MaTheoZ

Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift

Judentum in Schottland
Skarlett Müller

Gegen den Goldgrund
Überlegung zum Konstrukt protestantischer Heiligkeit am Beispiel Dietrich Bonhoeffers
Lara Hauzel

Luther und das Kriegshandwerk
Martin Luthers Ansichten zur Kriegsführung und zum Soldatenhandwek in der Schrift“Ob Kriegsleute in seligem Stande sein können“ (1526)
Clartje Ille

Queere Theologien - nomadisch, machtkritisch, hybrid
Dr. Kerstin Söderblom

JG|U
JOHANNES GUTENBERG UNIVERSITÄT MAINZ

MaTheoZ

Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift

WiSe 2020/21

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. Michael Roth
Wallstraße 7a | 55122 Mainz
www.ev.theologie.uni-mainz.de

Redaktion: Charlotte Haußmann, Ulrike Peisker, Angela Hahn,
Niklas Hahn, Sarah Höhr, Leroy Pfannkuchen,
Rebecca Sinz, Ulrike Wörner
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

Judentum in Schottland 5
Skarlett Müller

Gegen den Goldgrund
Überlegung zum Konstrukt protestantischer Heiligkeit 26
am Beispiel Dietrich Bonhoeffers
Lara Hauzel

Luther und das Kriegshandwerk
Martin Luthers Ansichten zur Kriegsführung
und zum Soldatenhandwerk in der Schrift 41
„Ob Kriegsleute in seligem Stande sein können“ (1526)
Claartje Ille

Essay:
Zum Tatbestand des Griffs der verbotenen 55
Frucht in Gen 2-3
Annalena Prott

Queere Theologien -
nomadisch, machtkritisch, hybrid 60
Dr. Kerstin Söderblom

Mose trägt die Kirchenkanzel 69
Prof. Dr. Uwe Kai Jacobs

Interview mit Prof. Dr. Esther Kobel Mouttet 79
Sarah Tietgens

MaTheoZ

Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift

WiSe 2020/21

Inhalt

Erfahrungsberichte aus dem Sommersemester 2020
Zwischen Einschränkungen und den neuen Möglichkeiten des Studierens 85
Michelle Sanderbeck, Isabelle Vowinkel

Haben wir die Welt noch in Griff?
Gedanken zu Gott, Glaube, Kirche und Corona 89
Michael Roth

Raus aus der Komfortzone!
Ein Gespräch mit Miguel de le Torre 97
Rebeka Tamási, Anna-Lena Jung, Tabea Brixius

Jan van der Watt zu Gast -
“nicht leiblich, doch mit dem Geist“ 99
Zacharias Shoukry

Menschen, die forschen 101
Mirjam Jekel

Mainzigartig:
Erkenntnis im Dialog.
Zur Verabschiedung von
Ak.Dir. Dr. Reinhard G. Lehmann 103
Anna Zernecke

Mainzigartig:
Interview mit Reinhard G. Lehmann 108
Theresa Lorentz

Veranstaltungskalender 112

Editorial

Lieber Leser*innen,

stand beim Erscheinen der letzten Ausgabe der MaTheoZ das digitale Corona-Semester mit sämtlichen Unwägbarkeiten und Herausforderungen noch bevor, kann diese Ausgabe nun bereits auf dieses halbe Jahr voll neuer Erfahrungen und Eindrücke zurückblicken. Das vergangene Semester hat von allen Angehörigen der Fakultät, seien es die Lehrenden und Studierenden, seien es die Mitarbeiter*innen in den Sekretariaten, im Studienbüro oder im Dekanat, viel Flexibilität und Engagement gefordert. Ich möchte diese Gelegenheit dazu nutzen, als Dekan allen zu danken, die zu dem Gelingen dieses Semesters beigetragen haben. In diesen Dank möchte ich ausdrücklich auch die Vertreter der Fachschaft und die studentischen Vertreter im Fakultätsrat einschließen. Außerdem gilt mein Dank hier natürlich auch Charlotte Haußmann und Ulrike Peisker samt dem gesamten Redaktionsteam der MaTheoZ, die die Herausforderung nicht gescheut haben, auch über das vergangene Semester eine MaTheoZ-Ausgabe zu konzipieren. Diese fällt zwangsläufig anders aus: während diese Ausgabe der vielfältigen Berichte über bunte – und leider ausgefallene – Veranstaltungen an der Fakultät weitgehend entbehren muss, hat sich das Redaktionsteam dazu entschieden, dies als Chance zu sehen, studentischen Arbeiten besonders viel Raum zu geben und so wartet diese MaTheoZ mit verschiedensten studentischen Arbeiten auf, die Zeugnis von dem facettenreichen Lehrangebot unserer Fakultät sind.

Es bleibt schließlich nur zu hoffen, dass wir uns alsbald wieder leibhaftig begegnen können. Corona zeigt uns schmerzhaft die Grenzen der Digitalität. Gerade das gemeinsame Denken fordert leibhafte Begegnung. So bleibt mir zu diesem Zeitpunkt nur, allen einen guten Start in ein weiteres digitales Semester zu wünschen und das nötige Durchhaltevermögen dafür.

Ihr/Euer Michael Roth, Dekan

© Skarlett Müller

Skarlett Müller
hat Englisch und Evangelische Religionslehre (Lehramt) studiert. 2020 hat sie ihr Studium mit dem M.Ed. abgeschlossen.

Die Arbeit wurde betreut von Prof. Dr. Andreas Lehnardt (Judaistik).

Judentum in Schottland

1. Einleitung

In den letzten Jahren zieht es immer mehr Reisende aus der ganzen Welt in das nördlich von England Schottland. Nicht nur die Herstellung von Gin und Whisky, die Erfindung des Golfens (oder sonst: Golfsports), die wunderschönen Landschaften sowie die Berge und Seen, sondern auch die Einwohner Schottlands mit ihrer Kultur und Tradition locken viele Touristen.
Die gesamte schottische Bevölkerung zeichnet sich durch eine bemerkenswerte Diversität der Bevölkerungsgruppen aus. Trotz der multikulturellen Vielfalt und zahlreichen Identitäten, Glaubensrichtungen und Religionen bildet Schottland eine Nation. Der Zusammenhalt der Gesellschaft lässt sich am schottischen Tartan-Model aufzeigen. Tartan ist ein typischer schottischer Stoff, der aus zwei oder mehreren abwechselnden Farbstreifen besteht, die vertikal und horizontal ineinanderlaufen, sodass am Ende ein Karomuster entsteht.[1] Die verschmelzende Anordnung der Farben und Richtungen spiegelt die Unterscheidungsmerkmale der in Schottland lebenden Menschen wider, die am Ende ein Ganzes bilden so wie der Tartan. Ein Stück Stoff, das nur aus parallellaufenden Fäden bestünde, kann kein Gewebe bilden. Es würde ganz einfach auseinanderfallen.[2]

Vor allem eine Gruppe von Einwanderern, die einen großen Einfluss auf die Entstehung des schottischen Tartan-Models hatte, waren Juden. Nur wenigen Reisenden ist die Geschichte des Judentums in Schottland bekannt. Jedoch hat diese Bevölkerungsgruppe zahlreiche Spuren in der schottischen Gesellschaft hinterlassen. Insgesamt ist die schottisch-jüdische Geschichte über 200 Jahre alt und hat ihren festen Platz in der Kultur des Landes gefunden. Ein kurzer Überblick soll am Beispiel der Stadt Glasgow wichtigste Entwicklungsphasen der jüdischen Gesellschaft in Schottland aufzeigen.

1 Vgl. Dr. Kenneth E. Collins, Scotland's Jews. A Guide to the History and Community of the Jews in Scotland (SCoJeC), Glasgow ²2008, 7.

2 Vgl. ebd.

2. Die Einwanderung von 1815

Die Geschichte des Judentums in Schottland begann mit einer kleinen Gruppe von einzelnen europäischen Juden, die sich zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts in Schottland ansiedelten. Allerdings handelte es sich bei diesen jüdischen Einwanderern überwiegend um konvertierte Juden. Levy[3] zum Beispiel erwähnt Julius Conradus Otto, der den jüdischen Namen Naphtali Margolioth von Wien[4] trug. Dieser konvertierte 1603 zum Christentum und unterrichtete 1641 Hebräisch und orientalische Sprachen an der Universität von Edinburgh. Die ersten tatsächlichen Einträge, die auf einen Juden namens „David Broun jeueller"[5], hinweisen, der in Schottland gelebt und gearbeitet haben soll, sind 1691 in einem Protokoll des Stadtrates von Edinburgh sowie in der Steuereintragung zu finden.[6] Ab dem achtzehnten Jahrhundert kamen vor allem Juden aus Deutschland, den Niederlanden und England nach Schottland mit dem Ziel, einen Studienabschluss in Medizin zu erlangen. Ein Grund dafür war, dass die schottischen Universitäten von Edinburgh, Aberdeen und Glasgow einen sehr guten Ruf in der Unterrichtung von Medizin hatten. Zum anderen mussten Andersgläubige an den schottischen Universitäten keinen religiösen Einstellungstest absolvieren, wie es an den englischen Hochschulen der Fall war.[7] Gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts zog es nicht nur studierende Juden nach Schottland, sondern auch jüdische Kleingewerbebetreibende und Kaufmänner, die hauptsächlich aus Deutschland und den Niederlanden kamen mit dem Ziel, sich geschäftlich niederzulassen.[8] Cecil Roth und Abraham Levy verweisen zum Beispiel auf einen Jacob Isaac Cohen, der als erster jüdischer Hutmacher sein Geschäft in Glasgow eröffnet hat und mit seiner Kreation des seidenen Zylinders großes Ansehen in der schottischen Gesellschaft erlangte.[9] Nicht nur Jacob Isaac Cohen zog es in

3 Vgl. Abraham Levy, The Origins of Scottish Jewry, in: Transactions (Jewish Historical Society of England.) Vol. 19. (1955-1959). Online: https://www.jstor.org/stable/29777950 (1958), 129.

4 Vgl. Isaac Landman (Hg.), The Universal Encyclopedia in Ten Volumes (plus Index), Complete Set. (The Universal Jewish Encyclopedia Co., Inc.), New York[4] (1948), 617.

5 Vgl. Hearth Tax records of Midlothian, Volume 2 (Edinburgh City). Online: https://scotlandsplaces.gov.uk/digital-volumes/historical-tax-rolls/hearth-tax-records-1691-1695/hearth-tax-records-midlothian-volume-2-edinburgh-city/9.Letzter Zugriff: 01.12.2019.

6 Vgl. Michael Tobias, Early Jews in Scotland, in: Kenneth Collins/Aubrey Newman/Bernard Wasserstein (Hgg.), Two Hundred Years of Scottish Jewry (Merchant City Print), Glasgow 2018, 117.

7 Vgl. Kenneth Collins, Levi Meyers (1767-1822): An eighteenth-century Glasgow medical graduate from South Carolina, in: Journal Medical Biography (Sagepublications) Glasgow 15/05/2014. Online: https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0967772013518471. Letzter Zugriff: 24.10.2019.

8 Vgl. Kenneth E Collins/Michael Tobias/Gillian Raab, The Jewish Experience in Scotland from Immigration to Integration (Old City Press), Glasgow (2016), 20.

9 Vgl. Cecil Roth, The Rise of Provincial Jewry: The Early History of the Jewish Community in the English Countryside, 1740-1840 (Jewish Monthly), London (1950), 64. Vgl. auch Abraham Levy, The Origins of Glasgow Jewry, 1812-1895 (Jewish Historical Society of England), Glasgow (1949), 15.

die größeren Städte Schottlands, sondern auch viele andere jüdische Geschäftsmänner, die ihre Fähigkeiten mit der schottischen Gemeinde teilen wollten. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich die erste Gruppe der schottisch-jüdischen Zuwanderer vor allem aus einer kleinen Zahl von Juden, die überwiegend aus Deutschland, den Niederlanden und England kamen, zusammensetzte. Der Hauptbeweggrund der Einwanderung dieser Juden lag in erster Linie in der Entfaltung der beruflichen Möglichkeiten. Auch wenn sich die erste Ansiedlung der jüdischen Bevölkerung zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts überwiegend in Edinburgh abspielte, dauerte es nicht lange, bis die ersten Juden auch in Glasgow Fuß fassten.

3. Die Gründung einer Gemeinde

Wie bereits in der ersten Entwicklungsphase zu sehen war, zog es immer mehr Juden in den Westen von Schottland. „They sought an easier life in the west, where they could have freedom to practice their religion, carry on their business, and educate their children."[10] Der Hutmacher Jacob Isaac Cohen war der erste Jude, der sich geschäftlich in Glasgow niedergelassen hatte. Anfang des neunzehnten Jahrhunderts zogen immer mehr jüdische Immigranten nach Glasgow. Da die meisten dieser Flüchtlinge nur ein sehr geringes Einkommen hatten, fanden sie ihren Wohnsitz in der ärmeren Gegend von Glasgow, bekannt als the Gorbals. Dieses Gebiet entwickelte sich schnell zu einem schottischen jüdischen shtetl, wie es der jüdische Einwanderer Chaim Bermant aus Litauen nennt.[11] Das Leben in den Gorbals unterschied sich von dem Lebensstil der anderen Einwohner in Glasgow. Es war bunt, lebhaft, offenherzig und warm. Des Weiteren sah man jüdische Poster an den Reklamewänden, auf der Straße hörte man Jiddisch, ein Geschäft neben dem anderen verkaufte jüdische Lebensmittel, man befand sich in gewisser Weise in einem ganz anderen Land.[12]

Kurz nach der Entfaltung des schottisch jüdischen shtetl wurde 1823 die erste Hebräische Gemeindeversammlung in Glasgow gegründet. Diese fand in dem Zwei-Zimmer-Appartement des ersten Ministers und Schochet Moses Henry Linsenheim statt, das zu einer kleinen Synagoge umgeformt wurde.[13] Die Hauptaufgabe bestand

10 Charlotte Hutt/Harvey L. Kaplan (Hgg), A Scottish Shtetl- Jewish Life in the Gorbals, 1880-1974 (Scottish Jewish Archive Centre), Glasgow (1984), 3.

11 Vgl. Chaim Bermant, Coming Home,(George Allan & Unwin), London (1976), 52-53.

12 Vgl. ebd.

13 Vgl. Levy, The Origins of Glasgow Jewry (s. Anm. 9), 20-22.

darin, den Gemeindemitgliedern einen Ort bereitzustellen, an dem sie sich regelmäßig zum Gebet versammeln konnten, sodass ein unbeschwerter Vollzug des jüdischen Glaubens sowie der jüdischen Traditionen ermöglicht werden konnte.[14] Da die jüdische Gemeinde Angst hatte, dass die schottische Gesellschaft sie aufgrund ihres Glaubenshauses verspotten würde, hielten sie diese Versammlung geheim.[15]

Im Jahre 1831 wurde die erste offizielle Bürgerzählung durchgeführt, die 47 jüdische Bürger und Bürgerinnen auflistet, die zu dieser Zeit in Glasgow gelebt haben. Von diesen 47 kamen elf jüdische Flüchtlinge aus dem Preußischen Polen, zwölf gaben an, aus Deutschland eingewandert zu sein, und nur drei Juden zog es aus den Niederlanden nach Schottland. Des Weiteren gaben 15 jüdische Neuankömmlinge an, dass sie in England geboren waren, fünf davon in London und die anderen zehn in Sheerness. Die übrigen sechs Juden kamen in Glasgow zur Welt.[16] Vergleicht man die Einwanderungszahlen der Juden mit den 200.000 Einwohnern von Glasgow, fällt auf, dass die jüdische Bevölkerung nur 0,0235 % ausmachte.

