



UNIVERSITÄT  
HEIDELBERG  
ZUKUNFT  
SEIT 1386

JAHRESHEFT DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT  
DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG  
14 (2018/19)



## Impressum

### Herausgeber

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

### Kontakt

foerderverein@theologie.uni-heidelberg.de

### Vorstand des Vereins

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

### Spenden

Förderverein (IBAN)  
DE 92 6725 0020 0009 0914 24

Publikationsfonds (IBAN)  
DE 92 6725 0020 0009 1455 40

Sozialfonds (IBAN)  
DE 65 6725 0020 0009 1930 81

Heidelberger Sparkasse  
BIC: SOLADES1HDB

### Redaktion und Layout

Umschlaggestaltung – Sabine  
Huffman  
Der Vorstand

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

Der Vorstand

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

## INHALTSVERZEICHNIS

ZU DIESEM HEFT <i>Heinz Schmidt</i>	4
BERICHT DES DEKANS <i>Matthias Konradt</i>	7
PREDIGT Die missionarische Kirche (Mt 9,35–10,8) <i>Matthias Konradt</i>	10
DIES ACADEMICUS Religiöse Pluralisierung und ihre Folgen für diakonische Identität <i>Johannes Eurich</i>	15
Digitaler Wandel <i>Frederike van Oorschot</i>	35
AUS DER GESCHICHTE DER FAKULTÄT Heinz Eduard Tödt – der Lehrer <i>Christoph Strohm</i>	44
Ethik im Ernstfall. Heinz Eduard Tödt und Dietrich Bonhoeffer <i>Wolfgang Huber</i>	65
Akademische Gedenkfeier für Dietrich Ritschl. Würdigung <i>Christoph Strohm</i>	80
Theologie vom wirklichen Menschen her <i>Rainer-M. E. Jacobi</i>	83
Dietrich Ritschl als Ökumeniker <i>Friederike Nüssel</i>	87
AUS DEM LEBEN DER FAKULTÄT Ehrenpromotion für Karl Günther <i>Matthias Konradt</i>	92
Festrede: Hiob – Gestalt und Buch <i>Karl Günther</i>	95
Das anthropische Prinzip <i>Michael Plathow</i>	105

## AKTIVITÄTEN UND INITIATIVEN

Studientag: Und siehe: Es war online! – Kirche und Digitalisierung  
*Dorothee Branz* 109

Bericht zur Exkursion zur Mykene-Ausstellung  
*Christoph Wind* 113

Griechenland als Kontext paulinischer Theologie  
*Emelie Tille* 115

FORSCHUNGEN IN DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE  
(KIRCHENTHEORIE UND RELIGIONSPÄDAGOGIK)

Zur Zukunft der evangelischen Kirchen  
*Fritz Lienhard* 118

Gegenwärtige Formen und Funktionen von Kasualgesprächen  
*Maximilian Bühler* 124

Forschung am Lehrstuhl Praktische Theologie/Religionspädagogik  
*Ingrid Schobert* 131

Lehre im Bereich Religionspädagogik am Petersstift  
*Petra Wittmann, Ariane Stein-Höfflin, Claudia Maiwald* 138

## HABILITATIONEN

Schrift und Prophetie  
*Friedrich-Emanuel Focken* 142

Markus und Paulus  
*Heidrun E. Mader* 146

DISSERTATIONEN 150

## PREISE DES FÖRDERVEREINS

Heinrich-Bassermann-Preis 163

Marie-Baum-Preis 165

## PUBLIKATIONEN

Monographien und Sammelbände 2018/19 166

## ZU DIESEM HEFT

*Heinz Schmidt*

2019 war ein ereignisreiches Jahr mit mehreren Neuerungen. Der Bericht des seit Beginn des Sommersemesters amtierenden Dekans nennt zwei Emeritierungen und eine Neuberufung ungewöhnlicher Art, nämlich die einer jungen Wissenschaftlerin im Rahmen des „Tenure Track“-Programms, das den Weg zu einer vollen Professur eröffnet. Die radikale Umstellung auf den Master of Education sowie die Einrichtung eines Joint-Master-Programms mit mehreren Hochschulen stellen vor Herausforderungen, bieten aber auch neue Möglichkeiten. Zwölf Promotionen, zwei Habilitationen und eine Ehrenpromotion stehen für wissenschaftliche Qualität, die auch von der Landeskirche geschätzt wird, was deren Bitte um eine Stellungnahme zu ihrer Studie „Theologie des Milieus“ zum Ausdruck bringt. Die Summer School Musik und Religion verwandelte überdies die Fakultät durch „Raumklang“ in einen „Klangraum“.

Dieses Jahresheft kann freilich nur dokumentieren, was in Schriftform zur Verfügung gestellt wurde, wie die zwei Hauptvorträge zum Dies academicus, den einen von Johannes Eurich und den anderen von Frederike van Oorschot. Ersterer bedachte die Folgen der religiösen Pluralisierung für die diakonische Arbeit, letzterer die Möglichkeiten und Herausforderungen des digitalen Wandels für die

Kommunikation in der Fakultät und in der Kirche.

Die Geschichte der Fakultät nötigte zur Erinnerung an zwei ihrer bedeutendsten Mitglieder. Heinz-Eduard Tödt wäre 2018 hundert Jahre alt geworden und Dietrich Ritschl verstarb im gleichen Jahr. Ihr Gesamtwerk und ihre Tätigkeit in Heidelberg wurden in Gedenkfeiern gewürdigt, zum einen durch die hier wiedergegebenen Lebensbilder des amtierenden Dekans Christoph Strohm, zum anderen durch fokussierte Vorträge von Wolfgang Huber, Rainer M. E. Jacobi und Friederike Nüssel. Huber hat die Ethik Tödts „im Ernstfall“, d. h. situations- und handlungsbezogen, beleuchtet und dabei dessen kontinuierliche Auseinandersetzung mit Bonhoeffer aufgezeigt. Jacobi und Nüssel haben – gewissermaßen kongenial mit Ritschl – dessen Integration von mitmenschlicher Existenz und theologisch-ökumenischem Denken nachgezeichnet.

Mit der Ehrenpromotion von Pfarrer Karl Günther würdigte die Fakultät nicht nur eine dreiundfünfzigjährige Tätigkeit ihres akademischen Lehrers, sondern auch dessen subtile und vielfältige Studien zur Hebräischen Bibel und ihrer Umwelt, zur jüdischen Geschichte und Kultur in der Region, zur hebräischen Kommentarliteratur vom Mittelalter bis zur Gegenwart u.a.m. Dekan Matthias Konradt hob in seiner Rede zu diesem Anlass darüber hinaus das Engagement Günthers im christlich-jüdischen Dialog hervor. Der so Geehrte antwortete mit einer hochdifferenzierten Interpretation der Hiobüberlieferung, die als Festrede unter

dem Titel „Hiob – Gestalt und Buch“ hier abgedruckt ist und in der Hiobforschung eine bedeutende Rolle spielen wird.

Einen gut lesbaren und anregenden Bericht über ein Symposium des Freundeskreises des Ökumenischen Instituts und des Studienhauses mit dem Thema „Anthropisches Prinzip“ hat Michael Plathow hier beigeleitet, der dem interdisziplinären Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie neue Impulse geben wird. Angesichts von Kreationismus bzw. theologischem Anthropozentrismus einerseits und einem naturalistischen Geltungsanspruch andererseits eröffnet er durch die Metapher einer „eschatologischen Kosmologie“ (S. 107) als Näherbestimmung der Gemeinschaft mit Gott auch die Möglichkeit, die Theorien vom Anfang, etwa den Urknall, mit Annahmen zu einem anthropischen Ursprung der Kreativität in Beziehung zu setzen.

Die drei Beiträge in der Rubrik AKTIVITÄTEN UND INITIATIVEN sind Ausdruck verbreiteter aktueller Interessen in der Fakultät. Dorothee Branz berichtet facettenreich über den Studientag „Und siehe: Es war online! – Kirche und Digitalisierung“. Christoph Wind blickt zusammen mit einer Exkursionsgruppe zurück in die griechische Antike mit Hilfe der Mykenen-Ausstellung in Karlsruhe und Emelie Tille berichtet von einer Exkursion nach Griechenland, die sich dort im „Kontext paulinischer Theologie“ bewegte.

VON FORSCHUNGEN IN DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE berichten in diesem Heft Fritz Lienhard, Maximilian Bühler und Ingrid Schoberth. Ersterer re-sumiert aktuelle Erkenntnisse zur Kirchenentwicklung in Deutschland und Frankreich. Ausgehend von Säkularisierung und Marginalisierung mustert er verschiedene zeitgenössische kirchliche Reaktionen und zeigt Wege zur Entwicklung einer geistgewirkten Spiritualität mit Hilfe kirchlicher Aktivitäten, da diesbezügliche Erwartungen auch in den Ortsgemeinden spürbar sind. Maximilian Bühler hat „Gegenwärtige Formen und Funktionen von Kasualgesprächen“ empirisch untersucht und u.a. einen Wunsch auf persönliche Gestaltung festgestellt. Ingrid Schoberth gibt einen Überblick über ihre Projekte und sonstige Ereignisse am Lehrstuhl, angefangen vom ethischen Lernen in der Schule über eine schulsensible Homiletik bis zur Relevanz des Sola-Scriptura-Prinzips für religiöse Bildungsprozesse, um nur einiges von dem zu nennen, was bei einem Symposium anlässlich ihres 60. Geburtstags noch vielfältig ergänzt wurde. Durch einen Bericht der drei schulpädagogischen Beraterinnen in der praktischen Ausbildung der Lehrvikar\*innen im Petersstift, Petra Wittmann, Ariane Stein-Höfflin und Claudia Maiwald gewinnen die Hinweise auf diesen Tätigkeitsbereich des religionspädagogischen Lehrstuhls noch an Anschaulichkeit.

Informationen über die beiden Habilitationen Friedrich-Emanuel Focken und Heidrun E. Mader, über die abgeschlossenen Dissertationen sowie

die Publikationen der Kolleginnen und Kollegen vervollständigen den Forschungsteil. Außerdem werden noch die Preisträger\*innen des Heinrich Bassermann Preises und des Marie Baum Preises vorgestellt und gewürdigt. So spiegelt das Jahresheft auf seine Weise wichtige Ereignisse des Studienjahres 2018/19 und zeigt, dass die Theologische Fakultät jedenfalls

nicht einen „Platz hinterm Ofen“ eingenommen, sondern auf ihre Weise Jesu Sendung in die Welt entsprochen hat, wozu Dekan Matthias Konradt die Gemeinde in seiner Predigt in der Peterskirche am 21. Juni 2019 aufforderte.

## BERICHT DES DEKANS

*Matthias Konradt*

Mit Beginn des Sommersemesters 2019 hat ein neuer Fakultätsvorstand seine Arbeit aufgenommen. Neben mir als Dekan wirken Jan Christian Gertz (Altes Testament) als Prodekan und Fritz Lienhard (Praktische Theologie) als Studiendekan. Sie werden in ihrer Arbeit in bewährter und vorzüglicher Weise durch die Dekanatsgeschäftsführerin Franziska Röthig und ihr Team unterstützt.

An unserer Fakultät stehen für die nächste Zeit einige Neuberufungen an oder sind bereits vollzogen worden. Zum Ende des Wintersemesters 2018/19 wurde Prof. Dr. Wolfgang Drechsel emeritiert und mit einem von der Praktisch-Theologischen Sozietät organisierten Symposium im Morata-Haus verabschiedet. Seine Nachfolge hat zum 1.8.2019 Prof. Ten. Dr. Annette Haußmann angetreten. Die Wiederbesetzung erfolgte im Rahmen des Tenure-Track-Programms des Bundes zur Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses. Der Theologischen Fakultät ist eine der elf Stellen zugewiesen worden, die die Universität Heidelberg im Rahmen dieses Programms eingeworben hat. Der Unterschied zur bekannteren Form der Juniorprofessur besteht darin, dass die auf sechs Jahre befristete W1-Stelle nach erfolgreicher Tenure-Evaluation in eine dauerhafte W3-Professur umgewandelt wird. Mit Ablauf des Sommersemesters 2019 ist ferner Prof. Dr. Peter

Lampe emeritiert worden. Er wird seine Abschiedsvorlesung am 12.12.2019 halten. Die Stelle soll auf das Wintersemester 2020/21 wiederbesetzt werden. Die Dienstzeit von Prof. Dr. Klaus Tanner ist auf seinen Antrag hin um ein Jahr verlängert worden, so dass er erst zum Ende des Sommersemesters 2020 aus dem aktiven Dienst ausscheiden wird.

Im Bereich der Lehre und der Studienordnungen ist die Umstellung des Lehramtsstudiums vom Staatsexamen auf den Master of Education abgeschlossen. Wir werden kritisch beobachten, inwiefern sich das neue System bewährt. Vorangetrieben wurde im zurückliegenden Jahr die Einrichtung eines Joint-Master-Studiengangs „Interreligiöse Studien“, der in Kooperation mit den Universitäten Basel und Straßburg sowie mit der Heidelberger Hochschule für Jüdische Studien durchgeführt wird. Das Studium gliedert sich in fünf Bereiche: 1) Interreligiöse Beziehungen: Grundlagen und Geschichte, 2) Grundlegende Texte: Exegetische und hermeneutische Perspektiven, 3) Religiöse Überzeugungen in Geschichte und Gegenwart, 4) Religion, Gesellschaft und Staat, 5) Religionsphilosophie und Religionswissenschaft. Die Einrichtung des Studiengangs ist durch ein Förderprogramm des „Europäischen Fonds für regionale Entwicklung (EFRE)“ unterstützt worden.

Neben zwölf Promotionsverfahren wurden an der Theologischen Fakultät im Wintersemester 2018/19 und im Sommersemester 2019 die Habilitationsverfahren von Dr. Heidrun Mader

(Neues Testament) und Dr. Friedrich-Emanuel Focken (Altes Testament) erfolgreich abgeschlossen. Höhepunkt der akademischen Feier am Ende des Sommersemesters 2019 war die Verleihung der Ehrendoktorwürde an den Theologen, Orientalisten und Judaisten Karl Günther in Anerkennung seines außergewöhnlichen Wirkens in der philologischen Ausbildung von Studierenden und seiner Verdienste in der Erforschung jüdischer Geschichte und Kultur im südlichen Baden und in der Kurpfalz. Die Laudatio des Dekans findet sich ebenso in diesem Heft wie der Festvortrag von Karl Günther zum Hiobbuch.

An akademischen Ehrungen, die Mitgliedern der Fakultät zuteilwurden, ist im Berichtszeitraum zum einen der Entscheid über die Verleihung der Ehrendoktorwürde an Prof. Dr. Manfred Oeming für seine „outstanding academic achievements in the field of biblical studies, especially in hermeneutics and biblical theology“ durch die Theologische Fakultät der Universität Prag besonders hervorzuheben. Die Zeremonie soll am 11.11.2019 stattfinden. Zum anderen wurde Dr. Carolin Ziethe am 16.11.2018 für ihre hervorragende Dissertation „Das Heil für die Völker im Matthäusevangelium und die Schriften Israels“ (veröffentlicht 2018 unter dem Titel „Auf seinen Namen werden die Völker hoffen. Die matthäische Rezeption der Schriften Israels zur Begründung des universalen Heils“) einer der fünf Ruprecht-Karls-Preise 2018 verliehen, mit denen jedes Jahr die universitätsweit

besten Dissertationen gewürdigt werden.

Wie in jedem Jahr trafen sich die Professorinnen und Professoren der Theologischen Fakultät im Dezember 2018 mit dem Evangelischen Oberkirchenrat der Badischen Landeskirche und im Juni 2019 mit dem Landeskirchenrat der Protestantischen Kirche der Pfalz. Themen, die unter anderem mit Referaten von Fakultätsmitgliedern vorgestellt wurden, waren das Gesprächspapier „Christen und Muslime“ der Evangelischen Landeskirche in Baden, zu dem die Theologische Fakultät im Anschluss um eine Stellungnahme gebeten wurde, und Fragen des Gemeinde- und Theologieverständnisses im Lichte des Entwurfs einer „Theologie der Milieus“.

Am 17. Mai 2019 fand in der Alten Aula die Verleihung des Manfred Lautenschlaeger Award for Theological Promise 2019 statt. Im Anschluss an die festliche Zeremonie tauschten sich die zehn Preisträgerinnen und Preisträger im Rahmen eines vom Forschungszentrum für Internationale und Interdisziplinäre Theologie (FIIT) unter der Leitung von Prof. Dr. Dr. Dres. h.c. Michael Welker organisierten Kolloquiums über ihre aktuellen Forschungsprojekte aus.

Zum achten Mal in Folge wurde im Sommersemester 2019 die Heidelberger Summer School „Musik und Religion“ durchgeführt. Sie wird verantwortet und durchgeführt als Kooperation zwischen der Theologischen Fakultät (Prof. Dr. Helmut Schwier), dem Musikwissenschaftlichen Seminar (Prof. Dr. Silke Leopold,

Dr. Joachim Steinheuer) und der Hochschule für Kirchenmusik (Prof. Bernd Stegmann). In Konzerten, Vorträgen und Performances wurde 2019 das Thema „Klangraum - Raumklang“ erlebt und reflektiert. Im Zentrum stand dabei die h-Moll-Messe von Johann Sebastian Bach.

Der von der Theologischen Fakultät gemeinsam mit dem Evangelischen Pfarrverein in Baden und dem Förderverein der Theologischen Fakultät veranstaltete Dies Academicus war in diesem Jahr zwei Themen gewidmet. Am 12.7.2019 referierte zum einen Prof. Dr. Johannes Eurich zum Thema „Religiöse Pluralisierung und ihre Folgen für diakonische Identität“; zum anderen wurde das Thema Digitalisierung

mit den Vorträgen von Prof. Dr. Klaus Tanner zu „Digitalisierung – Zusammenleben – Pluralität“ und von Dr. Frederike van Oorschot zu „Digitalisierung – Herausforderung für Kirche und Gemeinde“ von verschiedenen Seiten in seinen vielfältigen Facetten beleuchtet.

Im Kalender der Fakultät fest etabliert ist inzwischen das Sommerfest, das dank der Gastfreundschaft der ESG auch in diesem Jahr wieder im schönen Garten des Karl-Jasper-Hauses stattfinden konnte. Dank der vorzüglichen Vorbereitung durch die Studentinnen und Studenten war es wieder ein sehr gelungener Abend der Begegnung.

PREDIGT

## Die missionarische Kirche (Mt 9,35–10,8)

21. Juli 2019

Matthias Konradt

*9,35 Und Jesus zog umher in allen Städten und Dörfern, lehrte in ihren Synagogen und verkündigte das Evangelium vom Reich und heilte jede Krankheit und jede Schwäche. <sup>36</sup> Als er aber die Volksmengen sah, hatte er Mitleid mit ihnen, denn sie waren geplagt und daniederliegend wie Schafe, die keinen Hirten haben. <sup>37</sup> Da sagt er zu seinen Jüngern: „Die Ernte ist zwar groß; aber die Arbeiter sind wenige. <sup>38</sup> Bittet nun den Herrn der Ernte, dass er Arbeiter in seine Ernte sende!“*

*10,1 Und als er seine zwölf Jünger herbeigerufen hatte, gab er ihnen Vollmacht über die unreinen Geister, um sie auszutreiben und jede Krankheit und jede Schwäche zu heilen.*

*<sup>2</sup> Die Namen der zwölf Apostel aber sind diese: Der erste Simon, der Petrus genannt wird, und Andreas, sein Bruder; und Jakobus, der (Sohn) des Zebedäus, und Johannes, sein Bruder;*

*<sup>3</sup> Philippus und Bartholomäus; Thomas und Matthäus, der Zöllner; Jakobus, der (Sohn) des Alphäus, und Thaddäus; <sup>4</sup> Simon, der Kananäer, und Judas aus Iskariot, der ihn auch auslieferte.*

*<sup>5</sup> Diese Zwölf sandte Jesus aus und gebot ihnen und sagte: „Geht nicht weg auf den Weg zu den Heiden und in eine Stadt der Samaritaner geht nicht hinein! <sup>6</sup> Geht aber vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel! <sup>7</sup> Wenn ihr aber hingehet, verkündigt und sagt: Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. <sup>8</sup> Kranke heilt, Tote weckt auf, Aussätzige macht rein, Dämonen treibt aus! Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt! (Mt 9,35–10,8)*

Liebe Gemeinde, für den Evangelisten Matthäus ist Kirche ihrem Wesen nach missionarische Kirche. Kaum sind die zwölf Jünger bei Jesus in die Lehre gegangen, kaum waren sie Zeugen seiner vollmächtigen Taten und seiner Verkündigung vom Reich Gottes sowie seiner Lehre, seiner ethischen Unterweisung, wie Matthäus sie in der berühmten Bergpredigt zusammengefasst hat, schon werden sie selbst ausgesandt. Kaum haben sie sich in die Nachfolge Jesu begeben, haben ihn erkannt als den verheißenen Messias, der sich der Nöte der Menschen annimmt, wie ein guter Hirte sich um seine Herde sorgt, da beteiligt Jesus sie auch schon an seinem Hirtenamt und sendet sie selbst aus zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel.

Sie hätten sich das denken können, denn schon bei der Berufung der ersten beiden Jünger, des Bruderpaars Simon Petrus und Andreas, sagt Jesus zu ihnen: „Ich werde euch zu Menschenfischern machen!“ (Mt 4,19). Nun also ist es schon so weit. Sie werden ausgesandt. Der Auferstandene

wird den Jüngern später nichts Anderes sagen. Er erweitert nur den Radius ihres Wirkens. Es soll nun allen Völkern gelten. „Geht nun hin und macht (Menschen aus) alle(n) Völker(n) zu Jüngern, indem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und sie lehrt, alles zu halten, was ich euch geboten habe! Und siehe, ich bin mit euch alle Tage bis an das Ende der Welt.“ (28,19f) Kirche ist bei Matthäus ihrem Wesen nach missionarische Kirche.

Mit diesem Anspruch dürfte Matthäus heutzutage von nicht wenigen als ein unwillkommener Störfaktor empfunden werden. Denn das Wort „missionarisch“ ist bei so manchem und mancher verpönt, ja fast ein Unwort. Das kommt nicht von ungefähr. Christliche Missionsgeschichte ist mit vielen Fragwürdigkeiten, ja mit Schuld belastet, mit unheiligen Allianzen von christlichem Sendungsbewusstsein und politischer Herrschaftsucht, vergiftet zudem durch ein fragwürdig gewordenes Überlegenheitsgefühl, durch Arroganz und Selbstherrlichkeit. Von dieser Geschichte möchte man sich klar und eindeutig distanzieren.

Lehrt uns nicht außerdem der interessierte Blick in die weite Welt der Möglichkeiten, wie relativ alles ist, wie anders es sein könnte? Selbst dann, wenn man meint, irgendwie am christlichen Glauben festhalten zu sollen, scheint es nicht mehr ratsam, den eigenen religiösen Klassikern ein Orientierungsmonopol einzuräumen. Eher schon ein lockeres Flanieren auf

der weltanschaulichen Experimentierallee mit ihren gemütlich eingerichteten Probierstuben. Außerdem sollten Glaubensdinge, so hört man immer wieder, doch reine Privatsache sein. Da hat sich niemand einzumischen. Es scheint derzeit einfach nicht die Zeit zu sein, zu missionarischer Aktivität ermutigt zu werden – zumal auch noch offen ist, wie Mission überhaupt noch aussehen kann und darf.

Aber bevor ich jetzt eine Unterschriftenliste für eine Petition zur Streichung unseres Predigttextes aus der Perikopenordnung herumgehen lasse, sollten wir doch erst noch einmal genauer auf den Predigttext selbst hören. Das Wichtigste steht gleich zu Beginn: Als Jesus die Volksmengen sah, da gingen sie ihm zu Herzen, da hatte er Mitleid mit ihnen, da erbarmte er sich ihrer, denn sie waren geplagt und daniederliegend wie Schafe, die keinen Hirten haben. Die Aussendung der Jünger gründet im Erbarmen Jesu über die Not der Menschen. Matthäus hat zuvor zusammenfassend berichtet, dass Jesus in allen Städten und Dörfern umherzog. Er lehrte in den Synagogen, legte den Menschen dar, was Gottes Wille für sie bedeutet, wie er in ihrem Leben Gestalt gewinnen kann und dieses so zu orientieren vermag, dass Gemeinschaft wächst und gedeiht, Menschen einander nicht Wolf, sondern Hirte sind und Leben gelingt. Er verkündigte ihnen die frohe Botschaft vom Reich Gottes, das nahe ist. Gott sucht die Gemeinschaft mit uns, nimmt sich unser an, verkündigt Jesus. Er lässt sich von all dem, was Men-

schen auf Erden fabrizieren durch eiteln Wahn, maßlose Selbstüberschätzung und abgründige Missgunst, nicht davon abbringen, sich uns zuzuwenden, als ein liebender Vater, der sich um seine Geschöpfe sorgt, den Menschen ihre Verfehlungen vergibt. Und Jesus nimmt sich auch der leiblichen Nöte der Menschen an: Er heilt jede Krankheit und jede Schwäche, notiert Matthäus. Kurz gesagt: Jesus verkörpert Gottes Zuwendung zu den Menschen.

So zieht er von Stadt zu Stadt, von Dorf zu Dorf, und er sieht die Menschen in ihren unterschiedlichen Nöten. Das, was er hier sieht, erregt sein Mitleid, sein Erbarmen. Aus diesem Erbarmen heraus sendet er die Jünger aus. Die Aufgabe, die zu bewältigen ist, ist so groß, dass er die Jünger als Helfer, als Mithirten, braucht. Die ausgesandten Jünger sind Medium der erbarmungsvollen Zuwendung Jesu zu den Menschen. Das ist für Matthäus die wichtigste Bestimmung ihrer Sendung. Ihnen darf die Situation ihrer Mitmenschen nicht egal sein, sondern sie sind dem Erbarmen verpflichtet, das Gott in Jesus mit den Menschen hat. Zugleich ist damit gesagt: In der Art und Weise, wie sie ihre Sendung in die Welt leben und gestalten, muss erkennbar sein, dass sie im Erbarmen Jesu gründet.

Das ist unmittelbar einleuchtend, sofern es um die diakonische Seite des Auftrags geht. Am Ende unseres Predigttextes lesen wir als Auftrag an die Jünger: „Kranke heilt, ... Aussätzig macht rein, Dämonen treibt aus!“ Ich

will jetzt nicht witzeln, dass man besser zur Ärztin als zum Pfarrer geht, wenn man krank ist. Ich sehe mich auch nicht nach einer Kirche, die Fortbildungen für Dämonenaustreibungen anbietet. Es ist indes klar, um welche Dimension es hier im Grundsatz geht. Die Jünger sollen sich der leiblichen Nöte der Menschen annehmen. Es geht damit auch um das, was Matthäus in seiner Darstellung des Gerichts ins Zentrum rückt und exemplarisch aufzählt (Mt 25,31–46): Hungernden zu essen geben und Dürstende tränken; Fremde aufnehmen und Nackte kleiden; Kranke und Gefangene besuchen. Die Sendung in die Welt hat für Matthäus ganz wesentlich eine diakonische Seite. Kirche ist für ihn nur dann Kirche, wenn sie diakonische Kirche ist.

Nun ist es relativ leicht, diesen Aspekt des Sendungsauftrags auch heute zu vertreten. Die geläufige Plausibilität unserer Tage: „leben und leben lassen; alle sollen sich darauf konzentrieren, sich um ihre eigenes Zeug zu kümmern, und andere möglichst unbehelligt lassen“ – diese Plausibilität findet ihre leicht nachvollziehbare Grenze, wenn es um offenkundige Notlagen anderer geht. Die Goldene Regel für den freien autarken Menschen: „Mische dich nicht in die Angelegenheiten anderer ein, so wie du nicht willst, dass andere sich in dein Leben einmischen“, diese Regel scheitert, wenn man das Leben einmal nicht selbst zu meistern vermag und auf andere angewiesen ist. Man male sich einmal ein Gemeinwesen aus, in dem alle sich wirklich nur um sich selbst

kümmern und für sich selbst interessieren. Ich möchte in einem Ensemble von lauter Narzissten nicht alt werden.

Nur erhalten die Jünger ja auch noch einen anderen Auftrag. Sie sollen verkündigen: „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“ (Mt 10,7). Das diakonische Engagement von Christinnen und Christen, die diakonische Sendung der Kirche, steht nicht für sich. Die Kultur des Erbarmens, die sich in der Erfüllung des diakonischen Auftrags manifestiert, hat Gründe und Wurzeln, von denen nicht zu schweigen ist. „Das Himmelreich ist nahe.“ Für die Jünger Jesu heißt dieser Verkündigungsauftrag allem voran: Sie sollen von dem reden, was sie selbst heilvoll erfahren haben. Zu den Zwölfen, die ausgesandt werden, gehört z.B. auch der Jünger Matthäus. Die Liste der Zwölf, die im ersten Evangelium der Aussendung der Jünger vorangestellt ist, erinnert ausdrücklich noch einmal daran, dass Matthäus ein Zöllner war. In Kapitel 9 wird erzählt, wie dieser Matthäus am Zoll saß und Jesus ihn in die Nachfolge rief, obwohl er ein Zöllner war und als solcher den Menschen als ein Oberhalunke galt, und wie Jesus sich dann gleich auch noch mit Zöllnern und anderen Sündern von diesem Kaliber an einen Tisch setzte, um gemeinsam zu speisen. Welch ein Skandal für die vermeintlich Frommen, wie der sogleich einsetzende Protest der Pharisäer zeigt. Für Jesus aber ein Zeichen der Nähe des Himmelreiches. Gott nimmt die Sünder an, legt sie nicht auf das Vergangene, auf ihre

Vergangenheit fest, auf all ihr Versagen, ihre Verfehlungen, sondern vergibt ihnen ihre Schuld, lädt sie ein zu einem neuen Leben in der Gemeinschaft derer, die sich von Jesus haben ansprechen lassen; in einer Gemeinschaft, in denen die Menschen nachsichtig miteinander umgehen, weil sie weitergeben, was sie empfangen haben, in der die Glaubenden beten: „Vergib uns unsere Sünden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.“ Diese Erfahrung des Heils, der Annahme bei Gott wie auch der Gemeinschaft untereinander, die daraus resultiert, all dies soll Matthäus mit den anderen Jüngern nun weitergeben. Nicht als Oberlehrer und Besserwisser, der den anderen das Leben erklärt, aber als einladender Zeuge.

Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch, weil es ihre Aufgabe ist, das Evangelium zu kommunizieren, in Wort und Tat; nicht aufdringlich, schon gar nicht aggressiv, aber als einladendes Zeugnis, das davon zu reden weiß, wie der Glaube uns im Leben hilft und unser Leben gelingen lässt. Das, liebe Gemeinde, ist unser aller Auftrag, in unseren alltäglichen Lebensbezügen. Das ist nicht nur Sache der Pastorinnen und Pastoren. „Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht“, sagt Paulus. „Denn es ist Kraft Gottes für jeden, der glaubt“ (Röm 1,16). Es ist unser aller Aufgabe, vom Evangelium zu erzählen, wie wir es als Kraft Gottes in unserem Leben erfahren haben. Davon zu erzählen, wie befreiend es ist, aus der Glaubensgewissheit heraus leben zu dürfen, dass Gott

mir nahe ist; dass ich ihm nicht gleichgültig bin; dass er mich annimmt in all meiner Unvollkommenheit, ja Schwäche; dass ich mir seine Zuwendung, sein Ja zu mir, nicht verdienen muss; dass es auch gar nicht schlimm ist, dass ich mir sein Ja nie verdienen könnte, weil ich ein fehlbarer Mensch bin und bleibe. Und mit dem Zeugnis der Tat kundwerden zu lassen, dass mir daraus, dass Gott mich gnadenhaft annimmt, zugleich die Kraft erwächst, etwas Gutes auch für meine Mitmenschen erreichen zu wollen; nicht, weil ich Gott etwas beweisen muss, sondern weil mich die Glaubensgewissheit, dass ich angenommen bin, dazu befreit, auch meine Mitmenschen im Licht der Gnade Gottes zu sehen: als Menschen, die ebenso wie ich von Gott bejaht und geliebt sind.

Liebe Gemeinde, Jesus sieht für uns nicht einen Platz hinterm Ofen vor, sondern sendet uns in die Welt. Mögen wir also gemeinsam Zuversicht finden und einander ermutigen, zu den Menschen hinzugehen, um die Menschenfreundlichkeit Gottes kundzutun – wie gesagt, nicht als die religiösen Besser- und Alleswisser, nicht als die Überheblichen, sondern in Respekt vor den Überzeugungen und Suchbewegungen anderer und als gute Zuhörer; nicht als die Starken, sondern als die, denen die Verwundbarkeit des Lebens vor Augen steht, die sich aber dennoch in Gottes Händen geborgen wissen; als die, die sich im Angesicht des liebenden Vaters als geliebte Kinder und einander als Brüder und Schwestern entdeckt haben.



DIES ACADEMICUS

## Religiöse Pluralisierung und ihre Folgen für diakonische Identität

Johannes Eurich

Angesichts der großen Zahl von Menschen, die mit anderen kulturellen und religiösen Hintergründen nach Deutschland kommen oder hier bereits Teil der Gesellschaft geworden sind, besteht die Herausforderung darin, Menschen mit unterschiedlicher sprachlicher, kultureller, sozialer und religiöser Prägung nicht als Bedrohung zu sehen, sondern als Potenzial für den gesellschaftlichen Wandel. Auch Kirche und Diakonie stellt sich die Frage, wie sie im Kontext einer sich immer stärker ausdifferenzierenden Migrationsgesellschaft in Deutsch-

<sup>1</sup> Vgl. Liebfrauenberg-Erklärung der Kirchen am Rhein zu den Herausforderungen von Migration und Flucht. Ergebnis einer Konsultation der Konferenz der Kirchen am Rhein und der Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa / Leuenberger Kirchengemeinschaft, 10. bis 12. Mai 2004, Liebfrauenberg, Elsass in: [www.ekiba.de/html/me-dia/dl.html?i=16092](http://www.ekiba.de/html/me-dia/dl.html?i=16092) (Zugriff am 16.4.16).

<sup>2</sup> Der Terminus „Theologie der Konvivenz“ geht auf den Heidelberger Missionswissenschaftler Theo Sundermeier zurück; Vgl. dazu z.B. Ders., Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute. In *Ökumenische Existenz heute*, Bd.1, München 1986, 49 – 100.

land und Europa agieren wollen. 2014 hatte die Konferenz der Kirchen am Rhein angesichts von Migration und Flucht zu den Aufgaben von Kirche und Diakonie eine Stellungnahme formuliert,<sup>1</sup> in der eine „Theologie der Konvivenz“<sup>2</sup> gefordert wurde. Diese zielt auf eine gleichberechtigte Teilhabe und das Zusammenleben von Menschen mit verschiedenen Hintergründen nach dem Vorbild Jesu, um sich vorbehaltlos den Menschen zu nähern und sich auch von ihnen „irritieren“ zu lassen. Evangelische Kirchen sollten nicht nur „Kirche für Andere“ sein, sondern auch „Kirche mit Anderen“.<sup>3</sup> Die Evangelische Kirche im Rheinland hat in einem Beschlussantrag zur Landessynode ebenfalls im Jahr 2014 zu einer neuen Ekklesiologie „im Lichte der unvermindert regen globalen Migrationsbewegungen und der wachsenden kulturellen, ethnischen und religiösen Diversität der deutschen Gesellschaft“<sup>4</sup> aufgerufen. Eine „kulturelle Öffnung“ erfordere

<sup>3</sup> Vgl. Heinrich Grosse, Von einer Kirche für die Armen zu einer Kirche mit den Armen? In *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze in Kirche und Diakonie*, hrsg. Johannes Eurich u.a., Stuttgart 2011, 309 – 328.

<sup>4</sup> Vorlage des Beschlussantrags „Kirchengesetz zur Änderung des Kirchengesetzes über die ausnahmsweise Einstellung von Mitarbeitenden, die nicht der evangelischen Kirche angehören (Mitarbeitenden-Ausnahme-Gesetz – MitarbAusnG) auf der Landessynode 2014 der Evangelischen Kirche im Rheinland (LS 2014 Drucksache 13).

ein Umdenken bei „Verkündigung, Seelsorge, Diakonie und kirchliche(r) Bildungsarbeit“: „Dabei soll es nicht mehr allein darum gehen, Menschen mit anderem kulturellen und ggf. auch religiösen Hintergrund nur als Rezipienten kirchlichen und diakonischen Handelns zu sehen, sondern sie in diesem Rahmen partnerschaftlich an der kirchlichen und diakonischen Arbeit und damit auch aktiv an der Dienstgemeinschaft und deren Gestaltung zu beteiligen.“<sup>5</sup> Von dieser Zielsetzung ausgehend werden in diesem Beitrag Voraussetzungen und Chancen der interreligiösen Öffnung der Diakonie bedacht. Im Blick auf die Voraussetzungen einer interreligiösen Öffnung der Diakonie geht es zunächst darum, wie ein diakonisches Selbstverständnis in der Situation religiöser Pluralisierung gewonnen und eingebracht werden kann. Denn ohne eine Klärung des eigenen Selbstverständnisses, so folgert Knitter zurecht, hat ein interreligiöser Dialog keinen großen Wert, weil die Überzeugungen, auf die man sich bezieht und zu denen man sich bekennt, nicht klar formuliert sind oder sogar gänzlich fehlen.<sup>6</sup>

Um die Situation religiöser Pluralisierung aufzunehmen, wird im ersten

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Vgl. Paul Knitter, Gemeinsame Ethik als Teil des interreligiösen Dialogs? In: Reinhard Kirste/Paul Schwarzenau/Udo Tworuschka *Wertewandel und religiöse Umbrüche (Religionen im Gespräch 4)*, Balve 1996, 235f. : „Der Dialog kann und muss auf einer absoluten Verpflichtung gegenüber Wahrheiten basieren, die wir

Schritt der Wandel religiöser Sozialformen in religionssoziologischer Perspektive skizziert und seine Bedeutung für die Diakonie aufgezeigt. Welche Folgen hat dieser Wandel für die Ausbildung einer diakonischen Identität und wie kann sie in diakonischen Organisationen unter der Bedingung religiöser Pluralisierung zur Darstellung gebracht werden? Diese Fragen stehen im Zentrum des Beitrags und werden anhand von vier Ansätzen diakonischer Identitätsbestimmung im zweiten Kapitel diskutiert. Anschließend werden Anknüpfungspunkte zur Praxis der Diakonie hergestellt und Konturen von Lernräumen für eine interreligiöse Öffnung umrissen. Auf dieser Grundlage wird zum Schluss ein Ausblick zur Frage der interreligiösen Öffnung der Diakonie unter Bezug auf neuere Entwicklungen gegeben.

### 1. Zum Wandel religiöser Sozialformen und ihrer Bedeutung für die Diakonie

#### 1.1 Religion und Religiosität in religionssoziologischer Perspektive

Im Übergang von der Moderne zur Spätmoderne konstatiert Karl Gabriel

als relativ und begrenzt betrachten. Das bedeutet zu allererst, dass wenn Dialog irgendeinen Wert haben soll, die Teilnehmenden etwas zu sagen haben müssen, etwas Klares, etwas Bedeutendes, etwas, zu dem sie sich bekennen. Das ist die erste Richtlinie.“

einen einschneidenden Wandel in der Sozialform von Religion: „Für die alte Sozialform galt eine hohe Übereinstimmung und Nähe zwischen institutioneller Verfassung, individuellen Religiositätsstilen und gesellschaftlichen Kulturmustern von Religion. Der Modernisierungsschub der späten sechziger und siebziger Jahre löste diese in ihrer Struktur aus der Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts stammende Sozialform der Religion auf. Mit dem Abschmelzen der Milieus und der Auflösung traditioneller Lebensformen driften heute die kirchliche verfasste Religion, die individuellen Religionsstile und die gesellschaftlichen Kulturmuster von Religion wie nie zuvor auseinander.“<sup>7</sup> Weil sozial vorgegebene Lebensbezüge in ihrem Geltungs- und Legitimationsanspruch durch individuell hergestellte Bezüge ersetzt werden, wird der Einzelne selbst zur „lebensweltlichen Reproduktionseinheit des Sozialen“.<sup>8</sup> Er greift dabei auf die christliche Tradition zur Orientierung und Deutung seiner eigenen Biographie nur noch selektiv zu, ein verbindlicher Allgemeingültigkeitsanspruch wird nicht mehr akzeptiert.<sup>9</sup> Die Geltung religiöser Sinnmuster verdankt sich folglich

<sup>7</sup> Karl Gabriel, Tradition und Postmoderne, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br. u.a. 1992, 67.

<sup>8</sup> Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986, 209.

<sup>9</sup> Vgl. Thomas Steininger, Konfession und Sozialisation. Adventistische Identität zwischen Fundamentalismus und Postmoderne, Göttingen 1993, 61.

ihrer jeweils subjektiven Anverwandlung, einer Wahl, die man aufgrund eigener Erfahrungen und Einsichten trifft und die für andere Menschen keinesfalls in gleicher Weise plausibel oder gültig ist.<sup>10</sup> Religion kommt somit eine reflexive Funktion für Zwecke individueller Selbstthematisierung zu. Während in früheren Sozialformen Religion in direkter Weise sozial bestimmend wirkte und damit auch individuelle Vorstellungen in stärkerem Maße normierte, religiöse Traditionen also als Bezugsrahmen für die individuelle weltanschauliche Verortung fungierten, bedingt die Individualisierung ein verstärktes Sich-selbstbewusst-Werden: „Der reflexive Subjektivist macht [...] die je eigene Subjektivität zum Bezugsrahmen all seines Erlebens und Handelns. Er zieht damit die Konsequenz aus der Tatsache, daß es in der funktional differenzierten Gesellschaft keine allgemeingültigen kognitiven und normativen Orientierungen als fremdreferentielles Sinnfundament individueller Existenz mehr gibt.“<sup>11</sup> Diese Entwicklung hat unterschiedliche Auswirkungen auf die Institution Kirche und auf individuelle Religiosität.

<sup>10</sup> Vgl. Volker Drehsen, Alles andere als Nullbock auf Religion, in: Peter Biehl u.a. (Hrsg.), Jahrbuch der Religionspädagogik 10, Neukirchen-Vluyn 1995, 47-69, 67.

<sup>11</sup> Uwe Schimank, Funktionale Differenzierung und reflexiver Subjektivismus: Zum Entsprechungsverhältnis von Gesellschafts- und Identitätsform, in: Soziale Welt 4/36 (1985), 447-465, 460.

So ist von einem Bedeutungsverlust der Religion *insgesamt* auszugehen – institutionell verfasster ebenso wie individueller Religion.<sup>12</sup> Denn zwischen kirchlich verfasster Religiosität und Religiosität im Allgemeinen scheint weiterhin ein enger Zusammenhang zu bestehen.<sup>13</sup> Eine zunehmende religiöse Individualisierung gehört zwar durchaus zu den Merkmalen der Religiosität in modernen Gesellschaften, aber diese Pluralisierungs- und Individualisierungsbewegungen finden, entgegen der These<sup>14</sup> einer verstärkten außerkirchlichen Religiosität bei gleichzeitigem Bedeutungsverlust kirchlicher Frömmigkeit, hauptsächlich im innerkirchlichen Milieu statt. Ganz konkret heißt das: mit ansteigenden Kirchenausritten geht keinesfalls eine ebenso starke Zunahme an Hinwendungen zu außerkirchlichen Formen der Religiosität einher. Verstärkten Kirchenausritten entspricht demnach nicht ein zunehmendes Interesse an alternativen Glaubensformen und -praktiken, sondern ein Rückgang von Frömmigkeit und Glauben insgesamt. Dies ist ein Indiz für die weiterhin kulturprägende, wenn auch veränderte und Resonanzverluste erleidende Rolle der Kirche. „Explizite und implizite Religiosität,

<sup>12</sup> Vgl. Detlef Pollack, Säkularisierung. Ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 137.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 134ff.

<sup>14</sup> Vgl. Thomas Luckmann, Die Unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 1991, 126.

kirchliche Praxis und individueller Glaube gehören eng zusammen. Mit der Kirchendistanz sinkt auch die individuelle Spiritualität. Noch immer ist Religiosität vor allem kirchlich definiert. Wenn die Kirchen an gesellschaftlicher Bedeutung verlieren, tut dies auch die Religion.“<sup>15</sup> Entsprechend differenziert fällt heute die soziale Bestimmung durch Religion aus, die sich durch weitere Formen religiöser Bindung etwa bei Migranten nochmals erweitern dürfte: „Wirkte die alte Sozialgestalt eher vordergründig, sichtbar und bestimmt, so ist die neue Sozialform in einem doppelten Sinn hintergründig: Zum einen bleibt die Vermittlung von Institution, Person und Gesellschaft in Sachen Religion im fallweise aktualisierenden Hintergrund stärker erhalten, als dies öffentlich sichtbar wird; zum anderen verliert die Religion an sozialer Bestimmung. Sie wird – wie andere Lebensbereiche auch – informeller und individueller.“<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Detlef Pollack, Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie, in: Karl Gabriel (Hrsg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 57-85, 78f.

<sup>16</sup> Gabriel, Tradition und Postmoderne, 67.

### 1.2 Die Bedeutung des Wandels für die Diakonie

Die skizzierten Entwicklungen haben weitreichende Folgen für die Diakonie – zwei Aspekte sollen kurz angesprochen werden. Denn zum einen versteht sich die Diakonie als Teil der Kirche und bezieht als konfessioneller Wohlfahrtsverband oder christlicher Anbieter sozialer Dienstleistungen ihre Legitimation aus der gesellschaftlichen Zustimmung zur sozialen Arbeit der Kirche, die Ausdruck ihres Glaubens ist – zugleich bewirkt das soziale Engagement der Kirche in Gestalt ihrer Diakonie eine hohe gesellschaftliche Zustimmung zur Kirche. Für die Diakonie ist es eminent wichtig, an dem öffentlichen Kommunikationsraum, der durch das Christentum mitgeprägt wurde und wird, Teil zu haben und an die dort etablierten und Zustimmung erhaltenden Vorstellungen etwa von Nächstenliebe oder der Sorge für die zu den Ärmsten zählenden Menschen anzuschließen (Evangelische Kirche in Deutschland 2014, S. 93ff). Auf diese Weise kann nicht nur dem diakonischen Selbstverständnis entsprochen werden, sondern unter ökonomischen Rahmenbedingungen z.B. auch ein Vertrauensvorschuss auf ihre Leistungen generiert werden, weil von kirchlichen Einrichtungen eine bestimmte Qualität an zwischenmenschlicher Zuwendung erwartet wird, die sich aus dem symbolischen Mehrwert von Nächstenliebe speist (*vice versa* kann die Enttäuschung dieser Erwartungen natürlich zu Vertrauensverlusten der

Marke „Diakonie“ führen). Dementsprechend enthalten die oben genannten Entwicklungen eher eine herausfordernde Komponente für die Diakonie.

Der Wandel religiöser Sozialformen bedeutet zum anderen, dass die Diakonie schon seit einiger Zeit nicht mehr davon ausgehen kann, dass nur Menschen mit einem bestimmten konfessionellen Milieu ihre Leistungen in Anspruch nehmen. Heute erfordert die Situation religiöser Pluralisierung die Einbringung des christlichen Profils auf eine Art und Weise, dass auch Menschen mit anderen religiösen und weltanschaulichen Orientierungen die Dienste der Diakonie nachfragen. Um einen muslimischen Pflegeheimbewohner in der Ausübung seiner Religion zu unterstützen oder um kulturell bedingte Fragen in der Pflege besser berücksichtigen zu können, sind muslimische Mitarbeitende von Vorteil. So gewinnen auch Fragen der Personalrekrutierung unter den sich ändernden Bedingungen an Bedeutung und stellen bisherige Regelungen in Frage.

Wie soll die Diakonie auf diese Situation reagieren? Welche Ansätze gibt es, um in der Situation religiöser Pluralisierung diakonische Identität zu bestimmen und zur Darstellung zu bringen? Im Jahr 2011 veröffentlichten zwei schweizer Autoren, Heinz Rüegger und Christoph Sigrist, eine Einführung in die Diakoniewissenschaft, die explizit zum Ziel hat, helfendes Handeln allgemein-menschlich

zu begründen.<sup>17</sup> Der Bezug zur Kirche bzw. zu Christus als Fundament der Kirche soll bei diakonischem Handeln abgelöst werden durch einen Bezug auf die schöpfungsgemäße Anlage zum Helfen, die jeder Mensch in die Wiege gelegt bekommen habe. Dieser philanthropische Begründungsansatz der Diakonie geht einher mit einer Abkehrung von einer angeblichen christologischen Engführung der Diakonie, um so neue Chancen für ein spirituelles Hilfehandeln zu eröffnen.<sup>18</sup> Auf diese Weise wird versucht, an eine diffuse individuelle Spiritualität jenseits kirchlicher Religionsformen anzuschließen. Dem stehen andere Ansätze gegenüber, die daran festhalten, dass diakonisches Hilfehandeln ohne seinen Bezug zu konkreten Inhalten und Bedingungen des christlichen Glaubens nicht nur seine christliche Identität verliert, sondern zugleich auch seine religiösen Bezüge insgesamt.

### 2. Zur Frage diakonischer Identität

Diakonische Identität wird im Folgenden als Frage nach dem christlichen Selbstverständnis der Diakonie aufgenommen. Diese Frage kann auf unterschiedliche organisationale Ebenen oder Stakeholder bezogen werden:

<sup>17</sup> Vgl. Christoph Rüegger/Heinz Sigrist, Diakonie. Eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns, Zürich 2011.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 184ff.

<sup>19</sup> Vgl. Beate Hofmann, Diakonische Unternehmenskultur. Handbuch für Führungskräfte, Stuttgart 2010.

z.B. auf Entscheidungen einer diakonischen Gesamtorganisation oder auf Haltungen auf der Führungsebene derselben. Ebenso können Mitarbeitende und Kunden nach ihrem Verständnis der christlichen Grundlagen helfenden Handelns gefragt werden. Gegenwärtig wird die Ausgestaltung einer diakonischen Unternehmenskultur diskutiert, was darauf hinweist, dass dabei ganz unterschiedliche Ebenen und Elemente berücksichtigt werden müssen.<sup>19</sup> Im Folgenden beschränke ich mich auf die Frage, wie solche christliche Orientierungen, die zum Kern diakonischen Selbstverständnisses gezählt werden, innerhalb der diakonischen Organisation eingebracht werden können. Dazu stelle ich vier Ansätze zur Vermittlung christlicher Grundlagen dar, die sich freilich gegenseitig überlappen bzw. in Teilen einander ergänzen können.<sup>20</sup>

(1) Christliche Orientierung von Mitarbeitenden: In vielen diakonischen Einrichtungen prägten Diakonissen lange Zeit das Bild: äußerlich durch ihre Tracht, innerlich durch die christliche Grundhaltung, mit der sie ihren Dienst versahen. Die Arbeit der

<sup>20</sup> Vgl. Johannes Eurich, Die Auswirkung der religiösen Pluralisierung auf das Selbstverständnis der Diakonie, in: Traugott Jähnichen/Alexander-Kenneth Nagel/Katrin Schneiders, Religiöse Pluralisierung. Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände, Stuttgart 2016, 88-98, 92ff.

Schwestern<sup>21</sup> für notleidende Menschen hatte seine Motivation in der Liebe Gottes und wurde mit christlicher Frömmigkeit und in aufopfernder Haltung ausgeübt – als zeitgebundene Form christlicher Liebestätigkeit, die individuell unterschiedlich ausgefüllt wurde. Auch wenn man heute einige Aspekte des Diakonissenmodells kritisch sieht, trugen die Diakonissen dennoch explizit zur christlichen Identität des Hauses bei und prägten dessen Klima und Frömmigkeitspraxis entscheidend. Das hat sich geändert, seit die Zahl der Diakonissen zurückgegangen ist und die Zahl der Mitarbeitenden zugenommen hat, die sich in größerer Distanz dem christlichen Glauben gegenüber befinden. Dadurch fiel den diakonischen Einrichtungen eine – auch äußerlich gut erkennbare – Gruppe von Mitarbeitenden weg, die die christliche Grundhaltung repräsentierten. Zur Gegensteuerung wird in manchen Einrichtungen nun versucht,

<sup>21</sup> Diakonissen werden hier exemplarisch für weitere Gruppen wie z.B. Brüder in Bruderschaften bzw. Diakonengemeinschaften behandelt.

<sup>22</sup> Vgl. Axel von Dressler, Diakonie und Spiritualität. Impulse aus der Welt der Kommunitäten, Neukirchen-Vluyn 2006.

<sup>23</sup> Vgl. Diakonie Deutschland. Evangelischer Bundesverband und Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung e.V. (Hrsg.), In der Diakonie den Glauben weitergeben. Durch Kurse zu Themen des Glaubens (Diakonie Texte 09.2012), Berlin 2012.

<sup>24</sup> Nach verschiedenen Studien sind nur ca. 15-20% der Mitarbeiterschaft auf explizit religiöse Fortbildungsangebote

kommunitäre Lebensformen wiederzubeleben und als Keimzelle christlicher Nächstenliebe in den Einrichtungen zu verankern;<sup>22</sup> in anderen werden Glaubenskurse für diakonische Mitarbeitende angeboten.<sup>23</sup> Insgesamt nehmen Angebote und Literatur zu Glaubensbildung wie zur Spiritualität in der Diakonie zu, um eine christliche Orientierung oder zumindest eine Offenheit für spirituelle Dimensionen unter einer pluralistischen Mitarbeiterschaft zu befördern. So wichtig diese Angebote sind, muss dennoch beachtet werden, dass nur bestimmte Gruppen von Mitarbeitenden auf explizit religiöse Angebote ansprechbar sind.<sup>24</sup> Als zukunftsweisender Weg wird daher die Zustimmung der Mitarbeitenden zu den weltanschaulich-ethischen Grundlagen eines diakonischen Unternehmens als Tendenzbetrieb diskutiert, ohne dass diese Grundlagen von jedem Mitarbeitenden auch als persönliches Bekenntnis übernommen werden müssen.<sup>25</sup> Gleichwohl benötigen

innerhalb der Diakonie ansprechbar. Vgl. Johannes Eurich, Glaubensbildung als Instrument für Mitarbeiterschulungen in diakonischen Einrichtungen, in: Johannes Eurich/Wolfgang Maaser: Diakonie in der Sozialökonomie. Studien zu Folgen der neuen Wohlfahrtspolitik, Leipzig 2013, 179 – 199, 194.

<sup>25</sup> Vgl. Hanns-Stephan Haas/Dierk Starnitzke (Hrsg.), Diversität und Identität. Konfessionsbindung und Überzeugungspluralismus in caritativen und diakonischen Unternehmen (Diakonie 14), Stuttgart 2014; Johannes Eurich/André Ritter, Interkulturelle und interreligiöse Öffnung als Herausforderung für die Gestaltung diakonischer Arbeitsverhältnisse,

diakonische Einrichtungen auch Mitarbeitende, die authentisch für christliche Überzeugungen einstehen und diese nach innen wie nach außen „bezeugen“ können. Zudem ist gerade für die religiöse Identitätsbildung die Auseinandersetzung mit konkreten religiösen Inhalten maßgeblich – spirituelle Angebote haben ihre Bedeutung darin, Zugänge zu diesen anbahnen zu können. In diesem Zusammenhang ist die Frage des interreligiösen Gesprächs über Helfen jedoch erst wenig im Blick. Vielfach bezieht sich die Diskussion auf die Ausbildung eines diakonischen Selbstverständnisses der Mitarbeitenden oder der Zustimmung der Mitarbeitenden zu den christlichen Grundlagen der Einrichtung im Sinne einer internen Vergewisserung oder zumindest Auskunftsfähigkeit im Rahmen von Arbeitsverhältnissen. Interreligiöse Konzepte für die Diakonie müssen oftmals erst noch erschlossen werden.<sup>26</sup>

in: Dritter Weg? Arbeitsbeziehungen in Kirche und Diakonie (Jahrbuch Sozialer Protestantismus 8), hrsg. v. Traugott Jähnichen u.a., Gütersloh 2015, 87 – 110.

<sup>26</sup> Erste, pragmatisch ausgerichtete Konzepte hat der Caritasverband der Diözese Rottenburg-Stuttgart vorgelegt (vgl. Viele Religionen in der einen Caritas? Caritasverband der Diözese Rottenburg-Stuttgart (PDF), abrufbar unter: [https://www.caritas-rottenburg-stuttgart.de/cms/contents/caritas-rottenburg-s/medien/dokumente/was-uns-wichtig-ist/viele-religionen-in/impulse\\_nr\\_15\\_endfassung.pdf](https://www.caritas-rottenburg-stuttgart.de/cms/contents/caritas-rottenburg-s/medien/dokumente/was-uns-wichtig-ist/viele-religionen-in/impulse_nr_15_endfassung.pdf)).

(2) Funktionalisierung theologischer Grundlagen: Ein häufig begangener Weg besteht in der Funktionalisierung theologischer Grundlagen für Organisationszwecke etwa im Rahmen von Diakonie-Management-Modellen.<sup>27</sup> Welchen Beschränkungen eine solche Funktionalisierung unterliegt, soll an den im Zusammenhang mit Management-Modellen seit den 1990er Jahren stark verbreiteten Leitbildern gezeigt werden.

Leitbilder sollen auf allgemein verständliche Weise darstellen, „worin die Identität und die Hauptaufgaben einer Einrichtung bestehen. Sie zeigen die Ziele und Absichten, die zugrunde liegenden Motive und die Werteorientierung, kurz den ideellen Rahmen, in dem einzelne Dienstleistungen zu verorten sind.“<sup>28</sup> Leitbilder sind ein notwendiges Instrument diakonischer Unternehmensführung, haben jedoch das Manko, dass solche „Theologisierungen“ zwar eine Begleitung und Orientierung auf der Reflexionsebene bie-

<sup>27</sup> Vgl. Johannes Eurich, Zur theologischen Funktion und zivilgesellschaftlichen Einbettung der Diakonie, in: Ders./Wolfgang Maaser (Hg.), Diakonie in der Sozialökonomie. Studien zu Folgen der neuen Wohlfahrtspolitik, Leipzig 2013, 163 – 178.

<sup>28</sup> Heinz Schmidt, Marktorientierung und Gerechtigkeit, in: Johannes Eurich (Hg.), Soziale Institutionen zwischen Markt und Moral. Führungs- und Handlungskontexte, Wiesbaden 2005, 49 – 64, 54.

ten, aber die gelebte Praxis nicht ersetzen können. Die durch den oben beschriebenen Wegfall der „Trägergruppen“ christlicher Identität in einer Organisation entstandene Lücke kann durch Leitbilder oder ähnliche Instrumente nicht aufgefüllt werden. Denn Leitbilder können zwar – genauso wie theologische Rahmenprogramme, christliche Führungsgrundsätze, theologische Leitlinien u.ä. – eine normative Grundlage in christlicher Perspektive fixieren, enthalten jedoch keine Aussagen darüber, wie diese Grundlagen in den Handlungskontexten professioneller Arbeit unter spezifischen organisatorischen Bedingungen umgesetzt werden können. Somit fehlt eine Verankerung in den konkreten Handlungsabläufen, Entscheidungsstrukturen und zum Teil den therapeutischen und pflegerischen Methoden, so dass sich auf operativer Ebene nur eine beschränkte Wirkung entfalten kann.<sup>29</sup> So werden Leitbilder zwar als Ausweis des »Propriums« diakonischer Einrichtungen immer wieder ins Gespräch gebracht und haben im Blick auf die Kommunikation der Wertegrundlage innerhalb der Organisation wie nach außen eine Funktion,

<sup>29</sup> Vgl. Volkhard Krech, Religiöse Programmatik und diakonisches Handeln. Erwägungen zur Spezifik kirchlicher Wohlfahrtsverbände, in: Karl Gabriel (Hg.), Herausforderungen kirchlicher Wohlfahrtsverbände. Perspektiven im Spannungsfeld von Wertbindung, Ökonomie und Politik (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft 25), Berlin 2001, 91 – 105, 96.

verbleiben jedoch auf der symbolisch-semantischen Ebene und können auf diese Weise keine steuerungsrelevante Kraft auf der operativen Ebene entfalten. Hierin liegt ihre Beschränkung, auch im Blick auf die Identitätsfrage. Zudem scheint die Situation religiöser Pluralisierung bei gleichzeitigem Nachlassen der Bindungskräfte konfessioneller Milieus nun dazu zu führen, dass in manchen Leitbildern diakonischer Träger zwar auf Topoi wie Nächstenliebe oder die Gottebenbildlichkeit des Menschen Bezug genommen wird, die Leitlinien selbst aber in allgemein gehaltener, nicht-religiöser Sprache dargestellt werden, so dass mit dem Wegfall religiöser Begriffe dem christlichen Traditionsabbruch Vorschub geleistet wird.<sup>30</sup> Man möchte auf diese Weise die Anschlussfähigkeit an Grundwerte wie Solidarität oder Menschenwürde sicherstellen, die auch von nicht oder weniger religiös geprägten Menschen bejaht werden können; zugleich wird die Chance vergeben, die christliche Orientierung zu plausibilisieren oder über die Abständigkeit biblischer Texte ins Gespräch über die weltanschaulichen Grundlagen der Diakonie

<sup>30</sup> Vgl. die Untersuchung zu Argumentationen von konfessionellen Wohlfahrtsverbänden in Alexander Nagel, Zwischen Anwaltschaft und Selbstbehauptung. Zur Außendarstellung konfessioneller Wohlfahrtsverbände angesichts religiöser Pluralisierung, in: Traugott Jähnichen/Alexander-Kenneth Nagel/Katrin Schneiders (Hg.), Religiöse Pluralisierung. Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände, Stuttgart 2016, 111 – 131.

mit anders orientierten Mitarbeitenden zu kommen.

(3) Die zuletzt angedeutete Entwicklung des Verzichts auf spezifisch religiöse Begriffe wird im dritten Ansatz zum Grundsatz, nämlich die Aufhebung der Differenz zwischen christlichen und anderen philanthropischen Organisationen: Als weitere Reaktion auf den religiösen Wandel lassen sich Ansätze wie der von Rüeegger und Sigrist anführen, die unter Rückgriff auf den ersten Glaubensartikel den Anschluss an eine allgemein-menschlich gedeutete Philanthropie suchen.<sup>31</sup> Bei diesem schöpfungstheologischen Ansatz erfolgt dies jedoch in deutlicher Absetzung vom zweiten Glaubensartikel, denn für die beiden Autoren führt der Bezug auf Christus und seine Erlösung zu einer „christologischen Falle“ diakonischer Selbstbeschreibung<sup>32</sup>. Mit der Abblendung christologischer Inhalte geht der Vorschlag von Rüeegger und Sigrist einher, den Begriff „Diakonie“ nicht weiter zu verwenden.<sup>33</sup> Diakonische Identität wird dann nicht mehr als explizit christlich verstanden, sondern bezieht sich auf eine allgemeine Spiritualität des Menschen. Differenzen zwischen den einzelnen Religionen oder Differenzen zwischen einer Religion und

<sup>31</sup> Vgl. Rüeegger/Sigrist, Diakonie.

