MaTheoZ

Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift
SoSe 2020

Die gegenwärtige Rede von Sünde in der Predigt
Anna Grundhöfer

„Folgt nicht mir, folgt Jesus“: Kirche und ihre öffentliche Aufgabe
Isabelle Fries

Die Praxis Heiliger Schrift als Ort der Theologie
Prof. Stephan Weyer-Menkhoff

JOHANNES GUTENBERG UNIVERSITÄT MAINZ

MaTheoZ

Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift

SoSe 2020

Impressum

Herausgegeben von der Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Johannes Gutenberg-Universität Mainz
V.i.S.d.P. der Dekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät
Prof. Dr. Ruben Zimmermann
Wallstraße 7a | 55122 Mainz
www.ev.theologie.uni-mainz.de

Redaktion: Dr. Anna Maria Bortz, Charlotte Haußmann, Ulrike Peisker, Niklas Hahn, Sarah Höhr, Leroy Pfannkuchen, Rebecca Sinz, Johanna Zercher
Grafische Konzeption und Gestaltung: Leonie Licht, M.A.
Satz: Rebecca Sinz

Cover: Die horizontalen Linien stellen eine Zeittafel der literarischen Lebensalter biblischer Personen dar. Sie beginnt oben rechts mit der Schöpfung bei Adam und reicht in der Horizontalen bis zum Tod Johannes sowie in der Vertikalen bis zu Jesus unten links.

Inhalt

Editorial 4

Die gegenwärtige Rede von Sünde in der Predigt 5
Anna Grundhöfer

„Folgt nicht mir, folgt Jesus“:
Kirche und ihre öffentliche Aufgabe 26
Isabelle Fries

Die Praxis Heiliger Schrift als Ort der Theologie 40
Prof. Stephan Weyer-Menkhoff

Mainzigartig:
„Sie werden Häuser bauen und bewohnen...“ 52
Umzug und Neubau der theologischen Fakultät Mainz
Sarah Höhr & Nathalie Schüler

TheoGather 19/20: Volp macht den Hattrick-
Ist dieser Mann noch zu schlagen? 59
Marvin Lösch

Eine reine Neugiersache und eine
irre Horizonterweiterung 63
Rebeka Tamási

Eine Logopädin zu Gast im Seminar
für Praktische Theologie 68
Valerie Voll

Tage der Neugier - Ein unvergessliches Erlebnis 71
Lukas Mohr

MaTheoZ

Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift

SoSe 2020

Inhalt

Erfahrungsbericht:
Schnupperstudium der evanglischen Theologie 72
Chiara Pohl

Ringvorlesung: Kulturtransfer und Globalisierung
in der Alten Welt und im Christentum 74
Niklas Hahn

Erster erfolgreicher Abschluss des PhD-Programms 75
Kerstin Neubert

Report of the Representative of the European
Association of Biblical Studies 76
Christopher Ryan Jones

Dissertationen & Habilitationen 78

Veranstaltungskalender 81

Editorial

Liebe Leserin, lieber Leser,

die Taube auf dem Balkongeländer vor meinem Büro sah mich ebenso überrascht an, wie ich sie.

Es war in dunkler, ungewisser Zeit Mitte März, aber sie trug einen Zweig im Schnabel. So wurde sie nicht nur zur Nutznießerin der Krise, sondern auch zu einer Hoffnungsträgerin für mich.

Diese Ausgabe der MaTheoZ liest sich wie ein Blick in eine ferne, vergangene Welt. Eine Welt, in der wir im Theogather, der Ringvorlesung, dem logopädischen Workshop zusammenkamen, in der Gäste die Fakultät (z.B. zum Schnupperstudium) besuchten und Mainzer Studierende und Promovierende ins Ausland konnten etc., etc.

Jetzt ist alles anders. Das Semester stellt uns durch die Corona-Krise vor große Herausforderungen. Lehre, Prüfungen und Gremien müssen digital bewältigt werden. Wir können nicht leibhaftig diskutieren oder uns auch nur im Fachschafts- oder Begegnungsraum zum informellen Austausch treffen. Aber die Krise mobilisiert auch neue Kräfte, improvisierte Lösungen und ungeahnte Überraschungen.

Versuchen wir, die Herausforderungen trotz aller Entbehrungen produktiv und kreativ anzunehmen. Mit der MaTheoZ haben wir zumindest auch ein Kommunikationsorgan, das digital Vernetzungen schafft und die Erinnerung an das ‚normale' Fakultätsleben wachhält. Ich danke Charlotte Haußmann und Ulrike Peisker, beide Promovierende an unserer Fakultät, sehr herzlich, dass sie ab dieser Ausgabe die Redaktion übernommen haben. Es geht also weiter …

Das Küken im Nest vor meinem Büro ist trotz der widrigen Umstände dort inzwischen schon zu einer jungen Taube herangewachsen. Es wird in den kommenden Tagen seine ersten Flugversuche unternehmen. Ich wünsche mir, dass die Taube auch für unsere Fakultät ein Hoffnungszeichen werden kann, für kreative (digitale) Lösungen in der Krise, für neues Leben allen Widrigkeiten zum Trotz und natürlich für Frieden und mal wieder einen geregelten Alltag in der Fakultät.

Ich grüße zum letzten Mal als Dekan, da Anfang Mai turnusmäßig mein Amt endet.

Ruben Zimmermann

©Anna Grundhöfer geb. Junker

Anna Grundhöfer studierte in Mainz und Rom Ev. Theologie und legte im Mai 2019 ihr 1. Theologisches Examen bei der EKHN ab. Derzeit arbeitet sie im Meldermonitoring des Krebsregisters RLP. Ab September 2020 beginnt sie mit dem Vikariat in der EKHN.

Die Arbeit wurde betreut von Prof. Dr. Kristian Fechtner (Praktische Theologie)

Die gegenwärtige Rede von Sünde in der Predigt

1. Einleitung

„Sünde – was ist das?“ Dieser Titel einer Vortragsreihe drückt pointiert das aus, was dem Begriff Sünde anhaftet. Für den modernen Menschen sei dieser Begriff unverständlich und nicht mehr lebensrelevant[1], nur im Kontext von Karnevalsschlagern wie „Wir sind doch alle Sünderlein“, zur Vermarktung sündiger Produkte oder als Bewertung von Sandalen mit Socken als besonders schlimmer Modesünde begegne er heute noch. Christen hingegen begegnet er in Rahmen der gottesdienstlichen Liturgie – sei es im Sündenbekenntnis zu Beginn des Gottesdienstes, im Glaubensbekenntnis oder während der Feier des Abendmahls. Wie wird dieser Begriff, dessen Bedeutung scheinbar nicht mehr verständlich ist, in der christlichen Verkündigung verwendet? Dieser Frage widmet sich die vorliegende Arbeit, indem sie besonders die christliche, homiletische Verkündigung der Gegenwart auf ihren Bezug zum Komplex der Sünde untersucht.

Auffällig ist die Spannung, unter welcher der Begriff augenscheinlich steht. Ist er einerseits in Werbung, auf Buchtiteln und im Fernsehen omnipräsent, wird er andererseits im kirchlichen Kontext vermeintlich verschwiegen oder durch andere Begriffe, die weniger moralisch und altbacken klingen, ersetzt.[2] Die ironisch-scherzhafte Verwendungsweise[3], wie sie vor allem in der Umgangssprache vorkommt, steht konträr zu der hohen Bedeutung, die dem Komplex der Sünde im christlichen Glauben zugeschrieben wird. Das Vergebungsgeschehen, das sich im Kreuzestod Christi für die menschlichen Sünden konstituiert[4], ist Basis und Angelpunkt des christlichen Glaubens und wird sowohl im Neuen Testament als auch in den bedeutsamen Schriften der nach-

1 Vgl. Stinglhammer, Hermann (Hg.): Sünde - was ist das? Regensburg 2017, 7. Vgl. Laube, Martin: „Sünde - evangelisch“. Eine dogmatische Skizze. In: Meyer-Blanck, Michael; Roth, Ursula et. al. (Hg.): Sündenpredigt. ÖSP 8, München 2012, 125–142, 134.
Siehe auch: Evangelische Kirche in Deutschland: Für uns gestorben. Die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christi, ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) Gütersloher Verlagshaus 2015, 61. „Sünde ist kaum noch ein Begriff, der etwas klärt, und der Gedanke, dass Gott Erwartungen an seine Geschöpfe haben könnte, denen sie womöglich in keiner Weise genügen, bleibt fremd. Wenn die Rede auf Schuld kommt, fällt der Blick auf die anderen, nicht auf Gott.“

2 Vgl. Block, Johannes: Die Rede von Sünde in der Predigt der Gegenwart. Eine Studie zur hamartologischen Homiletik am Beispiel von Predigten aus dem Internet. Zürich 2012, 37.

3 Vgl. DWDS Sünde.

4 Vgl. EKD 2015 (s. Anm. 1), 13.

folgenden Zeit bis heute thematisiert.[5]

Welche Verwendung des Begriffs in der kirchlichen Verkündigung vorherrscht und welche Relevanz bzw. welchen Ort der Sündenbegriff in der kirchlichen Praxis hat, wird in dieser Arbeit exemplarisch an ausgewählten Predigten untersucht. Die Predigt verbindet die akademische Theologie mit der Gesellschaft, welche die Hörer der Predigt umgibt.[6] Spricht die Predigt von der Sünde, befindet sie sich also inmitten der oben aufgezeichneten Spannung zwischen theologischer und gesellschaftlicher Verwendung.

In besonderem Maße wird der Fragen nachgegangen, wie und in welchem Kontext der Begriff Sünde und seine Synonyme in der kirchlichen Verkündigung verwendet werden. Um diesen Kontext zu ermitteln, wird die Rede von der Sünde in drei unterschiedlichen Bereichen analysiert und die Ergebnisse der Analyse auf die ausgewählten Predigten angewandt. Die homiletische Rede bewegt sich im Spannungsfeld von Theologie (1.) und Lebenswelt (2.), ist aber auch durch die Liturgie (3.) der Gottesdienste in einem Kontext eingebunden. Daher bieten sich diese drei Bereiche an, um zu untersuchen, welche Rede von der Sünde in der Predigt verwendet wird.

Die Arbeit soll die Frage beantworten, wie die homiletische Rede von der Sünde auf die theologische und lebensweltliche Prägung des Begriffs reagiert und welcher Inhalt mit diesem Begriff verbunden wird. Gibt es eine homiletische Rede von der Sünde und wenn ja, wie ist diese gestaltet?

2. Die Vielfalt des Sündenbegriffs

Für den Begriff Sünde werden im Digitalen Wörterbuch der Deutschen Sprache zwei Bedeutungen angegeben: einerseits bedeutet Sünde im religiösen Kontext die Übertretung eines göttlichen Gebots, andererseits wird der Begriff umgangssprachlich verwendet, um einen Verstoß gegen geltende, teilweise moralische Verhaltensnormen zu kennzeichnen. Die umgangssprachliche Verwendung wird dabei als häufiger und scherzhaft charakterisiert.[7] Der Begriff ist von einem ursprünglich religiös verwendeten Begriff

5 Siehe dazu: EKD 2015 (s. Anm. 1).

6 Vgl. Engemann, Wilfried: Einführung in die Homiletik. 2., vollst. überarb. und erw. Aufl. UTB 2128, Tübingen 2011, 255f.
Vgl. Hermelink, Jan: II.5 Homiletik. In: Fechtner, Kristian et. al (Hrsg.): Praktische Theolo-gie. Ein Lehrbuch, ThW 15, Stuttgart 2017, 152-170, 153f.

7 Vgl. DWDS Sünde. Interessant ist hierbei, dass die Autoren des DWDS zwar zwischen einer religiösen und umgangssprachlichen Bedeutung unterscheiden, die Beispiele für die umgangssprachliche Verwendung aber mit religiös-konnotierten Begriffen wie beispielsweise beichten oder bereuen gefüllt sind. Hier ist fraglich, ob die Verbindung mit dem Begriff Sünde diese Worte aus dem religiösen Kontext ebenfalls in die umgangssprachliche Verwendung mitgebracht haben oder ob die Verben selbst eine ähnliche Begriffsveränderung wie Sünde erfahren haben.

zu einer Vokabel des alltäglichen Sprachgebrauchs geworden. Da die umgangssprachliche Verwendung und die religiöse Konnotation nicht deckungsgleich seien, sondern erstere vielmehr die ursprüngliche Bedeutung verdrehe, sind damit irritierende Mehrdeutigkeiten verbunden.[8] Auch die FAZ attestiert dem Begriff einen Bedeutungswandel, der sich von seinem ursprünglichen Ernst gravierend unterscheide und nun vielmehr verführerische, verboten wirkende und vielversprechende Gegenstände oder Tätigkeiten beschreibe, die einen Reiz durch ihr vermeintliches Verboten-sein ausstrahlen.[9]

Die Bedeutung des Begriffs unterscheidet sich auch in der theologischen Verwendung, die ihren natürlichen Habitus darstellt. So wird in der Theologie zwischen peccata actualia, sog. Tatsünden, und dem peccatum originale, der sog. Ursünde, unterschieden. Beide Begriffe implizieren unterschiedliche anthropologische Sichtweisen sowie verschiedene Möglichkeiten zur Sühne. Die peccata actualia liegen in dem verantwortlichen Handeln des Menschen und lassen sich unter anderem durch Bußhandlungen ausgleichen, während die Ursünde den gesamten Menschen umfasst und nur durch göttliche Vergebung gesühnt werden kann. So ist zunächst festzuhalten, dass der Begriff der Sünde in jeder Hinsicht vieldeutig ist und nicht nur zwischen zwei Bedeutungen gespannt ist.

Die religiöse Bedeutung von Sünde umfasst auch den Gedanken von Schuld. So ist biblisch gesehen Sünde all das, was Gott als Schöpfer zusteht, jedoch nicht erbracht wird – im Sinne des lat. Begriffs debitum.[10] Schuld ist im Gegensatz zur Sünde etwas ohne direkte Beziehung zu Gott und umfasst einzelne Taten anstatt einer anthropologischen Grundkonstante im Sein. So bezeichnet Sünde das grundsätzliche Sein des Menschen in Bezug auf Gott, Sünden hingegen sind die aus diesem grundsätzlichen Sein entstehenden Taten, während der Begriff der Schuld die zwischenmenschliche Beziehung thematisiert, die sich aus dem sündhaften Sein des Menschen vor Gott ergibt.[11]

8 Vgl. Krötke, Wolf: Sünde/Schuld und Vergebung. III. Religionsphilosophisch. In: RGG 7, R-S. Tübingen 42004, 1871-1873, 1871f.

9 Vgl. Fritzen, Michael: Begriffe. Was heißt hier Sünde? FAZ (46) 24.02.2003.

10 Vgl. Zimmerling, Peter: „Gott ist einsam geworden: Es gibt keine Sünder mehr“. Ist die theologische Rede von Sünde und Schuld noch zeitgemäß? In: Zimmerling, Peter (Hg.): Studienbuch Beichte. UTB 3230, Göttingen 2009, 246–264, 248.
Obwohl Zimmerling von einer synonymen Verwendung im Alltag ausgeht, trennt er mit theologischer Perspektive beide Begriffe voneinander. In dieser Trennung ist ihm zu folgen.

11 Vgl. Dahlgrün, Corinna: „Sorry du, dumm gelaufen!“. Beobachtungen zur Kultur des Beichrituals. In: Zimmerling, Peter (Hg.): Studienbuch Beichte. UTB 3230, Göttingen 2009, 209–229, 216.

Der Begriff Sünde beschreibt die Grundbestimmung des menschlichen Seins in Bezug auf Gott sowie zu den Mitmenschen. In der Formulierung von Sigrid Brandt kommt es folgendermaßen zum Ausdruck: Sünde heißt „sich der Förderung anderen Lebens zu verweigern oder zur Verhinderung, Behinderung oder Zerstörung und Auslöschung anderen Lebens beizutragen."[12] Dabei beschreibt Sünde nicht primär eine Rebellion gegen Gott, sondern vielmehr ein Verfehlen der eigentlich zugedachten Bestimmung. Dieses Verfehlen wird bereits im altgriechischen Begriff a`marti,a ausgedrückt. In Anschluss an Wilfried Härle wird Sünde daher vielmehr als Verlorenheit, Scheitern und Misslingen anstatt einer bewussten Absage an Gott verstanden.[13] Sünde wird darüber hinaus als Zielverfehlung aufgefasst, welche nicht bewusst, sondern aus der menschlichen Grundausrichtung auf sich selbst[14] (vgl. Luthers incurvatus in se ipsum) geschieht, diese jedoch bewusst wieder aufgehoben werden kann in Reaktion auf Gottes vergebendes Handeln.

12 Brandt, Sigrid: Sünde. Ein Definitionsversuch. In: Brandt, Sigrid; Suchoki, Marjorie H.; Welker, Michael (Hg.): Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema, Neukirchen-Vluyn 1997, 13–35, 29.

13 Vgl. Härle, Wilfried: Dogmatik. 4., durchgesehene, erweiterte und bibliografisch ergänzte Auflage, Berlin 2011, 465.

14 Prominent ist die Formel des homo incurvatus in se ipso zur Beschreibung der Sünde. Vgl. Luther, Martin: Römerbriefvorlesung 1515/16. In: WA 56, 356, 356.

3. Theologische Rede von der Sünde

Die Rede von der Sünde und ihrer Vergebung ist ein Proprium der christlichen Theologie.[15] Während das Alte Testament vor allem von Tatsündendenken bestimmt ist, ist die Sündenvorstellung im Neuen Testament ontologisch zu verstehen und wurde im Laufe der christlichen Dogmengeschichte ausgeweitet. Nur im Christentum herrscht außerdem die Vorstellung, dass Gott selbst in Jesus Christus die Sünde der Menschen auf sich genommen hat und für diese am Kreuz gesühnt habe. Sünde ist eines der zentralen Momente des christlichen Glaubens, was sich u.a. auch im Apostolischen Glaubensbekenntnis zeigt und im Gottesdienst wöchentlich thematisiert wird.

Wie oben bereits genannt, differenziert die christliche Theologie zwischen zwei Formen von Sünde. Zum einen die peccata actualia, die als Tatsünden Erscheinungsformen der Sünde sind und durch gewisse Bußleistungen im katholi-

15 Laut Luther ist die Erkenntnis Gottes als rechtfertigender Gott und die Erkenntnis des Menschen als Sünder das eigentliche Subjekt der Theologie. Vgl. Ennaratio zum 51. Psalm in WA 40,2; 327,11-328,2.
Zwar gibt es auch in anderen Religionen die Idee von Sünde und Sündenvergebung, jedoch nicht in dem Ausmaß, wie es in der christlichen Theologie grundlegend ist. So gibt es auch im Islam bspw. ein breites Verständnis von Sünde, wobei die Sündentilgung jedoch in die Verantwortung des Menschen gelegt ist ähnlich wie dem katholischen Tatsündendenken und der damit verbundenen Bußleistung. Die Vorstellung, dass Gott selbst die menschliche Sünde auf sich genommen hat, ist so nur im Christentum vorhanden.
Vgl. Hock, Klaus: Sünde/Schuld und Vergebung. II. Religionswissenschaftlich. In: RGG 7, R-S. Tübingen 42004, 1869–1871, 1869.1871.

schen Verständnis gesühnt werden können, und zum anderen das peccatum originale, die sog. Ursünde, die die gesamte Person umfasst und quasi ontologisch dem Menschen zu eigen ist. Die Sünde im Singular ist dabei mit dem peccatum originale zu identifizieren, während der Plural Sünden auf ein Verständnis im Sinne der Tatsünden abhebt.[16]

Für die theologische Rede von der Sünde ist festzuhalten, dass sie sich immer von der Gottesbeziehung her definiert. Wird im Alten Testament Sünde als Übertretung göttlicher Gebote im Sinne von Tatsünden verstanden, wird Sünde im Neuen Testament immer von ihrer Überwindung her thematisiert. Der inhaltlichen Auslegung des deutschen Wortes Sünde als peccata actualia, den sog. Tatsünden, die durch Bußleistungen aus menschlicher Anstrengung gesühnt werden können, steht die vor allem reformatorisch-lutherische, im Anschluss an die paulinische und augustinische Interpretation der Sünde als die den Menschen von Empfängnis an beherrschende Macht gegenüber, als sog. peccatum originale. Dieses Verständnis von Sünde als ontologischer Macht ist dort zu erkennen, wo im Sprachgebrauch der Begriff Sünde im Singular verwendet wird. Diese Sünde kann nur durch die Vergebung und Gnade Gottes gesühnt werden. Inhaltlich wird Sünde theologisch als Verfehlung der zugeordneten Bestimmung, als auf sich selbst fixierte Verkrümmung als Verzweiflung über das eigene Sein oder als Entfremdung verstanden.

16 Vgl. Roth, Michael: Die Bedeutung der Rede von der Sünde für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens. In: Lasogga, Mareile; Hahn, Udo (Hg.): Gegenwärtige Herausforderungen und Möglichkeiten christlicher Rede von der Sünde. Klausurtagung der Bischofskonferenz der VELKD, Hannover 2010, 37-65, 41.

4. Lebensweltliche Rede von der Sünde

Für eine Untersuchung über die homiletische Rede von Sünde ist eine Analyse der lebensweltlichen Verwendung des Begriffs elementar. Dies ergibt sich aus drei Gründen:

(1.) Im homiletischen Viereck wird das Spannungsfeld, in dem sich Predigten bewegen aufgezeichnet. Neben dem biblischen Text, der Person des Predigers und der gottesdienstlichen Situation ist die Lebenswirklichkeit der Hörer ein Horizont, der Predigten maßgeblich beeinflusst.[17]

(2.) Folgt man der lutherischen Prämisse, dass die theologische Rede sich an der Rede des Volkes orientieren soll („dem Volk aufs Maul schauen“[18]), ist eine Analyse der lebensweltlichen Rede von Sünde ebenfalls unverzichtbar.

17 Vgl. Hermelink 2017 (s. Anm. 6), 153f.

18 Luther, Martin: Sendbrief zum Dolmetschen 1530. In: WA 30 II, 632-646, 637.

(3.) Das Verständnis, unter dem Begriffe wahrgenommen werden, wirkt sich auf die verstandene Botschaft der Predigt sowie das Erreichen der Hörer aus. Ist ein Begriff unverständlich in der heutigen Lebenswelt, wird er im homiletischen Geschehen ebenfalls nicht verstanden, sondern löst vielmehr Irritationen aus.[19] Daher wird in diesem Kapitel die Frage erörtert, wie dieser Begriff ohne intensive theologische Auseinandersetzung verstanden wird und auf welche Weise er in der Gesellschaft heute vorkommt.

Wie oben bereits erwähnt, werden für die Bedeutungen des Begriffs Sünde zwei Kontexte eröffnet – einerseits der religiöse Kontext, in dem das Wort als Verfehlung mit göttlicher Relation verstanden wird (Kap.3), anderseits in der umgangssprachlichen Verwendung als Übertretung eines Gebots, wobei diese Übertretung als ironisch oder scherzhaft bezeichnet werden kann.[20] In der Alltagssprache ist die Bedeutung von Schuld und Sünde zu einer fast neutralen geworden und geht mit einer Verschiebung des Schuldbewusstseins zu einer privaten und subjektiven Angelegenheit ohne Bezug auf Gott einher.[21]

19 Vgl. Block 2012a (s. Anm. 2), 25f.

20 Vgl. DWDS Sünde.

Als Begründung für die vermeintliche Antiquiertheit des Begriffs Sünde stellt Rolf Knierim die These auf, dass das Wort kein Teil der säkularisierten Sprache mehr sei, sondern nur eine Begrifflichkeit der jüdisch-christlichen Tradition.[22] Ob dies vor 21 Jahren der Fall war, ist zu bezweifeln, für die heutige Zeit kann diese These jedoch nicht gehalten werden. Vielmehr kommt der Begriff in verschiedenen Verbindungen zahlreich in der Alltagssprache vor – sei es als Bausünde, Verkehrssünder, Modesünde oder als kleine Sünde. Auch medial spielt der Begriff Sünde eine Rolle, so beispielsweise in Serien wie „The Sinner“ (2018) oder in Filmen wie „Seven“ (1995) und „Haus der Sünde“ (2011). In der Belletristik ziert das Wort Sünde verschiedenste Cover oder klärt über vermeintliche Fehler in bestimmten Spezialgebieten auf – so beispielsweise in „Die Sieben Todsünden eines Schachspielers“ oder „Die Zehn Todsünden im Management“. Besonders geeignet scheint der Begriff für die Werbebranche, in der Gegenstände als sündhaft angepriesen werden

21 Vgl. Zimmerling, Peter: „Ein Katholik hat seine Beichte … Ich habe bloß meinen Hund“. Auf der Suche nach einer verloren gegangenen Form evangelischer Seelsorge. In: Block, Johannes; Eschmann, Holger (Hg.): Peccatum magnificare. Zur Wiederentdeckung des evangelischen Sündenverständnisses für die Handlungsfelder der Praktischen Theologie, Festschrift für Christian Möller zu seinem 70. Geburtstag, APTLH 60, Göttingen 2010, 158–175, 158.