Die Krönung von Queen Victoria 1837 brachte eine enorme Veränderung im wirtschaftlichen System mit sich. Die sogenannte industrielle Revolution führte zur Ausweitung der Industrien und Firmen. Gerade dieses industrielle und kommerzielle Wachstum lockte viele ausländische Geschäftsmänner und Arbeiter an. Auch die bereits vorhandenen gewerblichen Unternehmen profitierten von diesem wirtschaftlichen Boom. David Davis, Jonas Michael und Benjamin Simons zählten zu den ersten Juden, die ihre Geschäfte in der viktorianischen Zeit ausweiteten.[17] Überschaut man die Entwicklung, so lässt sich sagen, dass ab 1837 viele Juden finanziell von dem industriellen Wachstum profitierten. Einige der jüdischen Migranten hatten die Möglichkeit, ihre Geschäfte wirtschaftlich auszuweiten, und andere Juden nutzten die Chance, einen Arbeitsplatz in den blühenden Firmen zu finden. Aufgrund dessen stieg die Zahl der jüdischen Einwanderer innerhalb eines Jahrzehnts rapide.

14 Vgl. Ben Braber. Jews in Glasgow. 1879-1939: Immigration and Integration, (Vallentine Mitchell), London (2007), 142.

15 Vgl. James Cleland, The Rise and the Progress of the City of Glasgow, comprising an Account of its Public Buildings, Charities and other Concerns, (Young, Gallie & Co.), Glasgow (1820), 228.

16 Vgl. James Cleland, Enumeration of the Inhabitants of the City of Glasgow and County of Lanark for the Government Census of M.DCCC.XXXI (John Smith & Son), Glasgow (1832), 78. Available online: https://archive.org/details/enumerationofinh00clel. Last accessed 10.11.2019.

17 Vgl. Collins, The Jewish Experience in Scotland (s. Anm 8), 121.

Die Daten der Volkszählung 1841 belegen, dass 335 Juden in Schottland lebten.[18] Dieses stetige Wachstum setzte sich bis Ende des neunzehnten Jahrhunderts weiter fort.[19] Aufgrund der steigenden Anzahl der jüdischen Einwanderer war ein größerer jüdischer Versammlungsort von Nöten. Daher wurde 1858 die George Street Synagoge in Glasgow errichtet.[20] Diese Synagoge schuf Raum, um die jüdischen Kinder zu unterrichten, hatte Platz für die regelmäßigen Treffen des Leitungsgremiums und richtete die erste mikva in Glasgow ein.[21] Die Gründung der George Street Synagoge zeigte, dass die jüdische Gemeinschaft einen Platz in der schottischen Gesellschaft gefunden hatte. In den nächsten zwanzig Jahren stieg die Einwanderungszahl auf 840 Juden.[22] Aufgrund der wachsenden jüdischen Bevölkerungszahlen wurde 1879 die noch heute bestehende Garnethill Synagoge errichtet.[23]

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die im neunzehnten Jahrhundert auftretenden Entwicklungen ein deutliches Zeichen im wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Leben der jüdischen Gesellschaft gesetzt haben.

4. Die Große Migrationswelle

Das Ende des neunzehnten bzw. der Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts ist durch die erste große jüdische Migrationswelle gekennzeichnet. Diese jüdische Einwanderungswelle lässt sich in zwei Phasen aufteilen. Die erste Gruppe setzte sich aus jüdischen Durchreisenden zusammen, die entweder einen vorübergehenden Halt auf ihrer Reise einlegten oder ihre Reise in Glasgow beendeten.[24] In der zweiten Gruppe befanden sich Juden aus England oder von außerhalb, die mit dem Ziel nach Glasgow kamen, um sich ein neues Leben aufzubauen.[25] Vor allem Juden aus den osteuropäischen Ländern flüchteten vor den gewalttätigen Pogromen nach Schottland. Der Judenhass hatte zur Folge, dass in den Jahren 1881 und 1882 hunderte von russischen und polnischen Juden nach Schottland einwanderten.[26] Auch die Entwicklung der Transmigrationsroute von Europa über Schottland nach Amerika

18 Vgl. Kenneth E Collins /Michael Tobias/Neville Lamdan, Two Hundred Years of Scottish Jewry: Towards a New Historical Narrative, in: Kenneth Collins/Aubrey Newman/Bernard Wasserstein (Hgg.), Two Hundred Years of Scottish Jewry (Merchant City Print), Glasgow (2018), 38.

19 Siehe Tabelle. 1. Distribution of Jews in Glasgow.

20 Vgl.Kenneth Collins, Second City Jewry: The Jews of Glasgow in the Age of Expansion, 1790-1919 (Scottish Jewish Archives), Glasgow (1990), 27.

21 Vgl. GHC Minutes 29/12/1867.

22 Siehe Tabelle. 1. Distribution of Jews in Glasgow.

23 Vgl. Braber, Jews in Glasgow (s. Anm. 14), 9.

24 Vgl. Braber, Jews in Glasgow (s. Anm. 14), 4.

25 Vgl. ebd.

26 Vgl. Collins, Second City Jewry (s. Anm. 20), 41-42.

spielte eine große Rolle in dieser Einwanderungsphase. Im Zeitraum von 1880 bis 1890 nutzten viele Juden aus Deutschland, den Niederlanden und den osteuropäischen Ländern diese Chance, nach Amerika auszuwandern. „The United States popularly known as di goldene medine, the land where the streets were 'paved with gold'"[27], lockte zahlreiche jüdische Auswanderer. Doch nicht alle Juden schafften es, den amerikanischen Traum zu verwirklichen, und einige mussten ihre Reise in Schottland beenden. Einer der Gründe des Zwischenstopps war es, dass einige jüdische Immigranten nicht mehr genug Geld für die teurere Weiterreise nach Amerika hatten. Hinzu kam, dass viele der Neuankömmlinge mit erheblichen gesundheitlichen Problemen zu kämpfen hatten.[28] Trotzdem gab es eine kleine Anzahl von Juden, die aufgrund der sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Möglichkeiten beschloss, direkt in Schottland Fuß zu fassen. Angesichts der großen Einwanderungswelle durch die Transmigrationsroute stieg die jüdische Bevölkerungszahl massiv an.[29] Dies hatte auch Auswirkungen auf die geografische Verbreitung jüdischen Lebens in Schottland. Zu Beginn der Einwanderungsphase lebten wie bereits angedeutet die meisten in dem ärmeren Gebiet von Glasgow, in den Gorbals. Der industrielle Boom sowie die große Migrationswelle ermöglichten einigen jüdischen Bewohnern jedoch den finanziellen Aufstieg. Dies hatte nach und nach zur Folge, dass sich zwei jüdische Gemeinden bildeten: eine südlich des Flusses Clyde und eine nördlich davon.[30] Aufgrund dieser geographischen Entwicklung wurden weitere Synagogen in Glasgow zur Förderung des jüdischen Glaubens errichtet. Gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts existierten dann zwei jüdische Gemeinden. Zum einen die alte „Hebräische Gemeinde" in der Garnethill Synagoge[31], die sich nördlich des Flusses Clyde befand, und die in den Gorbals (südlich des Flusses Clyde) neu entstandene Commerce Street Synagoge.[32]

Wie oben aufgezeigt, hatten einige jüdische Einwanderer gegen Ende des neunzehnten bzw. Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts bereits Anteil am wirtschaftlichen und sozialen Aufbau Schottlands. Die jüdische Gemeinschaft hatte

27 Kenneth Collins, Be Well! – Jewish Immigrant Health and Welfare in Glasgow, 1860-1914 (Tuckwell Press Ltd), East Linton (2002), 17.

28 Vgl. Jewish Chronicle, 16/10/1891.

29 Vgl. Collins, Two Hundred Years of Scottish Jewry (s.Anm. 18), 39. Siehe auch Tabelle 1.

30 Vgl. Collins, Second City Jewry (s. Anm. 20), 46-47.

31 Siehe Anhang 10.

32 Vgl. ebd. 48-53.

sich zu einer stabilen Säule der Gesellschaft entwickelt.

5. Der Erste Weltkrieg

Zu Beginn des Ausbruches des Ersten Weltkrieges hatten sich die meisten der jüdischen Flüchtlinge und Migranten aus Zentral- und Osteuropa in Glasgow niedergelassen. Die Mehrheit der jüdischen Immigranten konnte eine Erwerbstätigkeit entweder als Angestellter oder als Selbstständiger finden. Aufgrund der großen Akzeptanz in der schottischen Gesellschaft konnten sich die jüdischen Einwohner ein neues Leben aufbauen. Glasgow zeichnete sich insofern durch die Begegnung zweier Kulturen aus, die geradlinig ineinanderflossen, so wie das oben erwähnte Tartan-Muster. Diese Gemeinschaftsbildung ermöglichte es Juden, eine stabile und fundierte Gemeinde aufzubauen. Dieses stabile Fundament erleichterte jüdischen Neuankömmlingen die Zusammenführung der beiden Kulturen, der eigenen und der schottischen.

Im Jahre 1914 lebten über 7000 Juden in Glasgow.[33] Kurz vor dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges wanderten dann fast nur noch Juden aus Deutschland und Österreich nach Schottland ein. Diese jüdischen Migranten änderten oft ihren jüdischen Namen zu einem englischen, um sich besser in das schottische System einzupassen.[34] Als der Erste Weltkrieg ausbrach, unterstützte die jüdische Gemeinde dann ihr neues Heimatland an der Front. Vielen jüdischen Immigranten war dies ein wichtiges Anliegen. 1916 wurde eine Gesetzgebung eingeführt, die es Ausländern verbot, sich in Glasgow aufzuhalten. Daraufhin führte das 1914 gegründete Jewish Representative Council ein Registrierungssystem ein, das den auswärts-geborenen Juden weiterhin Aufenthalt ermöglichte.[35]

Insgesamt prägte der erste Weltkrieg das jüdische Leben in Schottland sowohl im positiven als auch negativen Sinn. Auch wenn die Juden dort endlich eine Heimat gefunden hatten, mussten sie sich den Gegebenheiten anpassen. Trotz religiöser Unterschiede war es beiden Kulturen möglich gemeinsam zu leben und füreinander zu kämpfen.

6. Der Zweite Weltkrieg

Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges bis zum Beginn des Zweiten Weltkrieges sind nur sehr wenige Informationen bezüglich der Ein-

33 Vgl. Braber, Jews in Glasgow (s. Anm.14), 184.

34 Vgl. Fiona Frank, Integration without Assimilation: Education, Life and Learning in Five Generations of one Scottish Jewish Family, in Kenneth Collins/Aubrey Newman/ Bernard Wasserstein, Two Hundred Years of Scottish Jewry (Merchant City Print), Glasgow (2018), 198-201.

35 Vgl. ebd. 157.

wanderungsphase der Juden nach Schottland vorhanden. Dahingegen gibt es für die Zeit des Zweiten Weltkrieges unzählige Informationen. Viele deutsche und österreichische Juden flohen nach Schottland. Die Unterlagen und Dokumente, die diese Auswanderung ausführlich diskutieren, sind unzählbar. Daher soll an dieser Stelle der Fokus auf einem persönlichen Bericht eines Kindertransport-Überlebenden liegen.

Henry Wuga ist ein 96-jähriger deutsch-schottischer Jude, der den Holocaust dank des Kindertransportes überlebt hatte. Henry, früher Heinz genannt, lebt mit seiner Frau Ingrid Wuga, die auch durch den Kindertransport nach Schottland kam, in Newton Mearns.[36] Beide stimmten einem Interview zu, in dem sie ihre sehr persönliche Lebensgeschichte preisgaben. Das folgende Interview beinhaltet nur einen Teil der wichtigsten Stationen von Henry Wugas Leben.

Henry: I was born as an only child on 23, February 1924 in Nürnberg.[37] My mother Lore was Jewish, and my father Karl was a Catholic.[38]

36 Siehe Anhang 9.
37 Siehe Anhang 5.
38 Siehe Anhang 8.

Skarlett: Really? I never thought a relationship like that was possible in Germany during this time.

Henry: Indeed, it was a strange combination. My father came from a Catholic hostile family, whom had no children and then suddenly I was born. Probably the last Wuga.

Skarlett: What religion where you raised up to, then?

Henry: Since my father did not practice any religion, my mother raised me Jewish.

Skarlett: Do you remember anything from your childhood?

Henry: I had a happy childhood until the Nazi party had gained power in Germany. Even if I was only 9 years old, I could feel that the situation was quite serious. In school, I had to sit alone at a separate desk in the back of the classroom. Suddenly, my teacher and my comrades did not talk to me anymore. They started to call me a

dirty Jew, which was hurtful. After a short time, I had to leave the state school and attend the Jewish Grammar School in Fürth called the “israelitische Realschule”, a well- regarded orthodox school, which was overcrowded by the influx of all the Jewish kids from Nürnberg.

Skarlett: What happened then?

Henry: The years between 1935 and 1937 brought more oppressive hatred towards the Jewish population. Especially, when the infamous Anti-Semitic Nürnberg Laws were formulated, more oppressive hatred was brought against us. From now on Jews were not allowed to carry out a profession, own a business or associate with non-Jews. This was not easy for my parents. My father’s business suffered under these circumstances because it did not suit the Nazi ideology that a non-Jew was married to a Jew.

Skarlett: Do you remember how you got on the Kindertransport?

Henry: My mother had a foresight. She decided that I should learn a trade or a profession instead of attending school. At the age of 14 my parents took me out of school and sent me to the strictly kosher “Hotel Tannhauser” in Baden-Baden, where I started my apprenticeship in the kitchen. This was the first time I left home and my parents. After six months, I decided to visit my parents. However, this turned out to be a fortunate decision. While I was back home the pogrom of Kristallnacht took place on the 9th November 1938. As the name Kristallnacht states, windows, chandeliers and pieces of crockery were destroyed, homes were plundered, every synagogue in the whole country was set alight. In Baden-Baden all Jewish men were arrested and herded into the synagogue, which was

then set alight. However, I was lucky to escape the horrors. My parents were able to get me on the so called Kindertransport.

Skarlett: Do you remember the day when you had to leave your parents to go on the Kindertransport?

Henry: Oh yes, I remember the day I had to leave my parents at the train station. There were many families with tearful goodbyes and then the Kinder with labels dangling from their necks with name and destination.

Skarlett: How was the train ride?

Henry: We travelled ten hours on the train to the Netherlands, where Dutch ladies were providing the children with sandwiches and drinks. From there we travelled on a ferry to Harwich in England, which was my first sea journey. Despite all the trauma, I was excited about the travel. However, there were many other children even younger than me who did not understand what was going on. All the Kinder were brought to the Liverpool Street Station, where they were collected by their sponsors. My journey was not finished yet, I still had to take a train to Glasgow.[39]

Skarlett: What happened in Glasgow?