<sup>32</sup> Rüeegger/Sigrist, Diakonie, 70.

<sup>33</sup> Vgl. Rüeegger/Sigrist, Diakonie, 8 und 31.

<sup>34</sup> Vgl. den Überblick bei Heinrich Pompey, Helfen und Wohlfahrtspflege in anderen Weltreligionen, in: Theodor Strohm (Hrsg.), Diakonie an der Schwelle zum neuen Jahrtausend: Ökumenische

säkularen Weltanschauungen werden im Blick auf das Helfen zumindest tendenziell eingeebnet. Alles Helfen ist dann einfach als menschlich zu charakterisieren.

Die Schwierigkeiten dieses Ansatzes beruhen auf der Abblendung sich zum Teil gegenseitig ausschließender Differenzen zwischen den großen Weltreligionen im Blick auf Helfen.<sup>34</sup> Nach Pompey „wird eine Barmherzigkeits-Diakonie in Form von gezielter, aktiver Beseitigung von Leid, Not und Krankheit von Hinduismus und Buddhismus nicht als notwendig angesehen. Eher wird, insbesondere im Hinayana-Buddhismus, eine passiv-meditativ-spirituelle Form der inneren Lösung vom Leid als Weg der Leidüberwindung, d.h. eher Distanz zur Welt als aktive soziale Weltgestaltung, herausgestellt.“<sup>35</sup> Diese Unterschiede weisen auf den Umstand hin, dass es für helfendes Handeln keine Letztbegründung gibt<sup>36</sup> und dieses somit nur als vieldeutiges Phänomen charakterisiert werden kann. Eine weitere Schwierigkeit besteht in der Auffassung von Hilfe als menschlicher Guttat, deren Ambivalenzen weitgehend außen vor bleiben – nur so kann sie von Rüeegger und Sigrist als Schöpfungsanlage im Menschen verortet

Beiträge zur weltweiten und interdisziplinären Verständigung, Heidelberg 2000, 152 – 169.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 167.

<sup>36</sup> Vgl. Knud E. Løgstrup, Norm und Spontaneität. Ethik und Politik zwischen Technik und Demokratie, Tübingen 1989, 6f.

werden und als Basis für allgemeinmenschliches Helfen dienen.<sup>37</sup> Gerade aber die Gefährdung auch des Helfenden, der Missbrauch von Hilfe, die Instrumentalisierung von Hilfe für andere Zwecke usw. müssen von der Diakonie im Rahmen fortwährender Selbstprüfung beachtet werden. Diese kritische Reflexion eigenen Handelns im Licht des Kreuzes muss ein zwingendes Element diakonischer Identitätsbildung sein, worauf nicht zuletzt die erst kürzlich wieder öffentlich bekannt gewordenen Missbrauchsfälle in caritativen Heimen hinweisen.

Darüber hinaus folgt aus diesem Ansatz ein schwerwiegendes Legitimationsproblem: Wird christliches Hilfehandeln als allgemeinmenschliches Helfen charakterisiert, dass keinen spezifisch religiösen Bezug mehr benötigt, worin unterscheiden sich dann diakonische Organisationen noch von anderen altruistisch wirkenden Organisationen?<sup>38</sup> Die Auswirkungen auf diakonische Einrichtungen wären gravierend: Denn wenn es kein Unterscheidungsmerkmal zwischen beiden

mehr gibt, gibt es auch keinen Grund mehr, den diakonischen Wohlfahrtsverband weiter bestehen zu lassen, so dass die einzelnen diakonischen Einrichtungen in philanthropischen Institutionen aufgehen müssten.

(4) Transpartikularisierung: Als vierter Versuch, auf die religiöse Pluralisierung zu reagieren, bietet sich die sogenannte Transpartikularisierung theologischer Interpretamente an, die etwa als Ansatz im Rahmen der Gestaltung einer diakonischen Unternehmenskultur zum Tragen kommen kann. Peter Dabrock versteht unter Transpartikularisierung den Dialog christlicher Begründungszusammenhänge und Wertvorstellungen mit den „Begründungsstrategien fremder Diskurs- oder Kulturpraktiken“.<sup>39</sup> Transpartikularisierung ist durch eine zweifache Bewegung gekennzeichnet: einerseits „zur Gewinnung und Rechtfertigung von Normen“<sup>40</sup> durch einen Rückbezug auf christliche Inhalte, andererseits durch eine Offenheit für den Dialog mit anderen moralischen und religiösen Normen. Dabei zu betonen

<sup>37</sup> Ders., Zum Status angewandter Ethik in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, in: Traugott Jähnichen/Wolfgang Maaser/Joachim von Soosten, Flexible Welten. Sozialethische Herausforderungen auf dem Weg in die Informationsgesellschaft (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft 11), Münster 2002, 11-42, 30; Vgl. dazu Ders., Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie (Forum Ökumene. Studien zur Dogmatik, Ökumene und Ethik 5), Stuttgart 2002, 202-206 sowie 279-283.

<sup>38</sup> Vgl. Rügger/Sigrist, Diakonie, 35.

<sup>39</sup> Vgl. Johannes Eurich, Profillose Diakonie? Zur Diskussion um die Begründung diakonischen Handelns. Glaube und Lernen 29/2014, 33 – 43.

<sup>40</sup> Peter Dabrock, »Suchet der Stadt Bestes« (Jer 29,7). Transpartikularisierung als Aufgabe einer theologischen Bioethik. Entwickelt im Gespräch mit der Differentialethik von Hans-Martin Sass, in: Eva Baumann et al., Weltanschauliche Offenheit in der Bioethik (Erfahrung und Denken 94), Berlin/New York 2004, 115-146, 139.

ist, dass der religiöse - auch der christliche - Wahrheitsanspruch nicht als absoluter, sondern als relativer Wahrheitsanspruch zu verstehen und einzubringen ist, ganz im Sinne von Paul Knitters erster Richtlinie für das interreligiöse Gespräch: „Der Dialog kann und muss auf einer absoluten Verpflichtung gegenüber Wahrheiten basieren, die wir als relativ und begrenzt betrachten.“<sup>41</sup> Diese Forderung nach einem „Bekenntnis“ der am Dialog Beteiligten lässt zurückfragen, welche spezifischen Kennzeichen christlichen Hilfehandelns unter Rückbezug auf das Christuseignis formuliert werden können, die wesentliche Elemente diakonischen Selbstverständnisses bilden und auf die nicht verzichtet werden kann.<sup>42</sup> Diese Kennzeichen müssen dann auf die jeweilige Organisation und ihr Handlungsfeld bezogen, also kontextualisiert werden. In solchen Kontextualisierungsprozessen findet in gewisser Weise gleichermaßen ein Einspielen und eine Auseinandersetzung mit anderen Orientierungen statt.<sup>43</sup> Zur Förderung des diakonischen Selbstverständnisses kommt es dabei auf die Doppelbewegung von ethisch-anthropologischer Diskursivität nach außen und dogmatischer Rückbindung nach innen an, gerade im Gespräch mit anderen Orientierungen. Was Maaser für die Kirche feststellt,

<sup>41</sup> Knitter, Gemeinsame Ethik, 235f.

<sup>42</sup> Vgl. Johannes Eurich, Diakonie angesichts der Herausforderung interreligiöser Begegnung, in: Heinz Rügger/Christoph Sigrist, Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze, Zürich 2014, 199-220, 208ff.

gilt gleichermaßen für die Diakonie: „In diesem stetigen Orientierungsvorgang identifiziert sie Gemeinsamkeiten und Differenzen mit anderen, bejaht bestimmte Auffassungen oder weist sie ab.“<sup>44</sup>

Für die Diakonie bedeutet Transpartikularisierung folglich, dass sie einerseits ihre christliche Positionierung deutlich machen sollte, nicht ohne dabei aber den relativierten Geltungsanspruch dieser partikularen Positionierung zu reflektieren, dass sie andererseits aber auch anderen Geltungserhebungen mit Toleranz und Offenheit begegnen sollte. Daraus folgt für das diakonische Selbstverständnis angesichts religiöser Pluralisierung: die Diakonie muss den Mut haben, wieder stärker ihren christlichen Kern zu markieren, dies jedoch auf eine Art und Weise, die andere Orientierungen anerkennt und differenzsensibel und pluralismusoffen nach gemeinsamen Schnittmengen mit anderen Anschauungen sucht. Der Diakonie eröffnen sich hier also Gelegenheiten wie Aufgabe, ihre christlichen Grundlagen gegenüber einer pluralistischen Mitarbeiterschaft und Öffentlichkeit zu plausibilisieren und der religiösen Pluralisierung dadurch Rechnung zu tragen, dass sie die Partikularität der

<sup>43</sup> Vgl. Wolfgang Maaser, Kirche und Diakonie. Anmerkungen zu einem spannungsreichen Verhältnis, in: Jürgen Albert (Hg.), Begriff und Gestalt. Zu Grundsätzen der Diakonie, Leipzig 2017, 24-32, 32.

<sup>44</sup> Ebd., 32.

eigenen Tradition auf Universalisierung hin überschreitet, ohne diese dadurch aufzuheben.<sup>45</sup>

### 3. Anknüpfungspunkte für die diakonische Praxis

Die religiösen Sprach- und Sinnformen müssen als unverzichtbare Ressourcen erkannt und in diakonischen Handlungsfeldern präsent gehalten werden, um in der Diakonie den auf Transzendenz, auf Gott verweisenden Charakter nicht zu verlieren und eigene Positionen markieren zu können, auf die sie sich im pluralistischen Umfeld dann beziehen kann. Dabei kann der Ansatz der Transpartikularisierung helfen, aus einer solchen Positionierung einen Dialog erwachsen und sich nicht zu einem Beharren auf eigene Positionen verleiten zu lassen. Freilich braucht dieser Ansatz spezifische Erfahrungsräume, in denen ein Zugang zur christlichen Tradition gebahnt und eine Auseinandersetzung mit bzw. ein Sich-Einlassen auf diese Orientierung ermöglicht wird.

<sup>45</sup> Ein Unterschied zur Funktionalisierung theologischer Inhalte unter oben (2) ist der Versuch, beim Ansatz der Transpartikularisierung den christlichen Begründungszusammenhang zu wahren und nicht nur solche Topoi herauszugreifen, die sich innerhalb eines diakonischen Management-Verständnisses z.B. nach Wettbewerbsgesichtspunkten einordnen lassen.

<sup>46</sup> Isolde Karle, Perspektiven der Krankenhausseelsorge. Eine Auseinandersetzung mit dem Konzept des Spiritual Care.

Der Vorteil dieses Ansatzes gegenüber eines viel offeneren, sich auf Spiritualität beziehenden Ansatzes wird in der Möglichkeit der Profilierung eines christlichen Selbstverständnisses gesehen: Denn bei der Suche nach Spiritualität geht es „nicht unbedingt um die Suche nach Gott, sondern eher um die Suche nach dem Ich, um die Suche nach Sinn in Situationen, die als unbarmherzig kontingent erfahren werden, (...)“<sup>46</sup> Spiritualität befindet sich an den „unscharfen Rändern des religiösen Feldes“<sup>47</sup> und ist ein synkretistisches Phänomen, das aufgrund seiner Unbestimmtheit geradezu geeignet sei, Unbestimmbarkeit und Kontingenz zu symbolisieren. Die Inhalte der Religion, die Kommunikation bestimmter Wertorientierungen und Haltungen treten daher zurück hinter der Authentizität des Sprechens, so dass sich religiöse Kommunikation „zunehmend von Inhalten unabhängig macht“.<sup>48</sup> Selbst wenn die Vagheit des Spiritualitätsbegriffs folglich eine große Offenheit impliziert, die *prima facie* einer dialogischen Gesprächseröffnung zugute kommen könnte, so wird diese Offenheit doch um den „Preis der Entkonkretisierung und

Wege zum Menschen 62/2010, 537-555, 545.

<sup>47</sup> Friedrich Wilhelm Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004, 245.

<sup>48</sup> Armin Nassehi, Spiritualität. Ein soziologischer Versuch. In: Eckhard Frick/Traugott Roser (Hrsg.), Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen, Stuttgart 2009, 40, zit. nach Karle a.a.O., 545.

Entsinnlichung von Religion“<sup>49</sup> erkaufte. Dagegen gilt: „Religion ist in ihrer historisch gewachsenen Gestalt immer auf konkrete Inhalte, Rituale und Sozialformen bezogen und kommunikativ verfasst. Wird Religion abstrakt und vage definiert, wird sie entkörperlicht und entsinnlicht, formalisiert und schematisiert. Übrig bleibt ein fleischloses Gerippe, dem das Wesentliche verloren ging.“<sup>50</sup> Möchte man Zugänge zu religiösen Erfahrungen in der diakonischen Praxis eröffnen, sollte man sich auf konkrete Formen religiöser Traditionen beziehen und Zugänge zu diesen anbahnen. Im Folgenden sollen dazu vier Aspekte hervorgehoben werden:

(1) Um sich profilieren zu können, muss diakonisches Handeln sich in seiner sozialen Identität und Struktur irritieren lassen: durch andere religiöse Perspektiven, durch andere Ethnien wie überhaupt durch das Stigmatisierte. Durch eine im Glauben fundierte Grenzüberwindung kann diakonisches Handeln sich denen öffnen, die jenseits der Grenze sind, sie anerkennen und zur Teilhabe an der Gemeinschaft verhelfen.

(2) Dazu sollte Diakonie Erfahrungsräume gestalten, in denen sich Menschen in ihrer Jeweiligkeit begegnen können und in denen eine Atmosphäre der Nächstenliebe herrscht.

<sup>49</sup> Ebd., 554.

<sup>50</sup> Ebd., 552.

<sup>51</sup> Ottmar Fuchs, Inklusion als theologische Leitkategorie!, in: Johannes Eurich,

Hier kann ein Austausch von Noterfahrungen und Scheitern erfolgen, der auch zur Einsicht der eigenen Begrenzung führen kann. Auf diese Weise könnte Solidarität entstehen mit Menschen, die ganz andere Erfahrungen machen mussten und machen müssen aufgrund von Vertreibung, aber auch von Krankheit oder Behinderung. Indem sie die Sensibilität für die eigenen Grenzen und Schwächen schärfen und den Anderen das gleiche Lebens- und Überlebensrecht zugestehen, wären diese Orte „soziale Lernschulen“<sup>51</sup>. An solchen Orten könnte eine Solidarität geübt werden, die sich nicht nur auf das Eigene erstreckt, sondern auch auf das Fremde, und ein Glaube, der nicht autoritär vermittelt wird, sondern offen ist für andere religiöse Perspektiven.

(3) Um sensibel zu bleiben für die Unterschiedlichkeit von Perspektiven sollte diakonisches Handeln diese Erfahrungsräume als Lernwege verstehen, in denen das Evangelium nicht aus einer Position der Überlegenheit eingebracht wird, sondern „im Glauben daran, dass der pfingstliche Geist des Evangeliums in den unterschiedlichen Kulturen jeweils seine eigene unverwechselbare Geschichte und Entfaltung haben wird.“<sup>52</sup>

(4) Um als diakonisches Handeln erkennbar zu sein, muss diakonisches

Andreas Lob-Hüdepohl (Hrsg.), Behinderung - Profile inklusiver Theologie, Diakonie und Kirche (Behinderung - Theologie - Kirche 7), Stuttgart 2014, 12-36, 36.

<sup>52</sup> Ebd., 30.

Handeln die Spannung zwischen eigener Identität und sich von außen In-Frage-stellen-lassen produktiv bewahren und versuchen, nicht in eine Schieflage zu geraten, in der es auf die eine oder die andere Seite verfällt und die jeweils andere Seite dann nicht mehr einbezieht.<sup>53</sup>

So könnte deutlich werden, dass und wie diakonische Organisationen ihren Dienst auf eine spezifisch religiöse, eben auf eine aus dem christlichen Glauben erwachsende Weise verstehen, die dann auch als erkennbares christliches Profil für den interreligiösen Austausch dienen kann.

#### 4. Ausblick: Migration als Aufforderung zur interreligiösen Öffnung der Diakonie

Bereits 2011 hatte die Konferenz der Kirchen im Rheinland in einer Erklärung die gesellschaftliche Brückenfunktion der Kirchen betont und diese aufgefordert, „ihren Beitrag zur Integration von Migrantinnen und Migranten zu leisten. In ihren Gemeinden bietet sie Orte der Zugehörigkeit, wo alle Menschen guten Willens willkommen sind. So nehmen sie eine wichtige Brückenfunktion zwischen Zugewan-

<sup>53</sup> Siehe dazu oben „Transpartikularisierung“.

<sup>54</sup> So formuliert in „Identität und Integration. Zusammenleben in Vielfalt und Verschiedenheit. Eine Ermutigung für unsere Kirchen“. Eine Erklärung der Konfe-

erten und der aufnehmenden Gesellschaft wahr. Sie nehmen sich insbesondere der sozial Unterprivilegierten an. Sie öffnen ihre Kirchengemeinden und diakonischen Einrichtungen interkulturell und ermöglichen Migrantinnen und Migranten die Teilhabe und verantwortliche Mitgestaltung.“<sup>54</sup>

Diese Zielperspektive hat Stefan Heinemann in seiner Dissertation „Interkulturalität“<sup>55</sup> mit Leitlinien unterfüttert, die diakonisches und kirchliches Handeln in Migrationskontexten anleiten sollen. Biblischer Bezugspunkt für diese Leitlinien sind die Gastmähler Jesu, bei denen Jesus „die Annahme jedes Menschen im Wissen und in Akzeptanz seiner Biographie und seines soziokulturellen Hintergrunds vorgelebt“<sup>56</sup> hat. Als zeichenhafte Ankündigung der kommenden Welt Gottes werden folgende Aspekte aus den Gastmählern abgeleitet, welche die Teilhabe des Fremden am gesellschaftlichen Leben befördern sollen: So wird ein Perspektivwechsel für Deutsche und Migranten gefordert, um „der Relativität eigenkultureller Standards bewusst zu werden und fremdkulturelle Standards als gleichberechtigte Lebensentwürfe mit ihren spezi-

renz der Kirchen am Rhein, Regionalgruppe der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, Strasbourg 2011, 4.

<sup>55</sup> Stefan Heinemann, *Interkulturalität. Eine aktuelle Herausforderung für Kirche und Diakonie*, Neukirchen-Vluyn 2012, 193ff.

<sup>56</sup> Ebd., 131.

fischen Vor- und Nachteilen akzeptieren zu lernen (...).“<sup>57</sup> Dafür sind auch hier Lernorte vorgesehen, die durch Aktivierung des ehrenamtlichen Engagements in Kirchengemeinden gestaltet werden können. Ziel ist die Beheimatung der Fremden durch Aufbau persönlicher Beziehungen, die Ehrenamtliche eher als Professionelle in diakonischen Einrichtungen leisten können. Professionelle Mitarbeiter können dagegen eine zielgruppenspezifische, kulturbewusste Arbeitsweise verfolgen und die religionskulturelle Identität von Migranten bewusst zu integrieren versuchen – etwas, das säkulare Sozialarbeit nicht in demselben Maße umsetzen kann.<sup>58</sup> Als Kern diakonischen Engagements werden Freiräume für Partizipation in allen gesellschaftlichen Bereichen angestrebt, um die Einbindung von betroffenen Menschen in den Willensbildungs- und Entscheidungsprozessen zu befördern. Nicht zuletzt können institutionelle Kontakte und Kooperationen dazu genutzt werden, unter Selbstorganisationen von Migranten Bündnispartner „guten Willens“ jenseits der Grenzen der eigenen Konfession oder Religion zu finden.<sup>59</sup> Kirchengemeinden können Partnerschaften mit Moscheegemeinden und Gemeinden fremdsprachiger Herkunft eingehen und darüber auch etwas über die Symbiose von

<sup>57</sup> Ebd., 193.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 193.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 195.

<sup>60</sup> Diakonisches Werk in Hessen und Nassau, *Dokumentation der Konsultation*

Christentum und westlicher Kultur lernen. Entsprechend fordert das Grundsatzpapier des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Hessen-Nassau mit dem Titel „Interkulturelle Orientierung und Öffnung der Diakonie“<sup>60</sup> als Grundlage für interkulturelle und interreligiöse Öffnungsprozesse eine theologische Reflexion, die die eigene Glaubenspraxis überprüft und im interreligiösen Diskurs begleitet, aber auch deutlich macht, woran z.B. das christliche Profil der einzelnen diakonischen Einrichtungen erkennbar ist. Grundsätzlich wird für die Diakonie bejaht, dass sie sich an Gerechtigkeitsprinzipien und Menschenrechten orientiert und es zu ihrer Aufgabe macht, Ungleichheiten und Machtasymmetrien zu benennen. Gerade wenn sie Teilhabechancen für Migranten erhöhen, Zugangsbarrieren abbauen und Menschen in aller Unterschiedlichkeit, sozialen und kulturellen Vielfalt beteiligen will, muss sie sich „im Sinne einer lernenden Institution interkulturell orientieren und öffnen. In verschiedenen Arbeitsfeldern der Diakonie haben Mitarbeitende und Teams diese Herausforderung längst erkannt und arbeiten bereits ‚interkulturell‘. Die Interkulturelle Orientierung und Öffnung der Diakonie knüpft an diese Erfahrungen an, um einen Prozess in Gang zu setzen, der die ge-

„Auf dem Weg zu einer Dienstgemeinschaft mit Anderen. Wen wollen wir als Mitarbeiter/-in? Kirchliche und diakonische Einrichtungen im Spannungsfeld zwischen christlicher Profilierung und interkultureller Öffnung“, Frankfurt a.M. 2010.



samte Organisation und das Personalmanagement umfasst und auf den Leitungsebenen verankert ist.“<sup>61</sup> Gerade weil insbesondere interreligiöse Öffnungsprozesse das Selbstverständnis als diakonische Einrichtung zentral betreffen, ist die Entwicklung überzeugender und umfassender Konzeptionen notwendig, welche deutlich machen, wie interreligiöse Öffnung bei gleichzeitigem Rückbezug auf die eigene Glaubenstradition gelingen kann, woran sich dies erkennen lässt und wie dies organisatorisch gestaltet werden kann. Inzwischen haben einige diakonische Werke entsprechende Rahmenkonzeptionen vorgelegt. Beispielhaft ist an der badischen Rahmenkonzeption erkennbar, wie biblisch-theologische Begründungen und gegenwärtige sozialetische Orientierungen wie Teilhabe gemeinsam als Grundlagen einer interreligiösen professionellen Kernkompetenz der Diakonie gelten können.<sup>62</sup> Zu deren Einübung ist erforderlich, dass diakonische Einrichtungen Kommunikationsräume für das Evangelium eröffnen, in denen gemeinsam darum gerungen wird, wie die christliche Deutung der Wirklichkeit im Prozess helfenden Handelns durch die Begegnung mit dem Fremden angefragt, auf ihre grundlegenden Prinzipien hin reflektiert und in der wertschätzenden und akzeptierenden Begegnung mit dem Fremden realisiert werden kann. Entsprechend müs-

<sup>61</sup> Ebd., 30.

<sup>62</sup> Diakonisches Werk Baden (Hg.), Herausgefördert zur Arbeit mit Geflüchteten und MigrantInnen. Rahmenkonzeption

sen christliche Begründungen diakonischer Identität unter der Bedingung weltanschaulicher Pluralität ins Verhältnis zu anderen religiösen Orientierungen gesetzt werden – eine rein innerchristliche Ausrichtung genügt nicht mehr.

#### Literaturverzeichnis

- Beck, Ulrich:* Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986.
- Dabrock, Peter:* Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie (Forum Ökumene. Studien zur Dogmatik, Ökumene und Ethik 5), Stuttgart 2002.
- Ders.:* Zum Status angewandter Ethik in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann. In: Traugott Jähnchen/Wolfgang Maaser/Joachim von Soosten (Hrsg.), Flexible Welten. Sozialetische Herausforderungen auf dem Weg in die Informationsgesellschaft (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft 11), Münster 2002, 11-42.
- Ders.:* »Suchet der Stadt Bestes« (Jer 29,7). Transpartikularisierung als Aufgabe einer theologischen Bioethik – entwickelt im Gespräch mit der Differentialethik von Hans-Martin Sass. In: Eva Baumann et al. (Hrsg.), Weltanschauliche Offenheit in der Bioethik (Erfahrung und Denken 94), Berlin/New York 2004, 115-146.

des Diakonischen Werks Baden, Karlsruhe 2018, 9 ff.

- Drehse, Volker:* Alles andere als Nullbock auf Religion, in: P. Biehl u.a. (Hrsg.), Jahrbuch der Religionspädagogik 10, Neukirchen-Vluyn 1995, 47-69.
- Diakonie Deutschland, Evangelischer Bundesverband und Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung e.V. (Hrsg.):* In der Diakonie den Glauben weitergeben. Durch Kurse zu Themen des Glaubens (Diakonie Texte 09.2012), Berlin 2012.
- Diakonisches Werk Baden (Hrsg.):* Herausgefördert zur Arbeit mit Geflüchteten und MigrantInnen. Rahmenkonzeption des Diakonischen Werks Baden, Karlsruhe 2018.
- Diakonisches Werk in Hessen und Nassau e.V. (Hrsg.):* Dokumentation der Konsultation „Auf dem Weg zu einer Dienstgemeinschaft mit Anderen. Wen wollen wir als Mitarbeiter/-in? Kirchliche und diakonische Einrichtungen im Spannungsfeld zwischen christlicher Profilierung und interkultureller Öffnung“ am 25. August 2010 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain, Frankfurt a.M. 2010.
- von Dressler, Axel:* Diakonie und Spiritualität. Impulse aus der Welt der Kommunitäten, Neukirchen-Vluyn 2006.
- Eurich, Johannes:* Glaubensbildung als Instrument für Mitarbeiterschulungen in diakonischen Einrichtungen. In: ders./Wolfgang Maaser: Diakonie in der Sozialökonomie. Studien zu Folgen der neuen Wohlfahrtspolitik, Leipzig 2013, 179-199.
- Ders.:* Zur theologischen Funktion und zivilgesellschaftlichen Einbettung der Diakonie. In: ders./Wolfgang Maaser, Diakonie in der Sozialökonomie. Studien zu Folgen der neuen Wohlfahrtspolitik, Leipzig 2013, 163-178.
- Ders.:* Profillose Diakonie? Zur Diskussion um die Begründung diakonischen Handelns. Glaube und Lernen 29/2014, 33-43.
- Ders.:* Diakonie angesichts der Herausforderung interreligiöser Begegnung. In: Christoph Rüegger/Heinz Sigrist (Hrsg.), Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze, Zürich 2014, 199-220.
- Ders.:* Die Auswirkung der religiösen Pluralisierung auf das Selbstverständnis der Diakonie. In: Traugott Jähnchen/Alexander-Kenneth Nagel/Katrin Schneiders (Hrsg.), Religiöse Pluralisierung. Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände, Stuttgart 2016, 88-98.
- Evangelische Kirche in Baden, Liebfrauenberg-Erklärung der Kirchen am Rhein zu den Herausforderungen von Migration und Flucht. Ergebnis einer Konsultation der Konferenz der Kirchen am Rhein und der Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa / Leuenberger Kirchengemeinschaft, 10. bis 12. Mai 2004, Liebfrauenberg, Elsass in: www.ekiba.de/html/media/dl.html?i=16092 (Zugriff am 16.11.18).*
- Evangelische Kirche im Rheinland (Hrsg.):* Vorlage des Beschlussantrags „Kirchengesetz zur Änderung des Kirchengesetzes über die ausnahmsweise Einstellung von Mitarbeitenden, die nicht der evangelischen Kirche angehören (Mitarbeitenden-Ausnahme-Gesetz – MitarbAusnG) auf der Landessynode 2014 der Evangelischen Kirche im Rheinland“ 13/2014.
- Fuchs, Ottmar:* Inklusion als theologische Leitkategorie! In: Johannes Eurich/Andreas Lob-Hüdepohl (Hrsg.), Behinderung. Profile inklusiver Theologie, Diakonie und Kirche (Behinderung – Theologie – Kirche 7), Stuttgart 2014, 12-36.
- Gabriel, Karl:* Tradition und Postmoderne. Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br. u.a. 1992.
- Graf, Friedrich Wilhelm:* Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.

- Grosse, Heinrich:* Von einer Kirche für die Armen zu einer Kirche mit den Armen? In: Johannes Eurich u.a. (Hrsg.), Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze in Kirche und Diakonie, Stuttgart 2011, 309-328.
- Haas, Hanns-Stephan/Dierk Starnitzke (Hrsg.):* Diversität und Identität. Konfessionsbindung und Überzeugungspluralismus in caritativen und diakonischen Unternehmen. Stuttgart 2015.
- Heinemann, Stefan:* Interkulturalität. Eine aktuelle Herausforderung für Kirche und Diakonie, Neukirchen-Vluyn 2012.
- Hofmann, Beate:* Diakonische Unternehmenskultur. Handbuch für Führungskräfte (Diakonie 2), Stuttgart 2010.
- Jähnichen, Traugott/ Nagel, Alexander-Kenneth/Schneiders, Katrin (Hrsg.):* Religiöse Pluralisierung. Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände, Stuttgart 2016.
- Karle, Isolde:* Perspektiven der Krankenhausseelsorge. Eine Auseinandersetzung mit dem Konzept des Spiritual Care. Wege zum Menschen 62/2010, 537-555.
- Kirchenamt der EKD (Hrsg.):* Kirchenmitgliederprognose 2009 bis 2040, Hannover 2011.
- Knitter, Paul:* Gemeinsame Ethik als Teil des interreligiösen Dialogs? In: Reinhard Kirste/ Paul Schwarzenau/Udo Two-ruschka (Hrsg.), Wertewandel und religiöse Umbrüche (Religionen im Gespräch 4), Balve 1996, 228-241.
- Krech, Volkhard:* Religiöse Programmatik und diakonisches Handeln. Erwägungen zur Spezifik kirchlicher Wohlfahrtsverbände. In: Karl Gabriel (Hrsg.), Herausforderungen kirchlicher Wohlfahrtsverbände. Perspektiven im Spannungsfeld von Wertbindung, Ökonomie und Politik (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft 25), Berlin 2001, 91-105.
- Konferenz der Kirchen am Rhein:* „Identität und Integration. Zusammenleben in Vielfalt und Verschiedenheit. Eine Ermutigung für unsere Kirchen“. Eine Erklärung der Konferenz der Kirchen am Rhein, Regionalgruppe der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, Strasbourg 2011.
- Lechner, Martin / Gabriel, Angelika (Hrsg.):* Brenn-Punkte. Religionssensible Erziehung in der Praxis, München 2011.
- Løgstrup, Knud E.:* Norm und Spontaneität. Ethik und Politik zwischen Technik und Demokratie, Tübingen 1989.
- Luckmann, Thomas:* Die Unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 1991.
- Maaser, Wolfgang:* Kirche und Diakonie. Anmerkungen zu einem spannungsreichen Verhältnis. In: Paul Philippi, Begriff und Gestalt. Zu Grund-Sätzen der Diakonie, hrsg. v. Jürgen Albert, Leipzig 2017, 24-32.
- Moos, Thorsten (Hrsg.):* Diakonische Kultur. Begriff, Forschungsperspektiven, Praxis (Diakonie 16), Stuttgart 2018.
- Nagel, Alexander:* Zwischen Anwaltschaft und Selbstbehauptung. Zur Außendarstellung konfessioneller Wohlfahrtsverbände angesichts religiöser Pluralisierung. In: Ders./Traugott Jähnichen/Katrin Schneiders (Hrsg.), Religiöse Pluralisierung: Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände, Stuttgart 2016, 111-131.
- Nassehi, Armin:* Spiritualität. Ein soziologischer Versuch. In: Eckhard Frick/Traugott Roser (Hrsg.), Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen, Stuttgart 2009, 35-44.
- Pollack, Detlef:* Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie, in: Karl Gabriel (Hrsg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie

- und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 57-85.
- Ders.:* Säkularisierung. Ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003.
- Pompey, Heinrich:* Helfen und Wohlfahrtspflege in anderen Weltreligionen, in: Theodor Strohm (Hrsg.), Diakonie an der Schwelle zum neuen Jahrtausend. Ökumenische Beiträge zur weltweiten und interdisziplinären Verständigung, Heidelberg 2000, 152-169.
- Rüegger, Christoph/ Sigrist, Heinz:* Diakonie. Eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns, Zürich 2011.
- Schimank, Uwe:* Funktionale Differenzierung und reflexiver Subjektivismus: Zum Ent-sprechungsverhältnis von Gesellschafts- und Identitätsform, in: Soziale Welt 4/36 (1985), 447-465.
- Schmidt, Heinz:* Marktorientierung und Gerechtigkeit. In: Johannes Eurich u.a. (Hrsg.): Soziale Institutionen zwischen Markt und Moral. Führungs- und Handlungskontexte, Wiesbaden 2005, 49-64.
- Steininger, Thomas:* Konfession und Sozialisation. Adventistische Identität zwischen Fundamentalismus und Postmoderne, Göttingen 1993.
- Sundermeier, Theo:* Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute. In: Wolfgang Huber/Dietrich Ritschl/Theo Sundermeier, Ökumenische Existenz heute, Bd.1, München 1986, 49-100.
- Tüllmann, Michael/Kösterke, Sylke/Pieper, Anne:* Lebenswelten entdecken. Religions- und kultursensibel arbeiten in der Jugendhilfe. Hamburg 2015.

## Digitaler Wandel

### Chancen und Herausforderungen für Kirche und Theologie

Frederike van Oorschot

„Man kann nicht nicht digital sein“ – so lässt sich die Einstellung der meisten Kirchen – und vieler TheologInnen und Theologen – derzeit zusammenfassen. Dabei bezeichnet der Begriff „Digitalisierung“ viel mehr als bestimmte Technologien, Medien oder eben eine binäre Codierung. Häufig – und so verstehe ich auch das mir gestellte Thema – zielt der Begriff darauf, nicht nur den technischen Wandel in den Blick zu nehmen, sondern auch die damit verbundenen gesellschaftlichen, politischen, hermeneutischen, kulturellen und sozialen Transformationsprozesse. Diese Beschreibung findet sich ausgeführt bei dem schweizerischen Medien- und Kulturwissenschaftler Felix Stalder, der den digitalen Medienwandel als einen Kulturwandel beschreibt:<sup>1</sup> Indem Konzepte des Digitalen in andere Bereiche eingedrungen sind, kommt es zu einer „Hybridisierung und Verfestigung des Digitalen“.<sup>2</sup> Daher erfasst die „Kultur der Digitalität“ nicht nur digitale Räume, sondern im Sinne des „Post-Digitalen“ einen allgemeinen Kulturwandel. Daraus folgt, dass der digitale

<sup>1</sup> Felix Stalder: *Kultur der Digitalität*. Berlin 2016. Als Kultur werden von Stalder „all jene Prozesse bezeichnet, in denen soziale Bedeutung, also die normative Dimension der Existenz, durch singuläre

Wandel auch vor denen nicht Halt macht, die sich digitalen Technologien möglichst entziehen wollen. Während man den virtuellen Bereich durchaus meiden kann, gilt im o.g. weiten Sinn des Digitalen: „Man kann nicht nicht digital sein.“

Dass Kirchen und die Theologie sind diesem Thema stellen, zeigt auch der heutige *Dies Academicus*. Es steht im Kontext eines breiten und sehr bunten Feldes kirchlicher Debatten, Projekte und Initiativen.

Das breite Thema „Digitalisierung – Herausforderungen für Kirche und Gemeinde“ zwingt dazu, das Feld einzuschränken: Ich möchte – aus meiner Perspektive als systematische Theologin – drei Schlaglichter auf Herausforderungen des digitalen Wandels werfen. Dabei richte ich meinen Fokus auf die Debatten um #digitale Kirche und #digitale Theologie.

#### 1. #digitale Kirche

Unter der Bezeichnung #digitale Kirche findet sich ein schier unüberblickbares Feld aller möglicher Phänomene. Es macht wenig Sinn, diese jetzt zu listen – das können Sie später (oder parallel?) selbst recherchieren.

Systematisch ist in diesem sehr diversen Feld m.E. zwischen zwei Ebenen zu unterscheiden: Zum einen die

und kollektive Handlungen explizit oder implizit verhandelt und realisiert wird.“ A.a.O., 16.

<sup>2</sup> A.a.O., 20.

Digitalisierung kirchlicher Kommunikation und Verwaltung und zum anderen Formen digitaler kirchlicher Praxis. Kirchen-Apps, digitale Kircheneintrittsstellen oder virtuelle Kirchraumbegehungen gehören für mich zur ersten Kategorie. Dazu gehören auch die Versuche, kirchliche Inhalte und Anliegen auf digitalen Kanälen zu verbreiten. All das liegt auf der Ebene der digitalen Kommunikation. Zweitens finden sich Versuche, kirchliche Bräuche, Riten und Angebote in digitale Formen zu übersetzen und so Formen digitaler kirchlicher Praxis zu entwickeln. Dazu gehören z.B. Online-Andachten und -Gottesdienste, virtuelle Kondolenzbücher, Plattformen um online eine Kerze anzuzünden oder Online-Seelsorge.

Zur ersten Ebene möchte ich nur wenige medienethische Anmerkungen machen, zur zweiten einige ekklesiologischen Herausforderungen skizzieren.

#### 1.1 #digitale Kirche in der Aufmerksamkeitsökonomie

Wenn es um die kirchliche Kommunikation im digitalen Raum geht, wird – neben Homepages – vor allem auf soziale Netzwerke zurückgegriffen. Ziel

<sup>3</sup> Vgl. dazu Frederike van Oorschot/Thomas Renkert: *Digitale theologische Öffentlichkeiten. Perspektiven aus Theorie und Praxis*. <https://doi.org/10.21428/3249ee62> (abgerufen am 22.08.2019 unter <https://cursor.pub.org/pub/vanoorschot-renkert-2018>).

ist hierbei die Sichtbarkeit, Öffentlichkeit und Aufmerksamkeit für kirchliche Angebote und Akteure. Ein primärer Lebens- und Kommunikationsraum vieler Menschen soll auch kirchlich „besetzt“ werden.

Mit diesem Anliegen sind die Kirchen in sozialen Netzwerken sicherlich am richtigen Ort – viel öffentliche Aufmerksamkeit wird in diesen Zusammenhängen generiert und verteilt. Die Logiken dieser „Aufmerksamkeitsökonomie“ sind jedoch für kirchliche Kommunikation nicht unproblematisch, wie ich kurz entfalten möchte.<sup>3</sup>

Social Media sind keine Medien im klassischen soziologischen Sinn, sondern gewinnorientierte Unternehmen, deren vorrangige wirtschaftliche Interessen in den meisten Fällen nicht den Nutzerinteressen entsprechen: Während die Nutzer auf soziale Kontakte, Austausch und Selbstdarstellung zielen, geht es den Unternehmen um die Schaffung ökonomischen Werts durch die sekundär entstehenden Nutzerdaten.<sup>4</sup> Der Motor dieser Produktionskreisläufe ist die Monetarisierung der Ressource „Aufmerksamkeit“, individuell und kollektiv. Über die Zweit- und Drittverwertung der – auch durch

<sup>4</sup> Zu diesem Zusammenhang und der Lücke zwischen Nutzerzielen und ökonomischer Wertschöpfung vgl. die umfassende und beispielreiche Studie von Shoshana Zuboff: *The Age of Surveillance Capitalism. The fight for a Human Future in the New Frontier of Power*. New York 2019.

die Kirchen – geschöpften Daten besteht kaum Transparenz.

Ziel sind folglich möglichst viele Clicks der Nutzer, aus denen ökonomischer Wert geschöpft wird. Angebote und Informationen sind daher auf schnelle und impulsive Reaktionen der Nutzer ausgerichtet.<sup>5</sup> Diese werden v.a. durch emotional aufgeladene und kurze Beiträge erreicht, am besten mit Bild.<sup>6</sup> Der rationale Diskurs, sorgfältiges Abwägen oder umfassendes Argumentieren wiederum erzielen wenig „Gewinn“ und verschwinden entsprechend zügig von der digitalen Bildfläche. Durch die algorithmengesteuerte Priorisierung treten in Folge v.a. die Akteure als Meinungsmacher hervor, die viele Artikel geteilt und mit hoher statistischer Wahrscheinlichkeit keinen Artikel gelesen haben.<sup>7</sup> So kommt es zu einer signifikanten Divergenz von „inhaltlicher Qualität und algorithmischer Relevanz“.<sup>8</sup>

Was leistet also diese Form der öffentlichen Kommunikation – und wo liegen ihre Grenzen? Diese Frage ist vor dem Hintergrund der skizzierten Kommunikationsbedingungen m.E. in zwei Richtungen zu diskutieren.

<sup>5</sup> Zur Differenzierung dieser Reaktionsformen vgl. Daniel Kahnemann: *Thinking, Fast and Slow*. London 2011; Zur Bedeutung dieser Unterscheidung in sozialen Netzwerken vgl. Konrad Lischka/Christian Stöcker: *Digitale Öffentlichkeit*. Wie algorithmische Prozesse den gesellschaftlichen Diskurs beeinflussen. Arbeitspapier im Auftrag der Bertelsmannstiftung. Gütersloh 2017, 31; Caja Thimm: *Digitale Öffentlichkeit und Demokratie*, TV Diskurs 80 2.21 (2017), 44–47: 45.

Zum einen ist im Blick auf das Ziel digitaler kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit und Kommunikation zu fragen: Geht es um ein hohes Ranking kirchlicher Nachrichten – oder eher darum, gezielt bestimmte Teilöffentlichkeiten zu erreichen? Für Letzteres ist die personalisierte Kommunikationsstruktur besser geeignet als andere Medien, erstere braucht eine hohe Anpassung an die Logiken der Anbieter. Und wenn es um die Kommunikation in Teilöffentlichkeiten, also um eine zielgruppenorientierte Kommunikation geht: Inwieweit lässt sich hier ein bottom-up-Prinzip denken, das kirchliche Kommunikation ausgehend von einzelnen Christinnen und Theologinnen denkt und nicht als zentrale Ausbreitung „von oben“ nach dem Gießkannenprinzip?

Zum anderen braucht es eine medienethische Reflexion. Denn wie Friedrich/Reichel und Renkert richtig beschreiben: „Neue soziale Formen und technologische Möglichkeiten sind keine arbiträr verwend- oder austauschbaren Tools, sondern selbst

<sup>6</sup> Vgl. Stefan Stieglitz/Linh Dang-Xuan: *Impact and Diffusion of Sentiment in Public Communication on Facebook*. ECIS 2012 Proceedings, 98, <http://aisel.aisnet.org/ecis2012/98> (abgerufen am 22.08.2019). Einen Überblick über Analysen dieses Zusammenhangs bietet Lischka/Stöcker, *Öffentlichkeit*, 29–31.

<sup>7</sup> Vgl. Lischka/Stöcker, *Öffentlichkeit*, 11.

<sup>8</sup> Ebd.

epistemologisch relevant und theologisch produzierend.“<sup>9</sup> Entscheidend ist daher die Frage, wo und wie sich die Inhalte durch das Medium ändern. Wann beginnt das Medium die Botschaft zu karikieren? Inwieweit ist man jeweils bereit, die skizzierten Diskurslogiken zu bespielen – und damit auch in ihrer ökonomischen und politischen Dominanz weiter zu stärken? Welche Kommunikation über welche Plattformen erfolgen kann und wo möglicherweise eigene Plattformen notwendig und sinnvoll ist, ist hier eine zentrale Frage.

## 1.2 Ekklesiologische Perspektiven

Ich möchte nun in einem zweiten Schritt zu den digitalen Formen kirchlicher Praxis kommen: Online-Anachten, Onlinekirchen, virtuelle Kerzen – Beispiele können Sie sicherlich viele ergänzen.

Mich überrascht immer wieder, wie scharf die Debatte um #digitale Kirche z.T. geführt wird: Von Vertretern der „analogen Kirche“ wird schnell die Kirchlichkeit digitaler Formen in Frage gestellt, während Vertreter digitaler Kirche klassischen Formaten mangelnde gesellschaftliche Relevanz vorwerfen. Statt solcher Karikaturen

<sup>9</sup> Benedikt Friedrich/Hanna Reichel/Thomas Renkert: *Citizen Theology. Eine Exploration zwischen Digitalisierung und theologischer Epistemologie*, in: Jonas Bedford-Strohm/Florian Höhne/Julian Zeyher-Quattlender (Hrsg.), *Digitaler*

ist an dieser Stelle m.E. eine ekklesiologische Debatte zu führen, deren Eckpunkte ich hier nur anreißen kann.

Erstens ist das Verhältnis von Präsenz und Virtualität zu bestimmen. Gottesdienst als leibliche Gemeinschaft scheint der ekklesiologische „Normalfall“ zu sein. Doch zeigt z.B. die neutestamentliche Briefliteratur deutlich, dass die koinonia des Leibes Christi auch über Distanzen hinweg virtuell gedacht werden kann – hier im Medium des Briefes, in dem selbstverständlich Segen zugesprochen, Gebete ausgetauscht und somit koinonia gelebt wird. Zu fragen wäre hier, wie sich Formen virtueller Präsenz theologisch deuten lassen. Ist medial vermittelte, virtuelle koinonia ekklesiologisch problematisch – oder ist die Schärfe der Debatte vielleicht nur dem (noch) ungewohnten digitalen Medium geschuldet? Zu erinnern ist hier auch an parallele Debatte um Fernseh- und Rundfunkandachten.

Verbunden ist damit zweitens die Frage, wo und wie sich Kirche konstituiert: Verweist man dazu auf CA 7, ist zu klären, wie im Digitalen das Evangelium recht verkündet werden kann. Eine Grenze – zumindest meines Vorstellungsvermögens – liegt im Teilen der Sakramente: „Schmeckt und seht“ – diese Einladung ist m.E. konstitutiv an sinnhafte, leibliche Gemeinschaft gebunden. Welche Auswirkungen sich

Strukturwandel der Öffentlichkeit. Ethik und politische Partizipation in interdisziplinärer Perspektive, Kommunikations- und Medienethik Bd. 10, Baden-Baden 2019, 175–191: 175.

daraus auf das Kirchenverständnis z.B. von Onlinegottesdiensten ergeben, ist m.E. noch offen. Hier gewinnt die Frage nach der Realität virtueller Realitäten, bzw. nach dem Realitätsbegriff an Brisanz.

Zu beachten ist drittens die antithetische Bewegung des Virtuellen zum parochialen. Bei einer Fortbildung im kirchlichen Bereich wurde ich einmal gefragt, wie sich denn digitale Kirche hier, vor Ort machen ließe. „Gar nicht“, war meine etwas verdutzte Antwort, „und das ist auch gar nicht nötig.“ Digital und parochial, das sind zwei völlig unterschiedliche Raum- und Ortsbegriffe mit sehr unterschiedlichen ekklesiologischen Ableitungen. Es gibt kein Gegenüber von parochialer Kirche vor Ort und präsent und einer angeblich virtuellen, anonymen oder im geographischen Sinn utopischen digitalen Kirche. Digitale kirchliche Angebote sind als ein Angebot zielgruppenorientierter kirchlicher Praxis in das weite Spektrum kirchlicher Handlungsfelder einzuordnen. Die unterschiedlichen Chancen und Herausforderungen sind dabei längst nicht so eindeutig, wie die Debatte z.T. nahelegt: Ist eine digitale Kirche wirklich anonym als das sonntägliche Nebeneinander in einigen Gottesdiensten? Und welche Formen von koinonia werden gerade durch die Verbindung von Anonymität und Verbindlichkeit im Digitalen ermöglicht? Führt nicht eher unsere analoge Gottesdienstpraxis zu massiven Exklusionen derer, die von ihren Praktiken, ihrem Habitus oder ihrem Auftreten nicht „konform“ genug sind?

Über das Zusammenspiel sehr unterschiedlicher kirchlicher Praktiken ist ekklesiologisch und kirchentheoretisch weiter zu reflektieren – ich muss es hier bei dieser Skizze belassen.

## 2. #digitale Theologie

Ich komme nun zum zweiten Themenfeld: #digitale Theologie. Damit bezeichne ich Versuche, im Medium des Digitalen Theologie zu treiben. Davon zu unterscheiden sind m.E. theologische Reflexion *über* Digitalisierung und die damit verbundenen Transformationen, wie anthropologische Reflexionen auf Forschung an Künstlicher Intelligenz; Friedensethik und Cyberwar oder Nachdenken in der politischen Ethik über Veränderungen demokratischer Partizipation und Meinungsbildung durch soziale Netzwerke.

Zur digitalen Theologie zähle ich dabei z.B. theologische Podcasts und Blogs, Online-Journals wie das Heidelberger Projekt „Cursor\_“ oder Websites wie die in Mannheim entstandene interreligiöse Plattform „Trialog“.

Ich möchte mich im Folgenden an einer medientheoretisch grundierten dogmatischen Perspektive versuchen, um den Begriff von „Theologie“ unter den medialen Bedingungen des Digitalen zu entwickeln. Dazu greife ich auf den Begriff des Zeugnisses und der Zeugnenschaft zurück. Hinweise möchte ich zudem auf Verschiebungen der Wissenschaftskultur.

## 2.1 Zeugnisgemeinschaft – Identität und Partizipation

Kommunikation in sozialen Netzwerken – und darüber hinaus – ist konstitutiv auf Identität und Sozialität ausgerichtet. Die Ausrichtung der Kommunikation auf den Einzelnen und sein soziales Gefüge ist ein grundlegendes Kennzeichen sozialer Medien: Soziale Netzwerke sind primär auf Sozialität ausgerichtet. Dadurch zeigt sich ein eigentümlicher *Zusammenhang von Inhalt und Identität*: Ich bin, was ich like – das digitale Selbst konstituiert sich aus seinen sichtbar gemachten Vernetzungen.<sup>10</sup> Interaktionen sind daher in einem hohen Maß von privaten Inhalten geprägt und zugleich Teil einer öffentlichen Meinungsbildung.

Diese Struktur ist theologisch nicht unbekannt: Auch in der Verbreitung der christlichen Botschaft lässt sich der Inhalt nicht von der Identität des Verkündigenden abtrennen. Am deutlichsten wird dieser Konnex m.E. in der Beschreibung des Zeugnisses und der Zeugnenschaft. In der theologischen Grundlegung des Journals *Cursor\_* wird diese Kategorie von Benedikt Friedrich, Hanna Reichel und Thomas Renkert entfaltet: Hier dient das Zeugnis als grundlegende epistemische Kategorie der Theologie: „Die Gemeinschaft des Glaubens konstituiert sich durch die Bezeugung eines Zeugnisses, das nach menschlichen

Meine Überlegungen sind erwachsen aus der Arbeit als Mitherausgeberin des Online-Journals *Cursor\_* (<https://cursor.pubpub.org/>). Das in Heidelberg entstandene Online-Journal ist ein theologisches Open-Access-Projekt. Ausgehend von der Beobachtung, dass theologische Debatten in kirchliche, wissenschaftlichen und online-Diskursen oft kaum verbunden sind, zielt *Cursor\_* auf eine explorative Vernetzung. Dazu arbeiten wir zum einen an der Verbindung von klassischen und innovativen Text- und Publikationsformaten („Theologie in einfacher Sprache“, essayistische Texte, „Rekursiv“, „Extra nos“ u.a.). Zum anderen bietet die genutzte Plattform PubPub viele Möglichkeiten, zu kommentieren und diskutieren, sowie der Einbindung der Debatten in soziale Netzwerke. Nach einer Diskussionsphase werden die Artikel überarbeitet und als E-Journal von Heidelberg University Publishing veröffentlicht. Das Projekt *Cursor\_* dient mir im Folgenden zur Konkretion – zum einen, weil ich hier über praktische Erfahrung verfüge und zum anderen, weil *Cursor\_* die interaktiven und partizipativen Möglichkeiten von social media aufnimmt, jedoch auf einer Non-Profit-Plattform liegt und somit viele der eben skizzierten Herausforderungen vermeidet. Dass ich daher im Folgenden auch auf Perspektiven der anderen Mitglieder des Herausgeberkreises zurückgreife, sei hier explizit erwähnt.

<sup>10</sup> Vgl. Christoph Neuberger: Soziale Netzwerke im Internet. Kommunikationswissenschaftliche Einordnung und Forschungsüberblick, in: Ders./Volker

Gehrau (Hrsg.): *StudiVZ. Diffusion, Nutzung und Wirkung eines sozialen Netzwerks im Internet*, Wiesbaden 2011, 33–96.

Maßstäben weder autoritativ ist noch institutionell gesichert werden kann. Die von Paulus vehement vertretene kreuzestheologische Umwertung aller Werte (1 Kor 1,18-29) erkennt auch epistemisch die schwächsten Glieder als von Gott besonders privilegiert (1 Kor 12,24).<sup>11</sup>

Hier deutet sich eine weitere Konvergenz zwischen einem Spezifikum digitaler Kommunikation und dem Modell der Zeugenschaft an: Anbieter und Nutzer von Inhalten sind dabei nicht mehr zu trennen – User schreiben und lesen zugleich, teilen und moderieren. Dies bringt Bruns Neologismus des Producers – producer und user – zum Ausdruck.<sup>12</sup> So entstehen fluide partizipative Diskurse, deren Strukturierung und Leitung je nach Plattform sehr unterschiedlich gestaltet ist.

Partizipative und interaktive Theologie einzutüben, scheint in diesen medialen Strukturen unvermeidlich.<sup>13</sup> Individuum und Gemeinschaft stehen dabei in einem Wechselverhältnis, die ihrerseits im „Kontext pluraler analoger und digitaler Öffentlichkeiten,

<sup>11</sup> Reichel/Rekert/Friedrich: *Citizen Theology*, 178.

<sup>12</sup> Vgl. a.a.O., 194.

<sup>13</sup> Vgl. ähnlich und mit einigen Beispielen Kristin Merle, *Religion in der Öffentlichkeit. Digitalisierung als Herausforderung für kirchliche Kommunikationskulturen*, *Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs* Bd. 22, Berlin 2019, 422. Vgl. zum Begriff der Partizipation und seiner theologischen Grundierung Ilona Nord, *Eine langfristige Gestaltungsauf-*

wodurch theologische Aushandlungsprozesse auch über die Grenzen der Zeugnisgemeinschaft auch für breitere gesellschaftliche Öffentlichkeiten nachvollziehbarer und transparenter werden“.<sup>14</sup> Friedrich/Reichel und Renkert entwickeln dafür das Modell einer „citizen theology“: Im Anschluss an Modelle der Citizen Science geht es um ein „Modell von Theologie, das eine Verbindung von Erkenntnisgegenstand und -weg, sowie den Akteuren von Theologie und deren Haltungen herstellt. Dieses findet in den medialen Transformationen des digitalen Zeitalters Wege der Entfaltung hin zu einer kollaborativeren, partizipativeren und explorativeren Wissenschaftspraxis.“<sup>15</sup>

## 2.2 Wissenschaftskultur im Digitalen

Damit sind zwei Anfragen an die Wissenschaftskultur verbunden.

Erstens verändern digitale Medien die Wissens- und Wissenschaftskommunikation: Die wissenschaftlichen Communities werden durchlässiger

gabe. Digitalisierung und politische Partizipation als Herausforderung für Kirche und Praktische Theologie, in: Jonas Bedford-Strohm/Florian Höhne/Julian Zeyher-Quattlander (Hrsg.), *Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Ethik und politische Partizipation in interdisziplinärer Perspektive*, *Kommunikations- und Medienethik* Bd. 10), Baden-Baden 2019, 63–82.

<sup>14</sup> Reichel/Rekert/Friedrich: *Citizen Theology*, 186.

<sup>15</sup> A.a.O., 187.

und müssen zugleich mit anderen Anbietern um die Aufmerksamkeit digitaler Nutzer konkurrieren.<sup>16</sup> Dabei steigt die Bedeutung Einzelner oder kleinerer Gruppen für die Aggregation von Wissen.<sup>17</sup> Dadurch verschiebt sich auch das Machtgefüge innerhalb und an den Grenzen wissenschaftlicher Communities: „Plattformen und Netzwerkeffekte erfüllen dabei mehr und mehr Funktionen, die vorher Institutionen, Zertifikaten und Autorenschaft zukamen.“<sup>18</sup>

Zweitens führt der digitale Strukturwandel zu einer Diskussion über das Paradigma des epistemic individualism. Nach Friedrich, Reichel und Renkert zeigen die vernetzten Formen des digitalen Zeitalters deutlich, dass letztlich epistemische Gemeinschaften primäre Trägerinnen von Wissen und Erkenntnis sind. Sie folgern: „Soziale Epistemologien betonen darum, dass die Erhöhung der Zugänglichkeit und Partizipativität der Wissensproduktion nicht erst aus ethischen, sondern schon aus epistemischen Gründen von Interesse ist [...]“.<sup>19</sup>

Die Autoren folgern: „Citizen Theology ist damit weniger ein Programm, das bestimmte Methoden und Inhalte vorschreibt, als vielmehr ein

neuer Forschungsstil und eine epistemische Haltung, die [...] nur experimentell, explorativ und selbst-reflektiv vorgehen kann.“<sup>20</sup>

## 3. Der eschatologische Horizont des digitalen Wandels

„Man kann nicht nicht digital sein.“ – mit dieser These habe ich meinen Vortrag begonnen. Er verweist auf eine grundlegende, genuin theologische Aufgabe im Blick auf den digitalen Wandel, der all die skizzierten Einzelfragen rahmt.

Unser Reden über Digitalisierung, die Beschreibung der Chancen und Herausforderungen, speisen sich aus meist implizit bleibenden Narrativen und Imaginationen dieser Entwicklungen. Mit dem in der Tradition gewachsenen Bewusstsein für „Großerzählungen“ verfügen Theologie und Kirche über ein sensibles Sensorium für solche Narrative und Imaginationen: Torsten Meireis hat jüngst das wirkmächtige Narrativ der „Digitalisierung als Flutwelle“ zu rekonstruieren versucht.<sup>21</sup> Dieses Narrativ beschreibt eine nicht steuerbare, Entwicklung, die unaufhaltsam auf uns zu kommt

digitalen Transformation politischer Öffentlichkeit – die Perspektive evangelischer Theologie, in: Jonas Bedford-Strohm/Florian Höhne/Julian Zeyher-Quattlander (Hrsg.), *Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Ethik und politische Partizipation in interdisziplinärer Perspektive*, *Kommunikations- und Medienethik* Bd. 10), Baden-Baden 2019, 47–62.

<sup>16</sup> A.a.O., 176.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> A.a.O., 177.

<sup>19</sup> A.a.O., 178.

<sup>20</sup> A.a.O., 187.

<sup>21</sup> Ausgeführt in einem bisher unveröffentlichten Vortrag an der FEST am 05.06.2019 finden sich erste Überlegungen in Torsten Meireis, „O daß ich tausend Zungen hätte“. Chancen und Gefahren der

und die wir entweder mitgehen können („die Welle reiten“) – am besten sogar, ihr etwas voraus zu sein, aber dazu ist es den meisten Kommentatoren folgend lange zu spät, v.a. in der Kirche – oder von ihr überrollt werden.

Das Bild einer Naturkatastrophe schließt alle menschliche Gestaltbarkeit und Mitwirkung aus – ungeachtet dessen, dass es sich um eine politisch gewollte, technisch gesteuerte und ökonomisch geförderte Entwicklung handelt. In vielen kirchlichen Diskursen klingt dieses Narrativ wirkmächtig durch – wie ich es eingangs zusammen gefasst habe: „Man kann nicht nicht digital sein.“ Kann man nicht? Was bedeutet es, (auch) im digitalen zu leben? In einer digitalen Kultur, deren Werkzeuge menschliche Gestaltungsräume erschließen – aber auch verschließen können? Über diese Fragen lässt sich diskutieren, streiten und auch politisch verhandeln – und nicht nur wegpaddeln oder untergehen.

Auch andere Narrative gilt es zu beschreiben – Florian Höhne hat Ansätze

<sup>22</sup> Vgl. Florian Höhne, Darf ich vorstellen: Digitalisierung. Anmerkungen zu Narrativen und Imaginationen digitaler Kulturpraktiken in theologisch-ethischer Perspektive, in: Jonas Bedford-Strohm/Florian Höhne/Julian Zeyher-

einer solchen Reflexion jüngst umrissen: das Narrativ der „Filterblase“, des „Turmbaus zu Babel“ und des „Homo Deus“.<sup>22</sup> Weiteres lässt sich ergänzen.

Aus dogmatischer Perspektive gilt es hier, den eschatologischen Horizont des digitalen Wandels in den Blick nehmen. Nicht in dem Sinn, dass irgendetwas auf den Jüngsten Tag verschoben wird, sondern konstruktiv-kritisch: Wo versprechen Datensammler eine gottgleiche Providenz und Fürsorge auf all unseren Wegen? Wo wird die Erlösung von den unheilsschwangeren Prognosen der Klimaforscher allein durch digitale Technologien prophezeit? Wo scheinen Heilsverheißungen in Debatte um Künstliche Intelligenz durch?

Diese Narrative offenzulegen und sie kritisch-konstruktiv zu reflektieren – auch im Bereich #digitaler Kirche und #digitaler Theologie –, ist in meinen Augen die grundlegende Herausforderung des digitalen Wandels für Theologie und Kirche.

Quattlander (Hrsg.), Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Ethik und politische Partizipation in interdisziplinärer Perspektive, Kommunikations- und Medienethik Bd. 10), Baden-Baden 2019, 25–46.

AUS DER GESCHICHTE DER FAKULTÄT

## Heinz Eduard Tödt – der Lehrer

Eine Würdigung aus Anlass  
des 100. Geburtstags<sup>1</sup>

Christoph Strohm

Die Theologische Fakultät der Universität Heidelberg gedenkt eines ihrer großen Lehrer. Heinz Eduard Tödt, vor 100 Jahren am 4. Mai 1918 geboren, wurde im Jahr 1963 auf die neugeschaffene Professur für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik berufen und hatte diese Position bis zu seiner Emeritierung im Oktober 1983 inne. Sein Wirken ging weit darüber hinaus. Bis zu seinem Tod am 25. Mai 1991, heute vor 27 Jahren, begleitete er Doktorandinnen und Doktoranden und arbeitete an Texten, die dann postum von seiner Frau Ilse Tödt veröffentlicht wurden.<sup>2</sup>

Man kann für eine Würdigung des Wirkens Heinz Eduard Tödt's an der

<sup>1</sup> Die folgende Würdigung wurde auf der akademischen Gedenkfeier aus Anlass des 100. Geburtstags von Heinz Eduard Tödt am 25. Mai 2018 in der Alten Aula der Universität Heidelberg vorgetragen; abgedr. in: *Evangelische Theologie* 79 (2019), 43–58.