22 Vgl. Knierim, Rolf P.: Zur Gestalt alttestamentlicher Hamartiologie. In: Brandt, Sigrid (s. Anm. 12); Suchoki, Marjorie H.; Welker, Michael (Hg.): Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema. Neukirchen-Vluyn 1997, 71–114, 72.

und dadurch ihren besonderen Reiz bekommen sollen. Dennoch ist Knierim zuzustimmen, dass eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Begriff kaum vorkommt.

Vielmehr lassen sich vier Varianten der lebensweltlichen Rede von Sünde erkennen:

- Sünde kann zur Beschreibung eines harmlosen Regelbruchs verwendet werden, so beispielsweise in der Verwendung des Begriffs Verkehrssünder. Man ist sich zwar der Regelübertretung bewusst, diese wird durch die Verwendung mit dem Begriff Sünde zu etwas Banalerem ohne zunächst tiefgreifende Folgen.[23]

- Besonders im Marketing wird der Begriff zur Beschreibung eines Reizes verwendet, wenn man kleinere Gebote durchbricht. Die Schokolade, die man als Figur schädigend verurteilt hat, gönnt man sich und durchbricht dadurch das selbstauferlegte Verbot.[24]

- Die dritte Verwendungsweise ist von radikaler Ablehnung geprägt. Der Sündenbegriff wird als repressiv gebrandmarkt und mit traditionellen Zwängen in Verbindung gebracht.[25] Beispielhaft ist diese Verwendung in Herbert Schnädelbachs Aufsatz „Der Fluch des Christentums“ von 2000.[26] Es fällt auf, dass der Begriff zwar Verwendung findet, jedoch immer in negativer Abgrenzung zur eigentlichen Bedeutung und ohne Bezug auf die erlebte Wirklichkeit, die er erhellen könnte.[27]

- Ebenfalls auffällig ist, dass Sünde meist für Handlungen gebraucht wird, die im Sinne der peccata actualia, der sog. Tatsünden, gedacht werden können. Der Begriff informiert über vermeintlich zu vermeidende Untaten, die durch bestimmte Handlungen auch wieder gesühnt werden können, beschreibt jedoch nicht mehr die lutherisch konnotierte Macht der Sünde im ontologischen Sinn.

23 Vgl. Schneider-Flume, Gunda: Frauensünde? Überlegungen zu Geschlechterdifferenz und Sünde: Die Fragestellung. In: ZThK 91 (3) 1994, 299–317, 300. „Im alltäglichen Sprachgebrauch ist Sünde eines der verlorenen Worte, das seine Bekanntheit nur noch der Verkehrssünderkartei und den Kaloriensünden derer verdankt, die unerlaubt zu einem Stück Torte greifen.“

24 Vgl. Drechsel, Wolfgang: Sünde - anachronistisches Design weltfremden Christentums in der Moderne oder gegenwartsbezogene Lebensdeutung? Aktualität und Praxisrelevanz eines marginalisierten Themas für eine zeitgemäße Praktische Theologie. In: Pastoraltheologie 93 (2004), 17–32, 20.

25 Vgl. Drechsel 2004 (s. Anm. 24), 20f.

26 Vgl. Schnädelbach, Herbert: Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulurelle [sic!] Bilanz nach zweitausend Jahren. In: ZEIT (20) 2000.

27 Vgl. Drechsel 2004 (s. Anm. 24), 20f.

Die Analyse der lebensweltlichen Verwendung des Begriffs Sünde ergibt ein vielfältiges Bild. Einerseits fällt die moralische Konnotation des Begriffs auf, der zur Beschreibung des Verstoßes gegen moralische Normen verwendet wird, andererseits wird gerade diese moralische Konnotation durch Ironie und eine scherzhafte Verwendung bagatellisiert. Der Begriff Sünde taucht in entschuldigenden Sätzen wie heute sündige ich mal wieder oder Formeln wie kleine Sünde bzw. süße Sünde auf und wird zumeist für weniger ernste Vergehen verwendet wie in der Verbindung Verkehrssünder oder Diätsünder. Besonders in der Marketingbranche fällt der Gebrauch des Begriffs auf, wobei er meistens zur Attraktivitätssteigerung verwendet wird. Dabei gibt es lebensweltlich einen Unterschied zwischen der expliziten Verwendung des Begriffs und der impliziten Beschreibung der Erfahrung dessen, was theologisch als Sünde bezeichnet wird.

5. Liturgische Rede von der Sünde

„Nicht nur in Predigt und Sakrament, sondern in der Liturgie insgesamt wird Sündenvergebung erfahren.“[28]

Der Gottesdienst ist der Ort, an dem in die Erkenntnis von Sünde geführt und die Vergebung derselben praktiziert wird. Als Ziel des evangelischen Gottesdienstes kann daher unter anderem gelten, Sünder zu werden, um in diesem Werden Gott als von ihm geschaffene Kreatur zu begegnen.[29] Die Liturgie eines Gottesdienstes thematisiert an verschiedenen Orten den Komplex von Sünde, der Begegnung mit Gott als sündhafter Mensch sowie die Vergebung von Sünde. Doch in welchem Verhältnis stehen die Rede von Sünde in der Liturgie und in der Predigt zueinander? Greift die Predigt auf liturgische Formeln zur Beschreibung von Sünde zurück oder nähert sie sich dem Thema auf andere Weise?

28 Meyer-Blanck, Michael: Heilsame Nähe. Sünde und Vergebung im Gottesdienst. In: Block, Johannes; Eschmann, Holger (Hg.): Peccatum magnificare. Zur Wiederentdeckung des evangelischen Sündenverständnisses für die Handlungsfelder der Praktischen Theologie, Festschrift für Christian Möller zu seinem 70. Geburtstag, APTLH 60, Göttingen 2010, 95–103, 99.

29 Vgl. Block, Johannes: Der Sünder im Spiegel des Evangeliums. Ein homiletisch-liturgischer Vorschlag für das Sündenbekenntnis im Gottesdienst. In: Block, Johannes; Mildenberger, Irene (Hg.): Herausforderung: missionarischer Gottesdienst. Liturgie kommt zur Welt, BLSp 19, Leipzig 2007, 173–188, 174.

5.1 Das kirchliche Reden von der Sünde

Der Zuspruch der vergebenden Gnade Gottes ist nach den Bekenntnisschriften Kernaufgabe des kirchlichen Amtes.[30] Vergebung kann jedoch nur auf die Erkenntnis von Schuld bzw. Sünde reagieren – ohne Bezug auf etwas, was zu vergeben ist, kann Vergebung das Gegenüber nicht erreichen. Somit ist mit der fehlenden Rede von Sünde auch die Kernaufgabe des kirchlichen Amtes nicht praktizierbar. Einige Vertreter der Praktischen Theologie konstatieren der Rede von der Sünde im kirchlichen Kontext einen Wandel, der sich in drei Formen äußere: dem Verschweigen des Begriffs (1.), der kreativen Umformulierung (2.) oder dem zeitgemäßen Einpassen (3.).[31]

Sünde werde außerdem auf begangene Schuld reduziert und nicht das protestantisch geprägte Verständnis von Sünde als den Menschen unterwerfende Macht zur Beschreibung verwendet.[32] Das Problem bei der Reduktion auf begangene Schuld ist das Verschweigen von erlittener Schuld, die außer im Vaterunser mit der Zusage „wie auch wir vergeben unseren Schuldigern" nicht thematisiert wird. Außerdem wird auf das Schuldbekenntnis direkt die Absolution zugesprochen – der Bekennende muss nicht die eigene Schuld bzw. Sünde aushalten, sondern wird vermeintlich in einen Stand der Sündlosigkeit zurückversetzt.[33]

Grund für die seltene Thematisierung von Sünde in der gottesdienstlichen Liturgie sei, dass ein Bekennen von Sünde nicht der Befindlichkeit und Selbstverständnis der Gottesdienstbesucher entspräche und man den erlösten Christen nicht stets als Sünder ansprechen solle. Auch wisse niemand mehr etwas mit dem Begriff anzufangen oder er wirke auf die Hörer deprimierend, was nicht das Ziel des Gottesdienstes wäre.[34] Ob diese Vermutungen zutreffend sind, wird in diesem Kapitel untersucht, das sich der Analyse der liturgischen Texte zum Sündenbekenntnis widmet. Dafür wird die liturgische Rede von der Sünde entlang des Evangelischen Gottesdienstbuches (EGb) und dem ersten Band der von der EKHN herausgegebenen Reihe Schriftworte und liturgi-

30 Vgl. Lütze, Frank Michael: Im Angesicht der Schuld. Liturgische Wege zur Entwicklung der Schuldfähigkeit. In: Deeg, Alexander et. al. (Hg.): Angewiesen auf Gottes Gnade. Schuld und Vergebung im Gottesdienst. BLSp 26, Leipzig 2012, 59–76, 67.

31 Vgl. Block 2012a (s. Anm. 2), 37-41.
Siehe ebenfalls Meyer-Blanck 2010 (s. Anm. 28), 97-99; Dahlgrün 2009 (s. Anm. 11), 216; Drechsel 2004 (s. Anm. 24), 21;
Lütze, Frank Michael: Entschuldung im Schnellverfahren. Überlegungen zur Gestaltung von Schuldbekenntnis und Absolution im Gottesdienst. In: EvTh 74 (5) 2014, 387–391, 287;
Weinrich, Michael: Schuld und Sünde. Zusammenhänge und Unterscheidungen. In: Jürgen Ebach (Hg.): „Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?". Mit Schuld leben, Jabboq 5, Gütersloh 2004, 88–123, 95.

32 Vgl. Lütze 2014 (s. Anm. 31), 387.

33 Vgl. Lütze 2014 (s. Anm. 31), 387.

34 Vgl. Dahlgrün 2009 (s. Anm. 11), 216.

sche Texte für Gottesdienste im Kirchenjahr unter der Fragestellung untersucht, ob Sünde noch thematisiert wird oder diese verschwiegen bzw. umgeformt oder angepasst vorkommt.

5.2 Orte für die Rede von Sünde in der gottesdienstlichen Liturgie des Kirchenjahrs

Die Liturgie des evangelischen Gottesdienstes zeichnet in ihrem Aufbau die Erlösung des Menschen durch Christus nach. Tritt er in der Eröffnung des Gottesdienstes mit Anrufung und Schuldbekenntnis vor Gott als Sünder, wird er im Hören des Evangeliums und der Predigt zu einer Erkenntnis seiner Sünde geführt, deren Vergebung im Abendmahl in Erinnerung an Christi Sterben für ihn leiblich erfahrbar wird. Das Abendmahl ist dabei der Ort, an dem dem Menschen das, was er zum Leben braucht und was seine Bestimmung ist, gegeben wird. Im Segen wird er sich dem gnädigen Blick Gottes und seinem Schutz bewusst, den er in seinen Alltag mitnehmen kann.[35]

Insgesamt lassen sich drei Orte für das Bekennen von Sünde in der gottesdienstlichen Liturgie ausmachen: in der Eingangsliturgie in Form des Confiteors (1.), im Anschluss an die Predigt in Form des gemeinsamen Schuldbekenntnisses bzw. die vor dem Kanzelsegen gesprochene Offenen Schuld (2.) und als gemeinsame Beichte in Vorbereitung auf das Abendmahl (3.).[36] Jede Form fokussiert dabei unterschiedliche Aspekte von Sünde.

(1.) Im Confiteor wird vor allem die alltägliche Gottvergessenheit sichtbar, da dieses an der Schwelle zwischen Gottesdienst und Alltag seinen Ort hat. (2.) Die Form der Offenen Schuld thematisiert Sünde im Licht des gehörten Evangeliums und lässt eigenes Fehlverhalten in der Retrospektive durch die Predigt reflektieren. (3.) Vor dem Abendmahl bereitet sich die Gemeinde auf die leibliche Erfahrung der Gottesnähe vor und bekennt ihre Sünde, um gereinigt Gott zu begegnen.[37]

Ebenfalls bestehen Unterschiede in der Art, wie die Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit erfolgt. Im Confiteor (1.) wird dem Gottesdienstbesucher ein gewisses Reflexionspotential der eigenen Sünde zugemutet. Die Sünde wird als

35 Vgl. Block, Johannes: Ein Sünder werden. Homiletische und liturgische Anmerkungen zur Predigt von Sünde. In: Deeg, Alexander (Hg.): Angewiesen auf Gottes Gnade. Schuld und Vergebung im Gottesdienst, BLSp 26, Leipzig 2012, 77–96, 94f.

36 Vgl. Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, hrsg. von der Kirchenleitung der VELKD und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der EKU, Berlin 62015, 62f.134f.

37 Vgl. Lütze, Frank Michael: „So ist Versöhnung […] eine Aufgabe, die noch mehr vor als hinter uns liegt". Zum Umgang mit Schuld im Gottesdienst. In: PTh 100 (7) 2011, 316–331, 321f.

mitgebrachte Sünde verstanden, die der Bekennende bereits täglich erkennt.[38] Ob die Verstrickung in Sünde aus eigener Kraft erkannt werden kann, ist fraglich, weswegen Johannes Block für einen missionarischen Gottesdienst ohne Confiteor plädiert und dem Sündenbekenntnis erst im Anschluss an die erlebte Sünde, die im Evangelium gespiegelt wird, seinen Ort zuweisen will. Die Gemeinde soll nicht als Sünder begrüßt werden.[39] Auch Frank Lütze sieht in dem Eröffnungsteil des Gottesdienstes keinen Ort für eine Beichte der Sünden, sondern will vielmehr den Fokus auf die Kontaktaufnahme legen. Ein Hinweis auf das eigene Scheitern ist hilfreich, um sich als ganzer Mensch mit seinen Fehlern vor Gott zu wagen. Das einzelne Erwähnen der Fehler hat dennoch seinen Platz nicht im Beginn des Gottesdienstes.[40]

Im Anschluss an das Evangelium sowie der Predigt (2.) kann der Hörer seine eigene Sünde reflektieren und erlebt diese als erfahrene Sünde. Vor allem nach der Predigt besteht die Möglichkeit, das eigene Sein und das damit verbundene Scheitern zu reflektieren, das in der Offenen Schuld gemeinsam bekannt wird und dem mit dem Kanzelsegen eine Art Zuspruch erfolgt. Bekennt man die Sünde nach der Predigt, aber im Blick auf das Abendmahl[41] (3.), hat das Bekenntnis den Charakter, dass man sich seiner eigenen Sündhaftigkeit bereits bewusst ist und trotz des Sünderseins um Gottes Nähe weiß. Das Abendmahl wird dadurch zum haptischen Erlebnis von Vergebung und Angenommensein.[42]

5.3 Ergebnisse der Analyse

Die Rede von der Sünde hat auch in der gottesdienstlichen Liturgie noch ihren Raum, sei es in frei formulierten Sündenbekenntnissen oder liturgisch gebundenen Texten wie zur Feier des Abendmahls respektive der Bußliturgie an Gründonnerstag und Buß- und Bettag. Es fällt jedoch auf, dass der Begriff selbst nur selten in den frei formulierten Sündenbekenntnissen vorkommt und häufig durch lebensweltliche Beschreibungen der Erfahrungen von Scheitern bzw. durch den Begriff der Schuld ersetzt wird. An einer Stelle innerhalb der analysierten Schuldbekenntnisse wird jedoch der verlorene Glaube an Gott

38 Vgl. Block 2007 (s. Anm. 29), 176.

39 Vgl. Block 2007 (s. Anm. 29), 173.178f.

40 Vgl. Lütze 2012a (s. Anm. 30), 62f. Lütze vergleicht die Eröffnung des Gottesdienstes mit einem Paar, das sich in einer Wochenendbeziehung befindet.

41 Bereits in den Einsetzungsworten „zur Vergebung der Sünden“ wird der Komplex der Sünde angesprochen. Deutlich wird die Relevanz der Sündenthematik in dem Zitat Klies: „Wenn beim Abendmahl die Sünde unter den Tisch gekehrt wird, bleibt auf dem Tisch nur noch ein spirituelles Fastfood zurück.“ Klie, Thomas: Fremde Heimat Liturgie, Ästhetik gottesdienstlicher Stücke, PThHe 104, Stuttgart 2010, 154.

42 Vgl. Block 2007 (s. Anm. 29), 179f.

direkt mit Sünde gleichgesetzt. Auch sind weitere Anklänge an die theologische Beschreibung dessen, was Sünde ausdrückt, erkennbar. Dennoch ist im liturgischen Rahmen, in dem die Predigt ihren Ort hat, immer noch die Rede von Sünde. Trotz verschiedener Kritik ist diese im liturgischen Rahmen vorgesehen und wird weiterhin praktiziert.

6. Empirische Untersuchung von Predigten

Ausgehend von den bisherigen Ergebnissen, die gezeigt haben, wie theologisch und lebensweltlich von der Sünde gesprochen wird, und welche der Bedeutungen in der liturgischen Rede verwendet werden, wird nun die Frage erörtert, wie der Begriff Sünde homiletisch seinen Raum findet. Die These Blocks, dass in der heutigen kirchlichen Verkündigung von der Sünde entweder geschwiegen oder der Begriff an die lebensweltliche Konzeption angepasst werde, soll dabei kritisch überprüft werden.[43] Gibt es auf den Kanzeln der evangelischen Gemeinden noch eine theologische Rede von Sünde oder überwiegt ein auf lebensweltliche Erfahrungen bezogener Schuldbegriff?

43 Vgl. Block 2012b (s. Anm. 35), 85.

6.1 Die Krise der Sünde?!

> „Ein Tod ist zu beklagen. Die Verblichene starb nach langem Siechtum, unbemerkt, in einem vergessenen Winkel der Gesellschaft. […] Die Rede ist, natürlich, von der Sünde. Die Sünde ist aus der öffentlichen Rede verschwunden.“[44]

Mit diesen Worten beginnt Matthias Matussek seinen Artikel über die Sünde. Wirft man einen Blick in die akademisch-theologische Literatur[45] zu diesem Thema, erblickt man ein ähnliches Szenarium. Die Sünde sei unverständlich geworden und habe jegliche Relevanz für die heutige Gesellschaft verloren. Bereits 1850 schreibt Kierkegaard: „Aber die Sünde, dass du und ich Sünder sind, hat man abgeschafft.“[46] Dabei ist ihre Thematisierung heutzutage ambivalent: einerseits ist die Sünde ein fester Bestandteil in der Lehre des christlichen Glaubens, andererseits

44 Matussek, Matthias: Auf Teufel komm raus. In: Spiegel (7) 2010, 61–71, 61.

45 So seien hier exemplarisch als Vertreter einer Krise der Sünde genannt: Block 2012a (s. Anm. 2); Brandt 1997 (s. Anm. 12); Drechsel 2004 (s. Anm. 24) und 2007 (s. Anm. 52); Haas 1992 (s. Anm. 50); Härle 2011 (s. Anm. 13); Gräb 2008 (s. Anm. 72); Schneider-Flume 1994 (s. Anm. 23); Slenczka 2008 (s. Anm. 47); Roth 2011 (s. Anm. 47).
Obwohl nicht alle explizit von einer Krise der Sünde reden, unterstellen sie doch alle der gegenwärtigen Rede von Sünde einen gewissen Mangel bzw. ein Nicht-vorhanden-Sein.
Der Begriff Krise der Sünde geht auf Haas 1992 (s. Anm. 50), 5 zurück.

46 Kierkegaard, Søren: Einübung im Christentum. Gesammelte Werke 26, hrsg. und übers. von Emanuel Hirsch, GTBS 621, Gütersloh ²1986, 76.

komme sie in der kirchlichen Verkündigung wie Predigten oder Religionsunterricht nicht mehr vor.[47] Im Religionsunterricht sei die Hamartiologie kein Unterrichtsthema mehr, in der homiletischen Verkündigung hingegen würde der Begriff entweder verschwiegen oder durch andere Begriffe, die vermeintlich näher an der Lebenswelt der Hörer sind, ersetzt.[48] Wolfgang Drechsel bezeichnet Sünde als „dirty word", das anstatt Scham und Schuld zu beschreiben, nun selbst Scham- und Schuldgefühle auslöst und bei seiner Verwendung hauptsächlich auf Desinteresse oder Ablehnung stoße.[49]

Was sind die möglichen Gründe für eine derartige Ablehnung des Sündenbegriffs? Hanns-Stephan Haas gibt in seiner Dissertation von 1989 bereits sechs mögliche Gründe für ein verändertes Verständnis und die schamhafte Verwendung von Sünde an. So könne die Krise der Sünde entweder durch den Theologen ausgelöst worden sein, der weiterhin an dem anachronistischen Begriff der Sünde festhält oder durch jenen Theologen, der den Komplex der Sünde sprachlich nicht treffend beschreiben kann und somit nichts für das alltägliche Leben der Hörer beiträgt. Darüber hinaus könnten die Gründe auch beim Hörer liegen, der die Thematik nicht verstehen kann oder der durch die verzerrte Verwendung in der Alltagssprache mit einer Deutung des Begriffs überfordert ist. Als weitere mögliche Gründe nennt Haas darüber hinaus, dass die Erfahrung von Sünde in der eigenen Lebenswelt nicht mehr stattfindet oder dass sich bewusst gegen die Sünde als veraltetes Konzept gewehrt wird.[50] Einen weiteren Grund für die verschwiegene Sünde sieht Gunda Schneider-Flume in der Annahme, dass die Theologie ihr Anliegen ohne Rede von Sünde zum Ausdruck bringen könnte, sie sogar vielmehr ein Hindernis dabei sei. Die Rede von Sünde falle unter das Verdikt abendländischer Schuldkultur und hindere die angestrebte Selbstentfaltung des Menschen. Die Begründung ist plausibel, jedoch ist in der lutherischen Theologie gerade diese Annah-

47 Vgl. Roth, Michael: Willensfreiheit? Ein theologischer Essay zu Schuld und Sünde, Selbstgerechtigkeit und Skeptischer Ethik. Rheinbach 2011, 147.
Ähnlich auch Slenczka, Notger: Lebendiges Erbe. Von der erschließenden Kraft der dogmatischen Sünden- und Erbsündenlehre. In: Gräb, Wilhelm (Hg.): Der menschliche Makel. Von der sprachlosen Wiederkehr der Sünde, LoPr 11/08, Rehburg-Loccum 2008, 31–51, 14.

48 Vgl. Drechsel 2004 (s. Anm. 24), 25.
Ein Beispiel für den Ersatz des Wortes Sünde in Predigten gibt Drechsel in seinem Aufsatz von 2004. Im Wort zum Sonntag zu der Perikope Mk 2,1-12 wurde der für die Schilderung und das Streitgespräch elementare Satz „Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben" durch „Du sollst frei sein von deiner Angst" ersetzt. Selbst dort, wo der Begriff fest vorgegeben ist, wird er durch andere Ausdrücke ersetzt.
Vgl. Drechsel 2004 (s. Anm. 24), 25.

49 Vgl. Drechsel 2004 (s. Anm. 24), 21.

50 Vgl. Haas, Hanns-Stephan: „Bekannte Sünde". Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der Sünde in der Gegenwart, NBST 10, Neukirchen-Vluyn 1992, 4.

me zu verneinen.[51] Die Theologie kann nur von Gott in Verbindung mit dem sündhaften Menschen reden. Ebenso kann Vergebung nur durch vorheriges Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit angenommen werden. Die Vergebung befreit dann den Menschen, sodass er sich in dem ihm zugedachten Weg entfalten kann.

Obwohl die Sünde möglicherweise gestorben ist, wie Matussek deklariert, ist das Phänomen von Selbstverwirklichung und einem damit verbundenen Scheitern in der heutigen Gesellschaft virulenter als zuvor. In zahlreichen Ratgebern finden sich Hinweise für ein gelingendes Leben – sei es auf der physiologischen Ebene durch Diätprogramme, Tipps für die eigene Gesundheitsvorsorge oder zur Maximierung des eigenen Körpergefühls oder auf der psychischen Ebene durch Therapien oder Selbsterfahrungsworkshops. An Hilfen zur Realisierung von einem gesunden, glücklichen und erfüllten Leben mangelt es nicht – wer dennoch scheitert, ist entweder krankhaft oder nicht diszipliniert genug.[52] Da dieses Scheitern nicht mehr auf die Sünde als eine dem Menschen eigene Seinsart zurückgeführt wird, muss er damit selbst auskommen und findet sich nach Odo Marquard in einer „Übertribunalisierung seiner Lebenswirklichkeit“ vor.[53] Eine ähnliche Übertribunalisierung sieht auch Ulrich Greiner in seinem Artikel „Die Lust an allem schuld zu sein“ von 2018. Der christliche Gedanke der Sünde sei in unserer Gesellschaft verweltlicht worden und beschreibe beispielsweise die Schuld, die westliche Europäer seit Generationen auf sich geladen haben und die stets weiter durch Reue getilgt werden muss. Der Unterschied zu der christlichen Rede von der Sünde, die durch einen gnädigen Gott vergeben wird, besteht in der verweltlichten Rede darin, dass unsere Gesellschaft keine Gnade kennt und die Gebote der säkularisierten Welt so unübersichtlich geworden seien, dass die eigene Handlungsfähigkeit nicht mehr vorhanden ist. Das Böse, welches weiterhin vorhanden ist, kann nun nicht mehr vergeben werden, sondern ein Schuldiger muss gefunden werden, der für dieses büßt.[54] Hier könnte die Theologie ansetzen, um die Sünde aus ihrer Krise zu befreien. Die Phänomene, die heute noch als

51 Vgl. Schneider-Flume, Gunda: Die Identität des Sünders. Eine Auseinandersetzung theologischer Anthropologie mit dem Konzept der psychosozialen Identität Erich H. Eriksons, Göttingen 1985, 9f.