Henry: I remember the white bread which was offered to us and was totally different to the bread I knew from home. I became part of Etta Hurwich's family, who was 60 by that time. I was allowed to attend school in order to learn English. During my stay in Scotland I was sending letters to my parents via an uncle in Brüssel.[40]

Skarlett: Was this not dangerous, commu nicating to your family back in Germany?

Henry: Oh yes. At the age of 16 I was

39 Siehe Anhang 2.

40 Siehe Anhang 6.

accused of corresponding with the enemy by the High Court in Edinburgh. The offence found me guilty and arrested me immediately.[41] Two police officers escorted me home to pack my things. Since I was under the age of 17, I wasn't allowed to be put in a cell, therefore, I was transferred to the Donaldson's Institution in Edinburgh, where I had to prepare food for around 170 German soldiers and sailors. Soon after this, I was transferred to the Warth Mills Bury camp.

Skarlett: Do you remember anything from the camp?

Henry: The situation in the camp was worst, people had to sleep on a straw sack or even on the floor, everything you owned was taken from you. However, the camp was soon closed, and I was sent to the camp on the Isle of Man. The whole island was surrounded by a barbed wire fence. I was the youngest under the prisoners among which were a lot of noble men. The situation in this camp was better than in the ones before. There was food, entertainment and the prisoners were allowed to take walks. I had a German officer as roommate, and I remember the one night when he tried to get me drunk. In later years I found out through the British Archives that my roommate was a spy belonging to the MA5, who tried to find out if I was corresponding with the enemy. Soon after this incident, I was released as a friendly alien because I was underage to be interned.

Skarlett: This sounds horrible, but I am so glad you were released. What did you do afterwards?

Henry: After the horror months of imprisonment, I was able to start a living in Glasgow. I worked in many quality restaurants and ho-

41 Siehe Anhang 3+4.

tels as chef de Patri.[42] I joined the German-Austrian Refugee Club, where I finally met my wife Ingrid Wolff, who was also one of the Kindertransportees. However, she did not have it as easy as I did, because she had to look after a young child, while she was still a Kind herself. We got married at the age of 20, which was quite young. Because we did not have a lot of money, we moved in with Ingrid's parents, who were also able to get to Scotland as domestic servants.

Skarlett: What happened to your parents?

Henry: My parents were still in Germany. My father died of a heart attack in 1943. My mother was then alone and was hidden by a Catholic family in the village and survived the war. After the war, my mother came to Scotland. It took her two years to get here. However, she did not stay long and moved to America.

42 Siehe Anhang 7.

Skarlett: After the war, did you wanted to go back to Germany?

Henry: Being driven out of a country, losing your nationality and being Jewish, your compatriots being murdered. I did not see any reason to go back to Germany.

Skarlett: I understand. Did you change your citizenship then?

Henry: Oh yes absolutely. In 1948 Ingrid and I became British citizens. We started a remarkably successful Kosher Function Catering business, which enabled us to get to know many people.

Skarlett: So, did this mean you are still Jewish?

Henry: Yes, yes. I am a member of the Reform synagogue. If you realize what that is. There are various parts of Judaism. I am not orthodox. I don't keep all the rules and regulations. We are in a more

liberal synagogue. But we keep all the festivals certainly. Our children are brought up Jewish. Yes, we are a Jewish family.

Skarlett: Would you say you are Scottish now?

Henry: I mean after all these years, obviously, I feel British, I feel Scottish, but we come from a different background and we bring different kind of music and different kind of literature. That is fine, that is good. That is positive.

Skarlett: Thank you for sharing your story with me.

7. Schluss

In diesem Artikel wurde nur ein kurzer Überblick über die mehr als 200-Jahre alte Geschichte des Judentums in Schottland dargestellt. Es gibt noch weitaus mehr zu entdecken, und viele Quellen tauchen erst jetzt in den Archiven auf. Die eigene Geschichte der Juden in Schottland begann mit einer kleinen Gruppe von Menschen jüdischen Glaubens, die sich zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts in Schottland ansiedelten und sie erstreckt sich bis in unsere Gegenwart. Betrachtet man die Voraussetzungen und die schwierigen Anfänge, erkennt man, dass es Juden auch in Schottland nicht immer leicht hatten, einen Platz in der alteingesessenen, mehrheitlich christlich geprägten Gesellschaft zu finden. Dennoch erschien vielen, die vor dem Antisemitismus in Osteuropa und Deutschland geflohen waren, Schottland als eine sichere Heimat und ein besseres Land.

Auch heute lebt eine große Anzahl von Juden in Schottland. Auch wenn man die jüdische Gesellschaft als Außenstehender nicht gleich entdeckt, gibt es sie dennoch. Viele der dort heute lebenden Juden haben sich der schottischen Gesellschaft völlig angepasst. Ihre individuelle jüdische Geschichte ist damit aber noch lange nicht zu Ende.

8. Literaturverzeichnis

8.1. Primär Literatur

Minutes of the Glasgow Hebrew Congregation (GHC) 29/12/1867, Scottish Jewish Archives Centre, SJAC, Garnethill Synagogue, Glasgow.

Hearth Tax records of Midlothian, Volume 2 (Edinburgh City). Online: https://scotlandsplaces.gov.uk/digital-volumes/historical-tax-rolls/hearth-tax-records-1691-1695/hearth-tax-records-midlothian-volume-2-edinburgh-city/9. Letzte Zugriff: 01.12.2019.

Jewish Chronicle, 16/10/1891.

8.2 Sekundärliteratur

Abraham Levy, The Origins of Scottish Jewry, in: Transactions (Jewish Historical Society of England.) Vol. 19. (1955-1959). Online: https://www.jstor.org/stable/29777950 (1958).

Abraham Levy, The Origins of Glasgow Jewry, 1812-1895 (Jewish Historical Society of England), Glasgow (1949).

Ben Braber, Jews in Glasgow. 1879-1939: Immigration and Integration, (Vallentine Mitchell), London (2007).

Chaim Bermant, Coming Home,(George Allan & Unwin), London (1976).

Charlotte Hutt/Harvey L. Kaplan (Hgg.), A Scottish Shtetl- Jewish Life in the Gorbals, 1880-1974 (Scottish Jewish Archive Centre), Glasgow (1984).

Cecil Roth, The Rise of Provincial Jewry: The Early History of the Jewish Community in the English Countryside, 1740-1840 (Jewish Monthly), London (1950).

Fiona Frank, Integration without Assimilation: Education, Life and Learning in Five Generations of one Scottish Jewish Family, in Kenneth Collins/Aubrey Newman/Bernard Wasserstein, Two Hundred Years of Scottish Jewry (Merchant City Print), Glasgow (2018).

James Cleland, The Rise and the Progress of the City of Glasgow, comprising an Account of its Public Buildings, Charities and other Concerns, (Young, Gallie & Co.), Glasgow (1820).

James Cleland, Enumeration of the Inhabitants of the City of Glasgow and County of Lanark for the Government Census of M.DCCC.XXXI (John Smith & Son), Glasgow (1832), 78. Available online: https://archive.org/details/enumerationofinh00clel. Last accessed 10.11.2019.

Kenneth Collins, Second City Jewry: The Jews of Glasgow in the Age of Expansion, 1790-1919 (Scottish Jewish Archives), Glasgow (1990).

Kenneth E. Collins/Harvey Kaplan/Stephen Kliner, Jewish Glasgow: An Illustrated History (Ravgon Ltd.), Glasgow: (2013).

Kenneth E. Collins, Scotland's Jews. A Guide to the History and Community of the Jews in Scotland (SCoJeC), Glasgow ²2008.

Kenneth E Collins/Michael Tobias/Gillian Raab, The Jewish Experience in Scotland from Immigration to Integration (Old City Press), Glasgow (2016).

Kenneth E Collins /Michael Tobias/Neville Lamdan, Two Hundred Years of Scottish Jewry: Towards a New Historical Narrative, in: Kenneth Collins/Aubrey Newman/Bernard Wasserstein (Hgg.), Two Hundred Years of Scottish Jewry (Merchant City Print), Glasgow (2018).

Kenneth Collins, Be Well! – Jewish Immigrant Health and Welfare in Glasgow, 1860-1914 (Tuckwell Press Ltd), East Linton (2002).

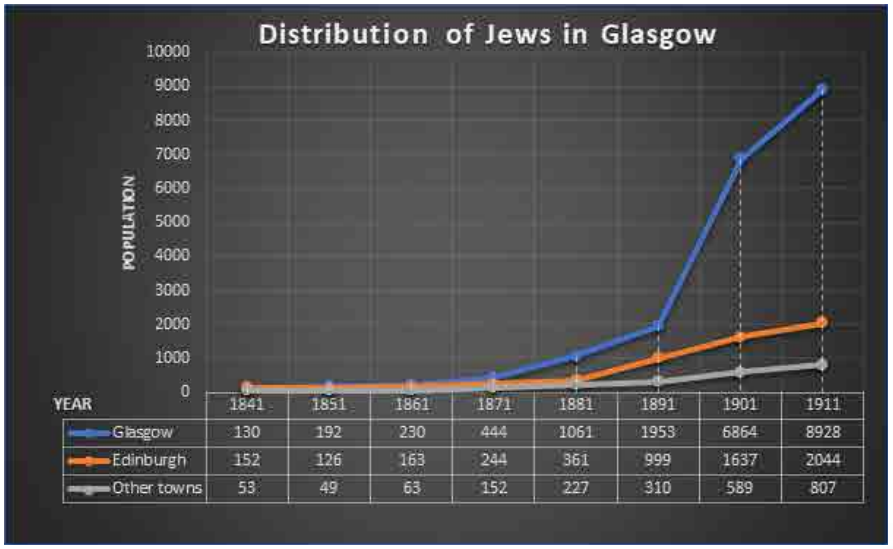
Michael Tobias, Early Jews in Scotland, in: Kenneth Collins/Aubrey Newman/Bernard Wasserstein (Hgg.), Two Hundred Years of Scottish Jewry (Merchant City Print), Glasgow 2018.

Kenneth Collins, Levi Meyers (1767-1822): An eighteenth-century Glasgow medical graduate from South Carolina, in: Journal Medical Biography (Sagepublications) Glasgow 15/05/2014. Online: https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0967772013518471. Letzter Zugriff: 24.10.2019.

8.3. Referenzwerke

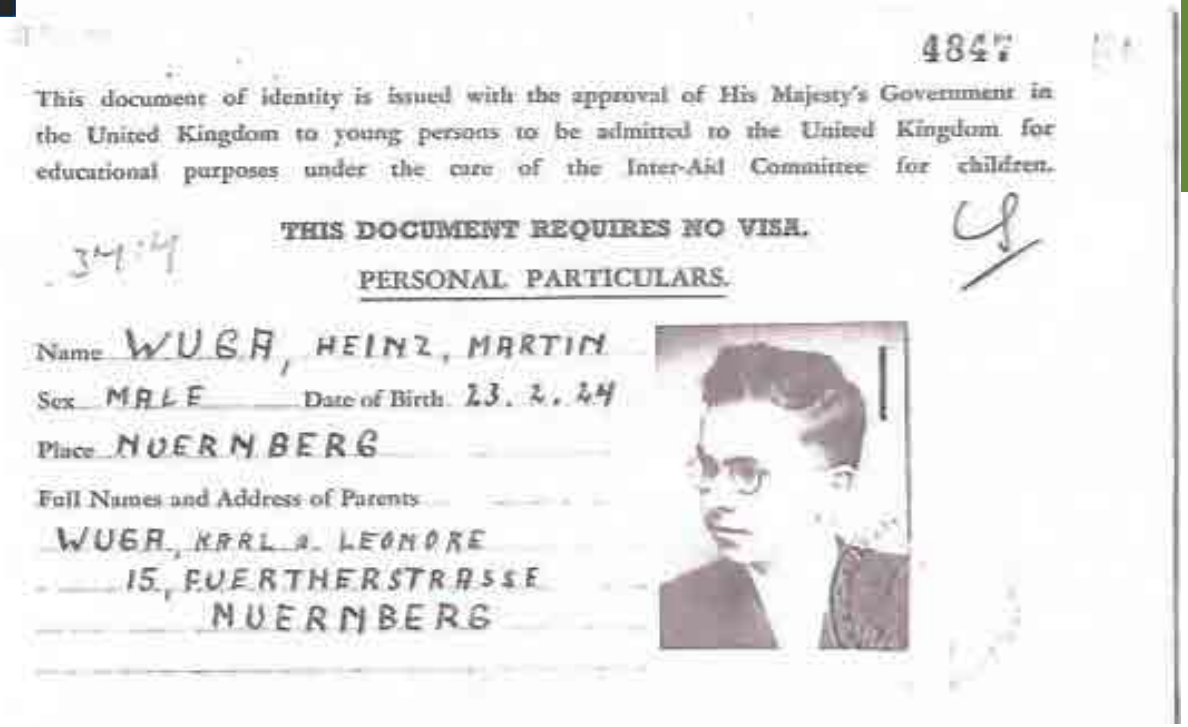
Isaac Landman (Hg.), The Universal Encyclopedia in Ten Volumes (plus Index), Complete Set. (The Universal Jewish Encyclopedia Co., Inc.), New York⁴ (1948).

Tabelle 1: Distribution der Juden in Glasgow[43]



YEAR	1841	1851	1861	1871	1881	1891	1901	1911
Glasgow	130	192	230	444	1061	1953	6864	8928
Edinburgh	152	126	163	244	361	999	1637	2044
Other towns	53	49	63	152	227	310	589	807

Anhang 2: Admission card for temporary stay.



4847

This document of identity is issued with the approval of His Majesty's Government in the United Kingdom to young persons to be admitted to the United Kingdom for educational purposes under the care of the Inter-Aid Committee for children.

THIS DOCUMENT REQUIRES NO VISA.

PERSONAL PARTICULARS.

Name WUGA, HEINZ, MARTIN

Sex MALE Date of Birth 23. 2. 24

Place NUERNBERG

Full Names and Address of Parents

WUGA, KARL u. LEONORE
15, FUERTHERSTRASSE
NUERNBERG

43 Vgl. Collins, Kenneth E., Tobias, Michael and Lamdan, Neville (2018). "Two Hundred Years of Scottish Jewry": Towards a New Historical Narrative. In: Two Hundred Years of Scottish Jewry. Eds. Collins, Kenneth; Newman, Aubrey and Wasserstein, Bernard. (2018). Glasgow: Merchant City Print.49.

Anhang 3: Reason for Decision

Reasons for Decision.

We see no reason why this boy should not go back to the care and friendly custody of Mrs. Hurwich and her son; Muga has expressed willingness to do any kind of work in furtherance of the War Effort, and we think it should be represented to the Hurwichs that the boy should be put to some useful occupation within a reasonable time from now.

Classified "C".

No adverse Reports from Camp or M.I.5.

Regional Advisory Committee

Signature

Date

Anhang 4: Reason for Decision

Reasons for Decision.

Both parents are resident in Germany and he corresponds with them through the Red Cross and until recently through a relative in Brussels. He is above average intelligence having recently passed his Leaving Certificate in this country. He lived in what is now a protected area, from September 1939 until recently. The Chief Constable, Perthshire, recommended internment and the alien failed to satisfy the Committee that he could with safety be left at liberty.