<sup>2</sup> Eine Bibliographie der Werke findet sich in: *H. E. Tödt*, *Theologie lernen und lehren mit Karl Barth. Briefe-Berichte-Vorlesungen*, zusammengestellt von

Universität Heidelberg keine bessere Überschrift finden als die schlichte Formulierung „der Lehrer“. Das ist hier in einem grundsätzlichen und umfassenden Sinn gemeint. Es bezeichnet das vorrangige Selbstverständnis und den Schwerpunkt des beruflichen Wirkens Heinz Eduard Tödt's. Die Formulierung erfasst aber auch seinen besonderen Beitrag zur ethischen Theoriebildung und zur Weiterentwicklung der systematischen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg. Seine auf Zusammenarbeit und Weitergabe ausgerichtete Arbeit als wissenschaftlicher Theologe umfasste eine tiefgreifende, an der Zukunft interessierte Kritik der eigenen lutherischen Herkunft und Prägung. Über all das hinaus, die ethische Theoriebildung, die systematische Theologie und die lutherische Selbstkritik, ist er seinen Schülern und Schülerinnen und wohl auch seinen Kollegen zugleich ein Lehrer des christlichen Glaubens geworden. Der Begriff „Fügung“ in der Überschrift seiner Erinnerungen an die langen Jahre des Krieges und der Gefangenschaft<sup>3</sup> ist hier alles andere als eine fromme Phrase.<sup>4</sup>

*I. Tödt* (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft, 23), Berlin 2012, 285–311. Literaturtitel Heinz Eduard Tödt's werden im Folgenden ohne Namensnennung aufgeführt.

<sup>3</sup> Vgl. *H. E. Tödt*, *Wagnis und Fügung. Anfänge einer theologischen Autobiographie*. Mit einer Trauerpredigt von Wolfgang Huber (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft, 25), Berlin 2012.

<sup>4</sup> Nicht gewürdigt wird im folgenden Text Heinz Eduard Tödt's außerordentliche

## Lehrer und begnadeter Pädagoge

Viele Menschen sind heute gekommen, die Heinz Eduard Tödt Entscheidendes verdanken, für ihren Weg als Theologen und Theologinnen, vielleicht auch für ihr Leben insgesamt. Heinz Eduard Tödt war ein begnadeter Pädagoge, der spürte, wann er als Lehrer fördern und wann er fördern musste. Die nackten Zahlen der Hörer und Hörerinnen seiner Vorlesungen, die Anzahl der von ihm betreuten Promotionen und Habilitationen geben von seinem fruchtbaren Wirken als Lehrer nur ein ganz unvollständiges Bild. In einem Bericht, den er am 18. November 1982 als Vorlage für den Berufungsausschuss, der über seine Nachfolge zu entscheiden hatte, verfasst hat, berichtet er über seine meist hier in der Alten Aula der Universität stattfindenden Vorlesungen: „Die Hörerzahl in den Vorlesungen lag seit 1964 mit erstaunlich geringen Schwankungen bei insgesamt 200-350 im Semester. Der Bezieherkreis der

Bedeutung für die Erforschung und Edition des Werkes Dietrich Bonhoeffers; vgl. dazu nur die beiden Sammelbände: Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, hg. v. E.-A. Scharffenorth, Gütersloh 1993; Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes. Zur „inneren Geschichte“ von protestantischer Theologie und Kirche im „Dritten Reich“, hg. v. J. Dinger und D. Schulz, Gütersloh 1997; sowie: *W. Huber*, Ethik im Ernstfall. Heinz Eduard Tödt und Dietrich Bonhoeffer, in: *Evangelische Theologie* 79, 2019, 31-42.

Vorlesungsmanuskripte ging freilich weit darüber hinaus.“<sup>5</sup>

Im gleichen Text von 1982 berichtet Tödt über seine Förderung von Nachwuchswissenschaftlern und -wissenschaftlerinnen: „Die beratende Begleitung von Promovenden und Habilitanden hat jährlich etwa 2 Monate die Arbeitszeit des Lehrstuhlinhabers beansprucht. Bisher wurden 23 Dissertationen vorgelegt und zur Promotion von der Fakultät akzeptiert. 10 weitere Dissertationen sind noch nicht fertiggestellt. [...] Insgesamt sechs Habilitationsschriften wurden im Beratungskontakt mit dem Lehrstuhlinhaber erarbeitet.“<sup>6</sup> (Eine weitere kam 1983 noch hinzu.)

Die hier genannten Zahlen sind allein schon darum unvollständig, weil Tödt zahlreiche Arbeiten als Zweitgutachter begleitet hat. Vor allem aber hat er vielfältige, zum Teil weitreichende Anregungen gegeben, die nicht in Zahlen dokumentiert sind.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Bericht über den Lehrstuhl Systematische Theologie (Sozialethik) an der Universität Heidelberg (X.1963-XII.1982) aus Anlaß der Ausschreibung für seine Neubesetzung, Typoskript (17 S.) v. 18.11.1982 [Universitätsarchiv Heidelberg Ordner Acc. 2/02: Berufungen Systemat. Theologie (Sozialethik) Prof. Tödt], 6.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Nicht nur der langjährige Ratsvorsitzende der EKD, Wolfgang Huber, hat deutlich gemacht, wie viel er Heinz Eduard Tödt als Lehrer verdankt. Auch der gegenwärtige Ratsvorsitzende der EKD, Heinrich Bedford-Strohm, hat den ersten

Es ist nicht zufällig, sondern sachgemäß, dass gleich Tödts erste Veröffentlichung Fragen des Studiums gewidmet war: ein „Studentisches Votum zur Frage der Reform des Theologiestudiums“, gedruckt 1953 in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche*.<sup>8</sup> Im Rückblick nach 35 Jahren schreibt Tödt über das frühe Interesse an Verbesserungen des Theologiestudiums: „Mich interessierten schon während des Studiums nicht bloß die Inhalte der theologischen Disziplinen, sondern auch die Möglichkeit der Studierenden, diese aufzunehmen, sich selbständig anzueignen, mit ihrem persönlichen Glauben zu vereinbaren und so sich für den Dienst in der Kirche vorzubereiten. Ich stellte fest, daß die freizügige Art, wie die Studierenden an deutschen Fakultäten ihre Lehrveranstaltungen nach Belieben aussuchten, meist ohne dabei mit den Dozenten Kontakt zu finden, für die Mehrheit der durchschnittlich weniger Begabten zu schlechten Ergebnissen führte und nur für eine schmale Schicht von sehr selbständigen und begabten Studierenden günstig war. Die Probleme

Anstoß für die Beschäftigung mit der Gerechtigkeitstheorie John Rawls‘ im Rahmen seiner Dissertation in einem Gespräch in der Tödt’schen Wohnung im Schlosswolfbrunnenweg 20 erhalten.

<sup>8</sup> Studentisches Votum zur Frage der Reform des Theologiestudiums, in: *ZThK* 50 (1953), 99-121.

<sup>9</sup> 1987/88: Bericht über einen theologischen Weg, in: *Theologie lernen* (s. Anm. 2), 259-284: 260.

<sup>10</sup> Karl Barth als Lehrer seiner Studenten, in: E. Wolf/Ch. von Kirschbaum/R.

*der Beziehungen zwischen theologischen Dozenten und Studierenden überhaupt der Studienreform haben mich bis heute intensiv beschäftigt. Sie sind nicht befriedigend gelöst. Daraus ergibt sich mancher Schaden für die späteren Pastoren und die Gemeinden.*“<sup>9</sup>

Auch die zweite Publikation, ein Beitrag für die Festschrift zum 70. Geburtstag Karl Barths, thematisiert die Schüler-Lehrer-Beziehung, jetzt konkret am eigenen Verhältnis zum Lehrer Karl Barth.<sup>10</sup> Von Anfang an war Tödt überzeugt, dass ein gelingendes Studium nicht durch Stoffpauken, sondern nur in Gestalt lebendiger Aneignung des Stoffes erfolgen könne.<sup>11</sup> Fünf Jahre lang, von 1965 bis 1970 war Tödt zusammen mit Oberkirchenrat Hans-Erich Hess Leiter der für alle Landeskirchen und Theologischen Fakultäten zuständigen Kommission für die Reform der Theologischen Ausbildung, in der Studentenschaftsvertreter engagiert mitarbeiteten.<sup>12</sup> Rückblickend hat Tödt den Ertrag dieser em-

Frey (Hg.), Antwort. FS zum 70. Geburtstag von Karl Barth am 10. Mai 1956, Zollikon-Zürich 1956, 879-887.

<sup>11</sup> Vgl. Brief an Christoph Seiler, 9.1.1952, in: *Theologie lernen* (s. Anm. 2), 55; vgl. auch Dissertation. Erinnerungen 1951-1953 v. 18.11.1987, a.a.O., 57-71: 59 (über Studium und Gründe des Scheiterns).

<sup>12</sup> Mit *H.-E. Hess* (Hg.), Reform der theologischen Ausbildung. Im Auftrag der Gemischten Kommission für die Reform des Theologiestudiums, 8 Bde., Stuttgart 1967-1971.



pirisch gestützten Reformbemühungen allerdings als recht begrenzt bewertet.<sup>13</sup>

Tödts außergewöhnlich wirkungs- und segensreiches Engagement als Lehrer dürfte in seiner Biographie begründet sein. Nicht nur das Aufwachsen mit fünf Geschwistern in einem Pfarrhaus hat hier Prägungen mitgegeben. Vor allem die langen Jahre des Wehrdienstes vom 1. November 1937 bis 31. August 1939, des Kriegsdienstes vom 1. September 1939 bis 8. Mai 1945 und der Kriegsgefangenschaft in Russland vom 9. Mai 1945 bis 23. April 1950 dürften sich entscheidend ausgewirkt haben.<sup>14</sup> Tödts hat selbst darauf verwiesen und Parallelen zwischen seiner Verantwortung als Führer und Ausbilder militärischer Einheiten und der späteren Tätigkeit als Lehrer an der Universität gezogen.

So war er der Auffassung, dass eine gute Kommunikation zwischen Lehrenden und Studierenden große Bedeutung für den Lernerfolg hatte. Im Krieg ging es um Gemeinschaft, Zu-

wendung und Verlässlichkeit im Überlebenskampf, bei gleichzeitiger Übernahme von Führung und Verantwortung. *„Im Kriege beim Militär war ich auch ein Ausbildender gewesen und hatte daher Erfahrungen mit den Problemen, die zwischen Lehrenden und Lernenden entstehen. Diese Probleme waren, wie ich bald sah, nicht unbedingt verschieden im Militär und in der Universität, wenn man die Unterschiedlichkeit der Lernstoffe und der vorgegebenen Regeln abzieht. Immer geht es darum, wie Menschen in ungleichen Positionen und einem starken Kompetenzgefälle miteinander kooperieren. [...] Mancher Dozent mag diesen Vergleich zwischen dem Militär und der Universität, der hehren Welt von Forschung und Lehre, ganz unpassend finden. Aber ich hatte die Vergleichsmöglichkeit, und mein Fazit war, daß die menschlichen, persönlichen Probleme, nämlich die Fragen der Lernmotivation und der psychischen Einstellung, recht ähnlich und also einigermaßen vergleichbar waren.“*<sup>15</sup>

<sup>13</sup> 1987/88: Bericht über einen theologischen Weg (s. Anm. 9), 278: „Mit empirischen Untersuchungen wie mit theologischen Überlegungen wollte die Reformkommission ihre konkreten Empfehlungen für Studienverlauf, Examina und praktische kirchliche Anfangsausbildung gründlich untermauern. Der Erfolg dieser großen Arbeit war bescheiden. Wesentliche Stücke der Reform wurden in der sterilen Konfrontation radikaler Studenten und blockierender Professoren und Kirchenleitungen zerrieben – zum allgemeinen Nachteil.“

<sup>14</sup> Vgl. Tödts, Wagnis und Fügung (s. Anm. 3).

<sup>15</sup> Dissertation. Erinnerungen 1951-1953 v. 18.11.1987, in: Theologie lernen (s. Anm. 2), 57-71: 60f. Vgl. auch die Bemerkungen über die eigene Mitverantwortung für die Ausbildung junger Soldaten, in: Wagnis und Fügung (s. Anm. 3), 83f. Zu beachten sind in diesem Zusammenhang auch die Bemerkungen über die Ausbildung der Pferde, zu denen sich ein außerordentlich enges Verhältnis ergab (a.a.O., 84f.). Vgl. auch a.a.O., 185: „Man kann sich die emotionale Verbundenheit

Von all dem war auch Tödts unermüdliches Bemühen um Vermittlung zwischen Lehrenden und Studierenden in den sich zuspitzenden Auseinandersetzungen infolge der Studentenrevolte nach 1968 bestimmt.<sup>16</sup>

#### Lehrer der systematischen Theologie und Sozialethik

Nach dem Ende des Wehrdienstes am 31. August 1939 schien alles bereit, zum Wintersemester 1939/40 den Plan, Theologie zu studieren, zu verwirklichen. Doch dann kam der Krieg. Schier endlos lange dauerte es, bis Heinz Eduard Tödts nach Jahren des Kriegsdienstes und der Gefangenschaft sein Theologiestudium zehn Tage vor Ende des Sommersemesters 1950 in Kiel aufnehmen konnte. In den in den letzten Lebensjahren niedergeschriebenen Erinnerungen ist das alltägliche (oder nächtliche) Ringen um Freiräume für das Studium der geliebten Bücher inmitten des Krieges ein immer wiederkehrendes Thema. In

den lebensbedrohlichsten Situationen des Krieges und der Lagerhaft schuf Tödts sich mit dem konzentrierten Studium der Bibel (im griechischen Urtext) und vieler, oft philosophischer Werke eine Art geistiger Gegenwelt.

Es war klar, dass er sein Interesse in dem jetzt endlich möglichen Theologiestudium auf die Grundfragen der Theologie und ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft richten würde. Das waren in den 1950er Jahren angesichts einer kontroversen Diskussion über die entmythologisierende, existenziale Neuinterpretation der Bibel durch Rudolf Bultmann insbesondere grundlegende hermeneutische Fragen auf dem Grenzgebiet zwischen Exegese und Systematischer Theologie. In der bei Günter Bornkamm verfassten Dissertation „Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung“<sup>17</sup> suchte Tödts die Vollmachten-Aussagen der frühen Jesus-Überlieferung (in der sog. Logienquelle Q) neu zur Geltung zu bringen. Das erfolgte in eingehender Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmanns

von Pferd und Reiter kaum stark genug vorstellen.“

<sup>16</sup> In der Personalakte befindet sich der Beitrag Tödts zu einem am 9. Juni 1967 an der Universität Heidelberg veranstalteten teach-in, der einen lebendigen Eindruck dieser Vermittlungsbemühungen gibt: Demokratisierung der Hochschule, in: Info 30.6.1967, 3 [Universitätsarchiv Heidelberg Aktendeckel PA 8819]; weitere Stellungnahmen auf dem Höhepunkt der Revolte 1968/69: Politische Diakonie 1968. Predigt über 1. Korinther 10,23-31, in: Pastoraltheologie 57, 1968, 150-156; Die vernünftige Chance der Gewaltlosigkeit,

in: Deutscher Evangelischer Kirchentag Stuttgart 1969, Dokumente, Stuttgart 1970, 833-849; vgl. ferner 1987/88: Bericht über einen theologischen Weg (s. Anm. 9), 275-278; *I. Tödts*, Provokation und Sanftmut. Tagebuchbriefe aus den 1968er Studentenunruhen in Heidelberg. Mit Predigten und einem Rückblick 1983 von Heinz Eduard Tödts und der akademischen Gedenkrede von Wolfgang Huber (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft, 29), Berlin 2013.

<sup>17</sup> Gütersloh 1959; 5. Aufl. 1984; engl. Übersetzung: London/Philadelphia 1965.

existential-anthropologischer Verengung der Begründung neutestamentlicher Theologie auf das paulinische Christuszeugnis.<sup>18</sup>

Verfolgte schon die frühe exegetische Dissertation hermeneutisch-theologische Interessen, so ist das systematisch-theologische Interesse in den frühen Briefen eminent. Tödt schreibt am 16. Juni 1957, in der Abschlussphase der Dissertation, an Karl Barth, dass er sich nicht weiter in dogmengeschichtliche Fragen einzuarbeiten gedenke: „[...] meine Gedankenbildung ist doch mehr auf systematische Arbeit angelegt, recht elementar sogar, wie ich zu spüren meine.“<sup>19</sup>

Von entscheidender Bedeutung für den weiteren Weg als systematischer Theologe und ebenso als Lehrer der Ethik wurde die Begegnung mit Karl Barth.<sup>20</sup> Nach der Erfahrung des Versagens der Theologen der eigenen lutherischen Tradition und dem Ausbleiben grundlegender Revisionen nach dem Krieg öffnete ihm der Schweizer reformierte Theologe Barth einen

<sup>18</sup> Zur späteren eingehenden Auseinandersetzung mit Bultmann vgl. Rudolf Bultmanns Ethik der Existenztheologie (Ethiker des Protestantismus, 1), Gütersloh 1978.

<sup>19</sup> An K. Barth, aus Heidelberg, 16.6.1956, in: Theologie lernen (s. Anm. 2), 119-127: 124. In der späten Rückschau urteilte er: „Intuitiv wußte ich, daß ich bei der Dogmatik und Systematischen Theologie landen würde, da sie am ehesten die Theologie als ganze im Blick hatte“ (Dissertation. Erinnerungen 1951-1953 v. 18.11.1987 [s. Anm. 15], 65).

neuen Zugang zur Sache der Theologie und auch Ethik. Offensichtlich waren ihm auch die Parallelen der notwendigen grundsätzlichen Neubesinnung nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs zur grundlegenden Kritik Barths am Versagen des Kulturprotestantismus im Ersten Weltkrieg unmittelbar einleuchtend.

Tödt hatte angesichts der Erfahrung, „daß die moralisch-weltanschauliche Standfestigkeit der Männer mit wissenschaftlicher Kompetenz und Mentalität gering und gegen die Komplizenschaft mit einem totalitären Unrechtsregime nicht gefeit war“, das Vertrauen in die Leistungskraft der Vernunft verloren.<sup>21</sup> So schloss er sich Barths grundlegender Kritik der Naturrechtslehre an, der gemäß der Vernunft wesentliche ethische Orientierungen wie zum Beispiel die Goldene Regel grundsätzlich zugänglich waren. Nach Barth begann bereits mit Melanchthons Hochschätzung des Naturrechts der Niedergang evangelischer Theologie, der dann in der vollständigen Überfremdung der biblischen Theologie durch unbiblisches,

<sup>20</sup> „Zweifellos waren seine Person und seine Theologie für mich die entscheidende Hilfe, die Erfahrungen von Krieg und Gefangenschaft aufzuarbeiten“ (1983: Fünfzig Jahre Theologiegeschichte in autobiographischer Sicht, in: Theologie lernen [s. Anm. 2], 225-258: 258); vgl. auch a.a.O., 262 (Selbstverständnis als „kritischer Schüler Karl Barths“). Vgl. auch die abgedruckten Briefe, Berichte und Erinnerungen, in: Theologie lernen (s. Anm. 2).

<sup>21</sup> 1987/88: Bericht über einen theologischen Weg (s. Anm. 9), 262.

völkisches Denken bei den Deutschen Christen seinen Höhepunkt erlangt hatte. Sowohl bei dem liberalen Heidelberger Theologen Ernst Troeltsch als auch bei den konfessionellen Lutheranern mit ihrer Betonung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und der folgenreichen Verselbständigung des Gesetzes in Gestalt von irgendwelchen sog. Schöpfungsordnungen sah Barth diesen Grundschaden. Tödt fasst Barths Kritik des Naturrechts 1987/88 wie folgt zusammen: „Es sei ein ‚löcheriger Brunnen‘, aus dem man nur trübes Wasser, also trübe Erkenntnis schöpfen könne, die als solche nicht mit dem Gesetz Gottes in eins zu setzen sei. Erst durch die Offenbarungserkenntnis von Christus her könne sie zur Klarheit gebracht werden. Diesem theologischen Gegensatz in der Offenbarungslehre korrespondierte ein harter politischer Gegensatz. Die lutherischen Repräsentanten in der Bundesrepublik hatten nicht nur die politische Option für den Westen und gegen den Osten politisch-pragmatisch mitvollzogen, wiederum in Anpassung an ein herrschendes Regime (Adenauer), sondern diese

*pro-westliche Entscheidung auch theologisch-weltanschaulich legitimiert, wobei dann der Osten als Inbegriff der antichristlichen Gottlosigkeit erschien, gegen die man sich mit allen Mitteln, auch mit denen der Remilitarisierung, aus christlichen Gründen zu wenden habe.*“<sup>22</sup>

Tödt, mit Barth geteilte Überzeugung war es, „daß christliche Theologie, sofern sie sich auf biblische Offenbarung zu beziehen vermag, uns in Perspektiven hineinstellt, in denen wir zwischen den sich anbietenden alternativen Konzeptionen zu unterscheiden und zu wählen lernen, und zwar durch ein Prüfen, welche Bestandteile in den Konzepten am ehesten den christlich-theologischen Intentionen entsprechen.“<sup>23</sup>

Tödt hat sich der Einschätzung Barths weitgehend angeschlossen, aber Barth auch dafür kritisiert, dass er die alternative Konzeption nicht befriedigend entfaltet habe. Und hier sah Tödt seine entscheidende Aufgabe als Lehrer der Systematischen Theologie und Ethik. „Tatsächlich hat Karl Barth zu wenig getan, um den Zusammenhang zwischen Erkenntnissen der

<sup>22</sup> A.a.O., 263; vgl. auch die differenzierenden Erläuterungen in Tödt's Vorlesung über Karl Barths Ethik im Jahr 1973: „Wenn Barth ablehnte, von Naturrechtskonzeptionen her zu argumentieren, so war er dennoch nicht genötigt, diese für schlechthin falsch und irrig zu halten. Er rechnete vielmehr damit, dass es außerhalb der Christenheit immer wieder hier und da zu wahren Erkenntnissen kommt, weil Gott durch Christus auch außerhalb der Kirche wirkt und Menschen je und je zu

wahrer Erkenntnis befähigt. Doch diese Erkenntnisse lassen sich nicht zu einem ‚Naturrecht‘, das den Willen Gottes, sein Gebiet und sein Gesetz ausdrücken könnte, zusammenfassen und systematisieren“ (1973: Karl Barths Ethik – als Dimension der Gotteslehre und als Handlungsorientierung aus dem Glauben, in: Theologie lernen [s. Anm. 2], 139-170: 150).

<sup>23</sup> 1987/88: Bericht über einen theologischen Weg (s. Anm. 9), 266.

„Kirchlichen Dogmatik“ und seinen ethisch-politischen Schriften methodisch zu verdeutlichen.“<sup>24</sup> In der Ernst Troeltsch gewidmeten Heidelberger Antrittsvorlesung von 1965 erklärte er die Absicht, die Fragen der Sozialethik nicht weiter „naturrechtsbasiert“, sondern „von einer Theologie der Offenbarung im Sinne Karl Barths her, von einer kerygmatischen Theologie ausgehend [...] neu anzupacken“.<sup>25</sup>

Zur dauerhaften Herausforderung wurde die Grundfrage, „ob zwischen Grundintentionen der christlichen Botschaft, wie sie im Sinne der Offenbarungstheologie Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers ausgelegt werden, und Urteilen und Entscheidungen im gesellschaftlichen und politischen

<sup>24</sup> A.a.O., 264; vgl. a.a.O., 263f.

<sup>25</sup> So die Einordnung in der Rückschau, in: 1987/88: Bericht über einen theologischen Weg (s. Anm. 9), 262; vgl. auch Ernst Troeltschs Bedeutung für die evangelische Sozialethik, in: ZEE 10, 1966, 227-236.; ebenso: Ernst Troeltsch und die Verantwortung des Christentums. Antrittsvorlesung in Heidelberg 1965 zum 100. Geburtstag von Ernst Troeltsch, in: Rupert Carola 37, 1965, 52-58.

<sup>26</sup> 1987/88: Bericht über einen theologischen Weg (s. Anm. 9), 264; die erste Veröffentlichung: Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung, in: ZEE 21, 1977, 81-93.

<sup>27</sup> Zweiter Versuch zu einer ethischen Theorie sittlicher Urteilsfindung, in: H.M. Vos (Hg.), *Societas Ethica*. Protokollheft der Jahrestagung 1979, Leyden 1979, Nr. 2; wiederabgedr. in: *Perspektiven theologischer Ethik*, München 1988, 21-48; *Die Zeitmodi in ihrer Bedeutung für die sittliche Urteilsbildung*. Anregungen aus

*Bereich ein methodisch begründetes Verhältnis zu finden und zu praktizieren ist. In den Jahrzehnten meiner Lehrtätigkeit habe ich dieses Problem in vielen Varianten behandelt und eine ethische Theorie sittlicher Urteilsfindung im Zusammenhang von Theologie entwickelt.*“<sup>26</sup>

Diese ethische Theorie sittlicher Urteilsfindung, die Tödt in den Jahren nach 1977 weiterentwickelt und modifiziert hat,<sup>27</sup> ist wohl sein wirkungsreichster Beitrag zur ethischen Theoriebildung überhaupt.<sup>28</sup> Er hat nicht nur die deutsche ethische Debatte bestimmt und ist in der angelsächsischen Welt rezipiert worden,<sup>29</sup> sondern er hat

Georg Picht's Zeitphilosophie für eine evangelische Verantwortungsethik, in: Christian Link (Hg.), *Die Erfahrung der Zeit*. Gedenkschrift für Georg Picht, Stuttgart 1984, 283-320; wiederabgedr. in: *Perspektiven theologischer Ethik*, a.a.O., 49-84.

<sup>28</sup> Zur Würdigung der Ethik Tödt's vgl. *W. Huber*, *Strukturen verantwortlichen Lebens*. Die Bedeutung Heinz Eduard Tödt's für die theologische Ethik. Vortrag bei der Akademischen Gedenkfeier in Heidelberg am 6. Mai 1992, in: ZEE 36, 1992, 241-256; wiederabgedr. in: I. Tödt, *Provokation und Sanftmut* (s. Anm. 16), 343-356; vgl. ferner *W. Schuhmacher*, *Theologische Ethik als Verantwortungsethik*. Leben und Werk Heinz Eduard Tödt's in ökumenischer Perspektive (*Öffentliche Theologie*, 20), Gütersloh 2006.

<sup>29</sup> *Towards a Theory of Making Ethical Judgments*, in: *The Journal of Religious Ethics* (Tennessee) 6, 1978, 108-120.

auch eine ganz erstaunliche Breitenwirkung im Religionsunterricht an den Schulen entfaltet.<sup>30</sup>

Über die grundlegenden methodischen Überlegungen hinaus hat Tödt auf mehreren inhaltlichen Feldern der Ethik substantielle Beiträge geleistet: Früh in der Friedensforschung,<sup>31</sup> dann in Fragen der Gesellschaftsgestaltung, insbesondere in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus,<sup>32</sup> in Fragen der Demokratie-Theorie,<sup>33</sup> bei der Begründung der Menschenrechte,<sup>34</sup> im Kontext der ökumenischen Bewegung zu Fragen der Gerechtigkeit zwischen

<sup>30</sup> Vgl. Schuhmacher, *Theologische Ethik* (s. Anm. 28), 431-436.

<sup>31</sup> Mit *G. Howe*, *Frieden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*. Ökumenische Theologie und Zivilisation, Stuttgart 1966; *Friedensforschung als Problem für Kirche und Theologie*. Einführung in die „Studien zur Friedensforschung“, in: *Studien zur Friedensforschung*, Bd. 1, Stuttgart 1969, 7-72.

<sup>32</sup> Mit *T. Rendtorff*, *Theologie der Revolution*. Analysen und Materialien (edition suhrkamp, 256), Frankfurt a.M. 1968; *Die Marxismus-Diskussion in der ökumenischen Bewegung*, in: U. Duchrow (Hg.), *Weltreligionen und Marxismus vor der wissenschaftlich-technischen Welt* (Marxismusstudien, 6. Folge), Tübingen 1969, 1-42.

<sup>33</sup> *Demokratie I*. Ethisch, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. v. G. Krause u.a., Bd. 8, Berlin/New York 1981, 434-452.

<sup>34</sup> Mit *W. Huber*, *Menschenrechte*. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart (1977) <sup>3</sup>1988.

Zur Einordnung des Buches in sein Gesamtwerk vgl. 1987/88: Bericht über einen theologischen Weg (s. Anm. 9), 265f.

den Erdteilen<sup>35</sup> und insbesondere auch der kritischen Auseinandersetzung mit der Apartheidspolitik in Südafrika<sup>36</sup> und schließlich auch in der beginnenden Debatte um Fragen der zivilen Nutzung der Kernenergie und der Ökologie.<sup>37</sup> Manche seiner gegenwartsbezogenen, erfahrungsgesättigten, abwägenden wie leidenschaftlichen Voten haben ihm, wie er selbst in der Rückschau schreibt, „neben viel Zustimmung auch erbitterte Feindschaft von restaurativen Kräften in Kirche und Gesellschaft“ eingebracht.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Schöpferische Nachfolge in der Krise der gegenwärtigen Welt, in: *Lutherische Rundschau* 20, 1970, 469-475.

<sup>36</sup> Der Süden Afrikas – ein zweites Vietnam? Gespräch mit Professor Dr. Heinz Eduard Tödt über das Anti-Rassismus-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: *Evangelische Kommentare* 3, 1970, 723-726.

<sup>37</sup> Die Ambivalenz des technischen Fortschritts als Herausforderung für die christliche Theologie, in: W. Liemann/U. Ratsch/A. Schuke/F. Solms (Hg.), *Alternative Möglichkeiten für die Energiepolitik*. Materialien zum Gutachten (Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Reihe A,2), Heidelberg 1977, 3-33; vgl. auch die Aufsatzsammlung: *Das Angebot des Lebens*. Theologische Orientierung in den Umstellungskrisen der modernen Welt (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern, 254), Gütersloh 1978.

<sup>38</sup> 1987/88: Bericht über einen theologischen Weg (s. Anm. 9), 270.

Wenn man die Erörterungen, insbesondere die zur Friedensforschung, mit dem Abstand eines halben Jahrhunderts in der Gesamtschau betrachtet, wird das für die Nachkriegszeit und die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts Exemplarische wie Charakteristische deutlich. Da erörtert einer die ethischen Fragen der Friedensforschung, der seine besten Jahre an Hitlers Krieg verloren hat, dazu einen Freund nach dem anderen, und dann auch noch den jüngeren Bruder, seine Gesundheit und vieles mehr und der zugleich für seinen Mut und die Fürsorge für die ihm anvertrauten Soldaten mit dem Ritterkreuz ausgezeichnet worden ist; der 1950, unmittelbar nach der Rückkehr aus der fünfjährigen Kriegsgefangenschaft eindringlich vor dem westlichen Pazifismus warnt, der doch nur der stalinistischen Aggression auf den Leim gehe,<sup>39</sup> bald aber

<sup>39</sup> „Erschütternd wirkt es auf mein Gemüt, wie gerade der gute, von Herzen aufrichtige, arglose Wille die grössten Verheerungen vorbereiten, ja, geradezu auslösen kann. Man überdenke nur die bis zum letzten Augenblick pazifistische Haltung Englands und Frankreichs gegenüber den Aufdringlichkeiten Hitlers. Was erreichten sie mit ehrlichem Friedenswillen? Sie erreichten, dass Hitler sie für degenerierte Trottel hielt, die man jederzeit überfahren könne, ja, die man wegen ihrer Gewissenhaftigkeit geradezu überfahren und beseitigen müsse. Westdeutschland gefällt sich noch alle Tage in Anti-Militarismus und Pazifismus. Das ist der Wille der Westmächte und die Deutschen könnten selbst dann, wenn sie wollten, nicht anders. Was aber wird damit geschaffen? Ein luftleerer Raum, der mit unwiderstehlichem Sog den

mit Barth die einseitige Westorientierung der Bundesrepublik kritisiert und die Kirche zu einer Rolle über den Machtblöcken aufruft. Noch in der erhitzen Diskussion um die westliche Nachrüstung mit atomaren Mittelstreckenwaffen Anfang der 1980er Jahre hat er – in einem Vortrag auf dem Kirchentag in Hannover 1983 – eindringlich um eine Entscheidung in dieser Sache gerungen.<sup>40</sup>

#### Lehrer einer Erneuerung des Luthertums

Im Personalbogen, den Heinz Eduard Tödt am Beginn seiner Tätigkeit als ordentlicher Professor der Universität Heidelberg 1963 ausgefüllt hat, findet sich in der Rubrik Konfession folgender Eintrag: „Evang.-lutherisch“.<sup>41</sup> Das ist insofern bemerkenswert, als

Osten zur Aggression anzieht. Was bleibt dann? Sklaverei, Massenmorden durch Gewalt oder Hunger, Trümmerhaufen. Aber ‚man‘ ist heute eben Pazifist als Deutscher, man ist es aus ehrlichem Herzensbedürfnis heraus. Aber der so restlos ehrliche westliche Pazifismus ist nur das beste Pferd im Rennstall der bolschewistischen Propaganda“ (Tagebuchaufzeichnung, Kiel 12.7.1950, in: *Theologie lernen* [s. Anm. 2], 16).

<sup>40</sup> Gottesfrieden und Weltfrieden, in: H.-J. Luhmann/G. Neveling-Wagener (Hg.), *Deutscher Evangelischer Kirchentag Hannover 1983. Dokumente*, Stuttgart 1984, 260-269.

<sup>41</sup> Personalakten: Tödt, Heinz Eduard, Universitätsarchiv Heidelberg Aktendeckel PA 8819.

Tödt 1957 und 1960 seine Erste und Zweite Theologische Prüfung bei der unierten Evangelischen Kirche von Westfalen abgelegt hatte, dort auch von 1. März 1957 bis 30. April 1961 als Leiter des Evangelischen Studienwerks Villigst tätig war und dann seit 1. Mai 1961 als wissenschaftliches Mitglied der FEST in Heidelberg Angehöriger der unierten Evangelischen Landeskirche in Baden war. Offensichtlich ist er seiner Herkunft aus der lutherischen Kirche bewusst treu geblieben. Zugleich zieht sich durch die Jahrzehnte des Wirkens als theologischer Lehrer an der Universität die eindringliche, selbstkritische Auseinandersetzung mit der eigenen lutherischen Tradition.

Bei den lutherischen Theologen konnte der junge Heinz Eduard Tödt in den 1930er Jahren keinerlei Vorbehalte gegen die Beteiligung an einem Krieg finden. Im Gegenteil, die Kombination der Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium mit einer diastatisch konzipierten Zwei-Reiche-Lehre führte schnell zu einer theologischen Begründung des Krieges. Der Bereich des weltlichen Regiments wurde zum Ort des Gesetzes, das keine Normierung durch das Evangelium oder biblische Vorgaben mehr kannte,

<sup>42</sup> Vgl. bes. Die Bedeutung von Luthers Reiche- und Regimentenlehre für heutige Theologie und Ethik, in: Niels Hasselmann (Hg.), *Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre*, Bd. 2: *Reaktionen* (Zur Sache, 20), Hamburg 1980, 52-126; vgl. auch *Ethische Defizite*

sondern mit irgendwelchen Schöpfungsordnungen wie Volk und Rasse gefüllt wurde – mit allen dramatischen Folgen für die Bewertung des Krieges. Wenn es Schöpferwille war, dass ein junges Volk wachsen sollte, dann lag die theologische Legitimation des Angriffskriegs nicht mehr fern.

Tödt hat, wie schon im Blick auf die Kritik an der Naturrechtslehre angedeutet, einen beträchtlichen Teil seines weiteren wissenschaftlichen Lebens der Erneuerung des Luthertums gewidmet. Zusammen mit anderen hat er grundlegende Studien zur Theologie und insbesondere der Ethik Martin Luthers und des Luthertums vorangetrieben.<sup>42</sup> Tödt selbst hat diese Bemühungen in der Rückschau auf die Anstöße durch Karl Barth zurückgeführt und wie folgt eingedordnet: „*Und eben das war es, was Karl Barth im Kirchenkampf bei der Mehrheit der Lutheraner erlebt hatte: die Verselbständigung des Gesetzes gegenüber dem Evangelium, so daß einerseits ‚natürliche‘ Ordnungen wie Rasse und Volk als der Ort angesehen werden konnten, wo man verbindlich dem Gesetz Gottes begegnete, und andererseits das Gesetz Gottes auch eine kontinuierlich ungerechte Obrigkeit, ja ein Unrechtsregime immer noch eine Instanz sein ließ, der man als Christ zu*

der Luthererinnerung in der Bundesrepublik Deutschland, in: ZEE 29 (1985), 409-437. Im Wintersemester 1978/79 hat er der „Ethik als Dimension in Martin Luthers Theologie“ eine Vorlesung gewidmet: Die Ethik als Dimension in Martin Luthers Theologie, Typoskript, Fakultätsbibliothek Theologie, Sign. S LAI 388.

gehörten habe. Dies aber lähmt mit christlich-theologischen Argumenten den kirchlichen und lutherisch-protestantischen Widerstandswillen gegenüber den Unrechtmassnahmen – vor allem den Euthanasie- und Judenmorden des Dritten Reiches – und die Kräfte, denen es hätte gelingen können und müssen, ein derartig barbarisches Mord- und Willkürregime, wie es die Nationalsozialisten aufgerichtet hatten, abzuschütteln. So war es denn zu verstehen, daß Barth davon gesprochen hatte, das deutsche Volk leide an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen, Martin Luthers, nämlich an seinem Irrtum hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung.<sup>43</sup>

Tödt ist mit Barth auch den weiteren Schritt gegangen, indem er sich von

<sup>43</sup> Das erste Wintersemester bei Karl Barth 1953/54 [abgefasst: 1987], in: Theologie lernen (s. Anm. 2), 75-86: 83. Tödt hat über den Anstoß berichtet, den Barths Luther-Kritik für ihn bedeutete: „[...] ich sah mich zum ersten Mal mit einer so scharfen kritischen Sicht Luthers und des gegenwärtigen Luthertums, dem ich doch zugehörte, konfrontiert.“ (ebd.). In Kiel, Bethel und Heidelberg habe er „schlechterdings nichts“ davon gehört. „Aber bei mir brachte Karl Barth – mehr indirekt als bewußt und gezielt – die Dinge in Bewegung. War ich nicht auch Lutheraner? [...] War nicht gerade diese meine – bei aller Kritik an den Nazis, bei aller Erwartung, daß Kirche und Theologie von ihnen künftig noch viel Schlimmeres erfahren würden – unkritische Einstellung eingebettet

Luthers Konzentration auf die anklagende Funktion des Gesetzes abgegrenzt hat. Luther sah die Eigenart des Gesetzes Gottes darin, dass es sich als geistliches Gesetz auf die innersten Herzensregungen und nicht einfach nur auf die äußeren Handlungen bezieht. Dann ist die wichtigste Funktion des Gesetzes, der *usus theologicus legis*, dem naiv selbstbezogenen, in sich verkrümmten Menschen sein Versagen angesichts des Willens Gottes vor Augen zu stellen. Ziel dessen ist die Bereitschaft, die Verkündigung des Evangeliums von der Zuwendung Gottes zu hören. Wer dem glaubt, erfüllt das Erste Gebot, auf Gott und nicht andere Götter, Titel, Geld etc. zu vertrauen. Da das Erste Gebot die Zusammenfassung des Dekalogs und des gesamten Gesetzes Gottes ist, erfülle ich das Gesetz, wenn ich glaube. „Glaubst du, so hast du“, sagt Luther in der Freiheitsschrift<sup>44</sup> – eine Formulierung, die

in meine lutherischen theologischen Überzeugungen?“ (a.a.O., 83f.). Tödt erinnert auch an Barths im Krieg formulierte, scharfe Kritik, „das deutsche Volk leide an der ‚Erbschaft des größten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den sein natürliches Heidentum... ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden‘ sei“ (a.a.O., 81, mit Zitat aus: K. Barth, Ein Brief nach Frankreich. 1939, in: ders., Eine Schweizer Stimme 1938-1945, Zürich [1945]<sup>3</sup>1985, 108-117: 113).

<sup>44</sup> M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520, in: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe,

Dietrich Bonhoeffer als Überschrift über einen modernen Katechismus gestellt hat.<sup>45</sup>

Angesichts der Fehlentwicklungen im 20. Jahrhundert schreibt Tödt: „Mit dem Verständnis des Gesetzes als der Gestalt des Evangeliums widersprach Barth bewusst der reformatorischen, insbesondere der lutherischen Tradition. Diese hatte mit Nachdruck zwischen Gesetz und Evangelium als zwei radikal anderen ‚Worten Gottes‘ unterschieden und das Gesetz prinzipiell vorangestellt. Demnach hat das Gesetz vor allem anklagende und richtende Bedeutung.“<sup>46</sup>

Heinz Eduard Tödt hat angesichts der Diktaturerfahrung und dem Weltkrieg einen wesentlichen Beitrag zur lutherischen Selbstkritik und zur Revi-

sion neulutherischer Positionen geleistet. Meines Erachtens haben sich die Herausforderungen ein halbes Jahrhundert später geändert. Dies trifft gerade deshalb zu, weil Tödts entsprechende Beiträge in erheblichem Maße gewirkt haben und Generationen von Pfarrerinnen und Pfarrern, gerade auch kirchenleitend tätige, geprägt haben.

Erstens ist die reformatorische – nicht nur lutherische, sondern auch calvinische – Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment im Zusammenwirken mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium neu zu bedenken. Heinz Eduard Tödt hat den Gefahren einer diastatisch verstandenen Zwei-Reiche-Lehre durch Hinweise auf Barths Konzept einer „Königsherrschaft Christi“ zu begegnen versucht,<sup>47</sup> auch wenn er an der

Bd. 7, Weimar 1897, (12)20–38: 24, Zl. 13.

<sup>45</sup> D. Bonhoeffer, Glaubst du, so hast du, in: Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 11, hg. v. E. Amelung/Ch. Strohm, Gütersloh 1994, 228-237.

<sup>46</sup> 1973: Karl Barths Ethik (s. Anm. 22), 150; vgl. auch 1974: Karl Barth – Ethik als Dimension der Gotteserkenntnis und als Handlungsorientierung aus dem Glauben, a.a.O., 171-213: 192f.

<sup>47</sup> „Barths Ethik ebenso wie die Königsherrschaft-Christi-Ethik wiesen folgende theologische und kirchenpraktische Orientierungsmuster ab: a) Die seit dem Dritten Reich aufgekommene dualistische Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre. Diese unterschied – nahezu im Sinne einer Trennung – das Leben und die Verantwortung des Christen im geistlichen Bereich (Kirche) vom Leben im politischen Bereich,

welches letztere nach Römer 13,1-7 von den politisch Verantwortlichen nach den Prinzipien weltlicher Vernunft aber in unmittelbarer Verantwortung vor Gott zu führen sei (cf. theonome Begründung der Staatsgewalt, zum Beispiel bei Künneth). Bis gegen Ende der sechziger Jahre war der Streit um die Zwei-Reiche-Lehre das hervorragendste Thema kirchenpraktischer Ethik, freilich weniger abstrakt verhandelt als vielmehr angesichts konkret anstehender Entscheidungen. b) Gegen die Vorordnung des Gesetzes vor dem Evangelium, eine Vorordnung, welche die dualistische Zwei-Reiche-Lehre durchgängig ermöglicht hat, nicht aber unbedingt herbeiführen muss. c) Gegen die Privatisierung und Individualisierung des Christentums, als hätte die christliche Ethik nur für diese Bereiche etwas zu sagen. d) Gegen die individual-anthropologische Wendung

Terminologie durchaus Kritik übt.<sup>48</sup> Wir sind in den letzten Jahrzehnten mit neuen Herausforderungen konfrontiert worden. So stehen in den USA die problematischen Folgen einer rechts-evangelikalen Überfremdung der Politik, die unter anderem durch puritanisch-reformiertes Erbe und Traditionen des linken Flügels der Reformation gespeist ist, vor Augen. Zudem zeigt die aktuelle Begegnung mit den wesentlichen Gestalten des Islam, wie wenig selbstverständlich eine klare Unterscheidung von Religion und Politik, Religion und Justiz oder auch Kirche und Staat ist. Das lässt den Wert einer theologischen Begründung der relativen Eigengesetzlichkeit staatlichen Handelns gegenüber kirchlicher Bevormundung und einer theologischen Würdigung der juristischen Einhegung des Konflikts religiös-unbedingter Wahrheitsansprüche sowie

der Theologie und der theologischen Ethik (Rudolf Bultmann, Herbert Braun). e) Gegen die Verbürgerlichung des Evangeliums, der Kirche und der Theologie, welche es den Christen möglich machte, einseitig für die bürgerlich-westlichen Gesellschaften zu optieren und die sozialistischen Volksdemokratien als Herrschaftsbereich des Antichristen oder als von den Christen a priori zu bekämpfende Staatsgebilde zu betrachten und ihre Regierungen nicht als legitime Obrigkeit zu akzeptieren (cf. Otto Dibelius zur DDR)“ (1974: Karl Barth [s. Anm. 46], 176f.). Vgl. auch a.a.O., 188: „Zunächst die dualistische Zwei-Reiche-Lehre. Oft ist behauptet worden, sie sei ein Charakteristikum des Luthertums, sie sei geradezu das entscheidende konfessionskontroverse Unterscheidungsmerkmal der

die Verlagerung religiöser Orientierungen in die persönlich-private Entscheidung am Beginn der Moderne neu ins Bewusstsein treten.

Die Rede vom weltlichen Regiment als Ort des Gesetzes und dem geistlichen Regiment als Ort des Evangeliums, wie sie Dietrich Bonhoeffer seiner Argumentation in dem berühmt gewordenen Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage“ zugrunde gelegt hat,<sup>49</sup> ist gegenüber den Gefahren einer dialektisch verstandenen Zweireichelehre zu sichern. Jedoch ist die relative Eigengesetzlichkeit staatlichen Handelns im Vergleich zu anderen Lebensbereichen wie Wirtschaft, Schule oder Kirche festzuhalten. Wenn das Gesetz nur als Gestalt des Evangeliums verstanden wird, besteht die Gefahr, dass die relative Eigenart staatlichen Handelns angesichts der Macht der Sünde und des Egoismus in der unerlösten Welt nicht ausreichend ernst

Lutheraner gegenüber den Reformierten. Diese Behauptung ist sehr pauschal und historisch irreführend.“

<sup>48</sup> „Ich finde diesen Begriff freilich wenig glücklich. Die Vorstellungen vom König und seiner Herrschaft gehören vergangenen Geschichtsepochen an und sollten in der theologischen Sprache nicht einfach reproduziert werden. Im Ganzen klingt dieser Terminus auch immer ein bisschen autoritär und wird Barths Ethik der Bundespartnerschaft und der Entsprechungen nicht in vollem Umfang gerecht“ (a.a.O., 187).

<sup>49</sup> Abgedr. in: Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 12, hg. v. E.-A. Scharfforth/C. Nicolaisen, Gütersloh 1997, 349-358, bes. 350f.

genommen wird.<sup>50</sup> Das war jedenfalls Luthers Sorge im Blick auf die Radikalen in den eigenen Reihen, im sog. linken Flügel der Reformation. Wenn man heute Voten auf Kanzeln, in Gemeindebriefen oder von kirchlichen Gremien liest, kommt eine positive theologische Würdigung des Rechtsstaats, der das Recht notfalls mit Gewaltmitteln durchzusetzen hat, kaum

<sup>50</sup> Vgl. hierzu Tödt – Barth aufnehmende – Kritik: „Insbesondere das in der lutherischen Tradition übliche Verweisen und Berufen auf die Vernunft der für ein Teilgebiet Zuständigen (zum Beispiel der Juristen) oder auf die kraft ihres Amtes Verantwortlichen (zum Beispiel den Staatsmann) hat in Barths Konzept keinen Platz. Der Mythos der ‚Sachvernunft‘ wird nicht akzeptiert. Vernünftiges Argumentieren mit Sachargumenten kann nicht Handlung in einem abgegrenzten, eigengesetzlichen Raum bleiben, sondern führt, sobald es um wirkliche Entscheidungen geht, tief hinein in jene Bereiche, in denen die Erkenntnis vom Interesse, die Einsicht von der Lebensrichtung und der Wille von oft undurchschauten Abhängigkeiten mitbestimmt wird. Die Annahme, dass man den Glauben einem sich selbst tragenden Wissen gegenüberstellen könne, gilt Barth als eine irreführende Abstraktion und Reduktion angesichts der tatsächlichen Zusammenhänge, in denen Wissen sich bildet, von denen es abhängig ist. Daher kann das Prüfen der Geister nicht auf das Teilgebiet der Richtigkeit von Sachargumenten beschränkt werden, sondern muss sich auf viel umfassendere Zusammenhänge beziehen“ (1973: Karl Barths Ethik [s. Anm. 22], 154). Barth wie auch Tödt haben bei ihrer Kritik nicht nur die Erfahrung des Totalitätsanspruchs des Staates in der Zeit der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft vor Augen. Sie setzen sich

vor. Stattdessen ist der kritische Ton gegenüber staatlichem Handeln angesichts der möglicherweise unbarmherzigen Folgen für das Schicksal einzelner Menschen vorherrschend.<sup>51</sup> Ein gefestigter Staat wie die Bundesrepublik Deutschland verträgt diese Distanz kirchlicher Voten. Eine gefährdete staatliche Struktur wie die Europäi-

auch kritisch mit der im Kulturprotestantismus weiterwirkenden Aufwertung des Staates als „lebendige[r] Verkörperung des Sittlichen“ auseinander (1974: Karl Barth [s. Anm. 46], 179).

<sup>51</sup> In der Vorlesung über Barths Ethik im WS 1974/75 gibt Tödt Barths grundsätzliche Vorbehalte gegenüber einer affirmativ-konstruktiven Bewertung staatlichen Handelns wie folgt wieder: „Mit besonderem Nachdruck behandelt Barth im *Römerbrief* 1918 anhand von Römer 13,1-7 das Problem des Staates. ‚Sein Name heißt ‚Gewalt‘“ (376) Das Christentum ‚konkurriert nicht mit dem Staat, es negiert ihn: seine Voraussetzung und sein Wesen‘. Denn der Glaube erwartet ‚die Enthüllung einer neuen Schöpfung‘ (379). Diese Erwartung verhindert den allzu schnellen Übergang zu einer ‚Ethik‘, verhindert Vorwegnahmen der ‚göttliche[n] Weltrevolution‘, macht aber nicht untätig, sie leitet dazu an, den Machtstaat ‚religiös aus[zuhungern‘ (380), indem man ihn gerade nicht ernst nimmt“ (1974: Karl Barth [s. Anm. 46], 172; mit Verweis auf: K. Barth, *Der Römerbrief*, Bern 1919; Neuausgabe Zürich 1985). Tödt hat darauf hingewiesen, dass Barth selbst „die Gefahren des *Klerikalismus* und der illegitimen Inanspruchnahme geistlicher Argumente für weltliche Fragen gesehen“ habe (1973: Karl Barths Ethik [s. Anm. 22], 152).

sche Union mit all ihren Unvollkommenheiten bedarf aber heute der theologischen Würdigung als einer relativ erfolgreichen Nachkriegsfriedensordnung in Westeuropa. Eine Ekklesiologie, welche die Rolle der Kirche „über den Parteien“<sup>52</sup> oder über den Blöcken sieht und ihre Aufgabe primär in der Parteinahme für die Schwachen sieht, bleibt unterkomplex.

*Zweitens* zeigen sich die Ambivalenzen der Fundamentalkritik an den Traditionen der Naturrechtslehre seit Melanchthon heute klarer als vor fünfzig Jahren. Die Alternative zur Bezugnahme auf vernünftige, weitgehend allgemein zugängliche Begründungen in Gestalt der Bezugnahme auf die Christusoffenbarung erweist sich als nicht weniger anfällig für Fehldeutungen. Nur zu leicht und in der kirchlichen Praxis verbreitet kommen biblizistisch verkürzte Voten heraus, wie zum Beispiel die Begründung eines Schuldenerlasses für Griechenland mit Verweis auf Schuldtraditionen im Alten Testament. Häufig fließen auch recht subjektiv-willkürliche Deutungsmuster in die Bezugnahmen auf die Christusoffenbarung. Mit großer Konsequenz hat zum Beispiel Ulrich Duchrow biblische Traditionen mit

<sup>52</sup> So der Titel einer einschlägigen Untersuchung der Rolle der evangelischen Kirche in der Zeit der Weimarer Republik: *J. R. C. Wright*, „Über den Parteien“. Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer 1918–1933 (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, B 2), Göttingen 1977.

<sup>53</sup> Tödt hat in der Vorlesung über Karl Barths Ethik im Jahr 1973 herausgestellt:

sehr spezifischen Theorien zur Entstehung des Kapitalismus verbunden. Dann wird die biblische Geschichte vom Sündenfall dadurch erläutert, dass dieser durch die Überfremdung der ursprünglichen mitmenschlichen Beziehungen in Gestalt von Geldwirtschaft und Warenaustausch erfolgt sei.

*Drittens* ist die Abwertung der Tendenzen einer Anthropozentrierung und individualistisch-existentialen Verengung, die Barths kritischer Bewertung der Geschichte des Protestantismus – und insbesondere des Luthertums – seit der Reformation inhärent sind, zu problematisieren.<sup>53</sup> Die Frömmigkeit des Luthertums hat gerade hier wichtige Impulse empfangen. Erwähnt seien die Lieder Paul Gerhardts oder die Passionen Johann Sebastian Bachs. Es wäre heute geradezu fahrlässig, die Sprach- und Kommunikationskraft der Lieder Paul Gerhardts oder die Zugänglichkeit der Passionen Bachs nicht ernst zu nehmen. Sie werden ja – trotz der massiven Präsenz paulinisch-lutherischer Christus-Mystik – in erstaunlichem Maße von den Zeitgenossen und -genossinnen geschätzt und verstanden.<sup>54</sup>

„Barths Ethikkonzept bedeutet eine entschiedene Absage an den Subjektivismus des neuzeitlichen Menschen“ (1973: Karl Barths Ethik [s. Anm. 22], 146).

<sup>54</sup> Vgl. z.B. *A. von Kittlitz*, Bach? Meer sollte er heißen!, in: DIE ZEIT Nr. 14 v. 28.3.2018, 13-15; vgl. auch *R. Löbber/Ch. Rietz*, Interview mit Wolfgang Schäuble, a.a.O., 16.

Der Wert dieser für die Volkskirche elementaren lutherischen Frömmigkeitskultur sollte im Bewusstsein gehalten werden. Das ist in einer Situation, in der sich ein erheblicher Traditionsabbruch ereignet, klar zum Ausdruck zu bringen. Heinz Eduard Tödt hat in der Nachkriegszeit durch seine beiden Studiensemester in Basel bei Karl Barth entscheidende Hilfestellungen erfahren. Wir haben heute eine völlig andere Situation. In Basel, in der reformierten Schweiz, zeigt sich der Traditionsabbruch, kräftig unterstützt durch protestantische Selbstsäkularisierungstendenzen, besonders dramatisch. Wir sollten, bei aller Selbstkritik, heute sehr sorgsam mit dem lutherisch-volkskirchlichen Erbe umgehen. Der reformierte Protestantismus hat, wie das Beispiel Barths und der Barmer Theologischen Erklärung nahe legt, an anderer Stelle seine Stärken, aber hier zeigen sich die Probleme des Protestantismus in der Gegenwart eben auch in besonders klarer Weise: die kritischen Vorbehalte gegenüber allem Ritualen in der

<sup>55</sup> Vgl. auch die charakteristische Skizzierung in Tödts Erinnerungen: „Die lutherische Familienfrömmigkeit, die in meinem Elternhaus lebte, hatte uns die Feste und Festzeiten des Kirchenjahres nahegebracht. Zehn, zwanzig Jahre später, als ich die ‚Weihnachtsfeste‘ an der Front verbrachte, empfand ich besondere Sehnsucht nach der innigen Stimmung der Stunden gemeinsamen Singens der Advents- und Weihnachtslieder und vielem, was sonst noch zur Weihnachtsvorbereitung gehörte, und nach der Freude des Weihnachtsabends, wenn in der Kirche das alte Lied erklang: ‚Oh du fröhliche, oh du selige,

Religion, die Tendenzen zur Infragestellung der Kindertaufe, der geringere Stellenwert einer traditionellen gottesdienstlichen Liturgie oder auch die moralisch-ethische Ausrichtung infolge des reformierten Anspruchs, nicht bei Luthers Wiederentdeckung des Evangeliums stehen zu bleiben, sondern die *reformatio doctrinae* in Gestalt einer *reformatio vitae* zu vollenden.

Bei aller Selbstkritik des Luthertums, die Tödt als vordringliche Aufgabe nach dem Zweiten Weltkrieg angesehen hat, lehrt sein Lebensweg den Wert der viel kritisierten lutherischen Volkskirchlichkeit.<sup>55</sup> Als Jugendlicher hatte er sich durchaus für nationalsozialistische Ideen begeistert. Der bald folgende Elite-Kurs auf der Reichsjugendführerschule in Berlin/Potsdam und die Begegnungen mit dem Reichsjugendführer Baldur von Schirach und anderen führenden Nationalsozialisten im Jahr 1935 haben ihm schnell die Augen für die kirchenfeindlichen Intentionen des Nationalsozialismus geöffnet. Von da an war klar, dass er auf

gnadenbringende Weihnachtszeit! Das Elternhaus vermittelte viel von der Innigkeit, der Festfreudigkeit und der Lebensbejahung der lutherischen Tradition. Gegen eine skrupulöse Gesetzmäßigkeit mit den ihr korrespondierenden Schuldgefühlen und gegen ein in manchen Strömungen der Erweckungsbewegungen entstammendes Reden und Sich-Geben in frommen, erbaulichen Worten und Haltungen waren die Eltern empfindlich. Das übertrug sich auf uns Kinder“ (Wagnis und Fügung [s. Anm. 3], 54).

der anderen Seite stehen und die Sache der Kirche vertreten wollte.<sup>56</sup> Das bedeutete den Entschluss zum Theologiestudium in bedrohlicher Zeit und angesichts vieler Hinweise auf den Fehler einer solchen Entscheidung, da die Zeit der Kirche doch eh bald vorbei sei. Tödt hat diesen Entschluss auch in den schlimmen Jahren der Kriegszeit und der Kriegsgefangenschaft mit großer Konsequenz trotz aller Gefahr durchgehalten. Noch in den 1987 verfassten Erinnerungen an seine Jugend

<sup>56</sup> Vgl. Wagnis und Fügung (s. Anm. 3), 51-53. In einem wohl 1936 niedergeschriebenen Text („Mein Bildungsgang. November 1936“) gibt Tödt einen Einblick in die Konfliktlage: „Ganz besonders beschäftigt hat mich die Frage des Verhältnisses von Rassenlehre und Religion. Die Lösung dieser Frage scheint mir ganz entscheidend für die Zukunft des deutschen Volkes zu sein. Denn die inneren, weltanschaulichen Kämpfe gehen am Ende immer wieder zurück auf diese entscheidende Frage: Lassen sich die Grundlagen des Christentums mit den Grundlagen des N.S., dessen Weltanschauung im biologischen Denken begründet ist, vereinen? Die Lösung dieser Frage, um die heute kein Deutscher herumkommt, der bewußt mit seiner Zeit lebt, ist die größte Aufgabe unserer Zeit. Ich glaube, daß das deutsche Volk niemals um die Wahrheit des Christentums herumkommt, ohne selbst innerlich daran zu Grunde zu gehen. So steht das deutsche Volk vor einem schweren, inneren Kampf. Weder das Christentum noch den N.S. kann es aufgeben oder verwässern, ohne seine größten Werte zu verlieren. In diesem Kampf mitzuringen um das Beste und Innerste des deutschen Volkes, sehe ich für meine Pflicht und Aufgabe an. Darum steht es für mich seit dem Frühjahr 1935

betonte er, dass das Luthertum trotz allem in ihm „den Sinn für die Differenzen zwischen nationalsozialistischer Weltanschauung und christlichem Glauben“ geweckt habe.<sup>57</sup>

Eine angemessene Würdigung des Werkes Heinz Eduard Tödt's kann nicht erfolgen, ohne ihn auch als Lehrer des Glaubens in Erinnerung zu rufen. Das soll zum Schluss noch mit ein paar wenigen Bemerkungen erfolgen.

fest, daß ich Theologie studieren muß. Ein anderer Weg ist für mich innerlich unmöglich“ (a.a.O., 71f.). Vgl. auch die knappe Bemerkung in dem Bericht von 1987/88: „Am 4. Mai 1918 bin ich in Nordfriesland geboren und auch dort beziehungsweise in Eiderstedt nahe der Nordsee in einem lutherisch-volkskirchlichen Milieu aufgewachsen. Als 1935 das nationalsozialistische Regime begann, seinen achristlichen Charakter und seine Kirchenfeindschaft offen zu zeigen, entschloß ich mich zum Studium der evangelischen Theologie“ (1987/88: Bericht über einen theologischen Weg [s. Anm. 9], 259).

<sup>57</sup> „Obwohl sie [sc. die neulutherische Theologie] in den genannten und einigen anderen Bereichen dazu anleitete, in Loyalität gegen die nun einmal bestehende Obrigkeit und in Zustimmung zum völkischen Selbstbehauptungskampf die ungesetzlichen Handlungen, den Terror, die Rechtswillkür, den repressiven Druck der Nationalsozialisten zu verharmlosen oder gar zu legitimieren, weckte sie in mir doch auch den Sinn für die Differenzen zwischen nationalsozialistischer Weltanschauung und christlichem Glauben“ (Wagnis und Fügung [s. Anm. 3], 57).

### Lehrer des Glaubens

Heinz Eduard Tödt war aufdringliches, übergriffiges Reden in Angelegenheiten des Glaubens oder gar die demonstrative Zur-Schau-Stellung von Frömmigkeit fremd und zuwider – ganz im Sinne des von ihm in den Erinnerungen mehrfach hervorgehobenen preußischen Grundsatzes „Mehr Sein als Scheinen“.<sup>58</sup> Als Lehrer der Systematischen Theologie und Ethik hat er sich zugleich nicht hinter dogmatische Formeln zurückgezogen oder

<sup>58</sup> Vgl. a.a.O., 93. 116. 199; zur Verantwortungsübernahme als Anliegen preußischen Ethos' vgl. a.a.O., 123f. 127. 253.

<sup>59</sup> Vgl. a.a.O., 132. 228. 282.

<sup>60</sup> Anfang September 1944 explodierte ein Granatwerfergeschloß unmittelbar hinter ihm und einem Begleiter. Während dieser schwer verletzt wurde, spürte Tödt „einen brennenden Schmerz, spitz wie ein Stich in die rechte Niere. Im nächsten Erdloch untersuchten wir die Schäden. Bei mir kein Blut, keine Einschußstelle, nichts! Schließlich fand ich die Ursache des Schmerzes: die Stahlschnalle, mit der man die Reithose um den Bauch enger schnallte. Sie war auf dem zweieinhalb Millimeter breiten Steg von einem erbsengroßen Granatsplitter getroffen worden, hatte eine tiefe Delle bekommen und sich durch die Wucht des Treffers so erhitzt, daß sie stechend auf der Haut brannte. [...] wie groß ist die Wahrscheinlichkeit, daß ein Granatsplitter auf eine Stahlschnalle trifft, deren mittlerer Steg zweieinhalb Millimeter breit und einen Zentimeter lang ist?“ (a.a.O., 250).