52 Vgl. Drechsel, Wolfgang: Sünde. In: Hübener, Britta (Hg.): Wörter des Lebens. Das ABC evangelischen Denkens, Stuttgart 2007, 210–214, 213.

53 Vgl. Marquard, Odo: Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1984, 49.

54 Vgl. Greiner, Ulrich: Moral. Die Lust, an allem schuld zu sein. In: ZEIT (43) 2018.

böse empfunden werden, können in der christlichen Perspektive als Sünde benannt werden und mit der Lehre der Sünde die Reflexion auf sich selbst eröffnet werden. Im Gegensatz zur unbarmherzigen Gesellschaft kann die Kirche die Rede von der Vergebung großmachen und somit die Relevanz der Rede von Sünde neu verdeutlichen, sodass sie aus ihrem Tal des Verschweigens und Umbenennens erneut auftauchen kann.

6.2 Predigt als Ort für Rede von Sünde

Wilfried Engemann betont in seiner Einleitung in die Homiletik, dass nur die Form der Verkündigung den Namen Predigt verdiene, die sich ad hominem richtet.[55] Ad hominem bedeutet auch, den ganzen Menschen einzubeziehen und in der Predigt anzusprechen. Da der Mensch unter der Sünde steht und diese zum Menschen dazugehört, ist die Predigt im Anschluss an Engemann notwendigerweise der Ort für die Rede von Sünde und kann nicht von ihr schweigen, wenn die Predigt ad hominem gerichtet sein soll. Auch Kierkegaard verortet die Sünde in der Predigt; sie sei vielmehr keiner wissenschaftlichen Beschäftigung zuordbar, sondern sei allein Gegenstand der Predigt.[56]

55 Vgl. Engemann 2011 (s. Anm. 6), 256.

56 Vgl. Kierkegaard, Søren: Der Begriff Angst. Übers. von Gisela Perlet, Stuttgart 2005, 13.

Versteht man Predigt in Anklang an Luther darüber hinaus als nicht nur wirklichkeitsbeschreibende Rede, sondern auch als wirklichkeitsschaffenden Akt, wird die Rede von der Sünde und ihrer Vergebung in der Predigt plausibel. Die Vergebung konstituiert sich im Sprechen von ihr und wird für den Menschen im Spiegel der Sünde erfahrbar.[57] Sündenpredigt deutet somit nicht nur erlebte Erfahrungen, sondern schafft eine neue Lebenswirklichkeit.

Wenn die Rede von Sünde – so die These Blocks[58] und Drechsels[59] – liturgisch wie homiletisch hauptsächlich über synonyme Ausdrücke und implizit stattfindet, muss sie dann überhaupt weiterhin praktiziert werden? Ein geläufiger Vorwurf der säkularen Welt an die Kirche über die Predigt von Sünde wird in einer der analysierten Predigten sogar selbst angesprochen: „Ihr legt es darauf an, das Selbstbewusstsein der Menschen zu brechen. Eure Predigt macht die Leute doch erst zu Sündern. Ihr seid doch angewiesen auf Leute, die sich selbst erniedrigen.“[60]

Im Folgenden soll anschließend an die Positionen Engemanns und Blocks diskutiert werden,

57 Vgl. Lütze, Frank Michael: Predigt als Vollzug von Sündenvergebung. Meyer-Blanck, Michael; Roth, Ursula et. al. (Hg.): Sündenpredigt. ÖSP 8, München 2012, 250–260, 251f.

58 Vgl. Block 2012a (s. Anm. 2), 37-40.

59 Vgl. Drechsel 2004 (s. Anm. 24), 21.

60 Cassens, Uwe: Lk 18,9-14, 23.08.2009. In: Predigtpreis.de.

inwieweit eine Rede von der Sünde innerhalb der Predigt ihre Berechtigung hat und welchen Nutzen sie bringt.

Engemann sieht als größtes Problem der Sündenpredigt, dass diese den Menschen ihr Menschsein vorhalte – gerade die in den Sündenbekenntnissen formulierten Sätze, die mit Ich habe nicht genug… beginnen, seien Beispiele dafür und würden in der Predigt über Sünde fortgesetzt werden. Hält man Menschen dies vor, setzt man den perfekten und fehlerfreien Menschen als Ideal voraus, welches nicht erreichbar ist. Vielmehr sollten die Grenzen des menschlichen Seins als menschlich in den Blick kommen, um dann auf adäquate Weise Schuld thematisieren zu können, die das Individuum tatsächlich bereuen kann.[61] Gerade in der misslichen Situation, dass Menschen sich selbst nicht mehr lieben und diese Selbstliebe als Egoismus von der Kanzel herab verurteilt wird, sei die Sünde auf dem Vormarsch. Dagegen sei es dann Aufgabe der Predigt und der kirchlichen Arbeit insgesamt, den Menschen bei einer kritischen Wahrnehmung seiner selbst und der Liebe des Selbst zu unterstützen.[62] Die Darstellung von Sündenkatalogen führt den Hörer darüber hinaus nicht zu einer Selbsterkenntnis seiner eigenen Sündhaftigkeit, sondern erzeugt nur eine Haltung im Sinne „Wie gut, dass ich es nicht bin!“.[63]

Die Gefahr, die eine Predigt von der Sünde beinhaltet, wird nicht nur von Engemann thematisiert, sondern auch von weiteren Praktischen Theologen. So warnt Michael Meyer-Blanck davor, nicht aus dem Blick zu verlieren, dass nicht die Sünde, sondern Jesus Christus und das mit ihm verbundene Evangelium Inhalt der Predigt sei.[64] Ebenfalls warnt er vor einer „Akademisierung“ und „Sakramentalisierung“ der Sünde. Unter „Akademisierung“ versteht er eine Predigt, die im Vortragstil Begriffe für Sünde abwäge und erläutere, warum diese nichtzutreffend sind, um eine hamartiologische Beschreibung des Menschen vorzunehmen. „Sakramentalisierung“ hingegen sei die derartige Fokussierung auf die Sünde, dass sie in einer Art Realpräsenz selbst evident wird.[65]

61 Vgl. Engemann 2011 (s. Anm. 6), 423-424.245.
Vgl. auch Engemann, Wilfried: Menschenwürde und Gottesdienst. In: Wege zum Menschen 64 (3) 2012, 239–252, 244.

62 Vgl. Engemann 2012 (s. Anm. 61), 246.

63 Vgl. Engemann 2011 (s. Anm. 6), 412.

64 Vgl. Meyer-Blanck, Michael: Reden von der Güte und ihrer Störung im Wandel der Zeiten. Problemaufriss und Umschau zur Sündenpredigt. In: Meyer-Blanck, Michael; Roth, Ursula et. al. (Hg.): Sündenpredigt. ÖSP 8, München 2012, 236–249, 248.

65 Vgl. Meyer-Blanck 2012 (s. Anm. 64), 248.

Die Gefahren, die Engemann und Meyer-Blanck erwähnen, sollen bei der Vorbereitung einer Predigt über Sünde ernst genommen werden. Jedoch ist und bleibt die Rede von Sünde und ihrer Vergebung eine zentrale Aufgabe der christlichen Verkündigung, wie auch Wolfgang Huber betont.[66] Besonders Block widmet sich in seinen Publikationen der angemessenen Predigt von Sünde, in der er eine befreiende und erleichternde Aufgabe sieht. Das Reden von der Sünde eröffnet die Möglichkeit, die Verbindung von Sünde und Vergebung anzusprechen und somit die Rechtfertigung des Menschen erfahrbar werden zu lassen.[67] Gerade angesichts der umgebenden, leistungsorientierten Gesellschaft befreit die Predigt von der Sünde von dem Druck, sich selbst befreien und unerreichbaren Idealen nacheifern zu müssen. Durch die unter der Sünde angesprochenen und aufgedeckten Risse und Fragmente des eigenen Lebens wird Gottes Gnade und Vergebung erkennbar.[68]

Isolde Karle betont darüber hinaus, dass die trivialisierte Rede vom lieben Gott den Menschen nicht mehr erreiche und ihn in seiner Würde nicht ernstnehme. Sünde und Schuld seien vielmehr Begriffe zum Ausdruck der menschlichen Würde, die in dem verantwortlichen freien Handeln besteht. In der Thematisierung dieser Sündhaftigkeit, die sich in den Verirrungen des Lebens abzeichne, wird die Akzeptanz dieser eröffnet und betrachtet diese von der Gnade her.[69] So ist nach Karle nicht die Rede von der Sünde menschenverachtend, wie Engemann es vertritt[70], sondern gerade das Verschweigen derselben raube dem Menschen seine Würde.

Auch Meyer-Blanck – trotz seiner Warnungen – konstatiert am Ende seines Aufsatzes, dass „die Sünde nicht nur ein wichtiges, sondern auch ein gutes homiletisches Thema“ sei.[71] Ihm folgend ist festzuhalten, dass die Rede von der Sünde weiterhin ihre Berechtigung in liturgischen und homiletischen Vollzügen hat und nicht aus der kirchlichen Verkündigung gestrichen bzw. verschwiegen werden sollte. Von der „sprachlos gewordenen Sünde“[72] zu reden, macht die Kirche

66 Vgl. Bahners, Patrick; Kaube, Jürgen; Rathgeb, Eberhard: Die Leute trauen sich ja in die Kirche. Ein Gespräch mit dem Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Wolfgang Huber, über Tradition, Rechtstreue und Glaubensstärke. In: FAZ (49) 2006, 40, 40.

67 Vgl. Block 2012a (s. Anm. 2), 381f.

68 Vgl. Block 2012b (s. Anm. 35), 92-93.96.

69 Karle, Isolde: Der sündige Mensch in der Predigt. Probleme und Perspektiven. In: DtPfrBl (3), 1–8, 6.

70 Vgl. Engemann 2012 (s. Anm. 61), 242-245. Engemann fordert eine der Menschenwürde angepasste Rede von Sünde. Vermutlich sind die Positionen Engemanns und Karles an dieser Stelle ähnlicher, als es den Eindruck macht.

71 Meyer-Blanck 2012 (s. Anm. 64), 249.

72 Gräb, Wilhelm: Der menschliche Makel. Von der sprachlosen Wiederkehr der Sünde. In: Pastoraltheologie 97 (2008), 238–253, 253.

zu einem Raum, in dem Vergebung erfahren werden und auf sich selbst bezogen werden kann.[73] Der Modus, in dem heilsam von Sünde im Blick auf ihre Vergebung geredet werden kann, sollte hingegen konkret und ohne moralistische Konnotation sein. Es geht nicht um eine Anklage des Menschen, sondern um eine Klage über die Sünde. In diesem Sinn kommt der Rede von Sünde befreiende Kraft zu und eröffnet Perspektiven für einen von Gott empfangenen und auf ihn bezogenen, Umgang mit seinen Mitmenschen.

Damit ist deutlich, warum nicht nur liturgisch, sondern auch homiletisch von Sünde gesprochen werden sollte.

6.3 Ergebnisse der Predigtanalyse

Zunächst ist festzuhalten, dass der Begriff Sünde auch außerhalb des biblischen Textes in Predigten erwähnt wird. Ein theologisches Verständnis überwiegt dabei, was sich im Bezug von Sünde auf Gott sowie dem Blick auf den Komplex der Sünde aus der Perspektive der Vergebung ausdrückt. Häufig findet die Entfaltung dessen, was Sünde und ihre Vergebung bedeuteten, narrativ statt, weswegen sich narrative Perikopen vermutlich besser eignen für eine Predigt von Sünde als argumentative Texte.

73 Vgl. Gräb 2008 (s. Anm. 72), 253.

Die lebensweltliche Rede von der Sünde findet sich in ihrer ironisch-scherzhaften Konnotation ausschließlich in den Predigten ohne Perikopenbindung – mit Meyer-Blanck als Sündenpredigten charakterisiert. Diese Verwendung des Begriffs wird als nichtzutreffend für den eigentlichen Komplex der Sünde gesehen und sich im Verlauf der Predigt davon abgegrenzt. In den übrigen Predigten findet sich diese Form der Rede von Sünde nicht. Allerdings gibt es auch dort Anknüpfungspunkte an die Lebenswelt der Hörer. Dabei werden Synonyme für den Sündenbegriff verwendet und Bezüge zu Filmen wie Gran Torino oder Pretty Woman sowie zu literarischen Werken wie Die Brüder Karamasow oder Effi Briest hergestellt.

Die Begriffe Schuld und Sünde werden ähnlich häufig verwendet, wobei eine häufigere Verwendung des einen Begriffs zu einer verminderten Verwendung des anderen führt. Ebenso verhält es sich mit den Singular- und Pluralformen des Begriffs Sünde. Die Pluralform wird außerhalb der Bibelstellen öfter verwendet und kann auf eine Interpretation im Sinne der peccata actualia deuten. Als Synonyme für Sünde werden Begriffe wie Fehler und Scheitern, Verfehlung, abgrundtiefe Schlechtigkeit oder Unvollkommenheit verwendet.

Die Aussage Engemanns, dass von Sünde in der gegenwärtigen Predigt eher selten explizit und viel mehr implizit gesprochen werde, was sich anhand der zahlreichen Synonyme zeige, ist zuzustimmen.[74] Der These Blocks[75], dass von Sünde entweder geschwiegen oder diese lebensweltlich angepasst werde, ist nicht zuzustimmen, da zwar eine lebensweltliche Anknüpfung stattfindet, der Begriff sowie dessen Inhalt in Predigten aber genannt bzw. thematisiert werden. Als Resümee an die oben ausgeführte Analyse kann die homiletische Rede von der Sünde definiert werden als Hybrid aus einem theologisch-geprägten Verständnis des Begriffs und lebensweltlichen Anknüpfungspunkten, die in der Ersetzung des Begriffs durch geläufigere Synonyme zu beobachten ist. Diese homiletische Rede von der Sünde führt die liturgische Rede auf der Kanzel weiter.

7. Fazit: Die Rede von der Sünde in gegenwärtigen Predigten

Was ist Sünde? Mit dieser Frage eröffnete die vorliegende Arbeit die Untersuchung über die Verwendung des Sündenbegriffs in der homiletischen Verkündigung christlicher Kirchen. Als Ergebnisse sind zunächst festzuhalten:

- Der Begriff kommt zwar im gesellschaftlichen wie kirchlichen Bereich vor, jedoch in unterschiedlicher Konnotation. Diese unterschiedlichen Bedeutungen wurden in der theologischen und lebensweltlichen Untersuchung des Begriffs deutlich.
- Theologisch wird Sünde vor allem als vom Menschen verantwortete bzw. dem Menschen innewohnende Trennung von Gott verstanden, die sich als Verfehlung des eigentlich von Gott vorgesehenen menschlichen Seins ausdrückt.
- Sowohl in Sündenbekenntnissen als auch in Predigten wird der Begriff Sünde häufig mit Wörtern der Schuld verbunden, die auf den Individuen lastet, von ihnen erkannt und vor Gott bekannt wird.
- Die ironisch-scherzhafte Verwendung innerhalb der lebensweltlichen Sphäre wird in den untersuchten Predigten kaum aufgenommen und ersetzt nicht die theologische Bedeutung des Begriffs.
- Ein scheinbares Unbehagen gegenüber dem Begriff Sünde oder eine erkannte

74 Vgl. Engemann 2011 (s. Anm. 6), 412.
75 Vgl. Block 2012b (s. Anm. 35), 85.

Konturlosigkeit des Begriffs kann in der Ersetzung durch andere Begriffe wie Schuld und weiteren Synonymen bemerkt werden.

- Dennoch ist der Gottesbezug sowohl in den Predigten als auch in der Liturgie präsent und wird kommuniziert.
- Die homiletische Rede von Sünde verbindet die theologische Prägung des Begriffs mit lebensweltlichen Ausdrucksformen ohne die ironisch-scherzhafte Verwendung zu nutzen.
- Dennoch bleibt der Begriff der Sünde liturgisch wie homiletisch konturlos.

Gegen eine Krise der Sünde spricht das Ergebnis der Predigtanalyse. Der Begriff wird nach wie vor verwendet und der Komplex von Sünde, Schuld und Vergebung angesprochen. Ob diese erwähnte Schuld gleichbedeutend mit dem ist, was der Begriff Sünde beschreibt, wäre in einer weiteren inhaltlichen Untersuchung zu eruieren. Insgesamt kann sogar eine Wiederkehr der Rede von der Sünde konstatiert werden. Vermehrt beschäftigen sich theologische Abhandlungen mit dem Thema, das auf verschiedenen Tagungen ein erhöhtes Interesse erlebt. Ob jedoch im außertheologischen Bereich weiterhin Sünde zur Beschreibung eines gestörten Gottesverhältnisses und der Selbsterfahrung dient ist fraglich. Es ist eher zu vermuten, dass Schuld den Begriff Sünde ersetzt hat. Der Fokus ist im Kontext von Sünde und Schuld auf Störungen zwischenmenschlicher Beziehungen gerichtet, nicht aber auf die Gottesbeziehung.

Offen bleibt jedoch weiterhin, was der säkulare Wandel der Gesellschaft für die Rede von Sünde bedeutet. Fraglich ist, ob die abnehmende Verwendung des Begriffs damit in Verbindung steht. Dass in der heutigen Gesellschaft die Sehnsucht nach Beichte und Vergebung weiterhin vorhanden ist, zeigt sich an populären Daily-Talk-Formaten. Ebenfalls ist das Gefühl von Schuld und des Verstrickt-Seins in Schuldzusammenhängen aktuell, wie Greiner in seinem Artikel zeigt. Ob es sich dabei um ein Schuldgefühl gegenüber einer transzendenten Macht, gegenüber sich selbst in seiner Lebensverwirklichung oder gegenüber seinen Mitmenschen und der Umwelt handelt, wäre näher zu untersuchen. Interessant wäre im Zuge dessen zu untersuchen, welcher Wandel im Verständnis von Sünde vollzogen wurde und welche gesellschaftlichen Phänomene damit verbunden sind.

Fraglich ist ebenfalls, ob in der heutigen Verwendung des Begriffs Vergebung immer Sünde impliziert ist. Wenn man diesen Begriff derartig versteht, ist die Rede von Sünde in unserer Gesellschaft hochaktuell, wobei der Grund für die Vergebung angesichts der steigenden Pluralisierung und Minderung eines verbindlichen Wertekanons vermutlich individuell definiert wird.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass es eine homiletische Rede von Sünde gibt, die eng mit der liturgischen Verwendung des Begriffs verbunden ist und sowohl theologische als auch lebensweltliche Aspekte beinhaltet. Diese Rede hat ihre Berechtigung in liturgischen bzw. homiletischen Vollzügen und sollte nicht verschwiegen werden, da Kirche durch ihre Rede von Sünde gegenüber Mitmenschen sowie Gott als transzendenter Macht einen Raum eröffnen kann, in dem Vergebung praktiziert wird und das eigene verantwortete Handeln aus neuen Perspektiven reflektiert werden kann.

Hier schließt sich der Kreis der Einleitung: Die Rede von der Sünde bleibt immer unvollständig, wenn das Vergebungshandeln Gottes verschwiegen wird.

„Folgt nicht mir, folgt Jesus“: Kirche und ihre öffentliche Aufgabe

Isabelle Fries
hat Ev. Theologie und Publizistik/Journalistik in Tübingen, Edinburgh, Erlangen und Berlin studiert. Nach ihrem Vikariat war sie von 2015 bis 2018 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Systematische Theologie und Sozialethik der JGU, mit einem Dissertationsprojekt zum Begriff der „Gemeinschaft“ bei Martin Buber. Derzeit arbeitet sie im Referat für Medienpolitik und Publizistik der Ev. Landeskirche in Württemberg.

1. Kirche und ihre öffentliche Aufgabe

Was ist die genuine Aufgabe von Kirche in der Öffentlichkeit? – Wollte man die Frage beantworten, sollte man sich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – drei Unterfragen bewusst machen:

1. Was ist gemeint, wenn im Kontext der Frage von „Kirche“ gesprochen wird?
2. Wer gibt dieser, nun näher qualifizierten „Kirche“, einen Auftrag – oder anders: Von welchen Akteuren innerhalb eines Kommunikationsgeschehens von Auftraggeber und Auftragnehmer ist auszugehen?
3. In welchem Raum spielt sich das Geschehen von Auftraggeben, Auftragnehmen und der potentiellen Arbeit an der Auftragserfüllung ab?

Begeben wir uns schrittweise auf den Weg eines möglichen Antwortfindens auf die Ausgangsfrage.

1.1 Die Rede von „Kirche“: Von der Hoffnung auf das Andere

In der Welt des professionellen Theologietreibens lässt sich die Frage danach, was sich hinter der Rede von „Kirche“ verbirgt, im Bereich der Ekklesiologie verorten. Das heißt: Wer fragt, was die genuine Aufgabe von Kirche ist, stellt – zumindest auch – eine ekklesiologische Frage. Das mag offensichtlich scheinen, doch ist es hilfreich, das Offensichtliche zunächst zu benennen.

Innerhalb reformatorischer Theologie drängt sich weiterhin bei der Rede von „Kirche“ die bekannte Unterscheidung von „unsichtbarer Kirche“ bzw. „verborgener Kirche“ einerseits und „sichtbarer Kirche“ andererseits auf.[1] An dieser Dualität wird im Folgenden festgehalten. Machen wir uns auf sprachlicher Ebene an einer konkreten Situation bewusst, was damit gemeint ist.

1 Für einen knappen Überblick bzgl. Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit von „Kirche“ bei Luther, Calvin und Zwingli und der Frage, inwiefern ein inklusives oder exklusives Verständnis vorliegen kann, s. Gudrun Neebe, Apostolische Kirche. Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den notae ecclesiae (Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 82), Berlin/New York 1997, 207–209.

Eine zum Gottesdienst versammelte Gemeinde spricht gemeinsam das Glaubensbekenntnis. Die zum Gottesdienst eingefundene Gemeinschaft bekennt, an die Gemeinschaft der Heiligen zu glauben. Der eben formulierte Satz benutzt zweimal die Vokabel „Gemeinschaft“. Nun gibt es verschiedene Möglichkeiten, den Satz zu verstehen:

a) Die Vokabel „Gemeinschaft“ ist zweimal dieselbe Vokabel. Es handelt sich deshalb um dieselbe Gemeinschaft. Die im Gottesdienst eingefundene Gemeinschaft ist die Gemeinschaft der Heiligen, an die sie zu glauben bekennt.

b) Es wird zwar zweimal dieselbe Vokabel benutzt, sodass auf eine strukturelle Ähnlichkeit zu schließen ist, nämlich insofern als es sich jeweils um eine soziale Form des Kollektiven handelt. Die Näherbestimmungen „zum Gottesdienst eingefunden“ und „der Heiligen“ machen aber deutlich, dass es über diese strukturelle Ähnlichkeit der Sozialform hinaus keine Deckungsgleichheit gibt. Es sind letztlich zwei verschiedene Gemeinschaften, die strukturelle, aber keine personelle Ähnlichkeit aufweisen. Allein im Sprechakt des Bekennens sind sie in einer Art Einwegkommunikation in Beziehung zueinander gebracht. Ob über die Einwegkommunikation hinaus auch von einer reziproken Beziehung ausgegangen werden kann, verrät der Satz nicht.

c) Dass die Vokabel zweimal dieselbe ist, lässt darauf schließen, dass es eine umfassende Gemeinschaft gibt, die ein unbestimmtes Konglomerat „der Heiligen“ und „der im Gottesdienst Eingefundenen“ darstellt. Beide sind weder als völlig verschieden noch als deckungsgleich zu betrachten, stehen aber zueinander in Beziehung. Wie genau sie sich zueinander verhalten, bleibt heiliges Mysterium. Weil aber ein Zusammenhang geglaubt wird und – lutherisch gedacht – die zum Gottesdienst Eingefundenen nicht nur Eingefundene, sondern durch Gottes Geist Einberufene sind und durch Christus geeint werden, haben sie auch Anteil an göttlicher Heiligung. Schließlich beginnt der dritte Artikel des Glaubensbekenntnisses mit jenem Bekenntnis zum Heiligen Geist. Bei allem, was inhaltlich im Bekenntnis

folgt, kann man – lutherisch gedacht – an Folgeerscheinungen des Heiligen Geistes denken, also auch bei der Konstitution von „Gemeinschaft“.[2] Man sollte deshalb – lutherisch gedacht – eigentlich auch besser gar nicht von „Gemeinschaft“ sprechen, sondern von „ecclesia“ als „Versammlung“ und von „communio“ als „Gemeinde“.[3] Und letztlich – lutherisch gedacht – ist das Bekennen zum Glauben an die Gemeinschaft der Heiligen das, was auch bekannt wird, wenn unmittelbar zuvor die Rede von der „heiligen christlichen Kirche“ ist. Die „Gemeinschaft“, von der die Rede ist, ist also die „Kirche“, ist genauer „heilige Kirche“, weil sie durch den Heiligen Geist geheiligt wird.[4]

Da haben wir sie also wieder, die Rede von der „Kirche“ und es wird deutlich, was uns der kleine Exkurs ins Glaubensbekenntnis und Luthers Auslegung desselben im Großen Katechismus gebracht hat. Zum einen weiß bereits Luther in seiner Auslegung des dritten Credo-Artikels um die immense Schwierigkeit, die der Sprachgebrauch mit sich bringt.[5] Dass er sich an dieser Stelle mit Problemen des Sprachverständnisses beschäftigt, darf durchaus als staunen lassende Besonderheit festgehalten werden. Zum anderen zeigt gerade diese Beobachtung: Wenn in einem Satz die Vokabel „Kirche“ auftaucht, dann bleibt zunächst völlig unklar, was damit gemeint sein soll. Vom Sakralgebäude bis hin zu einer metaphysischen Größe kann im Geschehen von Sprechen und Hören alles an Konnotation dabei sein.[6]

Nun, die Frage, was die Aufgabe der „Kirche“ ist, versteht man unter ihr das Sakralgebäude, ist recht leicht zu beantworten: Versammlungsraum mit akustischen und anderen Annehmlichkeiten bei kostensparender Umsetzung, könnte etwa die sachliche Antwort des architektonischen Laien lauten.[7]

Fragt man, was die Aufgabe der „Kirche“ ist, meint man mit „Kirche“ in diesem Satz aber voraussichtlich gerade kein Sakralgebäude. Indem

2 Vgl. Luthers Auslegung des dritten Credo-Artikels im Großen Katechismus, BSLK, 654, 4–17.

3 Vgl. a. a. O., 655,44–657,18.

4 Luther fasst die Bedeutung dieses Teils des Glaubensbekenntnisses zusammen: „Ich gläube, daß da sei ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden eiteler Heiligen unter einem Häupt, Christo, durch den heiligen Geist zusammenberufen, in einem Glauben, Sinne und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohne Rotten und Spaltung“ (a. a. O., 657,26–32).