Regional Advisory Committee (No. 11)

Signature

Date 20. 6. 40.

Anhang 5: Henry Wugas Reisepass

Ehefrau

Unterschrift des Paßinhabers

Heinz Israel Wuga

und seiner Ehefrau

Es wird hiermit bescheinigt, daß der Inhaber die durch das obenstehende Lichtbild dargestellte Person ist und die darunter befindliche Unterschrift eigenhändig vollzogen hat.

Nürnberg, den 24. Jan. 1939

Polizeipräsidium Nürnberg-Fürth

K.E.

PERSONENBESCHREIBUNG

Ehefrau

Beruf: Kaufmann

Geburtsort: [illegible]

Geburtstag: 23.2.25

Wohnort: Nürnberg

Gestalt: [illegible]

Gesicht: oval

Farbe der Augen: braun

Farbe des Haares: [illegible]

Besond. Kennzeichen: ohne

KINDER

Name	Alter	Geschlecht

DEUTSCHES REICH

Gebühr: 3 RM bezahlt

J

REISEPASS

Nr. [illegible]

NAME DES PASSINHABERS

Heinz Israel Wuga

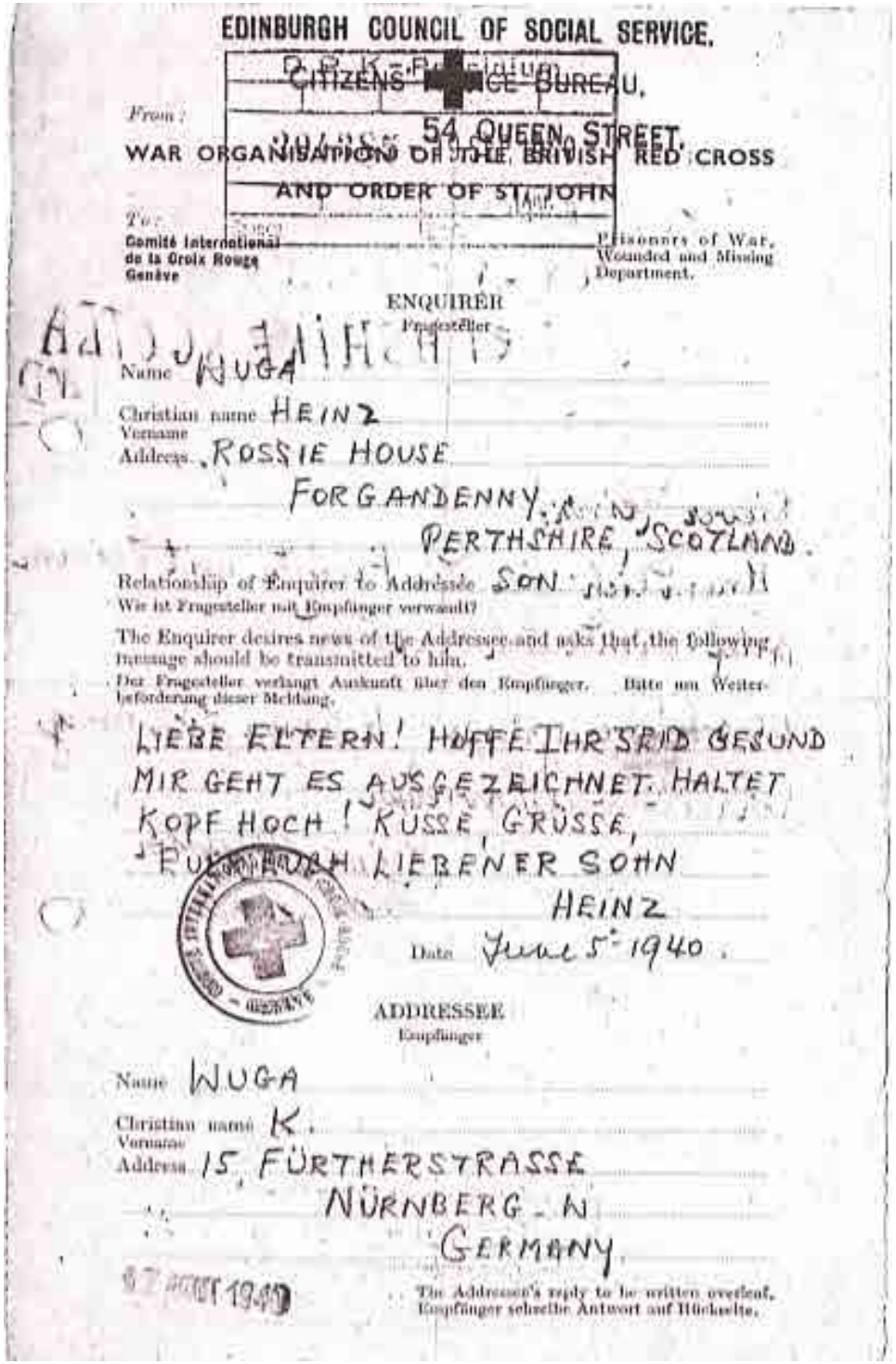
BEGLEITET VON SEINER EHEFRAU

UND VON KINDERN

STAATSANGEHÖRIGKEIT:

DEUTSCHES REICH

Anhang 6: Brief an Henrys Eltern



EDINBURGH COUNCIL OF SOCIAL SERVICE.

CITIZENS' ADVICE BUREAU.

54 QUEEN STREET.

From:

WAR ORGANISATIONS OF THE BRITISH RED CROSS AND ORDER OF ST. JOHN

To:

Comité International de la Croix Rouge Genève

Prisoners of War, Wounded and Missing Department.

ENQUIRER

Fragesteller

Name WUGA

Christian name HEINZ

Vorname

Address ROSSIE HOUSE

FORGANDENNY,

PERTHSHIRE, SCOTLAND.

Relationship of Enquirer to Addressee SON

Wie ist Fragesteller mit Empfänger verwandt?

The Enquirer desires news of the Addressee and asks that the following message should be transmitted to him.

Der Fragesteller verlangt Auskunft über den Empfänger. Bitte um Weiterbeförderung dieser Meldung.

LIEBE ELTERN! HOFFE IHR SEID GESUND MIR GEHT ES AUSGEZEICHNET. HALTET KOPF HOCH! KÜSSE, GRÜSSE, EUER LIEBENER SOHN HEINZ

Date June 5 1940.

ADDRESSEE

Empfänger

Name WUGA

Christian name K.

Vorname

Address 15, FÜRTHERSTRASSE

NÜRNBERG - N

GERMANY.

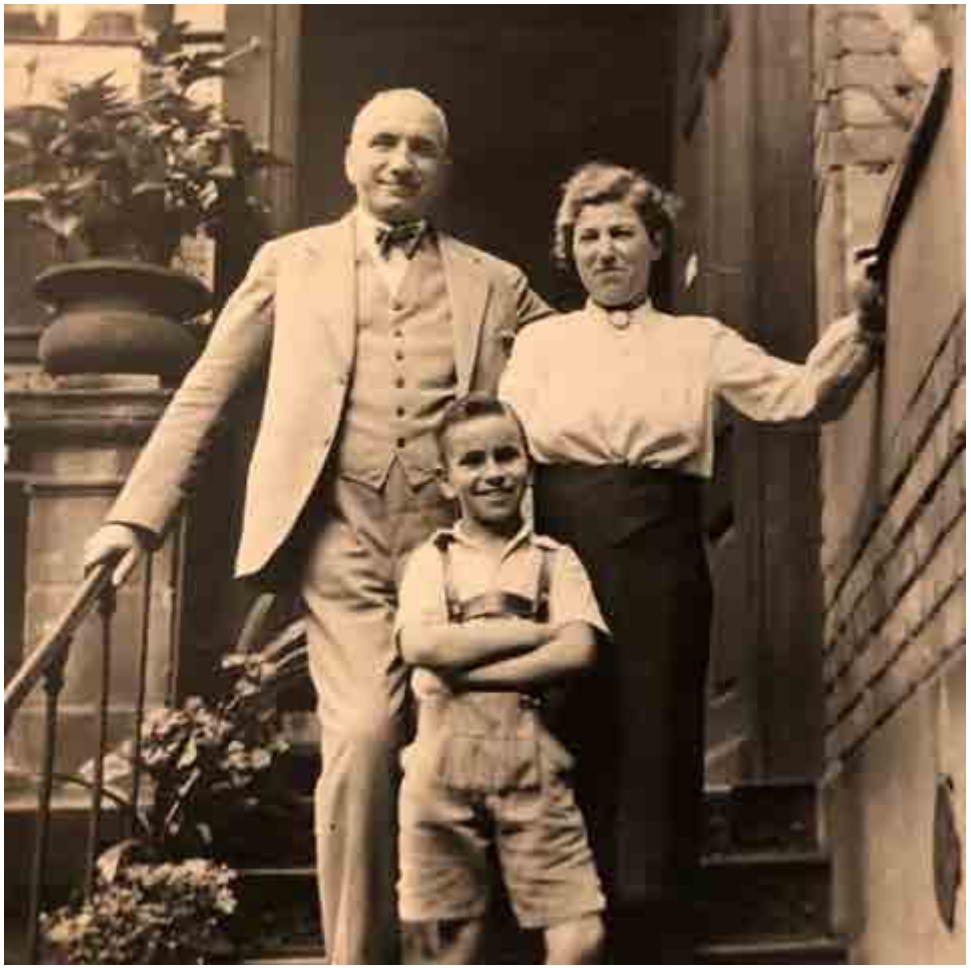
17 AUGUST 1940

The Addressee's reply to be written overleaf.

Empfänger schreibe Antwort auf Rückseite.

Anhang 7: Henry als Koch

Anhang 8: Henry mit seinen Eltern in Nürnberg im Alter von 8/9.



Anhang 9: Henry und Ingrid heute.

Anhang 10: Garnethill Synagoge heute.

© Lara Luisa Hauzel
lhauzel@students.uni-mainz.de

Lara Hauzel
studiert im 10. Semester Evangelische Theologie im Magister Theologiae und im 2. Semester Klassische Philologie im Master of Arts.

Die Arbeit wurde von Prof. Dr. Walter Dietz und Dr. Jutta Koslowski betreut.

Gegen den Goldgrund

Überlegungen zum Konstrukt protestantischer Heiligkeit am Beispiel Dietrich Bonhoeffers

1 Prolegomena

> *Ich erinnere mich eines Gespräches, das ich vor 13 Jahren in Amerika mit einem französischen jungen Pfarrer hatte. Wir hatten uns ganz einfach die Frage gestellt, was wir mit unserem Leben eigentlich wollten. Da sagte er: ich möchte ein Heiliger werden (– und ich halte für möglich, daß (sic!) er es geworden ist –); das beeindruckte mich damals sehr. Trotzdem widersprach ich ihm und sagte ungefähr: ich möchte glauben lernen. Lange Zeit habe ich die Tiefe dieses Gegensatzes nicht verstanden. Ich dachte, ich könnte glauben lernen, indem ich selbst so etwas wie ein heiliges Leben zu führen versuchte.*[1]

Dietrich Bonhoeffers kurze Bemerkung zu einer Begegnung während seines Amerikaaufenthaltes liefert einen wertvollen und grundsätzlichen Einblick in seine Vorstellung von Glauben und impliziert damit zugleich seinen theologischen Umgang mit dem Konzept der Heiligkeit: Offenbar sind Glaube und Heiligkeit für Bonhoeffer getrennte Instanzen oder zumindest divergierende Ansätze und Vollzüge einer bestimmten Lebensform, die diametral gegenübergestellt werden.

Umso erstaunlicher ist es, dass gerade die Person Bonhoeffers in den vergangenen Jahrzehnten mehrfach mit dem Konzept der Heiligkeit in Berührung gebracht worden ist und mittlerweile sogar selbst als potenzieller evangelischer Heiliger, gewissermaßen ein Pendant zum römisch-katholischen Heiligenbild, gehandelt wird. Das ökumenische Heiligenlexikon etwa zählt Dietrich Bonhoeffer bedenkenlos zu den prominenten Heiligen und ordnet ihm den 9. April als Gedenktag zu.[2] Eine ähnliche Po-

1 Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Gütersloh 1998 (DBW, Bd. 8), S. 541f.

2 Vgl. Schäfer, Joachim: Art. Dietrich Bonhoeffer. In: Ökumenisches Heiligenlexikon. Stuttgart 2019. URL: https://www.heiligenlexikon.de/BiographienD/Dietrich_Bonhoeffer.htm (zuletzt eingesehen am 17. 02. 2020, 17:28 Uhr).

sition hierzu spiegelte Wolfgang Huber wider, als er gut 62 Jahre nach der Exekution dieses Widerstandskämpfers eine Rede hielt, in der er vom „Leben und Wirken dieses evangelischen Heiligen“ spricht und zu Dank und Erinnerung an dessen Person mahnt.[3] Huber steht damit nicht allein auf weiter Flur; er führt die 2001 aufleben-den und doch abgelehnten Bestrebungen des Historikers Klemperer an, Bonhoeffer auch mit Legitimation der römisch-katholischen Kirche heilig zu sprechen,[4] und auch sonst finden sich bis in die neuere Rezeption Bonhoeffers mitunter ausgesprochen wohlwollende Tendenzen.[5]

Doch wie ist dieser Sachverhalt theologisch zu begründen? Ist es legitim, im Rahmen des Protestantismus überhaupt von „Heiligen“ zu sprechen und könnte ein solcher konfessionel-ler Transfer gerechtfertigt sein? Gerade für die Person Bonhoeffers lassen sich im Allgemeinen eine recht bruchlose Aktualität und ein nicht geringes Interesse konstatieren. Es gibt nur we-nige Personen des 20. Jahrhunderts, die einen solch weitreichenden theologischen wie auch außerkirchlichen Einfluss auf die Nachwelt hin-terließen und im kollektiven Bewusstsein derart präsent sind. Durch seine exponierte Stellung im politisch-theologischen Diskurs des Zweiten Weltkrieges eignet sich Bonhoeffer in der Tat be-sonders gut für die Idee eines solchen Transfers. Gleichwohl gibt es auch weniger enthusiastische, kritische Äußerungen über den Theologen, der zugleich hochgradig politisch involviert war, als Doppelagent agierte und den Tyrannenmord legitimierte.[6] Die Schwierigkeit der Betrachtung liegt in der schillernden Komplexität der Person Bonhoeffers, die sich nicht eindimensional auf eine stereotype Schablone reduzieren lässt, son-dern durchaus ambivalent und problematisch erscheint.

Die Existenz einer solchen Heiligenskizze im Protestantismus gewinnt darüber hinaus noch an kirchlich-institutioneller Brisanz, da der Anspruch einer protestantischen Heiligenpersönlichkeit

3 Huber, Wolfgang: Dietrich Bonhoeffer – ein evangelischer Heiliger? – Vortrag im Ateneo Sant'Anselmo, Rom“ vom 03. 05. 2007. URL: https://www.ekd.de/070503_huber_rom.htm (zuletzt eingesehen am 17. 02. 2020, 17:19 Uhr).