<sup>61</sup> „Hier geht es vor allem darum, wie das, was einer ist und tut, sich vor Gott ausnimmt. Aber diese Formulierung setzt das in der modernen Welt ganz und gar

ist er ins Feld der Geschichte oder der Sprachanalyse ausgewichen.

In seinen Erinnerungen an die Kriegszeit mit all den dramatischen Verlusterfahrungen schildert Tödt, dass die Frage, wie man angesichts all dessen die Vaterunser-Bitte „Dein Wille geschehe“ noch sprechen könne, zur existentiellen Frage wurde.<sup>59</sup> Zugleich berichtet er von Erfahrungen der Bewahrung wider jede Wahrscheinlichkeit.<sup>60</sup> Die Zeit des Krieges stellen ihn in zugespitzter Weise vor die Frage persönlichen Glaubens.<sup>61</sup> In

nicht Selbstverständliche voraus, daß dieser Gott der Bibel, der Bekenntnisse und der Gebete eine Wirklichkeit ist und hat, die im Leben zu erfahren ist. Seit meiner Entscheidung für die Theologie 1935 schien diese Frage ja schon hinter mir zu liegen. Aber so einfach war das nicht. Gewiß hatte mich die machtvolle Wirklichkeit des Nationalsozialismus nicht überwältigt. Vielmehr setzte ich darauf, daß Gottes Wirklichkeit ihr unendlich überlegen sei. Aber das war eben doch ein Vorgriff auf etwas, was sich in meinem Leben erst zeigen sollte, was sich mir erst bestätigen mußte, freilich auch, woraufhin ich mein Leben wagen wollte. Die ganze Paradoxie des biblischen Wortes ‚Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben‘ (Markusevangelium 9,24) steckte darin. Den biblischen Gott ‚hat‘ man nicht, man muß es mit ihm versuchen. Freilich setzt der Wunsch, es zu versuchen, schon voraus, daß man den Zusagen der Bibel zutraut, daß sie sich auch an einem selbst bewahrheiten. Aber die Erwartung ist nicht die Erfüllung. Der Krieg, mehr noch die fünf Jahre sowjetischer Gefangenschaft wurden mir zu einer Zeit der Bestätigungen des Vertrauens auf Gottes Wirklichkeit“ (a.a.O., 281).



der Situation der elementaren Bedrohung an der Front stellen sich Fragen nach Wahrscheinlichkeit oder der Herrschaft des Zufalls in elementarer, existentieller Weise: „Die Wahrscheinlichkeit sprach gegen sein Überleben. In vielen erzeugten die furchtbaren Bilder, denen sie konfrontiert waren, Todesahnungen. Mich bedrängten diese nicht. Natürlich konnte ich nicht ausschließen, daß ich fallen würde, aber die konstante und beherrschende Ahnung in mir sagte auch in den scheinbar aussichtslosesten Situationen, daß ich durch den Krieg hindurchkommen würde – gegen alle Wahrscheinlichkeit. Wie unwahrscheinlich war es doch, daß eine Granate, die eine Handbreit neben meinem Kopf eine Mauer durchschlug, ein Blindgänger war, also ein Geschöß, bei dem der Zünder nicht funktionierte. Und wie unwahrscheinlich war es, daß ein Granatsplitter auf meinem Rücken gerade da aufschlagen würde, wo der Steg einer Stahlschnalle, nicht einmal 1 Zentimeter breit, saß? Alles Zufall? Ich habe nicht daran geglaubt, daß der Zufall die Wirklichkeit regiert. Das elementare Vertrauen des Glaubens, daß Gott letztlich die Dinge fügt, überwog bei mir.“<sup>62</sup> Der Widerspruch, dass der Erfahrung des eigenen Bewahrtseins der dauernde Verlust naher Menschen gegenübersteht,

<sup>62</sup> A. a. O., 281f.; vgl. a. a. O., 282: „Die Überzeugung, daß die Wirklichkeit Gottes die letztbestimmende ist, und zwar auch in dieser Welt, hat mir bei einigen schweren Entscheidungen geholfen, bei denen ich nicht das militärisch Vernünftige tat, sondern um einiger Menschen willen meine

war mit dem Verstand nicht aufzulösen.“<sup>63</sup>

Tödt war in den Jahren des Krieges und den Tagen und auch Nächten des einsamen Studiums längst zum Theologen geworden, auch wenn ihm das ersehnte Theologiestudium nun schon fast zehn Jahre verwehrt blieb. Mit dem Beginn der Kriegsgefangenschaft nach der Kapitulation am 8. Mai 1945 fiel ihm die Aufgabe zu, als eine Art Laienprediger – manchmal unterstützt von anderen Theologen – Gottesdienste und wöchentliche Abende eines christlichen Arbeitskreises zu organisieren. Bald geriet er in die Konfrontation mit der sowjetischen Lagerverwaltung und der Antifa-Gruppe des Lagers.<sup>64</sup> Über all dem schwebte die Bedrohung, wegen antisowjetischer Hetze oder anderer vorgeschobener Anklagen zu 25 Jahren Lagerhaft in Sibirien verurteilt zu werden und nie mehr nach Hause zurückkehren zu dürfen. 1983 urteilte er über die fünf Jahre russische Gefangenschaft bis April 1950: „Es ist die dramatischste Zeit meines Lebens, die Zeit, die mich am meisten geprägt hat, die auch für mein Christusverhältnis grundlegend geworden ist, also auch meine Theologie mitbestimmt hat.“<sup>65</sup>

Es ist klar, dass die theologische Reflexion eines Universitätslehrers

Leute und mich einem eigentlich unverantwortbaren Risiko aussetzte.“

<sup>63</sup> Vgl. ebd.

<sup>64</sup> Vgl. a. a. O., 323-332.

<sup>65</sup> 1983: Fünfzig Jahre Theologiegeschichte (s. Anm. 20), 258.

von solchen Erfahrungen nur profitieren konnte. Dogmatische Themen, erkenntnistheoretische Fragen wurden erfahrungsgesättigt erörtert.

„Zu diesen theoretischen Überlegungen kamen meine Erfahrungen aus dem Krieg und der Gefangenschaft hinzu. Ich hatte wieder und wieder erlebt, wie das verstandesmäßig Unwahrscheinliche und gegen die Wahrscheinlichkeit Erspürte sich als wirklich und tragfähig erwies, was mir wiederum sagte, daß wir mit dem Verstand nur bestimmte Dimensionen unserer Lebenswirklichkeit zu erfassen vermögen und daß diese gerade nicht diejenigen sind, die wir ‚mit den Augen des Glaubens‘ zu sehen oder zu erahnen bekommen. Das führte bei mir

nicht zu einer Abwertung des Verstandes, sondern zu einem gelasseneren Nachdenken darüber, wo denn jeweils seine Grenzen liegen möchten, wenn man von ihm – und das tat ich gerne – kräftigen Gebrauch machte.“<sup>66</sup>

Heinz Eduard Tödt hat Grundfragen des Glaubens unaufdringlich und doch eindringlich, reflektiert, aber nicht versperrt durch traditionelle dogmatische Formeln, zur Sprache gebracht. Das bringt ihn in eine große Nähe zu Dietrich Bonhoeffer, den er spät für sich entdeckt hat. Beide haben in der Tradition der alttestamentlichen Weisheitstexte Grundfragen des Glaubens erfahrungsgesättigt in verständlicher, lebensnaher Weise reflektiert.

<sup>66</sup> Aufzeichnung vom 13.11.1987 über das Studium in Heidelberg im Jahr 1951, in: Theologie lernen (s. Anm. 2), 43-53: 53. Anlässlich des erteilten Rufes nach Heidelberg durch den Kultusminister des Landes Baden-Württemberg schreibt er am 30. März 1963 an Eltern und Geschwister: „Merkwürdig, daß ich im Leben immer wieder erfahren habe, daß die direkten Wege – auch ‚Karrierewege‘ – für mich nicht die nächsten und richtigen Wege waren. Mir hat sich von der Kindheit an sehr tief Vatis gelegentliche Erzählung eingeprägt, wie er auf das ihn lockende Pfarramt in Lübeck verzichtet hat, weil er einen anderen Weg für recht hielt. So habe

ich auch oft darauf verzichtet, den direkten und lohnenden Zugriff nach einer Stellung auszuführen, obwohl viele sagten, das sei töricht. Aber die innere Logik eines Lebensweges ist nicht auf eine ‚vorteilhafte‘ Laufbahn zu verrechnen; ich finde, sie ist sehr direkt an das Gottvertrauen gebunden. Denn Gottes Wege haben eben ihren besonderen Charakter. Darauf zu achten habe ich in meinem Elternhaus gelernt und ich habe in den schwersten Zeiten immer wieder gesehen, wie das, was menschlich gesehen unvorteilhaft erschien, nachher den wahren Ausweg in sich trug, den Ausweg, für den ich Gott danken mußte“ (in: Theologie lernen [s. Anm. 2], 131f.: 132).

## Ethik im Ernstfall

Heinz Eduard Tödt  
und Dietrich Bonhoeffer<sup>1</sup>

Wolfgang Huber

### I

Wenn wir heute der einhundertsten Wiederkehr von Heinz Eduard Tödts Geburtstag gedenken, liegt es nahe, mit der Erinnerung an einen anderen

<sup>1</sup> Gedenkvortrag zur einhundertsten Wiederkehr des Geburtstags von Heinz Eduard Tödt am 25. Mai 2018 in der Aula der Alten Universität in Heidelberg; abgedruckt in: *Evangelische Theologie* 79 (2019), 29-40.

<sup>2</sup> Aus methodischen Gründen beziehe ich mich in der folgenden Untersuchung im Wesentlichen auf Arbeiten von Heinz Eduard Tödt, die er selbst zum Druck freigegeben hat. Denn bei Vorlesungen und anderen Manuskripten ist nicht mit Sicherheit einzuschätzen, an welchen Stellen der Autor für den Fall einer Veröffentlichung selbst noch Überarbeitungen vorgenommen hätte. Eine Gesamtbibliographie von Tödts veröffentlichten Schriften findet sich in: H. E. Tödt, *Theologie lernen und lehren mit Karl Barth. Briefe – Berichte – Vorlesungen*, zusammengestellt von Ilse Tödt, Berlin 2012, 285-312; erneut abgedruckt in: I. Tödt, *Provokation und Sanftmut. Tagebuchbriefe aus den 1968er Studentenunruhen in Heidelberg. Mit Predigten und einem Rückblick 1983 von Heinz*

einhundertsten Geburtstag zu beginnen.<sup>2</sup> Am 17. Februar 1865 wurde Ernst Troeltsch in Haunstetten bei Augsburg geboren, der von 1894 bis 1915 eine Professur für Systematische Theologie in Heidelberg innehatte. Einhundert Jahre später, am 25. Februar 1965 widmete der neu berufene Professor für Sozialethik Heinz Eduard Tödt seine Antrittsvorlesung seinem bekannten Vorgänger. Er sprach über das Thema „Ernst Troeltsch und die Verantwortung des Christentums“. Später erhielt dieser grundlegende Text die Überschrift: „Ernst Troeltschs Bedeutung für die Evangelische Sozialethik“.<sup>3</sup> Programmatisch be-

Eduard Tödt und der akademischen Gedenkrede von Wolfgang Huber, Berlin 2013, 343-356. Zu den wichtigen biographischen Texten, die Ilse Tödt aus dem Nachlass herausgegeben hat, vgl. W. Huber, *Ein Lehrer des Friedens. Der Ethiker Heinz Eduard Tödt*, in: *Zeitzeichen* 5/2013, 42f. Zur Gesamtwürdigung siehe auch: W. Huber, *Strukturen verantwortlichen Lebens. Die Bedeutung Heinz Eduard Tödts für die theologische Ethik*, in: *ZEE* 36, 1992, 241-255. Inzwischen kann man damit vergleichen: H. E. Tödt, *Bericht über einen theologischen Weg* (1987/88), in: ders.: *Theologie lernen und lehren mit Karl Barth*, 259-284.

<sup>3</sup> *H. E. Tödt, Ernst Troeltsch und die Verantwortung des Christentums*, in: *Rupert Carola* 37, 1965, 52-58; wieder abgedruckt unter dem Titel: *Ernst Troeltschs Bedeutung für die Evangelische Sozialethik*, in: *ZEE* 10, 1966, 227-236; erneut abgedruckt in: *H. E. Tödt, Das Angebot des Lebens. Theologische Orientierung in den Umstellungskrisen der modernen Welt*, Gütersloh 1978, 37-48. Die in der

gann Tödt sein Wirken an dieser Universität mit einer Würdigung des bedeutenden Gelehrten Ernst Troeltsch, der für ihn ebenbürtig neben seinem Zeitgenossen und Freund, dem Soziologen Max Weber stand. Er schilderte nicht nur deren berühmte Arbeits- und Wohngemeinschaft, sondern machte pointiert auf die Kontroversen zwischen den beiden großen Gelehrten aufmerksam, die er klar zu Troeltschs Gunsten entschied. Webers radikale Trennung zwischen Werturteilen und rationaler Wahrheitsfindung hielt Tödt für unrealistisch; beispielhaft war das daran zu erkennen, wie sich Webers Lebensgefühl, in einer „nachchristlichen Weltepoche“ zu leben, auf den Inhalt seiner Forschungen auswirkte. Beunruhigend war an dieser radikalen Trennung vor allem die Konsequenz, dass damit alle Wertentscheidungen von rationaler Kontrolle entkoppelt wurden. Troeltsch dagegen hielt die rationale Auseinandersetzung mit Wertpositionen gerade deshalb für erforderlich, weil man nur so deren Absolutsetzung vermeiden konnte. Wohin diese führte, zeigten zu seiner Zeit die Nationalismen, die nicht nur mit Waffengewalt aufeinanderprallten, sondern auch in den Formen ideologischer Kriegführung auftraten, den Professoren-Nationalismus und die re-

Regel wenig beachtete Bezugnahme Tödts auf Troeltsch wird ausdrücklich gewürdigt in dem auch sonst vorbildlich sorgfältigen und genauen Buch von *W. Schuhmacher, Theologische Ethik als Verantwortungsethik. Leben und Werk Heinz Eduard*

ligiöse Kriegsbegeisterung eingeschlossen. Solchen Formen eines Werte-Extremismus stellte Troeltsch die Gemeinsamkeiten der europäischen Völker gegenüber und formulierte das Programm eines maßvollen Europäismus, lange bevor dieser die Chance einer politischen Realisierung erhielt.

Tödt verstand Troeltsch als einen Kulturprotestanten in dem ernsthaften Sinn, dass er tragende Kulturwerte mit dem christlichen Glauben zu vermitteln suchte. Er hielt diese Bemühung für keineswegs überholt. Jedoch war er davon überzeugt, dass dabei die Eigenbedeutung des christlichen Glaubens nicht nivelliert werden dürfte. Bei Troeltsch war diese zu schwach ausgeprägt, weil er das Christentum auf die innere Gemeinschaft des Menschen mit Gott beschränkte und aus ihm deshalb keine Impulse zur Weltgestaltung entnahm, die über die Begleitgedanken des unbedingten Werts der Persönlichkeit und der realistischen Annahme gegebener Bedingungen hinausgingen.

Tödt sah deshalb den über Troeltsch hinausführenden Schritt zur Offenbarungs- oder Kerygmatheologie als notwendig und richtig an. Doch das minderte seinen bleibenden Respekt für Troeltsch nicht.<sup>4</sup> Dieser Respekt

Tödts in ökumenischer Perspektive, Gütersloh 2006, 100-110.

<sup>4</sup> Vgl. auch *H. E. Tödt, Ernst Troeltsch*, in: *H.-J. Schultz* (Hg.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, Stuttgart / Olten 1966, 93-98.

zeigte sich besonders in seiner andauernden Bewunderung für die große Leistung, die Troeltsch mit seinen „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ erbracht hatte.<sup>5</sup> Zu seinen unerfüllten Plänen gehörte eine Neubearbeitung dieses großen Buchs.<sup>6</sup> Zu der mehrbändigen Festschrift aus Anlass der Sechshundertjahrfeier der Ruperto-Carola steuerte er 1985, zwanzig Jahre nach der Antrittsvorlesung, eine Studie über „Max Weber und Ernst Troeltsch in Heidelberg“ bei. In ihr untersuchte er das Verhältnis dieser beiden Gelehrten am Beispiel ihrer Protestantismus-Studien. Er würdigte dabei, dass Troeltsch ein facettenreicheres Bild der Moderne zeichnete als Weber und deshalb den Einfluss des Protestantismus auf die moderne Welt nicht wie dieser mit seiner berühmten Kapitalismusthese auf den Bereich der Wirtschaft beschränkte.<sup>7</sup>

Bleibende Nachwirkungen hatte die Orientierung an Troeltsch bei Tödt vor

<sup>5</sup> E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen<sup>2</sup>1922 (2. Neudruck Aalen 1965).

<sup>6</sup> Öffentlich erwähnte er einen solchen Plan in: H. E. Tödt, Das Angebot des Lebens, 37.

<sup>7</sup> H. E. Tödt, Max Weber und Ernst Troeltsch in Heidelberg, in: W. Doerr (Hg.), Semper Apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386-1986. Festschrift in sechs Bänden, Bd. III. Das zwanzigste Jahrhundert 1918-1985, Berlin u.a. 1985, 215-258.

<sup>8</sup> H. E. Tödt, Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes. Zur „inneren Geschichte“ von protestantischer Theolo-

gie und Kirche im „Dritten Reich“, Gütersloh 1997, 162 unter Verweis auf E. Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie (1898), in: ders., Gesammelte Schriften II, Tübingen<sup>2</sup>1922 (Neudruck Aalen 1962), 729-753 (732f.).

allem in dem hohen Rang, den er vernünftigem Abwägen in der Ethik zuerkannte. Ebenso wichtig war ihm das Interesse an der Wahrnehmung von Geschichte. Gern verwies er auf Troeltschs Einsicht, „dass wir historische Ereignisse und Texte nur wirklich verstehen können, wenn wir analoge Erfahrungen in uns selbst vorfinden.“<sup>8</sup> Mit Troeltsch teilte er die Auffassung, aus der christlichen Eschatologie ergebe sich eine Hoffnung für die geschichtliche Welt in ihrer Vorläufigkeit; aus ihr erwachse der Mut, Verantwortung für die auf eine unbekannte Zukunft zugehende gegenwärtige Welt zu übernehmen. Weniger Anregung erwartete Tödt von seinem Vorgänger, wenn es um das Bedenken der Zukunft selbst ging. Damit war er nicht allein. Denn in der Diskussion über Troeltschs Werk wurde sein Interesse an Zukunftsmöglichkeiten des Christentums lange Zeit unterschätzt; erst neuerdings rückt der Soziologe Hans Joas diesen Aspekt wieder in den Vordergrund.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Vgl. H. Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg 2012, 185-218; ders.: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, München 2017, 165-201; vgl. W. Huber, Sakralität und Macht. Hans Joas überwindet den Mythos von der Entzauberung, in: Herder-Korrespondenz 3/2018, 32-35.

Warum beließ Tödt es nicht bei der Orientierung an Troeltsch? Er war davon überzeugt, dass der Schritt über den Kulturprotestantismus hinaus ebenso notwendig war wie der Abschied von der lutherischen Volkstumstheologie, in deren geistiger Atmosphäre Tödt groß geworden war. Er selbst vollzog diesen Schritt in der Begegnung mit Karl Barth, den er deshalb zeit seines Lebens als seinen Lehrer achtete. Damit stand er vor der Frage, ob man zwischen Troeltsch und Barth wählen müsse. Sie wurde vor allem von Repräsentanten einer Theorie des neuzeitlichen Christentums forciert, die darauf zielten, Barth mit Troeltsch zu überholen und so die Rückkehr zum Kulturprotestantismus als einen Schritt nach vorn auszugeben.<sup>10</sup> Solchen Neigungen setzte Tödt die Überzeugung entgegen, dass ein Glaube, der zum Widerstand gegen ideologische Vereinnahmung befähigen soll, einen Bezugspunkt braucht, der mehr ist als eine Projektion der eigenen Subjektivität. Deshalb sprach er von einer „Selbstkundgabe“ Gottes, auf die sich Glaubende beziehen. Ihn fand er in Barths Offenbarungstheologie. Die Stilisierung von Troeltsch als dem wichtigsten evangelischen Theologen der Neuzeit seit Schleiermacher konnte er darum nicht akzeptieren und sah eine solche Übertreibung vor allem durch die Absicht gesteuert, Barth

<sup>10</sup> Vgl. dazu H. E. Tödt, Karl Barth, der Liberalismus und der Nationalsozialismus. Gegendarstellung zu Friedrich Wilhelm Grafs Behandlung dieses Themas, in: EvTheol 46, 1986, 536-554.

als den nach seiner Auffassung „zweifellos bedeutendsten deutschsprachigen evangelischen Theologen dieses [also des 20.] Jahrhunderts herabzusetzen.“<sup>11</sup>

## II

Doch bei aller prägenden Bedeutung Karl Barths war in Fragen der Ethik die Theologie Dietrich Bonhoeffers für Tödt der wichtigste Bezugspunkt.

In einer Notiz aus dem Januar 1986 hielt er fest, Bonhoeffer sei ihm „in einem zwanzig Jahre anhaltenden Prozess – ohne ein zündendes Einstiegs-erlebnis – immer nähergekommen und immer wichtiger geworden.“<sup>12</sup> Der Verweis auf zwei Jahrzehnte der Beschäftigung mit Bonhoeffers Werk ist dabei alles andere als eine ungefähre Zeitangabe. Im Winter 1965/66, kurze Zeit nach seiner Antrittsvorlesung, arbeitete Tödt an einem Beitrag zur Vorbereitung der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft des Ökumenischen Rats der Kirchen. Diese gemeinsam mit Günter Howe verantwortete, aus den Arbeiten der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) hervorgegangene Schrift von achtzig Seiten trug den Titel: „Frieden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Ökumenische Theologie und Zivilisation“. Es handelte sich um ein Manifest zur Zukunft

<sup>11</sup> Tödt, Weber und Troeltsch, 222.

<sup>12</sup> Zitiert im Vorwort des Herausgebers E.-A. Scharffenorth in: H.-E. Tödt, Theologische Perspektiven nach Dietrich Bonhoeffer, Gütersloh 1993, 7.

der weltweiten Ökumene; Tödt ging es darum, dass die Neuorientierung des Ökumenischen Rats der Kirchen, die damals anstand, nicht nur in der Zeitdiagnose, sondern auch in der theologischen Grundlegung klar, reflektiert und belastbar war. Die in der wissenschaftlich-technologischen Entwicklung erfahrbare Ausweitung menschlicher Handlungsmöglichkeiten musste deshalb in ihren Folgen für das Gottesbild bedacht werden. Dafür knüpfte Tödt an Überlegungen Dietrich Bonhoeffers an. Deren Ausgangspunkt bildet die moderne Erfahrung, „in einem Natur- und Gesellschaftszusammenhang handeln“ zu müssen, „in dem Gott keine Funktion hat, in dem Gott für den Handelnden an keinem Ort [man kann ergänzen: kausal] nachweisbar ist.“<sup>13</sup> Diese Erfahrung bildet die Grundlage für Bonhoeffers These von der „Mündigkeit des modernen Menschen“. Mit ihr ist ein Gottesbild des *deus ex machina*, der kausal in das Weltgeschehen eingreift, unvereinbar. Bonhoeffers Überlegungen weisen auf ein anderes Gottesbild, das sich an Jesus orientiert, in dem Gottes Präsenz in der Welt sich im Leiden und in der Ohnmacht der Liebe zeigt. Tödt nimmt Bonhoeffers Überlegungen mit folgenden Worten auf: „Christen trauen auf Gott nicht als auf den, der allmächtig einen ihnen bekannten Weltplan und ein ihnen bekanntes universales Sittengesetz durchsetzen wird, son-

<sup>13</sup> G. Howe / H. E. Tödt, Frieden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Ökumenische Theologie und Zivilisation, Stuttgart / Berlin 1966, 40.

dern auf den Gott, der primär im Dulden und Erleiden seiner Ohnmacht in der Welt mächtig sein will und gerade so der einzige Herr der Welt ist. Weil sie an diesen Gott glauben, sind sie ermächtigt, auf die dynamische Verwandlung der Welt im Sinne ihrer endgültigen Vollendung durch Menschen zu verzichten und nach der Ordnung, welche die Bedingung des Überlebens im technisch-wissenschaftlichen Zeitalter schafft, mit Leidenschaft und ganzem Einsatz zu streben, obwohl es sich hier nur um eine vorläufige, unvollkommene Ordnung handeln wird.“<sup>14</sup> Gehorsam Jesus Christus gegenüber bedeutet in einer solchen Situation gerade, „die Verantwortung“ für „weltbezogenes Handeln“ und „wissenschaftlich-technisches Gestalten selbst [zu] übernehmen“ und sich dieser Verantwortung nicht durch den Verweis auf ein göttliches Handeln zu entziehen.<sup>15</sup> Der so beschriebene Wandel des Weltbilds – und nicht etwa ein innertheologischer Streit – bildete für Tödt den entscheidenden Grund dafür, dass das „naturrechtliche Weltverständnis [...] dem Menschen der Neuzeit zerbrochen“ ist.<sup>16</sup> Der Weg dazu, vom Schöpfer gesetzte, zeitlose Ordnungen im Naturrecht abgebildet zu finden, ist verstellt. Der Mensch muss vielmehr die Ordnungen, die er selbst gestaltet, auch selbst vor Gott und den Menschen verantworten.

<sup>14</sup> A.a.O. 27.

<sup>15</sup> A.a.O., 40.

<sup>16</sup> A.a.O., 27.

Die erste Bezugnahme auf Bonhoeffer, die sich bei Tödt findet, ist so- gleich denkbar zentral. Herangezogen werden in dem gerade besprochenen Gedankengang Schlüsselaussagen aus den theologischen Gefängnisbriefen, die Bonhoeffer im Jahr 1944 an Eberhard Bethge schrieb: zum einen die Deutung der Dialektik von Allmacht und Ohnmacht, für die Bonhoeffer das Ringen Jesu mit Gott im Garten Gethsemane vor seiner Gefangennahme als Paradigma wählte,<sup>17</sup> zum andern die positive Wertung der Mündigkeit des Menschen, der durch ein Handeln, „als ob es Gott nicht gäbe“, Gott nicht etwa leugnet, sondern ihm auf eine besondere Weise die Ehre gibt. Er nimmt ihn nämlich nicht als Lückenbüßer-Gott in Anspruch, sondern achtet seine Freiheit und entspricht dieser im verantwortlichen Gebrauch der eigenen Freiheit.

Tödts Faszination durch Bonhoeffers Denken entzündet sich zunächst an Texten aus der Gefängniszeit, die in „Widerstand und Ergebung“ versammelt sind. Bei einer späteren Gelegenheit kommentiert er eine Passage aus „Widerstand und Ergebung“, die von der Diesseitigkeit der christlichen Existenz handelt. Sie stammt aus dem Brief, den Bonhoeffer am Tag nach dem gescheiterten Attentat vom 20. Juli 1944 an Eberhard Bethge schrieb,

jenem unvergleichlich bewegenden Brief, in dem sich die Verarbeitung einer existentiellen Krise mit dem Aufbruch zu einer neuen Art des theologischen Denkens verbindet. Zu Recht verknüpft Tödt das Insistieren auf der Diesseitigkeit des Christentums mit den zuvor schon von ihm in Anspruch genommenen theologischen Motiven: dem ohnmächtigen Leiden Jesu als Unterpfand der Präsenz Gottes in der Welt und einem Verständnis der Mündigkeit des Menschen, das mit der „platten Diesseitigkeit der Aufgeklärten und anthropozentrischen Weltgestalter“ nichts zu tun hat.<sup>18</sup>

In den Kreis dieser frühen Auseinandersetzungen mit der letzten Stufe von Bonhoeffers theologischem Denken gehört schließlich auch noch der markante Text, mit dem Tödt sich 1976 im Kreis der internationalen Bonhoeffer-Community einführte. Sie beging den siebzigsten Geburtstag Bonhoeffers auf Einladung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Genf. Das Ereignis erhielt seine besondere Prägung durch die Anwesenheit von Maria Weller-von Wedemeyer, der Verlobten Bonhoeffers, sowie durch einen Hauptvortrag, in dem Carl Friedrich von Weizsäcker eine beeindruckende Gesamtdeutung von Dietrich Bonhoeffers Weg vortrug.<sup>19</sup> Ihre Eindringlichkeit erhielt diese Deutung

<sup>17</sup> D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (DBW 8), Gütersloh 2006, 535, 542.

<sup>18</sup> H. E. Tödt, Gottes ohnmächtige Macht in der Welt, in: H. Aichelin / G. Liedke (Hg.), Naturwissenschaft und Theologie, Neukirchen 1974, 177-184 (182).

<sup>19</sup> C. F. v. Weizsäcker, Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers, in: H. Pfeifer (Hg.), Genf '76. Ein Bonhoeffer-Symposium, München 1976, 29-50; wieder abgedruckt in: C. F. v. Weizsäcker, Der

durch die Parallele, dass Weizsäcker ebenso wie Bonhoeffer durch die bewusste Lektüre der Bergpredigt Jesu zu einem neuen Verhältnis zum christlichen Glauben wie zu einer neuen Einsicht in die Friedensverantwortung der Christen gefunden hatten.

Auch die Themenwahl des Vortrags von Heinz Eduard Tödt war biographisch geprägt: „Glauben in einer religionslosen Welt. Muss man zwischen Barth und Bonhoeffer wählen?“<sup>20</sup> Der Titel signalisierte, dass mit der Zuwendung zu Bonhoeffer Tödts Verhältnis zu Barth auf den Prüfstand geriet. In diesem Vortrag wandte sich der Redner den ebenfalls erst nach Bonhoeffers Tod veröffentlichten Ethik-Fragmenten zu und konzentrierte sich dabei auf den Begriff der Wirklichkeit. Der Schlüsselsatz, auf den er auch später wieder und wieder zurückkam, begegnet bereits hier: „Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders, als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor.“<sup>21</sup> Tödt lässt anklingen, dass dieser „Zirkel im Leben und Erkennen“ weit über Barth hinausführt. Aber auch das Luthertum seiner Zeit konnte nicht wie Bonhoeffer sagen, dass „ich die Wirklichkeit Gottes nie ohne die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit der Welt nie

Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München 1977, 454-478.

<sup>20</sup> H. E. Tödt: Glauben in einer religionslosen Welt. Muss man zwischen Barth und Bonhoeffer wählen?, in: EvKomm 9,

ohne die Wirklichkeit Gottes erfahre“<sup>22</sup>. Denn weite Teile des Luthertums hatten sich den Zugang zu dieser mit der Menschwerdung Gottes in Christus verbundenen Einsicht durch die Entgegensetzung zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der Welt in der sogenannten und in dieser Form zu Unrecht auf Luther zurückgeführten „Zwei-Reiche-Lehre“ gerade versperrt. Bonhoeffer reagierte auf Barth also als ein an Luther geschulter, aber gerade deshalb gegenüber dem Luthertum kritischer Theologe. Gerade dieses Merkmal verband Tödt mit Bonhoeffer.

In der geschilderten Beziehung zwischen Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit wurzelt Bonhoeffers Kritik an Barths Offenbarungslehre. Er charakterisiert diese in den Gefängnisbriefen mit dem scharfen Begriff des „Offenbarungspositivismus“, weil sie auf eine jenseitige, „metaphysische“, und damit vorgegebene Gotteswirklichkeit verweist, die nicht im Blick auf die veränderten Verstehensmöglichkeiten des modernen Menschen interpretiert wird.<sup>23</sup> Der so verstandenen Offenbarung stellt Barth das Bemühen des Menschen gegenüber, sich der Gotteswirklichkeit in irgendeiner Weise zu bemächtigen. Dieses Bemühen bildet den Bereich von

1976, 148-151, wieder abgedruckt in: Pfeifer, Genf '76, 98-107; sowie in: Tödt, Theologische Perspektiven, 36-44.

<sup>21</sup> DBW 6, 40.

<sup>22</sup> DBW 6, 41.

<sup>23</sup> DBW 8, 404f., 415f., 481f.

„Religion als Unglauben“.<sup>24</sup> Ihr gegenüber kann nur eine Religion, für die alles an Gottes Gnade hängt, also eine „Gnadenreligion“ beanspruchen, wahre Religion zu sein.<sup>25</sup> Obwohl auch Bonhoeffer mit einer Entgegensetzung von Glauben und Religion arbeitet, ist die Unterscheidung bei ihm, wie Tödt herausarbeitet, anders gart. Weil er Glauben als Teilnahme an der Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit versteht, sieht er in ihm nicht einen abgegrenzten Bereich menschlichen Lebens, sondern greift ihn als „Lebensakt“ in umfassendem Sinn.<sup>26</sup> Von ihm unterscheidet er eine geschichtlich gewordene, mit dem Begriff des religiösen Apriori verbundene Religion, die durch metaphysische Orientierung, Jenseitigkeit, Innerlichkeit und die Vorstellung von Religion als einem abgegrenzten Lebensbereich geprägt ist. Von dieser Religion sagt er, sie sei an ein Ende gekommen. Denn diese metaphysische Religiosität ist nicht mehr durch Lebenserfahrung gedeckt. Deshalb wird eine nicht-religiöse Interpretation notwendig. Man kann diesen interpretatorischen Neuanfang auch als nach-metaphysisch bezeichnen. Ohne Zweifel handelt es sich um eine christologische, am menschengewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Christus orientierte Interpretation. Der so vollzogene Abschied von einer historisch überholten Form der Religion ist alles andere als ein Abschied vom Glauben.

<sup>24</sup> K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon-Zürich 1960, 324-356.

<sup>25</sup> A.a.O., 356-397.

<sup>26</sup> DBW 8, 537.

Tödt bestreitet, dass man zwischen Barth und Bonhoeffer wählen muss. Doch dort, wo sie sich voneinander unterscheiden, tritt er auf Bonhoeffers Seite: Er übernimmt Bonhoeffers Kritik am Offenbarungspositivismus und vertritt im Blick auf das Thema der Religion Bonhoeffers, nicht Barths Konzeption. Zwar ließ er sich von manchen politischen Urteilen Barths anregen; doch wichtiger ist seine Feststellung: „Tatsächlich hat Karl Barth zu wenig getan, um den Zusammenhang zwischen den Erkenntnissen der ‚Kirchlichen Dogmatik‘ und seinen ethisch-politischen Schriften methodisch zu verdeutlichen.“<sup>27</sup> Die Konsequenz ist eindeutig: Im Blick auf die Ethik bildet das Leben und Denken Dietrich Bonhoeffers für Tödt die wichtigste theologische Inspirationsquelle.

### III

Seit dem Manifest von 1966 arbeitete Tödt beharrlich an Grundzügen einer Ethik der Verantwortung für die eigene Zeit und bezog andere in diese Arbeit ein. Die Fülle der Arbeitsvorhaben, die er anstieß und mit anderen oder allein durchführte, ist beeindruckend. Zu ihnen gehören das umfangreiche Forschungsprojekt über den Beitrag von Theologie und Kirche zum Frieden, für das er mich 1968 zur Mitarbeit in der FEST einlud, die

<sup>27</sup> H.E. Tödt, Bericht über einen theologischen Weg, in: *Ders.*, Theologie lernen und lehren mit Karl Barth (Anm.2), 264.

große, leider weithin vergessene Arbeit über „Theologie und Völkerrecht“,<sup>28</sup> aus der unser gemeinsames Buch über Menschenrechte herauswuchs<sup>29</sup>, die weiteren Arbeiten zu Menschenwürde, Menschenrechten, Freiheit und Demokratie<sup>30</sup> sowie die Aufsätze zur Orientierung in der durch Wissenschaft und Technik geprägten Lebenswelt<sup>31</sup>. Die daraus hervorgegangenen Veröffentlichungen enthalten nicht nur weitreichende Überlegungen zur Grundlegung der Ethik, sondern schließen jeweils sorgfältige Abwägungen angesichts der Herausforderungen der Gegenwart und der Verantwortung für die Zukunft ein.

In derselben Zeit nahm die Beschäftigung mit dem Erbe Dietrich Bonhoeffers bei Tödt eine Eigendynamik an, die weit über die Klärung der eigenen theologisch-ethischen Konzeption hinausführte. In den drei Schritten der Interpretation, der Edition und der Kontextualisierung erweiterte und vertiefte sich Tödts Beschäftigung mit Person und Werk Dietrich Bonhoeffers. Alle drei Schritte vollzogen sich

<sup>28</sup> H. E. Tödt, *Theologie und Völkerrecht. Eine Prüfung gemeinsamer historischer und gegenwärtiger Probleme angesichts der Mitverantwortung für den Weltfrieden*, in: G. Picht / C. Eisenbart (Hg.), *Frieden und Völkerrecht*, Stuttgart 1973, 13-169.

<sup>29</sup> W. Huber / H.E. Tödt, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart 1977, 3. Aufl. München 1988.

<sup>30</sup> Siehe den zweiten Teil des Bandes: H. E. Tödt, *Perspektiven theologischer Ethik*, München 1988, 97-268. Der Teil

gleichzeitig und in wechselseitiger Verschränkung.

1. Um genauer in die Art und Weise von Bonhoeffers ethischer Urteilsbildung einzudringen, ging Tödt auf deren Anfänge zurück. In der Vikariatszeit in Barcelona 1928/29 finden sich Bonhoeffers früheste Äußerungen zur Ethik. Der Gemeindevortrag „Grundfragen der Ethik“ lässt noch nationalprotestantische Denkmuster erkennen. Umso wichtiger ist die Wende, zu der einerseits die Erfahrungen während eines New Yorker Studienjahrs, andererseits die vertiefte Beschäftigung mit der Bergpredigt Jesu im Jahr 1932 beitragen. Auf diese Weise sind Bonhoeffers grundsätzliche Haltung sowie seine Urteilsbildung vor der Auslieferung der Macht an Adolf Hitler durch Reichspräsident Paul von Hindenburg am 30. Januar 1933 geklärt. Tödt verdeutlicht das durch sorgfältige Analysen der Stellungnahmen zur sogenannten „Judenfrage“ einerseits, zu der sich mit Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft anbahnenden Kriegsvorbereitung andererseits.<sup>32</sup> Diese Konzent-

steht zwar unter der Überschrift „Ethische Grundbegriffe“, doch er behandelt viele Probleme der konkreten, insbesondere der politischen Ethik.

<sup>31</sup> H. E. Tödt, *Das Angebot des Lebens*, Gütersloh 1978; *ders.*, *Der Spielraum des Menschen*, Gütersloh 1979. Beide Bände tragen den Untertitel „Theologische Orientierung in den Umstellungskrisen der modernen Welt“.

<sup>32</sup> H. E. Tödt, *Judendiskriminierung 1933 – der Ernstfall für Bonhoeffers Ethik*, in: *ders.*, *Theologische Perspektiven*,

ration auf die frühe Phase der Bonhoefferschen Urteilsbildung hat große Stärken; vor allem im Blick auf die sogenannte „Judenfrage“ beeindruckt die Klarheit, mit der Bonhoeffer im Frühjahr 1933 eine durchdachte Theorie kirchlichen Widerstands entwickelt.<sup>33</sup> Doch im Blick auf die Friedensverantwortung der Christen ist zu bedauern, dass Tödt die Analyse nicht über die berühmte Ansprache in Fanø 1934 hinaus weiterführt; denn dann zeigt sich die volle Struktur von Bonhoeffers „christlichem Pazifismus“, den er scharf von einem radikalen, „säkularen“ Pazifismus abgrenzt. Für Bonhoeffers Pazifismus ist nicht die Reinheit der eigenen Gesinnung, sondern das Überleben der von Gewalt bedrohten Menschen der entscheidende Maßstab.<sup>34</sup>

77-111; *ders.*, *Dietrich Bonhoeffers ökumenische Friedensethik*, a.a.O. 112-137.

<sup>33</sup> Vgl. dazu auch W. Huber, *The Theological Profile of Bonhoeffer's Political Resistance*, in: K. Busch Nielsen / R.K. Wüstenberg / J. Zimmermann (Hg.), *Dem Rad in die Speichen fallen. Das Politische in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Gütersloh 2013, 15-33.

<sup>34</sup> Dazu insbesondere H.-R. Reuter: *Vom christlichen Pazifismus zum aktiven Widerstand. Dietrich Bonhoeffers (Denk-)Weg zwischen 1930 und 1943*, in: *ders.* (Hg.): *Frieden – Einsichten für das 21. Jahrhundert*. 12. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung Juni 2008 in Münster, Berlin 2009, 15-42, sowie in: *Ders.*, *Recht und Frieden. Beiträge zur politischen Ethik*, Leipzig 2013, 83-106; Chr. Tietz, *War Dietrich Bonhoeffer Pazifist? Oder: Dietrich Bonhoeffers Äußerungen zum Krieg*, in: P. Bosse-Huber / Chr. Drägers (Hg.),

Neben diese beiden Fallstudien zu Bonhoeffers ethischer Urteilsbildung in den großen Konfliktfragen der NS-Zeit tritt die aufregende und bis zu Tödts Arbeiten weitestgehend ignorierte Beobachtung, dass Bonhoeffer einer der ersten evangelischen Theologen deutscher Sprache war, der eine theologische Konzeption elementarer Menschenrechte entwarf.<sup>35</sup> Das geschah, wohl gemerkt, geraume Zeit vor der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948. Daraus erklärt sich die heute unvertraute Terminologie, in der Bonhoeffer von „natürlichen Rechten“ spricht und dabei zwischen natürlichen Rechten des Leiblichen und des geistigen Lebens unterscheidet. Atemberaubend ist insbesondere die direkte Art und Weise, in der er von menschenrechtlichen Standards

Glaube und Verantwortung. Festschrift für Nikolaus Schneider, Neukirchen 2012, 28-40.

<sup>35</sup> Neben ihm ist vor allem Emil Brunner zu nennen: *E. Brunner*, *Die Menschenrechte nach reformierter Lehre*, Universitätsrede Zürich 1942; wieder abgedruckt in: *Universitas* 2, 1947, 269-274 und 385-390; sowie *ders.*, *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*, Zürich 1943, 64-74. Brunners Überlegungen wurden nach dem Winter 1940/41 veröffentlicht, in dem Bonhoeffer an dem Abschnitt „Das natürliche Leben“ arbeitete. Brunner wiederum konnte Bonhoeffers Manuskript zur Zeit der Abfassung seiner Rektoratsrede und seines Buchs natürlich ebenfalls nicht kennen; denn Bonhoeffers Ethik wurde erst 1949 veröffentlicht.

aus Fragen des Lebensschutzes behandelt und in aller Klarheit gegen die sogenannte „Euthanasie“ Stellung bezieht. Die prinzipielle Eindeutigkeit, in der er in diesen Zusammenhängen den Begriff des „lebensunwerten Lebens“ ablehnt, zeigt übrigens, dass diese Ethik, so sehr sie auf situationsbezogene Urteile zielt, durchaus auch Prinzipien kennt, allerdings in einer Form, in der es nicht einfach auf die Unterwerfung unter Prinzipien, sondern auf deren reflexiven Gebrauch ankommt. In Tödts „ethischer Theorie der sittlichen Urteilsbildung“ kann man ein Echo auf diese Eigenheit von Bonhoeffers Ethik finden. Denn Tödt bringt den abwägenden Vernunftgebrauch nicht nur in der Aufhellung der Situation und der Prüfung von Verhaltensalternativen, sondern ebenso in der Erörterung von Normen, Gütern und Perspektiven zur Geltung.<sup>36</sup> Solche Überlegungen finden in der heutigen Ethik ihren Platz in kritischen Formen eines weiten Überlegungsgleichgewichts, in denen Situationswahrnehmung, Handlungsalternativen und oberste Leitprinzipien nicht nur gegeneinander abgeglichen, sondern zugleich auch in sich selbst kritisch geprüft und reflektiert werden.<sup>37</sup> So betrachtet, hat Tödts Bonhoeffer-Rezeption nicht nur den Weg zur Verantwortungsethik geebnet, sondern zugleich entscheidende Voraussetzungen dafür

<sup>36</sup> H. E. Tödt, Versuch einer ethischen Theorie der sittlichen Urteilsfindung, in: Ders.: Perspektiven theologischer Ethik, 21-48.

geschaffen, in einer Ethik verantworteter Freiheit sowohl über die Tradition lutherischer Ordnungsethik als auch über die Konzeption Barthscher Gebotsethik hinauszugelangen.

2. Die Vertiefung in Bonhoeffers Ethik veranlasste Tödt dazu, sich an Überlegungen zu beteiligen, die auf eine Neuauflage der Werke Dietrich Bonhoeffers zielten. Denn die Editions-geschichte war entscheidend durch die Überraschung geprägt, die sich mit der internationalen, das Feld der Theologie weit überschreitenden Resonanz auf Bonhoeffers Leben und Werk seit der postumen Veröffentlichung aus der Zeit von Widerstand und Haft verband. Eberhard Bethges Verdienste um die Erschließung weiteren Materials in sechs Bänden „Gesammelte Schriften“ waren ebenso beeindruckend wie unbezweifelbar. Doch auch nach Bethges eigener Überzeugung war die Zeit für eine kohärente Präsentation des publizierten wie des noch nicht veröffentlichten Materials gekommen. Heinz Eduard Tödt setzte sich an die Spitze dieser Bewegung und übernahm im Jahr 1978 von dem katholischen Theologen Ernst Feil den Vorsitz des Internationalen Bonhoeffer-Komitees, Sektion Bundesrepublik Deutschland. Innerhalb von drei Jahren waren die notwendigen Vorüberlegungen abgeschlossen; der Beschluss für die Erarbeitung einer kritischen

<sup>37</sup> Vgl. H.-R. Reuter, Grundlagen und Methoden der Ethik, in: W. Huber / T. Meieris / H.-R. Reuter (Hg.), Handbuch der Evangelischen Ethik, München 2018, 11-123 (98-101).

Gesamtausgabe war gefasst.<sup>38</sup> Tödt wurde Sprecher des Gesamtherausgeberkreises. Ihm eignete die gewinnende Autorität, die insgesamt 35 Herausgeber der Einzelbände für diese Aufgabe zu begeistern und zusammenzuhalten. Dass es nicht mehr Bearbeiter wurden, lag im Übrigen daran, dass Ilse Tödt bei nicht weniger als sechs Bänden ausdrücklich als Mitherausgeberin genannt wird; bei vielen weiteren Bänden erwies sie sich als unentbehrliche Mitarbeiterin. Auch im Kreis der Gesamtherausgeber war sie durch ihre unvergleichliche Detailkenntnis und ihre beharrliche Kompetenz unentbehrlich. Beides bewährte sich insbesondere bei der Edition der Ethikfragmente. Die herausragende Rolle dieses Bandes wurde dadurch unterstrichen, dass neben Ilse und Heinz Eduard Tödt die beiden Bonhoeffer-Forscher Ernst Feil und Clifford Green die Neuauflage verantworteten.

Tödt selbst hatte das Ziel vorgegeben, dass die Edition nach zehn Jahren abgeschlossen sein solle. 1986 erschienen die beiden ersten Bände. In Tödts Todesjahr, also fünf Jahre später, waren acht der sechzehn Textbände abgeschlossen. Einschließlich des Registerbands lag die Edition nach dreizehn Jahren vollständig vor. Sie

<sup>38</sup> Zu deren Konzeption vgl. H. E. Tödt: Zur Neuauflage von Dietrich Bonhoeffers Werken, in: D. Bonhoeffer, Sanctorum Communio (DBW I), München 1986, IX-XXI; W. Huber, Nachwort zum Abschluss der Dietrich Bonhoeffer Werke, in: Diet-

bildete zugleich die Grundlage für eine in Umfang und Inhalt identische englischsprachige Neuauflage. Weitere Teilausgaben in vielen Sprachen werden seitdem auf der Grundlage der deutschen Ausgabe erstellt. Für ein Editions-vorhaben dieses Umfangs ist das ein ganz ungewöhnlicher Erfolg.

3. Gleichzeitig mit der Edition nahm Heinz Eduard Tödt 1983 ein zeitgeschichtliches Forschungsvorhaben in Angriff, das von der Volkswagenstiftung unterstützt wurde und dem Widerstand des Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreises gewidmet war; es stellte Bonhoeffers Theologie in den Kontext ihrer Zeit. Materialreiche Studien und bemerkenswerte Biographien gingen aus diesem Projekt hervor. Heinz Eduard Tödt veröffentlichte 1987 eine Zwischenbilanz.<sup>39</sup> zu dem von ihm geplanten Abschlussbericht kam es nicht mehr. Dass Dohnanyi neben Bonhoeffer als Schlüsselfigur eines Netzwerks von Widerständlern genannt wurde, sollte nicht nur auf dessen führende Rolle im Widerstand hinweisen, sondern auch das Wesen jeder Verschwörung anschaulich machen. Die Forschungsbeiträge zu diesem Projekt zeigten klar, dass sich Bonhoeffers Beiträge zum deutschen Widerstand ohne den Bezug auf sein Umfeld gar nicht erfassen lassen. Denn für sich

rich Bonhoeffer Werke. Register und Ergänzungen (DBW 17), Gütersloh 1999, 937-946.

<sup>39</sup> H. E. Tödt, Der Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreis in der Opposition und im Widerstand gegen das Gewaltregime Hitlers (1987), in: ders., Theologische Perspektiven, 170-216.

genommen waren sie politisch marginal; ihr Gewicht ergab sich aus der orientierenden Klarheit, die er seinen Mitverschwörern vermittelte.

Die Bonhoeffer-Literatur der letzten drei Jahrzehnte ist diesen Hinweisen nur zum Teil gefolgt. Als der deutsch-amerikanische Historiker Fritz Stern und seine Frau Elisabeth Sifton, die Tochter des amerikanischen Theologen Reinhold Niebuhr, den Auftrag erhielten, einige Neuausgaben über Dietrich Bonhoeffer in einem Literaturüberblick für die *New York Review of Books* zu würdigen, brachen sie dieses Vorhaben nach einiger Zeit enttäuscht ab. Denn wie man Bonhoeffers Rolle im Widerstand in einer isolierten Betrachtung seiner Person historisch angemessen würdigen wollte, war ihnen vollkommen unbegreiflich. Sie stießen erneut auf die zentrale Rolle Hans von Dohnanyis; doch dieser Schwager Dietrich Bonhoeffers war – übrigens ähnlich wie dessen Bruder Klaus Bonhoeffer – erneut in den Schatten des Theologen geraten. Stern und Sifton bemerkten dazu: „Der Widerstand in Deutschlands finsterner Zeit war weitreichender, tiefergreifender und komplizierter, als es üblicherweise dargestellt wird.“<sup>40</sup> Sie wiederholten den Forschungsansatz, den vor ihnen bereits Heinz Eduard Tödt vertreten hatte. Sie erwähnten zwar einige der Studien, die aus dem Heidelberger Projekt hervorgegangen

<sup>40</sup> E. Sifton / F. Stern, Keine gewöhnlichen Männer. Dietrich Bonhoeffer und Hans von Dohnanyi im Widerstand gegen Hitler, München 2013, 12.

waren. Tödts Zwischenbilanz berücksichtigten sie leider nicht.<sup>41</sup>

Die von Tödt und seinen Mitarbeitern vorgeschlagene Kontextualisierung des Bonhoeffer-Dohnanyi-Kreises schmälert Dietrich Bonhoeffers Bedeutung nicht. Sie bewahrt ihn vielmehr vor der narrativen Vereinnahmung als Heldenfigur von Biographien, die bisweilen den Charakter von Widerstandsromanen annehmen. Das Wagnis des Widerstands verband ihn mit anderen; seine Glaubenscourage verband sich mit ihrer Zivilcourage. Sein besonderer Beitrag zum Widerstand besteht nicht in seiner politischen Rolle, sondern in seiner durch das eigene Leben gedeckten Theologie.

#### IV

„Ethik im Ernstfall“ ist eine Überschrift, die Heinz Eduard Tödt selbst einer Darstellung von Bonhoeffers Denkweg gegeben hat. Die sogenannte „Judenfrage“, die Kriegsvorbereitung, die Eingriffe in die Selbständigkeit der Kirche sowie die Rechtsbeugungen und Gewalttaten des Regimes bildeten die Vorgänge, an denen sich dieser Ernstfall zeigte. Doch Ethik im Ernstfall war für Tödt zugleich eine eigene Lebenserfahrung. Sie ließ ihn bis zum Ende seines Lebens niemals los. So stark ihn auch die Verantwortung im

<sup>41</sup> Meine durch E-Mail übermittelten Hinweise stammten vom 4. Juni 2012.

Krieg und die Belastung in der Gefangenschaft beschäftigten, so wurde ihm der ganze Ernst seiner Situation erst bewusst, als er den vollen Umfang der Gewalttaten erkannte, die – im wahrsten Sinn des Wortes – hinter seinem Rücken geschahen. Zusammenfassend schilderte er seine unfreiwillige Komplizenschaft so: „Wir Offiziere und Soldaten hielten seit 1942 mit letztem Einsatz die Ostfront – aber geschützt durch die Front vollzogen, meist ohne unser Wissen, die Einsatzgruppen der SS und die Vernichtungslager wie Auschwitz, Birkenau und Treblinka ihr mörderisches Werk an Juden, Polen, Russen, Sinti, Roma und an Oppositionellen aus ganz Europa.“ Tödt erwähnt auch andere Beispiele für solches Komplizentum – bis hin zu Kirchenbuchämtern, Predigern und Theologieprofessoren.<sup>42</sup> So entstand eine „erste Schuld“, der allzu oft die „zweite Schuld“ des Verschweigens oder Verdrängens folgte. Nur wenige haben über diese Ethik im Ernstfall so freimütig, ja so befreiend gesprochen wie Heinz Eduard Tödt. Dabei half ihm Bonhoeffers Einsicht, dass auch die Beteiligten des Widerstands Schuld auf sich luden und sich dieser Schuldübernahme bewusst sein mussten.

Diese Erfahrung bestimmte seinen theologischen Weg. Sie machte ihn

<sup>42</sup> H. E. Tödt, Theologische Perspektiven, 19. Zu diesen biographischen Erfahrungen vgl. ausführlich H. E. Tödt, Wagnis und Fügung. Anfänge einer theologischen Biographie. Mit der Trauerpredigt von Wolfgang Huber, hg. von Ilse Tödt, Berlin 2012.

zum Begründer einer theologischen Friedensforschung und zum Pionier einer theologischen Theorie der Menschenrechte. Sie veranlasste ihn aber auch zur unerschrockenen Intervention in den Auseinandersetzungen um die Studentenbewegung, die inzwischen ein halbes Jahrhundert zurückliegen. In dieser „Kulturrevolution“ ermutigte er zu verantwortlichem Handeln und bahnte den Weg zu friedlichem Miteinander. Die Rolle der Theologie sah er allerdings nicht darin, „die dominanten Tendenzen seiner Zeit zu formulieren, zu bestärken und zu verstärken“. Sie bestand für ihn vielmehr darin, „in einer deutlichen Solidarität mit den Menschen jeder Zeit gerade kritisch gegen die Einseitigkeiten derselben gegenzusteuern“, die inneren Widersprüche jeder Vernunft- oder auch Revolutionskonzeption aufzudecken und ihnen gegenüber „die weltüberlegene Sicht des Evangeliums zur Geltung zu bringen“.<sup>43</sup> Auch für unsere Zeit ist die ethische Aufgabe öffentlicher Theologie damit treffend beschrieben; und man wünscht sich bisweilen, sie würde beherzter verfolgt, „mit Leidenschaft und Augenmaß zugleich“.<sup>44</sup>

Der Ernstfall der Ethik bestimmte Leben wie Lehre von Heinz Eduard Tödt. Doch denen, die ihn kannten, bleibt zugleich seine Lebensfreude in

<sup>43</sup> H. E. Tödt, Theologie in der Zeit der Kulturrevolution 1965-1973, in: Tödt, Provokation, 325-339 (331).

<sup>44</sup> M. Weber, Politik als Beruf, in: ders., Max Weber-Gesamtausgabe, Bd. 1/17, Tübingen 1992, 82.



unauslöschlicher Erinnerung. In drei gemeinsamen Wochen, die wir bei dem Versuch zubrachten, unser Englisch zu verbessern, verleitete er mich in den Pausen zu einer Entspannung, die aus Scheinboxkämpfen bestand. Das Vergnügen für die anderen Kurs Teilnehmer war groß. Bei gemeinsamen Reisen konnte er zu unvergesslich

ausschweifenden Nachspeisen verlocken. Während Fußballweltmeisterschaften war ihm kein Spiel zu spät. An seinem sechzigsten Geburtstag gab es Fische aller Art, sogar Hummer. Auch heute ist es ganz in seinem Sinn, wenn wir ihn feiern. Denn dazu gibt es allen Grund.

## Akademische Gedenkfeier für Dietrich Ritschl am 18. Januar 2019

### Würdigung

*Christoph Strohm*

Liebe Kolleginnen und Kollegen, liebe Kommilitoninnen und Kommilitonen, meine sehr geehrten Damen und Herren, lieber Herr (Christian) Ritschl, liebe Frau Wartmann!

Im Namen der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg begrüße ich Sie zur Akademischen Gedenkfeier für Prof. Dietrich Ritschl. Insbesondere die von weit her entfernt, auch von anderen Kontinenten, Gekommenen seien besonders begrüßt, ebenso die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Symposiums zu Ehren Dietrich Ritschls, das Friederike Nüssel und Martin Häiler heute und morgen im Internationalen Wissenschaftsforum der Universität Heidelberg organisiert haben.

Vor einem Jahr, am 11. Januar 2018, verstarb Dietrich Ritschl in Reigoldswil bei Basel. Damit fand ein Lebensweg sein vorläufiges Ende, der ihn in mehrere Kontinente geführt hat. Dessen Wirkungen in den Lebensgeschichten vieler Menschen, in der Kirche, in der Universität und in der gelehrten Welt haben wir heute Abend in dieser Akademischen Gedenkfeier zu bedenken.

Gestern vor 90 Jahren, am 17. Januar 1929, wurde Dietrich Ritschl in Basel geboren. Nach dem Theologiestudium in Tübingen, Basel und Bern absolvierte er 1951 sein Vikariat in der reformierten Kirche in Basel. 1952 heiratete er Rosemarie Courvoisier und wurde im gleichen Jahr Auslandspfarrer der deutschen Gemeinde in Schottland. Zugleich arbeitete er an seiner philosophischen und seiner theologischen Doktorarbeit bei Thomas F. Torrance in Edinburgh.

1958 ging er nach Amerika an das Presbyterian Seminary in Austin, Texas, und war zugleich Pfarrer der Community in Wimberly, Texas. Die Verbindung zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Praxis blieb bestehen und wurde durch das ‚story‘-Konzept vertieft, das Ritschl mit Paul van Buren und James A. Wharton in Amerika entwickelte. Das Wesentliche war die in der Reflexion auf die Predigerfahrung gewonnene Einsicht, dass die biblischen Traditionen Geschichten des Glaubens wiedergeben, die ihrerseits Glauben hervorrufen und neue Glaubensstories bewirken. Die Predigt vermittelt zwischen den tradierten Stories und neuen Stories, und in solcher Vermittlung realisiert sich das Geistwirken.

1963 folgte Dietrich Ritschl einem Ruf nach Pittsburgh auf eine Professur für Systematische Theologie. 1969/70 lehrte er am Union Theological Seminary in New York. In den USA verstärkte sich Ritschls politisches und ökumenisch-friedensethisches Engagement. So nahm er Anteil am Kampf

der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung und lernte Martin Luther King persönlich kennen. Auf das Erbe, das uns Dietrich Ritschl mit seinem umfassenden Engagement in der ökumenischen Bewegung hinterlassen hat, wird Herr Kollege von Sinner gleich in seinem Vortrag noch genauer eingehen.

1970, in der Hochzeit der Studentenrevolte, folgte Dietrich Ritschl einem Ruf an die Universität Mainz. Hier vollendete er das in den USA begonnene Buch „Logik der Theologie“ (1984). Um selbst theologische Reflexion gezielter auf das Verstehen individueller Lebenssituationen beziehen und Menschen therapeutisch unterstützen zu können, hatte er sich noch in den USA zum Therapeuten ausbilden lassen. Wir werden gleich noch etwas mehr darüber hören, was Dietrich Ritschl in das Gespräch Theologie-Medizin eingebracht hat – von seinem alten „medizinethischen Weggefährten“ Dr. Jacobi.

1983 erhielt Dietrich Ritschl den Ruf auf einen Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg. Mit dem Lehrstuhl war die Leitung des Ökumenischen Instituts verbunden. Ritschl nahm den Ruf an und begann seine Arbeit im Wintersemester 1983/84. In welcher nachhaltiger Weise er hier gewirkt hat, wurde bei der Feier des 50-jährigen Jubiläums des Instituts 2007 hier in der Alten Aula – unter anderem auch durch den damaligen Vorsitzenden der katholischen Bischofskonferenz, Kardinal Lehmann – gewürdigt und wird

uns gleich von seiner Nachfolgerin Friederike Nüssel noch eingehender vor Augen gestellt.

Dietrich Ritschl war ein hochgeschätzter Kollege in der Theologischen Fakultät und über die Fakultäts-grenzen hinweg in der gesamten Universität. Das fand seinen Ausdruck in dem bemerkenswerten Sachverhalt, dass er 1986 zum ersten Direktor des Internationalen Wissenschaftsforums der Universität Heidelberg bestimmt wurde. Ich freue mich sehr, dass der gegenwärtige Direktor des Internationalen Wissenschaftsforums der Universität, das anlässlich des 600. Geburtstages der Universität Heidelberg gegründet wurde, Peter Comba, gleich noch Dietrich Ritschls grundlegenden Beitrag zur Erfolgsgeschichte dieser Einrichtung würdigen wird.

Von 1983 bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1997 und weit darüber hinaus hat Dietrich Ritschl ganz Außerordentliches für seine Fakultät geleistet. Wir tragen in der gegenwärtigen universitären Lage die Worte „interdisziplinär“ und „international“ gar zu vollmundig vor uns her. Zur Charakterisierung des Lebenswerks Dietrich Ritschls wirken sie wahrhaft nicht phrasenhaft. Aber noch bemerkenswerter und charakteristisch für Dietrich Ritschl ist ein anderer Sachverhalt:

All die internationalen und ökumenischen Kontakte in verschiedene Kontinente, die Wahrnehmung von Gastprofessuren, darunter auch eine an der Gregoriana in Rom, die mit Ehrendoktorwürden der Theologischen Fakultät

der Universitäten in Budapest und Basel gewürdigten Kooperationen gingen nicht auf Kosten der kollegialen Mitarbeit in der Fakultät und vor allem nicht auf Kosten der Lehre und Begleitung der Studierenden. Dietrich Ritschl war ein begnadeter Lehrer. Er hat viele Studierende nach Heidelberg gezogen und zahlreiche Doktorandinnen und Doktoranden zur Promotion geführt. Vier Festschriften, die ihm seine Schülerinnen und Schüler schenken, sind ein deutliches Zeichen dieser inspirierenden Lehrtätigkeit.