5 Vgl. a. a. O., 655,44–657,18.

6 Um diese Bandbreite im Sprach- und Hörverständnis des Wortes „Kirche“ besser sichtbar zu machen, wird Kirche in diesem Artikel gerne in Anführungszeichen gesetzt.

7 Luther würde das Sakralgebäude an sich allerdings gerade nicht als „Kirche“ bezeichnen wollen. Zur „Kirche“ werde es bloß, wenn sich die Gemeinde als „Kirche“ in diesem Raum versammelt (vgl. ebd.).

man in der Fragestellung aber letztlich unklar lässt, was genau man denn stattdessen nun mit dem Begriff meint, bleibt ein metaphysischer Beiklang stets gegeben, selbst wenn der Sprecher lediglich die institutionalisierte, „sichtbare", Kirche – etwa im Sinne eines Arbeitgebers – mit seinem in den gemeinsam geteilten Sprachraum hinein gesprochenen Satz im Blick hätte.

Dieses mitschwingende heilige Mysterium kennt jeder, der mit binnenkirchlichen Diskursen vertraut ist. Wenn von „Kirche" die Rede ist, ohne dass näher definiert wird, in welcher Weise man den Terminus verstanden wissen will, kann das rein immanent sachbezogene Diskussionen durch den Beiklang des stets Entzogenen im Keim ersticken. Das Phänomen macht sich auch bemerkbar, wenn man von der „Kirche" Enttäuschte fragt, woran genau sie ihre Enttäuschung festmachen. Es ist ein Teil meiner täglichen Arbeit im Bereich so genannter kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit genau dieser Zielgruppe genau diese Frage regelmäßig zu stellen.

Empirisches Ergebnis, das nicht den Anspruch einer belastbaren Studie erhebt: Vielfach verweisen die Gefragten in ihrer Antwort darauf, dass sie von der „Kirche" anderes erwartet hätten. Der Eindruck entsteht: Erwartet hätten sie mehr Heiligkeit, mehr Metaphysik. Institutionen gibt es schließlich auch noch genügend andere. „Kirche" soll aber erwartungsgemäß mehr sein als eine Institution. Der Anspruch der Metainstitution wird von der Öffentlichkeit an die „Kirche" herangetragen.

Eine Gesprächspartnerin formulierte umgekehrt, gefragt, weshalb sie wieder eintreten möchte: „Es ist etwas anderes, ob einen das gemeinsame Interesse am Sport im Sportverein verbindet oder der gemeinsame Glaube in der Gemeinde." Das war sehr lutherisch gedacht von der Gesprächspartnerin. Nebenbei bemerkt hätten sicherlich auch Ferdinand Tönnies und andere Soziologen an diesem Ausspruch und dessen Auslegung Freude. Die Gesprächspartnerin selbst – und sicherlich nicht nur sie – konnte dieses Andere aber nicht sprachlich konkretisieren. Wer sich dem Heiligen nähert, muss in mystisches Schweigen verfallen, weil die Grenze des Sagbaren überschritten wird, so der naheliegende Verdacht, der zahlreiche Referenzdenker aus der Tradition der Mystik ins Gedächtnis ruft. Auffällig ist aber davon abgesehen, dass auch im Ausspruch dieser Gesprächspartnerin die Erwartung – hier vielmehr die Hoffnung – auf das Andere aufscheint.

Es lässt sich festhalten: Fragt man danach, was die genuine Aufgabe von Kirche im öffentlichen Raum ist, dann bringt die Rede von „Kirche" einen metaphysischen Horizont bei Sprechenden

und Hörenden mit sich. Im Sprachraum, in dem diese Frage gestellt wird, schwingt die „Hoffnung auf das Andere“ mit.

1.2 Auftraggeber und Auftragnehmer: Die Dualität der Dimensionen

Das führt zur nächsten Frage: Wer sind die Akteure, wenn vom Auftrag der Kirche die Rede ist?

Die EKD-Denkschrift „Das rechte Wort zur rechten Zeit“ erschien im Jahr 2008.[8] Die Schrift ist gleichsam ein Selbstzeugnis der Evangelischen Kirche in Deutschland. Das erste Kapitel stellt hierin die Frage „Welchen Auftrag hat die Kirche?“ In Satz 1 des Kapitels erfahren die Lesenden:

> „Die Kirche Jesu Christi gibt oder wählt sich ihren Auftrag nicht selbst, sondern sie empfängt ihn von ihrem Herrn. Daraus ergibt sich auch, was die Mitte dieses Auftrags ist: die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus.“[9]

Wer gibt demnach der Kirche einen Auftrag? – Der Auftrag entsteht nicht durch die an die „Kirche“ herangetragene Erwartung der Öffentlichkeit, die sich nach Präsenz einer Metainstitution sehnen mag. Es geht also nicht darum, einem Bedürfnis des Marktes mit entsprechendem Angebot entgegenzukommen. Die Denkschrift-Lesenden erfahren, es ist Jesus Christus selbst, der der „Kirche“ ihren Auftrag gibt. Freilich liegen im Hintergrund biblisch bezeugter Sendungsbefehl und Universalität des Evangeliums:

> „Und er [sc. Jesus Christus] sprach zu ihnen: Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur.“ (Mk 16,15; Luther-Übersetzung 2017)[10]

Dass Jesus diese Worte dem markinischen Erzählkontext gemäß an seine elf verbliebenen Jünger richtet und auch die matthäische Aussendungsrede im 10. Kapitel explizit die zwölf Jünger im Blick hat, ist ein Befund, den erst die frühe Kirchengeschichte damit in Einklang bringt, einen Sendungsbefehl an die „Kirche“ zu lesen und primär Mt 28, 18–20 zu zitieren. Die Denkschrift ihrerseits setzt einige Jahrhunderte Kirchengeschichte voraus. Vielleicht deshalb ist ihr auch der „Öffentlichkeitsauftrag“ der Kirche identisch

8 Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, Gütersloh 2008.

9 A. a. O., 18.

10 Eingangs der Schrift wird allerdings nicht auf Mk 16,15, sondern auf Mt 10,7 und Mt 28,18–20 verwiesen (vgl. a. a. O., 7).

mit ihrem „Verkündigungsauftrag“.[11] Wenn dieserart sprachlich aus dem „Verkündigungsauftrag“ ein „Öffentlichkeitsauftrag“ geworden ist, wundert es nicht, dass dann auch ein Auftrag zu Äußerungen zu gesellschaftlichen und politischen Fragen abgeleitet werden kann.[12]

Damit aber ist die rein sprachliche Ebene längst verlassen und wird in Äußerungen und Handlungen im öffentlichen Raum konkret. Es bleibt zu fragen, ob diese grundsätzliche Gleichsetzung von Verkündigungs- und Öffentlichkeitsauftrag in dieser Art logisch statthaft ist. Wer bei der Rede von „Öffentlichkeitsauftrag“ angekommen ist, begibt sich in gefährliche Nähe zu dem, was gemeinhin – allerdings im kirchlichen Kontexten aus gutem Grunde meist sprachlich vermieden – als Public Relations, kurz PR, bezeichnet wird. Durch den Begriff der „Öffentlichkeitsarbeit“ schleicht sich so die „PR-Arbeit“ in die „Verkündigungsarbeit“ ein, ohne dass darüber allgemeine Transparenz herrschen würde. Die PR-Arbeit aber folgt kommunikationswissenschaftlichen und ökonomischen Gesetzen, keinen Herrenworten. Ihr Ziel ist es nicht, in und vor der Öffentlichkeit die frohe Botschaft zu verkündigen, sondern ein Unternehmen bzw. eine Institution in der Öffentlichkeit gut dastehen zu lassen. Auf diese Schwierigkeit kommen wir im nächsten Abschnitt noch einmal zurück.

Die Frage, wer einen Auftrag gibt, lässt in diesem Kontext mindestens zwei Antworten zu:

1. Jesus Christus gibt seiner Jüngerschaft einen Auftrag zur Verkündigung vor aller Welt, in der Öffentlichkeit bzw. an die Öffentlichkeit.

2. Die Öffentlichkeit selbst fordert vor dem Hintergrund demokratischer Staatsverfassung die Teilhabe aller Akteure der Öffentlichkeit in und vor der Öffentlichkeit. Die „Kirche“ ist aufgerufen, ihren Teil in den öffentlichen demokratischen Diskurs einzubringen. Das impliziert auch eine eigene Sichtweise auf gesellschaftliche und politische Fragen. Spätestens seit Böckenförde ist die Rede davon, dass der freiheitliche, säkularisierte Staat auf Voraussetzungen basiert, die er selbst nicht garantieren kann.[13] Gibt man Bö-

11 Vgl. a. a. O., 7.

12 Vgl. a. a. O., 7.19.

13 Das sog. Böckenförde-Diktum von Ernst-Wolfgang Böckenförde erlangte einige Prominenz. Erstmals kam es in seinem Aufsatz „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ zum Ausdruck (in: Sergius Buve (Hg.), Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1967, 75–94).

ckenförde Recht, ist dieser Staat also darauf angewiesen, dass die „Kirche“ eine Metaperspektive in die Öffentlichkeit einbringt, die der zur weltanschaulichen Neutralität verpflichtete Staat nicht in die Gesellschaft einspielen kann, aber als Fundament benötigt. Das gilt auch für den Einzelnen, denn erinnern wir uns: Empirisch betrachtet tritt der Einzelne mit der Erwartung bzw. der Hoffnung auf das Finden einer Metainstitution an die Institution „Kirche“ heran.

Es lässt sich feststellen, dass sich eine Dualität auch auf der Ebene des Auftraggebens zeigt. Kritisch eingewandt werden muss, dass die „unsichtbare Kirche“ keine weltlichen Auftraggeber akzeptieren darf, es sei denn man gesteht ihm eine von Gott abgeleitete weltliche Kompetenz dazu zu. Das führt zur Antwort auf jene weitere Frage, danach, wer überhaupt Auftragnehmer ist. Es schließt sich der Kreis, wenn an „sichtbare“ und „unsichtbare Kirche“ gedacht wird.

Die „sichtbare Kirche“ im Sinne kirchlicher Institution wird mit der Forderung konfrontiert, ihren Teil als Teil der Öffentlichkeit in den öffentlichen Diskurs einzubringen. In dieser Weise kann sie sich zu gesellschaftspolitischen Belangen als Institution repräsentiert durch ihre Vertreter äußern – genauso wie das etwa die Automobillobby auch tun darf. Im Sinne der Demokratie dürfen beide Interessensgemeinschaften gleichermaßen Gehör finden. Es muss aber als Über-Forderung an die „sichtbare Kirche“ im Sinne kirchlicher Institution verstanden werden, wenn sie für etwas garantieren soll, das auch sie nicht garantieren kann, nämlich für das Fundament eines demokratisch verfassten Staates. Das kann die Institution „Kirche“ genauso gut oder schlecht wie der Automobilkonzern. Diese Forderung kann deshalb nur legitim an die „unsichtbare Kirche“ gestellt und auf ein heiliges Wirken in ihr oder durch sie im Sinne eines – sachgemäß inhaltlich unbestimmt bleiben müssenden – Rührens ans heilige Mysterium gehofft werden.

Mit dem eigenen Sendungsbewusstsein der „unsichtbaren Kirche“, in deren Wirkungsraum sich nun die „sichtbare Kirche“ mit ihren Vertretern in Traditionslinie zu ursprünglicher Jüngerschaft zu befinden glaubt, wird diese Meta-Forderung dann praktisch in Einklang gebracht.

Machen wir uns die Synthese konkret am Beispiel kirchlicher Rundfunkarbeit deutlich: Kirchen bekommen Sendezeit für eigene Formate

im öffentlich-rechtlichen Rundfunk. Dass sie die bekommen dürfen, ist verfassungsrechtlich verankert. Im Hintergrund steht der Grundgedanke, ganz demokratisch gesinnt die Meinung einer als gesellschaftlich bedeutsam anerkannten Gruppe öffentlich sicht- und hörbar zu machen. Durch das Recht auf Religionsfreiheit können Kirchen dabei auch von ihrem so genannten Drittsenderecht Gebrauch machen. Praktisch umgesetzt heißt das, dass die Kirchen Verkündigungsformate selbst produzieren und in öffentlich-rechtliche Sender einspielen. Das heißt: „Kirche" ist an dieser Stelle ein gesellschaftlicher Akteur, der nicht mehr mit der Automobillobby vergleichbar ist. Neben Art. 5 GG (Meinungs-, Informations- und Pressefreiheit) greift auch Art. 4 GG (Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit und das Recht zur Religionsausübung). Die religiösen Interessen genießen in Deutschland besonderen Schutz und besondere Privilegien seitens des Staates, der sich aufgrund seiner weltanschaulichen Neutralitätsverpflichtung inhaltlich nicht einmischen darf. Werden diese Rechte und Privilegien zur Verkündigung genutzt, wird damit gleichzeitig der Auftrag erfüllt, wie er nach kirchlichem Selbstverständnis auf Jesus Christus persönlich zurückgeführt werden kann.

Es bleibt festzuhalten: Sowohl aufseiten auftraggebender als auch aufseiten auftragnehmender Instanz wiederholen sich die dualen Dimensionen von „sichtbarer Kirche" und „unsichtbarer Kirche". Gleichzeitig zeigt die ausgeübte Praxis, wie es am Beispiel kirchlicher Rundfunkarbeit sichtbar wurde, dass beide Dimensionen ineinandergreifen, ohne dass sich konkret festmachen ließe, wie man sich dieses Verhältnis vorzustellen hat. Damit liegt ein strukturähnliches Phänomen zur sich im Gottesdienst einfindenden Gemeinschaft vor, die in gemeinsamem Sprechakt den Glauben an die Gemeinschaft der Heiligen bezeugt und sie dabei in nicht näher beschreibbarer Weise gleichzeitig konstituiert bzw. repräsentiert.

1.3 Auftrag im öffentlichen Raum: Zwischen Verkündigung und Public Relations

In welchem Raum spielt sich das Geschehen von Auftraggeben, Auftragnehmen und der potentiellen Arbeit an der Auftragserfüllung ab? – Bereits die Eingangsfrage hatte diesen Raum als einen öffentlichen Raum beschrieben. Mit der Frage nach der Aufgabe der „Kirche" im öffentlichen Raum wurde eine Vorentscheidung getroffen, die die Aufgabe der Kirche in einer von vorneherein

festgelegten Weise akzentuiert. Nun ist die Frage danach, in welchem Raum sich das Auftragsgeschehen selbst abspielt, damit an dieser Stelle aber nicht einfach ein Zirkelschluss. Vielmehr ist zu fragen, was überhaupt unter „öffentlichem Raum“ bzw. „Öffentlichkeit“ zu verstehen ist und welcher Modus des Agierens in der Öffentlichkeit der „Kirche“ adäquat zufällt.

Zusammenfassend ist es bei der Definition „Öffentlichkeit“ so wie bei vielen anderen Definitionen auch: Es lässt sich leichter ex negativo sagen, was „Öffentlichkeit“ nicht ist, als was sie ist. Für das Adjektiv „öffentlich“, das sprachgeschichtlich älter ist als das Substantiv, haben sich verschiedene Gegenbegriffe etabliert. Was ist „öffentlich“ also nicht? – Denkt man an Nutzungseinstellungen in sozialen Medien liegt ein Gegensatz „öffentlich“ vs. „privat“ auf der Hand. An diesen Gegensatz knüpfen dann Definitionen an, die eher einen bedrohlichen Charakter von „Öffentlichkeit“ betonen – zu sehen etwa in einer Rede von Helmuth Plessner aus dem Jahr 1960, der mit seiner Warnung vor Massenmedien durchaus auch aktuell gelesen werden kann.[14] Mitunter kann das, was „nicht öffentlich“ ist, auch „geheim“ sein. In Sitzungen gibt es beispielsweise den öffentlichen und den nicht-öffentlichen Teil. Was nicht-öffentlich gesagt wurde, sollte hinterher auch in keinem Protokoll auftauchen. Es wurde in den Rahmen der Vertraulichkeit gestellt – ein weiteres mögliches Gegenüber zu dem, was der Begriff „Öffentlichkeit“ fassen mag. An ein solches Grundverständnis können auch Diskussionen zur Teilhabegerechtigkeit an der Öffentlichkeit anschließen. Dies nur als kurze Schlaglichter. Der Begriff „Öffentlichkeit“ in seiner etymologischen Entwicklungsgeschichte und politischen Bedeutung[15] ist Gegenstand zahlreicher Publikationen, ein genaues Nachzeichnen ist in diesem Rahmen verzichtbar.[16]

Wenn bislang von „Raum“ geredet wurde und dieser als „öffentlicher Raum“ näher qualifiziert wurde, ist das Verständnis von Jürgen Habermas zugrunde gelegt. Habermas beschreibt „Öffentlichkeit“ vor allem als Raum, in dem Akteure agieren. Für Habermas entscheidend ist das grundsätzliche Verständnis von „Raum“ als „Kom-

14 Helmuth Plessner, Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung. Rede anläßlich der Übernahme des Rektorats an der Universität am 7. Mai 1960, Göttingen 1960.

15 Den Beiklang des Politischen zeigen die englische und französische Sprache besser als die deutsche: In den Vokabeln „publicity“, „public sphere“ oder „publicité“ ist der Zusammenhang mit dem lateinischen Ursprungswort „populus“, das das Volk oder den Staat bezeichnet, noch gut hörbar.

16 Besonders empfohlen, auch aufgrund seines Zugangs zum Begriff anhand sprachlicher Wendungen: Georg Kohler, Art. „Öffentlichkeit“, in: Petra Kolmer/Armin G. Wildfeuer (Hg.), Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, Freiburg i. B. 2011, 1663–1675.

munikationsraum“ bzw. Raum für „kommunikatives Handeln“.[17] Bekannt ist seine Beobachtung eines „Strukturwandels der Öffentlichkeit“[18]. Für ihn zeigte sich in seiner Habilitationsschrift öffentliche Kommunikation zunehmend in medial vermittelter Kommunikation gegeben. Ähnlich wie Plessner sah er im Aufkommen der Massenmedien einen bedrohlichen Charakter, insofern Medienrezipienten in die Passivität des bloßen Publikums gedrängt und damit deren eigene Handlungsmöglichkeiten und Partizipation im öffentlichen Raum unterbunden würden.

In diesen Massenmedien hatte „Kirche“ noch eine ganz klare Funktionszuschreibung. Wir konnten das am Beispiel kirchlicher Rundfunkarbeit sehen. Hier ergibt sich eine Synthese vom öffentlichen Raum, den die Gesellschaft der Institution „Kirche“ zugesteht und der Staat garantiert und eigenem Verkündigungsauftrag. Diese Konstruktion ist auch eine mediale Fortschreibung des Kanzelrechts, stößt aber bei zeitgemäßen Medien an ihre Grenzen, wie gleich zu zeigen sein wird.

Die vielfach beklagte Einwegkommunikation der Massenmedien gilt schließlich als überholt.

17 Jürgen Habermas, Die Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1981.

18 Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchung zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Darmstadt/Neuwied [11]1980. Es handelt sich um seine Habilitationsschrift aus dem Jahr 1962.

Zeitgemäße Medien brechen die Passivität der Mediennutzer auf und lassen sie selbst zu Medienmachern werden, die sogar untereinander im digitalen Raum in Interaktion treten können. Der Mediensoziologe Tillmann Sutter etwa rekurriert deshalb folgerichtig auf den neuen Strukturwandel der Öffentlichkeit und bestimmt Medien als einen „allgemein zugänglichen Raum öffentlicher Kommunikation“[19]. Insofern gelte auch:

> „Öffentliche Kommunikation ist Laienkommunikation.“[20]

Während also das Problem der Passivität mit zeitgemäßen Medien als gelöst gelten kann, zeigt Sutter auch Problematiken auf, die neu entstehen. So gehe es zunehmend um die Authentizität und Emotionalität, mit der ein Anliegen in den öffentlichen Diskurs eingebracht würde, weniger um die Berechtigung des Anliegens. Sutter gibt auch ganz grundsätzlich zu bedenken, ob interaktive Medien tatsächlich in der Lage sind, „Öffentlichkeit“ herstellen zu können oder ob die Beobachtung nicht vielmehr die sei, dass sich Teilöffentlichkeiten ausbilden.[21]

19 Tillmann Sutter, Mediendifferenzierung und der neue Strukturwandel der Öffentlichkeit, in: Ulrich Binder/Jürgen Oelkers (Hg.), Der neue Strukturwandel der Öffentlichkeit. Reflexionen in pädagogischer Perspektive, Weinheim 2017, 31–48, 33.

20 Ebd.

21 Vgl. a. a. O., 42.

In jedem Fall aber verändern digitale Medien öffentliche Kommunikation und kommunikative Öffentlichkeit.[22] Der Medienwissenschaftler Marian Adolf stellt dabei die bedenkenswerte Frage:

> „Nach was suchen wir, wenn wir Öffentlichkeit suchen?“[23]

Ihm zufolge liegt die Antwort in zwei Dimensionen: im sozialen Bereich, insofern Öffentlichkeit gemeinschaftsbildende Qualität hat – und im politischen Bereich, insofern der teilgebende und teilnehmende Charakter von Öffentlichkeit nach Habermas nach wie vor Gültigkeit besitzt.

Was bedeutet das nun für ein Agieren der „Kirche“ im öffentlichen Raum?

Wolfgang Huber stellt „Kirche“ in seiner einschlägigen Habilitationsschrift „Kirche und Öffentlichkeit“[24] als ein gesellschaftliches Subsystem dar. Auch er stellt sie darin anderen Subsystemen innerhalb der Gesellschaft grundsätzlich gleich. Als Akteur innerhalb des öffentlichen Raums unterscheidet sich die „Kirche“ also zunächst in keiner Weise von anderen Akteuren innerhalb des öffentlichen Raums – das konnten wir bereits feststellen. Ein Unterschied entsteht erst dann, wenn die „Kirche“ ihrem Selbstverständnis nach einem Auftrag im öffentlichen Raum folgt, dessen auftraggebende Instanz den öffentlichen Raum selbst transzendiert. Und wie wir auch bereits gesehen haben, zeigt sich dieser Transzendenzbezug nicht allein im Selbstverständnis der „Kirche“, sondern auch in auf sie bezogenen Fremdzuschreibungen aus der Öffentlichkeit heraus.

Huber beschreibt die Situation der „Kirche“ im öffentlichen Raum folgendermaßen:

> „Die Kirche ist also […] als Teil von Öffentlichkeit zu bestimmen. Sie bildet ein Untersystem des gesamtgesellschaftlichen Systems, obgleich sie ihren Ursprung, ihr Wesen und ihre Aufgabe nicht von diesem gesamtgesellschaftlichen System ableitet. Sie ist nicht von der Welt, aber in der Welt.“[25]

Maßgebend für jedwedes Agieren der „Kirche“ in der Öffentlichkeit ist nach Huber deshalb der

22 Vgl. Marian Adolf, Öffentliche Kommunikation und kommunikative Öffentlichkeiten. Zur Konstitution von Öffentlichkeit im Zeitalter der digitalen Medien, in: Oliver Hahn/Rudolf Hohlfeld/Thomas Knieper (Hg.), Digitale Öffentlichkeit(en) (Schriftenreihe der Deutschen Gesellschaft für Publizistik- und Kommunikationswissenschaft, Bd. 42), Konstanz/München 2015, 51–63.