4 Vgl. Huber, Dietrich Bonhoeffer.

5 So findet sich am Westportal des Westminster Abbey eine Ganzfigur Bonhoeffers, antikisierend und typisierend mit Heiligenattributen dargestellt und eingereiht unter zehn Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Als einzelne Schlaglichter seien hier ferner Gemeinhardt, Peter: Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart. München 2010, S. 10 und Janssen, Henk (ofm): Franz von Assisi und Dietrich Bonhoeffer – ein Vergleich. In: Florian Schmitz/Christiane Tietz (Hgg.): Dietrich Bonhoeffers Christentum. Festschrift für Christian Gremmels. Gütersloh/München 2011, S. 369 – 372 genannt, für den Bonhoeffer einige bemerkenswerte Parallelen zum Leben und Wirken des heiligen Franz von Assisi aufweist, genannt. Auch Barth, Hans-Martin: Sehnsucht nach den Heiligen? Verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität. Stuttgart 1992, S. 35, 124, 146 konstatiert diese Sicht und kann sogar berichten: „Nach Auffassung eines römisch-katholischen Kirchenhistorikers betet der heilige Dietrich Bonhoeffer für uns – evangelischen Christen eine eher befremdliche Vorstellung“.

6 So etwa besonders offenkundig Kodalle, Klaus-M.: Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie. Gütersloh 1991.

schwerwiegende interkonfessionelle Implikationen in sich birgt, die bis in die reformatorischen Auseinandersetzungen zurückreichen. Das Programm der Heiligenverehrung galt und gilt als eine der konkretesten konfessionell begründeten Abgrenzungen und liefert ein manifestes Beispiel des divergierenden theologischen Bewusstseins wie auch der gelebten Religiosität und Spiritualität der protestantischen und der römisch-katholischen Kirche. Insofern werden Sinn und Nutzen des Konzepts protestantischer Heiligkeit zu überprüfen und in den Kontext historischer wie auch zeitgenössischer Tendenzen einzubetten sein, um eine fundierte Aussage über das Interferenzphänomen einer protestantischen Heiligkeit am Beispiel Dietrich Bonhoeffers treffen zu können.

2 Dietrich Bonhoeffer im Konzept der Heiligkeit: Biographie und Theologie

Bonhoeffers Bedeutung in der Frage um Heiligkeit entspringt maßgeblich der engen Koppelung von Biographie und Theologie, die seine Authentizität im Einklang von Forderungen und Handlungen verbürgt. Im Laufe seiner akademischen theologischen Ausbildung entwickelte er ein sozialethisches pfarramtliches Pflichtgefühl, das fortan zu einer Konstante seiner Gesamtausrichtung wird;[7] in der Aussage „Ich möchte glauben lernen“[8] spiegelt sich eine Theologie, die ihre eigene Wirkungsqualität immer wieder auf den Prüfstand stellt. Dass er die Nicht-Erfüllung des sozialethischen Moments der Kirche gerade während der nationalsozialistischen Herrschaft und im Speziellen im Kirchenkampf konstatieren muss, ist wenig verwunderlich, und das von ihm gewählte Remedium im Rahmen seines Konzeptes zur Nachfolge ist „politische Ethik“ im besten christlichen Sinne,[9] die die mündig gewordene Welt in ihrem religionslosen Zustand würdigt und sich ihr öffnet: Bonhoeffer skizziert diesen Sachverhalt in einem Brief an Eberhard Bethge während der Tegeler Haftzeit, der im fragmentarischen Passus eines religionslosen Christentums gipfelt. Gegen inhaltsleere Religiosität der Volkskirche und defensive Taktiken zur Bewahrung eines Restansatzes von Religiosität[10] stellt er das Bild einer Kirche, die auch in der säkularisierten Welt um ihre Souveränität weiß und sich in der Anteilnahme am Leid Gottes selbst verwirklicht,

7 Vgl. Krause, Gerhard: Art. Bonhoeffer, Dietrich. In: TRE, Bd. VII. Berlin (u. a.) 1981, S. 58.

8 S. Fußn. 1.

9 Vgl. Bonhoeffer, Nachfolge, S. 254f., 277f., 331f., hierzu auch Feil, Ernst: Die Theologie DietrichBonhoeffers. Hermeneutik. Christologie. Weltverständnis. München 1971 (GT.S, Nr. 6), S. 256–266.

10 Vgl. Feil, Theologie (s. Anm. 9), S. 344.

ohne sich in ein religiöses Korsett zu zwängen.[11] Vor dem Horizont der „teuren Gnade“[12] wird auch hier der Impetus der aktiven Partizipation deutlich, der das eigentliche Ziel markiert. Mit-Leiden erfordert die Teilhabe an der Ohnmacht in der Welt statt des sehnsüchtigen Blicks auf Fülle des Jenseits und befähigt so zum Heilsdienst,[13] der für Bonhoeffer identitätsstiftend ist: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“.[14]

Eine Doktrin der Heiligkeit für Bonhoeffer wird sich also am ehesten mit seiner eigenen gelebten Praxis von relationaler Menschlichkeit und Selbsttätigkeit auseinandersetzen, die in seinem Leben auf so eindrucksvolle Weise greifbar wird.[15] Es ist die Selbsterfahrung, die Einheitlichkeit und geradlinige Ausrichtung auf Christus von Wort und Werk im Leben, die Bonhoeffers Person Wirkung und Glaubwürdigkeit verleiht.[16] Biographie und Theologie verbinden sich im aktiven Handeln, das letztlich im geforderten Vertrauen auf Gott kulminiert und auf ein ambitioniertes Leben zurückblicken kann, das seinen eigenen Anforderungen gerecht geworden ist.[17] Gleichwohl muss sich auch dieses anspruchsvolle Leben an weiteren Maximen messen lassen. So ist Bonhoeffers Zuspitzung der Verantwortungsethik bis hin zur Befürwortung des Tyrannenmordes (anders als etwa Alfred Delp oder Helmuth James Graf von Moltke) schließlich auch seine Tätigkeit als V-Mann der Abwehr[18] nicht nur im Rahmen des theologischen Diskurses ausgesprochen heikel und diffizil. Die Betätigung im Widerstand stellt die Frage nach der Schuld im moralischen Grenzfall, auf die Bonhoeffer mit der ultima ratio im Sinne der Verantwortungsethik reagiert. Die eigene Schuld zugunsten der schuldlos Schuldigen wird so zum transmoralischen Phänomen erhoben, das das Unrechtsbewusstsein der Gesellschaft zu sensibilisieren sucht.[19] In dieses Spektrum gehört auch die Frage nach dem Martyrium, die schwierig zu beantworten ist. Die Frage, ob es sich um ein tatsächliches Zeugnis für den Glauben allein

11 Vgl. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (s. Anm. 1), S. 472–474. Vgl. auch Gremmels, Christian: Art. Bonhoeffer, Dietrich. In: RGG4, Bd. 1. Tübingen 1998, Sp. 1684.

12 Bonhoeffer, Nachfolge (s. Anm. 9), S. 29–43.

13 Vgl. Krause, Bonhoeffer (s. Anm. 7), S. 62., Feil, Theologie (s. Anm. 9), S 371–374, 383, 387–396.

14 Vgl. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (s. Anm. 1), S. 560. Vgl. dazu auch Henkys, Jürgen: Art. Bonhoeffer, Dietrich – Praktische Theologie. In: RGG4, Bd. 1. Tübingen 1998, Sp. 1684f., auch Feil, Theologie (s. Anm. 9), S. 313–317.

15 Vgl. Gruchy, John W. (de): Being Christian: Being Human. Interpreting Sanctification in a »Worldly« Way. In: Florian Schmitz/Christiane Tietz (Hgg.): Dietrich Bonhoeffers Christentum. Festschrift für Christian Gremmels. Gütersloh 2011, S. 38–47.

16 So auch Gremmels, Christian/Pfeifer, Hans: Vorwort. In: Dies. (Hgg.): Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer. München 1983, S. 5.

17 Vgl. Gremmels, Bonhoeffer (s. Anm. 11), Sp. 1684. Die Wandlung, die Bonhoeffer damit vollzieht, greift Bethge, Eberhard: Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie. Gütersloh 92005 bereits im Titel seines Werkes auf.

18 Vgl. Krause, Bonhoeffer (s. Anm. 7), S. 56.

19 Vgl. Krause, Bonhoeffer (s. Anm. 7), S. 62, Bethge, Eberhard: Dietrich Bonhoeffer und die theologische Begründung seines politischen Widerstandes. In: Wolfgang Erk/Yorick Spiegel (Hgg.): Theologie und Kirchenleitung. Martin Fischer zum 65. Geburtstag gewidmet. München 1976, S. 62, 68.

oder eine primär politische Sanktionierung handelt, scheint gerade im Hinblick auf Bonhoeffers Agieren als Doppelagent gerechtfertigt, dürfte sich aber in Anbetracht der Verquickung von Politik und Theologie kaum beantworten lassen. Das Martyrium als „Widerfahrnis [und zugleich] Einsatz reinster und höchster Art“[20] gewinnt in der Biographie Bonhoeffers somit eine restituierte Bedeutung, die zugleich auf eine politische Neuerung des Martyriumsbegriffes aufmerksam macht. In dieser Perspektive ließe sich die Sicht Bonhoeffers als eines Heiligen wohl mit der praktischen, weltlichen Vernetzung von Christentum und Menschsein in den Zeiten omnipräsenter Unmenschlichkeit begründen, die gleichsam schillert durch ein Handeln, das Heiligkeit weder garantieren noch für sich beanspruchen will.

3 Implizite und explizite Merkmale von Heiligkeit bei Dietrich Bonhoeffer

Ein Vergleich mit tradierten Heiligen zeigt: Die Verehrung von Heiligen bzw. das um sie gesponnene Gedächtnis kennt feste Werte und Kriterien, die sich im Verlauf der Geschichte herauskristallisierten, institutionell stabilisierten und anhand derer sich die zugeschriebene Heiligkeit in der Wirkungsweise von Leben und Frömmigkeit darlegt. Dass damit zwar eine gewisse Verbindlichkeit, jedoch nicht die Messbarkeit menschlicher Heiligkeit suggeriert ist, sondern lediglich Aspekte und Eigenschaften, die mit als heilig verehrten Personen assoziiert werden und die diese in überdurchschnittlichem Maß in ihrem Wirken belegten, fußt auf der Vorstellung ihres bei Gott erfüllten Lebens, derer sich auch das katholische Kanonisationsverfahren bedient. Da religiöse Vollkommenheit weder irdisch und noch weniger himmlisch messbar ist und sich den Kategorien menschlicher Beurteilung letztlich entzieht, gilt der Vollzug des Wunders als das wesentlichste Moment der Selig- und Heiligsprechung. Seit der katholischen Reform bedarf die *canonisatio* nach den Richtlinien des Codex Iuris Canonici neben der *beatificatio* des sorgfältig überprüften Beleges neuer auf Fürbitte hin geschehener Wunder. Hinzu kommen der Nachweis eines im höchsten Maße im Einklang mit dem christlichen Glauben und seinen Tugenden gelebten Lebens oder der Märtyrertod.[21] Mit der durch den CIC institutionell geregelten Me-

20 Slusser, Michael: Art. Martyrium III/1. – Neues Testament/Alte Kirche. In: TRE Bd. XXII. Berlin (u. a.) 1992, S. 207.

21 Vgl. Hausberger, Karl: Art. Heilige/Heiligenverehrung – III. Anfänge der christlichen Heiligenverehrung. In: TRE Bd. XIV. Berlin (u. a.) 1985, S. 655f.

thodik der Heiligsprechung lässt sich zugleich die Unterscheidung zwischen expliziter und impliziter Heiligkeit treffen, die der mitunter zwiespältigen Interpretationen neuzeitlicher Heiligenpersönlichkeiten dienlich ist. Das Prädikat explizit beschreibt hierbei eine Form von Heiligkeit, die kanonisch durch das Anlegen bestimmter Kriterien und unter Berücksichtigung gewisser Prämissen kirchlich sanktioniert wird, sodass in deren Folge eine institutionalisierte Verehrungspraxis hervorgeht; das Prädikat implizit dagegen meint eine Gestalt von Heiligkeit, die neben den eng gefassten Voraussetzungen und Eigenschaften des Heiligenkanons existiert bzw. diesen durch Miteinbezug divergierender Kontexte erweitert und so gewissermaßen als eine Variante von Heiligkeit in und neben den kirchlichen Institutsgrenzen fungiert.[22]

Unter Berücksichtigung der Bandbreite dessen, was ein christlich-tugendhaftes Leben determiniert und welche Aspekte durch die Überlieferung besonders akzentuiert werden, stimmen Bonhoeffers eigener Lebensvollzug und dessen theologische Reflexion weithin mit der Ausrichtung auf die christlichen *virtutes* überein. Das altkirchliche bzw. spätantik-mittelalterliche Modell des Heiligen mit seiner intellektuell-magistralen Würde und der christlichen Sozialisation füllt Bonhoeffer in durchaus umfassender Weise aus, die Bekleidung des kirchlichen Amtes im Zusammenhang mit der dafür erforderlichen Tugendhaftigkeit kann für ihn ebenso statuiert werden wie die Standhaftigkeit des Glaubens und das Erleiden des Martyriums.[23] Im Hinblick auf die eigene Frömmigkeit und in letzter Konsequenz auch auf die Kohärenz von postulierter und gelebter christlicher Praxis entspricht Bonhoeffer somit in hinreichendem Maße den Idealen der (spät-)antiken Heiligen und erfährt sogar eine Form der Verehrung, die bisweilen frappierende Ähnlichkeiten zur katholischen Praxis aufweist.[24]

Gerade der Vergleich mit lang tradierten Heiligenpersönlichkeiten wie etwa Martin von Tours macht jedoch auch einen entscheidenden Unterschied sichtbar. Im Gegensatz zur radikal-asketischen Abkehr von der Welt und den darin vorherrschenden politischen Belangen sieht

22 Diese Modifikation trägt somit auch der Tatsache Rechnung, dass Heilige i. A. der römisch-katholischen Sphäre zugewiesen werden und stellt so die Frage nach einem Konzept von Heiligkeit im weiteren Sinne.

23 Hierzu passt auch die lange unbestrittene Rezeption von Bonhoeffers Verhalten und letzten Aussagen unmittelbar vor der Vollstreckung des Todesurteils. Der Bericht ist zwar mittlerweile durch den damals anwesenden Wärter revidiert worden, liefert aber dennoch einen wertvollen Einblick eines sich formierenden Märtyrergedächtnisses, das zweifellos zur legendenhaften Erhöhung beigetragen hat.

24 So etwa durch Devotionalien.

Bonhoeffer die Verbindung von Welt und Politik als vorrangige Notwendigkeit innerhalb der Weltgeschichte und der Verantwortung jedes einzelnen Christen. Die Zuwendung zur säkularen Sphäre und die aktive Beteiligung der kämpfenden Kirche am Diesseits sind Teilaspekte einer Theologie, die auf die veränderten Einflüsse ihrer Zeit verweist und sich für das 21. Jahrhundert öffnet. Das Schicksal des religiös-politischen Martyriums ebenso wie die ihm vorangehende universale Auffassung des Wirkungsbereiches von Theologie und Christentum artikulieren paradigmatisch dieses soziologische Stratum.