Ich weiß, dass in diesem Raum heute viele Menschen sitzen, die von Dietrich Ritschl Wichtiges oder sogar Entscheidendes für ihren Lebensweg im Allgemeinen und ihre theologische Existenz im Besonderen empfangen haben.

Ich darf mit einer persönlichen Bemerkung schließen. Ich war schon fast fertig mit meinem Studium, als Dietrich Ritschl nach Heidelberg kam, so dass ich nicht mehr bei ihm studiert

habe. Aber er war als Prodekan oder Studiendekan beteiligt, als mir die Promotionsurkunde überreicht wurde. Da erzählte er, dass er den großen Teil der Nacht in meiner Dissertation gelesen habe, und fragte mich nach meinen Plänen. Ich erzählte, dass ich in zwei Wochen nach USA aufbrechen wolle. Da meinte er, heute Abend sei Paul van Buren mit seiner Frau bei ihm zu Gast, ob ich nicht dazu kommen wolle. So nahm ich an dem Abendessen in der Wohnung in der Plöck teil und daraus wieder entstand ein sehr wertvoller Kontakt mit Paul van Buren und seiner Frau, die ich dann in den USA besuchte. So habe ich ihn als Lehrer in Erinnerung: ein Weiser, der seine Erfüllung in der Zuwendung fand.

Wir verneigen uns in dieser Stunde vor einem großen Lehrer der Theologie. Seine außerordentlichen Verdienste um die Theologische Fakultät und die Universität stehen uns vor Augen. Wir sind dankbar dafür und werden sein Andenken in Ehren halten.

## Theologie vom wirklichen Menschen her

Grußwort der Viktor von Weizsäcker Gesellschaft<sup>1</sup>

Rainer-M. E. Jacobi

Eure Spektabilität, sehr verehrte Damen und Herren!

Vor mehr als 30 Jahren schickte mir Dietrich Ritschl den Sonderdruck seiner Heidelberger Antrittsvorlesung und bedankte sich damit für einen Text in der „Evangelischen Theologie“, den ich ihm aber gar nicht zugeschickt hatte.<sup>2</sup> Er reagierte auf meine Scham mit einer großen Geste der Anerkennung.

Doch ich vermochte damals nicht zu sehen, dass sich hinter dieser Antrittsvorlesung die Skizze einer Theologie verbirgt, die in einer sehr bestimmten Strukturverwandtschaft zu dem steht, was man die „Heidelberger Schule der Medizin“ nennt – auch wenn es heute kaum noch Spuren von

<sup>1</sup> Mit Rücksicht auf die Programmabfolge der Akademischen Gedenkfeier für Dietrich Ritschl war das Grußwort seinerzeit sehr knapp gehalten. Für die vorliegende Druckfassung wurden einige Ergänzungen vorgenommen, vor allem Hinweise auf einschlägige Passagen in den Schriften Dietrich Ritschls.

<sup>2</sup> Vgl. Bernhard Marx, Rainer-M.E. Jacobi: Gott und Natur in der Erfahrung des Menschen. *EvTh* 45 (1985) 196-211.

ihr gibt. Prominente Vertreter waren Ludolf von Krehl, Richard Siebeck und eben Viktor von Weizsäcker.

Damit ist keine „neue Theologie“ gemeint, vielmehr geht es um eine andere Art und Weise des theologischen Fragens und Argumentierens im Rückblick auf die biblische Tradition, im Dialog mit den Humanwissenschaften und in Verantwortung gegenüber der konkreten Situation des Menschen in der Welt. Theologie versteht sich dann weniger als Wissenschaft, als dass sie hindrängt „auf die Weisheit liebevollen, therapeutischen Handelns mit Menschen, um sie auf allen Ebenen spüren zu lassen, dass sie Menschen bleiben sollen, und auf die Weisheit der Doxologie, die Gott zuruft, dass er unser Gott ist.“<sup>3</sup> Es ist eine „therapeutische Grundhaltung“, die diese Theologie „unpolemisch, kritisch und gänzlich ökumenisch“ werden lässt.<sup>4</sup>

### Das Menschenbild

Dietrich Ritschl ging es um den Versuch, eine Theologie von dem Men-

<sup>3</sup> Dietrich Ritschl: Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome. *Heidelberger Jahrbücher* 29 (1985) 35-49, hier S. 35; vgl. auch die „Bemerkung zur Neuaufgabe“ von ders.: Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken (1984). München, Kaiser 1988.

<sup>4</sup> Vgl. ders.: Zur Logik der Theologie, S. 326ff. und „Bemerkung zur Neuaufgabe“.

schen her zu entwerfen, den es wirklich gibt: der gesund und krank ist, normal und nicht-normal, und der gut aber eben auch böse ist. Gegen das „fahle, zeit- und fleischlose Menschenbild“ der theologischen Tradition gilt es, die „Verwundbarkeit Israels (der alten Israeliten und der Juden aller Zeiten) sowie die Passion und den Tod von Jesus“ tatsächlich ernst zu nehmen – gleichsam als die Hintergrund-Story aller menschlichen Geschichten.<sup>5</sup> Dann freilich gerät Theologie in Konflikt mit ihrer eigenen Tradition. „Das Problem liegt in der theologisch noch nicht aufgearbeiteten Beziehung zwischen ‚normalem‘ Menschen, wie ihn unsere Umwelt fordert und zugleich anzubieten versucht, und dem ‚neuen‘ Menschen, von dem die biblischen Schriften wissen.“<sup>6</sup>

Um diese Differenz im Menschenbild deutlich zu machen, spricht Ritschl von zwei Modellen, dem Athener- und dem Jerusalemer-Modell. Auch wenn dies plakativ sein mag, es wird die Dominanz einer ideengeschichtlichen Tradition von den Griechen über die Renaissance, die Aufklärung und den Deutschen Idealismus ins Bild gerückt, wie sie unser humanwissenschaftliches Denken bis in die Gegenwart bestimmt. Mehr noch, in dieser Differenz zeigt sich die große Nähe zur Medizinischen Anthropologie Viktor von Weizsäckers.

<sup>5</sup> Ebd., S. 89, 245.

<sup>6</sup> Ebd., S. 87f.

<sup>7</sup> Vgl. Wolfgang Jacob: Kranksein und Krankheit. Anthropologische Grundlagen einer Theorie der Medizin. Heidelberg, Fischer 1978. Bei dieser Schrift handelt es

Sichtbar wird dies in eben jener Heidelberger Antrittsvorlesung. Dort stellt er der Normalität, der Selbstverwirklichung und funktionalen Optimierung des Athener-Modells – nach dessen Maßgabe wir heute weitgehend leben – das Jerusalemer-Modell gegenüber und bezieht sich hierfür auf seinen Heidelberger Kollegen, den Sozialpathologen Wolfgang Jacob.<sup>7</sup> „Hier ist der kranke und kaputte Mensch, der Leidende und Unverwirklichte, der geliebte, der wahre Mensch, der Träger der Menschenwürde. Aber nach diesem Modell – das leidende Israel bis zu den Juden unseres Jahrhunderts, sowie der Mensch Jesus stehen ja gerade nicht im Zeichen der Selbstverwirklichung und Anpassung – nach diesem Modell aber gehen wir nicht mit unseren leidenden Mitmenschen, mit Patienten und mit unseren Kindern um. Nur im Notfall suchen wir Zuflucht beim Jerusalemer-Modell; krass gesagt: Wenn das Athener-Modell von Normalität uns missträt, dann ziehen wir uns fromm zum Jerusalemer-Modell zurück.“<sup>8</sup>

So verwundert es nicht, wenn für den Umgang mit der Krankheit, mit dem, was vermeintlich nicht richtig funktioniert, nur die Reparatur bleibt – oder das große Projekt der Verbesserung, um den Störungen vorzuzukommen. Doch wer den Menschen verbessern will, sollte wissen, um wieviel

sich um eine der frühesten und kundigen Annäherungen an den medizinisch-philosophischen Aufbau des Weizsäcker'schen Werks.

<sup>8</sup> Dietrich Ritschl: Die Erfahrung der Wahrheit, S. 45.

schlechter er ihn macht. Dietrich Ritschl verweist darauf, dass bereits im Therapie-Verständnis der modernen Medizin ein anthropologisches Missverständnis liegt. Denn es kann gerade nicht um eine „restitutio ad integrum“ gehen – gleichsam „story-los und ungeschichtlich als Reparatur eines Defektes.“ Vielmehr gehe es hier um das „Zeichen einer großen, noch gar nicht beschreibbaren Neuwerdung aller Kreatur.“ Dann freilich „ist nicht nur jede medizinische und psychotherapeutische Heilung, sondern auch jeder Trost, jedes Eintreten für das Recht eines anderen, jedes verstehende Zuhören und Mahnen, jede Hilfe für Hungernde und Gefangene eine therapeutische Handlung.“<sup>9</sup>

#### Die „therapeutische Haltung“

Genau hier, in der methodischen Grundentscheidung, bei der Rede vom Menschen nicht mit dem Optimum, sondern mit dem Schlechten und Negativen, mit Krankheit, Leid und Not zu beginnen, liegt die Strukturverwandtschaft zwischen der Theologie

<sup>9</sup> Ders.: Zur Logik der Theologie, S. 326f. Hier trifft sich das „Story-Konzept“ von Dietrich Ritschl mit dem Therapieverständnis der „biographischen Methode“ bei Viktor von Weizsäcker. Vgl. Dietrich Ritschl: Zur Theorie und Ethik der Medizin. Philosophische und theologische Anmerkungen. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener 2004, S. 131-144, 157ff.; Viktor von Weizsäcker: Der kranke Mensch (1951). Ges. Schriften, Bd. 9. Frankfurt/M., Suhrkamp 1988, S. 312-

Dietrich Ritschls und der Medizinischen Anthropologie Viktor von Weizsäckers. Damit kommt der Unterschied zur etablierten naturwissenschaftlichen Medizin in den Blick: denn mit jener Grundentscheidung geht es auch um die Frage nach Ort und Herkunft der Normativität ärztlichen Denkens und Handelns. Kommt diese von außerhalb, von theoretischen Entwürfen, oder aus dem Innersten medizinischer Praxis?<sup>10</sup>

Anthropologische Medizin im Sinne Viktor von Weizsäckers heißt zunächst und vor allem, mit dem Schlechten anzufangen. Also mit dem, was nicht sein soll, dennoch aber ist, mit dem, woran wir leiden. Doch mit diesem anderen Anfang verbindet sich eine tiefe, wenn auch zumeist verdrängte Einsicht, die Erfahrung nämlich, „dass die schmerzenden und quälenden Formen des Leidens über die Wahrheit weniger zu täuschen vermögen als die freundlicheren und friedlicheren Zustände.“ Es sind also die Zustände des Schlechten und des Lei-

641, hier S. 638ff (Therapie); ders.: Pathosopie (1956). Ges. Schriften, Bd. 10. Frankfurt/M., Suhrkamp 2005, S. 270-292 (Biographik).

<sup>10</sup> Vgl. Rainer-M.E. Jacobi: Gegenseitigkeit und Normativität. Eine problemgeschichtliche Skizze zu den Grundfragen medizinischer Ethik, in: K. Gahl, P. Achilles, R.-M.E. Jacobi (Hrsg.): Gegenseitigkeit. Grundfragen medizinischer Ethik. Würzburg, Königshausen & Neumann 2008, S. 461-492, hier bes. S. 473ff.

#### Zum Schluss

Erst im Rückblick kann ich verstehen, dass Dietrich Ritschl in unserer Gesellschaft einen Weggefährten für sein Projekt einer „therapeutischen Ethik“ sah. Daher seine großzügige Unterstützung, unsere ersten Jahrestagungen in das Internationale Wissenschaftsforum der Universität Heidelberg einzuladen und über mehr als 10 Jahre maßgeblich am Arbeitskreis zur „Ethik in der Medizinischen Anthropologie“ an der Heidelberger FEST mitzuarbeiten.

Unsere Gesellschaft und ich selbst verdanken Dietrich Ritschl weit mehr als uns bislang bewusst war.

Ich danke für Ihre Aufmerksamkeit.

dens, des Unzulänglichen und Gestörten, die „als die belehrenderen gelten“ müssen.<sup>11</sup>

Doch es geht nicht um ein Lob des Schlechten und Misslungenen oder gar um ein Lob der Krankheit – wir wissen alle um die Gewalt des Schmerzes und der Not, die keine Spur von Belehrung erkennen lässt. Nicht um Bewertung geht es, sondern um eine methodische Entscheidung – um die Frage des Anfangens, des Anfangens im Denken wie im Tun. Also wo finden wir praktisches Wissen oder das therapeutisch Hilfreiche? Finden wir es in den Erfahrungen des Guten und Gelungenen oder doch eher in den Widerfahrnissen des Schlechten und Gestörten?

Das Gemeinsame von Dietrich Ritschl und Viktor von Weizsäcker ist eine im ursprünglichen Wortsinn „therapeutische Haltung“, sei es in der Theologie oder in der Medizin – eine Haltung der Hilfe, des Dienens und der Demut. Man mag es einen „therapeutischen Negativismus“ nennen, der dem Nicht-sein-sollenden etwas von dem abzugewinnen sucht, was sein sollte. So, wie wir Menschen zumeist erst im Verlust dem gewahr werden, was verloren ging – als ob menschliche Erkenntnis im Modus des Entzuges erfolgen würde?<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Viktor von Weizsäcker: Pathosopie, S. 17f.

<sup>12</sup> Besonders eindrucksvoll zeigt sich dieser therapeutische Negativismus in der „Logik des Erzählens“. Vgl. hierzu Dietrich Ritschl, Hugh O. Jones: „Story“ als Rohmaterial der Theologie. München, Kaiser 1976; Rainer-M.E. Jacobi: „Ja, aber nicht so.“ Das Erzählen der Krankenge-

schichte bei Viktor von Weizsäcker. Jahrbuch Literatur und Medizin, Bd. 3 (2009), S. 141-162. Der gemeinsame ideengeschichtliche Hintergrund liegt im Negativismus Sören Kierkegaards, vgl. Michael Theunissen: Das Selbst auf dem Grund der Verzweigung. Kierkegaards negativistische Methode. Frankfurt/M., Anton Hain 1991.

## Dietrich Ritschl als Ökumeniker

Dankwort des  
Ökumenischen Instituts

Friederike Nüssel

Spectabilis, liebe Kolleginnen, Kollegen und Studierende, liebe Familie von Dietrich Ritschl und liebe Freunde!

Der akademischen Persönlichkeit und dem Oeuvre von Dietrich Ritschl ist in den verschiedenen Reden und vor allem im Festvortrag umfassend gedacht worden. Sie alle kannten Dietrich Ritschl gut, waren Weggefährten. Ich selbst habe Dietrich Ritschl kennengelernt beim 50-jährigen Jubiläum des Ökumenischen Instituts im Winter 2007. Damals luden die amtierende Studienleiterin Frau Bindseil und ich ihn ein, ein Grußwort zu sprechen. Er kam und war, obwohl damals schon 78, voller Kraft und Ausstrahlung, sprach frei und verband in seiner Rede persönliche Erinnerungen aus seiner Zeit als Direktor des Ökumenischen Instituts und Wohnheims mit Überlegungen zur Großwetterlage der Ökumene, die man sehr schön mit dem Ritschl-Zitat „bleibend Wichtiges und

<sup>1</sup> So der Untertitel der Festschrift zu seinem 80. Geburtstag, der auf ein Zitat von Ritschl zurückgeht. Vgl. Fernando Enns (Hg.), *Profilierte Ökumene: bleibend*

jetzt Dringliches“<sup>1</sup> zusammenfassen könnte. Wir sahen uns noch öfter bei Fakultätsfesten, und ich bin dankbar für diese Begegnungen, weil ich auf diese Weise jenseits der Lektüre seiner Schriften einen Eindruck gewinnen konnte von dieser Lehrerpersönlichkeit, die eine so große Schülerschaft angezogen hat – bleibend angezogen, wie man heute hier bei der Gedenkveranstaltung sehen kann. Schon bei der Beerdigung in Reigoldswil hat mich fasziniert zu erleben, wie Schülerschaft und Freundschaft sich in der Ritschl-Schule verbinden. Wenn Ökumene in elementarer Weise Freundschaftsarbeit ist, so verweist nicht zuletzt die Gemeinschaft der Schüler untereinander und in ihrer Verbundenheit mit dem Lehrer zurück auf das Engagement und die Zugewandtheit von Dietrich Ritschl als ökumenischem Freundschaftsarbeiter.

Aber Dietrich Ritschl hat nicht nur ökumenische Freundschaften in Heidelberg und in aller Welt aufgebaut und hinterlassen, er hat auch ein bedeutendes schriftliches Oeuvre in oecumenicis hinterlassen. Was aber ist Ökumene? Das Wort ‚Ökumene‘ hat einen erheblichen Bedeutungswandel in der Geschichte der Christenheit erlebt. Bezeichnete es ursprünglich in der Profangräzität die gesamte bewohnte Erde, so ist es über viele Etappen hinweg zur Bezeichnung der Aufgabe geworden, nach der Einheit der Christenheit und der Überwindung der

Wichtiges und jetzt Dringliches, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 84, Frankfurt 2009.

Kirchentrennungen zu streben. Aber diese Bedeutung reichte Dietrich Ritschl nicht. In dem Band zur Ökumenischen Theologie und Missions-theologie, den er mit Werner Ustorf für die Kohlhammer-Reihe Grundkurs Theologie 1994 verfasst hat<sup>2</sup>, schreibt er, es in der Ökumenischen Theologie um eine analytisch-kritische und eine konstruktiv-visionäre Arbeit, bei der die Beziehung der christlichen Konfessionen zwar im Vordergrund steht, die sich nicht auf die Beziehungen zwischen den getrennten christlichen Kirchen beschränken kann, sondern auch die interreligiöse Dimension einbeziehen muss. Für Ritschl war ein Verständnis von Ökumene im Sinne von „gemeinsam Christus lernen wollen“<sup>3</sup> zu eng. Für ihn bestand „das ökumenische Kernproblem per excellence“ in der „Trennung zwischen Juden und Heiden(-christen)“<sup>4</sup>. Entsprechend spielte in seiner Arbeit die Verständigung mit dem Judentum eine wichtige Rolle. Darüber hinaus nahm er aber in der weltweiten Ökumene einen noch grundlegenden Paradigmenwechsel wahr, den er als Abschied vom Christozentrismus verstand. Ich zitiere aus dem genannten Grundkurs: „Der wirkliche Abschied vom Christozentrismus bahnt sich erst in einer totalen Erweiterung des ‚religiösen Ökumenebegriffs‘ – wenn man diesen Ausdruck gebrauchen will – an: Es geht nun

<sup>2</sup> Dietrich Ritschl / Werner Ustorf, *Missionstheologie – Ökumenische Theologie*, in: Georg Strecker (Hg.), *Grundkurs Theologie*, Bd. 10,2, Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1994, im Folgenden kurz Grundkurs.

nicht mehr um Kirche, oder um Israel und die Kirche, nicht mehr nur um Kirche und Menschheit, sondern um die Weltreligionen, um die Frage nach ihrer Wahrheit und damit um die Frage nach der Wahrheit des biblisch begründeten Glaubens.“<sup>5</sup> Wenngleich Ritschl selbst seine Arbeit darauf nicht abgestellt hat, so vermittelte er die Aufgabe, mit diesem Paradigmenwechsel umzugehen, doch in seiner Schule.

Ritschls spezifischer Zugriff auf die Fragen der Ökumene und der interkonfessionellen Beziehungen ist durch eine Reflexion auf die komplexe Herausforderung im Umgang mit gegenläufigen Wahrheitsansprüchen bestimmt. Ritschl war – nicht zuletzt als Psychotherapeut – der Überzeugung, dass die Aushandlung und Klärung von Wahrheitsansprüchen nicht allein auf einer aussagenlogischen Ebene bearbeitet werden kann. Ihn interessierte die „Frage nach dem möglichen Auffinden eines impliziten Konsenses hinter den historischen Ausformungen konfessioneller Differenzen, eines Konsenses zumindest im Hinblick auf originale Anliegen (‚Ur-Anliegen‘) oder implizite Themen“<sup>6</sup>. Dieser Frage maß er große ökumenische Relevanz zu. Seine eigene These war, dass diese Anliegen „nicht verbal artikuliert oder als ‚Sätze‘ oder ‚Texte‘ auffindbar sein“ müssen, um steuernde

<sup>3</sup> Ritschl, *Grundkurs*, 12.

<sup>4</sup> *Ibd.*

<sup>5</sup> Ritschl, *Grundkurs*, 33.

<sup>6</sup> Ritschl, *Grundkurs*, 58.

Wirkung entfalten zu können. Die genuine Aufgabe ökumenischer Theologie sah er in der Suche nach den impliziten Axiomen, die der Vielfalt der Ausformungen von Traditionen und Lehren zugrunde liegen. „Es kann und darf dabei nicht um eine Vereinheitlichung oder um das voreilige Programm eines theologisch-ökumenischen Reduktionismus gehen. Vielmehr ist es das Ziel dieser Aufgabe, differierende Lehraussagen (sowie Frömmigkeitstraditionen) als verschiedene Artikulationen in einem je anderen, spezifischen *modus loquendi* zu erkennen.“<sup>7</sup> In der ökumenischen Arbeit geht es für Ritschl um das Aufspüren der Gründe für die jeweiligen Redeweisen. Dieses erschöpft sich nicht in einem Nachzeichnen der historischen Entwicklung, sondern verlangt eine theologisch-logische Vorgehensweise, und zwar in der „Analyse der Verschiedenheit der Bedingungen, innerhalb derer ein „Ur-Anliegen“, ein „Thema“, verschieden ausgedrückt und entfaltet werden konnte.“<sup>8</sup> Dies ist für Ritschl die Innenseite aller ökumenisch-theologischen Arbeit. Auf der Basis der impliziten Axiome, die es aufzuspüren gilt, ist sodann ein zweiter Schritt nötig, den Ritschl in der „Überprüfung der Wahrheit dieser Ur-Themen“ und der Erörterung „ihrer möglichen Relevanz für heutige ökumenische Theologie, Ethik und Diakonie“<sup>9</sup> erblickt.

<sup>7</sup> Ritschl, Grundkurs, 59.

<sup>8</sup> *Ibd.*

<sup>9</sup> Ritschl, Grundkurs, 60.

<sup>10</sup> *Ibd.*

<sup>11</sup> *Ibd.*

Dabei haben für Ritschl klar die Themen Vorrang, ohne die die Kirchen heute gar nicht leben können, über die sie sich aber entzweit haben: „Ihrer Wahrheit und ihrer ökumenisch-einträchtigen Neuinterpretation gilt es nachzuforschen.“<sup>10</sup> Der Lehr- und Konsensökumene schärft er ein: „Die Konsensfindung ist ein gemeinsames *Finden* der Wahrheit *im* Konsens, nicht eine *Produktion* von Wahrheit *per* Konsens.“<sup>11</sup> Wahrheit wird also nicht produziert, sondern muss gefunden werden. Und das geschieht in der gemeinsamen Suche und im gemeinsamen Finden.

Damit sind die Grundeinsicht und das Arbeitsprogramm der ökumenischen Theologie Ritschls in aller Knappheit umrissen. Dieses löst aus meiner Sicht ein, wie Ritschl selbst seine Arbeit in seiner ‚Logik der Theologie‘ beschrieben hat: „Ich bin weit davon entfernt, eine ‚neue Theologie‘ entwerfen zu wollen, aber ich will in neuer Zeit auf eine neue Weise eine unpolemische, kritische und gänzlich ökumenische Art des theologischen Fragens und Argumentierens lernen und lehren.“<sup>12</sup>

Aus meiner Sicht geben die Entwicklungen und Erfahrungen in den ökumenischen Dialogen Ritschl recht: das Aufspüren der impliziten Axiome, der Ur-Anliegen und Ur-Themen hinter den kirchlichen Lehraussagen und

<sup>12</sup> Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie: kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, 2. Auflage, München 1988, 6.

Lehrgestalten ist eine Kernfrage ökumenischer Hermeneutik. Wo die Methode des differenzierten Konsenses zu Erfolgen geführt hat, ist diese Frage nach meinem Verständnis im Hintergrund explizit oder implizit gestellt und bearbeitet worden. Ritschl konnte sie in besonderer Weise bearbeiten, weil er unterstützt durch seine psychotherapeutische Zusatzausbildung in allen Stationen seiner beruflichen Tätigkeit als Pfarrer, Theologe, Ökumeniker, IWH-Direktor, medizinethischer Gesprächspartner immer auf die Anliegen von Menschen und Gruppierungen zu hören vermocht hat. Und so mag es nicht verwundern, dass er im Rückblick auf seine jahrzehntelange ökumenische Arbeit feststellen konnte, seine Erfahrungen hätten ihn „im Hinblick auf theologische und kirchliche Verständigungsmöglichkeiten zwischen Angehörigen verschiedener Traditionen eher optimistisch werden lassen“<sup>13</sup>. Pessimistischer, ja mutlos sei er hingegen geworden im Blick auf die Möglichkeiten des Umgangs mit kulturellen und nicht-theologischen Differenzen. Auch diese Wahrnehmung dürften viele Ökumeniker heute mit ihm wohl teilen.

Ritschl war ein aktiver Teilnehmer an der Ökumenischen Bewegung, insbesondere in seiner Arbeit bei Faith and Order von 1983-1994 und im Deutschen Ökumenischen Studienausschuss, dessen Vorsitz er von 1979 bis 1987 innehatte. Seine Wahl zum Vorsitzenden bedeutete eine Zäsur in der Arbeit des DÖStA. Er strukturierte die

Arbeit neu und brachte neben seinen engen Kontakten zum Weltrat der Kirchen auch Beziehungen zum Päpstlichen Einheitsrat des Vatikan und zu den konfessionellen Weltbünden ein. Er war dabei keineswegs ein euphorisierter Ökumeniker, sondern ein durchaus kritischer Beobachter der Entwicklungen gerade des Ökumenischen Rates der Kirchen. Ritschl steht für eine realistische Ökumene. Er hat es vermocht, sowohl diesen Realitäts-sinn wie auch das Interesse und Engagement für die Ökumene in seinem großen Schülerkreis anhaltend zu vermitteln.

Sie haben sich vielleicht gefragt, warum über meinem Beitrag nicht „Grußwort“, sondern „Dankwort“ steht. Das hat mit dem Gesagten zutiefst zu tun. Denn für das ökumenische Denken, für die ökumenischen Schriften und Gremienarbeiten und für die inspirierende ökumenisch-theologische Lehre gibt es allen Grund zu danken. Diesen Dank möchte ich aber noch in einer Hinsicht konkretisieren. Als Dietrich Ritschl 1983 den Ruf als Professor für Systematische Theologie an die Universität Heidelberg erhielt und annahm, war damit die Leitung des Ökumenischen Instituts verbunden, das Edmund Schlink 1946 gegründet und 1957 mit dem ökumenischen Wohnheim verbunden hatte. Ritschl übernahm die Leitung des Instituts und Wohnheim mit großem Elan und Einsatz. Er betrachtete das Institut als „ein hervorragendes Instrument der Verbindung zwischen der

<sup>13</sup> Ritschl, Grundkurs, 51.

theologischen Fakultät als ganzer zu den internationalen ökumenischen Institutionen und zur nicht-deutschsprachigen gelehrten theologischen Welt“.<sup>14</sup> Die Verbindung des Instituts mit dem ökumenischen, internationalen und interdisziplinären Wohnheim sah er als große Chance für die Universität und die Ökumene. Kurze Zeit nach seinem Dienstantritt in Heidelberg nahm er die nötige Modernisierung des Wohnheims in Angriff. Seiner Arbeit und der Arbeit der damaligen Studienleitung verdankt das Ökumenische Institut und Wohnheim seine heutige Gestalt. Aus einem reinen Männerwohnheim machte er ein Wohnheim für Studentinnen und Studenten. Aber Ritschl sorgte nicht nur dafür. In Entsprechung zu seinem

Ökumene-Verständnis legte er großen Wert nicht nur auf interkonfessionellen, sondern auch auf interreligiösen Austausch. In der Kapelle des Wohnheims konnten jüdische Studierende den Sabbat feiern unter Beteiligung der christlichen Studierenden, und es war auch möglich, dass ein Muslim zusammen mit einem Christen eine Andacht gestaltete. Mit diesem Einsatz hat Ritschl Institut und Wohnheim als Ort gelebter Ökumene fortentwickelt. Dies ist neben seiner akademischen Lehrtätigkeit und Nachwuchsförderung, mit der er die Fakultät bereichert hat, nicht der geringste Beitrag, für den es heute Dank zu sagen gilt.

<sup>14</sup> Gesine von Kloeden, Lebensraum Universität: Das Ökumenikum in Heidelberg. Entwicklung in den Jahren 1983-1997, Heidelberg 1997.

AUS DEM LEBEN DER FAKULTÄT

## Ehrenpromotion für Karl Günther

Laudatio

*Matthias Konradt*

Unsere heutige Ehrenpromotion wird einem Gelehrten zuteil, der wahrhaft Außerordentliches geleistet hat, der mit seiner Lehrtätigkeit geradezu zu einer „Institution“ an unserer Fakultät geworden ist, 106 Semester lang, 53 Jahre. Mit anderen Worten: Als Herr Günther sich erstmals im akademischen Unterricht engagierte, waren einige aus dem heutigen Kollegium noch gar nicht geboren.

Karl Günther hat von 1958 bis 1964 Theologie und Altorientalistik in Freiburg, Neuendettelsau, Basel und Heidelberg studiert. Nach dem 1. Theologischen Examen war er von 1965 bis 1975 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der von der DFG finanzierten Ugarit-Forschungsstelle an der Theologischen Fakultät. 1966 hat er mit einem Ugaritisch-Kurs begonnen, sein Wissen an Studierende unserer Fakultät, aber auch anderer Fakultäten weiterzugeben. Seitdem unterrichtete Karl Günther neben dem Ugaritischen auch in anderen semitischen Sprachen im Umfeld der Bibel – wie Aramäisch, Syrisch, Koptisch, Mandäisch bis hin zur Liturgiesprache der äthiopischen Kirche (Ge'ez). Auf der Basis von

Lehraufträgen hat Pfarrer Günther damit nicht nur einen wichtigen Beitrag zur Breite des Heidelberger Lehrangebots geleistet, sondern über mehrere akademische ‚Generationen‘ hinweg nicht zuletzt wertvolle Nachwuchsförderung im Bereich der historischen Fächer der Theologie getrieben. Mit seinen Sprachkursen hat Karl Günther vielen Studierenden und vor allem Promovierenden die materialen Grundlagen und die methodischen Zugänge zu den antiken Quellentexten eröffnet, wovon zahlreiche Danksagungen in Vorreden von Promotionschriften Zeugnis ablegen. Mehrere alttestamentliche Gelehrte, die heute Professuren bekleiden, haben sich bei Karl Günther mit über das Biblische Hebräisch hinausgehenden semitischen Sprachen vertraut gemacht und sind von seiner philologischen Gelehrsamkeit tief und nachhaltig beeindruckt worden.

Später kam als zweiter Schwerpunkt seines Wirkens in der Lehre die Lektüre vor allem von jüdischen Quellentexten hinzu, wie zum Beispiel die Liturgie der Passah-Nacht oder mittelalterliche rabbinische Kommentare.

Nicht zuletzt hat Karl Günther in Kooperation mit Professoren der Fakultät auch exegetische Hauptseminare mitgetragen – wie zum Beispiel mehrere Hiob-Seminare in Kooperation mit Prof. Dr. Manfred Oeming.

In den letzten Jahren hat Karl Günther zudem seine Arabisch-Kenntnisse verstärkt eingebracht und bei einer Übung zur Rezeption alttestamentli-

cher Figuren im Koran sehr wesentliche Aspekte der Ursprache mit eingebunden.

Die große Spannbreite der Forschungsinteressen von Karl Günther spiegelt sich nicht weniger deutlich auch in seinen Publikationen, die unbeschadet der eindrucksvollen Vielfalt der Themen zugleich einige klar profilierte Grundlinien zu erkennen geben. So stellt zunächst das Alte Testament, die Hebräische Bibel, den Ausgangs- und Bezugspunkt dar, sei es in der Beschäftigung mit Sprache und Literatur der spätbronzezeitlichen Levante (bes. Ugarit), vor deren Hintergrund sich die israelitische Traditionsliteratur herausgebildet hat, oder in den Beiträgen zur spätantiken Rezeption des Alten Testaments bei den Mandäern einerseits und in der reichhaltigen jüdischen Auslegungsgeschichte der Hebräischen Bibel, die bis in die Gegenwart hinein lebendig weiterwirkt, andererseits.

Auf den ersten Blick heben sich von diesen Untersuchungen die zahlreichen Arbeiten zu jüdischer Geschichte und Kultur im südlichen Baden und in der Kurpfalz ab. Gleichwohl zeigt sich aber auch hier eine bezeichnende Kontinuität, nämlich im methodischen Zugang eines grundlegend historisch-philologischen Ansatzes. So nehmen zahlreiche Untersuchungen zu jüdischen Familien oder Personen ihren Ausgang bei hebräischen Quellentexten, die zunächst einmal philologisch erschlossen werden müssen. Sein Interesse an historischer Erinnerungsarbeit hat darüber hinaus manche

Pretiose zur regionalen (Kultur-)Geschichte, insbesondere des Breisgaus, hervorgebracht. Ein schönes Beispiel für die wissenschaftliche Beleuchtung der Geschichte deutscher Juden, die Karl Günther sozusagen als „Privatgelehrter“ geleistet hat, bildet seine in zwei Teilen 2000 und 2007 publizierte Abhandlung über die aus Leimen bzw. Wiesloch stammende Familie Seligmann, deren eine Linie im Königreich Bayern (unter dem Namen „von Eichthal“) in den Adelsstand erhoben wurde. Im Zentrum steht die philologisch sorgfältige Erstpublikation der z.T. umfangreichen Inschriften der Gräber dieser Familie auf dem jüdischen Friedhof in Wiesloch mit Photographien, Daten zu den Objekten, Abschrift in Quadratschrift und Übersetzung. Der Haupttext der Abhandlung erläutert und kommentiert nicht nur die Grabsteintexte, sondern entfaltet unter Auswertung zahlreicher weiterer Quellen die bemerkenswerte Geschichte dieser wichtigen Kaufmann- und Bankiers-Familie und ihrer in Wiesloch bestatteten Angehörigen.

Für die umfassende judaistische Gelehrsamkeit von Karl Günther sei schließlich noch exemplarisch auf seine Studie „*Die Schrift* von Buber und Rosenzweig im Rahmen der jüdischen Schriftauslegung (*parshanut je-hudit*)“ aus dem Jahr 2014 verwiesen (37 S.). Darin wird eine eindruckliche Tour d’Horizon der jüdischen Schriftauslegung von den Anfängen in der hebräischen Bibel selbst bis hin zur „Verdeutschung“ der Schrift durch Martin Buber und Franz Rosenzweig entfaltet. Einen Schwerpunkt bildet

die lesenswerte Vorstellung der hebräischen Kommentarliteratur des Mittelalters sowie der Neuansätze in der Neuzeit seit Moses Mendelssohn bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Herr Günther zeigt hier eine besondere Expertise, und er versteht es im Schlussabschnitt aufzuzeigen, wie die Übersetzung des aaronitischen Segens (Num 6,27-29) durch Buber/Rosenzweig bis in Details in der Wirkungsgeschichte dieser großen Tradition steht.

Das Schriftenverzeichnis von Karl Günther gibt im Blick auf die Fülle und die Qualität seiner Studien mithin einen breit aufgestellten Wissenschaftler zu erkennen, den man ohne Probleme kumulativ promovieren könnte, wenn es eine solche Form der Promotion an unserer Fakultät gäbe.

Karl Günther hat sich überdies mit großem Engagement um den christlich-jüdischen Dialog verdient gemacht sowie schließlich auch um das interreligiöse Gespräch zwischen Christen und Muslimen, und er hat damit einen wertvollen Beitrag zum wechselseitigen Verstehen geleistet.

In Anbetracht dieser vielfältigen Verdienste und insbesondere in Anerkennung für jahrzehntelang treu, kompetent und engagiert geleistete Lehre sowie deren Bedeutung für die Ausbildung von Studierenden der Theologie und anderer Fächer ehrt die Theologische Fakultät der Universität Heidelberg Herrn Pfarrer Karl Günther mit der Verleihung des Titels: Doctor Theologiae Honoris Causa.



## Festrede anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde

Karl Günther

Magnifizienz, Spektabilität, verehrte Mitglieder der Theologischen Fakultät, Kommilitoninnen, Kommilitonen, meine Damen und Herren, liebe Freunde!

Ganz besonders freue ich mich darüber, dass Herr Stefan Schlatterer, Oberbürgermeister meiner süd-badischen Heimatstadt Emmendingen, gekommen ist, zusammen mit Herrn Hans Jörg Jenne, Leiter des Kulturamtes der Stadt Emmendingen. Er vertritt meine alte Familie, die seit vielen Generationen in Emmendingen ansässig ist. Ebenso freut mich die Anwesenheit von Bischof Dr. Hans-Jürgen Abromeit, Greifswald; er war einer meiner Lehrvikare in Schlierbach.

Blicke ich auf die Reihe der vor mir Geehrten, dann komme ich mir recht klein und bescheiden vor. Ich denke hier besonders an Prälat Hermann Maas, den ich noch persönlich gekannt habe; langjähriger Pfarrer an Heiliggeist, Zuflucht, Helfer und Retter in der Zeit des Nationalsozialismus, deshalb Gerechter unter den Völkern. Bei den Trauerfeierlichkeiten hatte ich den Badischen Oberrat und den Landesrabbiner zu vertreten, die an den Hohen Feiertagen nicht kommen konnten. Jahre später, in turbulenten Zei-

ten, ist mir von der Evang. Landeskirche die Leitung der Heiliggeistpfarreien übertragen worden. Es war auch der Wunsch der Kirchenleitung von Schlierbach nach Heiliggeist zu wechseln. Ich bin aber in Schlierbach geblieben, denn das Miteinander von Wissenschaft und Praxis, das mir immer am Herzen lag, war in Schlierbach besser zu verwirklichen. Dennoch ist die Zeit in Heiliggeist eine der wichtigen Stationen meines Lebens.

Dankbar denke ich an die, die nicht mehr unter uns sind; zuerst an meine Eltern, besonders an meine Mutter. An der engen Verbundenheit mit der jüdischen Gemeinde meiner südbadischen Heimatstadt Emmendingen hat sie auch in den dunkelsten Jahren festgehalten. Meine intensive Beschäftigung mit dem Judentum, mit hebräischer und aramäischer Literatur, geht gewiss auf den Einfluss meiner Mutter zurück. Wehmütig denke ich an meine Frau, die sich über den heutigen Tag besonders gefreut hätte. Sie hat mir immer wieder Freiräume verschafft, zum Lesen, zum Schreiben, zur Vorbereitung der Lehrveranstaltungen. Sie war meine erste Leserin, auf deren Urteil ich Wert gelegt habe. Sie war auch eine der besten Kennerinnen der Werke Karl Barths, in dessen Seminar wir uns kennengelernt haben. In Basel ist mir aber ein anderer wichtiger geworden: Ernst Jenni. Mit seinem Hebräisch-Lehrbuch, dem „Jenni“, habe ich Hebräisch unterrichtet und Jenni war es, der mir den Weg in den Alten Orient gewiesen hat. Dazu gab es die besten Gelegenheiten in Heidelberg:

Ägyptologie bei Eberhard Otto, Sumerisch und Akkadisch bei Adam Falkenstein, Giovanni Pettinato und Burkhard Kienast, Semitistik bei Anton Schall.

Dankbar denke ich an meinen alten Freund Diethelm Michel, lange Lektor für Hebräisch, später in Berlin und Mainz. Ebenso denke ich an Rolf Rendtorff, der mir schon sehr früh Lehrveranstaltungen übertragen hat. Später, bei meinen gemeindlichen und übergemeindlichen Verpflichtungen, achtete er darauf, dass ich mit dem Unterrichten nicht nachließ oder ganz aufgab. Seine Stimme ist mir immer noch im Ohr: „Haben Sie zum nächsten Semester angekündigt? Sie müssen!“ Dass es so viele Semester, so viele Jahre geworden sind, hängt gewiss mit ihm zusammen! – Gern erinnere ich mich an gemeinsame Lehrveranstaltungen: Mit Pnina Navè-Levinson, wobei ich für das Aramäische (Targumim, Midraschim, Talmud) zuständig war; mit dem Assyriologen Karlheinz Deller, wo wir in zahlreichen Kolloquien die neuen Texte aus Ugarit und Ebla studiert haben. Hoffentlich sind die Grabungsdepots mit unveröffentlichtem Material und die Museen in Aleppo durch die Kriegshandlungen in Syrien nicht zerstört worden!

Nun aber zum erbetenen Vortrag Hiob – Gestalt und Buch, ein Gang durch das Hiobbuch, mit Ausblicken

in den Alten Orient, besonders in Literatur des Alten Ägypten und in die rabbinische Schriftauslegung. Vom hebräischen Text soll nur das Allernötigste erwähnt werden. Einige Beobachtungen gehen zurück auf Hiob-Seminare mit Manfred Oeming, an die ich gerne zurückdenke.

### Hiob – Gestalt und Buch<sup>1</sup>

Die Nachricht über einen schlimmen Unglücksfall nennen wir bis heute „Hiobsbotschaft“. Ansonsten sind die Kenntnisse über das Geschick Hiobs und den Inhalt seines Buches eher dürftig. Allenfalls musikalisch Interessierte kennen noch die Sopranarie aus Händels Messias „I know, that my Redeemer liveth“ – „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt“ (19,25). Deshalb ist ein kurzer Rückblick angebracht.

Wie andere Bücher der Bibel auch, z.B. Ruth, Esther oder Jona, hat das Buch seinen Namen von der Hauptgestalt, von Hiob. In der Hebräischen Bibel steht es nach dem Psalter und vor Mischle, den Sprüchen; es zählt also zur Weisheitsliteratur. In der uns vertrauten Luther-Bibel ist Hiob das erste Buch der Dichtungen, nach dem letzten der Geschichtswerke, nach Esther. Das ist historisch durchaus zutreffend, denn Hiob ist in spätpersisch-frühhellenistischer Zeit entstanden, im 4. bzw. 3. Jahrhundert v. Chr.

<sup>1</sup> Eine erweiterte Fassung des Vortrages, mit Hinweisen und Literaturangaben, folgt in einem anderen Zusammenhang.

Das sprachlich schwierige und inhaltlich komplexe Buch enthält 42 Kapitel. Der poetische Dialogteil (3,1–42,6) ist gerahmt von einem Prolog (1+2) und einem Epilog (42,7–17) in Prosa. Einen solchen Vorspann kennen wir auch von den Worten Lemuels, die ihn seine Mutter lehrte, im Sprüchebuch (31,1–9) oder aus dem aramäischen Achiqar-Roman, in dem ein Vater seinen Sohn vorbereitet für das Leben am Hof. Hier sind die erzählenden Einleitungen Auftakt zu Spruchsammlungen, während im Hiobbuch die Dialoge sich weiterentwickeln, fortsetzen zum abschließenden Höhepunkt. Manche haben hier bereits den Einfluss des griechischen Dramas sehen wollen. Bemerkenswert ist die Einteilung des Dialogteils in sieben Redeeinheiten, was wenig beachtet wurde. Es erinnert an die sieben Wochentage nach jüdischer Zählung, beginnend mit dem ersten Tag, unserem Sonntag, bis zum siebten Tag, dem Sabbat, als Abschluss und Höhepunkt der Woche. Darauf ist noch ausdrücklich einzugehen.

Leid, Leiden, vor allem eines Unschuldigen, im Gegenüber zur Welt der Götter, ist ein altes Menschheitsthema. Es beleuchtet die „*conditio humana*“ bereits im Alten Orient. Zu vergleichen sind Texte aus dem alten Mesopotamien und Ägypten, obwohl eine direkte Abhängigkeit der Hiobdichtung nicht festzustellen ist. Aus der Keilschriftliteratur ist zu nennen die Dichtung „*Ludlul bēl nēmeqi*“ – „Preisen will ich den Herrn der Weisheit“ und die „*Babylonische Theodizee*“. In der umfangreichen Dichtung, etwa

800 v. Chr., klagt der Beter über die Verwerfung durch Marduk, den babylonischen Hauptgott, und die Schutzgötter, die Abwendung der Mitmenschen, die soziale Deklassierung. Schließlich wird ihm Sündenvergebung zugesprochen und Heilung zuteil. Die Dichtung schließt mit einem großen Dankgebet an Marduk. Dem Buch Hiob näher steht die etwa gleichzeitige „*Babylonische Theodizee*“, das Streitgespräch eines Dulders mit seinem Freund über die Gerechtigkeit der Gottheit. Aus Ägypten sei zuerst genannt „*Die Klagen des Bauern*“. Ein Oasenmann wird ausgeraubt und klagt beim Oberverwalter. Da er so beredt ist, wird seine Sache hinausgezögert, um noch mehr kluge Reden von ihm zu hören. Damit ist deutlich, dass es sich, wie bei den Dialogen des Hiobbuches, um anspruchsvolle Dichtung handelt. In den „*Admonitions*“, auch „*Mahnworte des Ipuwer*“ genannt, wird ähnlich den Anklagen Hiobs eine Welt geschildert, die aus den Fugen geraten ist.

Die Namensform Hiob geht zurück auf die Luther-Übersetzung. Der hebräische Name lautet 'Ijov, übersetzt „Wo ist der Vater?“, d.h. der göttliche Vater. Im Koran heißt Hiob 'Ayub und das ist zu verbinden mit 'awwāb – Rückkehr, Wendung (zu Gott). Der hebräische wie der arabische Name sind sprechende Namen mit entsprechenden Deutungsmöglichkeiten. Hiob lebt im Osten, also jenseits des Jordan, und ist Besitzer großer Herden und Herr über viel Gesinde, das seine Felder bearbeitet. Er hat zehn Kinder, sieben Söhne und drei Töchter, die ein

geselliges Leben lieben. Für sie tritt der besorgte Vater bei Gott durch Opfer ein, falls sie sich versündigt haben sollten. Hiob und seine Lebenswelt erinnern an die Patriarchen, besonders an Abraham, der ebenfalls aus dem Osten kam und Herdenbesitzer mit viel Gesinde war.

Hiobs weiteres Geschick entscheidet sich bei einem himmlischen Treffen, zu dem Satan kommt, der zurückkehrt von seinen Streifzügen über die Erde. Satan ist nicht der Teufel, wie wir ihn uns vielleicht vorstellen. Er ist eher zu vergleichen mit den „*Augen und Ohren des Königs*“, einer Art geheimer Staatspolizei der Perserkönige. Gott fragt ihn nach Hiob, den er seinen Knecht nennt, „*tam we-jaschar*“ – fromm und rechtschaffen, gottesfürchtig und das Böse meidend (1,8). Satan bezweifelt das. Hiob sei nur deshalb so, weil Gott ihn beschützt und segnet. Zieht Gott seine Hand von ihm ab, dann wird auch Hiob Gott ins Angesicht lästern. Darauf gibt Gott dem Satan freie Hand über Hiob. Er darf nur nicht sein Leben antasten, denn das ist von Gott.

Dabei handelt es sich nicht, wie im „*Prolog im Himmel*“ in Goethes *Faust*, um eine Wette zwischen Gott und dem Satan, sondern um eine Prüfung, um einen Test. Das erinnert wieder an Abraham und die Aqedah, die Bindung Isaaks (Gen 22), nach jüdischer Zählung die zehnte und schwerste der Prüfungen Abrahams. Die Protagonisten, Abraham wie Hiob, wissen das nicht. Wir, die Hörer und Leser, sehen in die Geschichten hinein und kennen den Ausgang, dass Abraham und Hiob die

Prüfungen bestehen werden. Der Blamierte ist Satan, von dem nicht mehr die Rede ist. Deutlich wird, dass Gott für alles, was geschieht, die Verantwortung trägt. Im Koran weiß Hiob, dass der Satan an seinem Unglück schuld ist und er verklagt ihn bei Allah. Damit wird, anders als im Buch Hiob, Gott entlastet.

Über Hiob brechen nun von allen Seiten die Hiobsbotschaften herein. Von Süden kommen die Sabäer, von Norden die Chaldäer, vom Himmel fällt Feuer, sodass die Herdentiere geraubt oder getötet werden und das Gesinde umkommt. Von Osten erhebt sich ein Sturmwind, der das Haus, in dem Hiobs Kinder wieder ein Fest feiern, zum Einsturz bringt und sie alle tötet. Hiob hält an seiner Frömmigkeit fest und sagt: „*Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt.*“ (1,21) Für diese Geduld wird er im Neuen Testament als Vorbild gepriesen (Jak 5,11). Zuletzt wird Hiob vom Satan mit bösen Geschwüren, wohl Aussatz, geschlagen und sitzt in der Asche, d.h. auf der Müllhalde. Widerspruch erfährt er von seiner Frau, die ihn auffordert, diesem Gott abzusagen. Wie die Frauen der Patriarchen wird Hiobs Frau negativ charakterisiert – erinnert sei nur an Sara, die Gott auslacht, als der Betagten ein Kind angekündigt wird. Für diesen bösen Rat erhält sie im Koran Rutenschläge. Im „*Testament Hiobs*“, einer pseudepigraphischen Schrift des 2. Jahrhunderts n.Chr. wird sie jedoch rehabilitiert zur Ehefrau, die sich für ihren Ehemann geradezu aufopfert.

Zu Hiob kommen nun seine drei Freunde, Eliphaz von Teman, Bildad von Schuach und Zophar von Naama, um ihm ihr Mitgefühl zu bekunden und ihn zu trösten. Die drei sind Fremde, die nichts vom Gott Israels und der Geschichte Israels mit seinem Gott wissen. Von „Gott“ reden sie in allgemeinen Wendungen (El, Eloah, Elohim). Im „Testament Hiobs“ sind die Freunde von weither angereiste Könige; auch Abraham hatte es mit Königen zu tun (Gen 14). Sie setzen sich zu Hiob auf den Boden und schweigen sieben Tage und sieben Nächte. Diese Bemerkung ist die biblische Belegstelle für die im Judentum bis heute übliche strenge Trauerzeit, für das „Schiwesitzen“ zugleich ist es ein kleines Lehrstück der Seelsorge: zurückhaltende Aufmerksamkeit, zuhören, aber auch schweigen können, nicht vorschnell aufwarten mit Deutungen und Erklärungen.

Damit beginnt nun der poetische Dialogteil. Er wird eröffnet mit einem langen Monolog Hiobs, in dem er, wie zuvor Jeremia, den Tag seiner Geburt verwünscht (Jer 15,10; 20,14ff.). Er sehnt sich nach dem Tod, nur dort könne er endlich Ruhe und Frieden finden. Hier spricht nicht mehr der Hiob, dessen Geduld am Ende des Prologs gerühmt wird, sondern ein zutiefst Leidender und Verzweifelter.

In den drei folgenden Redegängen redet immer zuerst Eliphaz, weil er wohl der Älteste und Würdigste der Freunde ist, dann Bildad und zum Schluss Zophar. Hiob antwortet ihnen, aber seine Entgegnungen gehen

schnell über in Anklagen und Vorwürfe an Gott. Der Hiobdichter hat die drei Freunde sprachlich charakterisiert. Diese Feinheiten können in keiner Übersetzung adäquat nachgestaltet werden. Es fehlen dazu auch weitgehend die Vorarbeiten.

Die Freunde sind davon überzeugt, dass das Ergehen eines Menschen Konsequenz seines Tuns ist, d.h. wer Gutes tut, wird belohnt, Böses bestraft (Tun-Ergehen-Zusammenhang). Garant dafür ist Gott. Hiobs Leiden ist für sie, trotz all seiner Unschuldsbeteuerungen, Strafe für eine übersehene bzw. nicht eingestandene Schuld. Eliphaz weist darauf hin, dass kein Mensch gerecht ist vor Gott. Unheil erzeugt sich der Mensch selbst. Er rät Hiob, sich an Gott zu wenden und sich seiner Zurechtweisung nicht zu widersetzen (1. Rede). Hiob aber rede aufgeblasene Worte. Er malt ihm dann das Los der Gottlosen aus (2. Rede) und zählt ihm seine Sünden auf. Nur wenn sich Hiob mit Gott verträgt, wird er Frieden finden (3. Rede). Bildad stört Hiobs ungestüme Worte. An den früheren Geschlechtern ist doch zu sehen, dass Gott die Frommen nicht verwirft (1. Rede). Auch er malt Hiob das Los der Gottlosen aus (2. Rede). Vor Gott kann kein Mensch gerecht sein (3. Rede). Zophar redet nur kurz, aber aggressiv. Soll ein Schwätzer immer recht behalten? Hiob meint womöglich, dass er alles wisse, sogar besser wisse als Gott (1. Rede). Drastisch malt er Hiob das Los der Gottlosen aus (2. Rede).

Hiob ist mit seiner Kraft am Ende. Er fleht die Freunde an, ihm zu sagen,

wo er geirrt habe. Gott hört nicht auf seine Stimme. Er behandelt die Frommen wie die Gottlosen. Wenn es doch einen Schiedsrichter gäbe! Hiob ist zum Rechtsstreit gerüstet und wollte reden mit dem Allmächtigen (1. Gegenrede Hiobs). Indem die Freunde so oft auf das Los der Gottlosen hinweisen, fühlt sich Hiob von ihnen diesen gleichgesetzt. Deshalb nennt er sie leidige Tröster. Er aber weiß um einen Fürsprecher in der Höhe. Den Gottlosen mag es zu Lebzeiten zwar gut gehen, aber die Strafe ereilt ihre Nachkommen (2. Gegenrede Hiobs). Obwohl Gott ihm sein Recht verweigert, besteht Hiob bis zu seinem Ende auf seiner Unschuld. Hiobs Antworten hat der Dichter mit einer Vielzahl von eindrucklichen Bildern hochpoetisch und kunstvoll gestaltet. Die Ausrufe an die Freunde „Erbarmt euch!“ und an Gott „Lass doch ab!“, sind mit Bedacht platziert.

Die Reden der Freunde und die Entgegnungen Hiobs werden im Verlauf der Diskussion immer kürzer und emotionaler. Beim dritten Redegang fehlt Zophar völlig. Das ist erklärt worden durch Textverlust; es wurde versucht, die Lücke aufzufüllen durch Umstellungen. Vielleicht war es aber Absicht des Hiobdichters, um damit anzuzeigen, dass den Freunden die Argumente ausgegangen sind. Hiob jedenfalls, zu dem die Freunde gekommen waren, um ihn zu trösten, ist von ihnen enttäuscht. Er fühlt sich missverstanden, von ihnen sogar verhöhnt. Sie haben ihn nur noch bestärkt in seiner Überzeugung, unschuldig zu sein.

Der Dialogteil endet mit dem kunstvollen Lied von der Weisheit (28), das sich liest wie ein Stück Bildungsgut. Die Weisheit ist bei Gott und für die Menschen gilt: „Siehe die Furcht des Herrn, das ist die Weisheit, und meiden das Böse, das ist Einsicht.“ (28,28) Das Lied von der Weisheit ist eine Einstimmung auf die Gottesreden.

Die 5. Redeeinheit ist ein langer Monolog Hiobs. Er blickt zurück auf sein früheres, angesehenes Leben. Jetzt aber ist er zum Gespött der Mitmenschen geworden. Gott antwortet ihm nicht, achtet nicht auf ihn, wird ihn zum Tod gehen lassen. Hiob zählt alle denkbaren Vergehen gegen Menschen und gegen Gott auf und versichert, dass er keines von ihnen begangen hat. Die Passage erinnert an das „negative Sündenbekenntnis“ des Verstorbenen vor dem „Ägyptischen Totengericht (Totenbuch, Kap. 125). Hiob schließt mit dem Ruf: „Hän tawi, schaddaj ja'aneni!“ (31,35) – „Siehe, mein Zeichen/Kennzeichen! Der Allmächtige antworte mir!“ Taw ist der letzte Buchstabe des hebräischen Alphabets, in der Form eines Kreuzes. Auch wir gebrauchen Kreuzchen, um Zustimmung zu markieren, um anzuzeigen, dass wir etwas „okay“ finden. Wir wissen auch, wo dieses Zeichen/Kennzeichen angebracht wurde. Ezechiel berichtet vom Schreibengel, dem Gott befiehlt, alle Menschen, die über die Gräuel in Jerusalem seufzen, auf der Stirn mit „taw“ zu kennzeichnen, denn sie werden der Vernichtung entgehen (Ez 9,3f.). Die Wendung

„tawi“ – „mein Zeichen/mein Kennzeichen“ bei Hiob ist deshalb nicht mit „Unterschrift“ zu übersetzen, wie in den meisten Bibelausgaben zu lesen ist. Zudem ist „tawi“ mehrdeutig. Es ist eine der bekanntesten hebräischen Abkürzungen für „tam we-jaschar“ – „fromm und rechtschaffen“. Im Prolog hat Gott gegenüber dem Satan Hiob so charakterisiert. Hiob sagt hier, dass ihm seine Rechtschaffenheit, seine Unschuld gleichsam ins Gesicht, auf die Stirn geschrieben stehe. Er betont es am 5. Tag, unserem Donnerstag, der damals Markt- und Gerichtstag war. Seine Anklage hat Hiob form- und termingerecht vorgebracht. Er steht vor Gericht als die persongewordene Unschuld.

Die 6. Redeeinheit ist wieder ein langer Monolog, unterteilt in vier Reden. Es tritt eine neue Gestalt auf: Elihu (= Mein Gott ist ER.), Sohn des Barachel, des Busiters, aus dem Geschlecht Ram (= Erhaben). Er ist ein junger Mann, wie Josef und Daniel, die begabten Traumdeuter und klugen Ratgeber. Bisher hat Elihu geschwiegen und den Diskussionen zwischen Hiob und seinen Freunden zugehört. Nun kann er nicht länger an sich halten; er muss reden! Den Freunden hält er vor, dass sie ein Beispiel dafür seien, dass die Ältesten nicht immer die Weisesten sind, wie man doch annehmen dürfe. Sie haben keine Antwort gefunden, dennoch verdammen sie Hiob. Hiob bekommt zu hören, dass er mit Gott hadere, weil der ihm nicht antwortete. Aber Gott redet und warnt, sogar mehrmals, im Traum, durch Schmerzen, mit einem Engel.

Nur: Der Mensch achtet nicht darauf! Über Gott hält Hiob stolze Reden mit Unverstand, nur weil der nicht kommen lässt, was Hiob sich ausdenkt und erwartet. Gott ist gerecht und Hiob soll geduldig sein und auf die Wunder Gottes achten, die Elihu ihm vor Augen führt: Blitz, Donner, Regen, Schnee, Eis. Die Passage über den Donner erinnert an hymnische Aussagen über den kanaänischen Wettergott Baal. Gott sollen die Menschen fürchten.

Elihu, der danach nicht mehr erwähnt wird, tritt auf am 6. Tag, unserem Freitag, an „erev schabbat qodäsch“, dem Vorabend des Hl. Sabbat, der der Vorbereitung auf den Sabbat gewidmet ist. Elihu, der selbsternannte Eiferer für Gott, ist Einstimmung auf den Sabbat, Gottes Anwalt und Vorbote. Am 7. Tag, am Sabbat, erscheint Gott im Wettersturm. Der Wettersturm ist Begleiterscheinung der Theophanie. Im Wettersturm ist Elia einst in den Himmel entrückt worden (2. Kön 2). Hiob hat, fast unglaublich, erreicht, was er wollte, dass Gott erscheine und ihm antworte. Gott fordert Hiob heraus mit Fragen, auf die er antworten soll. Fragen sind ein Stilmittel der Weisheitsliteratur. Wissen wird abgefragt, bzw. es wird zum Nachdenken und zum Gewinn neuer Einsichten angeregt. Die Fragen Gottes sind z.T. heftig kritisiert worden (Ernst Bloch); Hiob werde geradezu „niedergedonnert“ Zum Verständnis kann hier wieder ein später ägyptischer Text weiterhelfen: Das Thotbuch. Thot ist der ägyptische Gott der Weisheit. Ein Weisheitsliebender gibt hier Auskünfte und wird befragt über

arkanes Wissen. Das Thotbuch ist ein Dialog zur Initiation in Spezialwissen. Gott fragt Hiob zunächst nach den Werken der Schöpfung (Erde, Meer, Morgenröte, Licht, Regen, Tau, Eis, Sterne, Blitz), dann nach Tieren mit ihren Gewohnheiten (Löwin, Hirschkühe, Wildesel, Wildstier, Strauß, Schlachtross, Falke, Adler). Sie alle kennt Gott und sorgt für ihre Bedürfnisse. Auf Gottes Fragen kann Hiob nur mit Nein antworten. Er war weder bei der Schöpfung dabei, noch kennt er sich bei den genannten Tieren aus. Es ist immer angemerkt worden, dass nur von wilden Tieren, aber nicht vom Menschen – mit Ausnahme einer Randbemerkung – die Rede ist. Hiob wird die Antwort aber gleichsam auf die Zunge gelegt. Es ist der bekannte logische Schluss „qal wa-chomer“, a minori ad majus, vom Leichterem auf das Schwerere! Wenn Gott schon fürsorglich mit den wilden Tieren umgeht, wieviel mehr betrifft das den Menschen. Hiob weiß nicht, was er Gott antworten soll. Er kann nur seine Hand auf den Mund legen und schweigen. Die Themen, die in der 1. Gottesrede angesprochen werden, Schöpfung, Erhaltung und Neuschöpfung an jedem Tag, sind bis heute wesentliche Bestandteile des Sabbat-Gottesdienstes!

In seiner 2. Rede befragt Gott Hiob über Behemoth und Leviathan, das Nilpferd und das Krokodil. Dazu wurde gesagt, Gott habe Hiob eine Lektion in „Naturkunde“ gehalten (Lothar Steiger). Der genauen Beschreibung der beiden Tiere wegen könnte man sogar auf die Idee eines

antiken Vorgängers von Brehms Tierleben kommen. Behemoth, das Nilpferd, genau das Große Flusspferd, war mit 4 1/2 Metern Länge das größte Landtier. Für die ägyptischen Bauern war das Nilpferd ein großer Schädling, weil es bei seinen nächtlichen Weidengängen die Felder kahl fraß. Das Nilpferd war auch gefährlich für Schiffer und Viehherden, die Wasserläufe passieren mussten. Schon in der Antike wurden die Populationen des Nilpferdes zurückgedrängt. Zur Zeit des Hiobdichters dürfte es Nilpferde nur noch in den Tümpeln des Fajjum und im Nildelta gegeben haben. Heute sind die Nilpferde in Ägypten ausgerottet. Beim Leviathan schwingt immer noch die Erinnerung mit an ein Ungeheuer, das der Gott Baal bezwungen hat; hier ist aber eindeutig das Krokodil gemeint. Die Furcht vor ihm war ungeheuer, denn vor ihm war außer dem Nilpferd keiner sicher. Krokodil ist aber auch eine Bezeichnung für den König, den Pharao. Das ist keineswegs neu, denn bereits Ezechiel hat gegen den Pharao geweissagt, der in seinem Strom liegt und von sich sagt: „Mein ist der Strom/Nil und ich habe ihn mir gemacht.“ (Ez 29,3) Mit diesen beiden Feinden, vor denen sich die Menschen so fürchten, kann Gott umgehen; er weiß sie sogar zu behandeln wie ein Kind sein Spielzeug. Gott ist der Herr über das größte Tier im Tierreich und – salopp gesagt – über das größte Tier im Menschenreich. Damit ist Gottes Weltregiment angesprochen und die Rede eine direkte Replik auf Hiobs Vorwurf, Gott habe die Welt in Verbrecherhand gegeben (9,24). Gottes Weltherrschaft ist bis heute Thema im

Morgengebet (Adon 'olam) und im Schlussgebet am Sabbat ('Alenu).