23 A. a. O., 59.

24 Wolfgang Huber, Kirche und Öffentlichkeit (Forschungen und Berichte der Ev. Studiengemeinschaft, Bd. 28), München 21991. Die erste Auflage erschien im Jahr 1973.

25 A. a. O., 31.

universale Heilswille Gottes[26], der zum Wirken in und vor der Öffentlichkeit zwingt. Selbstredend erstreckt sich das Feld der Wirksamkeit dabei mit veränderter Öffentlichkeitsstruktur auch auf interaktive Medien. Dem trug bereits 1997 die EKD-Schrift „Mandat und Markt“[27] vorbereitend Rechnung, wo es in der Einleitung heißt:

> „Die sich wandelnde Medien- und Informationsgesellschaft ändert nichts an der Verpflichtung der Kirche, die ihr anvertraute gute Nachricht als eine öffentliche, an die ganze Gesellschaft gerichtete Botschaft zu verkünden“[28].

Das heißt unter Rückgriff des Vorangegangenen: Wie „Kirche“ im digitalen Raum agiert, unterliegt theologisch betrachtet exakt denselben Voraussetzungen wie ihr Agieren im analogen Raum. Leitend für ihre Kommunikation ist in beiden Fällen der Auftrag zur Verkündigung. Dieser ist auf Christus als Auftraggeber zurückzuführen und stellt keine Reaktion auf andere an die „Kirche“ herangetragenen Erwartungen, Forderungen oder Hoffnungen dar – gleich ob sie von außen oder als Selbstanspruch aus der „Kirche“ heraus wahrgenommen werden können. Wachsende technologische Herausforderungen oder Anfragen an kirchliche Medienkompetenz sind zwar legitim und wohl zu berücksichtigen, stehen aber theologisch zwingend immer im Dienst der Auftragserfüllung im kommunikativen Geschehen von Auftraggeber und Auftragnehmer.

Das führt zurück zum Gegenüber von „Verkündigung“ und „PR-Arbeit“. Der im kirchlichen Raum häufig anzutreffende Begriff „Öffentlichkeitsarbeit“ vermengt beide Dimensionen sprachlich. Das ist insofern als bedenklich einzustufen, als – wie bereits erwähnt – die PR-Arbeit Gesetzen der Kommunikation und Ökonomie und gerade nicht denen eines Herrenwortes folgt. Als „sichtbare Kirche“ im öffentlichen Raum bedient sich „Kirche“ als Teil des gesellschaftlichen Diskurses genau derselben Mittel wie nicht-kirchliche Teilnehmer an eben diesem Diskurs. Als „unsichtbare Kirche“ steht sie allerdings gleichzeitig vor der Herausforderung, ihr Handeln stets allein von ihrem genuinen Auftrag im öffentlichen Raum bestimmen zu lassen.
Es konnte gezeigt werden, dass das Geschehen von Auftraggeben und Auftragnehmen theolo-

26 A. a. O., 48.

27 Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Mandat und Markt. Perspektiven evangelischer Publizistik, Frankfurt a. M. 1997.

28 Zitiert nach der Online-Ausgabe: ekd.de/publizistik_1997_einleitung.html (12.02.2020).

gisch gesehen keinen zeitlichen Veränderungen unterliegt. Gleichzeitig wurde jedoch der Raum, in dem sich die Arbeit an der potentiellen Auftragserfüllung abspielt, als öffentlicher Raum definiert. Der „neue Strukturwandel der Öffentlichkeit“ erweitert damit auch den Raum, in dem sich kirchliches Handeln ereignen kann oder sogar muss.

2. Ausblick: „Kirche“ in den sozialen Medien

Exemplarisch und bewusst plakativ soll sichtbar werden, was es nun konkret in der Praxis bedeuten kann, wenn die „Kirche“ soziale Medien nutzt:

1. Wenn „Kirche“ einen Bibelspruch auf einem die Botschaft unterstützenden Bild postet, dann tut sie das, weil sie damit ihren Auftrag zur Verkündigung in und vor der Öffentlichkeit erfüllt. Sie tut dies nicht, weil das Posten eines Bibelspruchs vor schönem Bild mehr Likes bringt als ein Foto einer kirchlichen Veranstaltung. Sie tut das generell nicht, weil sie sich in irgendeine Abhängigkeit von zu erwartender Resonanz begibt.
2. Wenn „Kirche“ sich unter #DigitaleKirche im digitalen Raum formiert, dann wird sie diesem Selbstanspruch erstens nur insofern gerecht, als sie auf eine universale Öffentlichkeit zielt und sich nicht im Raum kirchlicher Teilöffentlichkeit bewegt. Aus diesem Grund können auch eigene Plattformen der Institution „Kirche“ nicht als Bestandteil des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags bezeichnet werden. Die große Herausforderung besteht also darin, die beobachtbare Fragmentierung in Teilöffentlichkeiten zu transzendieren.
3. Wenn „Kirche“ sich unter #DigitaleKirche im digitalen Raum formiert, dann wird sie diesem Selbstanspruch zweitens nur insofern gerecht, als sie den – insbesondere auf der sozialen Plattform Instagram beobachtbaren – Personenkult aufbricht. Es kann nicht als Gütesiegel gelten, wenn ein kirchlicher Vertreter im digitalen Raum eine größtmögliche Jüngerschaft erreicht. Der notwendige Verweischarakter bleibt bestehen. Ganz in Linie des Täufers Johannes liest sich deshalb auch gelegentlich, vor allem im Original auf Englisch: „Folgt nicht mir, folgt Jesus.“ Zudem wird eine Schar von Followern weder dem Begriff „ecclesia“ noch dem

der „communio“ gerecht. Beides kann sich erst ereignen, wenn die Follower untereinander in Interaktion stehen und sich darin Gemeinschaft konstituiert und repräsentiert. An dieser Stelle ist der größte Anknüpfungspunkt für eine neue Synthese, ruft man sich Marian Adolfs Ansatz ins Gedächtnis, demzufolge in der Öffentlichkeit die soziale Dimension der Gemeinschaft gesucht wird.

4. Wenn „Kirche“ sich unter #DigitaleKirche im digitalen Raum formiert, dann wird sie ihrem Selbstanspruch beispielsweise auch dann gerecht, wenn sie die technischen Möglichkeiten, in denen jeder selbst Produzent und Rezipient sein kann, als Chance für eine zeitgemäße Umsetzung eines Priestertums aller Gläubigen würdigt – was Sutter treffend als „Laienkommunikation“ erfasst hat. Faktisch räumen die Betreiber der sozialen Medien, die diesen digitalen Raum zur Verfügung stellen, allen Nutzenden ein Kanzelrecht ein.

Als Akteur unter vielen hat „Kirche“ im digitalen Raum einerseits keine Sonderstellung. Andererseits bringt sie auch in den erweiterten Raum der Öffentlichkeit die Hoffnung auf das Andere ein, was sie wesentlich von anderen Akteuren unterscheidet. Auch wenn sie den Auftrag nicht von der Erwartung der Öffentlichkeit ableiten darf oder kann und falsche Begehrlichkeiten transparent ablehnen muss, kündet die „Kirche“ als „unsichtbare Kirche“ von dieser Hoffnung. Dies und nur dies kann „Kirche“ von anderen Akteuren unterscheiden. Genau darin liegt ihre Authentizität, die gerade im digitalen Raum gefragt ist wie nie.

Die Praxis Heiliger Schrift als Ort der Theologie

Prof. Stephan Weyer-Menkhoff war von 1997–2020 Professor für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Am 05. Februar 2020 hielt er seine Abschiedsvorlesung.

„Also gingen die beiden miteinander, bis sie gen Bethlehem kamen. Und da sie nach Bethlehem hineinkamen, regte sich die ganze Stadt über ihnen und sprach: Ist das die Naemi? Sie aber sprach: Heißt mich nicht Naemi, sondern Mara; denn der Allmächtige hat mich sehr betrübt. Voll zog ich aus, aber leer hat mich der HERR wieder heimgebracht. Warum heißt ihr mich denn Naemi, so mich doch der HERR gedemütigt und der Allmächtige betrübt hat? Es war aber um die Zeit, daß die Gerstenernte anging, da Naemi mit ihrer Schwiegertochter Ruth, der Moabitin, wiederkam vom Moabiterlande gen Bethlehem.“[1]

1 Ruth 1,19-22; zitiert nach Luther 1912.

1. Lesung: der Text

Der Text steht zu Anfang. Er ist nicht abgeleitet aus Gründen oder zu Zwecken, sondern ist mit der Bibel, die ich zur Hand genommen habe, gegeben. Keinesfalls ist der Text notwendig, er ist vielmehr zufällig. Der Text fällt am Anfang zu. Mit diesem Anfang gibt der Text etwas, was ohne ihn nicht wäre: das Lesen. Wort für Wort folgt das Lesen dem Text. Die Praxis des Lesens gründet in der Gabe des Textes.

Der Leser gibt sich im Lesen dem Text hin, gibt unwiederbringliche Lebenszeit, gibt Haltung und Aufmerksamkeit dem Text. In solcher Hingabe an den Text findet sich der Leser als Ort des Textes. Ohne Lesen hätte der Text als Text keinen Ort, bliebe ein Papier mit Strichen. Insofern geht die Praxis des Lesens dem Text voraus. Erst im Lesen gibt sich der Text, der doch am Anfang stand.

Das ergibt eine verschlungene Figur. Die Gabe gibt sich erst in der Hingabe, die aber zuvörderst initiiert wird durch die Gabe. So bleibt der Text in der Praxis des Lesens eine Gegebenheit, die ohne Anfang ist. Der Anfang wird ungreifbar. Das sola scriptura als Anfang reformatorischer Theologie ist nicht operationalisierbar,

ist nicht als Fundament funktionalisierbar. Der am Anfang stehende Text fängt erst an, wenn das Lesen angefangen hat, das aber nicht anfängt, solange nicht zuerst der Text den Anfang gibt. Die Praxis des Lesens bleibt ohne Anfang.

An dieser Stelle springe ich kurz aus dem Gedankengang mit dem komplementären Satz, die Praxis des Lesens bliebe auch ohne Ende. Diesen Satz zu erreichen, wird das Ende der Vorlesung sein, die das Ende meiner Berufstätigkeit anzeigt. Aber zurück zum Gedankengang: Die Praxis des Lesens bleibt ohne Anfang. Zum Anfang kommt man immer zu spät. Es hat mit uns immer schon angefangen, ehe wir anfangen. Ich fange an, weil es angefangen hat. Nun haben wir längst angefangen; wir haben angefangen mit der Lesung des Textes der Novelle Ruth aus der Bibel. "*Heißet mich nicht Naemi, sondern Mara; denn der Allmächtige hat mich sehr betrübt*."

Wir fragen nicht, was der Text bedeute, wozu er diene; wir fragen nicht, woher er stamme und wen er meine. Wir bleiben in der Praxis des Lesens, die uns den Anfang aus den Händen genommen hat. Wir bleiben im Lesen und fixieren nicht das Gelesene als Quelle von vergangenen Sachverhalten oder als Mittel von projektierten Zwecken. In der Praxis des Lesens haben wir das Gelesene nur als Lesung. Als Lesung ist der Text als Text präsent und wird nicht Ableitung aus anderem oder Vermittlung für anderes. Die Praxis des Lesens trennt das Gelesene nicht vom Lesen und verhindert so die Vermittlung des Gelesenen. Eine historische Rekonstruktion des Geschriebenen, eine systematische Konstruktion des Geglaubten, eine Kommunikation des Evangeliums ist mit der Praxis des Lesens Heiliger Schrift nicht zu machen.

Eine Reduktion des Textes auf das Gelesene führte nur auf Abwege. Die Bibel ist Heilige Schrift nur im Lesen. Das bedruckte Papier der Bibel ist nicht Heilige Schrift, aber auch umgekehrt ist der geglaubte Inhalt der Bibel nicht Heilige Schrift. Weder Buch noch Glaube, sondern allein die Praxis des Lesens lässt die Bibel als Heilige Schrift erscheinen. Darum bleiben wir beim Lesen des Gelesenen. An dieser Stelle könnte von der Lesegemeinschaft die Rede sein, die das Gelesene im Lesen hält. Dies wäre der theologische Ort, von Kanon, Tradition und Konfession zu sprechen.

2. Lesung: die Unbestimmtheit

Wir bleiben beim Lesen des Gelesenen. So lesen wir den Text aus dem Buch Ruth erneut, jetzt aber anders, nämlich hebräisch. „*Heißet mich nicht Naemi, sondern Mara; denn der Verwüster hat*

mit aller Kraft mir Bitteres bereitet." In der hebräischen Lesung fällt das Wort schaddaj auf, das Luther mit „Allmächtiger" wiedergibt. Das Lexikon gibt nur her, dass schaddaj ein Gottesname wäre, aber das ist aus der Lektüre schon klar. Die exegetische Literatur fragt nach Orten und Gruppen, die der Verehrung dieses Gottes gedient hätte. In Frage kämen Berge, vielleicht aber auch Steppen, sowie wie sesshafte, vielleicht aber auch wandernde Sippen. In welche Richtung die Forschung auch immer ginge, letztlich sei die Bedeutung des Namens nicht klärbar. Für den Bibelleser ist das kein Verlust; er hat ja auch nicht die Frage, die die Sekundärliteratur in Gang gebracht hatte. Er will nicht wissen, was einmal war, sondern will lesen, was der Text zu lesen gibt.

Im Gottesnamen יַדַּשׁ erkennt der Leser das Verb דדשׁ, „verwüsten", „gewalttätig sein". Die exegetische Literatur sagt, dass eine solche Herleitung sprachhistorisch nicht wahrscheinlich sei. Der Leser aber behauptet auch gar keine etymologische Ableitung oder sprachgeschichtliche Entwicklung, sondern liest den Text einfach Buchstaben für Buchstaben. Dabei findet er sich in Gemeinschaft mit zwei anderen Lesern; Jesaja und Joel lesen auch so. Jes 13,6 heißt es: „*heulet, denn des Herren Tag ist nahe; er kommt wie eine Verwüstung vom Verwüster* (יַדַּשִׁמ דֹשְׁכִּ)". Luther übersetzt schaddaj wieder mit dem Allmächtigen. In einer Figura etymologica werden das Verb schadad, verwüsten, und der Gottesname schaddaj als Verwüster explizit zusammengehalten.

Mit dieser Lesung liest der Leser den Text noch einmal neu: „*Naemi aber sprach zu ihnen: Heißet mich nicht Naemi, sondern Mara; denn der Verwüster hat mit aller Kraft mir Bitteres bereitet*." Dem Allmächtigen bei Luther wird der übermächtige Gewalttäter im Lesen des hebräischen Textes gegenübergestellt. Damit stehen in der Lesepraxis zwei Texte gegenüber, ohne dass sie nach Original und Kopie oder Übersetzung auf eine Reihe gebracht würden. Der Zwischenraum, der sich im Lesen beider ergibt, wird virulent. Zwischen den Gottesnamen des Allmächtigen und des Gewalttäters entsteht eine freie Mitte. Eine Unbestimmtheitsstelle entsteht im wiederholten Lesen.

Dazu ist ein literaturwissenschaftlicher Exkurs nötig. Eine solche Lücke im Text hat Roman Ingarden Unbestimmtheitsstelle genannt. Der Unbestimmtheit ist es eigen, dass der Leser diese Stelle selber bestimmen muss, ohne es abschließend zu können. Was immer er in die Textlücke einsetzt, füllt die Unbestimmtheit nicht auf, sondern sorgt für bleibende Unruhe im Lesen. Die Unbestimmtheitsstelle ist nicht zu verwechseln

mit der seit Wolfgang Iser so genannten Leerstelle. Eine Leerstelle, zum Beispiel der Gesichtsausdruck der Naemi, muss vom Leser ergänzt werden; das kann er auch, und mit der Auffüllung verschwindet dann auch die Leerstelle. Leerstellen sind auffüllbar, jeder Film macht das; Unbestimmtheitsstellen bleiben auch bei ihrer deutlichsten Bestimmung unbestimmt.

In der gezielten Unbestimmtheit verbietet sich dem Leser die von Kant her naheliegende konnotative Bestimmung der Allmacht mit einer gerechten Weltlenkung. So kann der Leser die Geschichte von Ruth nicht im Horizont eines Allmächtigen lesen, der alles im Blick habe, und mit dem Eingeständnis menschlicher eingeschränkter Perspektive, dass man schließlich nicht wissen könne, wozu das alles noch gut sein werde. Der schnelle Schluss vom Ende der Novelle, der Geburt des Obed, des Enkels der Naemi, der Großvater des Königs David wird, auf eine verborgene Güte des Schicksals der Naemi bleibt dem Leser mit der Unbestimmtheit Gottes zwischen Allmacht und gewalttätiger Übermacht verwehrt.

Der den Text lesend respektierende Leser kann nicht zynisch werden. Er sieht sich allerdings konfrontiert mit politischer Correctness, die solche Unbestimmtheit Gottes verbietet. Gewalttätige Übermacht gehöre nicht zum Gott der Liebe. Überwältigung dürfe nicht sein, denn die Freiheit des Subjekts gälte uneingeschränkt. Für Allmacht sei daher nur im kantisch-erwecklichen Sinne gerechter Weltlenkung oder unendlicher Perfektibilität Raum, aber nicht für Gewalttat, die das Gute überwältige und die Welt im Unguten festhielte. Hier muss der Leser entscheiden, ob er sich gezwungen sieht, aus der Lesung auszuscheren und in die moralische Weltsicht des autonomen Subjekts einzutreten. Er muss dann das Gelesene an das Vorausgesetzte entsprechend ein- und anpassen.

Wir bleiben aber in der Praxis des Lesens und halten so an der Heiligen Schrift fest. Heilig ist die Schrift nicht, weil sie innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft das unbedingte Gesetz der Moral unterfütterte, sondern weil sie in der Lektüre anderes zur Erscheinung bringt. Das Gelesene verschwände sonst in der illustrativen Demonstration einer systematischen Begriffsverknüpfung von Macht und Moral durch die praktische Vernunft. Nicht die aktuelle Passgenauigkeit, sondern ihre fundamentale Alterität macht die Bibel zur Heiligen Schrift.

„*Naemi aber sprach zu ihnen: Heißet mich nicht Naemi, sondern Mara; denn der Verwüster hat mit aller Kraft mir Bitteres bereitet.*“ Das Bittere, das Naemi zu tragen hat, die Hungersnot im eigenen

Lande, das Exil im bösesten Feindesland, dort der Tod des Ehemanns, anschließend das Hinscheiden der beiden Söhne, der damit verbundene Verlust der Rechtspersönlichkeit, schließlich das Leben als Flüchtling in der einstigen Heimat, all dies Bittere wird nicht auf widrige Umstände, menschliche Schwächen, persönliche Unfähigkeit oder soziale Ungerechtigkeit zurückgeführt, sondern auf einen mit aller Kraft verwüstenden Gott.

Die Struktur aller Wahrnehmung, dass etwas nur auf Grund von etwas anderem wahrnehmbar ist, wird vom Text bedient. Die Figur Naemi, die Liebliche, will Mara, die Bittere, genannt werden, weil der Grund, auf dem sie erscheint, nicht ein dummer Zufall, ein Unglück, sondern unabwendbar und lückenlos Verwüstung ist. Im Lesen des Textes ergibt sich, was der Text sagt: die Wahrnehmung von bitterer Figur auf gewalttätigem Grund.

Unwillkürlich und unverhinderbar stellt sich seine eigene Lebenserfahrung in diese ästhetische Konstellation des Textes von Figur und Grund ein. Es gibt Erlebnisse, die auf dem unabwendbar verwüstenden Grund, den der Text ausrollt, als bittere Figur erinnert werden. Deren Bitternis wird durch keine Handlungsalternativen, Lernfortschritte und Fehleranalysen gemildert.

Mit solcher textlich gefassten Erinnerung wäre der Leser mitten in der Praktischen Theologie. Homiletik, Religionspädagogik und Seelsorge wären hier zu verorten, sollten sie theologische Disziplinen sein wollen. Der Horizont Gottes als eines Übermächtigen wären das Spezifikum, das die Lektüre in die verschiedenen lebensweltlichen Orte und Situationen einbrächte und den kulturellen Vorstellungen oder vorfindlichen Gewohnheiten, individuellen Wünschen und modischen Zwängen entgegensetzte. Damit wäre nicht ein Glaube zu kommunizieren, den die Zeitgenossen nicht haben und auch gar nicht haben wollen, sondern deren eigene Erlebnisse wären in einem anderen Horizont zur Erscheinung zu bringen, um ihnen die Evidenz zu geben, die auf dem Schirm von Erklärungen eher verdunkelt und ferngehalten wird. Evidenz lässt ins Auge springen, Evidenz geht ins Auge.

Der gelesene Text ergänzt nicht die Summe der Erlebnisse von Welt und Leben um das Element Gottes, sondern lässt Welt und Leben in dem vom Text aufgeschlagenen Horizont anders erscheinen. Ich bin nicht Herr im Haus meines Lebens. Diese Evidenz lässt mich die Welt tiefer erleben als die polierte Oberfläche von trial and error.

Mit solcher Wahrnehmung wäre das Lesen des Textes nicht etwa verlassen, sondern streng eingehalten, da der Text ja selber diese Wahrnehmungskonstellation von Figur und Grund vornimmt. Wird das Erlebnis in seiner Bitternis scharf gestellt, so wird an dieser Figur der dunkle Grund übermächtiger Gewalttätigkeit präsent. Das Unglück zeigt in seiner Bitternis Gott als nackte, dunkle Übermacht. Naemi muss an ihrem Schicksal den allmächtigen Gott sehen, den gewalttätigen, den widerständigen, den deus absconditus.

3. Lesung: eine Kippfigur

In der Praxis des Lesens begriffen, liest der Leser das Gelesene wieder. Wie im Versum der Poesie wendet er sich rekursiv der Heiligen Schrift zu, anstatt sie diskursiv in theologischer Prosa hinter sich zu lassen. In einer neuen Wendung liest der Leser das Gelesene auf Griechisch: „*Heißet mich nicht Naemi, sondern Bittere; denn gegen mich ist der Allgenügende zu bitter geworden*".

In der Septuaginta ist ὁ ἱκανός, der Genügende, zu lesen, wo der hebräische Text יַדַּשׁ schreibt. Wird die Konsonantenfolge von יַדַּשׁ im Lesen anders vokalisiert, so ergibt sich יַדָּשׁ, „das Genügende", eine Kombination von demonstrativer Partikel שֶׁ und Nomen יַד, „Genügendes". Von dieser Lesung macht die Septuaginta, die griechische Grundschrift des Alten Testamentes, nur an dieser Stelle gebrauch. Die anderen 43 Vorkommen von schaddaj liest sie anders, oft mit Pantokrator, dem Allmächtigen, woher auch Luther über das Lateinische omnipotens seine Übersetzung hat. Später sind Aquila und Symmachus, im geringeren Maße auch Theodotion, von jener Lesart derart inspiriert, dass sie ihr an deutlich mehr Stellen folgen. So finden dann auch drei Erwähnungen des ἱκανός sub asperisco ins Hiobbuch der christlichen Septuaginta.

Das reine Genügen, dem nichts abgeht und dem nichts zukommt, das nicht gemindert und nicht gemehrt werden kann, Allgenügen, das ist, was der griechische Text liest. Platon schreibt im Lysis (215a): ὁ δέ γε ἱκανός οὐδενὸς δεόμενος κατὰ τὴν ἱκανότητα (der aber sich selbst genügt, bedarf keines andern, soweit dieses Genügen geht).

Es soll niemand meinen, der Leser sei nicht informiert, und die Praxis des Bibellesens sei eine Übung für die schlichten unter den Theologen. Gleichwohl begründen solche philologischen, historischen und exegetischen Informationen nicht die Praxis des Lesens; sie könnten auch

fehlen. Der praktische Theologe aber, der in der Praxis des Lesens stehende Theologe, ist nicht ungebildet. Und genau diese Bildung schützt ihn davor, die Rekursion der Lesung diskursiv im Fortschritt des Wissens hinter sich zu lassen.

Wird der Gottesname des Allgenügenden gelesen, so kehrt sich die Wahrnehmungsrichtung im Lesen um. Das bittere Erlebnis der Gewalttat wird nun zur Figur, die jetzt umgekehrt auf dem Grund einer vollständigen Hilflosigkeit Naemis erscheint. Grund und Blick kehren sich um, der Grund wird zum Blick. Unter dem Blick des Genügenden ist Naemi in ihr eigenes Ungenügen abgestürzt. Die leeren Hände der Naemi zeigen einen Abgrund. Sie hat nicht in der Hand, was zum Leben notwendig ist. Ihr Unglück ist, ohne dass sie etwas falsch gemacht hätte, selbst verschuldet. Ihr Ungenügen ist Schuld.