Ein differentes, gleichsam nicht unerhebliches Merkmal stellen die Negativbelege dar, die das potenzielle Heiligenbild irritieren und provozieren. Wenngleich zeitgenössische Kritiker und Gegenstimmen auch den fest installierten Heiligen in diachroner Perspektive gemeinsam sind, so ist die noch recht aktuelle Zeitgenossenschaft zu Dietrich Bonhoeffer immer wieder Anlass kritischer Diskussionen, die ihn vor dem Hintergrund der problematischen Aspekte seines Lebens und Wirkens zu demaskieren versuchen. Kontroversen und Feindseligkeiten sind dem Heiligen wohl niemals fremd, doch lässt sich gerade anhand der jüngsten Beispiele beobachten, wie eine mögliche Entwicklungslinie von der Reklamation hin zur tatsächlichen Memoration einer eventualen Heiligenpersönlichkeit verläuft, bei der der Übergang zu einer verherrlichenden Betrachtung wie etwa im Legendengenre noch nicht abgeschlossen ist.[25] Zweifellos ist für Bonhoeffer ein gewisser Nimbus zu registrieren, der sich maßgeblich dem Auftreten und Verhalten zu Lebzeiten verdankt und der durch das erlittene Martyrium noch verstärkt wird, doch stellt sich genau hier die entscheidende Frage, ob eben jener Nimbus tatsächlich gleichzusetzen ist mit der *corona* der frühen Märtyrer und Heiligen, wie sie seit der Alten Kirche und bis in die mittelalterliche Verklärung angenommen wird, wenn Bonhoeffer gerade nicht als „stained-glass saint[...]"[26] interpretiert wird.

Seine Einbettung in das Schema von expliziter und implizierter Heiligkeit offenbart insgesamt einen Doppelaspekt, wonach er einige Aspekte erfüllt, andere dagegen konterkariert. Der Rekurs auf die römisch-katholischen Formalia mag die Übersicht abrunden: Die endgültige Aufnahme in den Kanon der Heiligen und damit die Zugehö-

25 Neben Bonhoeffer stellen auch Martin Luther King oder Mohandas Gandhi keine Ausnahmen dar, ebenso wenig die katholische Heilige Mutter Teresa.

26 Gruchy, Being Christian (s. Anm. 15), S. 43.

rigkeit zum offiziellen Status als Heiliger ist im christlichen Kontext nach wie vor dem Heiligen Stuhl vorbehalten und bleibt für Konfessionszugehörige der römisch-katholischen Kirche reserviert. Menschen wie Dietrich Bonhoeffer fordern diese Exklusivität durch ihr Leben und Zeugnis, das den kanonischen Kriterien sehr nahe kommt, in vielerlei Hinsicht heraus und machen zugleich auf den religionsübergreifenden Horizont des Heiligenkonzeptes wie auch auf die letztgültige Schwierigkeit einer hinreichenden Definition aufmerksam.[27] Indem sich die Person Bonhoeffers grundlegenden Kriterien wie der Konfessionszugehörigkeit oder der Wundertätigkeit entzieht, entfällt die Möglichkeit der Kategorisierung als Heiliger auf institutioneller Ebene, wenngleich der übrige Lebensvollzug den Anforderungen entsprechen mag. Die Befürwortung des politischen Eingebundenseins der Kirche auch an der äußersten moralischen Grenze mögen ihn zumindest partiell auch auf ethischer Ebene disqualifizieren – obschon die daraus resultierende Widerstandskraft es ist, die sein Angedenken bestätigt und das Martyrium veranlasste.

Es ist offenbar ein Paradoxon, das zum Signum der Heiligenverehrung des 20. und 21. Jahrhunderts geworden ist und für das die Person Dietrich Bonhoeffers wie auch die ihr zuteilgewordene Nachwirkung symptomatisch stehen. Hier mag eine divergierende Lesart von Heiligen und Heiligkeit vorliegen, die von Mehrdimensionalität geprägt ist und so auch die Tendenz einer ganzheitlicheren Betrachtung bedient: Da sich jeglicher Aktivismus weder ohne das Einräumen von Fehlbarkeit und Kritik vollziehen kann, noch exklusiv auf den christlichen oder gar römisch-katholischen Vollzugsbereich beschränken muss, liegt in diesem Zuschnitt der Verehrung eine spezielle Statusform vor, an der sich die katholisch überlieferte Form der Veneration messen lassen muss und weiterentwickeln kann. Einer aktuellen Version der ökumenischen oder konfessions- und religionsübergreifenden Heiligenverehrung wird die Möglichkeit der katholisch kanonisierten Heiligsprechung zwangsläufig vorenthalten bleiben, sie bietet aber gewissermaßen ein außerkanonisches Alternativprogramm. Resultat ist eine veränderte Wahrnehmung von Heiligen, die das altbekannte Profil erweitert und verfügbarer macht, indem sie auch die Menschlichkeit respektive Fehlbarkeit ihrer Subjekte nicht mehr kaschiert, sondern zum Thema erhebt. In Ablösung von einem mitunter alle Normen sprengenden, nicht zu erreichenden Ideal der Frömmigkeit strebt sie

27 Vgl. hierzu Lanczkowski, Günter: Art. Heiligkeit – I. Religionsgeschichtlich. In: TRE Bd. XIV. Berlin (u. a.) 1985, S. 641f.

nach einem plastischen, lebensweltlichen Format, das gleichzeitig andere Glaubensströmungen mitberücksichtigt. Die außerkatholische Erfassung von Heiligkeit erfordert somit eine differente Akzentuierung; es handelt sich weniger um eine Heiligkeit im klassischen Sinne, wohl aber um eine besondere Glaubensleistung, die zunächst mit dem würdigenden Begriff des Märtyrers synchronisiert werden kann. Gleichwohl sind Stringenz und Authentizität im Verhältnis von Biographie und theologischen Postulaten auf eine Weise erfüllt worden, die doch besonderer Anerkennung bedarf, sodass auch eine gewisse Approximation an die kanonischen Standards erreicht wird. In dieser Hinsicht findet hier eine neuartige Vermischung von impliziten und expliziten Heiligenmerkmalen statt, bei der die tradierten und konventionalisierten Heiligenideale bestehen bleiben, jedoch unter anderen Vorzeichen und in anderen Sphären existieren, sich der säkularen Welt öffnen und außerhalb konfessionell gesetzter Grenzen operieren, ohne durch eine legendarische Retrospektive reinszeniert zu werden.[28] Bei aller Kritikfähigkeit ist eine völlige Dekonstruktion aber nicht notwendig; endgültiges Ziel zur Klärung und Grenzbestimmung kann nur ein neues Profil der Heiligen sein, das sich selbst und sein Gedächtnis von den traditionellen konfessionellen Bindungen emanzipiert hat.

4 Ertrag: Dietrich Bonhoeffer als evangelischer Heiliger?

Trotz seiner reformatorisch begründeten Ablehnung der Konzepte exponierter Einzelheiliger und deren Verehrung kann auch der Protestantismus Menschen benennen, für deren beeindruckenden Glaubens- und Lebensvollzug sich die expliziten Heiligkeitsmerkmale, wie sie im römisch-katholischen Kanonisationsverfahren geltend gemacht werden, konstatieren lassen.[29] Gleichzeitig weichen diese Personen in den Aspekten, mit denen sie die katholisch gesetzten Richtlinien entweder übertreten (Konfession) oder unterschreiten (Wundertätigkeit), von dem kanonischen Standard ab und sprengen mit ihren implizit gelesenen Merkmalen von Heiligkeit das

28 Gegen die Verabsolutierung oder einseitige Überbewertung Bonhoeffers und seiner Theologie erhebt daher Krause, Bonhoeffer (s. Anm. 7), S. 57, 63 berechtigten Einspruch. Ein interessanter Ausblick wäre wohl, die weitere diachrone Entwicklung des Andenkens an Bonhoeffer langfristig zu verfolgen und mit einiger zeitlicher Di stanz zu überprüfen, inwieweit sich ein Wandel hin zu einer verklärteren Form der Darstellung vollzogen hat.

29 Vgl. Gemeinhardt, Die Heiligen (s. Anm. 5), S. 101, der zugleich auf die Lücken der evangelischen Hagiologie aufmerksam macht. Neben Dietrich Bonhoeffer kommt eine solche Betrachtung kurioserweise auch Martin Luther selbst zu. Vgl. Barth, Sehnsucht (s. Anm. 5), S. 82f., 146, ferner Planck, Oskar: Unsere Verbindung mit der oberen Welt. In: Hans Asmussen/Wilhelm Stählin (Hgg.): Die Katholizität der Kirche. Beiträge zum Gespräch zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche. Stuttgart 1957, S. 348–352 und Müller, Gerhard Ludwig: Die Heiligen – ein altes und neues Thema der Ökumene. Überlegungen aus der Sicht der systematischen Theologie. In: Ders. (Hg.): Heiligenverehrung – ihr Sitz im Leben des Glaubens und ihre Aktualität im ökumenischen Gespräch. Freiburg 1986 (SKAEF), S. 116.

bisweilen als klassisch katholisch geltende Idealbild. Dietrich Bonhoeffer ist fraglos ein Beispiel dieses Phänomens; in den 75 Jahren seit seiner Ermordung hat sich ein Bild seines Lebens und Einsatzes etabliert, das der Vorstellung eines Heiligen im evangelischen Gewand durchaus nahe käme, und tatsächlich lässt sich zumindest objektiv eine sozialethische Konstitution belegen, die den favorisierten geradlinigen und authentischen Konnex von Theologie und Handeln quittiert. Indes ist die *memoria* nicht über alle Zweifel erhaben und gewiss nicht unantastbar, visualisiert und verbalisiert sie doch auf ebenso präsente Weise die Fehlbarkeiten und menschlichen Grenzen, mit denen sich ein Leben dieses Anspruches konfrontiert sieht. Die Deduktion der aus dem römisch-katholischen Verfahren transferierten Heiligkeit kann in diesem Zusammenhang daher nur äußerst spekulativ und nach individuellem Ermessen erfolgen, doch die Erfüllung einiger wesentlicher Anforderungen kanonischer Heiligkeit schließt nicht aus, dass Bonhoeffer tatsächlich selig- oder gar heiliggesprochen worden wäre, wäre er dem Katholizismus zugehörig gewesen.[30] Allerdings scheitert eine solche Mutmaßung nicht zuletzt an den konfessionellen Grenzen ihres Transfers. Die unkritische Übertragung wäre dann lediglich ein von fremder Tradition genährter Automatismus, ein Reflex, der sich auf der Suche nach einer eigenen Begriffsbestimmung allzu sehr auf eine ihm eigentlich fremde Frömmigkeitspraxis bezöge. Bonhoeffer selbst entsagte jeglichem Bestreben, eine für ihn artifizielle Form der Heiligkeit zu generieren und verblieb stattdessen in der handlungsleitenden und ausschließlichen Ausrichtung auf den Christusglauben. Eingebettet in dieses protestantische Verständnis entzieht sich sein Zeugnis daher der Aufnahme in den Heiligenkanon und wäre bestenfalls als eine Äquivalenzkategorie des katholischen Heiligenkonzeptes zu interpretieren, die im Anklang an die bereits praktizierte Heiligenverehrung auch einen Weg in die evangelische Frömmigkeit gefunden hat.

Eine solche qualitativ-konsekutive Beschreibung („so, wie“) greift indessen zu kurz und verkennt das individuelle und ökumenische Potenzial ihrer außerkanonischen Exponenten. Ihre Würdigung begründet sich ja gerade nicht in ihrer Konfession oder etwaigen Grenzen derselben, sondern maßgeblich in der christlichen Öffnung zur Welt und dem Nächsten, die diese Grenze außer Kraft setzt. Das Beispiel Bonhoeffers zeigt,

30 Eine ähnliche, passende Argumentation, jedoch in Bezug auf eine andere Person, führt Planck, Unsere Verbindung (s. Anm. 28), S. 351, Fußn. 42 an: „‚Er war gemacht aus der Substanz derer, die im Raum der katholischen Kirche als Heilige betrachtet werden‘ “.

dass es immer wieder Menschen gibt, die in ungewöhnlich hohem Maße die Liebe und das Reich Gottes in der Welt bezeugen und denen ein kollektives Gedächtnis eingeräumt wird. Das Wirken als *persona Christi* ist nicht allein dem Katholizismus vorbehalten, und die Tatsache, dass die Memorierung auch hagiologische Überlegungen nicht ausspart, lässt auf ein weitreichendes, aber gewissermaßen subkutanes Bedürfnis nach Heiligen in modifizierter Perspektive schließen. Die Frage nach dem Umgang mit diesem Bedürfnis und den Christen, deren Nachwirkung die konfessionellen Dogmen auf diese Weise herausfordert, zuletzt nach der Kontur einer protestantischen Hagiologie, ist gerade in der Gegenwart wieder aktuell geworden und lädt zum interkonfessionellen Dialog über die „Wolke von Zeugen" (Hebr 12,1) ein.

Die Hervorhebung des Märtyreraspekts ist eine plausible Möglichkeit, dem Konstrukt außerkatholischer Heiligkeit Rechnung zu tragen. Für eine Erweiterung des Martyriumsbegriffes plädieren Rahner und Boff und räumen damit sogar außerchristlichen Vertretern die Berechtigung ein, als Märtyrer im vollwertigen Sinne bezeichnet zu werden.[31] Damit löst sich auch die Spannung zwischen politischem und christlichem Martyrium, die bereits für Bonhoeffer festgestellt wurde, endgültig auf; das Martyrium ist in beiderlei Hinsicht „letztlich die gleiche, ausdrückliche und entschlossene Annahme des Todes aus derselben Motivation heraus" und intensiviert so die praktischen Implikationen politischer Theologie „für ein Christentum und eine Kirche, die ihrer Verantwortung für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt sich bewußt (sic!) sein wollen".[32] Die Aufteilung in „Märtyrer für den christlichen Glauben" und „Märtyrer für das Reich Gottes" macht zugleich das gemeinsame Moment von Nachfolge und Politik im Handeln bewusst, das in den christlichen Universalwerten „Gerechtigkeit und Wahrheit" als „unabdingbare Minimalvoraussetzung" die christologische *κοινωνία* garantiert.[33] Der *socius Christi* definiert sich in der exzentrischen Orientierung seiner „Pro-Existenz", erzeugt

31 Vgl. Rahner, Karl: Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs. In: Concilium 19 (1983), S. 174–176, Boff, Leonardo: Martyrium: Versuch einer systematischen Reflexion. In: Concilium 19 (1983), S. 176–181, zusammenfassend auch Christen, Eduard: Art. Martyrium III/2. – Systematisch-theologisch. In: TRE Bd. XXII. Berlin (u. a.) 1992, S. 216f. Im Hinblick auf die Klassifikation als Heiliger etwas relativierender zeigt sich Barth, Sehnsucht (s. Anm. 5), S. 151.

32 Rahner, Dimensionen (s. Anm. 30), S. 175f., Christen, Martyrium III/2 (s. Anm. 30), S. 216f. Barth, Sehnsucht (s. Anm. 5), 144–146 weitet diese Argumentation sogar auf altkirchliche, etablierte Märtyrer aus.