Nach der 2. Gottesrede antwortet Hiob, im Vergleich mit seinen sonstigen Reden, kurz und lapidar. Er hat Gott gesehen und der hat ihn unterwiesen, wer er ist: Der Schöpfer, der Erhalter, der Herr der Welt. Das erinnert an Mose, von dem es heißt, dass Gott „ihn gekannt hat von Angesicht zu Angesicht“ (Dtn 34,10) und dem er Namen und Wesen am Dornbusch und am Sinai nannte (Ex 3,14; 34,6f. Gnadenformel). Hiob anerkennt die Souveränität Gottes; er sieht ein, dass sein Gottesbild, seine Vorstellungen, wie Gott handeln muss, falsch waren. Deshalb sagt er, dass er davon nichts mehr wissen will: „Ich bin es leid!“ ('al-ken 'am'as). Er hat geredet ohne Wissen und Verstand. Sein letztes Wort ist zweideutig: „nichanti 'al-'afar wa-'efär“. Es kann übersetzt werden „Ich bereue.“ bzw. „Ich bin getröstet auf Staub und Asche.“ Um Trost ist es gegangen von Anfang an. Die Freunde waren lästige Tröster, schließlich ist ihm Gott zum Tröster geworden. Die Wendung „auf Staub und Asche“ erinnert wieder an Abraham. Als Gott ihm den Untergang von Sodom ankündigt, hielt ihm Abraham vor, der Richter aller Welt dürfe nicht Gerechte wie Gottlose umbringen. Er handelt Gott herunter von 50 auf 10 Gerechte und betont, dass er sich das herausnehme, obwohl er „Staub und Asche“, sterbliches Geschöpf sei.

Hiob erhält keinen Verweis für seine lästerlichen, sogar blasphemischen Reden. Im Talmud (Bava Basra 16b) wird dazu festgestellt, dass

Worte, die einer in der Agonie äußert, ihm nicht angerechnet werden dürfen. Hiob erhält auch keine Auskunft darüber, was Auslöser seiner Leiden war. Eine Antwort auf die Frage nach dem Leiden des Gerechten gibt es nicht. Anzusprechen ist jedoch ein anderes Problem, das die Frage nach dem Leiden des Gerechten miteinschließt: das existentielle Problem der Gottesferne, der Gottverlassenheit. Dazu zwei Psalmzitate: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Ps 22, 2) und „In deine Hände befehle ich meinen Geist.“ (Ps 31,6; Luk 23,4–6) Es sind Jesu Worte am Kreuz. Noch ein 3. Psalmzitat aus Psalm 73, das von Hiob gesprochen sein könnte: „Dennoch bleibe ich stets an dir ... wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil.“ (Ps 73,23+26) Das ist Hiobs Haltung und die Antwort des Hiob-Buches.

Der Epilog ist parallel gestaltet zum Prolog und erinnert an das Ende der Aqedah, der Bindung Isaaks (Gen 22). Dort heißt es: „Nun weiß ich, dass du gottesfürchtig bist.“ (Gen 22,12) und dann folgt eine Segens- und Mehrungsverheißung. Hiob wird, wie zuvor, sogar mehrere Male wieder „mein Knecht“ genannt und er süht, wie einst für seine Kinder, nun für seine Freunde, denen Gott zürnt wegen ihres engstirnigen Dogmatismus und ihres mangelnden Mitgefühls mit Hiob. Nach den leidigen Tröstern kommen nun alle Verwandten, um ihn zu trösten und ihm wertvolle Geschenke zu

bringen. Hiobs Herden werden verdoppelt und er hat wieder zehn Söhne und drei Töchter, mit den poetischen Namen Täubchen, Zimmetblüte und Salbhörnchen; sie sind die Schönsten im ganzen Land. Hiob sieht noch vier Generationen und stirbt alt und lebenssatt, älter als Mose, im Alter der Patriarchen.

Es ist deutlich: Der Hiobdichter war sehr gebildet und gelehrt, vertraut mit den Geschichten um Abraham und Mose, mit prophetischen Überlieferungen (Jeremia, Ezechiel), mit der Gebetsprache der Psalmen und den Stilformen der Weisheit. Er hat aber auch die Literaturen seiner Umwelt, besonders Ägyptens, gekannt. Es stellt sich die Frage nach dem Milieu, in dem diese Literatur entstanden ist, gepflegt, verstanden und tradiert wurde; gewiss auch nach späteren redaktionellen Eingriffen. Weiter ist zu fragen: Weshalb wird Hiob so auffällig in die Nähe von Abraham und Mose gerückt. Neu ist so etwas wie die Entdeckung des Individuums. Bei den Verheißungen Gottes an Abraham und Mose sind immer die Nachkommen und das Volk Israel im Blick. Bei Hiob geht es um das Verhältnis des Einzelnen, des Individuums, zu Gott, zu seinem Gott.

Es mag mit der Weisheitsliteratur zusammenhängen, mit ihrem Interesse an Erziehung und Bildung des Einzelnen, ist aber dennoch geradezu modern gedacht.

Hiob ist Weltliteratur, schon damals Höhepunkt althebräischer Dichtung. Nicht zuletzt deshalb ist das Buch in den Kanon aufgenommen worden und erhalten geblieben. Das Buch hat wiederum Weltliteratur geschaffen; auf Goethe wurde bereits hingewiesen. Die Rezeptionsgeschichte ist ein weiteres, umfangreiches Kapitel, auf das wenigstens hingewiesen werden soll.

Die Rabbinen haben diskutiert, ob Hiob „maschal“ – ein Beispiel sei, oder „le-maschal“ – zum Beispiel. Israel hat sein Geschick, vor allem nach der Shoah, immer wieder im Blick auf Hiob bedacht und zu deuten versucht. Aus das darf nicht unerwähnt bleiben!

Mit Hiob sind wir noch lange nicht am Ende. Vielleicht sind diese wenigen Bemerkungen Anlass zum Nachdenken, zu weiterer Beschäftigung mit Hiob, mit der Gestalt und mit dem Buch.

## Das anthropische Prinzip

Aspekte des Dialogs zwischen  
Naturwissenschaft und Theologie.

Ein Bericht<sup>1</sup>

Michael Plathow

1. Als herausforderndes Thema für intellektuelle Verantwortung und für den eigenen Glauben erwies sich das Thema „Anthropisches Prinzip“. Mit Branton Carter findet es seine Bedeutung im Blick auf „natürliche Erklärungsmöglichkeiten für Gegebenheiten im Universum, die für einen Beobachter unwahrscheinlich und deswegen nicht durch Zufall erklärbar erscheinen oder einen zielgerichteten teleologischen Eindruck machen“ (1973). Zusätzlich wird zwischen dem „schwachen“, nichtteleologisch interpretierten, und dem „starken“, teleologisch gedeuteten „anthropischen Prinzip“ unterschieden, was John D. Barrow und Frank J. Fischer weiter ausdifferenzierten.

2. In der Einführung zum Symposium verwies Prof. Dr. Gerhard Ackermann zunächst auf die Notwendigkeit des interdisziplinären Gesprächs zwischen Naturwissenschaften und Philosophie sowie Theologie. Er nahm damit Stellung gegen die Konfrontation des 18. und 19. Jahrhunderts; dabei haben Naturgesetze als Konzentrat menschlicher Verstehensbemühungen

für das Verhalten der Natur hypothetischen Charakter. Viele Wissenschaftler erkennen in nüchterner Weise die Grenzen ihrer Forschung an.

Im Blick auf das Sachthema zeigte G. Ackermann die Spannung zwischen den sieben Naturkonstanten der Naturwissenschaften und der unabhängigen Größe, die vor mehr als 10 Mrd. Jahren den sog. „Urknall“ auslöste. Ebenfalls benannte er die Spannung zwischen einer Abstimmung hin zu Leben und habituellen Zonen einerseits und der Ablehnung eines Zufallprinzips andererseits.

Der Naturwissenschaftler Prof. Dr. Ernst Peter Fischer zeigte in seinem wissenschaftsgeschichtlich gehaltenen Beitrag „Mehr biophil als anthropogen. Die Erklärung des Lebens aus der Sicht der Naturwissenschaft“, dass die Entstehung biophiler Strukturen über die anthropogener hinausgeht (mit M. Delbrück und E. Schrödinger). Leben, gekennzeichnet durch Bewegung, Plan, Ziel, erweist sich als „genetisches kreatives Geschehen“. Kreativität aus Information ist dem Lebensprozess sich selbst organisierender komplexer offener Systeme eigen. Die Naturkonstanten vermögen Leben nicht hervorzubringen.

E. P. Fischer grenzt sich ab sowohl von Kreationismus, intelligent design und teleologisch strukturiertem Anthropozentrismus als auch vom naturalistischen Geltungsanspruch. Der Ursprung des Lebens zeigt sich als „un-

der Universität Heidelberg 9.–10.11.2018 im Ökumenischen Institut.

<sup>1</sup> Symposium des Freundeskreises des Ökumenischen Instituts und Studienhauses

gelöstes Rätsel“. Naturwissenschaftliche Forschung vertieft das Geheimnis des Lebens; nur in Metaphern vermag sie es „aquarellistisch“ zu umschreiben.

Der Philosoph Prof. Dr. Holm Tetens explizierte in argumentativ-konkludierenden Gedankenschritten die Erklärungskraft und die Vernünftigkeit des Schöpfungsglaubens. Im Sinn des zureichenden Grundes lassen zum einen naturgesetzliche Ursachen (konstitutive Prinzipien und Inhalte der naturwissenschaftlichen Erforschung des physikalischen Universums) den Schluß der „Urknallthese“ auf den Schöpfungsgedanken als beste Erklärung rational plausibel machen. Zum andern beantwortet die „personartig wirkende Ursache“ der Schöpfungslehre die existentielle Sinnfrage; diese nämlich erschließt grundlegendes Vertrauen, freie Dankbarkeit und engagierte Verantwortung für die Mitwelt; im Erlösungsgedanken findet sie ihre Erfüllung.

Das Zusammenspiel von naturgesetzlicher und „personartiger“ Erklärung, der Einklang des Schöpfungsgedankens mit den naturwissenschaftlichen Konstanten und ihren Feinabstimmungen lässt den Schöpfungsglauben auch erklärungsstärker sein als ein naturalistischer Atheismus.

Im Beitrag „Das anthropische Prinzip in der Systematischen Theologie“ wendet sich Frau Prof. Dr. Friederike Nüssel gegen die frühere Konfrontation zwischen Naturwissenschaft und christlichen Glauben und Theologie; im Kreationismus findet sie sich ge-

genwärtig wieder. Mit Wolffhart Panenberg (anders Karl Barth und Edmund Schlink) betont Friederike Nüssel die Notwendigkeit einer solchen interdisziplinären Verständigung zwischen den Disziplinen, die Integration und Analogien kennt und einschließen.

In systematisch-theologischer Perspektive schafft der dreieine Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit durch seinen Geist als eine der Schöpfung innewohnende Dynamik von Kontingenz und Kontinuität, von Freiheit und Ordnung das Universum als Ganzes.

Während die Frage nach dem „Anfang“ – etwa als „Urknall“ – letztlich unbeantwortbar ist und das „starke anthropische Prinzip“ von der Evolution auf die Hervorbringung menschlichen Lebens und menschlicher Intelligenz hin naturwissenschaftlich strittig ist, erweist sich das „schwache anthropische Prinzip“ im Blick auf das „Ende“ für die Theologin als „Frage nach einer eschatologischen Kosmologie“. In metaphorischer Darstellung der eschatologischen Hoffnung weist das „anthropische Prinzip“ folglich auf die Gemeinschaft mit Gott, wie die biblischen Zeugnisse wegweisend verkündigen und wie sie in Konvergenz mit der kosmischen Forschung jeweils zur Sprache zu bringen sind.

3. Als Ertrag des Symposiums ist zunächst festzuhalten, dass interdisziplinäre Kommunikation und Kooperation, zwischen wissenschaftlicher und technischer Forschung und ihrer Anwendung, zwischen Vernunft und

Glauben in einer von der Nachaufklärung bestimmten Zeit und Lebenswelt die notwendige Bedingung ist für eine Leben fördernde und Zukunft eröffnende Existenz der Menschen auf unserem Planeten Erde im weiten Raum des Kosmos.

Das interdisziplinäre Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie als integrative, komplementäre und analoge Beziehung grenzt sich ab von konfrontativen, wie es das 18. und 19. Jahrhundert prägte und heute die Geltung einerseits von Kreationismus und „intelligent design“ und andererseits von naturalistischer Ideologie bestimmt.

Im naturwissenschaftlich-philosophisch-theologischen Gespräch über das „anthropische Prinzip“ wird in Abgrenzung von einem teleologisch begründeten Anthropozentrismus der Blick auf die biophile und kosmologische Dimension als Ganzes geweitet. Die Naturkonstanten mit den Feinabstimmungen der naturwissenschaftlichen Erklärung lassen aber im Wissen um eigene Grenzen, auch um Kontingenz und Emergenz, die Frage nach dem Anfang vor mehr als 10 Mrd. Jahren, die Frage nach dem Ursprung des Lebens und die Frage nach dem Ende des Kosmos letztlich ungelöst bleiben. Die Theorien vom Anfang, etwa vom „Urknall“, die Erklärungen vom Beginn des Lebens und Ursprung der Kreativität, die Deutungen des Endes, etwa aus dem Entropiesatz, sind strittig. Insofern sind es die Naturwissenschaften, die sowohl durch ihre Forschung als auch durch Anerkennung eigener Grenzen das Geheimnis des

Lebens und des Kosmos vertiefen und nicht selten Staunen, Ehrfurcht, Demut wecken und „aquarellistische“ Umschreibungen anregen.

Zugleich lässt die Unterscheidung zwischen naturwissenschaftlichen Ursachen und „personartig“ wirkenden Ursachen zum einen die Erklärungskraft des Schöpfungsgedanken plausibel werden für die naturgesetzliche Evolution mit Anfang und Ende; zum andern eröffnet die Deutungskraft des Schöpfungsglaubens die Gewissheit von Gottes Schöpfungstat am Anfang sowie vom verborgen erhaltenden und lenkenden Wirken des in seiner Liebe freien Gottes mit und durch die als Geschöpfe qualifizierten Naturkonstanten und die mit Vernunft und Freiheit begabten menschlichen Kreaturen in „vermittelter Unmittelbarkeit“ (die Theologen sprechen vom „consensus divinus“ im providentiellen Wirken Gottes, d. h. von Gottes dennoch erhaltendem und lenkendem Begleiten und Segnen - ein Paradox – des sich selbst verabsolutierenden Menschen, der sich dem Willen Gottes immer wieder verschließt). Der Schöpfungsglaube verbindet Freiheit und Naturgesetz, die Kategorien Kontingenz und Kontinuität, Kreativität und Invarianz und erschließt die existentielle Erfahrung von Sinn, von grundlegendem Vertrauen, gelebt im doxologischen Lobpreis Gottes des Schöpfers, Erlöser und Neuschöpfer, im Dank für die Schöpfungsgaben, im Bittgebet und in der Hingabe an Gott. Zugleich befreit der Glaube an Gott, den Schöpfer, Erhalter und Lenker, zu prophetischer

Kritik an verabsolutierten Geltungsansprüchen des Menschen etwa naturalistischer Provenienz und zur Verantwortung für die lebensdienliche Zukunft von Mensch und Mitwelt.

Für den Glauben an den dreieinen Gott, der durch den heiligen Geist in kreativer Dynamik durch und mit den gesetzlichen Prozessen sich selbst organisierender komplexer offener Systeme im Pfeil der Zeit alles neu schafft, öffnet das „anthropische Prinzip“ die Frage nach einer eschatologischen Kosmologie. Als metaphorische Umschreibung der eschatologischen Hoffnung auf die Gemeinschaft mit Gott, wie die biblischen Zeugnisse wegweisend verkündigen, ist sie in

Konvergenz mit der kosmischen Forschung jeweils zur Sprache zu bringen.

So wurde das Symposium „Aspekte des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Das anthropische Prinzip“ zu einem interdisziplinären Ereignis auf hohem Reflexionsniveau mit nicht wenigen Erkenntnisgewinnen, Impulsen zum Weiterdenken und Anfragen an die Relevanz des Glaubens an Gott, den Schöpfer, für die eigene Existenz und die Konvivenz mit Mitmenschen und Mitwelt auf unserem blauen Planeten in der Weite des Kosmos.

AKTIVITÄTEN UND INITIATIVEN VON  
ASSISTENTEN UND STUDIERENDEN

## Und siehe: Es war online! – Kirche und Digitalisierung

Studientag 2018  
der Fachschaft Theologie

*Dorothee Branz*

Unter dem Titel *Und siehe: Es war online! Kirche und Digitalisierung* veranstaltete die Fachschaft der evangelisch-theologischen Fakultät Heidelberg auch 2018 wieder einen Studientag am Buß- und Betttag. Die zahlreich gekommenen Studierenden und Interessierten der Fakultät beschäftigten sich mit der Frage, wie Kirche und Theologie mit der Digitalisierung umgehen können und sollen. Dabei wurden ethische Fragen aufgeworfen, Versäumnisse der Kirche thematisiert und digitale Innovationen aus dem theologischen und kirchlichen Bereich vorgestellt.

Mit einem lehrreichen und humorvollen Vortrag von Christopher Nunn, Qualitätsmanagementbeauftragter der theologischen Fakultät Heidelberg, begann der erste Themenblock des Tages in der Neuen Universität. Bei seinem wilden Ritt durch die Geschichte der Digitalisierung hatte Nunn nicht nur nostalgisches Anschauungsmaterial wie eine Diskette mit sage und schreibe 1,4 MB dabei, sondern er kri-

tisierte auch, dass die moderne Technik zu wenig in der Theologie genutzt würde und zu wenige theologische und antike Werke digitalisiert zur Verfügung stünden. Für viele Lacher sorgte er mit einem Video, das einen Roboter, der den abrahamitischen Segen spendete, zeigte.

Danach sprach Selina Fucker, Sozial- und Kommunikationswissenschaftlerin aus Karlsruhe, über ihre Erfahrungen mit Kirche im Netz. Digitalisierung betreffe die Kirche in allen Bereichen, nicht nur bei der Verwaltung von Daten oder der Kommunikation. Dabei zeigte sie, wie die Digitalisierung das Ehrenamt der Kirche attraktiver mache und beschrieb die christliche Gemeinschaft im Netz. Diese sei nicht von der analogen Kirche zu trennen und könne diese auch nicht ersetzen. Zwar bekomme man online viel von den anderen Christ\*innen mit, könne an ökumenischen Andachten auf Twitter teilnehmen und habe auch als kirchenferner Mensch weniger Hemmschwellen, sich über das Christentum zu informieren als in der realen Welt, aber dennoch könne dies nicht das Gefühl, beim Gottesdienst neben echten Menschen zu sitzen oder am Abendmahl teilzunehmen, ersetzen. Fucker plädierte dafür, dass Kirche als kritische Akteurin den Prozess der Digitalisierung mitgestalten solle. Ihren Vortrag schloss sie mit einem Vergleich zwischen der Digitalisierung und der Erfindung des Buchdrucks, der ja auch eng mit Reformation und Kirche verbunden gewesen sei.

Anschließend an Selina Fucker ging Stefan Karcher vom Prüfungsamt und Qualitätsmanagement der theologischen Fakultät Heidelberg, der in diesem Semester in Kooperation mit dem Institut für Computerlinguistik eine Übung zum Thema digitale Predigtanalyse anbietet, auf „Veränderungsprozesse durch die Digitalisierung und die Rolle der Kirche darin“ ein. Dabei zeigte er zunächst auf, wie sich die Arbeitsplätze durch die Digitalisierung ähnlich wie bei der Industrialisierung nicht verringern, aber verändern und in den Bereich der Digitalisierung verschieben würden. Auch Kommunikation und Öffentlichkeit fänden zunehmend im digitalen Raum statt, auch wenn das persönliche Treffen nicht ersetzen könne. Die Frage hierbei sei, wie die Kirche diese Online-Communitys, die vor allem für Marketingzwecke genutzt würden, für sich nutzen wolle. Karcher machte zudem auf die Problematik des Datenschutzes aufmerksam und stellte die Frage, ob personalisierte kirchliche Angebote im Sinne einer christlich pluralen Gemeinschaft seien. Anschließend kritisierte er, dass die Kirche bei ethischen Fragen im Internet wenig präsent sei und dieses Feld lieber der BRIGITTE überließe. Digitalisierung verändere nicht die Fragen, die sich an Theologie und Kirche richten, sondern die Räume, in welchen sie sich stellen, und die Methoden, mit welchen sie beantwortet werden.

Nach einer kurzen Kaffeepause begann der zweite Themenblock im Karl-Jaspers-Saal der Evangelischen

Studierendengemeinde. Zunächst referierte die hannoversche Pastorin Dr. Christina Ernst, die in Theologie über Medienethik promoviert hat, über die Selbstdarstellung und Inszenierung in sozialen Medien. Ernst stellte die Frage, ob der Mensch nicht mehr sei als seine Daten. Der Mensch wolle wahrgenommen werden und dennoch nicht alles von sich preisgeben. Hierbei stelle sich die Frage nach dem Privatsphärenmanagement. Schon Habermas habe gewusst, dass es Privatsphäre brauche, um Meinungen zu bilden, was wiederum in einer Demokratie sehr wichtig sei. Die Frage nach Öffentlichkeit und Privatsphäre stelle sich in Sozialen Medien umso mehr. Ernst nannte daraufhin einige Beispiele, wie sich User\*innen in den sozialen Medien inszeniert darstellen, ohne ihr Gesicht zu zeigen. Zudem fragte Ernst, was mit dem „undarstellbaren Rest“ des Menschen sei, den das christliche Menschenbild eigentlich ins Zentrum stelle. Gott bringe die Rollen des Menschen, mit denen er auch in den sozialen Medien jongliere, in einen „guten, integrierten Rahmen“.

Auf den Vortrag von Ernst folgte die Moralphilosophin PD Dr. Fiorella Battaglia vom Lehrstuhl für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft an der Universität München mit ihrem Beitrag *Verändern Roboter und autonome Maschinen das menschliche Selbstverständnis?* Battaglia stellte dar, dass Roboter und autonome Maschinen entwickelt würden, mit dem Ziel, die Umwelt wahrzunehmen, diese wissenschaft-



lich einzuordnen und davon ausgehend physisch zu handeln und in die Umwelt einzugreifen. Technik sei zunächst ein Werkzeug, das der Mensch nutze, um ein Ziel zu erreichen. Die Frage sei allerdings, ob Technik die Handlungen des Menschen oder den ganzen Menschen ersetzen solle. Technik beziehe sich auf Kultur und Umwelt und verändere auch das menschliche Selbstverständnis, wenn sich Menschen beispielsweise nicht nur mit anderen Menschen, sondern auch mit Maschinen ins Verhältnis setzen und vergleichen. Das so veränderte Selbstverständnis des Menschen habe dabei auch Auswirkungen auf das Handeln des Menschen. Der Mensch solle sich nicht an eine Maschine angliedern, sondern andererseits die Maschine dem Menschen anpassen.

Arne Bachmann, Leiter des Ökumenischen Studienwohnheimes, fragte in seinem Vortrag über die „Prolegomenadeutungen“ der Digitalisierung, was überhaupt über den Medienwandel sagbar sei. Den Medienwandel zu begreifen sei schwierig, da wir einerseits Teil von ihm sind und ihn nicht losgekoppelt von uns selbst betrachten können und er andererseits noch nicht zu Ende sei, was es schwierig mache, feste Aussagen über ihn zu treffen. Bachmann differenzierte das Verstehen von Technik vom Verstehen des Bedienens der Technik. Man könne einen Lichtschalter bedienen, ohne zu verstehen, wie die Lichttechnik funktioniert. Mit dem Begriff „Neuland“ verglich er die Digitalisierung mit einer neuen Welt. Wie für eine neue

Welt auch neue Landkarten gebraucht würden, so werden auch für das digitale Zeitalter neue Kategorien und Gesetze gebraucht. Außerdem warf Bachmann die Frage auf, wie sich der Medienwandel zum gesellschaftlichen Wandel verhalte und wie Menschen von Medieninfrastrukturen geprägt werden.

Als Abschluss des zweiten Themenblockes gab es eine kurze Expertenrunde, in welcher Dr. Christina Ernst, PD Dr. Fiorella Battaglia und Arne Bachmann unter anderem auf die Ziele der Digitalisierung eingingen. Dabei wurde die Fragen aufgeworfen, von wem und zu welchem Zweck bestimmte Algorithmen programmiert werden und festgestellt, dass Medien teilweise anders genutzt werden als es von den Programmierer\*innen ursprünglich gedacht war.

Nach einer Mittagspause mit Brötchen und angeregten Diskussionen, ging das Programm ab 13.40 Uhr im Karl-Jaspers-Saal weiter, der in der Zwischenzeit zum *Café Digital* umgewandelt worden war. Hier wurden nun in gemütlicher Atmosphäre bei Kaffee und Kuchen verschiedene kirchliche digitale Projekte vorgestellt. Die beiden Theologiestudentinnen und Schwestern Svenja und Friederike Nordholt stellten zunächst ihren im Februar 2018 gegründeten Theologie- und Predigt Podcast *Wortkollektiv* vor. Anschließend berichtete Amin Josua von seinem Promotionsprojekt *1of500*, einem Computerspiel, das in der Zeit von Jesus spielt und vor allem Jugendlichen die Umwelt des Neuen

Testamentes erklären und das Christentum so näherbringen soll. Arne Bachmann stellte sein Onlinemagazin *Cursor* vor, das als „Forum für unfertige Ideen“ theologische Wissenschaft und Digitalisierung verbindet, und Christiane Kalbreier stellte die *Fresh X*-Bewegung vor. Die aus England nach Deutschland gekommene christliche Bewegung, möchte durch neue Formen, wie beispielsweise soziale Medien, die Menschen erreichen und für das Christentum begeistern, die sich von der herkömmlichen Kirche nicht mehr angesprochen fühlen. Nach der kurzen Vorstellung der Projekte gab es noch genug Zeit, Rückfragen zu stellen und sich die Projekte genauer erklären zu lassen.

Am Nachmittag hielt Prof. Dr. Klaus Tanner vom Lehrstuhl für Systematische Theologie und Ethik der theologischen Fakultät Heidelberg einen Vortrag zur Ethik des Digitalen. Tanner ging dabei zunächst auf das enorme ökonomische Wachstum der Digitalisierung ein. Auf die Frage hin, ob dieses Wachstum grenzenlos sei, scherzte er „Wann immer ein Thema in der Kirche zum Thema wird, ist die Welle vorbei.“ Schnell stellte er allerdings klar, dass die wirtschaftliche Macht der Digitalisierung noch lange nicht am Ende sei und dieser diverse ethische Fragen aufwerfe. Die staatliche Einflussnahme habe sich durch die Steuerung der Digitalisierung verändert und auch das menschliche Selbstverständnis und das Verständnis unserer Kultur habe sich verändert. Da sich jeder ungefiltert und ohne große kritische Korrektive online äußern könne,

habe sich auch der Journalismus verändert. Tanner machte zudem darauf aufmerksam, dass der individuelle Nutzen zwar hoch scheine, die Kosten in Form von Daten aber zunächst verborgen blieben. Die Frage, ob es für die Digitalisierung eine neue Ethik brauche, verneinte Tanner deutlich. Man brauche keine neue Ethik, sondern müsse die Ethik neuen Berufsgruppen wie die der Informatik näherbringen. Dabei müsse auch beobachtet werden, wie Gesetze eingehalten werden. Gesetze wie das Patentrecht müssten der Digitalisierung angepasst werden, allerdings blieben die Interessen der Ethik wie beispielsweise Freiheit und Gerechtigkeit dieselben. Ein Problem beim Erarbeiten neuer Gesetze bestehe allerdings darin, dass Gesetze in einer Demokratie sehr zeitintensiv erarbeitet würden, während die Digitalisierung schnell voranschreite. Für die theologische Auseinandersetzung mit der Digitalisierung sei es wichtig, die Traditionen im Hintergrund als Orientierung zu bewahren, auch wenn sie nicht eins zu eins anzuwenden seien. Tanner plädierte abschließend für mehr Transparenz bei der Entwicklung der Technik und für einen bewussteren Umgang mit der Weitergabe der eigenen Daten.

Unter der Moderation von Christopher Nunn und Janine Dutt fand am Ende des lehrreichen Studententages eine Abschlussdiskussion mit Professor Tanner und Selina Fucker, die beide bereits referiert hatten, sowie mit Dr. Frederike van Oorschot, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie bei

Professorin Nüssel und Professorin Konstanze Marx für Germanistische Linguistik an der Universität Mannheim, statt. Zunächst wurde auf das Problem des Datenschutzes eingegangen, wobei die Begriffe der Überwachung, Marketing und der Freiheit eine große Rolle spielten. Das Internet sei global, was eine Gesetzgebung schwierig gestalte. Van Oorschot betonte das Problem, dass es durch die Erhebung von Daten möglich ist, personalisierte Werbung zu bekommen und so nur in der eigenen Filterblase zu leben. Professorin Marx betonte beim Thema Hatespeech und Cybermobbing, dass nun Daten über Mobbing erhoben werden können, was früher so nicht möglich war. Hatespeech decke dabei Probleme auf, die auch vor dem digitalen Zeitalter bestanden, die aber weniger oder keinen Ausdruck fanden. Zum Abschluss eines sehr interessanten Studientages wurde die Frage in den Raum gestellt, wie nachhaltig Digitalisierung sei – angesichts dessen, dass die Erzeugung eines Bitcoins so viel Energie wie die Niederlande in einem Jahr verbrauche.

Der diesjährige Studientag vermittelte durch die Vielzahl an kompetenten Referent\*innen und die Vorstellung der kreativen und inspirierenden Projekten nicht nur viel Wissen, sondern erhielt durch die gelungene Moderation durch Ellen Ohlhauser und Jacob Pantle sowie die Twitterwall, einer Leinwand, auf welche während der Vorträge Kommentare via Twitter gepostet werden konnten, einen stimmigen

gen Rahmen. Somit war der Studientag auch in diesem Jahr ein voller Erfolg.

### Bericht zur Exkursion zur Mykene-Ausstellung am 15.01.2019

*Christoph Wind*

Am Dienstagmorgen um 11 Uhr traf sich eine Gruppe von 21 Angehörigen der Theologischen Fakultät Heidelberg, um gemeinsam nach Karlsruhe zu fahren. Das Ziel: Die Mykene-Ausstellung, die vom Dezember 2018 bis Juni 2019 im Badischen Landesmuseum gezeigt wurde. Die Gruppe war sehr vielfältig: Sowohl Studierende in ihren ersten Semestern als auch fortgeschrittenen Semestern, ein Promovierender, eine Habilitandin, Studierende im Beifach Theologie und im Master-Studiengang sowie Pfarramtsstudierende waren in der Gruppe vertreten. Alle Mitglieder der Exkursion verband nicht der Besuch einer universitären Veranstaltung, sondern allein das Interesse an „Mykene“. Nach einer reibungslosen Zugfahrt und einem kurzen Fußweg trafen wir im Karlsruher Schloss ein.



Dort empfing uns die Leiterin der Abteilung Sammlung und Wissenschaft und des Referats Archäologie, Dr. Katarina Horst, die die Ausstellung kuratiert hatte. Im Vorhinein hatte Frau Dr. Horst angeboten, uns Heidelberger Studierende kostenlos durch die Ausstellung zu führen. Dieses großzügige Angebot wurde von uns dankend angenommen und so machten wir uns auf den Weg durch das Museum.

Nach einer Einführung in die Grabungsgeschichte Mykenes gab Frau Dr. Horst uns Einblicke in die Entstehung der Ausstellung, einer engen Kooperation mit dem griechischen Ministerium für Kultur und Sport. Daraufhin traten wir vor eine Replik des Entlastungsdreiecks des Löwentors mit seinem namensgebenden Motiv der beiden Löwen in Originalgröße. Das Tor wurde so gezeigt, wie Heinrich Schliemann es damals vorfand, als er nach Mykene kam. Dem oberen Teil der Replik des Löwentors kann man sich

somit bis auf wenige Zentimeter nähern, was sonst unmöglich ist, da sich das originale Motiv der Löwen in mehreren Metern Höhe befindet.

Ein weiteres Highlight war die sogenannte Krone von Routsis. Frau Dr. Horst erzählte, wie sie in der Planungsphase der Mykene-Ausstellung in Griechenland nach Objekten suchte, die sie in Karlsruhe ausstellen konnte. Im archäologischen Museum in Chora, im Westen der Peloponnes, traf sie den dortigen Leiter. Dieser sagte ihr, dass er etwas zum Ausstellen habe, ging in den Keller und holte eine Pappschachtel. Als er diese öffnete, kam die Krone von Routsis hervor, die bis dahin nicht publiziert war. In der Mykene-Ausstellung in Karlsruhe wurde die Krone das erste Mal einer breiten Öffentlichkeit präsentiert.

Nachdem wir weitere exklusive Objekte bestaunen konnten, traten wir in einen nachgestellten Thronsaal aus mykenischer Zeit. Die Motive an

Wänden, an der Decke und auf dem Fußboden waren Originalen nachempfunden, die an den Seiten des Raumes in Vitrinen ausgestellt waren. Jedem und jeder wurde es somit ermöglicht, die Architektur und künstlerischen Fertigkeiten mykenischer Zeit zu bestaunen. Nach der Besichtigung des Thronsaals wurden wir in den Ausstellungsraum mit damaligen Alltagsgegenständen geführt. Eine Vielzahl von Objekten zu mehreren Themen war dort ausgestellt, unter anderem zu Religiosität, Sepulkralkultur, Schmuck und Handel. Der letzte Raum beschäftigte sich mit dem Zusammenbruch der mykenischen Kultur im 12. Jahrhundert BC. Es wurden dort mittels iPads mehrere mögliche Szenarien aufgezeigt, die zu diesem Zusammenbruch geführt haben könnten. Die Führung endete nach fast zwei Stunden mit einem herzlichen Dank an Frau Dr. Horst, die sich unser fast eine Stunde mehr als gebucht annahm. Anschließend konnte jede und jeder noch einmal individuell die Ausstellung besichtigen und Objekte in Augenschein nehmen, die vorher nur kurz angesprochen worden waren.

Die Mitglieder der Exkursion haben sich mit einer Kultur auseinandergesetzt, die im Studienfach Theologie in den exegetischen Fächern als Hintergrund auftaucht. Die Ausstellung bot für einen Erstkontakt mit dem damaligen Mykene eine unvergleichliche Möglichkeit. Auch Teilnehmerinnen und Teilnehmer, die mit Vorwissen die Ausstellung besuchten, kamen durch die erstmals ausgestellten Ob-

jekte auf ihre Kosten. Durch die Führung der Kuratorin Frau Dr. Horst wurde ein besonderer Blick „hinter die Kulissen“ der Ausstellung geboten und Einsichten in die Ausstellungsentstehung und die museumsdidaktischen Feinheiten ermöglicht. Somit danken wir Teilnehmerinnen und Teilnehmer herzlich dem Förderverein der Theologischen Fakultät Heidelberg, ohne dessen Unterstützung diese Exkursion nicht möglich gewesen wäre.

## Griechenland als Kontext paulinischer Theologie

Exkursion vom 03–12.04.2019

*Emelie Tille*

Eine Gruppe Studierender der Theologischen Fakultät machte sich gegen Ende der vorlesungsfreien Zeit auf den Weg nach Griechenland, um dort die Wirkungsorte des Apostels Paulus zu besuchen. Das Angebot und das von den Dozierenden Alida Euler und Helge Pönnighaus sauber ausgearbeitete Programm für den 10-tägigen Aufenthalt in Griechenland galt als willkommene Abwechslung: Die antiken Orte oder das, was davon heute übrig ist, zu erkunden und für Theolog\*innen bedeutende Inschriften wie die Gallioinschrift an ihrem Aufbewahrungsort im Museum in Delphi



mal live bestaunen zu dürfen, anstatt nur abgedruckt in Einleitungen des Neuen Testaments zur Kenntnis zu nehmen. Ertragreich war die Exkursion vor allem in der Hinsicht, dass Hintergrund und Kontext der paulinischen Überlieferungen konkret wurden und man anhand der realen Überreste der damaligen Zeit einen neuen und unvergesslichen Zugang finden konnte.

In zehn Tagen begaben wir uns unter Begleitung des Busfahrers Theodor und unserer zugewandten Reiseleiterin Kiki, die immer eine witzige Anekdote für uns bereithielt, von Kavala, über Philippi, Thessaloniki, Vergina, Beröa, zu den Meteora Klöstern bei Kalambaka, über Volos weiter in Richtung Delphi, nach Distomo, nach Korinth und zur Festung Akrokorinth, über Kenchreai, Epidauros, Tiryns,

Mykene und Eleusis bis schließlich nach Athen. Unterwegs besichtigten wir meistens die Ausgrabungsstätten der jeweiligen Orte und gegebenenfalls dazugehörige Museen. Alle Teilnehmer\*innen hatten verschiedene Themen im Voraus erarbeitet. Diese wurden während der Reise dann referiert, was vor allem sinnvoll war, um den paulinisch-theologischen Kontext immer wieder aufs Neue herzustellen. Auch lasen wir im Laufe unseres Weges die dazugehörigen Auszüge aus der Apostelgeschichte, um den Weg nachzuvollziehen, den Paulus damals zu Fuß zurücklegte. Größere Abschnitte seiner Reise verliefen dabei über die Via Egnatia, auf deren antiken Resten wir erstmals in Philippi selbst standen. Besonders eindrücklich waren für viele Reisende Korinth und

Akrokorinth. Auf Meerebene besichtigten wir vormittags zunächst die Ausgrabungsstätte des antiken Korinths, wo wir das Marcellum und die Werkstattläden sowie gut erhaltene große Tempel und ihre Säulen sahen. Am Nachmittag fuhren wir dann etwa 10 min auf den Berg, wo die sehenswerte antike Festung Akrokorinth von wunderschöner Landschaft umgeben liegt. Der Zusammenhang von Archäologie und Theologie wurde in Thessaloniki besonders deutlich. Bei einem Stadtrundgang erfuhren wir, dass hier viele ungewöhnliche Kulte gefunden wurden. Dies steht theologisch in Zusammenhang mit den immer wieder hervorgehobenen Warnungen des Paulus vor Götzen. Im ersten Thessalonicherbrief würdigt Paulus beispielsweise

die Abkehr der Gemeinde von den Götzen hin zu Gott (vgl. 1Thess 1,9).

Neben sehr viel inhaltlichem Input mit archäologischem Schwerpunkt, der im Theologiestudium hintergründig zwar eine große Rolle spielt, in den einzelnen Fächern aber nicht vertieft wird, hatten wir in den zehn Tagen aber auch die Chance, als Gruppe zusammenzuwachsen und einander besser kennenzulernen. Wir verbrachten in Griechenland in jeder Hinsicht eine intensive, aufregende Zeit, die vor allem bei leckerem griechischen Abendessen und Köstlichkeiten wie Oliven und Ouzo besonders genossen wurde.

Ein herzlicher Dank gilt dem Förderverein, der die Exkursion im Rahmen des Workshop-Fonds großzügig bezuschusste.

FORSCHUNGEN DER PRAKTISCHEN  
THEOLOGIE (KIRCHENTHEORIE UND  
RELIGIONSPÄDAGOGIK)

## Zur Zukunft der evangelischen Kirchen

*Fritz Lienhard*

Ein Buch über die Zukunft der Kirchen in Deutschland und Frankreich zu schreiben, wie ich es aktuell tue, ist eine Zumutung, zumal meine Kristallkugel eine dauerhafte Panne hat. Natürlich lassen sich einfach die aktuellen Trends verlängern, und auf diese Weise lassen sich leicht Prognosen bis zum Ende des Jahrhunderts formulieren. In einem praktisch-theologischen Verfahren müssen jedoch unterschiedliche Gesichtspunkte berücksichtigt werden: die soziologischen Trends, natürlich, aber auch die theologische Frage der Identität der Kirche. Genauso ist für die Zukunft zentral, dass der theologische Diskurs die aktuellen Formen von Spiritualität kritisch aufgreift. Auf dieser doppelten Grundlage lassen sich dann Orientierungen für die Kirchen anbieten.

Bei genauerem Hinsehen fällt auf, dass die Analyse der Geschichte der Säkularisierung bzw. der religiösen Entwicklung alles bloß nicht eindeutig ist. In der Tat ist der Säkularisierungsbegriff selbst kritisch zu untersuchen. Im Allgemeinen bedeutet dieser Ausdruck, dass Modernisierung Rückzug der Religion bedeutet. Das mag wohl in Europa stimmen, weltweit scheint

die Entwicklung jedoch nicht in diese Richtung zu gehen. Der Säkularisierungsdiskurs erweist sich daher als eine Form von Ethnozentrismus: Die weltweite Entwicklung der Modernisierung bedeutet, dass die anderen Kontinente sich in Richtung Europa entwickeln müssen. So gehört dieser Diskurs, was auch sein wissenschaftlicher Anspruch sei, selbst zur säkularistischen Ideologie. Auf diesem Hintergrund ist die Entwicklung der Marginalisierung der Kirchen in Europa differenziert zu untersuchen. Diese Marginalisierung hat drei Ursachen:

– Erstens gab es eine Marginalisierung der Kirche in Europa durch die konfessionelle Pluralisierung. Diese hat zunächst zum Krieg geführt, und auf diese Weise zu einem grundsätzlichen Misstrauen der „Religion“ gegenüber. Es wurde davon ausgegangen, dass ein Zusammenleben in pluralem Kontext nur möglich ist, wenn die Religion in den privaten Bereich verdrängt wird. Insbesondere in Frankreich wurde auf dieser Grundlage, also im Namen der religiösen Pluralität, der Katholizismus seiner Macht beschnitten. Das Ergebnis war die Laizität. In Deutschland haben zeitweise, im Ansatz, die Kirchen vor einem totalitären Staat geschützt. In Frankreich schützte der Staat vor einer totalitären Kirche. Viele Mentalitätsunterschiede erklären sich durch diesen Sachverhalt.

– Die Pluralisierung führte so zur Entstehung von Bereichen, die dem kirchlichen Einfluss entzogen waren. Das galt zunächst für Recht und Politik. Anhand von Beispielen wie dem

Galileos oder Darwins lässt sich dann zeigen, wie die Wissenschaft ein weiterer eigenständiger Bereich gegenüber den Kirchen wurde. Auf diese Weise geschieht Marginalisierung der Kirchen durch die sogenannte „funktionale Differenzierung“. Diese These ist jedoch zu nuancieren durch zwei Beobachtungen: es lässt sich zeigen, wie Bereiche wie Politik und Wirtschaft sich religiöse Züge aneignen; gleichzeitig sind viele Aktivitäten der Kirche hybrid, zugleich kirchlich und nicht kirchlich.

– Eine dritte Ursache der Marginalisierung der Kirchen ist die Entzauberung der Welt bzw. die Entstehung des Atheismus als Normalität. Dabei ist zu beobachten, dass diese Entzauberung ihre Wurzel in der biblischen Tradition selbst hat. Die Transzendenz Gottes entledigt die Welt seines Zaubers. Sie wird profan und also Gegenstand von der Praxis der Weltveränderung in der Arbeit an der Natur und in der politischen Gestaltung. Die Welt wird durch Wissenschaft und Technik beherrscht und kontrolliert. Diese Transzendenz Gottes führt jedoch in ihrer Radikalität zum Deismus, welcher die Fragestellung der Theodizee verschärft. Die entsprechende Revolte ist die zweite Gestalt des Atheismus. Die dritte Gestalt ist der sogenannte Humanismus, der davon ausgeht, dass die göttlichen Attribute eigentlich menschlich sind, und dass der Mensch sich seine eigene Gottheit wieder kollektiv (Marx) oder als Einzelner (Freud) aneignen muss, gegen jede Entfremdung. Insbesondere im Osten

von Europa wurde diese Gestalt zur vorherrschenden Form des Atheismus.

Hinsichtlich dieser Ursachen der Marginalisierung der Kirchen ist jedoch festzustellen, dass einige dieser Ursachen in den letzten 30 Jahren selbst infrage gestellt wurden. Die totalitären atheistischen Ideologien haben ihre Anziehungskraft verloren. Die Verwandlung der Natur stößt auf ihre Grenzen. Eine radikale Entzauberung führt zu einer quantitativen und mechanischen Weltsicht, die der menschlichen Erfahrung nicht entspricht. Die Kunst und das Gesicht des Anderen, also Ästhetik und Ethik, stehen dem entgegen und lassen sich weder beherrschen noch kontrollieren. Auch in der Wissenschaft scheint die Spezialisierung, die mit der funktionalen Differenzierung zusammenhängt, auf ihre Grenzen zu stoßen. So bleibt eigentlich nur noch der Faktor der Pluralisierung, jedoch tendieren manche Untersuchungen dazu, zu zeigen, dass nicht in jedem Kontext Pluralisierung zur Marginalisierung der Kirchen führen muss. Genauso scheint die Welt sich eher auf dem Weg der Moderne im amerikanischen Modell als im europäischen Modell zu befinden.

Aus diesen Gründen ist die Debatte um den religiösen Wandel in Europa neu eröffnet. Insbesondere stellt sich die Frage nach dem Status der neuen Religiositäten in der soziologischen Auseinandersetzung: Die einen betonen, dass diese Religiosität nicht nach dem Modell der Kirchen zu untersuchen ist; eine allzu kirchliche Definition von Religion wird diesen Phäno-

menen nicht gerecht. Sie müssen qualitativ erforscht werden, mit ihren eigenen Kennzeichen: höhere Macht statt persönlicher Gott; Steigerung des Menschseins als Einzelner; Synkretismus zwischen den verschiedenen Traditionen und zwischen Spiritualität und Wissenschaft; Schwerpunkt auf den Einzelnen und seine Emotionalität im Bezug zu einer religiösen Erfahrung. Jedoch gibt es auch gute Gründe dafür, diese neue Gestalt von Religiosität nicht zu überschätzen: Denn die Menschen, die für die neuen religiösen Bewegungen anfällig sind, wurden im Allgemeinen kirchlich sozialisiert und sind davon „abgefallen“. Wenn es keine kirchliche Sozialisierung mehr gibt, haben diese religiösen Bewegungen keinen Zulauf mehr. Zudem gedeiht Religion als Gefüge, in der Wechselwirkung zwischen ritueller Praxis, Glaubensüberzeugung, Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft, Lebensweise, religiöser Erfahrung. Soziologische Untersuchungen zeigen, wie diese verschiedenen Bestandteile zusammenwirken. Die Einen betonen also die innere Erfahrung im Bezug zur Individualisierung, die Anderen die äußeren Faktoren von Religion, angefangen mit religiöser Sozialisierung.

Jedoch blieben die Kirchen der Säkularisierung gegenüber nicht passiv. Eine erste Reaktion, die es zu untersuchen gilt, ist der „Traum von Compostela“. Diese Strategie besteht aus einer kollektiven Sicht des Christentums, einer Verwurzelung in die vor-modernen mittelalterlichen Traditionen, in dem frontalen Angriff auf die

angeblich totalitäre Moderne. Die neueren Entwicklungen innerhalb der katholischen Kirche weisen verschärft die Grenzen dieser Strategie aus. Die gegenteilige Strategie ist die vom liberalen Protestantismus mit Schwerpunkt auf einer kritischen Theologie, auf eine Anpassung an die Moderne, auf den Einzelnen und seine geistige Freiheit. Der weltweite Vergleich zeigt, dass sich diese Strategie überall auf dem Rückzug befindet. Das in sich ruhende Selbstbewusstsein ist eine anthropologische Illusion, und wenn Kirche aufhört eine Mehrheit zu sein, braucht sie ein verstärktes Profil und muss sich von der Moderne absetzen. Eine nächste Strategie ist die des Evangelikalismus, der im Nordatlantik viel Zulauf hat. Er legt den Schwerpunkt auf die Bekehrung als Bruch mit der Welt, auf eine klare Identität im Bezug zur Heiligen Schrift, und auf dieser Grundlage auf eine konservative Moral und einen politischen Manichäismus. Die religiöse Bewegung jedoch, die aktuell am meisten Erfolg hat, ist die Pfingstbewegung. Die Analyse zeigt dabei eine gewisse Nähe zu den neuen religiösen Bewegungen, mit der Steigerung des Menschseins im wirtschaftlichen und gesundheitlichen Bereich, Schwerpunkt auf dem emotionalen Einzelnen und seiner Erfahrung, faktischem Synkretismus, und Ablehnung von Traditionen, Dogmen und Institutionen.

Wie lässt sich auf diesem Hintergrund eine evangelische – sprich lutherische bzw. reformierte – Strategie entfalten? Ausgangspunkt bei dieser Überlegung ist das wichtigste Motiv

der zeitgenössischen Spiritualität, nämlich die religiöse Erfahrung des Einzelnen. Dieses Motiv der Innerlichkeit stammt auch genuin aus christlicher Tradition. Es ist die Rede von Spiritualität in Bezug auf den Geist, und auf der anderen Seite vom Heiligen Geist als Mitte christlicher Praxis. Auf dieser Grundlage werden Institutionen und Dogmen relativiert. Es stellt sich also die Frage, wie mit nicht-kirchlichen bzw. marginal kirchlichen Traditionen umzugehen ist. Auf der Tagesordnung steht das interreligiöse Gespräch mit neuen religiösen Bewegungen und Pfingstbewegung. Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus haben ihre Grenzen gezeigt. Es geht vielmehr darum, im Gespräch lernbereit zu sein, in Bezug auf Spiritualität, Lebensweise und Theologie, und also den Synkretismus, der Christentum immer schon ist, heute neu zu gestalten.

Eine wichtige These dabei ist, dass die Pneumatologie das Motiv der innerlichen Erfahrung in die christliche Frömmigkeit – als Theologie und Praxis – zu integrieren helfen kann. In der Tat geht es beim Motiv vom Heiligen Geist um die Wirksamkeit Gottes *im* Menschen, dies jedoch im Bezug auf den Sohn. Spiritualität kommt von *spiritus* und steht also in Verbindung mit dem Heiligen Geist. Das Motiv vom Heiligen Geist innerhalb der christlichen Theologie nimmt seinerseits die Anliegen der zwei Gestalten der Spiritualität auf. Insofern der Heilige Geist innerhalb des Menschen den Glauben bewirkt, als inneres Zeugnis, steht er in Verbindung mit der Innerlichkeit

und also der religiösen Erfahrung. Auf diese Weise fordert der Geist ein äußeres Wort kritisch heraus und führt zur Erneuerung und zur Pluralisierung. Der Heilige Geist führt auch zu Heiligung und also zu einem Fortschreiten im eigenen Menschsein, vor Gott. Und schließlich weht der Geist, wo er will, vergleichbar mit dem Wind, und agiert also auch in den nicht-christlichen Religionen und Bewegungen. Vielleicht hatte Joachim von Fiore im Mittelalter doch recht: Nach je einem Zeitalter des Vaters und des Sohnes, kommt nun das Zeitalter des Geistes. Durch die gewisse Eigenständigkeit des Geistes entgeht christliche Spiritualität auch der Einseitigkeit des westlichen Christentums, in dessen Modell die Bewegung von Christus zu Papst, vom Papst zu den Bischöfen, von den Bischöfen zu den Priestern, und von den Priestern zu den Gläubigen geht. Eine Bewegung in die andere Richtung wird seit der Einführung des „filiolique“ nicht gedacht.

Jedoch ist ein wesentliches Kennzeichen des Heiligen Geistes, dass er in die Trinität hineingehört. „Deus relative subsistit“, schrieb Augustin. Die Formulierung lässt sich übersetzen mit: „Gott besteht als Beziehung“, aber auch „Gott besteht relativ“. Keine der drei Gestalten der Trinität besteht an und für sich, ab-solutus, einsam und abgesondert. Das gilt auch für den Heiligen Geist. Innerlichkeit und religiöse Erfahrung schließen sich nicht in sich selbst ein, sondern bestehen in Wechselwirkung mit dem äußeren Wort, wie es durch den Sohn personi-

fiziert und eingesetzt wird. Das entspricht auch dem Menschsein: Der Mensch und seine Erfahrung sind Beziehungswesen. Vor der Beziehung zu sich selbst besteht schon eine Beziehung zu einem Anderen, zu einem Gegenüber. Das Ich setzt ein Du voraus. Dieser andere Mensch gibt sich insbesondere in der Gestalt einer Sprache. So ist zu schließen: Seit dem Ursprung sind Erfahrung und Sprache in Wechselwirkung. Auf den christlichen Bereich übertragen: Mystik und Innerlichkeit beziehen sich auf eine ihnen außenstehende Botschaft. In die christliche Theologie übertragen: Der Heilige Geist verweist auf Christus. Laut dem Neuen Testament ist der Heilige Geist der Geist Christi. Im Gespräch mit anderen ist die eigene Erfahrung selbst zu relativieren. Sie ist auch immer mit Sprache verflochten und besteht also nicht in ihrer Unmittelbarkeit. Gott bleibt verborgen. Er offenbart sich in Indizien, bleibt aber diskret. Nur in Relation zum Wort kann eine Erfahrung als Gottes Erfahrung voll und ganz erlebt werden. Genauso und umgekehrt, ist dissonante Erfahrung eine Herausforderung für das Wort, das entsprechend immer neu zu deuten ist. So besteht eine Wechselwirkung zwischen dem Sohn und dem Geist.

Dieser Verweis auf den gekreuzigten Christus führt zu einer anderen Korrektur: Das Fortschreiten im eigenen Menschsein, als Heiligung, besteht nicht in einem Besserwerden. Der Fortschritt kann auch darin bestehen, das eigene Sündersein, die eigene Krankheit und Armut anzunehmen,

um fruchtbar damit zu leben. Auf diese Weise besteht die Dankbarkeit vor dem Gott, der vergibt bzw. annimmt, wie man ist, und die Solidarität mit der Menschheit in ihrem faktischen Zustand. Auf dieser Grundlage lassen sich dann kleine Schritte, wie beim Fortschritt im Sport, auf dem Weg zu einem Besser werden tun, durch Übung.

Im Gespräch mit anderen Religionen und Glaubensüberzeugungen lassen sich Elemente, die in der kirchlichen Tradition weniger vorkommen, aufnehmen. Das gilt in unserem Fall für die innere Erfahrung. Sie werden jedoch bezogen auf die anderen Elemente vom Gefüge des Christentums: Erfahrung, ja, aber auch rituelle Praxis, Lebensweise, Glaubensüberzeugung, Gemeinschaft. Alle Elemente werden durch das Gefüge verändert.

Welche Konsequenzen hat diese Spannung zwischen Geist und Christus für die Gestaltung der Kirche? Laut CA 7 ist Kirche Versammlung der Gläubigen, in der das Wort rein gepredigt und die Sakramente recht verwaltet werden. So ist die Kirche zunächst Versammlung, wobei das konkrete Gegenüber für den Glauben zentral ist. Dieses Gegenüber gilt immer in seiner Fremdheit, als Herausforderung für das gemeinsame Verständnis und die gemeinsame christliche Praxis.

Zudem geht es dabei um Kommunikation des Evangeliums, wobei Evangelium als performatives bzw. befreiendes Wort zu verstehen ist. Konkret geschieht Kommunikation des Evangeliums in der Wechselwirkung zwischen äußerem Wort, wobei „Wort“

Bild, Geste, Ansehen einschließt, und innerer Erfahrung des Einzelnen, der sich entsprechend zum äußeren Wort verhält. Kommunikation des Evangeliums ist Einladung zum Glauben, und bietet auf diese Weise die Möglichkeit, mit der Sache der Kirche Erfahrungen zu machen. In der Sprache von Blaise Pascal: Es gilt, die Gelegenheit zu geben „d'éprouver la vérité de la foi“. Die Wahrheit des Glaubens soll getestet, geprüft und empfunden werden, je nach Übersetzung von „éprouver“. Diese Einladung zum Glauben geschieht im Ergänzungsverhältnis zwischen der Authentizität des einzelnen Glaubenden im Rahmen vom allgemeinen Priestertum, und der kunstvollen Rede von der professionellen Pfarrperson. Kommunikation des Evangeliums ist Kriterium von kirchlicher Praxis und kirchlichen Strukturen. Sie führt jedoch von sich aus zu einem zweiten Kriterium: zu der aktiven Beteiligung des Einzelnen.

Und schließlich definiert sich Kirche auf diese Weise rezeptiv, in der Abhängigkeit und Unterscheidung von ihrem Herrn. Wort und Sakrament sind die Gestalten, in denen sich Christus der Kirche gibt, jedoch auf eine Weise, in der er nicht monopolartig angeeignet werden kann. Die Hände der Kirche bleiben leer, aber die Anfechtung wird durch Gewissheit überwunden. Diese Definition führt zu einem ekklesiologischen Minimalismus, sodass Kirche frei gestaltet werden kann. In Bezug auf den einen Jesus Christus führt der Heilige Geist zur Vielfalt. Es gehört zur christlichen Kirche, dass

unterschiedliche Kulturen, Lebensstile, Milieus ihren Platz finden können. Zukunft gehört einer kirchlichen Biodiversität. Dass diese Vielfalt auch zum fröhlichen Austausch und Streit führt, gehört zur Lebendigkeit der Kirche.

Auch für die Strukturen der Kirche hat diese Perspektive Konsequenzen. In der Debatte um gemeindliche und nicht-gemeindliche Strukturen führt diese Perspektive auf eine gemäßigte Priorität der Ortsgemeinden. Diese Struktur verfügt in der Tat über die Möglichkeit, durch gemeinsames Leben mit einer Bevölkerung die geeigneten spezialisierten Gestalten der Einladung zum Glauben, bzw. den Glauben im Leben mit den verschiedenen Kulturen zu verflechten, zu entwerfen. Genauso werden auf diese Weise die verschiedenen Anliegen der Institution, der Organisation und der Interaktion wahrgenommen und miteinander verbunden. In einer prekären Situation brauchen Menschen Institutionen. Die Entzauberung der Welt heißt Gestaltungsmöglichkeit, wie sie für die Organisation charakteristisch ist. Jedoch hat Interaktion Priorität, da sie die Möglichkeit einer konkreten Begegnung bietet, und ist beste Struktur für Kommunikation des Evangeliums. In der Tat geschieht Kommunikation des Evangeliums durch das Gesicht des Anderen und durch Kunst. In dieser flexiblen und doch identifizierbaren Gestalt hat Kirche Zukunft. Aber sowieso: „Es wird auch gelehrt, dass allezeit eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben muss“ (CA VII).

## Gegenwärtige Formen und Funktionen von Kasualgesprächen

Zwischenbericht zu einem empirisch-theologischen Projekt

Maximilian Bühler

### 1. Die Kasualpraxis als paradigmatischer Lackmuestest für den religionskulturellen Wandel

Die Kasualtheorie ist in den letzten Jahren zu einer konstitutiven Teildisziplin innerhalb der praktisch-theologischen Enzyklopädie avanciert.<sup>1</sup> Das liegt nicht allein begründet in der durch die KMUs aufgewiesenen Bedeutung der Kasualien für die verfasste Kirche, die Pfarrer\*innen und

Kirchenmitglieder oder in ihrer Rechtfertigungstheologischen Bedeutung für die Interpretation von Lebensgeschichte(n).<sup>2</sup> Die Kasualien – und unter ihnen besonders die klassischen vier: Taufe, Konfirmation, Trauung und Bestattung – stellen ein Praxisfeld dar, in dem sich der religionskulturelle Wandel paradigmatisch abzeichnet. Sie sind gleichsam ein Lackmuestest für gesellschaftliche und religiöse Transformationsprozesse.

Und so nimmt es nicht wunder, dass sich die von Reckwitz jüngst luzide beschriebene Logik der Besonderung<sup>3</sup> gerade in der Kasualpraxis aufweisen lässt. Taufen, Trauungen und Bestattungen sind zu Aufführungsorte von Singularitäten geronnen – von besonderen Lebensgeschichten, besonders dichten Zeiten, besonderen Ritualdesigns (inklusive besonderen Gegenständen), von besonderen Beziehun-

<sup>1</sup> Vielleicht wichtigster Indikator dieser Entwicklung sind die maßgeblichen Monographien und Lehrbücher zur Kasualtheorie, die seit 2000 erschienen sind: U. Wagner-Rau, Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart 2008; K. Fechtner, Kirche von Fall zu Fall. Kasualien wahrnehmen und gestalten, Gütersloh 2011; C. Albrecht, Kasualtheorie. Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen (PThGG 2), Tübingen 2006; C. Grethlein, Grundinformation Kasualien. Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens, Göttingen 2007. Ihnen folgte eine ganze Reihe empirisch-theologischer Einzelstudien seit 2007.

<sup>2</sup> Klassisch hierzu W. Gräß, Rechtfertigung von Lebensgeschichten. Erwägungen

zu einer theologischen Theorie der kirchlichen Amtshandlungen, in: PTh (2011 [erstmalig abgedruckt 1987]) 438–456.

<sup>3</sup> A. Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin 2018. Der Begriff der Singularität hat gegenüber der Individualisierungsparadigma einen doppelten Vorteil. Er lässt sich auf Dinge und Zeiten ausweiten und ist mithin weniger subjektfixiert. Zweitens vermeidet Reckwitz von vorne herein das Missverständnis von Individualität als Idiosynkrasie einerseits und als soziales Fabrikat andererseits, indem er Singularisierung als eine vor sozialem Publikum (mehr oder minder erfolgreich) aufgeführte versteht.

gen (auch zu den involvierten Pfarrer\*innen) usw. Eine idealtypische Kategorisierung des Einzelfalls mit Hilfe eines standardisierten Schemas soll möglichst vermieden bzw. diese Logik im Hintergrund verdeckelt werden. Plötzlich finden sich die Kirchen auf einem Ritualmarkt wieder, auf dem sie mit anderen Dienstleistern um die Aufmerksamkeit und Attraktion der Kunden für ihre Angebote ringen.<sup>4</sup> Die Singularisierungslogik bedeutet eine Entselbstverständlichung der Kasualpraxis, die einen entsprechenden Bedeutungszuwachs der Kasualgespräche zur Folge hatte. Denn dort müssen die Besonderheiten (re-)konstruiert, ausgehandelt und in eine stimmige Gesamtinszenierung überführt werden.