Schuld ist kein Fehler, sondern ein Fehlen. Wo etwas fehlt, entsteht Schuld. Dass es nicht reicht, lässt schuldig werden. Die Schuld, die sie nicht ableisten kann, weil sie aus ihrem Ungenügen niemals herauskommt, stellt die Witwe Naemi ihren Schwiegertöchtern breit vor Augen: „*Aber Naemi sprach: Kehrt um, meine Töchter! warum wollt ihr mit mir gehen? Wie kann ich fürder Kinder in meinem Leibe haben, die eure Männer sein könnten? Kehrt um, meine Töchter, und geht hin! denn ich bin nun zu alt, daß ich einen Mann nehme. Und wenn ich spräche: Es ist zu hoffen, daß ich diese Nacht einen Mann nehme und Kinder gebäre, wie könntet ihr doch harren, bis sie groß würden? wie wolltet ihr verziehen, daß ihr nicht Männer solltet nehmen? Nicht, meine Töchter! denn mich jammert euer sehr; denn des HERRN Hand ist über mich ausgegangen*“ (1,11-13).

Unter der Hand, die auf Naemi ausgeht, hat sich die Wahrnehmungsrichtung umgekehrt. Im umgekehrten Blick, der das Ungenügen sehen lässt, sieht der Leser sich gesehen. Auch bei ihm reicht es nicht aus. Die Geschehensrichtung invertiert. Indem der Leser liest, wird er gelesen. Die Praxis des Lesens lässt den Leser pathisch werden. Er ist weder aktiv Produzent des Gelesenen noch passiv Empfänger von Inhalten.

Das Lesen ist nicht Mittel der Kommunikation, der Rekonstruktion oder Konstruktion von Botschaften, Wissensbeständen oder Vorstellungsgehalten. Wird Lesen zum Mittel des Gelesenen, so lässt es den Leser in der Alternative von Subjekt und Objekt verschwinden.

Solcher Instrumentalität gegenüber verhindert die Praxis des Lesens jede Vermittlung des Gelesenen und lässt so das Lesen Medium und nicht Mittel sein. Als Medium ist das Lesen Ort des Textes und zugleich Ort des Lesers. Der Leser ist

nicht vor oder nach dem Text, wie auch der Text nicht vor oder nach dem Leser ist. Im Medium des Lesens ist eins nicht ohne anderes. Das Gelesene wird nicht abseits, nach einem instrumentellen Lesen festgestellt, der Leser wird nicht verobjektivierend aus dem Gelesenen herausgenommen. Als Medium sperrt sich die Praxis des Lesens der Identitätslogik, die etwas durch den Ausschluss des anderen feststellt.

Ist der Leser in der Praxis des Lesens nicht Objekt, Endverbraucher der Lesung, so ist er aber auch nicht Subjekt. Der Leser macht nicht die Lektüre, sondern die Lektüre macht den Leser. Der Leser der Novelle von Naemi sieht sich in der Lektüre gesehen. „*Heißet mich nicht Naemi, sondern Bittere; denn gegen mich ist der Allgenügende zu bitter geworden*“, liest er; und lesend bekennt er: heißet mich nicht kompetentes Subjekt, denn ich bin ein Sünder.

Der Leser bekennt, nicht weil er oder andere eine Schuld an ihm beobachtet hätten, sondern weil er in der Lektüre eine Perspektive auf sich gerichtet sieht, die ihn auf den Grund hin durchblickt, zu Latein: perspicere. In dieser Perspektive kommt der Leser aus dem Ungenügen nicht mehr heraus, was immer er tut. Die fremde, umgekehrte Perspektive hält ihn im Ungenügen fest. In dieser Hinsicht hat er kein Potential, keine Anlagen und kein Streben, die zur Entwicklung seiner Persönlichkeit und zur tätigen Verbesserung seiner Welt genügend wären. Du bist ungenügend und schuldig, sagt der übermächtige Blick dessen, der keine Schuld hat. Der in seiner Allmacht volle Genüge hat, hält das Ungenügen fest. Dem nichts fehlt, der deckt den auf, dem alles fehlt.

„*Voll zog ich aus, aber leer hat mich der Herr wieder heimgebracht.*“ Wie ein Pfeilerpaar ist unmittelbar vor und nach dieser Nennung des Herrn der Gottesname des Genügenden aufgerichtet. Nur hier, nur an dieser Stelle und nur in dieser Umklammerung des heimbringenden Herrn ist in der Septuaginta von Gott dem Genügenden zu lesen. Das erste Mal, wo der Herr im Ruthbuch vorkommt, wird er als Subjekt mit dem Verb „geben“ verbunden: „*denn sie hatte erfahren im Moabiterlande, dass der Herr sein Volk hatte heimgesucht und ihnen Brot gegeben.*“ (1,6). Der Herr gibt Brot. Wenige Sätze später heißt es einfach: „Der Herr gebe“ (1,9). Zum Schluss des Buches findet sich diese Prädikation zwei Mal in Folge wieder: der Herr gibt Samen, und der Herr gibt Schwangerschaft (4,12f). Der Herr, der Brot gibt, der gibt auch Blut.

Der Herr gibt. Warum gibt er? Weil er ικανός, allgenügend ist. Der Genügende ist der Herr, der heimbringt; der Genügende ist der Herr , der

gibt. Der Herr gibt sein Genügen. Wem gibt er? Er gibt derjenigen, die er in ihrem völligen Ungenügen und ihrem endlosen Schuldigbleiben gesehen hat.

Der Herr gibt. Warum gibt er? Weil er ἱκανός, allgenügend ist. Wem gibt der Herr ? Er gibt derjenigen, die er in ihrem völligen Ungenügen und ihrem endlosen Schuldigbleiben gesehen hat. Wie gibt der Herr ? Der Genügende, der alles zur Genüge hat, der gibt zur Genüge. Der Herr gibt nicht auf Gegengabe. Die Witwe im Text und der Sünder im Lesen, sie geben nichts. Der Allgenügende macht keine Vorgabe auf Gewinn hin, investiert nicht in die Zukunft von Mensch und Welt, sondern er gibt. Was gibt der Herr ? Der Genügende gibt sein Genügen; der Genügende gibt sich selbst. In Brot und Blut gibt sich der Herr.

So begabt erscheint Naemi zum Schluss als Figur auf dem Grund völligen Genügens. Wieder invertiert die Wahrnehmungsrichtung. Naemi legt das Neugeborene auf ihren Schoß, als hätte sie es geboren, und zieht es auf, als wäre sie wie früher wieder Mutter von Söhnen. Luther schreibt, Naemi sei die „*Wärterin*“ des Kindes, das ist eine Glättung des Widerspruchs. Im Griechischen steht dort Milchamme. Diese Kombination von Schoß und Amme liest der Leser bei Jesaja (Jes 49,22f) hinsichtlich Zions, die daraufhin sagt: „*Wer hat mir diese geboren? Ich war unfruchtbar, einsam, vertrieben und verstoßen. Wer hat mir diese erzogen? Siehe ich war allein gelassen; wo waren denn diese?*“ (Jes 49,21). Was Zion in seiner gottverlassenen Unfruchtbarkeit verwehrt war, was Naemi in ihrem abgründigen Unvermögen als unwirklich abgewiesen hatte, das wird jetzt von ihr gelesen: „*Naemi*“, der verbitterten Witwe, „*ist ein Kind geboren*“ (4,17). „*Uns ist ein Kind geboren*“, ist bei Jesaja zu lesen (Jes 9,5).

Die mit leeren Händen zurückgekommen war, der ist jetzt der Schoß überbordend gefüllt. Die sich im Lesen bildende Kontrastfigur der Witwe als erfüllte Kindermutter, der Bitteren als der Lieblichen, führt im wiederholten Lesen zu changierender Wahrnehmung von alter Frau und jungen Mädchen in ein und derselben Figur. Von daher stößt sich die Praxis des Lesens so wenig an Sara, einer über hundertjährigen Mutter, wie an Maria, einer jungfräulichen Mutter. Erst die Isolierung des Gelesenen aus dem Fluss des Lesens schüfe die Probleme identifizierender Feststellung.

Die Praxis des Lesens hält die Wahrnehmung in Gang und lässt das Bild zwischen Naemi und Mara hin und her kippen. „*Es war aber um die Zeit, daß die Gerstenernte anging, da Naemi mit ihrer*

Schwiegertochter Ruth, der Moabitin, wiederkam vom Moabiterlande gen Bethlehem." Mit der Erwähnung der Gerstenernte, Zeit des Passafestes, macht der Text selbst diese Kippfigur explizit. Das abscheulich finstere Moabiterland und das im hellen Segen liegende Bethlehem kippen ineinander über.

Die wahrnehmende Kippbewegung erfasst den Leser: simul iustus et peccator. Die Rechtfertigungslehre führt solange zu endlosen Missverständnissen, wie sie als dogmatische Feststellung begriffen und nicht unter der beständigen Lektüre Heiliger Schrift als Wahrnehmungsphänomen entdeckt wird. Die Praxis des Lesens lässt die Figur als kippende Inversion wahrnehmen. Die Figur der im Lesen zu sehenden Naemi und die Figur des im Lesen befindlichen Lesers erscheinen nicht anders als in der Kippbewegung des simul: ungenügend und zugleich in voller Genüge, leer und zugleich in überbordender Fülle, unfruchtbar und zugleich mitten in der Heilsgeschichte, Sünder und Gerechter zugleich.

Das Zugleich hängt nicht an der Figur selbst, sondern an ihrem wechselnden Grund. Die merkwürdige, einzigartige Gottesprädikation des Allgenügenden, des ἱκανός, hält diesen fröhlichen Wechsel fest. Der, dem Alles zur Genüge reicht, gibt dem, der in Allem nur leere Hände hat, volles Genügen. Genügen ist ein Beziehungswort, ἱκανός τινι, jemandem oder etwas genügend. Genügt der Genügende dem Ungenügen, so genügt der Ungenügende dem Genügenden. Gibt der Genügende sein Genügen dem Ungenügenden, so haben fortan leere Hände und völliges Ungenügen einen Ort beim Genügenden. „*Voll zog ich aus, aber leer hat mich der Herr wieder heimgebracht*."

Ohne dass explizit davon die Rede sein müsste, liest der Leser in der Heiligen Schrift Christus. Dahinter kommt die Praxis des Lesens nicht zurück. Christus ist die kippende Wahrnehmungsinstallation, mit der der verbitterte, schuldige Mensch und die übermächtig verwüstende Allmacht anders erscheinen: als mit Genügen begabter Sünder und als das Ungenügen tragender Grund.

Im Neuen Testament ist es Lukas, der die Vokabel ἱκανός auffällig häufig verwendet. Zwei Drittel der Belege im Neuen Testament fallen auf das lukanische Schrifttum, obwohl es nur ein Viertel der Textmenge des Neuen Testamentes ausmacht. Matthäus, Markus und Paulus verwenden es noch, in den anderen Schriften, immerhin ein Viertel des Neuen Testamentes, aber fehlt es völlig. Liest der Leser ἱκανός in solcher Häufung, so bildet sich in den verschiedensten

Erzählzusammenhängen ein umfassender Horizont. Es ist der Horizont des alttestamentlichen Gottesnamens, mit dem er bei Naemi als fröhlicher Wechsel hervortritt. Die Praxis des Lesens holt den Christus des Allgenügenden ein.

4. Lesung: ein Gebet

Wir bleiben in der Praxis des Lesens. Das Mit der kippenden Wahrnehmung mündet das wiederholte Lesen von selbst in den Lobgesang der Frauen, die zu Naemi sagen: „*Gelobt sei der Herr, der dir nicht hat lassen abgehen einen Erben zu dieser Zeit*“. „*Meine Seele erhebt den Herrn, und mein Geist freut sich Gottes meines Heilandes; denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen*“, lässt Lukas, der Leser Heiliger Schrift, Maria singen. Die wiederholte Lesung Heiliger Schrift führt ins Gebet.

Man wird einwenden, dies sei erbaulich und nicht wissenschaftlich. Dem ist Recht zu geben. Ich habe vorgeführt, wie sich Theologie an ihrem Gegenstand erbaut, und damit eine Wissenschaft abgewiesen, die ihren Gegenstand allererst analytisch zurichtet, um ihn dann synthetisch zu konstruieren. Diese Kritik ist die Theologie der Wissenschaft schuldig. Husserl spricht in seiner Krisenschrift vom Ideenkleid, das die Wissenschaft über die Gegenstände werfe, sodass man für wahres Sein hielte, was nur Methode sei.[2] Werden vorab die Bedingungen der Möglichkeit aufgestellt, so wird die Wirklichkeit verfehlt. Wirklichkeit ist nicht aus der Möglichkeit ableitbar, sondern geht dieser voran. Wirklichkeit hängt an der Wahrnehmung. Luther redet hier vom sündigen Menschen und rechtfertigenden Gott. Von Gott abseits der Wahrnehmung zu reden, hieße Wirklichkeit über die Methode zu verlieren. Gott zur Idee zu machen, ist die Verführung einer modern sein wollenden Theologie, die sich darum jeder Wissenschaftskritik peinlich enthält. Nach Kant wird Gott zum Postulat der praktischen Vernunft, um die Moral abzusichern. Wo immer Religion auf Moral hin fokussiert wird, ist diese Idealisierung im Gang. Soll dem gegenüber Realität walten, so hat sich die Theologie an ihrem Gegenstand aufzuerbauen. Gegenstand, gegen die Methode stehend, ist die christliche Religion, die mit der Heiligen Schrift gegeben ist. Gegenstand der Theologie ist die in der Praxis des Lesens gegebene Schrift Alten und Neuen Testaments.

Die mit der Heiligen Schrift gegebene lectio, die in ihrer bleibenden Wiederholung zur medi-

2 Edmund Husserl, Die Krise der europäischen Wissenschaften, 1936, Hua VI, 52.

tatio wird, führt in die oratio. Das ist seit alters die Grundstruktur theologischer Praxis, ohne welche die Theologie ihren Gegenstand verfehlte und selbstreferentiell leerlaufen würde. Dies zu lehren, war ich vor 23 Jahren an die Fakultät berufen worden. Auf den Tag genau war es Mittwoch, der 5. Februar 1997, dass ich drüben im HS 16 meine Bewerbungsvorlesung zum Thema „Der Streit um das Bild Christi“ hielt. Heute, auf den Wochentag genau 23 Jahre später, schließe ich meine Dienstzeit mit den Worten: Das Bild Christi führt notwendig in den Streit, weil es in sich selbst einen Streit führt. Als kippendes Bild spannt der Crucifixus abgründiges Ungenügen und vollkommenes Genügen zusammen. Wer dieses Bild in der anhaltenden Lektüre Heiliger Schrift betrachtet, dem zeigt sich in finsterer Gottverlassenheit der Vater unser im Himmel.

Weiter bin ich nicht gekommen; und weil ich da schon am Dienstantritt vor 23 Jahren war, schließe ich die Abschiedsvorlesung, wie ich meine Antrittsvorlesung abschloss, und rezitiere Paul Celan:

Mandorla

In der Mandel – was steht in der Mandel?
Das Nichts.
Es steht das Nichts in der Mandel.
Da steht es und steht.

Im Nichts – wer steht da? Der König.
Da steht der König, der König.
Da steht er und steht.

Judenlocke, wirst nicht grau.

Und dein Aug – wohin steht dein Auge?
Dein Aug steht der Mandel entgegen.
Dein Aug, dem Nichts stehts entgegen.
Es steht zum König.
So steht es und steht.

Menschenlocke, wirst nicht grau.
Leere Mandel, königsblau.

Mainzigartig: „Sie werden Häuser bauen und bewohnen...“
Umzug und Neubau der theologischen Fakultät Mainz

Sarah Höhr
studiert im 8. Semester B.Ed ev Religionslehre und Englisch sowie Magister theologicae

Nathalie Schüler
studiert im 5. Semester Evangelische Theologie mit dem Ziel des Magister Theologiae.

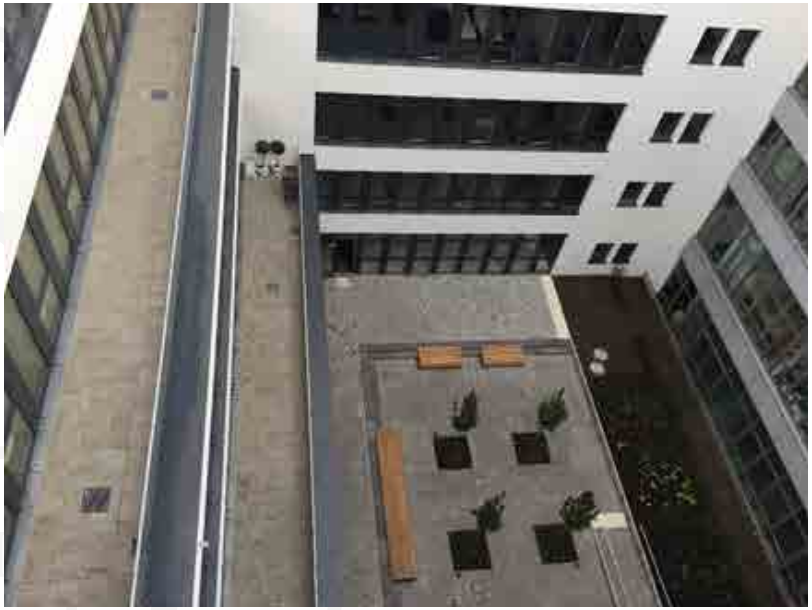
Aus Sanierungsgründen wurde der Theologie letztes Jahr mitgeteilt, dass ein Umzug aus dem Forum Universitatis in ein neues Gebäude notwendig sei. Die Bauphase des neuen Gebäudes erfolgte durch den Bauträger J. Molitor Immobilen GmbH.

Das neue Gebäude. Die Seminar- und Vorlesungsräume befinden sich im Erdgeschoss, die Büros der Professor*innen und Mitarbeiter*innen im 1. (ev.) und 2. Stock (kath.), die Bibliothek ist im Untergeschoss zu finden.

Blick auf den Neubau von der Straße aus. Die Nähe zum Hauptbahnhof (5 min zu Fuß) ist ideal für Pendler*innen. Auch ausreichend Abstellmöglichkeiten für Fahrräder sind vorhanden.

Die neuen Seminarräume sind hell, offen und modern. Gerne werden sie auch von Studierenden zum Lernen zwischen den Veranstaltungen genutzt.

Die Bibliothek befindet sich im Untergeschoss. Trotz ihrer Lage bietet sie dank großer Fensterfront und farblich abgestimmter Einrichtung genug Licht und Platz zum Lernen, Vor- und Nachbereitung und zum wissenschaftlichen Schreiben. Erst mals sind alle Lehrbücher der Theologie an einem Ort zusammengefasst.



Blick auf den Innenhof der Bibliothek. Im Winter noch eher weniger besucht, wird er im Sommer vermutlich zu einem beliebten Platz, der für Lernpausen, zum Lesen oder für anregende Gespräche genutzt werden kann.

1. Der Umzug

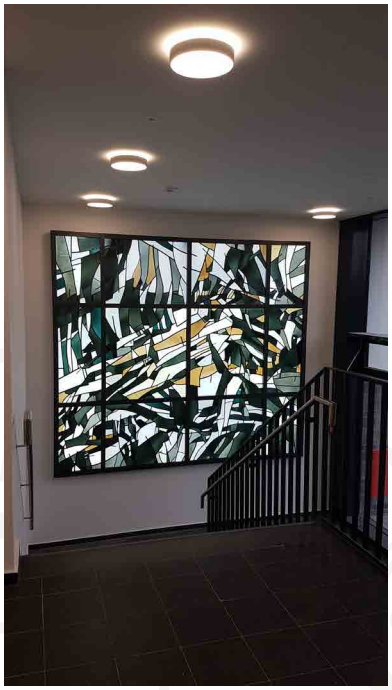
Überlegungen dazu gab es schon lange, nun ist es tatsächlich passiert: Die theologischen Fakultäten mussten den Campus Mainz zum Anfang des Wintersemester 2019/2020 verlassen. Der Umzug wurde nötig aus Gründen des Arbeits- und Gesundheitsschutzes der Mitarbeiter*innen und Studierenden. Nach einer intensiven Planungs- und Bauphase fand der Umzug dann im September/Oktober 2019 statt.

Bereits im Mai 2019 wurden Studierenden und Mitarbeitenden der Fakultät auf einer Informationsveranstaltung zum Umzug Bilder und Informationen zum Neubau und Umzug präsentiert, Ende August durften Professor*innen, Mitarbeitende, Hilfskräfte etc. das Gebäude bzw. die Baustelle das erste Mal begehen. Noch standen kaum Wände, es konnte aber ein erster Eindruck gewonnen werden und einige Beteiligte nahmen bereits Ausmessungen für die Einrichtung vor. Im Anschluss sollte ein individueller Raumplan mit Möbeln erstellt werden. Auch die Möglichkeit, neue Möbel zu bestellen, bestand und wurde von vielen genutzt. Obwohl das Gebäude zu diesem Zeitpunkt noch einer Baustelle glich, sicherte die Baufirma dem Dekan zu, den angekündigten Termin einzuhalten. Ab September fingen alle Mitglieder der Fakultät dann an, Büro und Kellerräume durchzusehen, Kisten zu packen und Möbel zu beschriften. Diese wurden vom 1.-10.10 vom Umzugsunternehmens Hillebrand umgezogen. Zwei Personen mussten jeweils pro Büro anwesend sein, um die Mitarbeitenden des Umzugsunternehmen im alten und neuen Gebäude anzuweisen, wo welche Kiste hingehört.

Die Bibliothek wurde innerhalb der ersten Vorlesungswochen umgezogen, hierzu war jeweils die ehemalige Bibliothek auf dem Campus und die neu errichtete Bibliothek im TB3 abwechselnd geöffnet, damit auch weiterhin die Möglichkeit bestand, Bücher auszuleihen. Dies erwies sich als eine sehr gute Vorgehensweise und so verlief der Umzug beispielhaft. Bis zum 8. November war auch der Umzug der Bibliothek abgeschlossen und der Lehrbetrieb konnte ungehindert fortgesetzt werden.

2. Das neue Gebäude

Die Adresse des neuen Gebäudes lautet Taubertsberg III, Wallstraße 7a, 55122 Mainz. Es



liegt direkt gegenüber des Mainzer Frei- und Hallenbads „Taubertsbergbad“, ca. 5 min vom Hauptbahnhof West entfernt. Dies bedeutet eine sehr gute Bus- und Bahnanbindung in alle Richtungen. Vom Campus ist der neue Standort etwa 15 min zu Fuß entfernt, mit dem Bus sind es nur etwa 5 min. Für die Studierende, die den Bachelor of Arts oder Education der Theologie anstreben, bedeutet das unter Umständen oft längere Wege und weniger Flexibilität, da sie zwischen Campus und ev. Fakultät wechseln müssen. Die Studierende mit dem Studiengang Magister Theologiae dagegen haben fast ausschließlich Seminare und Vorlesungen im neuen Gebäude.

Die theologische Fakultät umfasst insgesamt drei Stockwerke und eine Fläche von 3500 m2. Das bietet die Chance zum angeregten Austausch – nicht nur unter den Studierenden und Dozierenden der evangelischen Theologie, sondern auch mit der katholischen Schwesterfakultät. Lediglich die Essenskultur leidet ein wenig unter dem Umzug, der Weg zur Mensa oder zur nächsten Uni-Cafeteria ist nun um einiges länger.

Den Eingang des Gebäudes ziert ein Fenster des berühmten Künstlers Johannes Schreiter. Die Seminar- und Vorlesungsräume sind viel moderner und heller eingerichtet als im Forum Universitatis, deren Einrichtung vertraut, aber eher in die Jahre gekommen waren. Auch die Technik ist auf dem aktuellsten Stand und bietet sogar Möglichkeiten zum medialen Einsatz von Smartphones und Tablets. Statt Tafeln stehen in jedem Raum großflächige Whiteboards zur Verfügung; man munkelt jedoch, eine einzige Kreidetafeln sei aufgrund der besseren Haptik von einem Mitglied der Fakultät ins neue Gebäude gerettet worden…

Die Bibliothek wurde zu einer Großraumbibliothek umfunktioniert, man findet dort nun alle theologischen Bücher der Universität und muss nicht mehr zwischen Zentralbibliothek und Bereichsbibliothek wechseln. Auch die Anordnung der Bücher ist nun übersichtlicher, was deren Auffinden enorm erleichtert. Möchte man eine Pause vom wissenschaftlichen Arbeiten machen, dann laden im Fachschaftsraum eine Kaffeemaschine, gemütliche Sofas und nette Gesprächspartner zur Pause ein. Auch die Dozierenden haben ihre eigene Teeküche, in der sicherlich das ein oder andere Gespräch auch über theologischen Themen hinaus geführt wird. Alternativ besitzt die Bibliothek auch einen Innenhof, der im Sommer sicherlich oft zum Lesen oder für gemeinsame Lernpausen genutzt werden wird.

3. Die Einweihungsfeier

Am Dienstag, den 21. Januar 2020 wurde es dann auch offiziell. Mit einer Einweihungsfeier der beiden theologischen Fakultäten wurde gefeiert, dass wir nun endgültig in das neue Gebäude am Standort Taubertsberg umgezogen sind.

Eingeladen waren Professor*innen, Dozierende, Personen aus dem kirchlichen, öffentlichen und universitären Raum, sowie studentische Vertreter*innen beider Fachschaften.