33 Vgl. Boff, Martyrium (s. Anm. 31), S. 178–181, Gemeinhardt, Die Heiligen (s. Anm. 5), S. 115f.

so zugleich die „Wahrheit der Kirche und bringt die Heiligkeit, die Gott ihr mitgeteilt hat, zum Ausdruck“.[34] Allein in der Unnachgiebigkeit und der bedingungslosen Selbsthingabe offenbart sich das Signum des Martyriums, das so auf Christus selbst hinweist.[35]

Diese Perspektiverweiterung ist auf eine entsprechende Modifikation des Heiligenbegriffes projizierbar, die mit der terminologischen Öffnung kongruiert: Indem der Titel des Märtyrers von der konfessionellen Vereinnahmung losgelöst wird und in die Politik hineinweist, vollzieht sich die Zusage zur objektiven Verwirklichungsvielfalt von Heiligkeit auch in der außerkatholischen Dimension. Wenn der Märtyrerbegriff auf das aktiv erwirkte und in hohem Maße politische Opfer erweitert wird und dies die Heiligkeit der Kirche und der Menschen, wie Gott sie ihnen zuteilwerden lässt, in besonderem Maße unterstreicht, ergibt sich daraus auch eine mögliche Neudefinition von Heiligkeit gemäß dem altkirchlichen Ursprung und in weniger restriktiver Gestaltung. Damit ist weniger eine Entmystifizierung intendiert, als vielmehr ein restaurierter Entwurf des Heiligenverständnisses, der Heiligenpersönlichkeiten überkonfessionell verständlich macht und umso mehr zur *μίμησις* anleiten kann. Um überhaupt in fruchtbarer und legitimer Weise von Heiligen und Hagiologie im evangelischen Kontext sprechen zu können, muss der wichtigste Parameter sein, eine Ablösung von den primär römisch-katholischen und mittelalterlich anmutenden Assoziationen zu erzielen und einen weiter reichenden Fokus anzustreben. Ein neues Profil der modernen Heiligen müsste nicht nur ökumenische, sondern auch anthropologische[36] und ekklesiologische Schnittstellen bedienen und sich selbst Rechenschaft über wesentliche Grundsätze des Glaubens abgeben.[37] Hierbei hilft der Rekurs auf das Neue Testament und die lutherische Theologie. Wie die neuzeitlichen Märtyrer und als Heilige Bezeichneten – Bonhoeffer oder auch King und Gandhi – beispielhaft verdeutlichen, repräsentiert die moderne Definition der Heiligkeit auch das scheiternde und be-

34 Vgl. Boff, Martyrium (s. Anm. 31), S. 179f.

35 Vgl. Boff, Martyrium (s. Anm. 31), S. 177, Rahner, Dimensionen (s. Anm. 30), S. 174f.

36 Vgl. dazu besonders dezidiert Vosloo, Robert: The Promise of Bonhoeffer's Theological Anthropology for Reconfiguring Holiness. In: Christian Gremmels/Wolfgang Huber (Hgg.): Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums. Gütersloh 2002, S. 125–146.

37 Vgl. Barth, Sehnsucht (s. Anm. 5), S. 96–98, Planck, Unsere Verbindung (s. Anm. 28), S. 353. Ebenso lesenswerte Beiträge liefern Müller, Die Heiligen (s. Anm. 28), S. 102–123, im Blick auf die „schöpferische Neuinterpretation“ bes. S. 104–121, Lackmann, Max: Verehrung der Heiligen. Versuch einer lutherischen Lehre von den Heiligen. Stuttgart 1958, bes. S. 138.156–161 sowie Gemeinhardt, Die Heiligen (s. Anm. 5), S. 107–123.

grenzte Leben und das Bewusstsein davon; das Wissen um die eigene Existenz als *simul iustus et peccator* kann ein möglicher Ansatz sein, die modernen Heiligen als Geheiligten (1. Kor 1,2; Hebr 10,10) anzuerkennen, an dem „[r]adikaler Gehorsam gegenüber Gottes Gebot und radikale Entlastung durch das Evangelium von Gottes Vergebung“ erkennbar geworden ist.[38] Der moderne Heilige ist längst nicht mehr verklärtes Ideal und archaisches Standbild, sondern eine ambivalente, plastische Figur auf dem Weltparkett und kann so wirksam gegen die destruktiven Mechanismen der antiquierten Idealisierung agieren. Hier vollzieht sich die Absage an den frömmelnden Komparativ heilig – heiliger – Gott, der eine höchst unglückliche Staffelung der *communio sanctorum* andeuten würde.[39] Gleichwohl wird dem Menschen die Fähigkeit zu kontinuierlicher Verbesserung und Erprobung im Liebesdienst offengehalten, ohne die Linearität dieses Prozesses zur Vorgabe zu erheben. Entsprechende Freiheit kennt forthin auch der Vollzugsbereich; der in diesem Bewusstsein lebende moderne Heilige ist sensibilisiert auf den gesellschaftlichen Alltag sowie die politische Weltwirklichkeit.[40]

Die Verehrung bzw. das Gedächtnis dieser modernen Heiligen müsste ebenfalls reformiert werden. Dem Risiko der *adoratio* und der Verschwommenheit der Heilsmittlerschaft kämen die Universalität und zugleich die Inhomogenität zuvor. Die Gesamtheit der interreligiösen Heiligen als heterogen aufzufassen, stärkt die Ehrfurcht vor ihrem mannigfach nuancierten Einsatz und regt so zu Dankbarkeit und *imitatio* ihres *exemplum* wie auch zur erneuerten Erkenntnis der allumfassenden Gnade Gottes an und verweist damit immer wieder über die ethische Tat hinaus auf den Glauben als das eigentliche Ziel.[41] Nicht heilig zu werden steht zuvörderst, sondern glauben zu lernen[42] in den Vieldeutigkeiten und

38 Nach Barth, Sehnsucht (s. Anm. 5), S. 98–108, hier S. 106, ferner das klare Urteil auf S. 158: „Das klassische religiöse, in vieler Hinsicht also auch das römisch-katholische Heiligen-Ideal ist gescheitert, sofern es auf Identitäts-Eroberung durch asketische Disziplin und moralische Leistung aus war“. Heiligung ist demnach „Gabe und Aufgabe“, Geschenk und Berufung. Vgl. Marschütz, Gerhard: Art. Heilig - V. Spirituell. In: LThK, Bd. 4. Freiburg (u. a.) 1995, Sp. 1274, Otte, Klaus, Art. Heilig und profan – 2. Theologisch. In: EKL3, Bd. 2. Göttingen 1989, Sp. 438, Marquardt, Manfred: Art. Heiligung – IV. Ethisch. In: RGG4, Bd. 3. Tübingen 2000, Sp. 1575.

39 Ebenso Barth, Sehnsucht (s. Anm. 5), S. 49, Müller, Die Heiligen (s. Anm. 28), S. 112.

40 Vgl. Barth, Sehnsucht (s. Anm. 5), S. 76–79, 108–112, 155. Die erneuerte Ekklesiologie greift auch Müller, Die Heiligen (s. Anm. 28), S. 119 mittels Bonhoeffer auf und bringt darin auch den umstrittenen Aspekt von Schuld ein. Vgl. auch Neill, Stephen: Heiligkeit. Gütersloh 1962, S. 78–100, 111f., 115f.

41 Vgl. Barth, Sehnsucht (s. Anm. 5), S. 123–142, 144, Planck, Unsere Verbindung (s. Anm. 28), S. 338–345. Zur Nicht-Trennbarkeit von Heiligem und Glaubendem vgl. Wenz, Gunther: Evangelische Heiligenverehrung. Notizen zum XXI. Artikel der Confessio Augustana und zu seinem thematischen Kontext. In: Heiko Franke (Hg.): Veritas et communicatio. Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis. Festschrift zum 60. Geburtstag von Ulrich Kühn. Göttingen 1992, S. 347–349 und Gemeinhardt, Die Heiligen (s. Anm. 5), S. 102.

42 Eine Einstellung, die Bonhoeffer selbst letztlich ausführte und die Barth, Sehnsucht (s. Anm. 5), S. 19, 77 zum „Pathos des evangelischen Christentums“ erhebt. Die Heiligkeit des Heiligen mag ihm daher durchaus verhüllt oder bestenfalls fragmentarisch sein.

Provokationen des Lebens, und dies steht unter dauerhafter Rückbesinnung auf die heiligende Gnade Gottes im Akt der Rechtfertigung; der Heilige bliebe somit in erster Linie Mensch, ohne in theologischen Belangen eine Sonderwürde zu erfahren, er wird zu einer partikularen „Gestalt der Gnade“ im reformatorischen Individualsinn und zum Impuls für die Lebensgestaltung.[43] In seiner Menschlichkeit wird er dann auch in der säkularen Welt agieren, ohne damit in Widersprüche zu geraten, sondern in der Nachfolge stehen und daran partiell, aber selbstbewusst, gemäß des jeweils eigenen geschöpflichen Vermögens, partizipieren (Phil 4,13).[44] Der „Sternenhimmel“ des Kirchenjahres, der ähnlich dem „Sonnenhimmel“ glänzt, doch freilich geringer strahlt, verweist mit seinen Konstellationen somit immer auf den hellsten Himmelskörper, durch den die „Gestirne des nächtlichen Himmels“ erst in dunklen Zeiten aufzuleuchten vermögen.[45]

43 Vgl. Barth, Sehnsucht (s. Anm. 5), S. 147–158, Beinert, Wolfgang: Art. Heiligenverehrung. In: EKL3, Bd. 2. Göttingen 1989, Sp. 440f., Gruchy, Being Christian (s. Anm. 15), S. 37–47.

44 Vgl. Barth, Sehnsucht (s. Anm. 5), S. 155–158, besonders im Hinblick auf die „problematischen Koalitionen“, daneben Wenz, Evangelische Heiligenverehrung (s. Anm. 40), S. 345, 350f. Luthers Aussprache für den irdischen Heiligen und die terminologische Unterscheidung zwischen selig und heilig sind somit als wertvolle Vorläufer eines neuen Heiligenprofils zu identifizieren. Vgl. dazu Barth, Sehnsucht (s. Anm. 5), S. 76–79.

45 Vgl. Löhe, Wilhelm: Haus-, Schul- und Kirchenbuch für Schriften des lutherischen Bekenntnisses. Teil 2, Neuendettelsau 31928, S. 46, 52.

Wird der evangelische Vorbehalt in einer solchen Weise ernstgenommen und zur Transformation gebraucht, ergäbe sich hier in der Tat ein lohnendes Feld ökumenischer Annäherung,[46] das sich an einer der kontroversesten Hauptfragen erproben kann und das es daher noch auszutarieren gilt. In Anbetracht der weitreichenden Konsensfähigkeit dieser Neukonzeption läge hier zudem nicht nur eine interkonfessionelle, sondern auch interreligiöse Chance zugrunde, die die Polyphonie der Heiligen innerhalb der *communio sanctorum* des Apostolikums gestattet und das Kaleidoskop der Heiligen in seiner Gemeinschaftlichkeit umfassend fruchtbar macht. Ob daraus die Fähigkeit zum Kult entstünde bzw. entstehen sollte, ist gewiss noch fraglich, doch wäre die Genese einer potenziellen protestantischen Hagiologie, sofern sie angemessen ist, d. h. nicht als bloßes Zugeständnis oder simple Assimilation einer Seite realisiert wird, ein erster Schritt zum konstruktiven Umgang mit Heiligen als *„sancti moderni in nostris diebus“*[47]; wenn die Konfessionalisierung zugunsten des Moments der Einheit wegfällt, wenn sich

46 So schon Althaus, Paul: Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik. Bd. 2, Gütersloh 1948, S. 310f., auch Wenz, Evangelische Heiligenverehrung, S. 334.

47 Gemeinhardt, Die Heiligen (s. Anm. 5), S. 119. Zum Wesen als aktuelles exemplum für Jugendliche vgl. Lange, Christiane: Anregungen Bonhoeffers für das Christsein junger Menschen. In: Florian Schmitz/Christiane Tietz (Hgg.): Dietrich Bonhoeffers Christentum. Festschrift für Christian Gremmels. Gütersloh 2011, S. 378–380.

das Angedenken auf die reformatorisch korrigierenden Grundgedanken berufen kann, sie glänzend hervorstellt und ohne einseitig vereinnahmende Prozesse oder glorifizierende Legendenbildung auf das eigentliche Ziel hin ausrichtet, wenn sie schließlich von moralischem Perfektionismus[48] absieht und die Vorrangigkeit der neutestamentlichen Lehre bewahrt, dann ist es möglich, auch im Protestantismus von Heiligen zu sprechen – aber eben nicht von protestantischen Heiligen.

Damit ist zuletzt auch der Bogen zurück zu Bonhoeffer gespannt. Dietrich Bonhoeffer als der moderne Heilige im neudefinierten Sinn entfaltet das neuartige Profil von Heiligen, Heiligkeit und Heiligenverehrung als das, was es tatsächlich sein kann – paradigmatisch zum einen durch seine Klassifikation als Heiliger, zum anderen durch seine eigene Auseinandersetzung mit dem Topos des Heiligen; er wird darüber gewissermaßen zum Vorbild in der Frage nach Heiligen im Protestantismus. In beiden Perspektiven manifestiert sich bereits die Besinnung auf das Eigentliche dieser Bestimmung: Bonhoeffer ist kein makelloser Säulenheiliger,[49] er agiert nicht vor einem erhebenden „Goldgrund“[50], sondern verbleibt in der bescheidenen Ausrichtung und den Grenzen seiner Möglichkeiten in der säkularen Welt, aber stets in der Nachfolge und bringt damit diagnostisch und prognostisch den relationalen Doppelsinn zum Ausdruck, der das Heiligsein eigentlich determiniert: „Und so wird man ein Mensch, ein Christ“.[51]

48 Vgl. Planck, Unsere Verbindung (s. Anm. 28), S. 336.

49 Vgl. zu dieser Tendenz auch Miller, Gabriele: Art. Heilige – VI. Religionspädagogisch. In: LThK, Bd. 4. Freiburg (u. a.) 1995, Sp. 1276.

50 Barth, Sehnsucht (s. Anm. 5), S. 124.

51 Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (s. Anm. 1), S. 541f.

Claartje Ille
studiert im vierten Semester Deutsch, evangelische Religionslehre und Geschichte im Master of Education und im zweiten Semester Deutsch als Fremdsprache/Deutsch als Zweitsprache im Master of Arts.

Die Arbeit wurde betreut von Prof. Dr. Wolfgang Breul (Kirchengeschichte).