## 2. Eine empirische Erforschung von Kasualgesprächen als Desiderat praktisch-theologischer Theoriebildung

<sup>4</sup> A. a. O., 147ff. Nicht selten schildern Pfarrer\*innen inzwischen Erfahrungen, wonach insbesondere Traugespräche beim ersten Treffen einer Art Bewerbungsgespräch gleichen, ob ein Vertrag zustande kommt oder eben nicht. Die Gründung von Kasualagenturen, wie jüngst in der Bayerischen Landeskirche, kann als Ausdruck des Kampfes um Sichtbarkeit verstanden werden.

<sup>5</sup> Vgl. C. Albrecht (s. Anm. 1) 217ff. Vgl. klassisch zu dieser Dreiteilung D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin 1986, 238.

<sup>6</sup> H.-J. Thilo, Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch, Göttingen 1975

Dem geschilderten Bedeutungszuwachs des Kasualgesprächs steht eine überraschende Leerstelle innerhalb der Forschung gegenüber. Zwar finden sich in kausaltheoretischen und seelsorgetheoretischen Publikationen immer wieder verstreute und meist normative Hinweise zu (Ideal-)Formen und Funktionen von Kasualgesprächen. Sie sollen der gegenseitigen „Orientierung“ und der Seelsorge dienen – so Albrecht in Rekurs auf die klassische Dreiteilung von Information bzw. Exploration und Seelsorge bei Rössler.<sup>5</sup> Die letzte ausführliche monographische Behandlung des Themas liegt jedoch fast 50 Jahre zurück.<sup>6</sup> Angesichts des knapp skizzierten gesellschaftlichen Wandels drängt sich die Frage auf, wie sich unter dessen Einfluss die Gestalt der Kasualgespräche und ihre Funktion verändern. Der unbefriedigende Forschungsstand war Auslöser, 2016/17 ein Forschungsprojekt zu initiieren, mit dem Ziel, zum

(1. Aufl. 1971). Und der Titel lässt uns schwer erkennen, welchen Fokus Thilo dabei verfolgte; Kasualgespräche waren eher ein exemplarisches Feld für seinen tiefenpsychologischen Ansatz, als dass Thilo genuin die Theoriebildung zu Kasualgesprächen vorantreiben wollte. Dass Kasualgespräche eine Leerstelle darstellen, diagnostizierte unlängst auch L. Charbonnier, Kasualien als Aushandlungsprozess. Ein Plädoyer für die stärkere Gewichtung einer bisher vernachlässigten Dimension kasuelen Handelns der Kirche, in: T. Klie/F. Fendler/H. Gattwinkel (Hrsg.), On Demand. Kasualkultur der Gegenwart (Kirche im Aufbruch 24), Leipzig 2017, 37–60, 42–48.

einen auf empirischem Wege die praktisch-theologische Theoriebildung zu Kasualgesprächen voranzutreiben. Zum anderen blieb die umgreifende religionssoziologische und hermeneutisch-theologische Fragestellung leitend, in welcher Weise Kasualgespräche – als soziale Praxis – gleichzeitig Orte einer christlich-kommunikativen Interpretationspraxis sind, oder klassisch formuliert: wie hier Botschaft und Situation miteinander versprochen werden.

## 3. Forschungsdesign und Verlauf des Projekts

Es galt zu diesem Zweck ein, den Forschungsfragen korrespondierendes, Forschungsdesign zu entwerfen. Aufgrund der fest etablierten Begrifflichkeiten im praktisch-theologischen Diskurs erschien es wenig ratsam, auf Basis dieser Kategorien eine quantitative Studie aufzulegen. Ferner war die Gefahr zu groß, durch Fragebögen vor

allem soziale Erwünschtheiten zu reproduzieren. Schließlich lag der Fokus der Fragestellung viel stärker auf den Kasualgesprächen als einer sozialen Praxis als auf den Kasualgesprächen, wie sie retrospektiv durch Pfarrer\*innen oder Kasualbegehrende reflektiert werden. Somit erschien die gesprächsanalytische Rekonstruktion der Interaktionsordnung<sup>7</sup> von Kasualgesprächen im Tauf-, Trau- und Bestattungsfall als ein geeigneter praxeologischer Zugang.<sup>8</sup> Entsprechend des „Ensemblecharakters“<sup>9</sup> von Kasualien galt es, der funktionalen Bezogenheit der Kasualgespräche auf die Kasualgottesdienste Rechnung zu tragen. Aus diesem Grund wird die Gesprächsanalyse um eine teilnehmende Beobachtung des Gottesdienstes ergänzt.<sup>10</sup> Zusammengehalten wird die Methodentriangulation durch den der Studie zugrundeliegenden Forschungsstil der

<sup>7</sup> E. Goffman, The Interaction Order. American Sociological Association, 1982 Presidential Address, in: ASR 48 (1983) 1–17.

<sup>8</sup> Vgl. zur verwendeten Methodik grundlegend A. Deppermann, Gespräche analysieren. Eine Einführung, Wiesbaden 2008; P. Drew/J. Heritage, Analyzing Talk at Work: an Introduction, in: Dies. (Hrsg.), Talk at Work. Interaction in Institutional Settings (Studies in Interactional Sociolinguistics 8), Cambridge 1992, 3–65. Praxeologie steht als Abgrenzungsbegriff zu einer meist auf Interview- oder Surveyforschung basierenden Sozialforschung. Diese Perspektiven sind nicht als

konkurrierende, sondern als einander ergänzende zu verstehen. Vgl. A. Reckwitz, Praktiken und Diskurse. Eine sozialtheoretische und methodologische Relation, in: H. Kalthoff/S. Hirschauer/G. Lindemann (Hrsg.), Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung, Frankfurt am Main 2008, 188–209.

<sup>9</sup> Vgl. zu diesem Begriff C. Albrecht (s. Anm. 1) 216.

<sup>10</sup> Die ursprünglich angedachte und anfänglich auch durchgeführte Interviewforschung wurde aus forschungspraktischen Gründen wieder aufgegeben.



Grounded Theory Methodology (GTM).<sup>11</sup>

Eine Besonderheit der Studie ist die enge Kooperation mit mehreren (Landes-)Kirchen.<sup>12</sup> Dies hat forschungsstrategische Gründe, denn ohne diese Kooperation ist ein breiter Feldzugang kaum möglich. Es hat jedoch auch wissenschaftstheoretische Gründe. Da sich die Praktische Theologie im Gefolge Schleiermachers als Theorie der Praxis versteht, zählt es zu ihren Grundfragen, das Verhältnis der Theorie zur Praxis stets neu bestimmen zu müssen. Sollen die Extremformen einer vollständigen Distanzierung von der Praxis einerseits und einer Instrumentalisierung der Theorie für die Praxis andererseits vermieden werden, so galt es die Kooperation auch insofern zu etablieren, dass die Perspektive der Praxis bzw. der maßgeblichen Praktiker\*innen in den Erkenntnisprozess eingebunden wird. Hierzu haben wir mit den projektbeteiligten Pfarrer\*innen mehrere Workshops durchgeführt, um sie mit ihren Einsichten an der Auswertung des empirischen Materials einzubinden und um mit ihnen erste Hypothesen zu diskutieren. Die hermeneutische Wette lautete mithin, dass Innen- und Außenperspektive –

obzwar sie aus guten Gründen voneinander zu trennen sind – sich durch eine Kooperation gegenseitig befruchten würden.<sup>13</sup> Die Erfahrungen bei gemeinsamen Workshops und der Tagung zeugen bisher vom gegenseitigen Gewinn eines solchen Vorgehens.

Auf den Projektstart Ende Juli 2017 folgte zunächst eine längere Erhebungs- und Auswertungsphase, begleitet von einer regelmäßigen wissenschaftlichen Arbeitsgruppe, in der die Interpretationen des Materials auf eine breitere intersubjektive Basis gestellt wurden. Ein entscheidender Meilenstein und Doppelpunkt war die Tagung „Kasualgespräche im Wandel“ (Mai 2019, zu der wir als Doktorand\*innen erste Ergebnisse der empirischen Untersuchung präsentierten, die wiederum aus unterschiedlichen praktisch-theologischen Disziplinperspektiven kommentierend in den Blick genommen wurden. Die dortigen Diskussionen stellten zum einen erste Verknüpfungen zwischen gesprächsanalytischer Forschung und praktisch-theologischer Theoriebildung her, zum anderen wurden wichtige Impulse zur vertieften Weiterarbeit freigesetzt. Erste tentative, alle drei Dissertationen gleichermaßen betreffende Einsichten

die generierten Hypothesen ja eine problemlösende Funktion für eine untersuchte Praxis haben. Vgl. zu dieser auf dem Pragmatismus fußenden Implikation *J. Strübing*, *Grounded Theory*. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung eines pragmatistischen Forschungsstils, Wiesbaden 2014, 85f.

<sup>11</sup> *J. M. Corbin/A. L. Strauss*, *Basics of Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*, Los Angeles 2015.

<sup>12</sup> Beteiligt sind die Ev. Kirche in Baden, die Protestantische Kirche der Pfalz sowie die Ev.-meth. Kirche.

<sup>13</sup> Vom Forschungsstil der Grounded Theory ist dies durchaus geboten, sofern

wollen wir zum Abschluss dieses Berichts kurz skizzieren.

#### 4. Erste tentative Ergebnisse

In Kasualgesprächen liegt – so das eindeutige Ergebnis – eine außeralltägliche Gesprächssituation vor, deren Profil sich durch die Rekonstruktion einer charakteristischen Interaktionsordnung konturieren lässt. Eine erste wichtige Beobachtung war diesbezüglich eine bereichsspezifische Rollenasymmetrie.<sup>14</sup> Die Pfarrer\*innen einerseits fungieren vor allem als Regisseure<sup>15</sup>, die mit Hilfe von Frage- und Organisationspraktiken maßgeblich die Makrostruktur der Gespräche etablieren. Sie initiieren Gesprächssequenzen, beenden Gesprächsabläufe, sortieren die Gesprächsbeteiligung durch Rederechtszuweisungen. Innerhalb von Erzählsequenzen agieren sie eher als sehr zurückhaltende Zuhörer\*innen, in der Gottesdienstgestaltung gewidmeten Sequenzen eher als Informant\*innen über theologische Inhalte und Abläufe. Die Asymmetrien verschieben sich also je nach Sequenz. Die Kasualbegehrenden andererseits nehmen die von den Pfarrer\*innen geöffneten Räume zur dramaturgischen

Darstellung von Erzählungen oder eigenen Vorschlägen zur Gestaltung auf und spielen damit kooperativ die ihnen darin zugeordneten Rollen. An zwei Stellen bricht diese Rollenkomplementarität und wird zur Kippfigur. Zum einen ist auffällig, dass sich die Kasualbegehrenden kaum auf ein dezidiert theologisches Sprachspiel zu tauftheologischen, trautheologischen oder eschatologischen Fragen einlassen. Die Asymmetrie spitzt sich zu. Zum anderen zeigen die Kasualbegehrenden im Blick auf die Gottesdienstgestaltung ein gestiegenes Selbstbewusstsein, meist hinsichtlich bestimmter Gestaltungselemente (Taufkerze, Einzug des Ehepaars, musikalische Gestaltung usw.). In diesen Gesprächssequenzen weist die Interaktionsordnung einen dynamischeren, ja teils konfliktiveren Charakter auf, der sich empirisch sehr gut nachzeichnen lässt. Interpretiert man dies im Lichte der Forschungsfrage, lässt sich eine Funktionsverschiebung der Kasualgespräche hin zu einer größeren Bedeutung von Gestaltungsfragen des Kasualrituals beobachten, die katechetischen Sequenzen dagegen zeugen von einer gewissen Sprachlosigkeit im Blick auf das christliche Sprachspiel.

<sup>14</sup> Der Terminus der ‚Asymmetrie‘ evolvierte meist eine negative Konnotation, weshalb ein expliziter Hinweis angebracht ist, dass diese Asymmetrie möglichst wertfrei zu verstehen ist. Sie kann – versucht man eine Einschätzung – sich als epistemische Asymmetrie negativ darstellen, sofern das Ungleichgewicht zu einem klaren

Machtgefälle führen kann. Als Asymmetrie der Gesprächsbeteiligung in Form des aktiven Zuhörens kann sie aber auch als Ausdruck eines spezifischen Professionsverständnisses der Pfarrer\*innen gedeutet werden.

<sup>15</sup> Vgl. zu diesem Begriff *E. Goffman*, *The Presentation of Self in Everyday Life*, London 1990.

Eine zweite wichtige Beobachtung betrifft die Funktion der kirchlichen Agenden für die Kasualgespräche – und zwar in zweifacher Hinsicht. *Zum einen* lässt sich in gesprächsanalytischer Hinsicht nachweisen, dass Agenden und ihre unterschiedlichen Materialisierungsformen als Handreichungen, ausgedruckte Gottesdienstabläufe etc., zur Etablierung einer bestimmten Interaktionsordnung beitragen, indem sie als Designvorlage bzw. Skript für den Gottesdienstablauf die Gesprächssequenzen (mit-)formen. Somit müssen sie als Aktantinnen im Feld der Kasualgespräche ernst- und wahrgenommen werden.<sup>16</sup> *Zum anderen* markieren Agenden in liturgietheoretischer Sicht Grenzen des liturgisch Denk- und Sagbaren. Sofern die Agenden also eine maßgebliche Grundstruktur darbieten, die für die Pfarrer\*innen gewissermaßen zur habituell verinnerlichten Ordnung geworden sind, bestimmen sie über die Gottesdienstabläufe mit, präfigurieren dessen Ordnung und das darin rituell (Un-)Mögliche. Selbstverständlich determinieren Agenden diesen Prozess nicht gänzlich, jedoch zeichnet sie eine nicht zu unterschätzende Agency aus. Diese Handlungsmacht der Agenden gilt es in Zukunft stärker zu be-

<sup>16</sup> Vgl. zum Begriff des Aktanten grundsätzlich B. Latour, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt am Main <sup>3</sup>2014. Wir orientieren uns an der Akteur-Netzwerk-Theorie, um die akteurszentrierte Perspektive, die sich auf Pfarrer\*innen und Kasualbegehrende

denken, gerade im Blick auf die pfarramtliche Ausbildung und die Revision der Agenden.

Schließlich hat die rekonstruktive Arbeit an den Gesprächstranskripten gezeigt, wie die Entscheidungen für und wider bestimmte Gestaltungsformen sprachlich ausgehandelt werden. Interessanterweise spielt dabei die Metapher der *Passung* eine zentrale Rolle. Sie erfüllt die Funktion, über die Stimmigkeit unterschiedliche Optionen zu befinden; ob ein Lied zur Liturgie passt, ob ein Text zur Biographie passend ist, ob eine Einzugsinszenierung zur Bild des Paares passt oder aber auch, ob eine Gestaltungsoption zu den äußeren Gegebenheiten passt (Agende, Friedhofsordnung usw.). Ganz unterschiedlich ist dabei der begründungslogische Artikulationsgrad. Teils bleibt völlig diffus, warum etwas stimmig ist oder nicht, teils erreicht dies auf Seiten der Pfarrer\*innen auch einen theologisch ausführlichen Begründungsgrad. Aus diesem Befund lässt sich der Schluss ziehen, dass eine passende und also stimmige Gesamtinszenierung die primäre Funktion der Sequenzen zur Gottesdienstgestaltung ist. Daran schließen sich Fragen danach an, wie diese Metapher der Passung bzw. Stimmigkeit liturgietheoretisch zu modellieren ist.<sup>17</sup>

als personale Akteure begrenzt, aufzubrechen. Dadurch zeigt sich, wie vielfältig auch nicht-menschliche Aktanten auf den Gesprächsverlauf einwirken.

<sup>17</sup> Hilfreich sind hierbei erste Anmerkungen zur Stimmigkeit als Geltungsanspruch bei M. Jung/M. Schlette, Stimmigkeit als Geltungsanspruch, in: Deutsche

Was heißt es eigentlich, einen passenden bzw. stimmigen Kasualgottesdienst zu gestalten – inhaltlich, musikalisch, biographisch etc.? Wie sind denn Aussagen zur Stimmigkeit in ihrem jeweiligen Geltungsanspruch zu vermitteln? In deutungsmachttheoretischer Hinsicht erweist sich die Stimmigkeitsmetapher als sinnvolle Heuristik, um die komplexen Motivlagen der Akteure und die komplexen Akteurs-Konstellationen besser verstehen zu können. Wann erscheint denn etwas für wen als passend resp. stimmig? Welche nicht-menschlichen Aktanten und Strukturen beeinflussen denn die Fragen nach Passung und Stimmigkeit? Welche Aufgabe kommt den Pfarrer\*innen darin zu, bei der Artikulation diffus empfundener Passungsverhältnisse zu as-

sistieren? Schließlich stellt sich außerdem die grundsätzliche Frage nach der Machbarkeit von Stimmigkeit, die auch rechtfertigungstheologische Problematisierungen übertriebener Stimmigkeitserwartungen laut werden lässt. Denn letztlich droht bei übertriebenen Machbarkeitsphantasieren potenziell die Konsequenz, das Reden Gottes zu uns – es sei an Luthers Torgauer Formel erinnert – als ein die fabrizierte Stimmigkeit störendes Moment domestizieren oder gar ausklammern zu wollen. Stimmigkeit muss also auch als ein im Ereignis emergentes Phänomen *theologisch* bedacht werden. Diese und weitere Fragen werden im Blick auf Tauf-, Trau- und Bestattungsgespräche weiter zu vertiefen sein; auch über das offizielle Projektende im September 2020 hinaus.

Zeitschrift für Philosophie 66 (2018) 587–606. Auf Basis dieser verkörperungstheoretischen Sicht lassen sich unterschiedliche Artikulationsgrade von Stimmigkeit

zu unterscheiden, die von subjektiv erlebter Stimmigkeit bis hin zu umgreifenden Orientierungsmustern reichen.

## Forschung am Lehrstuhl Praktische Theologie/ Religionspädagogik

Ingrid Schoberth

Im Rahmen der Forschungen des Bereichs Praktische Theologie/Religionspädagogik und ihre Didaktik (Prof. Dr. Ingrid Schoberth) sind nach dem Abschluss des durch die Manfred-Lautenschläger-Stiftung geförderten *fünfjährigen Forschungsprojektes Urteilen lernen*, von dem auch schon berichtet wurde, weitere Projekte erarbeitet worden bzw. neue Anschlussprojekte in Vorbereitung.

### 1. Ausarbeitung der Konturen ethischen Lernens in Schule und Gemeinde angesichts jetzt-dringlicher Situationen/Migration

Ein Schwerpunkt liegt im Bereich *ethischen Lernens* angesichts der Herausforderungen besonders auch durch Migration, zu der 2017 eine Veröffentlichung vorgelegt wurde (Theo-Web). Die mit dem von Dietrich Ritschl vorgelegten Überlegungen zur Wahrnehmung der ethischen Aufgabe in der Unterscheidung von „Bleibend Wichtigem“ und „Jetzt Dringlichen“, die den Vorgang ethischen Lernens genauer wahrnehmen und beschreiben lässt, soll religionsdidaktisch weitergearbeitet werden. In den Vordergrund rückt dabei die Frage, inwiefern die Lernenden in Schule und Gemeinde

mit grundlegenden theologischen Reflexionen vertraut sind, die es ihnen erlauben in dringlichen Situationen Urteile zu fällen. Angesichts dieser dringlichen auf das ethische Lernen gerichteten Aufgaben stellt sich die Frage, wie dann auch didaktische und methodische Möglichkeiten für den Unterricht zu erarbeiten und zu profilieren sind, die zu einer kritischen Einübung ins Urteilen anzuleiten vermögen. Ziel ist es, kompetenzorientiert formuliert, die Lernenden in religiösen Bildungsprozessen in Schule und Gemeinde bei der Ausbildung von Urteilen zu unterstützen, damit sie auf die Herausforderungen in ihrer Lebenswelt antworten lernen.

Dem geht das Projekt *Ethisches Lernen* nach und versucht dazu eingehende Lernprozesse vorzubereiten und didaktische Möglichkeiten auszuarbeiten. Was es dabei heißt, dass Lernformen benötigt werden, die das ethische Lernen in spezifischer Weise unterstützen, wird derzeit als Thema für das *Handbuch ethischen Lernens* ausgearbeitet und Wege des Argumentieren- und Urteilenlernens erörtert, die dann auch in die unterrichtlichen Vorbereitungen Eingang finden können. Die Veröffentlichung ist für 2020 vorgesehen.

### 2. Ausarbeitung einer Monographie *Evangelische Moralerziehung*

Als Weiterführung des Projektes *Ethisches Lernen* wird derzeit das Projekt zur Kontur einer *evangelischen Moralerziehung in religiöser Bildung*

vorbereitet. Geplant ist dazu eine Monographie, die in den nächsten Jahren erarbeitet werden soll. Seit den Arbeiten von Karl Ernst Nipkow (*Moralerziehung. Pädagogische und theologische Antworten*, Gütersloh 1981) liegt keine ausgearbeitete Monographie dazu vor; das Thema selbst wird freilich im angelsächsischen Kontext und vor allem im Rahmen der katholischen Religionspädagogik weiter eingehend bearbeitet, auch wenn es gleichwohl seither von Seiten der evangelischen Religionspädagogik keine Forschungsarbeiten dazu gibt, sondern überwiegend in verschiedenen Zusammenhängen auf die Thematik hingewiesen und leider immer wieder nur am Rande bearbeitet wird. Im Blick soll vor allem die grundlegende Frage sein, wie religiöse Bildung auf das Leben und Handeln der Lernenden ausgreift. Was etwa heißt es, dass Schülerinnen und Schüler nach den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften, hier der evangelischen Religion, unterrichtet werden? Kann man von Konturen moralischen Lernens sprechen? Die Ausarbeitung wird begleitet von einem Workshop an der Heidelberg School of Education (HSE), die derzeit fächerübergreifend nach einer *Werteerziehung an der Schule* fragt. Die juristische Begründung des Religionsunterrichts und die Frage nach der inhaltlichen Ausgestaltung religiöser Bildung an der Schule nach den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften, so wie es das GG formuliert, wird in diesem Zusammenhang eine wesentliche Rolle spielen, wie auch der Diskurs um neuere Entwicklungen in Hinsicht

des Religionsunterrichts an der Schule.

### 3. Ausarbeitung einer schulsensiblen Homiletik im Diskurs mit Überlegungen aus und Konzeptionen der Homiletik

Die Religionspädagogische Sozietät hat sich derzeit ein neues Thema vorgenommen: *Homiletik in der und für die Schule*. Dabei geht es neben der Analyse von Schulpredigten in Schulgottesdiensten zu verschiedenen Anlässen an der Schule darum, homiletische Kriterien für Schulgottesdienste zu erarbeiten. Dazu liegen bislang keine grundlegenden Untersuchungen vor; bisher finden sich nur eher auf Konkretion ausgerichtete Vorlagen zu Schulgottesdiensten und Predigten; diese sind im je spezifischen Schulkontext einfach nur schwer zu übernehmen, weil sich in jeder Schule mit ihrer je spezifischen Predigtsituation je eigene Herausforderungen stellen in Hinsicht der konkreten Entfaltungen von Schulgottesdiensten bzw. Predigten.

Die Sozietät hat es sich zur Aufgabe gemacht, die homiletische Aufgabe an der Schule zu reflektieren und in Anknüpfung an die klassischen homiletischen Reflexionen nach der Kontur einer eigenständigen schulsensiblen Homiletik zu fragen. Dabei ist bisher deutlich geworden, dass eine bloße Adaption homiletischer Konzeptionen dem Kontext Schule nicht gerecht wird. Zugleich gelingt mit einem Blick in neuere homiletische Konzepte eine

kritische Prüfung der bisherigen Überlegungen zum Schulgottesdienst bzw. dem Predigen an der Schule. So ist es etwa schon die pädagogische Notwendigkeit, Aufmerksamkeit für den Schulgottesdienst/Predigt herzustellen, die dieses Unternehmen von einem üblichen Sonntagsgottesdienst/Predigt unterscheidet. Wie dann auch genügend theologische Akzente in den Predigten gesetzt werden können ohne die bestimmenden Erfahrungen des Schulalltags bzw. Aspekte der Lebensgeschichte der Schülerinnen und Schüler zu übergehen, wird ebenso untersucht, wie die Frage nach einer agendarischen Ausgestaltung der Schulgottesdienste: Genügen einfache Formen von Andacht oder gibt es liturgische Formen, die im Schulgottesdienst den Hörern/Schülern gerecht werden bzw. dem Moment der Verkündigung des Evangeliums Raum geben – auch an der Schule?

#### 4. Diskursräume religiöser Bildung – Einführung in die Religionsdidaktik

Der Ertrag meines Forschungssemesters ist dokumentiert in der Ausarbeitung einer *Religionsdidaktik* mit dem Titel *Diskursräume religiöser Bildung* (Göttingen 2018), die nicht so sehr auf die aktuellen Bildungs- und Lerntheorien abhebt, sondern grundsätzlicher das Profil einer Religionsdidaktik mit besonderem Bezug auf die hermeneutische Bemühung um die Bibel im Kontext religiösen Lernens herausgearbeitet hat. Die Reformation wird als Bil-

dungsaufbruch bewertet und ein Bildungs- und Lernbegriff erarbeitet, der das Bildungsprofil evangelischer Bildung mit der hermeneutischen Aufgabe der Auslegung und Freilegung des Wortes Gottes verbindet und erklärt. Eine systematisch-theologische Reflexion zeigt die Trinitätslehre als kritisches und kreatives Korrektiv praktisch theologischer Reflexion wie auch religiöser Bildung: Die Trinitätslehre bildet den Referenzrahmen für religiöses Lernen. Sie ermöglicht es, Lernprozesse auf ein perspektivenreiches und vielfältiges Reden von Gott hin anzulegen (bes. 94). Lernformen, die genuin zum religiösen Lernen gehören und dem Lernen in religiösen Bildungsprozessen ihre spezifische Kontur geben, werden dargelegt (Lesungen, rhetorische Lernformen, Arbeiten mit der Tradition, Kompositionen, Arbeit an Übermalungen, Textarbeit an der Bibel und Arbeit mit Kunstwerken) und das ethische Lernen in den Blick genommen. Dabei werden auch methodologische Aspekte und das Vorgehen religionsdidaktischer Realisationen in religiöser Bildung in Schule und Gemeinde kritisch erarbeitet und Lernrichtungen für den Unterricht in Aufnahme der Kompetenzorientierung des Bildungsplanes 2016 vorgestellt. Vor welchen Herausforderungen die Schulseelsorge sich heute gestellt sieht wird mit Hilfe der theologischen Reflexion auf die „einfache Gottesrede“ (Friedrich Mildener) erarbeitet und festgehalten, dass Seelsorge an der Schule spezifische Sprachformen braucht, die in der Spannung von Verkündigung und Lebensgeschichte je neu zu formulieren

sind und ein Sprechen dabei erhofft wird, das „die Unmittelbarkeit von Gottes Nähe und Trost“ (162) zum Tragen bringt.

#### 5. Erarbeitung von Perspektiven Interreligiösen Lernens in der Begegnung mit der Orthodoxen Theologie

In interreligiöser Hinsicht werden gegenwärtig Kontakte mit der Universität in Rumänien, der Fakultät für Orthodoxe Theologie und Erziehungswissenschaften der Universität von Targoviste, gepflegt. Im Mai 2019 fand dazu ein Symposium statt. Ziel ist es, nach den Möglichkeiten zu fragen, wie die Vielfalt religiöser Traditionen für religiöse Bildungsprozesse aufgenommen und fruchtbar gemacht werden können; dabei kommt der orthodoxen Tradition gerade in ästhetischer Hinsicht eine eigene Rolle zu.

#### 6. Sola scriptura und die Frage nach der Bedeutsamkeit der Bibel/Heiligen Schrift für religiöse Bildungsprozesse in Schule und Gemeinde und ihre normative Kraft

Gemeinsam mit dem Lehrstuhl Systematische Theologie I am Fachbereich Evangelische Theologie in Erlangen wurde das Thema *sola scriptura* mit einem Symposium in Heidelberg zur Bibeldidaktik 2019 und 2020 fortgesetzt. Eine erste Tagung fand 2016 in

Erlangen statt; die Ergebnisse der Tagung sind 2017 veröffentlicht worden (*Sola Scriptura*. Die heilige Schrift als heiligende Schrift; hg. von Nadine Hamilton, Leipzig 2017). Im Juli 2019 wurde das Symposium zum Thema Normativität der Heiligen Schrift veranstaltet, wobei in interdisziplinärer Weise daran gearbeitet wurde, inwieweit die Konkordienformel in der Bestimmung der Bibel/Heilige Schrift als „einige Regel und Richtschnur ...“ (Epit.I) für religiöse Bildungsprozesse Bezugspunkt sein kann und muss. Eine Veröffentlichung der Ergebnisse des Symposiums ist in Arbeit und ist für 2020 bei der EVA in Leipzig geplant.

#### 7. Festschrift zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Ingrid Schoberth

Anlässlich meines 60. Geburtsages hatten meine Mitarbeiter am Lehrstuhl ein Symposium vorbereitet; im Mai 2018 konnte ich gemeinsam mit Kolleginnen und Kollegen, Religionslehrerinnen und Religionslehrern, Doktoranden und Doktoranden (früheren und aktuellen) zum Thema Erzählen an einem religionspädagogischen Thema arbeiten, das gerade auch durch seine interdisziplinäre Ausrichtung sehr ertragreich war. Im Sommer 2019 ist die Festschrift dazu veröffentlicht worden, die perspektivenreich dem Thema Erzählen und Narration nachgeht; dieses, durch meine Arbeit am story-Konzept von Dietrich Ritschl schon immer bestimmendes Thema meiner akademischen Arbeit, ist seither in meiner religionspädagogischen

Lehre immer einbezogen. So war es ein besonderes Glück und ich verbinde es mit einem besonderen Dank, dass meine Mitarbeiter zu diesem Symposium eingeladen haben. Mein Assistent, Christoph Wiesinger, hat die Festschrift gemeinsam mit Stefan Ahrnke herausgegeben und wird sie vorstellen.

Vier Bereiche sind in der Festschrift bearbeitet worden, die die verschiedenen Horizonte des Erzählens aufgezeigt. Marcel Martin (Marburg) beleuchtete das Feld des Erzählens vom Ende her, indem er Gedichte und Narrative von Ernst Jandel, Haikus und Zen-Meister rezipierte und interpretierte. Hendrik Simojoki (Bamberg) nahm eine postkoloniale Perspektive ein und fragte nach dem Recht zu Erzählen. Unter den Umständen von Fluchterfahrungen eine höchst aktuelle Auseinandersetzung. Gerhard Dannecker (Heidelberg) reflektierte aus juristischer Perspektive Narrative und deren Funktion in der Rechtsprechung. Im zweiten Teil werden konkrete Orte aufgesucht, die zum Erzählen provozieren. Ina Schaede (Loccum) fand am Ort der Performance-Kunst Stimulierendes, das regelrecht zum Erzählen drängt. Entfaltet wurde dies an der „Zerreißprobe“ des Künstlers Günter Brus. Stephan Ahrnke (Heidelberg) legte dar, wie im Unterricht das Hören gelernt wird und welche zentrale Funktion es einnimmt. Manfred Oeming (Heidelberg) explorierte die Geschichte von David und Goliath als pädagogisches Lehrstück. Im dritten Teil wurden verschiedene Funktionen von Erzählen zur Sprache

gebracht. Philipp Stoellger fragte nach dem „sola“ zwischen Textbezug und Erzählen. Martin Hailer (Heidelberg) differenzierte verschiedene Normativitätsansprüche von Erzählungen. Christoph Wiesinger (Heidelberg) verweist auf die Wirkung von Erzählungen für die Subjektconstitution. In einem vierten Teil exemplifiziert Ullrich Loeffler (Karlsruhe) Formen des Erzählens und schlägt dabei eine Brücke von Alexander von Humboldt zu dem aktuellen Bildungsplan. Ingrid Schoberth hat schließlich den Tagungsrückblick gehalten. Für die Publikation ergänzten noch Marco Hofheinz (Hannover) einen Beitrag, der das Verhältnis der Systematischen Theologie zu einer Narrativen Theologie bedenkt, indem er die Verhältnisbestimmung bei Friedrich Mildner und Karl Barth in den Blick nimmt. Wolfgang Schoberth (Erlangen) nahm ein Fragment von Ludwig Wittgenstein zum Anlass, grundsätzlich das Verhältnis zwischen den religiösen Bezugsrahmen und religiöser Bildung zu thematisieren. Hartmut Rupp (Heidelberg) schließlich zeigte, wie die Paradiesgeschichte aus Gen 2–3 narratologisch analysiert und für den Unterricht fruchtbar werden kann. Die Publikation wird im Sommer 2019 bei Vandenhoeck & Ruprecht unter dem Titel „Erzählen. Ingrid Schoberth zum 60. Geburtstag“ erscheinen.

#### 8. Dissertations- und Habilitationsprojekte am Lehrstuhl Praktische Theologie/Religionspädagogik

*Herr Dr. Stephan Ahrnke* schreibt an seiner Habilitation zu einer Kontur der Bibeldidaktik in der Spannung von Konstruktivismus und Pneumatologie mit der Absicht einer theologisch fundierten Weiterführung der konstruktivistischen Perspektive der neueren Bibeldidaktik.

Im WS 2017/2018 hat Christoph Wiesinger, Assistent am Lehrstuhl Praktische Theologie/Religionspädagogik seine Promotion abgeschlossen mit dem Thema: *Authentizität*. Die Arbeit ist inzwischen beim Verlag Mohr/Siebeck in Tübingen veröffentlicht. Neben der Lehre am Lehrstuhl Praktische Theologie/Religionspädagogik arbeitet er an seiner Habilitationsschrift, die einen für die Religionspädagogik kritischen Bildungsbegriff zu entfalten versucht.

*Frau Sarah Grimm-Sitt* entwickelt in ihrer Dissertation religionsdidaktische Perspektiven zum Thema: *Neuere Schöpfungstheologien in religiösen Lernprozessen mit besonderem Bezug auf die Prozesstheologie* (J. Polkinghorne) und ihrer Rezeption in der Sekundarstufe II. Die Arbeit entsteht neben der Tätigkeit als Lehrerin an einem Gymnasium in Heidelberg

*Herr Christian Jäcklin* untersucht in seiner Arbeit den bildungstheoretisch verankerten Verantwortungsbegriff bei Georg Picht. Die Arbeit entsteht ebenfalls neben der Tätigkeit als

Lehrer an einem Gymnasium in Heidelberg. Der Arbeitstitel: *Was not tut – die religionspädagogische Relevanz des Begriffs der Verantwortung bei Georg Picht*.

*Frau Mareike Meiss-Schleifenbaum* arbeitet neben der Tätigkeit als Lehrerin in der Sekundarstufe II an ihrer Dissertation. Vorläufiger Arbeitstitel: *„Hier stehe ich, ich kann auch anders“ – Religiöse Positionen einnehmen lernen als Bildungsaufgabe*.

*Frau Silke Reiser* entwirft eine Arbeit zur Reflexion der Möglichkeiten fächerübergreifenden bzw. fächerverbindenden Unterrichts in der Sekundarstufe II exemplarisch bezogen auf die Verbindung von Deutsch und Evangelische Religion (am Beispiel von Franz Kafka).

*Frau Anja Steinberg* wird ab Herbst 2019/Frühjahr 2020 am Thema *Empathie-Lernen* ihre Dissertation beginnen.

*Frau Silke Wagner-Frank* erarbeitet das Werk des Religionspädagogen Christoph Bizer, der zuletzt in Göttingen gelehrt hat und nach seiner Emeritierung in Heidelberg bis 2008 am Lehrstuhl für Religionspädagogik mitgearbeitet hat. Die besonderen Akzente, die Bizer im Rahmen einer Performativen Religionspädagogik und Religionsdidaktik gesetzt hat, sollen herausgearbeitet und sein Gesamtwerk gewürdigt werden.

### 9. Lehre im Bereich Praktische Theologie/Religionspädagogik

Die Lehre am Lehrstuhl Praktische Theologie mit Schwerpunkt Religionspädagogik umfasst sowohl die erste als auch die zweite Phase der theologischen Ausbildung; es ist eine Besonderheit in Heidelberg, dass die zweite Phase der Ausbildung für das Pfarramt der Lehrvikarinnen und Lehrvikare von der Theologischen Fakultät gemeinsam mit der Evangelischen Landeskirche in Baden (Predigerseminar Petersstift) verantwortet wird.

Die wissenschaftliche Ausbildung im Lehramt wird auch entsprechend der neuen Studienordnung in Kooperation mit dem Staatlichen Seminar für Didaktik und Lehrerbildung durchgeführt. Ab Sommersemester 2020 wird es dazu auch eine reguläre Einführung in das Schulpraxissemester geben, die durch Abordnungen realisiert werden kann.

### 10. Religionspädagogische Lehre in der Ausbildung der Lehrvikarinnen und Lehrvikare der Evangelischen Landeskirche Baden in kompetenzorientierter Ausrichtung (Religionsdidaktik)

Der Lehrstuhl Praktische Theologie/Religionspädagogik ist an der zweiten Phase der Ausbildung der Lehrvikarinnen und Lehrvikare der Evangelischen Landeskirche in Baden beteiligt. Die Ausbildung ist aufgeteilt in einen

kompakten Kurs Religionspädagogik, den ich im Tandem mit Frau Petra Wittmann gemeinsam durchführe. Grundlegend gelten als Format für die Ausbildung folgende religionspädagogische Grundlage:

Religionspädagogik einher mit der Religionsdidaktik sind die beiden tragenden Perspektiven, die in der Ausbildung der Lehrvikarinnen und Lehrvikare dazu dienen, sowohl grundlegend die religionspädagogische Aufgabe zu reflektieren als auch bezogen auf die konkrete Lehr- und Lernaufgabe religiöser Bildungsprozesse vorzubereiten. Dabei sind beide Perspektiven immer aufeinander bezogen und können nicht ausschließlich als ein Nacheinander verstanden werden: Die einzelnen Disziplinen theologischer Ausbildung bilden den bleibenden Hintergrund für jeden je neu zu entwerfenden Unterricht in Schule oder aber auch Gemeinde (Konfirmandenarbeit, Kindergottesdienst, RU an der Schule etc.). Die im Studium erworbenen religionspädagogischen Kompetenzen werden in der Ausbildung vertieft, in Verbindung mit den konkreten Unterrichtserfahrungen vor allem auch an der Schule eingehend kritisch reflektiert und auf ihre Tragfähigkeit für religiöses Lernen hin untersucht.

In der Lehre der zweiten Ausbildungsphase werden die für die Ausarbeitung von Unterrichtsentwürfen relevante religionspädagogische Themen mit den Lehrvikarinnen und Lehrvikaren erarbeitet; die hermeneutische Aufgabe, die Bibel in die Lernprozesse an der Schule zu integrieren und gemeinsam mit den Schülern an der

### Lehre im Bereich Religionspädagogik am Petersstift

*Petra Wittmann, Ariane Stein-Höfflin,  
Claudia Maiwald*

Auslegung der Heiligen Schrift zu arbeiten und darin einzuüben, ist ein wesentliches Moment der Ausbildung. Dazu wird auch die narrative Dimension christlichen Glaubens in ihrer Tragfähigkeit für Bildungsprozesse reflektiert und Unterrichtszusammenhänge erarbeitet, die Erzählungen der Bibel in ihrer Bedeutsamkeit für Leben und Handeln heute ausschreiten lassen und die Lernenden zu kritischer Lektüre dieser Erzählungen befähigen. Entwicklungspsychologische Wahrnehmungen und Wege der Sensibilisierung für die Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler werden ebenso erarbeitet, wie zugleich auch die aktuelle Gegenwartslage und ihr Einfluss auf die Lernenden in soziologischer und kulturanthropologischer Hinsicht reflektiert und Konzeptionen dazu aufgenommen. Ethisches und politisches Lernen wird in Konturen ebenso reflektiert wie der Gebrauch des Bildungsplanes, der strukturell erarbeitet und in seinem Gebrauch eingeübt wird. Schließlich ist es auch das Selbstverständnis des Religionslehrers und der Religionslehrerin, das als eines der sehr grundlegenden Themen der zweiten Ausbildungsphase wahrgenommen werden muss: Eine professionsorientierte Bildung in Hinsicht des eigenen Selbstverständnisses ist ein wesentliches Moment der Arbeit in den religionspädagogischen Kursen.

Auf meiner ersten internationalen Predigerseminarkonferenz 2012 in Wien wurde mir zum ersten Mal wirklich bewusst, wie unterschiedlich die Landeskirchen in Deutschland ausbilden und von welcher besonderen Qualität hier in Baden die Zusammenarbeit zwischen der Theologischen Fakultät und dem Predigerseminar ist. Frau Prof. Schoberth und ich verantworten die Religionspädagogik am Petersstift. Wir gestalten vor allem Kurs I, der einen religionspädagogischen Schwerpunkt hat. Es ist uns ein Anliegen die religionspädagogische Ausbildung kompetenzorientiert auszurichten und die Lehrvikarinnen und Lehrvikare so auf die Praxis vorzubereiten, dass Lehre und Handeln zusammengehen und ein theologisch fundierter evangelischer RU gehalten werden kann. Inhaltlich greifen wir in unserem Kurs die für die Ausarbeitung tragenden religionspädagogischen wie religionsdidaktischen Konzeptionen und Ansätze auf, stellen sie dar, diskutieren sie und versuchen, sie für die jeweils einzelne Praxis an unterschiedlichen Schulararten mit unterschiedlichen Schülerinnen und Schülern fruchtbar werden zu lassen. Eine Einheit widmen wir den Kasualien und ihrer Verortung in der Schule; eine weitere Einheit gestalten wir mit dem landeskirchlichen Beauftragten für die Konfirmandenarbeit.

Das spannungsvolle Verhältnis von Unterricht und Verkündigung wird hier besonders in den Blick genommen und das Verhältnis von Schule und Kirche eingehend thematisiert. Die Lehrvikarinnen und Lehrvikare werden in den Kursen über verschiedene Sozialformen und Methoden zur Reflexion angeregt und so befähigt, ihren Schulalltag im evangelischen RU, aber auch in konfessioneller Kooperation und in der Bildungsarbeit der Gemeinden theologisch und auf das Gegenüber ausgerichtet verantwortlich wahrzunehmen.

In der Zusammenarbeit mit Prof. Dr. Ingrid Schoberth und kommen unterschiedliche Ausbildungen und Wege zum Tragen. Die Landeskirche in Baden hat mich als staatliche Lehrkraft mit viel Unterrichts- und Ausbildungserfahrung in der Sek I und der Grundschule eingestellt, um in der 2. Ausbildungsphase praktische Arbeit und Lehre zu verbinden und praxisrelevante Ausbildung und Beratung aus meiner Erfahrung heraus zu ermöglichen. In den Kursen vernetzen sich in der Arbeit im Tandem unsere Kompetenzen, sodass sich kein „Nebeneinander“ der Erfahrungen, sondern ein „Miteinander“ im Austausch ergibt.

Die von uns erarbeiteten Kompetenzen der religionspädagogischen Ausbildung bestimmen auch meine weiteren Tätigkeitsfelder am Petersstift. Neben Kurs I gestalte ich (in inhaltlicher Absprache mit Prof. Dr. Ingrid Schoberth) die religionspädagogischen Sequenzen in der Einführungsstagung der neuen Kurse am Petersstift und die eher am Ende des

Lehrvikariats liegenden religionspädagogischen Einheiten in der Praxisreflexionswoche. Ergänzend zu den Kompetenzen und Inhalten des religionspädagogischen Kurses führe ich mit allen Lehrvikarinnen und Lehrvikaren zwei Einzelgespräche, für die sie einen Unterrichtsentwurf nach der Didaktischen Begehung – unsere Vorlage für die Planung einer Unterrichtsstunde – erstellen. Hier kommen die praktischen Erfahrungen der Lehrvikarinnen und Lehrvikare und ihre religionspädagogischen Kompetenzen in den Blick.

Hinzu kommt die Begleitung der Lehrvikarinnen und Lehrvikare während der religionspädagogischen Ausbildung an den Schulen. Hier bin ich vor allem beratend tätig, die Verantwortlichkeit des Schuleinsatzes liegt bei den jeweiligen Schuldekaninnen und Schuldekanen. Die Planung der Lehrproben und ihre Durchführung erfolgt in Zusammenarbeit mit Referat 2 und 4 des EOK der Landeskirche. Im Wechsel mit Frau Prof. Schoberth nehme ich auch die mündlichen Examina in Religionspädagogik (II. Kirchliches Examen) ab.

In den zweimal jährlich stattfindenden Treffen der Lehrpfarrerinnen und Lehrpfarrer geben Prof. Dr. Ingrid Schoberth und ich immer einmal wieder Einblick in die religionspädagogischen Arbeitsfelder am Petersstift. Hinzu kommen Einheiten in der für Lehrpfarrerinnen und Lehrpfarrer verpflichtenden Fortbildung „Lehrvikariate begleiten“. Durch die Vielfalt der Aufgaben und der damit einhergehenden persönlichen Zusammenarbeit

wird deutlich, dass die Zusammenarbeit von Theologischer Fakultät und zweiter Ausbildung eine Weiterführung und einen gestalteten Übergang in das religionspädagogische Berufsfeld der Pfarrerin/des Pfarrers wissenschaftlich fundiert und an der Praxis orientiert ermöglicht. Sie stellt einen Ansatz nachhaltigen Lernens dar, in dem, ganz im Sinne der Kompetenzorientierung, auf (Berufs)Alltagsrelevanz und Lernzuwachs wie auf theologische Fundierung geachtet wird.

Ergänzend zu Frau Wittmann kommen auch wir, die schulpraktischen Beraterinnen, Frau Ariane Steinhöflin (für Nordbaden) und Frau Claudia Maiwald (für Südbaden) während der Ausbildung der Lehrvikarinnen und Lehrvikare zum Einsatz. Von Beruf sind wir Dipl.-Religionspädagoginnen mit Arbeitsschwerpunkt im Unterricht (an GS und RS). Mit Frau Wittmann arbeiten wir eng zusammen und tauschen uns regelmäßig aus. Sie hält uns über ihre Tandem-Arbeit mit Frau Prof. Schoberth auf dem Laufenden, sodass wir immer auf „aktuellem Stand“ sind und ein Ineinandergreifen von Lehre, praktischen Übungen und Praxisbegleitung möglich wird.

Im Folgenden beschreiben wir unser Arbeitsfeld: Ein erstes Kennenlernen der Lehrvikarinnen und Lehrvikare einer jeden Ausbildungsgruppe (AGB) findet während Kurs I im Predigerseminar Petersstift statt. Bei einem Einzelgespräch, das auch dem Kennenlernen dient, werden erste Unterrichtserfahrungen reflektiert, ein Stundenverlaufsplan besprochen und Informationen zu den bevorstehenden

beratenden Unterrichtsbesuchen mitgeteilt. Zunächst aber sind die Lehrvikarinnen und Lehrvikare zehn Stunden an einer oder mehreren Schulen eingesetzt. Diese intensive Schulphase endet mit dem Beratungsbesuch des Schuldekans / der Schuldekanin. Unsere zwei Unterrichtsbesuche finden in den anschließenden Praxisphasen statt. Zu dieser Zeit unterrichten die Lehrvikarinnen und Lehrvikare vier Wochenstunden Religion.

Am Vortag des Beratungsbesuches erhalten wir schulpraktischen Beraterinnen eine didaktische Begehung in Kurzform per Mail zugeschiedt und machen uns am Tag danach auf den Weg zu den jeweiligen Einsatzorten. Sowohl beim Unterrichtsbesuch als auch in der anschließenden Beratung ist es erwünscht, dass auch die Schulentorinnen und Schulentoren und/oder die Lehrpfarrerinnen und Lehrpfarrer anwesend sind. Während des Beratungsgesprächs erhalten die Lehrvikarinnen und Lehrvikare zunächst die Gelegenheit, ihre Stunde kritisch zu reflektieren. Im Anschluss kommt es zwischen den Anwesenden zu einem Austausch über die gehaltene Stunde. Man betrachtet den Lernfortschritt und die Lehrvikarinnen und Lehrvikare erhalten stärkenorientierte Rückmeldungen zur gehaltenen Stunde.

Gegebenenfalls gibt es auch eine Rückmeldung zur didaktischen Begehung. Insgesamt geht es um die Begleitung in der Entwicklung von kompetenzorientiertem Unterricht, was der Übung bedarf. Deshalb werden Ziel-

vereinbarungen mit den Lehrvikarinnen und Lehrvikare getroffen, die Arbeitsschwerpunkte für die kommenden Wochen beinhalten. Nach dem Unterrichtsbesuch verfassen wir ein Beratungsprotokoll, das sowohl für die Lehrvikarinnen und Lehrvikare als auch für die Schulmentorinnen und Schulmentoren und/oder die Lehrpfarrerinnen und Lehrpfarrer gedacht ist. Zudem geht es an Frau Wittmann, damit sie den Lernfortschritt im Auge behalten kann. Unsere Beratungen sollen die Lehrvikarinnen und Lehrvikare auf ihrem Weg zur Examenslehrprobe stärken.

## HABILITATIONEN

## Schrift und Prophetie

Komplementäre  
Verhältnisbestimmungen in  
alttestamentlichen Metatexten

*Friedrich-Emanuel Focken*

Wie können Menschen etwas von Gott erfahren, und wie teilt Gott Menschen etwas über sich mit? Diese Fragen sind nicht nur im Bereich der Fundamentalthologie, sondern auch für die Rekonstruktion alttestamentlicher Theologien entscheidend. Daher habe ich diese Fragen in meiner alttestamentlichen Habilitationsschrift bearbeitet.

Am ausführlichsten bezeugt das Alte Testament zwei Wege, auf denen Menschen etwas von Jhwh erfahren können: die Rezeption von Schriften und von mündlichen Prophetenworten. Zum einen sind im Alten Testament schriftliche Texte aus dem antiken Israel überliefert, die über Jhwh berichten und von denen einige – den Vorstellungen der betreffenden Texte zufolge – auf Jhwh zurückgehen (z.B. Ex 20,1–24,8; Hos 1,1). Zum anderen beschreiben viele Texte des Alten Testaments Personen, die – wiederum den Vorstellungen dieser Texte zufolge – mündlich als Propheten gewirkt haben. Dabei sollen sie Worte

verkündigt haben, die sie von Jhwh erhalten haben (z.B. Dtn 18,9–22; 2Kön 22,12–10; Ez 1,1–3,27).

Besonders aufschlussreich sind diejenigen Texte, die jeweils *beide* Wege, schriftliche Texte von oder über Jhwh einerseits und mündlich verkündigende Propheten und ihre Reden andererseits, beschreiben und miteinander ins Verhältnis setzen. Da diese Texte nicht nur selbst Teile von schriftlichen Werken sind, sondern auch explizit Schriften thematisieren, bezeichne ich sie als „explizite Metatexte“. In meiner Habilitationsschrift habe ich die Ämtergesetze (Dtn 16,18–18,22), die Erzählung von Moses Abschied (Dtn 31,1–32,47), die Erzählung vom jüdischen König Joschija (2Kön 22,1–23,30), die Erzählung von Jeremias Schriftrollen (Jer 43 in der älteren, von der Septuaginta bezeugten Fassung/Jer 36 in der jüngeren Fassung gemäß dem masoretischen Text) und den Bericht von Ezechiels Berufung (Ez 1–3) untersucht.

Diese expliziten Metatexte habe ich zunächst nach den üblichen literaturwissenschaftlichen und historisch-kritischen Methoden analysiert. Darüber hinaus habe ich die Methode der Metatextanalyse auf sie angewendet. Diese Methode wurde durch den Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 „Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften“ der Deutschen Forschungsgemeinschaft angeregt, in dem die Habilitationsschrift entstanden ist.<sup>1</sup> Bei der Metatextanalyse

<sup>1</sup> Zur Fragestellung und Zielsetzung dieses Sonderforschungsbereichs vgl.

Friedrich-Emanuel Focken: Erzählungen von Geschriebenem als Grundlage einer



werden die materialen Eigenschaften und räumlichen Verortungen von Schriften rekonstruiert, die in Metatexten dargestellt werden. Ferner kommen singuläre Handlungen und routinierte Praktiken in den Blick, die – wiederum gemäß den Beschreibungen und Aufforderungen dieser Metatexte – an Schriften vollzogen worden sind bzw. vollzogen werden sollen.

Die Habilitationsschrift datiert die wichtigsten Teile der analysierten Metatexte in die zweite Hälfte des 7. Jh. v.Chr. und in das 6. Jh. v.Chr. Sie zeigt, dass die analysierten Metatexte gezielt für zentrale Stellen in den jeweiligen Werkzusammenhängen gestaltet sind. Metatextualität ist in den alttestamentlichen Texten aus dieser Zeit folglich kein Randphänomen, sondern die Verfasser haben diese Metatexte, in denen sie auch ihre eigene Tätigkeit und Werke reflektieren, bewusst in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit der erwarteten Lesenden und Hörenden gestellt.

So verwundert es nicht, dass auch die Verfasser der Metatexte jeweils ältere Metatexte rezipiert und in ihren eigenen Texten auf sie reagiert haben. Solche Beziehungen direkter literarischer Abhängigkeit sind zwischen den

„Text-Anthropologie“ des Alten Testaments, in: Förderverein der Theologischen Fakultät (Hg.): Jahresheft der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg 9 (2013/14), 2014, 110f und Thomas Meier/Michael R. Ott/Rebecca Sauer

Ämtergesetzen sowie den Erzählungen von Moses Abschied, Joschija und Jeremias Schriftrollen erkennbar.

Die untersuchten Metatexte bezeugen zahlreiche Handlungen der Schriftproduktion und -rezeption. Diejenigen *Handlungen*, die einander ähnlich sind, gemäß den Vorstellungen der Metatexte durch mehrere Personen durchgeführt werden und von den Metatexten implizit oder explizit als routiniert beschrieben werden, können zu *Praktiken* zusammengefasst werden. Zu diesen Praktiken zählen unter anderem

- das Nehmen von leeren Schriftrollen, die offenbar bereitstehen (Jer 43,2.28.32 LXX/36,2.28.32 MT, vgl. ferner die fehlenden Beschreibungen der Herstellung von leeren Schriftrollen in Dtn 17,18; 31,9),
- das Kopieren von Schriftstücken auf unterschiedliche Art und Weise (Dtn 17,18; Jer 43,28.32 LXX/36,28.32 MT) sowie
- das Erkennen von Gattungen von Schriftstücken bzw. das kurze Zusammenfassen ihres Inhalts (2Kön 22,8.13; Jer 43,29 LXX/36,29 MT; Ez 2,10).

Es sind keine Hinweise darauf ersichtlich, dass diese und viele weitere durch Metatexte bezeugte Praktiken in

(Hgg.): Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston 2015 (*open access*: <https://www.degruyter.com/viewbooktoc/product/431195>).

der Entstehungszeit dieser Texte nicht tatsächlich von Israeliten durchgeführt wurden. Die hier aufgelisteten Praktiken machen wahrscheinlich, dass es im antiken Israel im 6. Jh. v. Chr. einen professionellen Schriftbetrieb gegeben hat.

Die analysierten Metatexte bestimmen das Verhältnis von Schrift und Prophetie als komplementär. Sie schreiben Schriften einen allgemeinen Geltungsanspruch zu: Die levitischen Priester und der Richter am Jerusalemer Zentralgericht sollen die zuerst vom Propheten Mose aufgeschriebene Tora lehren (Dtn 17,9–12). Israels König soll täglich in der Zweitschrift der Tora lesen (Dtn 17,18–20). Alle sieben Jahre soll die Tora schließlich allen Israeliten einschließlich der Frauen und Kinder sowie den Fremden, die im verheißenen Land leben, vorgelesen werden, damit sie lernen (Dtn 31,9–13.19.21f; 32,46 u.ö.). Und auch die Zweitschrift mit Worten des Propheten Jeremia (Jer 43,28.32 LXX/36,28.32 MT), die selbstreferentiell auf das sukzessive entstehende Jeremia-buch verweist, ist auf eine dauerhafte Rezeption hin angelegt. Wie die Erstfassung so soll auch die ihr ähnliche Zweitschrift die Judäer vor Abkehr von ihren bisherigen Verhaltensweisen, zum Bitten zu Jhwh und zur Vergebung ihrer Schuld führen (Jer 43,3.7 LXX/36,3.7 MT).

Der allgemeine Geltungsanspruch von Schriften bedingt Probleme bei ihrer Rezeption, die wiederum in den untersuchten Metatexten reflektiert werden: Entsprechend ihres allgemeinen Geltungsanspruch sind die Schriften,

die in diesen Metatexten thematisiert werden, nicht an einzelne, konkrete Situationen angepasst.

So berichtet die Erzählung von Jeremias Schriftrollen, dass diese Schriftrollen unter anderem prophetische Worte aus Jeremias bisheriger Wirkungszeit enthalten. Sie umfasst rund 25 Jahre vor der Produktion dieser Schriftrollen (Jer 1,1–3; 25,1–3; 43,1–10 LXX/1,1–3; 25,1–3; 36,1–10 MT). Ein Teil dieser Worte ist für längst vergangene Situationen gestaltet worden und folglich nicht ausreichend auf spätere Situationen der Rezeption von Jeremias Schriftrollen abgestimmt. Die Erzählung von Jeremias Schriftrollen spiegelt diesen Aktualitätsverlust insbesondere in der Fassung der Septuaginta wider: Der Aktualitätsverlust macht unter anderem Beratungen, Nachforschungen und aktualisierende Fortschreibungen mit jüngeren prophetischen Worten notwendig (Jer 43,16.24f.32 LXX; anders Jer 36,26.24f.32 MT).

Abweichend davon verlangt das Prophetengesetz aus den deuteronomischen Ämtergesetzen, dass die über Generationen hinweg zu lernende und schon deshalb allgemeiner formulierte Tora durch mündliche Worte von Propheten ergänzt werden sollen. Diese prophetischen Worte müssen weder verschriftet noch gelernt noch auf spätere Situationen angewendet werden. Daher können sie speziell auf die konkrete Situation ihrer mündlichen Rezeption abgestimmt sein (Dtn 18,9–22). Dazu passt, dass der König Joschija bei seiner Rezeption der Tora die Prophetin Hulda zu Hilfe

nimmt, um eine Frage zu klären, die seine spezifische Situation betrifft (2Kön 22,13a; vgl. 2Kön 22,10–20).

Die Propheten sind in ihrer Verkündigung wiederum nicht vom Wortlaut von Schriften abhängig. So symbolisiert die Schriftrolle, die Ezechiel gemäß dem Bericht von seiner Berufung von Jhwh erhalten und verspeist hat, unter anderem seine schriftgelehrte Ausbildung mithilfe von Schriftstücken. Ezechiel wird jedoch nicht darauf verpflichtet, bei seiner prophetischen Tätigkeit den Text dieses oder eines anderen Schriftstücks wiederzugeben. Stattdessen kündigt Jhwh an, Ezechiel die zu verkündigenden Worte erst in den Situationen ihrer Verkündigung zu übermitteln. So kann Jhwh seine Worte genau an die unterschiedlichen Situationen von Ezechiels Verkündigung anpassen (Ez 1–3).

Auf Grundlage dieser Metatextanalysen kann das Verhältnis von Schrift und Prophetie gemäß den Beschreibungen und Aufforderungen der untersuchten Metatexte wie folgt zusammengefasst werden: Aufgrund ihrer

Schriftlichkeit können und sollen Schriften von und über Jhwh in unterschiedlichen Situationen rezipiert werden. Dementsprechend sind diese Schriften von und über Jhwh nicht auf spezifische Situationen ihrer Rezeption angepasst, sondern allgemeiner gestaltet, und es kommt ihnen kein bloß situationspezifischer, sondern ein allgemeiner Geltungsanspruch zu. Aufgrund des allgemeineren Inhalts von Schriften von und über Jhwh reagiert Jhwh mit ihnen nicht passgenau auf einzelne konkrete Situationen ihrer Rezeption. Stattdessen führt der allgemeinere Inhalt dieser Schriften zu Problemen bei ihrer Rezeption, die in den analysierten Metatexten reflektiert werden. Diesen Problemen kann Jhwh begegnen, indem er die Schriften durch mündliche prophetische Worte ergänzt, die genau auf die spezifischen Situationen abgestimmt sind, in denen Propheten sie verkündigen sollen. In diesem Sinne sind schriftliche Texte von und über Jhwh und mündliche Prophetenworte komplementär.

## Markus und Paulus

### Die beiden ältesten erhaltenen Werke und theologischen Entwürfe des Urchristentums im Vergleich

Heidrun E. Mader

Ausgangspunkt meiner Arbeit ist es, Paulus und Markus als früheste Autoren der neu aufkommenden Christusbewegung zu vergleichen. Beide schufen sie ein jeweils eigenes literarisches Genre, mit dem sie alle weiteren frühchristlichen Literaturformen prägten.

Beide bezeichnen ihre Verkündigung als Evangelium und verwenden diesen Begriff titelartig (Mk 1,1; Röm 1). Am gemeinsamen Evangeliumsbe-griff tut sich zugleich der formale und inhaltliche Unterschied zwischen ihren theologischen Entwürfen auf: Während Paulus über die ἀρχή (den Anfang) des Evangeliums als missionarischer Anfangsverkündigung bei der Gründung der adressierten Gemeinde(n) spricht, legt Markus den Beginn des Evangeliums in die Reichgottespredigt des irdischen Jesus (Mk 1,14–15). Entsprechend ihrer unterschiedlichen Gattungen (Gemeindebrief und Evangelium) entfaltet Paulus seine theologischen Topoi diskursiv in direkter Kommunikation mit seinen Adressaten, während Markus seine Theologie narrativ verfasst und die theologischen Topoi über die Identifikationsangebote der Narratio an die

Hörerinnen, zuvorderst über die Figur des irdischen Jesus, vermittelt. Paulus sieht seine theologischen Entfaltungen durch den auferstandenen Kyrios Jesus Christus autorisiert und vermittelt sie in davon abgeleiteter eigener Autorität. Markus tritt hingegen als Autor hinter sein Werk zurück und legt die Autorität seiner narrativen Theologie in den Begriff des Evangeliums (Mk 1,1). Freilich gestaltet er sein Werk und wird damit auch indirekt zur Autorität.

In meinen Untersuchungen habe ich für Paulus und Markus, von dem gemeinsamen Evangeliumsbe-griff ausgehend, sukzessive Themenfelder exploriert, die inhaltlich systematisch zusammenhängen. Daraus hat sich ergeben, dass sich das Evangelium für Paulus und Markus

(1) an jüdische und pagane Christusgläubige gleichermaßen richtet und für eine Heilsuniversalität steht, die von den Auflagen der Tora entkoppelt ist. Für die Entkoppelung von den Toraauflagen spielt in der Gemeindepraxis die Speisetora eine hervortretende Rolle.

(2) Das Evangelium wird in der πίστις ἐν Χριστῷ<sup>1</sup> gelebt (Paulus) bzw. in der Jesusnachfolge (Markus). Diese münden bei beiden ethisch jeweils in die Christusmimesis, insbesondere in die in Kreuzesexistenz gelebte.

