann, Alexander: Citizenship in heaven and on earth: Karl Barth's ethics. Minneapolis 2015, 533 S.

Margianto, Aris: Antike Seelsorge heute? Studien zum Umgang mit Verlust, Krankheit und Tod im Buch Hiob, in der modernen Seelsorge und bei HIV-Patienten in Indonesien, ATM 28, Berlin 2016, 256 S.

Neijenhuis, Jörg: Zur Öffentlichkeitswirkung von Trauungen heterosexueller und Segnung gleichgeschlechtlicher Paare. In: JLH 54 (2015) 42-53.

Noller, Annette: Diakonat und Kirchenreform: empirische, historische und ekklesiologische Dimensionen einer diakonischen Kirche, Diakonat - Theoriekonzepte und Praxisentwicklung 5, Stuttgart 2016, 477 S.

Oeming, Manfred / Vette, Joachim: Das Buch der Psalmen 3. Psalm 90-151, NSK.AT 13,3, Stuttgart 2016, 296 S.

Oeming, Manfred / Graupner, Axel (Hg.): Die Welt ist in Verbrecherhand gegeben? Annäherungen an das Theodizeeproblem aus der Perspektive des Hiobbuches, BThSt 153, Neukirchen-Vluyn 2015, 214 S.

Rinn, Angela: Die kurze Form der Predigt: interdisziplinäre Erwägungen zu einer Herausforderung für die Homiletik, Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 86, Göttingen 2016, 237 S.

Ritter, A. Martin: Spuren Tatians und seiner Oratio ad Graecos in der christlichen Literatur der Spätantike, in: H.-G. Nesselrath (Hg.): Gegen falsche Götter und falsche Bildung. Tatian, Rede an die Griechen", SAPERE 28, Tübingen 2016, 287-303.

Ritter A.M. u.a. als Mitherausgeber von Chr. Riedweg (Hg.): *Kyrrill von Alexandrien, Gegen Julian, Teil 1: Buch 1-5*, GCS.NF 20, Berlin 2016.

Rupp, Hartmut (Hg.): *Kirchenräume wahrnehmen, deuten und erschließen; erarbeitet u.a. von D. Evers, G. Gnanndt, M. Greiling, Handbuch der Kirchenpädagogik 1, 3. überarbeitete Ausgabe*, Stuttgart 2016, 288 S.

Schließmann, Rosemarie: *Ein altersgerechtes Zuhause: Wandel in der Altenpflege als Herausforderung des Frankfurter Diakonissenhauses, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg 55*, Leipzig 2016, 288 S.

Schoberth, Ingrid / Wiesinger, Christoph (Hg.): *Räume des Urteilens in der Reflexion, in der Schule und in religiöser Bildung*, Göttingen 2015, 279 S.

Schreiber, Tobias: *Petrus Dathenus und der Heidelberger Katechismus: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zum konfessionellen Wandel in der Kurpfalz um 1563*, *Refo500 Academic Studies 32*, Göttingen 2016, 350 S.

Schwiderski, Dirk: *Biblisches Hebräisch: 700 Übungsformen mit Lösung und Kommentar zur Vorbereitung auf das Hebraicum; mit einem Anhang von 150 Formen zur Examensvorbe-*

ereitung, Materialien für den Hebräischunterricht 1, Bammental 2014, 42 S.

Schwier, Helmut (Hg.): *Ethische und politische Predigt, Beiträge zu einer homiletischen Herausforderung, 5. Internationales Bugenhagen-Symposium im Atelier Sprache in Braunschweig*, Leipzig 2015, 195 S.

Springhart, Heike: *Der verwundbare Mensch: Sterben, Tod und Endlichkeit im Horizont einer realistischen Anthropologie, Dogmatik in der Moderne 15*, Tübingen 2016, 250 S.

Springhart, Heike: „... wie auch wir vergeben unseren Schuldigern ...“ Zu einer theologischen Lehre von der Vergebung, in: *EvTh 76* (2016) 111-121.

Stievermann, Jan/ Goff, Philip / Junker, Detlef with Santoro, Anthony and Silliman, Daniel: *Religion and the marketplace in the United States*, New York 2015, 295 S.

Stievermann, Jan: *Prophecy, piety and the problem of historicity: interpreting the Hebrew scriptures in Cotton Mather's Biblia Americana*, *Beiträge zur historischen Theologie 179*, Tübingen 2016, 493 S.

Stievermann, Jan (Hg.); Mather, Cotton: *Biblia Americana, vol. 5. Proverbs – Jeremiah*, Tübingen 2015, 1101 S.

Stoellger, Philipp (Hg.): *Rhetorik and Religion*, *Rhetorik* 34, Berlin / Boston 2015, 232 S.

Stoellger, Philipp / Wolff, Jens: *Bild und Tod: Grundfragen der Bildanthropologie, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 68, Tübingen 2016, 1013 S.

Stoellger, Philipp / Liebsch, Burkhard / Staudigl, Michael (Hg.): *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016, 786 S.

Stoellger, Philipp / Kumlehn, Martina (Hg.): *Wortmacht Machtwort. Wer hat das Sagen in Sachen Religion? Deutungsmachtkonflikte in und um Religion, Interpretation Interdisziplinär*, Würzburg 2016 im Druck.

Stoellger, Philipp: *Verständigung mit Fremden. Zur Hermeneutik der Differenz ohne Konsens*, in: Sachs-Hombach, Klaus (Hg.): *Verstehen und Verständigung. Intermediale, multimodale und interkulturelle Aspekte von Kommunikation und Ästhetik*, Köln 2016, 164-193.

Strohm, Christoph, hg. im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, bearb. von Stephen E. Buckwalter und Thomas Wilhelmi: *Martin Bucer: Martini Bucer Opera omnia, Series 1.18. Nachträge 1541-1551 sowie Ergänzungen und Korrekturen*, Gütersloh 2015, 784 S.

Strube, Julian: *Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Eine Genealogie der Schriften von Eliphaz Lévi, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 69, Berlin 2016, 700 S.

Szarek, Monika: *Ehe und Askese. Familienethos bei Paulus und Musonius*, *BVB* 31, Münster 2016, 272 S.

Theißen, Gerd / v. Gemünden, Petra: *Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators*, Göttingen 2016, 560 S.

Theissen, Gerd: *Víra a rozum. Poetické-kritický katechismus*, Prag 2016 im Druck.

Theißen, Gerd: „Gestorben für uns“ *Kritik einer kirchlichen Grundlagenchrift*, *EvTh* 76 (2016), 85–101.

Welker, Michael / Beintker, Michael / de Lange, Albert (Hg.): *Europa reformata: Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren*, Leipzig 2016, 503 S.

Welker, Michael (Hg.): *Quests for Freedom: Biblical – Historical – Contemporary*. Neukirchen-Vluyn 2015, 406 S.

Wirth, Raimund: *Die Septuaginta der Samuelbücher. Untersucht unter Einbeziehung ihrer Rezensionen. De Septuaginta Investigationes* 7, Göttingen 2016, 271 S.

Freitag, den 14. Juli 2016
MITGLIEDERVERSAMMLUNG
13:00 - 14:00 Uhr
Neue Universität, HS 04a

DIES ACADEMICUS
als Studientag der Fakultät zusammen mit dem Pfarrverein
14:15 - 18:30 Uhr
Ein Gott und viele Religionen
Prof. Theo Sundermeier und Prof. Michael Bergunder
Neue Universität, HS 01