Da auch unser größter Raum, T1 und T2 zusammen, nicht ausreichend war, damit alle Gäste einen Platz hatten, wurde die gesamte Veranstaltung auch in unseren neuen Hörsaal T3 übertragen. Die Technik funktionierte hervorragend und das volle Potential unserer neuen Räume konnte ausgenutzt werden.

Zuerst sprachen die beiden Fakultätsdekane, Herr Prof. Dr. Ruben Zimmermann und Herr Prof. Dr. Stephan Goertz, ein Begrüßungswort. Zudem wurde der Firma Molitor für den Bau des Gebäudes, der Firma Hillebrand für den reibungslosen Verlauf des Umzugs und insbesondere Herrn Prof. Dr. Konrad Huber, der als Umzugsbeauftragter der Fakultät fungierte, gedankt. Glücklicherweise war auch das Glasbild des renommierten Künstlers Johannes Schreiter am Tag vor der Einweihungsfeier komplett im Flur des Einganges Wallstraße installiert worden.

Zu dem Anlass der Einweihung wurde dann auch ein extra angefertigter Stein enthüllt, der in Anlehnung an 1. Petrus 2,7 als symbolischer Grundstein bzw. Eckstein des neuen Gebäudes dienen soll.

Darauf folgte ein Grußwort des Präsidenten der JGU, Prof. Dr. Georg Krausch, der in einer kurzen Anekdote erzählte, dass er lange darüber nachgedacht hatte, selbst katholische Theologie zu studieren. Außerdem betonte er noch einmal, wie zentral die Lage unseres neuen Gebäudes sei und wie glücklich wir uns schätzen dürfen, überhaupt ein neues Gebäude zur Verfügung gestellt zu bekommen. Er verwies ebenfalls noch einmal darauf, dass die Theologie langfristig wieder auf den Campus zurückkehren soll.

Anschließend gab es ein Grußwort des Direktors der Universitätsbibliothek, Dr. Michael Hansen, der – er als Historiker müsse ja mit einem geschichtlichen Ereignis beginnen – uns darauf hinwies, dass laut Wikipedia am 21. Januar kein wichtiges Ereignis stattgefunden habe. Zudem wies er noch einmal darauf hin, was für ein großer Aufwand es war, die gesamte Bibliothek umzuziehen.
Sehr schön war auch, dass dann zwei Vertreter*innen unserer Kirchen zu Wort kamen: PD Dr. Norbert Witsch und Oberkirchenrätin Dorothee Wüst.

Deren Ansprachen richteten sich auch besonders an uns Studierende. Frau Wüst schwelgte beispielsweise in Erinnerungen an ihre eigene Studienzeit in Mainz und wünschte uns ebenso wertvolle Erinnerungen an unsere Studienzeit.

Daran schloss sich ein Grußwort der Geschäftsführerin der Firma Molitor Immobilien, Tina Badrot, an. Sie rezitierte ein Gedicht über den Bücherwurm und schilderte die Besonderheiten, die ein Gebäude wie unseres mit sich bringt. Zum Abschluss schenkte sie uns eine Leselampe für den Lesegarten im Innenhof des Gebäudes.

Die Beteiligung der beiden Hochschulpfarrer der Katholischen Hochschulgemeinde, Ignatius Löckemann, und der Evangelischen Studierendengemeinde, Dr. Erich Ackermann, war durch ein ökumenisches Segensgebet für uns alle und unsere neuen Räume ein wirklich gelungener Abschluss der Einweihungsfeier.

Die musikalische Gestaltung des Abends mit drei Jazz-Stücken war ein gelungenes Interludium zwischen den Grußworten. Gestaltet wurden diese Stücke von dem Jazztrio Lukas Ruschitzka (Klavier), Bastian Weining (Kontrabass) und Oliver Naumann (Saxophon). Besonders hervorzuheben ist, dass das Clavinova, das die evangelische Kirche der Pfalz auf Wunsch und Anregung der Studierendenschaft der Fakultät geschenkt hat, ebenfalls eingeweiht und verwendet wurde.

Der Empfang zum Abschluss war eine schöne Gelegenheit, bei gutem Wein und wirklich leckeren Häppchen ins Gespräch zu kommen und die Einweihung und das Gebäude zu feiern.

TheoGather 19/20: Volp macht den Hattrick – Ist dieser Mann noch zu schlagen?

Marvin Lösch
studiert im 9. Semester Evangelische Theologie mit dem Ziel des Kirchlichen Examens.

In diesem Semester war beim TheoGather alles anders. Hätte man meinen können. Tatsächlich war, trotz neuem Gebäude, vieles vertraut. Der Ablauf des Abends begann ganz klassisch mit einem Sektempfang, Bretzeln und einem hervorragenden, selbstgemachten Spundekäs. Nach einer halben Stunde wurde dann in die Räume T1 und T2 gebeten, wo der Fachschaftsrat amüsant durch das Programm führte.

Erster Redner war Dekan Prof. Dr. Ruben Zimmermann. Er hieß in seinem Grußwort drei Gruppen von Studierenden und Mitarbeitenden willkommen:

- die Newcomer: Erstsemester und Hochschulortwechsler*innen, über deren Kommen sich Zimmermann angesichts sinkender Studierendenzahlen besonders freute und für die das neue Gebäude (auch so ein Newcomer) ein Stück weit Normalität sei, da ihnen das vorherige Gebäude keine Heimat mehr war.
- Die Oldies: all diejenigen, denen das Forum für kürzere oder längere Zeit Heimat gewesen war und die die alten, schönen Geschichten, wie es früher war, an die Newcomer weitergeben und die Erinnerungen dadurch bewahren.
- Die Betwixten: die, die dazwischen in einer liminalen Phase leben, also das Alte kennen, aber neugierig auf das Neue sind und die der Dekan in lockerer terminologischer Anlehnung an Victor Turner aufrief, in eine liminoide Phase einzutreten,

also eine, die die neue Phase mit Eifer füllt und nicht bloß erträgt. Vielmehr solle der Aufbruch positiv gestaltet werden, so Zimmermann.

Schließlich zog der Neutestamentler Parallelen zu den frühen Christen. So heiße es zum Beispiel im Johannesevangelium: „Aber es kommt die Stunde und ist schon jetzt“ (Joh 4,23). Außerdem habe man auch im Christentum einerseits das Jüdische bewahrt und andererseits das Neue in Christus angenommen.[1]

Zimmermann rief abschließend dazu auf, im neuen Gebäude heimisch zu werden, Schwellen aber immer wieder neu wahrzunehmen, und wünschte den Anwesenden als Between und Betwixte einen schönen Abend.

Als Hauptredner an diesem Abend folgte, mit seinem Kurzvortrag zum Thema Kirchenasyl, der ehemalige Kommilitone und sich im Promotionsverfahren befindende Patrick Keipert. Er ist extra aus dem Vikariat für diesen Abend noch einmal zurückgekehrt.

In seinem Vortrag berichtete er über die Dublin-III-Verordnung, nach der es innerhalb der EU keine doppelten Asylverfahren geben darf, sondern eine Rückführung ins Erst-Einreiseland vorgenommen werden muss. Das Kirchenasyl sei in diesem Zusammenhang lediglich eine Ultima Ratio. Die Kirchenasyl gewährenden Gemeinden seien vorwiegend evangelisch. Für das Kirchenasyl selbst, so Keipert, sei die Kirchengemeinde vor Ort verantwortlich, wobei es sich hierbei immer um eine Einzelfallentscheidung handele, die durch das jeweilige Presbyterium (bzw. Kirchenvorstand) und den Pfarrer/die Pfarrerin lokal getroffen wird. Es werde darüber nicht auf einer höheren Ebene entschieden. Die Frage sei in den Presbyterien auch nicht grundsätzlicher Natur, ob Kirchenasyl: ja oder nein, sondern es werde auf die Person geschaut, über die entschieden werde. Das Kirchenasyl habe in der Regel dann eine erneute Prüfung des Falles durch das BAMF

1 „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden.“ (2 Kor 5,17).

(Bundesamt für Migration und Flüchtlinge) zur Folge.

Es gibt jedoch auch Probleme: So sei die Zahl der Kirchenasyle durch die schärfere Gesetzgebung massiv zurückgegangen (2018 waren es noch 1325 Fälle). Auch juristisch sei die Rechtmäßigkeit des Kirchenasyls nicht unumstritten: Zwar gebe es seit 2015 eine freiwillige Vereinbarung zwischen den Kirchen und dem Staat, die dem Kirchenasyl einen festen Verfahrensablauf geben soll, dieser werde jedoch von vielen Juristen nicht anerkannt. So gelte der Asylsuchende im Kirchenasyl dennoch als flüchtig. Auch sei es schon zu Räumungen von Kirchen gekommen, die betroffenen Pfarrer*innen seien allerdings mit einem Freispruch oder einem Bußgeld davongekommen. Kirchenasyl sei auch nicht bloß ein Akt der Nächstenliebe, sondern vermittle immer auch eine politische Botschaft, nämlich die Unzufriedenheit mit der aktuellen Asylgesetzgebung.

Keipert fasst zusammen, dass die Aussichten auf einen erfolgreichen Abschluss des Kirchenasyls durch die geänderte Rechtslage deutlich gesunken sind. So sei das Verfahren heute viel schwieriger durch die gesetzlichen Verschärfungen, auch fehlten Ansprechpartner im BAMF.

Anhand der vielen Rückfragen und Berichten aus den Gemeinden des Auditoriums wurde nochmal die Brisanz des Themas deutlich.

Auch beim Pubquiz war der Umzug Thema. In fünf Kategorien und vier Runden sowie einer Jokerrunde mit Schätzfragen wurden den drei Gruppen verschiedenste Fragen gestellt. So musste zum Beispiel die Erdbeere als Rosengewächs und Sammelnussfrucht identifiziert werden und dem Fachschaftsraum die Raumnummer 00-202 zugewiesen werden. Auch konnte man sein Wissen über Pinguine erweitern. In diesem Semester setzte sich die Gruppe „Foxes of Wallstreet“ mit 40 Punkten klar gegen die anderen beiden Gruppen durch. Prof. Dr. Ulrich Volp konnte sich damit nun schon zum dritten Mal

in Folge den Wanderpokal sichern. Die Gruppe „die Bekan(n)ten“ um Prof. Dr. Volker Küster und Dr. Jutta Koslowski konnte mit 33 Punkten noch etwas mithalten. Immer noch auf sehr gute 27 Punkte brachte es die Gruppe „die Rasselbande“ um Dekan Prof. Dr. Ruben Zimmermann. Nach dem Pubquiz wurde dann der offizielle Teil des Abends beendet und der Abend klang bei kühlen Getränken und netten Gesprächen aus.

Eine reine Neugiersache und eine irre Horizonterweiterung

Rebeka Tamási
studierte Religionsgeschichte an der Katholischen Péter-Pázmány-Universität (Ungarn). Zurzeit nimmt sie am PhD-Programm Interdisciplinary Studies in Theology and Religion an der JGU. Sie arbeitet auch beim LOB Projekt der Ev.-Theologischen Fakultät

Na ja, in diesen Corona-Zeiten ist es vielleicht nicht die beste Idee darüber zu schreiben, wie schön ein Auslandssemester sein kann. Aber genauso ist jetzt zu sehen, wie zerbrechlich unsere Möglichkeiten zum Reisen sind. Grenzschließung, Beschränkungen, ökonomische Rezession…Nie schienen die Gedanken an ein Auslandssemester so fern, wie heute. Ich hoffe, dass sich unser Leben bald normalisieren wird und wir wieder die Möglichkeiten, die unser Uni bietet, in Anspruch nehmen können. Um die Lust darauf zu wecken und zu zeigen, welche Auslandsaufenthalte bei uns möglich sind, haben wir zwei Studierende und zwei Professoren unserer Fakultät gefragt, wie sie ihre Auslandssemester erlebt haben.

„Als ich 12 Jahre alt war, habe ich einen Manga gelesen, in dem der nördlichste Punkt Japans abgebildet war. Laut dem Bild stand dort eine Statue und ich erinnere mich, dass ich dachte: Was für ein Quatsch! Niemand würde eine Statue an den nördlichsten Punkt eines Landes stellen! Ich nahm mir vor, sollte ich je nach Japan kommen, würde ich überprüfen, ob diese Statue tatsächlich dort stand. Dann, 10 Jahre später, war ich tatsächlich in Hokkaido und konnte mir diese Statue ansehen. Das war schon ein bewegendes Moment." Leroy Pfannkuchen hat im Jahr 2017/18 ein Semester in Japan, in Kyoto verbracht. An der Uni hatte er einmal einen Flyer über das Studienprogramm der EMS (Evangelische Mission in Solidarität) in Japan bekommen, aber damals hatte er keine Zeit: er war Mitten im Lehramtsstudium. Erst 1 Jahr später, nach einem Wechsel in den Magisterstudiengang, sah er die Möglichkeit, am Programm teilzunehmen. Trotz des vorangeschrittenen Studiums und der anstehenden Examensphase nahm Leroy sich die Zeit und reiste nach Japan: „Es geht um die Erfahrung und die Erweiterung des Horizonts. Der eigenen Theologie. Dafür muss man auch bereit sein, mehr Zeit investieren zu wollen." Und hat es sich gelohnt? „Auf jeden Fall! Vor allem die Erfahrungen in einer fremden Kultur zu leben, in der ich meinen Platz erst finden muss, fand ich bereichernd. Mit der Idee hinzufahren: Ich will

hier jetzt nur Party machen, oder einfach mein Ding durchziehen – damit kommt man in Japan leider nicht weit". Nach dem viermonatigen Studium müssen die Stipendiaten auch ein Praktikum machen und können dabei überall in Japan an den verschiedensten Projekten teilnehmen. Das Interessanteste für Leroy war zu erleben, dass er als Christ zur Minderheit gehört. Auf Sado etwa, der zweitgrößten Insel vor der Westküste Japans, leben 50.000 Menschen. Leroy hat dort gemeinsam mit einem Kommilitonen ein Gemeindepraktikum bei einem japanischen Pfarrehepaar absolviert, zu dessen Gemeinde etwa 12 Christ*innen gehörten. (In Japan sind ca. 1% der Gesamtbevölkerung Christen.)

Das hat auch Mirjam Jekel erlebt, die ein paar Jahren vor Leroy mit demselben Programm in Kyoto war. Sie kehrte dahin zum zweiten Mal zurück, da sie schon nach dem Abitur in einem kirchlichen Projekt als Freiwillige in Japan Landarbeit betrieben hat. Da sie aber dort eher in einer internationalen Umgebung gewesen war, hatte sie immer den Wunsch das Land und die japanische Kultur und Menschen besser kennen zu lernen. Im Studienprogramm der EMS (finanziell gefördert vom Lutherischen Weltbund) konnte sie ihren Traum verwirklichen, indem sie über die Religionen in Japan studierte. Exkursionen wurden auch organisiert, so hat Mirjam unter anderem auch Tokyo besucht. „Ich habe nirgendwo im Studium so viel gelernt, wie da. Es stellt so viele Selbstverständlichkeit in Frage: man entwickelt eine bestimmte geistige Flexibilität." Der Kulturschock hat sie wellenweise erreicht: am Anfang sei man voll begeistert, dann finge die erste Müdigkeit an, und dann komme die Phase, wenn man die Sachen verstehe und sich wieder wohlfühle.

Für sie war es besonders interessant zu erleben, dass die Menschen in Japan die anderen immer berücksichtigen: sie möchten einander nicht stören. Alles sei sehr gut geregelt, aber für jemandem aus einer westlichen Gesellschaft vielleicht ein bisschen zu viel geregelt. „Die Japaner*innen machen sich klein, sie nutzen nicht so viel Raum verglichen mit ihren Zeitgenossen in Europa." Das hat Mirjam manchmal als anstrengend erlebt. Leroy hat es als schockierend wahrgenommen, wie vorsichtig Japaner*innen im Gespräch agieren: „Sie achten im Gespräch nicht nur darauf, was sie sagen, sondern auch, was es beim Gegenüber auslösen kann." Dies führe oft dazu, dass sie sagen, was angemessen sei und nicht unbedingt, was sie wirklich denken, beson-

ders wenn eine Antwort zu Unannehmlichkeit führen könnte. Beide bestätigten: Als westlicher Mensch müsse man in Gesprächen umdenken. Wer in Japan direkt seine Meinung kundtut, überfahre und verschrecke vielleicht viele Gesprächsteilnehmende. „Es braucht einfach länger, bis ein Japaner*in dir wirklich sagt, was er oder sie denkt. Darauf muss man sich einstellen und Rücksicht nehmen.“, meint Mirijam. Einmal der Ausländer*in sein und sich in eine fremde Kultur einfinden. Für beide eine neue Erfahrung.

Mirjam und Leroy haben auch die (für uns) spezielle religiöse Lage in Japan vor Ort beobachten und von den verschiedensten Lehrer*innen der unterschiedlichen Religionen lernen können. „Was für uns hier vielleicht etwas fremd erscheinen mag, ist die Form religiöser Pluralität in Japan.“ Ihre Beobachtung: In Japan gehört ein Mensch nicht zwangsläufig per Geburt oder Tradition zu einer Religion, sondern es sei eher üblich, die Riten in Anspruch zu nehmen, die sie brauchten, unabhängig davon, zu welcher Religion sie gehören. „Sie kreieren eine eigene Mischung.“ Synkretismus gelte da als selbstverständlich. Daher sei es auch schwierig, mit Japaner*innen über ihre Religion zu sprechen. Würde ein Japaner*in nach seiner oder ihrer Religion gefragt, wird er oder sie oft „japanisch” antworten.

Ob sie Japan weiterempfehlen würden? Ein Kopfsprung in eine völlig andere Kultur? „Dazu muss man der Typ dafür sein.“ lautet ihr Fazit.

Unsere Professoren an der JGU haben einmal auch als Studies angefangen. Im Rückblick können sie sehr klarsehen, wie sehr ein Auslandsemester sie beeinflusst hat. Manchmal haben sie interessante Kurven im Lebenslauf gemacht – und sie nie bereut.

Professor Dietz hatte zuerst auch nicht geplant Archäologie und Frühgeschichte Israels in Jerusalem zu studieren. Er interessierte sich schon als Student für die systematische Theologie. Sein Mentor, Professor Hahn in München, hatte ihm aber vorgeschlagen zwei Semester in Dormitio, der ökumenischen Gemeinschaft der Benediktiner Dormitio-Abtei in Jerusalem, zu verbringen. „Vielleicht hat er mich dorthin geschickt, um meine beschränkten Interessen ein bisschen breiter zu machen?”, sagte Professor Dietz.

Und das sei auch geschehen: seine Auslandserfahrung hat ihm nicht nur als Horizonterweiterung gedient, sondern auch als Facherweiterung. Er hat Professoren kennen gelernt, die er

sonst nie hätte kennenlernen können, und er hat viel über die Archäologie, Topographie, Botanik und Geschichte Israels gelernt. Meistens am Wochenende hatten die von der Dormitio-Abtei betreuten Studierenden Exkursionen durch Israels faszinierende Landschaften gemacht. Diese Exkursionen boten den Studierenden auch die Möglichkeit, vor dem Camp David I. Pakt, als Sinai noch zu Israel gehörte, viel Zeit auf der Halbinsel zu verbringen. Er profitiert noch heute von diesem Erbe (etwa die Vorlesung über Cusanus). Er wurde abgelenkt und erst viel später, als Promovend, hat er die systematische Theologie wiedergefunden.

Im Dormitio konnte er erleben, wie es ist, in einer Minderheit zu leben. Von 30 Studierenden waren nur vier evangelisch: das ökumenische Miteinander konnte er am eigenen Leib erfahren. Das Stipendium erhielt er vom DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst), jedoch musste er zuerst eine Prüfung dafür ablegen. Mit seinen ehemaligen Kommiliton*innen hielt er auch nach dem Studium jahrelang den Kontakt, einige sind auch Professor*innen geworden.

Nach Professor Dietz kann ein Auslandsaufenthalt sehr prägend sein, wenn dieser nicht gleich an den Studienanfang gesetzt wird. Er sei nach seiner Zwischenprüfung gefahren, als er schon gute Vorkenntnisse hatte und die Zeit richtig ausnutzen konnte. Mit stabilen lateinischen, griechischen und hebräischen Kentnissen könne man wesentlich mehr erreichen und erlernen. Er hatte Glück. Da seine beiden Semester nach der Rückkehr anerkannt wurden, musste er sein Studium nicht verlängern.

Ob er einen Kulturschock erlebt hat? „Ja, als ich nach Deutschland zurückgekommen bin!", antwortete er. „Es dauerte einige Monaten mich wieder einzuleben und an das kühle Klima hier zu gewöhnen Das war eine prägende Zeit für mich. Ich habe es nie bereut."

„Dieses Jahr war spannend und anstrengend gleichzeitig.", sagte Professor Küster, „Wir lebten nämlich in einer Militärdiktatur!" Aber wie ist er zu diesem spannenden Jahr gekommen? Er wollte eigentlich nach Lateinamerika, um die Befreiungstheologie vor Ort zu untersuchen. Als er aber gehört habe, dass die Befreiungstheologie auch in Süd-Korea präsent ist, und noch dazu in der protestantischen Kirche, ist er letztendlich in Seoul gelandet. Neugier hat ihn angetrieben: er war nämlich der einzige Deutsche. Da er davor schon Japan kennengelernt hatte, blieb ein echter Kulturschock aus. Obwohl er als Gaststudent

am internationalen Förderprogramm „Third World Church Leadership" teilnahm, hatte er die meisten Zeit mit Koreaner*innen verbracht und Feldforschung betrieben. Hatte der Aufenthalt Auswirkungen auf sein Studium? Ja, da er gar nicht erst versucht hat, seine „koreanischen Veranstaltungen" anerkennen zu lassen, verlängerte sich sein Studium. „Das war mir egal. Der Gewinn eines Auslandsaufenthalts ist immer viel größer, als die anerkannten Creditpoints." Der Kontakt in die Heimat war auch schwierig. Da er 1987/88 in Süd-Korea gewesen war, sei es kein Wunder, dass er aufgrund der Kosten damals kaum telefonieren konnte. Er konnte den Kontakt nur durch Briefe halten und es dauerte jeweils zwei Wochen bis ein Brief ankam. Umso größer war seine Überraschung, als er nach Deutschland zurückgekehrt war: er empfand nicht nur „ein Stück Heimweh", sondern er litt vor allem unter dem „Verlust der Freiheit"! Zu Hause warteten nämlich noch die Examina auf ihn. Seit 2000 fährt Professor Küster regelmäßig nach Süd-Korea, das Land und die Minjung-Theologie wurden tatsächlich ein großer Teil seines Lebens und seiner Karriere.

Von Deutschland in die Niederlande zu springen war für ihn daher nicht so weit weg, wie nach Süd-Korea, auch wenn die niederländische Kultur der Deutschen nur augenscheinlich ähnlich ist. Er wurde von niederländischen Theologen eingeladen und arbeitete dort zusammen mit Indonesier*innen an verschiedenen Projekten. Nach 13 Jahren in den Niederlanden wollte er Theologie wieder in ‚seiner eigenen Sprache' ausdrücken und kehrte schließlich nach Deutschland zurück.

Er würde allen Studierenden ein Auslandsemester empfehlen, um eine neue Seite von sich selbst kennen lernen zu können. In der Mitte des Studiums wäre dafür die beste Zeit. Man müsse auch nicht zwingend an das andere Ende der Welt reisen: „Ein kleiner Sprung ist auch nicht schlecht, aber ein großer ist noch besser!"

Wenn ihr zum Thema Auslandssemester Fragen habt, könnt ihr euch entweder auf unserer Homepage (https://www.syntheo.uni-mainz.de/theo-international/) informieren oder im LOB Büro (Zi. 01-332) vorbeikommen.

Eine Logopädin zu Gast im Seminar für Praktische Theologie

Valerie Voll
studiert im dritten Semester Theologie mit dem Abschlussziel Kirchliches Examen.

Um die Theologie des Singens im Gottesdienst, um Körperlichkeit im Gottesdienst und die theologische Beurteilung des Ausdrucks von Gottesdienstliedern geht es in dem PT-Seminar, das normalerweise Mittwoch mittags bei Dominic Frenschkowski stattfindet. Im Laufe des Seminars wurde schon oft festgestellt: Auch beim Singen ist und wird vor allem später in unserem Berufsleben unsere Stimme ein wichtiges Instrument des Ausdrucks sein, das geübt und gepflegt werden will, sofern Intention und Wirkung unserer stimmlichen Bemühungen nicht unpassend erscheinen sollten.

Aus diesem Grund organisierte Herr Frenschkowski auch in diesem Semester wieder (siehe auch den Beitrag in der letzten Ausgabe der MaTheoZ) einen besonderen Gast: die Logopädin Almut Plath, die aufgrund ihrer Arbeit mit Schauspielern am Staatstheater Mainz besonders qualifiziert ist, mit Theologen über den gottesdienstlichen Umgang mit der Stimme zu sprechen, zumal sie selbst auch Theologie studiert hat.