(3) Die Aufnahme des Evangeliums und dementsprechend das Leben nach dem Evangelium werden von Paulus

<sup>1</sup> Im Glauben an Christus.

und Markus sowohl für die (noch) Ungläubigen als auch für die bereits Gläubigen problematisiert. Dabei stellen beide Autoren den Kreuzestod Christi sowohl als Kern des Evangeliums als auch als seinen kritischen Punkt heraus, welcher Jesu Ausgeliefertsein an die Menschheit, sein Leiden und Sterben in Schande vor der Welt paradox mit Gottes Heilshandeln verbindet. Diese Aspekte des Kreuzestodes Christi werden im Neuen Testament nur von Paulus und Markus als Mysterion bezeichnet, das beim menschlichen Verstand auf Widerstand stößt, jedoch den Gläubigen als Offenbarung gegeben ist. Paulus und Markus malen ihren Zuhörern das Unverständnis der Ungläubigen gegenüber diesem Kreuzeswort vor Augen, um sie zur Einsicht zu motivieren, dass auch sie sich die vollständige Christologie, die Leid, Statusverzicht, Hingabe und Dienen mitbeinhaltet, immer wieder zu Herzen nehmen sollen, um Glaubensfrüchte zu tragen.

Im Bereich der synoptischen Evangelien heben sich die von mir für Markus profilierten Gemeinsamkeiten mit Paulus in jedem der drei genannten Themenfelder von Matthäus und Lukas ab: Der Evangeliums begriff trägt nur für Markus den gesamten Inhalt seines Werkes und ist somit umfassend christologisch gefüllt. In diesem vollen Sinne ist er ferner nur für Markus universal ausgerichtet. Im Unterschied zu Matthäus und Lukas schließt die Mission des irdischen Jesus die paganen Menschen vollends mit ein. Die soteriologische Entkoppelung der Tora nimmt nur Markus vor; er löst

ihre soteriologische Rolle durch das Nachfolgegebot ab. In diesen Zusammenhang wird die Nachfolge bei Matthäus und Lukas dagegen nicht gestellt. Auch die Zusammenhänge des Verstehens und Nichtverstehens sind nicht in gleicher Weise bei Matthäus und Lukas auffindbar. Das Jüngerunverständnis ist als Leitmotiv der Narratio eine markinische Spezialität unter den Synoptikern. Die *πώρωσις* (Verstockung) der Menschen gegenüber Jesu Messianität hat nur Markus unter den Synoptikern mit Paulus gemein (Röm 11,7.25/Mk 3,5; 6,52; 8,17). Gleiches gilt für die Zuspitzung des Mysterions des Reiches Gottes auf Jesu Kreuzestod.

Meine detaillierten Untersuchungen dieser hier nur kurz skizzierten Themenblöcke zeigen, dass die Gemeinsamkeiten zwischen Markus und Paulus ein komplex vernetztes theologisches System ergeben. Dieses lässt es plausibel erscheinen, die Gemeinsamkeiten nicht nur auf eine gemeinsame jüdisch-christliche Tradition, sondern noch spezieller auch auf paulinischen Einfluss auf das Markusevangelium zurückzuführen.

Mein Befund zeigt, dass besonders die universal ausgerichtete Theologie des Römerbriefes sowie die Kreuzestheologie des ersten Korintherbriefes das Markusevangelium prägen. Aus diesen beiden Briefen ergeben sich quantitativ die meisten Parallelen, auch die meisten, die bis in gemeinsame Begrifflichkeiten hinein fassbar werden. Mit dem Thema der Speisetora kommt zudem der antiochenische Zwischenfall im Galaterbrief in den

Blick sowie Texte im Philipperbrief, die vom Leben in Christus versus Leben nach dem Gesetz handeln.

Besonders die großen Themen vom Römerbrief und dem 1. Korintherbrief, die jeweils am Briefanfang programmatisch platziert sind (Röm 1,16ff./1 Kor 1,18ff.), sind bei den theologischen Gemeinsamkeiten zwischen Markus und Paulus besonders herauszuhören. Im Römerbrief ist es das Evangelium, das durch Christi Kreuzestod jüdische und pagane Christusgläubige gleichermaßen gerecht macht. Das Zuerst (*πρῶτον*), das Paulus dabei den Juden in der Abfolge der Heilschronologie zuschreibt (Röm 1,16; 9,1-5; 11,17-24), entspricht der markinischen Erzählchronologie von Jesu Mission: Sie richtet sich zuerst an jüdische Menschen und wendet sich sodann nach und nach den paganen Menschen zu. Diese Bewegung ereignet sich in der markinischen Narratio vor allem in Mk 6-9. Verdichtet und programmatisch ist sie in der Perikope der Syrophönizierin zum Ausdruck gebracht (in Mk 7,27 kommt *πρῶτον* in Kombination mit der Bezeichnung *Ἑλλην* wie in Röm 1,16 vor).

Im 1. Korintherbrief sind es der Anstoß, den die Menschheit am Kreuzestod Jesu nimmt, und die Implikationen des Anstoßes für die Kreuzesexistenz der Gläubigen (v.a. 1 Kor 1,18ff.), die Markus in seine Narratio aufnimmt: Die Jünger sperren sich immer wieder zu verstehen, dass Jesus als Messias leiden und sterben muss (v.a. Mk 8,32-33). Wenn Jesus darauf in Mk 8,34-9,1 zur Kreuzesnachfolge aufruft, zeigen sich

nicht nur inhaltlich enge Parallelen zur paulinischen Kreuzestheologie, sondern auch terminologische Berührungen mit 1 Kor 1,18 (*σῶζω/ἀπόλλυμι; σταυρός und δύναμις*); Phil 3,7-8 (*κερδαίνω/ζημιόω*) und Röm 1,16 (*ἐπαισχύνομαι*). Auch die jeweiligen theologischen Kontexte, in denen die gemeinsame Terminologie steht, zeigen deutliche Analogien.

Wenn Stichworte dieser Programmsätze am Anfang dieser Paulusbriefe von Markus aufgenommen und ihre theologischen Aussagen narrativ umgesetzt werden, liegt es nahe, sich vorzustellen, dass Markus mit Wiedererkennungseffekten aus der Gemeinde rechnet. So könnte Markus auch für die Gemeinde die Kenntnis dieser Briefe voraussetzen.

Die gemeinsamen Themen und Begrifflichkeiten deuten entweder auf eine gute Kenntnis der Briefe – besonders des Römerbriefes und 1. Korintherbriefes hin – oder auf ein Hören des Apostels in actu oder zumindest auf ein Hören paulinischer Tradition. Freilich wäre auch eine Kombination von Briefkenntnis und Apostelhören denkbar.

Wo lassen sich diese Szenarien am besten lokalisieren? Die Verbreitung der Briefe ist in dieser frühen Zeit noch nicht lokalisierbar. Für Rom ist am ehesten denkbar, dass hier nicht nur der Römerbrief, sondern auch der

1. Korintherbrief vorliegt.<sup>2</sup> Schreibt Markus in Rom, mag der Evangelist den Apostel dort während seiner letzten beiden Lebensjahre (Act 28,30) gehört haben. Zu Rom passte auch die Tatsache, dass sowohl Paulus als auch Markus zu gemeinsamem Tisch motivieren wollen. Vor diesem Hintergrund wird die Gemeinde im Blick auf die Speisegesetze gemahnt. Die Parallelen zwischen Mk 7,15.19 und Röm 14,14.20 erwiesen sich als besonders dicht. Demnach wären also Markus' Bemühungen in Mk 7-8, zu gemeinsamem Tisch zu motivieren, auch noch 15 Jahre nach Paulus' Ermahnungen in Röm 14 im Romszenario nötig gewesen.

Für die Lokalisierung in Syrien, das als Abfassungsort für Markus in der aktuellen Markusforschung auch vor-

geschlagen wird, liegen uns keine Daten für konkrete Verbindungsmöglichkeiten zu unseren Ergebnissen vor. Damit ist Syrien – wie jeder andere Ort auch – nicht ausgeschlossen, jedoch lassen sich für die oben genannten Faktoren keine plausiblen syrischen Belege anführen.

Ich resümiere, dass das Evangelium Jesu Christi von den beiden ältesten uns erhaltenen Autoren der frühen Christusbewegung in unterschiedlichen literarischen Gattungen mit spezifisch ähnlichen theologischen Inhalten ausgestaltet wurde. Da die von mir aufgezeigten spezifischen Ähnlichkeiten sich wiederum von anderen frühjüdischen und -christlichen theologischen Entwürfen abheben, habe ich argumentiert, dass eine Beeinflussung der paulinischen Theologie des Markusevangeliums wahrscheinlich ist.

Aquila und Prisca in Act 18,1-3 bezeugt. Siehe ferner die ökumenische Adresse in 1 Kor 1,2.

<sup>2</sup> 1 Clem 47,1-3; 49,5 zeugt von genauen Korintherbriefkenntnissen in Rom Ende des 1. Jh. n. Chr. Verbindungen zwischen Korinth und Rom sind auch mit

## DISSERTATIONEN

### Zwischen Literatur und Liturgie

Pragmatik und Rezeptionspraxis der Psalmenhandschriften aus der Judäischen Wüste

*Anna Krauß*

Gutachter: J.C. Gertz, F. Schücking-Jungblut

Die Manuskriptfunde aus der Judäischen Wüste haben der Wissenschaft eine Tür in die hellenistisch-römische Antike aufgestoßen, die neue und ungeahnte Perspektiven auf die frühjüdische Schriftkultur um die Zeitenwende eröffnet. Dabei ist die Relevanz der tatsächlich erhaltenen Schriftrollen nicht zu unterschätzen, denn es ist gerade die Verbindung von Mensch, Text und Material, die „Schriftkultur“ in ihrer Gesamtheit, d.h. den Umgang mit Texten von der Produktion bis zur Rezeption, zum Tragen kommen lässt.

Unter dieser Prämisse werden die Psalmenhandschriften auf Anhaltspunkte zu ihrer jeweiligen Produktion, Pragmatik und Rezeptionspraxis untersucht. Die hohe Zahl an erhaltenen Psalmenmanuskripten deutet auf eine intensive Auseinandersetzung mit diesen Texten hin. Zudem weichen die Schriftrollen aus Qumran in Auswahl und Anordnung der Psalmen sowie in

ihrem Layout zum Teil erheblich vom masoretischen Text ab.

Die Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, dass es sich bei den Manuskripten um jeweils individuell gestaltete Zweckkompositionen handelt, deren Schrifträger unterschiedliche Produktionsgänge unterliefen. Das Textkorpus ist derart heterogen, dass eine Kategorie „Psalmenhandschriften“ fragwürdig erscheint.

Die Textmenge auf einer Rolle ist von materiellen und formalen Gegebenheiten bestimmt: Je höher die Rolle, desto länger; je aufwendiger das Layout, desto weniger Text pro Kolumne. Die stichographische Gestaltung der Texte verfolgt unterschiedliche Ziele. So kann das Layout im Fall von Ps 119 die Orientierung im Psalm und die Memorierung des Textes unterstützen, aber im Fall der Rolle Mas 1e auch ästhetischen Zwecken dienen. Ein Hinweis auf eine liturgische Funktion stichographisch gesetzter Texte konnte jedoch nicht gefunden werden.

Nur wenige Manuskripte sind so gut erhalten, dass überhaupt eine Aussage zur kompositionellen Struktur möglich ist, z.B. zur bekannten Schriftrolle 11Q5 als eine Art zirkuläres Meditationsbuch. Konkrete Aussagen zum tatsächlichen Rezeptionskontext kann eine ehrliche Untersuchung der fragmentarischen Rollen jedoch nicht leisten. Während ein umfassendes Bild der frühjüdischen Schriftkultur verwehrt bleibt, konnten Einzelaspekte in der materiellen, formalen und kompositionellen Eigenart des heterogenen Korpus aufgedeckt werden.

## Die Ereignisstruktur in den lukanischen Geburtenerzählungen

Eine raumsemantische Analyse

*Mirjam Daume-Wolff*

Gutachter: P. Lampe, M. Pöttner

Das Nacherzählen von Ereignissen (Lk 1,1) ist „für die lukanische Theologie die konstitutive Form des Redens von Gott“, so Karl Löning in der Einleitung seiner dreibändigen Gesamtinterpretation des lukanischen Doppelwerks. Die vorliegende narratologische Studie hat es sich zur Aufgabe gemacht, die in den lukanischen Geburtenerzählungen berichteten Ereignisse unter raumsemantischen Fragestellungen zu analysieren. Dabei wird Raum nicht wie in vorhergehenden Studien geographisch oder als „Container“ für Handlungen topographisch verstanden, sondern topologisch, im Sinne eines Beziehungsgefüges. Dies bedeutet, dass Raum als kulturelle Größe bzw. als soziales Konstrukt wahrgenommen wird. Damit folgt die Arbeit den Ansätzen Cassirers, Foucaults und Lotmans.

Als sehr fruchtbar für die Ermittlung der grundlegenden Erzählstrukturen neutestamentlicher Texte hat sich bei der Analyse besonders die Frage nach der Beziehung und Überschneidung von Räumen erwiesen. Die Arbeit nimmt besonders das Phänomen

der Grenze und somit der Grenzüberschreitung in den Blick und entwickelt dabei ein Analyseinventar, anhand dessen sich die Ereignisstruktur erzählender Texte ermitteln lässt. Gemäß J. M. Lotmans Ansatz handelt es sich bei einem „Ereignis“ um eine Grenzüberschreitung. Ziel war es, Grenzüberschreitungen im Text zu ermitteln, um somit die Ereignisstruktur der Erzählungen zu erfassen.

Die Analyse der Struktur der lukanischen Ereignisschilderung hat schließlich gezeigt, dass nicht etwa die Geburt Jesu *das* Ereignis am Beginn des lukanischen Gesamtwerkes ist, sondern Gottes Offenbarwerden bei den Menschen durch sein vermitteltes Wort. In Lk 1 und 2 steht die göttliche Botschaft im Zentrum. Übertragen durch Vermittler wie den Engel Gabriel oder den Hl. Geist setzt sie irdische Regeln außer Kraft und erfüllt Rettungserwartungen in einer Welt, deren Ordnungen von den Figuren als ungerecht empfunden, von Antagonisten bedroht und in Erwartung von Erlösung profiliert wird. Damit beschreibt der Erzähler des lukanischen Doppelwerkes einen durch das göttliche Wort angestoßenen Transformationsprozess der Welt, der schon vor der Geburt und dem Wirken Jesu als Rettung erkannt werden kann.

## Der Klang des Schweigens

Eine narratologische Analyse  
des Endes der Apostelgeschichte  
im Vergleich zu zeitgenössischer  
Literatur

*Minhua Jing*

Gutachter: P. Lampe, B. Wander

Die Dissertation von Minhua Jing untersucht das Ende der Apostelgeschichte und zeigt, dass es ein Geflecht geschlossener und offener Elemente ist.

Um das Ende der Apostelgeschichte zu verstehen, bedarf es einer historischen wie literarischen Kontextualisierung. Die zugrundeliegenden Einsichten über offene Enden von antiken Werken stammen aus der Untersuchung von Erzählschlüssen antiker Werke und der relevanten Literaturtheorien sowie rhetorischer Theorien. Das Phänomen des offenen Endes ist zwar ungewöhnlich, aber in den antiken literarischen Schriften doch gut zu belegen. Im Neuen Testament weisen das Markusevangelium in der alt- und zwischentextamentlichen Historiographie, das zweite Buch der Könige und das zweite Buch der Makkabäer in der griechisch-römischen Literatur die sehr prägenden Epen *Ilias*, *Odyssee* und *Aeneis* sowie die Historiographien *Historien* von Herodot, *Hellenika* von Xenophon und *De bello Jugurthino* von Sallust eine ähnliche Verflechtung

von geschlossenen und offenen Elementen in ihren Erzählschlüssen auf. Aus den uns überlieferten Literaturtheorien und rhetorischen Theorien ergibt sich, dass die Vollständigkeit eines Werkes die geläufige Erwartung ist, aber ein unvollständiges Ende die Rezipienten sehr beeindrucken muss und sie auch anregen kann, über das Ende hinaus weiterzudenken.

Lukas kennt dieses Phänomen des offenen Endes und benutzt es. Überlegungen, die den Rezipienten zugemutet werden, sind folgende: 1. Mit nur Andeutungen des bevorstehenden Todes des Paulus und mit der Schilderung des ungehinderten Verkündigens in Rom beendet Lukas sein Doppelwerk unmittelbar vor dem Tod des Paulus. Mit dem letztgenannten relativ positiven Aspekt will er ein Hoffnungszeichen für die Zukunft setzen. 2. Dass das Geschick des ungehorsamen Teils des jüdischen Volkes nicht geklärt wird, ist als Entscheidungsappell zu verstehen. 3. Die Elemente der Geschlossenheit am Ende der Apostelgeschichte zeigen an, dass dieser Ausschnitt der Geschichte des Evangeliums zu Ende geht. Die nicht eingelöste Verheißung von Apg 1,8 erinnert aber die Rezipienten daran, dass die große Geschichte weitergeht.

## Konfessionelle Konkurrenz

Gelehrte Kontroversen an den  
Universitäten Heidelberg und  
Mainz (1583-1622)

*Tobias Dienst*

Gutachter: Chr. Strohm, J. Ehmann

Gelehrte der reformierten Universität Heidelberg und der jesuitisch dominierten Universität Mainz tauschten zwischen 1583 und 1622 zahlreiche Kontroversschriften aus. In diesen Schriften befassten sich die Autoren mit zahlreichen Themenfeldern der Theologie und darüber hinaus: Historiographische, juristische-staatswissenschaftliche, philologische und auch astronomisch-mathematische Fragen wurden ebenfalls zur konfessionellen Streitsache erhoben. Diese konfessionelle Konkurrenzsituation erwies sich als ein entscheidender stimulierender Faktor in der gelehrten Betätigung, da beide Seiten die eigene Überlegenheit beweisen wollten. Die Schriften, Traditionen und Argumente der Gegenseite wurden gewissenhaft und kritisch geprüft, die eigenen Argumente auf Kritik hin angepasst. Die Katholiken sahen sich beispielsweise zur ursprachlichen Bibelexegese gedrängt – die Protestanten ihrerseits zur sorgsam und kritischen Beschäftigung mit den Kirchenvätern. Der Eifer der

Mainzer Jesuiten ging sogar so weit, dass sich die Ordenszensur in Rom genötigt sah, in die exegetische Praxis in Mainz einzugreifen. Die Kontroversschriften wurden so zu einer Verbindungsstelle zwischen konfessionell äußerst engagierten Gelehrten, an der sich auch zahlreiche Transferprozesse nachweisen lassen. Die Theologen lernten die Schriften und Ideen der Gegenseite kennen und waren in ihrem Denken maßgeblich auf die konfessionelle Auseinandersetzung ausgerichtet. Bei aller rhetorischer Schärfe hielten sich die Beteiligten an die Grundregeln der frühneuzeitlichen Gelehrtenkultur und versuchten ihre Gegner vor einer begrenzten Öffentlichkeit mit den Waffen des Geistes zu schlagen.

Diese regional orientierte Fallstudie lässt sich exemplarisch für die Bedeutung konfessioneller Konkurrenz und der Kontroversschriften im Rahmen der Phänomene der „Konfessionalisierung“ im frühneuzeitlichen Europa heranziehen. Die Ergebnisse zeigen einmal mehr die prägende Rolle nicht nur der einzelnen Konfessionen für diese Epoche. Auch ihre konfliktbehaftete Beziehung zueinander wirkte sich auf die Lebens- und Geisteswelt der Zeit aus. Diese Beziehung kann – unbeschadet der offensichtlichen Gräueltaten der Kriege und Konflikte – nicht einseitig als destruktiv beschrieben werden.

## Offenbarung des Glaubens

Eine heilsgeschichtlich-  
hamartiologische Untersuchung  
der Theologie  
Dietrich Bonhoeffers

*Dennis Dietz*

Gutachter: M. Welker, Ph. Stoellger

Die Dissertation „Offenbarung des Glaubens“ ist eine werkgeschichtliche Untersuchung der Sündenlehre Dietrich Bonhoeffers, in der seine hamartiologischen Texte von Arbeiten aus der Studienzeit bis hin zu den späten Schriften ausgewertet werden. Ein rekapitulierender Teil bietet eine Systematik der Hauptmotive und Strukturmerkmale der Hamartologie Bonhoeffers sowie eine Typologie seiner Sündenbegriffe. Am Ende der Arbeit stehen vier Thesen zur Gegenwartsbedeutung seiner Rede von Sünde.

Die Arbeit stellt vier besondere Aspekte der komplexen Hamartologie Bonhoeffers heraus: (i) Mit Luther bestimmt er die Sünde als eine „Offenbarungsrealität“, die nur im glaubenden Erkennen erfasst werden kann. Die Sünde wird als Gegenstand der Offenbarung und (ii) der Glaube als von Gott geschenktes Organon zur Erkenntnis dieser aufgefasst. Zur Erhellung dieses Zusammenhangs nimmt Bonhoeffer (iii) eine subtile Verhältnisbestimmung von Sünde und göttlichem Heilshandeln vor. Dabei erfolgt

seine Rede von Sünde (iv) fast durchgängig unter Sozialitätsbegriffen und er macht ihre geschichtliche Wirkweise in der Störung und Zerstörung gelingender Gemeinschaften von Gott, Mensch und Menschen aus.

In der Weigerung, seine geschöpflichen Grenzen anzuerkennen, zerbräche der Mensch die Gemeinschaft mit Gott, seinen Mitmenschen und der Welt und verkehre sich ganz in sich. Gottes Heilsziel der Geschichte sei die Restitution der Gemeinschaft und die neue Einheit im ‚schenkenden Füreinander‘ und ‚strukturierten Miteinander‘ der Glieder. Gott offenbare dazu die Sünde im *skandalon* des Kreuzes und lege so ihre Verhüllungs-, zerstörerische Verstrickungs- und Betrugsgewalt frei. Diesen drei Machtaspekten entgegen gebe er dem Menschen die Offenbarung, die Gemeinschaft in und durch Christus sowie den Evangeliumsglauben. Der Mensch werde durch die doppelte Offenbarung des Glaubens – glaubendes Erkennen der Sünde und Glaube an die Vergebung der Sünde – in Anspruch genommen und zur Mitwirkung am Heilsprozess bestimmt. Der Sünder soll mitbauen am Reich Gottes. Gesetz und Evangelium offenbaren und begrenzen dazu die Macht der Sünde. Gott vernichte die Sünde daher nicht, sondern schenke dem Menschen, was er braucht, um unter Gottes Führung und Gnade die Sünde an ihrer eigenen Destruktivität scheitern zu lassen.

Die Drucklegung der Arbeit ist in Vorbereitung. Die Veröffentlichung erfolgt vsl. im Frühjahr 2020.

## Universale Singularität

Ein Vorschlag zur Denkform christlicher Theologie im Gespräch mit Ernesto Laclau, Alain Badiou und Slavoj Žižek

Rasmus Nagel

Gutachter: P. Stoellger, M. Bergunder

Thema der Dissertation ist die Denkform christlicher Theologie im Horizont der Kategorien Universalität, Partikularität und Singularität. Dabei vertritt die Arbeit die These, dass der Universalitätsanspruch des Christusbekenntnisses weder abstrakt universal konzipiert ist, noch die Universalisierung eines bloß Partikularen betreibt, sondern prinzipiell vom *Singulären*, d.h. Christus, her gedacht ist (vgl. Gal 3,28). Dabei wird das Singuläre nicht als individuelle Instanzierung eines Allgemeinen verstanden, sondern als die dem Allgemeinen inhärente, konstitutive Ausnahme. Ausgehend von dieser Ausnahme wird erstens das Universale als etwas sichtbar, das stets auf Ausschluss beruht, und zweitens kommt die Möglichkeit einer *anderen* Form der Universalität in den Blick, die sich nicht geschlossen und durch Exklusion, sondern als offene Ausnahmslosigkeit konstituiert. Damit wird das alte Problem der Denkbarkeit des christlichen Wahrheitsanspruchs im Spannungsfeld von Universalität und Partikularität um die Kategorie des Singulären erweitert

und auf diese Weise konstruktiv rekonfiguriert.

Im ersten Teil der Untersuchung wird ein Tableau von Problemen und Begriffen vorbereitet, indem einerseits die theopolitische Frage in Auseinandersetzung mit J. Assmanns Monothemuskritik genauer diskutiert und auf die Frage der Verhältnisbestimmung von Universalität und Partikularität fokussiert wird (Kap. 2); und indem andererseits diese Verhältnisbestimmung philosophiegeschichtlich präzisiert wird (Kap. 3). Der zweite Teil erarbeitet auf dieser Grundlage, auf welche Weise die (politischen) Philosophien E. Laclaus, A. Badiou und S. Žižeks das Verhältnis von Universalität und Partikularität, bzw. Singularität bestimmen (Kap. 4–6). Dabei wird unter anderem eine Form der Universalität, die im Blick auf Partikulares gedacht ist, paradigmatisch von singulärer Universalität unterschieden. In einem dritten Schritt wird schließlich das erreichte Problemniveau in Form eines Gesprächs mit K. Barth systematisch-theologisch konstruktiv verarbeitet (Kap. 7). Dabei werden unter anderem Barths Christologie in den Begriffen universaler Singularität und das Problem der Allveröhnung im Kontext seiner Erwählungslehre in den Begriffen singulärer Universalität kritisch diskutiert.

Die Dissertation erscheint demnächst bei Mohr Siebeck im Rahmen der Reihe *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* (HUTh).

## Die Hermeneutik Hans-Georg Gadammers als *philosophia christiana*

Eine Interpretation von *Wahrheit und Methode* in christlich-theologischer Perspektive

Matthias Baum

Gutachter: K. Tanner, M. Schlette

Hans-Georg Gadammers philosophische Hermeneutik ist von der Frage motiviert, inwieweit Texte, die einer überkommenen Denkwelt entstammen, heute noch gelten können – eine Frage, die spätestens seit dem Historismus auch in der christlichen Theologie von zentraler Bedeutung ist. Gadamer gibt auf diese Frage eine zweiseitige Antwort: Einerseits können Texte einer überkommenen Denkwelt nicht mehr ungebrochen gelten, da sie dem gegenwärtigen Leser in Teilen fremd sind. Andererseits lassen sich diese Texte aber auch nicht einfach historisieren, da zumindest „klassische Texte“ qua wirkungsgeschichtlich geprägtem Vorverständnis immer schon in Teilen vertraut sind. Texte einer überkommenen Denkwelt sind also zugleich vertraut und aktualisierungsbedürftig. Doch wie kann die erforderliche Aktualisierung erbracht werden? Gadamer zufolge stellt sich die Aktualisierung von Texten ebenfalls als ein zweiseitiges Geschehen dar. Auf der einen Seite bedarf es dazu der Leistung des subjektiven Bewusstseins: Um einen

Text in der Gegenwart angemessen zu verstehen, muss der Ausleger ein historisches Bewusstsein entwickeln. D.h., er ist vor die Aufgabe gestellt, den Horizont des Textes von seinem eigenen Gegenwartshorizont abzuheben, um jenen mit diesem dann in einer kritisch gesichteten Auswahl wieder zu verschmelzen. Auf der anderen Seite ist die Aktualisierung für Gadamer aber eine Leistung des Textes selbst. Über alle subjektiven Auslegungsbemühungen hinaus verschafft sich der klassische Text in seiner Wirkungsgeschichte selbst neue Geltung, indem er sich selbst deutet.

Diese Selbstdeutung des Textes entfaltet Gadamer in *Wahrheit und Methode* im Rekurs auf christlich-theologische Positionen. Hieran schließt sich die in der Dissertation vorgenommene Interpretation von Gadammers Hauptwerk an, die Dreierlei leistet: Erstens zeichnet sie Gadammers Rezeption theologischer Grundgedanken nach, zweitens untersucht sie Gadammers Transformation dieser rezipierten Grundgedanken und drittens weist sie Strukturanalogien zwischen Gadammers Hermeneutik und christlich-theologischen Grundgedanken auf. In diesem dreifachen Sinn profiliert die Dissertation die Hermeneutik Gadammers als *philosophia christiana*.

Die Arbeit erscheint voraussichtlich Anfang kommenden Jahres bei Mohr Siebeck in der Reihe *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*.

## Pentekostalismus, Gender und Heilung in Costa Rica

Nora Kurzewitz

Gutachter: M. Bergunder, H. Walz

Die Arbeit adressiert theoretische und methodische Unsicherheiten bezüglich der Konzeptualisierung und Beurteilung der Rolle von Frauen im Pentekostalismus. Ihre empirische Grundlage besteht vorwiegend in qualitativen narrativen Interviews, die von Februar bis Juli 2015 in Alajuela, Costa Rica, mit Frauen unterschiedlichen Alters und verschiedener sozialer Milieus geführt wurden, um herauszufinden, worin die Gründe der Attraktivität des Pentekostalismus für Frauen und seine Auswirkungen auf sie bestehen. Die Dissertation distanziert sich von einem dualistischen Konzept von Agency, demzufolge Frauen angesichts patriarchaler Überzeugungen ausschließlich die beiden Möglichkeiten haben, sich diesen entweder zu unterwerfen oder gegen sie aufzubegehren, weil dieses Konzept auf einer Naturalisierung von Freiheit und Autonomie des Subjekts beruht und dazu führt, dass Erfahrungen und Handlungsmöglichkeiten jenseits des Dualismus von Unterdrückung und Subversion nicht wahrgenommen werden. Ausgehend von der Einsicht, dass Machtbeziehungen und Strukturen notwendige Bedingungen der Subjektwerdung sind, innerhalb derer sowohl Normen konsolidiert oder resignifi-

ziert als auch auf vielfältige Weise erfahren und gelebt werden können, wird nach der transformativen Macht des Pentekostalismus für Frauen gefragt. Diese geht im untersuchten Kontext von dem Teilbereich des Heilungsdiskurses aus, der als innere Heilung bezeichnet wird. Die Erfahrung innerer Heilung ermöglicht Agency, insofern sie Handlungsoptionen schafft. Des Weiteren wird durch genealogische Kontextualisierung gezeigt, dass die katholische Kirche Lateinamerikas kein Objekt einer Pentekostalisierung durch evangelische Kirchen ist, sondern dass die Gestalt des pentekostalen Diskurses einschließlich spezifischer seelsorglich-psychotherapeutischer Methoden das Ergebnis vielfältiger denominationsüberschreitender Interaktionen auf lokaler und globaler Ebene ist. Abschließend werden die Ergebnisse in den religionsgeschichtlichen Kontext Costa Riccas eingeordnet: Während die pentekostale Heilungspraxis auch in der katholischen Amtskirche zunehmend rezipiert wird, existieren in der katholischen Laienreligiosität strukturanaloge Heilungsangebote, denen jedoch im Vergleich zu pentekostalen Angeboten die dezidiert seelsorgliche Komponente sowie die Rückbindung an die gelebte Gemeindewirklichkeit fehlen.

Die Arbeit wird voraussichtlich im März 2020 im transcript Verlag veröffentlicht.

## Osternachtfeiern als liturgisches Ritual

Die Erschließung der „Herzmitte des Kirchenjahres“ in ritualtheoretischer Perspektive

Victor vom Hoff

Gutachter: H. Schwier, J. Neijenhuis

Osternachtfeiern haben sich in vielen evangelischen wie katholischen Gemeinden seit einigen Jahrzehnten fest etabliert. Ihre mehrphasige Feiergestalt hat sich agendarisch ausdifferenziert, weist jedoch überwiegend eine große Familienähnlichkeit auf. Geschichtlich sind für die Entstehung und Entwicklung der Feiern zwei Elemente von Bedeutsamkeit: die Nähe zur Kreuzigung Jesu im Zusammenhang des jüdischen Pessachfestes ebenso wie die Nähe zum Tag der Auferstehung Jesu. Osternachtfeiern nehmen bei diesen beiden Polen in unterschiedlicher Akzentuierung ihren Ausgangspunkt. Die konkrete Osternachtliturgie gestaltet den Übergang vom Kreuz zur Auferstehung und macht diesen für Teilnehmende nachvollziehbar.

Die Untersuchung der Feiergestalt wird anhand aktueller Ritualtheorien vorgenommen, die jeweils einzelne Dimensionen der Feier in den Blick nehmen. Auf diese Weise kommen im Rahmen der Osternacht sieben Ebenen in den Blick: Die anthropologische Di-

mension (körperlich-leibliches Erleben) nähert sich dem individuellen Zugang zum Geschehen. Die sozio-kulturelle Dimension zeigt das Eingebettetsein in kulturelle Zusammenhänge, zu denen Ostern als Kinder- und Familienfest gehört. Die ethisch-dynamische Ebene eröffnet das Potenzial österlicher Transformation, die Sinngebung und Handlungsdispositionen ermöglicht. Die transzendente Dimension fragt nach dem Zugang zum Heiligen im Geschehen, das Möglichkeitsräume der Gottesbegegnung schafft. Die performative Dimension geht der Frage nach, wie das Geschehen im Zuge der Aufführung zum Ereignis für die Anwesenden wird. Liturgische Rollenübernahmen ermöglichen das sich Hineinbegeben in den Heilsraum Gottes. Die strukturelle Dimension untersucht die Vielfalt von Agenden und Entwürfen an Einzelfragen wie z.B. die Aufgabe der Predigt in der Feier und das Verhältnis zu den weiteren Feiern der Ostertage. Die reflexiv-kritische Dimension weist auf die Entwicklungsmöglichkeiten von liturgischen Feiern hin, die auch vom Empfinden der Teilnehmenden als (nicht) gelungen abhängen.

Innerhalb der Arbeit runden eine empirische Untersuchung der Osternachtfeiern mit einer Erhebung unter der Pfarrerschaft der Evangelischen Landeskirche in Baden sowie eine Darstellung der verschiedenen Elemente der Feier die Ergebnisse ab.

Die Arbeit wird voraussichtlich im Winter 2019/20 im Evangelischen Verlagshaus Leipzig erscheinen.



## „Wissenschaftliche Ergebnisse fruchtbar, brauchbar machen“

Heinrich Bassermann und die Grundlegung der akademischen Predigt

Stefan Karcher

Gutachter: H. Schwier, J. Ehmann

Kirche, Politik und Theologie: Das 19. Jahrhundert ist durchzogen von Konflikten. Mitten in dieses Jahrhundert hinein wurde Heinrich Bassermann als jüngster Sohn des bekannten Paulskirchen-Politikers und Liberalen Friedrich Daniel Bassermann geboren und entschied sich nach dem Abitur, Theologe zu werden: eine Entscheidung, die die Geschichte der Theologischen Fakultät und der Pfarrausbildung in Baden nachhaltig prägte.

Biographie und Werk Heinrich Bassermanns (1849-1909) wurden im Jahresheft 2012/13 bereits kurz skizziert. Nun liegt mit einer abgeschlossenen Dissertation die ausführliche Fassung dieser Skizze vor. In deutlicher Abgrenzung von traditionellen „Leben und Werk“-Arbeiten verbindet sie akademisches Schaffen und biographische Erfahrung Bassermanns zu einer Auseinandersetzung damit, wie es Bassermann gelingen konnte, Wissenschaft und Frömmigkeit als gleichberechtigte Partnerinnen in der Predigt zu verbinden und damit die Frömmig-

keit der Hörerinnen und Hörer zu erbauen. Ausgangspunkt der Arbeit ist die These, dass die akademische Predigt nicht durch den Ort des Predigens, also der Akademie/Universität, definiert wird, sondern durch die akademisch-reflektierte Herangehensweise an die Predigt und den Vorgang des Predigens.

Die These ruht auf vier Säulen: Zunächst wird die Homiletik der akademischen Predigt anhand des Handbuchs der geistlichen Beredsamkeit (1885) und der Manuskripte zur Homiletikvorlesung rekonstruiert. Daran anschließend folgen Betrachtungen zum Frömmigkeits-, Wissenschafts- und Liberalismusverständnis Bassermanns, die grundlegenden Pfeiler sowohl für seine theologische Reflexion als auch die gesamte Lebensgestaltung.

Gespickt ist die Arbeit mit biographischen Anekdoten, die Einblick in das Familien- und Fakultätsleben im 19. Jahrhundert geben, die im Wesentlichen auf Quellenbefunden aus dem Autographennachlass Bassermanns beruhen. Dieser Nachlass (UBHD Heid. Hs. 3895) wurde erstmals nach der Stiftung in den 1970er Jahren vollständig gesichtet, neu geordnet und in einem digitalen Findmittel umfassend zugänglich gemacht.

Eine veröffentlichte Fassung der Dissertation im Reproduktionsverfahren ist bereits in der Fakultäts- und Universitätsbibliothek einsehbar. Eine weitere, überarbeitete Verlagsfassung ist in Vorbereitung. Die Forschungsdaten des Nachlasses sind frei verfügbar unter DOI: 10.11588/data/PFZXUD.

## Auf gute Nachbarschaft!

Eine zivilgesellschaftliche Kirchentheorie mit einer anschließenden Untersuchung zu den Fresh Expressions of Church und der Gemeinwesendiakonie

Adrian M. Schleifenbaum

Gutachter: H. Schwier, J. Eurich

Es gibt seit einigen Jahren einen sehr lebhaften Diskurs zu der Frage, was Kirche eigentlich ist, wie man sie verstehen und einordnen kann und wo ihr genuiner Auftrag liegen könnte. Meine Dissertation trägt in diesen Diskurs eine Fremdperspektive ein: Was bringt Kirche ihrer zivilgesellschaftlichen Nachbarschaft? Und wieso lohnt es sich wiederum für die Kirche, sich in ihrer oft spannungsgeladenen und pluralistischen Nachbarschaft einzubringen? Wenn Kirche solche Fragen stellt und sich dann in Cafés, Behindertenwerkstätten, Kneipen oder Debatten zum örtlichen Windkraftpark einschaltet, wenn sie beginnt, sich konsequent auf die Bedürfnisse von Migranten, allein erziehenden Müttern – also der Menschen ihrer Nachbarschaft – einzustellen, riskiert sie womöglich ihr theologisches Profil. Sie verlässt dann die ausgetretenen Pfade, die ihr als traditionsreicher Institution vorgegeben sind. Eine zivilgesellschaftlich orientierte Kirche wird, um es mit der Begrifflichkeit von Zygmunt Bauman zu sagen, eine liquide Kirche. Dabei

muss sie sich allerdings keineswegs verlieren. Sondern als zivilgesellschaftliche Kirche organisiert sie sich selbst neu. Je nach Nachbarschaft wird das ganz unterschiedlich aussehen. Dabei wird sie den gesellschaftlichen Erwartungen gerecht, eine hilfreiche Einrichtung zu sein. Zudem knüpft die Kirche dann erfrischende Beziehungen mit ihren Nachbarn. Und nicht zuletzt wird sie auch in ihrer Ästhetik vielfältiger, da sie die kulturellen Milieuvorlieben ihrer Nachbarinnen aufnimmt.

Zu dieser Kirchentheorie gibt es bereits eine rege kirchliche Praxis. Insbesondere die beiden unterschiedlich orientierten Bewegungen der Gemeinwesendiakonie und der Fresh Expressions of Church machen das deutlich. Sie sind schon seit einigen Jahren den kirchlichen Weg in ganz unterschiedliche Nachbarschaften gegangen und haben dabei mehrheitlich Erfreuliches zu berichten: Sie konnten sowohl ihr eigenes Sozialkapital als auch das ihrer Nachbarschaften vergrößern, sie wurden in ihren Inszenierungen bunter und vielfältiger, fanden Kooperationspartner und Geldquellen für ihre Projekte und eröffneten sich in den Hochhäusern und Gartenlauben ihrer Nachbarschaften ein neues Profil, das der Kommunikation des Evangeliums eine oftmals ungewöhnliche aber zutiefst authentische Form verlieh.

## Sport als gemeinde- diakonisches Handlungsfeld

Inklusion als Thema  
öffentlicher Theologie

*Peter Noss*

Gutachter: J. Eurich, H. Schmidt

Seit geraumer Zeit erfährt das Schlagwort von der „Öffentlichen Theologie“ zunehmende Aufmerksamkeit. Sie bezeichnet die öffentliche Rolle von Religion. Die Menschenrechte sind ihr zentrales Thema. Diese sind das Fundament des Miteinanders in Staaten und Gesellschaften, die in den Vereinten Nationen die Weltgemeinschaft bilden. Die 1948 verabschiedete Erklärung der Menschenrechte war die Grundlage für eine ganze Reihe weiterer Resolutionen, die unmittelbar an sie anknüpfen, darunter die UN-Behindertenrechtskonvention von 2006 (UN-BRK).

Diese ist bisher noch nicht dezidiert Gegenstand einer größeren Untersuchung im Feld der Öffentlichen Theologie gewesen. Ebenso ist der Sport als Handlungsfeld nur sporadisch und kaum explizit in ihren Fokus gerückt. Die Untersuchung schließt diese Lücken und liefert damit zugleich einen Beitrag zur Relevanz Öffentlicher Theologie in der Gegenwart.

Sport ist für viele Menschen weltweit ein integraler Bestandteil ihres Lebens geworden. Der Gedanke der Inklusion ist im organisierten Sport

(und in der Kirche) angekommen. „Sport für alle“ und „Sport von allen“ scheint aus dieser Perspektive weitgehend selbstverständlich zu werden. Doch die Lage ist komplizierter: Noch immer sind Menschen aus verschiedenen Gründen von der Teilhabe am Sport ausgeschlossen, es fehlt in vielen Ländern besonders im Breitensportbereich an einer entsprechenden Infrastruktur, von den möglichst friedlichen Umständen ganz zu schweigen. Auch im Bereich der Kirche ist die Situation ähnlich.

In der Arbeit werden zunächst soziologische, sportwissenschaftliche und theologische Ansätze und damit der Forschungsstand erörtert. Insbesondere Jürgen Moltmann, der auch ein Impulsgeber für die Öffentliche Theologie ist, bietet ein fundamentales Inklusionskonzept an, das ausführlich dargestellt wird. In einem weiteren Teil werden Verlautbarungen und Stellungnahmen aus den Bereichen des organisierten Sports und den Kirchen untersucht. Die Ergebnisse werden dann in einem abschließenden Teil mit den zuvor erarbeiteten systematisierenden Überlegungen in Bezug gesetzt, um Chancen und Grenzen für ein inklusives Konzept aufzuzeigen.

Die Arbeit ist veröffentlicht unter dem Titel „Inklusion in Sport und Kirche. Handlungsfeld Öffentlicher Theologie“, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2019.

## Zum Dienst berufen und brüderschaftlich geprägt

Sozial- und personengeschichtliche  
Analyse männlicher  
Diakonie am Beispiel der  
Brüderschaft des Evangelischen  
Johannesstifts 1910 bis 1945

*Lukas-Georg Schima*

Gutachter: H. Schmidt, Th. Strohm

Als eine der ältesten und bedeutsamsten Ausbildungsstätten der männlichen Diakonie, stellt das Brüderhaus des Johannesstifts eine Wurzel der professionellen sozialen Arbeit in Deutschland dar.

In dieser Arbeit wird in einer soziologischen und sozialgeschichtlichen Perspektive die Frage beantwortet, wer diese Personen – die Brüder – waren und was sie motivierte. Wie prägten diese Individuen auf dem Hintergrund gesellschaftspolitischer und historischer Entwicklungen die Institution Brüderschaft? Gleichzeitig wird untersucht, welche Auswirkungen die Institution auf die Brüder hatte und wie sich dieses System definierte und wahrgenommen werden wollte.

Die Brüder konstituierten die Brüderschaft und die Brüderschaft war Instanz für eine menschliche und berufliche Sozialisation. In sozialisationstheoretischer Perspektive stellte eine Gemeinschaft wie die Brüderschaft

ein Netzwerk von sozialen und materiellen Ressourcen dar.

Abseits veröffentlichter (Selbst-)Darstellungen wird – mit dem Ziel ein Verständnis für die soziologischen Faktoren, die die Brüder und die Brüderschaft prägten, zu entwickeln – erstmals u.a. ein umfangreicher Datenbestand von historischen Personalakten erfasst, analysiert und biografisch ausgewertet. Eine zentrale Rolle haben hierbei die, von den Bewerbern selbst verfassten Lebens(ver)läufe, die teilweise tiefe Einblicke in innere und äußere Entwicklungen ermöglichten. In einer gesellschaftlichen und historischen Rahmung wird die institutionelle Gemeinschaft in einer zusammenfassenden Betrachtung rekonstruiert.

Neben der individuell-biografischen Perspektive (historisches Personenkollektiv der Brüder) wird ein Blick auf die Institution und auf das System Brüderschaft als soziale Organisation geworfen. Wie grenzte es sich ab? Welche Beziehungen existierten? Welchen inneren Sinnzusammenhalt gab es?

Die zusammenfassende Analyse ermöglicht eine Annäherung an die historische Realität und ermöglicht ein Verständnis für die soziologischen Faktoren, die die Brüder und die Brüderschaft prägten. So stellt die Arbeit eine personengeschichtliche Verankerung der männlichen Diakonie dar.

## PREISE DES FÖRDERVEREINS

Heinrich Bassermann Preis  
2019

Ellen Kerber

Ellen Kerber wird für ihre homiletische Seminararbeit und Predigt zu Kol 1,15-20 ausgezeichnet. Die Seminararbeit besticht durch eine exzellente und präzise Exegese, klärende systematisch-theologische Reflexionen und eine treffende Gemeindebeschreibung. Die ausformulierte Predigt ist inhaltlich und sprachlich sehr gelungen.

Frau Kerber legt eine anregende und engagiert geschriebene Seminararbeit zum bekannten, aber selten gepredigten Christushymnus im Kolosserbrief vor. Die exegetischen Vorarbeiten sind von herausragender Qualität, wie sie in praktisch-theologischen Arbeiten ausgesprochen selten sind. In der systematisch-theologischen Reflexion wählt Frau Kerber einen anspruchsvollen Weg, auf dem sie Christologie und Ekklesiologie des Kolosserbriefes, die ökumenische Studie „Communio Sanctorum“ und Dietrich Korsch's Dogmatik miteinander ins Gespräch bringt. Das ist sachlich ungewöhnlich, zeigt aber im auf hohem sprachlichen Reflexionsniveau verfassten Durchgang seine Berechtigung.

Frau Kerber beherrscht verschiedene Sprachformen. Ihr gelingt mühelos der Wechsel von der reflexiven

theologischen Fachsprache zur hörerenangemessenen religiösen Rede in der Predigt. Letztere beginnt mit einer ungewöhnlichen und kreativen Idee: ein Fotoalbum aus etwas entfernter Vergangenheit als Erschließung für christologische Bilder. Dies eröffnet einen transparenten und in der Beschränkung auf drei christologische Bilder einen text- wie gemeindeangemessenen Durchgang. Mit einem bewusst eingesetzten konfessorischen „Ich“ wirkt der auf die besondere Gemeindegemeinschaft antwortende Schluss überzeugend und ehrlich.

Eine hervorragende Seminararbeit und Predigt! Wir gratulieren.

Isabel Carolin Raudonat

*Krieg und Frieden –  
Eine wiederkehrende Herausforderung für die Kirche.*

Frau Raudonat beschäftigt sich mit einem immer wieder aktuellen und für Schülerinnen und Schüler der Oberstufe präsenten Thema, indem sie unterschiedliche Aspekte von Krieg und Frieden mithilfe von verschiedensten Zugängen bearbeitet.

Die theologischen Zusammenhänge sind sinnvoll ausgewählt und klar ausgearbeitet: Bei den biblischen Bezügen bildet die Frage nach einem Gott des Friedens und des Krieges einen spannenden Einstieg, dann folgen verschiedene Stationen der Auseinander-

setzung mit dem Thema aus der Kirchengeschichte (Thomas von Aquins Lehre vom „gerechten Krieg“, Luthers Lied „Ein feste Burg ist unser Gott“, schließlich Bonhoeffers Widerstand im Dritten Reich). Eindrücklich ist der Bezug auf die Bergpredigt und ein Lied von Nena (*99 Luftballons*), die dazu dienen, die aktuellen Herausforderungen der Friedensbewegung zu thematisieren. Ein Einblick in die Militärseelsorge zeigt noch einmal sehr eindrücklich, wie Kirche heute auf die Herausforderungen „Krieg und Frie-

den“ zugeht. Damit wird auch ein außerschulischer Lernort in den Unterricht integriert.

Frau Raudonat überzeugt auch in der didaktischen Umsetzung und besticht durch eine Breite an Themen und Methoden, die einen Zugang der Schülerinnen und Schüler zum kritischen Umgang mit einem aktuellen Thema ermöglichen.

Insgesamt wird die Arbeit ausgezeichnet, weil sie das Thema komplex erfasst und es dann auf kreative und sorgfältige Art in gut strukturierte Unterrichtswege überführt.

## Marie Baum Preis 2019

Hans-Joachim Kenkel

Hans-Joachim Kenkel hat Evangelische Theologie in Wuppertal-Bethel und in Heidelberg studiert und hier den Magister Theologiae mit einer Arbeit zum Thema Liebe, Gott und Tugend erworben.

Er beließ es nicht bei einer theoretischen Erörterung dieser triadischen Formel, sondern setzte sie tatkräftig in die Praxis um: z.B. in sozialen Projekten im Tunduru District in Tansania, wo er auch ein Freiwilliges Soziales Jahr verbracht hat, durch die Leitung von Jugendgruppen hierzulande sowie als Mitbegründer und Vorsitzender des CVJM Heidelberg-Mitte. In der Kapellengemeinde hat er mit nachhaltigem Erfolg Pop- und Jazzmusik eingeführt sowie den Jugendtreff mannamanna mitinitiiert. Außerdem gehört er zu den Gestaltern der ökumenischen Jugendwoche in Heidelberg und hat sich in den „ThinkTank Junge Theologie für unsere Kirche“ der Badischen Landeskirche eingebracht.

Hans-Joachim Kenkel wird für sein vielfältiges soziales und kulturelles Engagement ausgezeichnet, das in Heidelberg und weit darüber hinaus Früchte trägt.

Hannah Susanna Wirbatz

Hannah Wirbatz studiert in Heidelberg Theologie. Sie hat im Rahmen des diakonischen Cafés Manna eine internationale Kochgruppe mit dem Namen „Gemeinsam kochen und essen“ für Menschen mit Fluchterfahrung mitgegründet und pflegt – auch über deren Grenzen hinaus – Kontakte mit Geflüchteten in den Asylunterkünften. Dort gibt sie Jugendlichen Nachhilfe, hilft bei der Wohnungs- und Jobsuche und begleitet die Menschen bei dem Gang zu Behörden. Sie kümmert sich auch um besondere Schwierigkeiten von Mannagästen, etwa eine Suchtproblematik oder Fälle von Altersarmut. Die meist unbekannteste Situation von armen Menschen trägt sie in die Öffentlichkeit und wirkt kontinuierlich bei sozial-diakonischen Aktionen wie dem Adventsmarkt auf dem Ebertplatz und dem „Schlemmerkino“ mit. Ihr vielfältiges Engagement hat zu ihrer Berufung in den Leitungskreis von Manna geführt, der ständig mit allen Mitarbeitenden die weitere Entwicklung von der Einrichtung diskutiert.

Hannah Wirbatz wird für ihr vorbildliches soziales Engagement ausgezeichnet, mit dem sie sich Menschen zuwendet, die aus unterschiedlichen Gründen am Rand unserer Gesellschaft stehen.

## PUBLIKATIONEN

### Monographien, Sammelbände, Dissertationen, selbst. On- line-Ressourcen 2018/19

Abendschein, Daniel: Simon Sulzer: Herkunft, Prägung und Profil des Basler Antistes und Reformators in Baden-Durlach, Veröffentlichungen zur badischen Kirchen- und Religionsgeschichte 9, Stuttgart 2019, 697 S.

Beetschen, Franziska: Alternative Taufe: Möglichkeiten und Grenzen aktueller Taufpraxis, Berlin 2019, 231 S.

Bührer, Walter / Focken, Friedrich-Emanuel / Krause, Joachim J. (Hg.): Metacritical Perspectives on Redaction Criticism, Themenheft Biblische Notizen 181, 2019, 128 S.

Dietz, Alexander / Höver, Hendrik (Hg.): Gemeinwesendiakonie und Unternehmensdiakonie, Leiten, Lenken, Gestalten 41, Münster / Berlin 2019, 146 S.

Bührer, Walter / Focken, Friedrich-Emanuel / Krause, Joachim J. (Hg.): Metacritical Perspectives on Redaction Criticism, Themenheft Biblische Notizen 181, 2019, 128 S.

Ehmann, Johannes: Geschichte der Evangelischen Kirche in Baden, Bd. 1. Reformatorische Bewegungen im Südwesten des Reichs (1518-1557): Von Luthers Heidelberger Disputation bis zum Augsburger Frieden und seinen Nachwirkungen, Leipzig 2018, 284 S.

Ehmann, Johannes (Hg.): Die Kirchen der Union: Geschichte – Theologie – Perspektiven, Leipzig 2019, 276 S.

Eurich, Johannes u.a. (Hg.): Ambivalenzen der Nächstenliebe: soziale Folgen der Reformation, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts 60, Leipzig 2018, 239 S.

Eurich, Johannes / Kruse, Andreas: 年台德高齡及社區全人照護國際論壇. 高齡化社會與長者全人照護的社區共生挑戰. 以德國與歐盟的「社區共生網絡」為例 (dt.: Herausforderung des demographischen Wandels für die Versorgung alter Menschen. Grundlagen und Beispiele des Quartiermanagements in Deutschland und in der EU). Taipeh 2019, 100 S.

Eurich, Johannes / Langer, Andreas / Güntner, Simon: Innovation sozialer Dienstleistungen: ein systematisierender Überblick auf Basis der EU Forschungsplattform INNOSERV, Wiesbaden 2018, X, 194 S. – sowie engl. Übersetzung: Wiesbaden 2019, X, 182 S.

Eurich, Johannes / Glatz-Schmallegger, Markus (Hg.): Soziale Dienste

entwickeln: Innovative Ansätze in Diakonie und Caritas, ein Studien- und Arbeitsbuch, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts 59, Leipzig 2019, 433 S.

Gertz, Jan Christian (u.a.): Grundinformation Altes Testament: Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, 6. überarb. u. erw. Aufl., Göttingen 2019, 639 S.

Härle, Wilfried: Dogmatik, 5. durchges., überarb. u. bibliogr. erg. Aufl., De Gruyter Studium, Berlin 2018, XXXVIII, 716 S.

Härle, Wilfried: Religionsunterricht unter pluralistischen Bedingungen: Eine kritische Sichtung des Hamburger Modells, Leipzig 2019, XX, 187 S.

Haußmann, Annette: Ambivalenz und Dynamik: Eine empirische Studie zu Religion in der häuslichen Pflege, Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 26, Berlin 2019, XVI, 568 S.

Hoffmann, Christine Wenona: Homiletik und Exegese: Konzepte von Rechtfertigung in der evangelischen Predigtpraxis der Gegenwart, Arbeiten zur praktischen Theologie 75, Leipzig 2019, 413 S.

Jing, Minhua: Der Klang des Schweigens: eine narratologische Analyse des

Endes der Apostelgeschichte im Vergleich zu zeitgenössischer Literatur, Heidelberg 2018, IV, 172 Bl.

Karcher, Stefan: „Wissenschaftliche Ergebnisse fruchtbar, brauchbar machen“: Heinrich Bassermann und die Grundlegung der akademischen Predigt, Heidelberg 2019, 310 S.

Karcher, Stefan / Nunn, Christopher: Blog des Interdisciplinary forum of digital textual sciences (InFoDiTex), Online-Ressource (infoditex.hypotheses.org).

Kaya, Teresa A. K. / Mäule, Thomas: Dr. Antonie Kraut (1905-2002): Eine Stuttgarter Pionierin und Gründerin der Evangelischen Heimstiftung, Stuttgart 2018, 135 S.

Kirn, Hans-Martin / Ritter, Adolf Martin: Geschichte des Christentums IV,2: Pietismus und Aufklärung, Theologische Wissenschaft 8,2, Stuttgart 2019, 373 S.

Knittel, Ann-Kathrin: Das erinnerte Heiligtum: Tradition und Geschichte der Kultstätte in Schilo, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 273, Göttingen 2019, 274 S.

Koch, Christoph: Gottes himmlische Wohnstatt: Transformationen im Verhältnis von Gott und Himmel in tempeltheologischen Entwürfen des Alten

Testaments in der Exilszeit, Forschungen zum Alten Testament 119, Tübingen 2018, XIV, 272 S.

Lienhard, Fritz: Theologie des Mili-eus, Leipzig 2019, 134 S.

Oeming, Manfred (Hg.): Im Spannungsfeld von Universität und Politik, Kirche und Israel: Studien zu Leben, Werk und Wirkung von Rolf Rendtorff, Biblisch-theologische Studien 179, Göttingen 2019, 204 S.

Oeming, Manfred (Hg.): Das Alte Testament im Rahmen der antiken Religionen und Kulturen, Beiträge zum Verstehen der Bibel 39, Münster 2019, 440 S.

Oeming, Manfred u.a. (Hg.): Neue Wege der Schriftauslegung, Altes Testament und Moderne 24, Münster 2019, 231 S.

Oeming, Manfred / Kick, Hermes A: Grenzen und Entgrenzung: Ethische Orientierung in einer destabilisierten Welt, Affekt – Emotion – Ethik 18, Münster 2019, 152 S.

van Oorschot, Frederike / Ziermann, Simone (Hg.): Theologie in Übersetzung? Religiöse Sprache und Kommunikation in heterogenen Kontexten, Öffentliche Theologie 36, Leipzig 2019, 163 S.

Plathow, Michael / Schössler, Dietmar (Hg.): Multipolarität und bipolare

Konfrontationen: Politische, theologische und weltanschauliche Aspekte transatlantischer Beziehungen, Transatlantische Beziehungen, Wiesbaden 2019, XII, 245 S.

Polkinghorne, John / Welker, Michael: Faith in the Living God: A Dialogue, 2. Aufl., Eugene 2019, 174 S.

Ritter, Adolf Martin: Dionys vom Areopag: Beiträge zu Werk und Wirkung eines philosophierenden Christen der Spätantike, Tria Corda 10, Tübingen 2018, XII, 199 S.

Ritter, Adolf Martin u.a.: Griechische Götter unter sich: Lukian, Göttergespräche, SAPERE 33, Tübingen 2019, X, 252 S.

Ritter, Adolf Martin, Alte Kirche, Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen I, 12. neu bearb. Aufl., Göttingen 2019, 280 S.

Schneider-Harpprecht, Christoph u.a. (Hg.): Sicherheit neu denken: Von der militärischen zur zivilen Sicherheitspolitik – ein Szenario bis zum Jahr 2040, Karlsruhe 2018, 165 S.

Schneider-Harpprecht, Christoph u.a. (Hg.): Theologisch-religionspädagogische Ausbildung: Dokumente und Texte aus der Arbeit der Gemischten Kommission für die Reform des Theologiestudiums (Gliederkirchen der EKD/Evangelisch-Theologischer Fakultätentag), Fachkommission II

(Lehramtsstudiengänge) von 1993 bis 2015, Leipzig 2019, 352 S.

Schwier, Helmut: Er ist unser Friede: Lesepredigten, Textreihe IV, Bd. 2 (Trinitatis bis letzter Sonntag des Kirchenjahres 2018), Leipzig 2018, 179 S.

Schwier, Helmut: Er ist unser Friede: Lesepredigten, Textreihe I, Bd. 1 (1. Advent 2018 bis Pfingstmontag 2019), Leipzig 2018, 239 S.

Schwier, Helmut: Er ist unser Friede: Lesepredigten, Textreihe I, Bd. 2 (Trinitatis bis letzter Sonntag des Kirchenjahres 2019), Leipzig 2019, 150 S.

Schwier, Helmut: Er ist unser Friede: Lesepredigten, Textreihe II, Bd. 1 (1. Advent 2019 bis Pfingstmontag 2020), Leipzig 2019, 218 S.

Springhart, Heike / Kreitzscheck, Dagmar (Hg.): Geschichten vom Leben: Zugänge zur Theologie der Seelsorge, Festschrift für Wolfgang Drechsel, Leipzig 2018, 400 S.

Springhart, Heike: Predigten in den Universitätsgottesdiensten der Heidelberger Peterskirche, Heidelberg 2019, 101 Bl.

Stievermann, Jan / Zachman, Randall C. (Hg.): Multiple reformations?: the

many faces and legacies of the reformation, *Colloquia historica et theologica* 4, Tübingen 2018, XV, 402 S.

Stievermann, Jan u.a. (Hg.): Simplify, simplify! Brevity, plainness and their complications in American literature and culture: Festschrift for Bernd Engler on the occasion of his 65th birthday, *Beiträge zur englischen und amerikanischen Literatur* 37, Paderborn 2019, VI, 232 S.

Stoellger, Philipp (Hg.): Figurationen des Menschen: Studien zur Medienanthropologie, *Interpretation interdisziplinär* 18, Würzburg 2019, IX, 531 S.

Stoellger, Philipp u.a. (Hg.): Das Letzte – der Erste: Gott denken, Festschrift für Ingolf U. Dalferth zum 70. Geburtstag, Tübingen 2018, XI, 504 S.

Sundermeier, Theo: Lehren und Lernen in Afrika, Leipzig 2018, 221 S.

Sundermeier, Theo: Predigten in den Universitätsgottesdiensten der Heidelberger Peterskirche, Heidelberg 2019, 115 Bl.

Theißen, Gerd: Texttranszendenz. Beiträge zu einer polyphonen Bibelhermeneutik, *Beiträge zum Verstehen der Bibel* 36, Münster 2019, 433 S.

Theißen, Gerd: El abogado de Pablo (übers. v. David Álvarez Cineira), Salamanca 2019, 285 S.

Theißen, Gerd: Der Anwalt des Paulus, chin. Übersetzung, Taipeh 2019, 319 S.

Totzeck, Markus M.: Die politischen Gesetze des Mose: Entstehung und Einflüsse der politia-judaica-Literatur in der Frühen Neuzeit, *Refo500 Academic Studies* 49, Göttingen 2019, 497 S.

Weiß, Julia D.: Admonitio Christiana (1616): Johann Georg Sigwart (1554-1618) und seine Absage an die Heidelberger Irenik, *Veröffentlichungen zur badischen Kirchen- und Religionsgeschichte* 11, Stuttgart 2018, 422 S.

Welker, Michael (Hg.): Quests for Freedom: Biblical – Historical – Contemporary, 2. Aufl., Eugene 2019, 462 S.

Welker, Michael: Was geht vor beim Abendmahl, 6. Aufl., Gütersloh 2019, 208 S.

Welker, Michael / Eckstein, Hans-Joachim: Die Wirklichkeit der Auferstehung, 5. veränd. Aufl., Göttingen 2019, XV, 289 S.

Wiesinger, Christoph: Authentizität: eine phänomenologische Annäherung an eine praktisch-theologische Herausforderung, *Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart* 31, Tübingen 2019, XI, 302 S.

Wiesinger, Christoph / Ahrnke, Stephan (Hg.): Erzählen: Ingrid Scherberth zum 60. Geburtstag, Göttingen 2019, 319 S.