Mit ihr dachten wir am Anfang über die verschiedenen Situationen in unseren späteren Berufsfeldern nach, in denen der richtige Umgang mit der Stimme wichtig ist. Das ging, wie zu erwarten war, sehr schnell: ob auf der Kanzel oder im Klassenzimmer, mit Konfirmandengruppen, in Sitzungen oder eben beim Singen – um eine hohe Beanspruchung der Stimme wird kaum einer von uns im praktischen Beruf herumkommen. Was uns allerdings auch auffiel: Jeder von uns hatte schon einmal Probleme mit der Stimme, ob wegen Erkältung, zu hoher Beanspruchung oder anderen Gründen. Einige stimmhygienische Maßnahmen und Übungen für zuhause erschienen also bedeutsam und empfehlenswert.

Zunächst lernten wir ein wenig Theorie: den Aufbau des Stimmapparates, warum genau Flüstern die Stimmlippen anstrengt, dass und warum wir viel (möglichst lauwarmes) Wasser trinken sollten statt Alkohol, Milch, Sprudel oder Kaffee und, ob Husten oder Räuspern schonender für eine belegte Stimme ist.

Auch auf unsere Haltung machte Frau Plath uns eindrücklich aufmerksam, indem sie uns plötzlich befahl, genauso sitzen zu bleiben, wie wir es in dem Moment taten. Ich war nicht die Einzige, der schon nach kurzer Zeit einige Schieflagen und unbequeme Stellen auffielen. Aber auch überschlagene Beine oder zusammengefallene Schultern hatten viele von uns – Opfer von stundenlangem unaufmerksamem Sitzen auf Kosten einer guten Haltung, die wiederum unsere Stimme beeinflusst.

Auch das wurde uns in diesen anderthalb Stunden deutlich gemacht: Die Stimme entsteht nicht nur im Mund und den Stimmlippen, sondern unter Beteiligung des ganzen Körpers, vom Gesicht über Nacken und Schultern bis zu den Füßen, die einen guten Stand ermöglichen müssen. Deswegen beanspruchten auch die interessanten Übungen, die wir anschließend lernten, bei weitem nicht nur das Gesicht, auch wenn wir damit anfingen, dass wir ein paar Lockerungsübungen für den Mund machten. Dies war sicherlich ein seltsamer Anblick, doch schnell erkannten wir, welche Vorzüge einer gewissen Gleichgültigkeit diesbezüglich haben kann. Wie setzten das Programm fort, unter anderem mit

Koordinationsübungen und Schüttel- und Abklopfübungen, bei denen dann wirklich der ganze Körper zum Einsatz kam und sogar ein wenig angestrengt wurde (aber wie wir vorher gelernt hatten, soll ein wenig Sport der Haltung auch ganz guttun). Netterweise ließ uns Frau Plath über Herrn Frenschkowski auch noch einige Aufzeichnungen zukommen, sodass wir die Übungen zuhause auch wiederholen können. Die Übungen, die Frau Plath uns beigebracht hat, sind darauf ausgelegt, dass sie sich problemlos in den Alltag einbauen lassen. So können uns diese Übungen jetzt und später im Beruf begleiten und uns helfen mit dauerhafter stimmlicher Belastung umzugehen. Und vor allem helfen sie uns, mit unserer Stimme das auszudrücken, was wir stimmlich ausdrücken möchten, zugunsten eines stimmigen Gottesdienstes

Nach dem Seminar war die Mehrzahl von allen, mit denen ich gesprochen habe, begeistert und beschwingt – auch, aber mit Sicherheit nicht nur, weil es angenehm ist, in unserem primär sitzenden Unialltag ein wenig Lockerung zu bekommen.

Tage der Neugier - Ein unvergessliches Erlebnis

Lukas Mohr
studiert im 2. Semester Evangelische Theologie mit dem Ziel des Kirchlichen Examens.

Mein Name ist Lukas Mohr. Im März letzten Jahres habe ich die dreizehnte Klasse erfolgreich beendet. Nach langem Zögern und Überlegen habe ich mich dann bei der JGU Mainz für das Studienfach: Evangelische Theologie eingeschrieben. Mit dem Wunsch, irgendwann mal den Abschluss als Magister Theologiae zu absolvieren. Je länger ich darüber nachdachte, ob es wirklich das Richtige für mich ist, desto mehr Zweifel kamen mir und auf einmal wusste ich überhaupt nicht mehr, was ich eigentlich möchte. Dann hat mich eine Bekannte auf die „Tage der Neugier“ der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau aufmerksam gemacht. Sofort meldete ich mich dafür an. An der Veranstaltung nahmen acht Interessierte teil. Wir haben uns alle auf Anhieb gut verstanden. Das Programm war mannigfaltig. Unter der Organisation von Prof. Michael Roth und dem Studenten Leroy Pfannkuchen vonseiten der Universität und Pfrin. Anja Schwier-Weinrich seitens der EKHN kamen Professoren und Studierende zu uns, um unsere Fragen zu beantworten. Wir beschäftigten uns mit der Frage nach dem Glück und dem theologischen Aspekt dazu, besuchten diverse Lehrveranstaltungen und die kirchliche Studienbegleitung in Mainz. Die Veranstaltung hat mir viel Freude bereitet und ich habe sogar ein paar neue Freunde gefunden. Auf einigen Werbematerialien entdeckte ich den Slogan: „Mach Doch Was Du Glaubst!“. Nach den Tagen der Neugier war ich mir dann ganz sicher. Und jetzt mache ich das, was ich glaube.

Erfahrungsbericht: Schnupperstudium der evangelischen Theologie

Chiara Pohl
ist Abiturientin am Gymnasium zu St. Katharinen in Oppenheim und war im Wintersemester 2019/20 Schnupperstudierende an unserer Fakultät.

Als angehende Abiturientin machte ich mir vor einigen Monaten Gedanken, wie es nach der Schule für mich weitergehen sollte. Ich klickte mich durch die „Angebote für Studieninteressierte“ auf der Website der Universität Mainz und stieß so auf die Möglichkeit, ein einwöchiges Schnupperstudium der Theologie zu machen.

Schon immer war ich begeistert beim Religionsunterricht dabei gewesen und interessiere mich allgemein für religiöse und gesellschaftliche Themen.

Daher vereinbarte ich per Mail einen Termin – da ich zum Zeitpunkt des regulären Schnupperstudiums mein Vorabitur schrieb, konnte auch leicht ein anderer Zeitraum gefunden werden. Ich war sehr gespannt, als ich mich dann morgens in den Zug nach Mainz setzte und zur Universität fuhr. Schon öfter war ich auf dem Campus gewesen, jedoch noch nie im neuen ausgelagerten Bereich der Theologie am Taubertsberg: Die Vorlesungs- und Seminarräume sind eher klein und gemütlich und ich habe es mir öfter auf einem Sofa im „Ökumenischen Begegnungsraum“ bequem gemacht.

Inhaltlich hat mich das Schnupperstudium an einigen Stellen erstaunt: Gleich im ersten Seminar fühlte ich mich beispielsweise eher an meinen Sozialkunde- als an meinen Religions-

unterricht erinnert. Ich stellte mir meinen Stundenplan selbst so zusammen, dass ich Einblick in die unterschiedlichen Facetten des Studiengangs bekam: So besuchte ich Vorlesungsreihen wie „Welt der Religionen“ oder „Religion und Religiosität“, schaute mir sowohl Seminare über Homiletik (Predigtlehre), als auch solche an, bei denen ethische Diskussionen im Vordergrund standen, und nahm ebenso an den Altgriechisch- und Hebräisch-Sprachkursen teil. Dort verstand ich zwar nicht viel, doch ich erkannte viele Ähnlichkeiten zu meinem schulischen Lateinunterricht, was zum Glück eines meiner Lieblingsfächer ist. Aus diesem Grund sah ich mir auch ein fächerübergreifendes Seminar für Latein, Griechisch und Theologie an. Positiv überrascht hat mich eine „Übung“ zum Thema Bibelkunde: Die Unterrichtsform hat mich sehr an die Schule erinnert. Die Studierenden haben vieles beigetragen und aus den Meldungen wurde ein visuell ansprechendes Tafelbild erstellt. Wenn eine geplante Veranstaltung mal nicht stattfand, habe ich mich meist spontan irgendwo anders hineingesetzt (was gut möglich war, da die Räume in dem neuen Gebäude alle eng beieinanderliegen) – Möglichkeiten, etwas Neues zu sehen, gab es immer.

Obwohl ich längst nicht alles begriff, machte ich mir Notizen zu den Veranstaltungen und fügte häufig auch eigene Gedanken hinzu. So lernte ich viel Neues über Religion, Geschichte, Gesellschaft, Sprache, Ethik…

Vor allem diese Vielfalt sprach mich an, da meine Interessensgebiete weit gestreut sind und ich mich ungern auf einen Blickwinkel oder ein Thema festlege – was meine Studien- und Berufswahl erschwert. Nichtsdestotrotz hatte ich während des Schnupperstudiums häufig das Gefühl, am richtigen Ort zu sein, da Dozierende und Studierende offenbar genauso gern reflektieren, hinterfragen und diskutieren, Texte lesen und vergleichen wie ich. Ich empfehle das Schnupperstudium jedem, der ähnlich denkt oder einfach mal neugierig ist, womit man sich in der Theologie so beschäftigt. In den Veranstaltungen ist man immer willkommen – die Dozierenden sind sehr nett und der Austausch mit den Studierenden hat mich ebenso weitergebracht. Es war insgesamt eine großartige Option, um eine Woche ‚Uniluft‘ zu schnuppern und einen ausführlichen Einblick zu erhalten.

Ringvorlesung: Kulturtransfer und Globalisierung in der Alten Welt und im Christentum

Niklas Hahn
studiert im 7. Semester Evangelische Theologie mit dem Ziel des Magister Theologiae.

Im Mittelpunkt der diesjährigen Ringvorlesung standen die Themen Kulturtransfer und Globalisierung. Diese Begriffe werden in der Moderne primär als Begriffe kultureller und soziologischer Einordnung gebraucht. Doch diese Phänomene sind keineswegs rein moderner Natur, sondern prägten und differenzierten bereits in früheren Zeiten das Bild von Zivilisationen. Deswegen hat sich die Ringvorlesung des Wintersemesters 2019/20 eingängig mit selbigen Phänomenen in der Antike und in der christlichen Geschichte beschäftigt. Getragen wurde die Vorlesung vom Institut für Altertumswissenschaften mit Frau. Univ.-Prof. Dr. Heide Frielinghaus und Frau Univ.-Prof. Dr. Doris Prechel und der Evangelisch-Theologischen Fakultät mit Herrn Univ.-Prof. Dr. Ulrich Volp.

Quer durch die Geschichte der antiken Zivilisationen bis an die Grenzen der Moderne boten die verschiedenen Vorlesungen eine inhaltliche Bandbreite, die sowohl mit der vertieften Kenntnis der Referierenden als auch mit der Weite der Themen zu anregenden Diskussionen führte. Über die Frage des Transfers von mythischen Kreaturen in die Bildmotive andere Kulturbereiche zu den sich wandelnden Mustern in der Entstehungsgeschichte des Alten Testaments; von der jesuitischen Mission in Nordamerika bis zur Frage der Kontextualisierung und Glokalisierung – in mannigfaltiger Weise wurde Folgendes deutlich: In der Antike und im Christentum führte keine Isolierung, sondern ein regelmäßiger Austausch zur Identität der Kulturen und bereicherte diese ständig. So ist uns dank der jesuitischen Mission beispielsweise die Schriftsprache der Huroren noch heute überliefert und die Rezeption Augustins fiel über die Jahrhunderte, je nach Kulturkreis, Zeitspanne und bisherigen Kenntnissen, unterschiedlich aus.

In summa bereicherte die Ringvorlesung mit ihrer Vielfalt und ihrer Varianz die bisher abgesteckten Themenfelder gründlich – und führt damit zu konkreten Überlegungen bezüglich fixierten Zivilisations- und Kulturstrukturen in früheren Zeiten. Während des Sommersemester 2020 pausiert die Vorlesung, sie wird allerdings im Wintersemester 2020/21 mit einem neuen Themenschwerpunkt fortgesetzt.

Erster erfolgreicher Abschluss des PhD-Programms

Kerstin Neubert
ist Doktorandin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Neues Testament der Evangelisch-Theologischen Fakultät der JGU.

Am 05. November 2019 hat Dogara Ishaya Manomi seine Dissertation erfolgreich verteidigt und damit als Erster das PhD-Programm „Interdisciplinary Studies in Theology and Religion“ mit Auszeichnung abgeschlossen.

Seine Arbeit beschäftigte sich mit dem Titusbrief und trägt den Titel „EXEGETHICS: A VIRTUE-ETHICAL READING OF THE LETTER TO TITUS. An Inter-disciplinary Interaction between Biblical Ethics and Virtue Ethics Theory using the ‘Exegethics’ Methodology“. In diesem Zusammenhang verband er die Evangelische Theologie mit der Philosophie zu einem interdisziplinären Projekt.

Nachdem Manomi seine Dissertation fertiggestellt hatte, war es Teil des Programms, diese zu verteidigen. Dies geschah im Rahmen eines Vortrags und eines daran anschließenden interdisziplinären Prüfungsgespräches, an dem Professoren der Theologie und ein Professor der Philosophie beteiligt waren. Spannend war dabei, dass die Verteidigung auch für Studierende offen gewesen ist und sich damit die Möglichkeit bot, dabei zu sein und selbst Fragen zu stellen.

Report of the Representative of the European Association of Biblical Studies

©Tina Wolf

Christopher Ryan Jones ist Doktorand im Alten Testament. Im Rahmen des PhD Programms verfasst er eine Arbeit zu „Interpersonal Relationships in the Hebrew Bible: A Cognitive Approach“, die von Prof. Zwickel betreut wird. Er wurde 2019 zum Graduate Student Representative der EABS gewählt.

Never could I have imagined living in Germany. When I first came to Mainz to be part of the International Summer School in 2017, it never crossed my mind that I would be moving here seven months later. In fact, I was a bit tired from a summer of traveling and was ready to return to the United States to be with my family. However, over the course of the program, I made some really great friends and began to fall in love with the city.

I have been living in Mainz for two years now and I don’t regret the decision in the slightest. It has been an incredibly enriching experiencing and so many wonderful things have taken place. While I never imagined living in Germany, I could never have imagined how great of an experience it has been and all of the opportunities it has afforded me.

Since arriving, I have been busy working on my doctoral dissertation, “Interpersonal Relationships in the Hebrew Bible: A Cognitive Approach,” which applies new psychological methodology and analysis tools to both the biblical texts and archaeological remains. I am often surprised by how well my research has been received by the international community and it has afforded me the ability to present at a number of academic conferences throughout Europe and contribute to various publications.

In August, I was honored by my peers throughout Europe when I was elected as graduate representative of the European Association of Biblical Studies. As graduate representative of the organization I am responsible for planning the annual Graduate Symposium and interacting with graduate, doctoral, and post-doctoral researchers throughout Europe. Since assuming the position, I have had two main objectives: to increase the number of student membership and institute new initiatives to help career development.

This year, the 12th Annual Graduate Symposium will take place in Jerusalem at the Albright Institute of Archaeological Research. In the past, the symposium has had between 10–12 participants. This year, we have a record number of

participants and have accepted 34 papers for the symposium. Over half of the participants are new EABS members and come from throughout Europe, the UK, the US, and Israel.

Unfortunately, this year's EABS Annual Conference has been cancelled, however, I have been working to introduce a new event specifically for graduate students, doctoral candidates, post-doctoral researchers, and early career professionals, that will help in career planning and development, as well as providing an opportunity for networking. I have received tremendous support from the rest of the EABS committee and am really looking forward to see this initiative progress.

To say that my time here in Mainz has been busy is an understatement. In addition to everything mentioned, I am also co-authoring a text with Dr. Katharina Hirt. The book is titled *Handbook of Reading Theological German* and is being published by Zondervan Academic. It will be available June 1, 2020 just in time for the International Summer School program Coming to the University of Mainz has been one of the best decisions that I have made. I have received so much support from my Doktorvater Prof. Zwickel and other members of the faculty such as Prof Volp and Prof. Küster. I am extremely grateful and am enjoying every moment of the adventure!

2004-2008: Bachelor of Divinity at the Gindiri Theological Seminary (formerly Gindiri College of Theology), Nigeria.

2011-2013: Master of Arts in Linguistics and (Bible) Translation: New Testament at the Theological College of Northern Nigeria.

2016-2019: Ph.D. in New Testament Studies at the Johannes Gutenberg University, Mainz, Germany.

Dogara Ishaya Manomi,

Exegethics: A Virtue-ethical Reading of the Letter to Titus (An Inter-disciplinary Interaction between Biblical Ethics and Virtue Ethics Theory using the "Exegethics" Methodology)

Dissertation in the Interdisciplinary Studies in Theology and Religion, Faculty of Protestant Theology), University of Mainz, Germany. Doktorvater: Prof. Dr. Ruben Zimmermann. Erster Gutachter - Prof. Dr. Stephan Grätzel. Zweiter Gutachter – Prof. Dr. Friedrich W. Horn. Eingereicht im April 2019, Disputation in November 2019.

This inter-disciplinary research between biblical ethics and virtue ethics theory anchors its analyses on virtue-ethical on the following key ethical norms in Titus: σωφροσύνη, δικαιοσύνη, εὐσέβεια, καλά ἔργα, and the "household codes." It argues that the virtue-ethical perspectives of the letter to Titus correlate significantly with the following characteristics of virtue ethics: a sense of a moral telos that leads to human flourishing; emphasis on character, habits, and inner dispositions; focus on the morality of persons more than the morality of actions. Other characteristics include the concept of moral perfectionism; particularity of moral agents; the concept of moral exemplar; a concern for character development through training or moral education; and a consideration of the moral significance of community. However, these virtue features are engrained with Christian distinctives and contents in such a way that they are significantly different from the Hellenistic Jewish and Greek concepts of virtue.

The second major aspect of the research contains a hermeneutical appropriation of the selected ethical norms into an African context, using two sub-methodologies, namely, the "Four S Schema" and the "Progressive-Negotiated-Ethics." The research argues that the virtue-ethical perspectives of Titus, in comparison with African ethics, have foundational and narrative differences, yet they share some important similarities. However, through progressive negotiations, concessions, appropriations, and application between the two virtue-ethical perspectives, there emerges a new virtue-ethical horizon described as "African Biblical Virtue Ethics," which is, as accountable as possible, faithful to the virtue-ethical perspectives of Titus, and "at home" to African Christian ethics.

Generally, this research concludes that even though the Greek word for virtue "ἀρετή" does not appear throughout the letter to Titus, the ethical perspective of the letter corresponds significantly to the contemporary neo-Aristotelian concept and characteristics of virtue ethics. The presence of virtue-ethical features implicitly and explicitly embedded in the linguistic elements, theological motifs, and ethical norms within the text are so prevalent and central to its theology and ethics such that it warrants the description of the letter to Titus as a virtue-ethical text. This research, therefore, contributes to the novel but growing inter-disciplinary scholarly efforts to understand the concepts of virtue in biblical literature and to build bridges between biblical studies and virtue ethics.

1997-2004 Studium der Ev. Theologie in Bonn, Jerusalem und Kiel

2009/2011 Rigorosum/Promotion an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

2011-2019 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

seit 2020 Privatdozent an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

Thomas Hahn-Bruckart,

„Propheten, Schwärmer, Rottengeister". Semantiken und Strategien innerreformatorischer Devianzkonstruktion bei Martin Luther und in der frühen Wittenberger Reformation

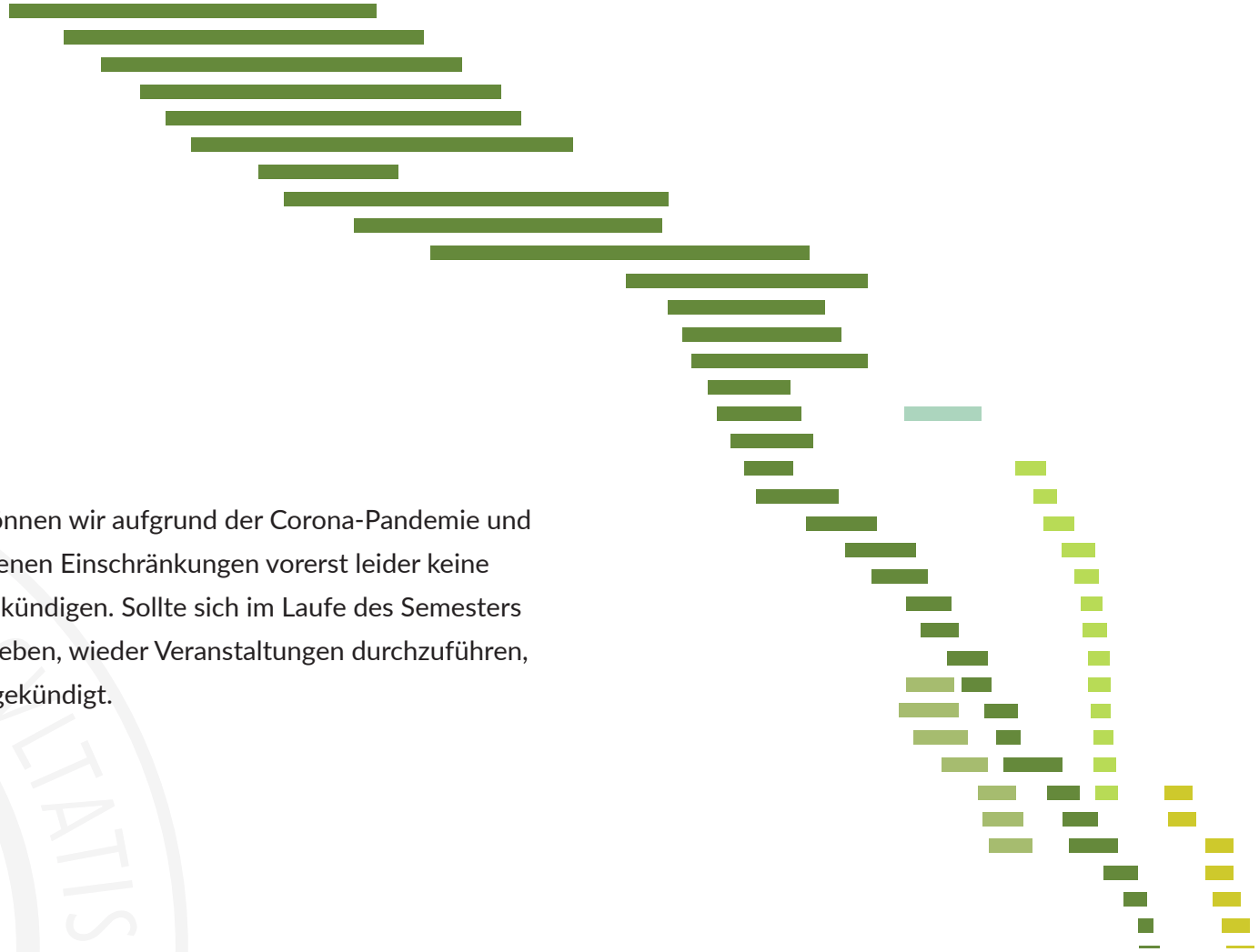
Habilitation im Fach Kirchen- und Dogmengeschichte (Prof. Dr. W. Breul), eingereicht im SoSe 2019, Kolloquium und Antrittsvorlesung im WiSe 2019/20.

Unter kulturwissenschaftlichen Vorzeichen setzt sich diese Studie mit den sich in sprachlichen Phänomenen niederschlagenden Strategien der Exklusion und Inklusion in Bezug auf ‚radikalreformatorische' Persönlichkeiten und Strömungen in der Wittenberger Reformation bis 1525 auseinander. Grundlegend ist dabei die Einsicht in die Kopplung von Sprache und Macht zur Hervorbringung historischer ‚Wirklichkeit'.

Untersucht wird zum einen die Entstehung konkreter polemischer Bezeichnungen – wie etwa „Propheten", „Geister" oder „Schwärmer" – und ihr ursprünglicher Haftpunkt im zeitgenössischen Diskurs. Untersucht werden aber auch Strategien zur Identitätsformierung durch pronominale Abgrenzungen oder Personifizierung. Reflektiert wird, worauf Luther in der Wahl seiner sprachlichen Mittel zurückgriff und wie seine Sprachgestaltung im jeweils konkreten Kontext einzuordnen ist. Dabei spannt sich der Bogen von Sprachformen humanistisch-akademischer „Nostrifizierung" über die Aufnahme politisch relevanter Aufruhr-Topik bis zu häresiologisch konnotierten Rubrizierungen und theriophoren Invektiven.

Insgesamt zeigt sich, dass die anfänglich durchaus vielfältige Belegung unterschiedlicher Phänomene mit sprachlichen Markern einem zunehmenden Verdichtungsprozess unterliegt, der schließlich Wahrnehmungs- und Einordnungskategorien hervorbringt, die im Luthertum – verdichtet im polemischen Konstrukt des „Schwärmers" – konfessionskulturell wirksam bleiben sollten.

Veranstaltungskalender



Dieses Semester können wir aufgrund der Corona-Pandemie und den damit verbundenen Einschränkungen vorerst leider keine Veranstaltungen ankündigen. Sollte sich im Laufe des Semesters die Möglichkeit ergeben, wieder Veranstaltungen durchzuführen, werden sie hier angekündigt.