Luther und das Kriegshandwerk. Martin Luthers Ansichten zur Kriegsführung und zum Soldatenhandwerk in der Schrift „Ob Kriegsleute in seligem Stande sein können“ (1526)[1]

1 Bei der folgenden Ausführung handelt es sich um eine stark gekürzte Fassung einer Seminararbeit.

1. Einleitung

Konflikte, Kriege und Gewalt begleiteten und prägten die Geschichte der Menschheit und stellen ein immer wiederkehrendes moralisch-ethisches Problemfeld dar. Trotz der rasanten Veränderungen, der Aufklärung und des Wissenszuwachses steht die Menschheit immer noch vor der Frage, wie sie sich in Konfliktsituationen zu verhalten hat, ob Krieg geführt werden darf, in welchen Fällen und auf welche Weise Krieg und der Beruf des Soldaten vertretbar sind. Mit dieser Problematik – allerdings in einem gänzlich anderen historischen und sozialen Kontext – hat sich auch Martin Luther bereits vor knapp 500 Jahren beschäftigt. Luther, ein „geborener Mensch des Mittelalters“,[1] befasste sich mit den Fragestellungen zur moralischen und theologischen Rechtfertigung von Kriegsführungen. Er war zwar „kein Politiker und wollte auch kein Politiker sein“,[2] hatte aber dennoch Einfluss auf das politische Geschehen und gab „entscheidende Anstöße“,[3] auf welchen Grundlagen den Fragen zur Rechtfertigung einer Kriegsführung nachgegangen werden kann. Seine Aussagen, die überwiegend in den zwei Schriften „Von der weltlichen Obrigkeit“ und der „Kriegsleuteschrift“ ausgeführt werden, sind jedoch in ihrem historischen Zusammenhang zu betrachten und die Situationsbedingtheit muss berücksichtigt werden.[4] Während die Schrift Luthers „Von der weltlichen Obrigkeit“ in der Forschung eingehend untersucht wurde, fand seine „Kriegsleuteschrift“ deutlich weniger Beachtung. Im Folgenden wird daher der Frage nachgegangen, wie Luther den Krieg und das Kriegshandwerk bewertete, wie aus seiner Perspektive Krieg geführt werden dürfe und ob ein

1 Jung, Martin: Reformation und Konfessionelles Zeitalter (1517-1648). Göttingen 2012 (Basiswissen Theologie und Religionswissenschaft), 25.

2 Honecker, Martin: Martin Luther und die Politik. In: Der Staat. Bd. 22 H. 4 (1983), 473.

3 Jung: Reformation und Konfessionelles Zeitalter, 25.

4 Honecker: Martin Luther und die Politik, 473.

Christ mit gutem Gewissen Soldat sein könne. Dafür werden gesellschaftliche Strukturen, die Organisation des Militärs und das Handwerk der Soldaten untersucht. Außerdem wird Luthers eigenes Staatsverständnis dargestellt, Luthers Überlegungen werden anschließend auf Grundlage der Analyse seiner Schrift „Ob Kriegsleute in seligem Stande sein können“ (1526) herausgearbeitet und die Ergebnisse werden abschließend mit dem „gerechten Krieg“ und aktuellen Begebenheiten in Verbindung gesetzt.

2. Staatswesen in der Frühen Neuzeit (um 1520)[5]

Die Definition des „Staates“ und seine genaue Begriffsbestimmung ist äußerst komplex und wird in der Forschung stark diskutiert.[6] Während des ausgehenden Mittelalters bis Ende des 17. Jahrhunderts in der Frühen Neuzeit kann von einem „frühmodernen Staat“[7] gesprochen werden. Zu dieser Zeit spielten Macht, Machtverteilung, Machtkämpfe und vor allem politische, kirchliche und wirtschaftliche Grenzen eine große Rolle. Frühneuzeitliche Staaten differenzierten und die personellen Herrschaftsverhältnisse verkomplizierten sich, sodass nicht selten Personal- und Realunionen entstanden, die weiteres Konfliktpotenzial boten und zur Unübersichtlichkeit der politischen Verhältnisse beitrugen.[8]

3. Soldatenhandwerk um 1520 n. Chr.

Mit der Konstantinischen Wende und insbesondere mit der Entwicklung des Christentums zur Staatsreligion des Römischen Reiches gewann die Kirche an Einfluss auf kulturelle und politische Entwicklungen. Außerdem wurde mit der Christianisierung des Römischen Reiches der Militärdienst verpflichtend für Christen.[9]

In der Kriegsführung und dem Militärwesen kam es seit der Wende des 15. zum 16. Jahrhundert zu einer „military revolution“:[10] Es wurden vermehrt Söldner- und Landsknechttruppen als bewaffnete Reiter[11] eingesetzt, die Leistung der

5 Die Abgrenzung der „Frühen Neuzeit“ ist in der Diskussion: vgl. Schorn-Schütte, Luise: Geschichte Europas in der Frühen Neuzeit. Studienhandbuch 1500-1789. Paderborn 2009, 15; Vocelka, Karl: Geschichte der Neuzeit. 1500-1918. Wien [u.a.] 2010, 17.

6 Gal, Michael: Der Staat in historischer Sicht. Zum Problem der Staatlichkeit in der Frühen Neuzeit. In: Der Staat. Bd. 54 H. 2 (2015), passim.

7 a.a.O., 252; Miethke, Jürgen/Bühler, Arnold: Kaiser und Papst im Konflikt. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelalter. Düsseldorf 1998, 16.

8 Das Heilige Römische Reich deutscher Nation war zu Beginn des 16. Jahrhunderts kein leicht zu definierendes Staatsgebiet, da es kein „einheitliches Reichsvolk“, „keine einheitliche Reichssprache“ und keine klaren Grenzen, sondern „Grenzsäume“ hatte. (Weitere Ausführungen bei Kohnle, Armin: Weltliche Ordnung. In: Luther Handbuch. Hg. v. Albrecht Beutel. Tübingen 32017, 94 ff.; Gal, Michael: Der Staat in historischer Sicht, 258 f.).

9 Palaver, Wolfgang: Vom „gerechten Krieg“ zum „gerechten Frieden“. Ein Beitrag aus theologischer Sicht. In: Der „gerechte“ Krieg. Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur. Hg. v. Georg Kreis. Basel 2006,101: Bereits im 16. und 17. Jahrhundert gab es die Tradition des christlichen Pazifismus in den protestantischen Friedenskirchen, wie den Mennoniten, der Brüderkirche und den Quäkern, die mit jeder staatlichen Gewalt auch den Kriegsdienst grundsätzlich ablehnten.

10 Krüger, Kersten: Kriegsfinanzen und Reichsrecht im 16. Und 17. Jahrhundert. In: Krieg und Frieden. Militär und Gesellschaft in der frühen Neuzeit. Hg. v. Bernhard Kroener u. Ralf Pröve. Paderborn [u.a.] 1996, 47.

11 Ohler, Norbert: Krieg und Frieden im Mittelalter. München 1997 (BsR, Bd. 1226), 149.

Feuerwaffen und die Qualität der Festungen steigerten sich, die Anzahl an Soldaten nahm zu, die wirtschaftliche Grundlage der Kriegsführung veränderte sich durch technische Innovationen und es kam zu einem „Wandel in der rechtlichen Einbindung des Soldatenstandes in die frühneuzeitliche Gesellschaft".[12] In der Frühen Neuzeit gab es keinen gesonderten Militärstand, die Söldner, Landsknechte und stehenden Heere kamen aus allen sozialen Schichten.[13]

4. Luthers Staatsverständnis

Nach Luther existieren ein weltliches und ein geistliches Regiment. Beide Regimenter sind notwendig und von Gott eingesetzt.[14] Das weltliche Regiment soll den äußeren Frieden bewahren, Unrecht bestrafen und Schwache schützen. Wahre Christen bräuchten das weltliche Regiment und dessen Schwert untereinander nicht. Christen sollten das Schwert nicht für sich selbst gebrauchen, sondern es für ihren Nächsten verwenden.[15] Außerdem lässt sich das weltliche Regiment deutlich von dem geistlichen Regiment abgrenzen. Das weltliche Regiment ist auf den äußerlichen, weltlichen Bereich beschränkt und umfasst geistliche Belange nicht. Luther forderte von den christlichen Fürsten, dass sie nicht um ihrer selbst willen oder zur Gewaltausübung herrschen wollen und nicht nur auf die Ratschläge oder Anweisungen von Rechtsbüchern und Juristen hören, sondern „mit eigener Vernunft ermessen", wann und in welcher Art und Weise Recht zu sprechen sei.[16] Dementsprechend sollten Fürsten mit „furcht" ihre Aufgaben betrachten, nicht ausschließlich Rechtsbüchern und Beratern gehorchen, sondern Gott um Verstand bitten, um mit Vernunft regieren zu können. Fürsten müssen sich auf mehrere Gegenüber beziehen, um Gott und den Menschen gerecht zu werden: Gott sollten sie vertrauen und aufrichtig um Weisheit bitten. Außerdem sollten die Untertanen und deren Schutz im Fokus der Herrschaft stehen: Aufgabe der Fürsten ist es, den Untertanen „nutzlich und dienstlich" zu sein. Somit sind Besitzansprüche

12 Schorn-Schütte: Geschichte Europas in der Frühen Neuzeit, 81.

13 Um Krieg zu führen und Söldnerheere zu bezahlen, benötigten die Landesherren die Zustimmung der Stände zur Bewilligung von Geldmitteln und um dies umgehen zu können, wurden unter anderem „Kriegsunternehmen" angeheuert. Potenzielle Soldaten wurden in Wirtshäusern und auf freien Plätzen angeworben, die Reisekosten wurden erstattet und der erste Sold im Voraus gezahlt. Sie mussten ihre Ausrüstung selbst stellen. Die überlieferten Kriegslehrbücher zeigen, dass es zu einer „starken Binnendifferenzierung des Soldatenstandes" kam. Während der Kriege war es üblich, dass Söldner die Besiegten ausraubten oder gefangen nahmen, um Lösegeld zu erlangen. Die militärische Effektivität dieser Einheiten wurde durch „fehlende Disziplin", „Diebstahl, Raub und Vernichtung fremden Eigentums" untergraben (Vgl. Krüger: Kriegsfinanzen und Reichsrecht im 16. Und 17. Jahrhundert, 48; Schorn-Schütte: Geschichte Europas in der Frühen Neuzeit, 81 f.).

14 „Gott ist unser Herr, die einzige Obrigkeit über alles, was geschaffen ist" (WA 51, 240, 1).

15 WA 11, 220-253.

16 WA 11, 273.

über Macht, Land und Menschen und egoistische, selbstbezogene Motive der Fürsten deutlich der Friedensbewahrung und dem Wohl der Untertanen untergeordnet.[17] Übeltäter sollten mit Nachdruck und Strenge behandelt werden,[18] allerdings sollten Bestrafungen so erfolgen, „dass keine anderen zu Schaden kommen", außer jenen, die sich falsch verhalten haben.[19] Grundsätzlich sollen sich christliche Fürsten nicht mit Gewalt gegen Obrigkeiten zur Wehr setzen, sondern mit dem „Bekenntnis der Wahrheit".[20] In Konflikten auf gleicher oder niedrigerer Rangstufe sollen zuerst Recht und Frieden angeboten werden, bevor Gewalt eingesetzt wird.[21] Diese Gewalt, die auch Leid erzeugt, wird dadurch gerechtfertigt, dass ohne das Einsetzen von Gewalt noch größeres Leid entstünde.[22] Auch die Untertanen, die Kriegsdienst leisten und Leib und Gut einsetzen, sollen in einem solchen Krieg von für den Krieg üblichen Straftaten absehen und nach Beendigung des Krieges Gnade und Frieden erweisen.[23] Die Untertanen sind dem Fürsten nicht mehr zu Gehorsam verpflichtet, wenn dieser Unrecht hat, da sie Gott mehr verpflichtet sind als den Menschen.[24] Bei Unwissenheit über ein solches Unrecht und einem unschuldigen Gewissen hat dies keine Konsequenzen für die Untertanen.[25] Die Zwei-Reiche-Lehre kann als Hilfe zur politischen Orientierung herangezogen werden und dient ebenso als erste seelsorgerische Orientierungshilfe, da Luther den Christen so aufzeigen will, wie sich der christliche Glaube und das weltliche, politische Geschehen vereinbaren lassen.[26]

5. Ethische Argumentation Luthers in der „Kriegsleuteschrift" (1526)

Luther hat zwar im engeren Sinne „keine zusammenhängende Theorie zum Kriege"[27] entworfen, geht jedoch in der Schrift „Ob Kriegsleute in seligem Stande sein können" intensiv auf diese Thematik ein. Die Schrift wurde von Luther 1525 verfasst und 1526 veröffentlicht.[28] Sie entstand somit nach den Bauernkriegen und im zeitlichen Kontext der politischen Spannungen mit der Türkei. Die Schrift ist Assa von Kram

17 WA 11, 275.
18 WA 11, 285.
19 WA 11, 281.
20 WA 11, 283.
21 Ebd.
22 Ebd.
23 Ebd.

24 WA 11, 283-285.
25 WA 11, 285.
26 Honecker: Martin Luther und die Politik, S. 479 494.
27 Beyme, Klaus von: Geschichte der politischen Theorien in Deutschland 1300-2000. Wiesbaden 2009, 58.
28 Luther, Martin: Ob Kriegsleute in seligem Stande sein können (1523). In: WA 19. Weimar 1897, 623.

(„Ritter“) gewidmet und wurde auf Grund seiner Bitte zu dem Zweck verfasst, Luthers Ansichten zum Christsein im Zusammenhang mit Krieg und Soldatenhandwerk weiter zu verbreiten.[29] Luther widmet sich dabei der Frage, ob und inwiefern Christen mit gutem Gewissen Soldaten sein können, ohne ihre Seligkeit zu gefährden.

5.1 Gewissen

Die Frage nach dem „guten Gewissen“ ist deshalb entscheidend, da von diesem abhängt, wie gut ein Soldat kämpfen kann. Luther unterscheidet jene, die mit gutem Gewissen kämpfen und entsprechend erfolgreich sind und jene, die nicht mit gutem Gewissen kämpfen und entweder zufällig gewinnen oder direkt unterlegen sind.[30]

5.2 Amt und Person

Luther differenziert zunächst zwischen „Ampt und person“ oder „werck und thetter“ und hebt dabei hervor, dass ein Amt oder ein Werk zwar „gut und recht fein an yhm selber“ sein kann, gleichzeitig aber auch „boͤse und unrecht“ ist, wenn die ausführende Person „nicht gut odder recht“ ist oder nicht auf rechtschaffene Weise handelt.[31] Das Amt des Kriegsstands, das an sich göttlich und rechtschaffen ist, kann von einer nicht rechtschaffenen Person ausgefüllt und missbraucht werden.[32] Luther sieht den Krieg und das Amt des Soldaten durch das Alte Testament und den darin enthaltenen Auftrag Gottes, zu kämpfen[33] sowie das Neue Testament[34] mit der Ermahnung zur Gehorsamkeit der weltlichen Obrigkeit gegenüber bestätigt.

5.3 „Äußerliche Gerechtigkeit“

Luther hebt außerdem hervor, dass es in seiner Schrift nicht um die Gerechtigkeit geht, „die fuͤr Gott frume person macht“,[35] da dies allein durch den Glauben geschieht. Stattdessen beschäftigt er sich mit der „eusserlichen gerechtickeit, die nun den ampten und werken steht und geht“.[36]

5.4 Werk der Liebe

Um die Frage zu beantworten, ob und inwiefern Kriegführen „recht und goͤttlich sei“,[37] stellt

29 Ebd.

30 WA 19, 623.

31 WA 19, 623 f.

32 WA 19, 624 627.

33 WA 19, 627: Verweis auf Abraham, Mose, Josua, die Richter, Samuel, David, alle Könige des Volkes Israel.

34 Er führt dazu insbesondere Lk 3, 14 an, um darzulegen, dass das Amt als solches durch Johannes den Täufer akzeptiert wird und dieser gleichzeitig vor falscher Ausübung des Amtes warnt. Das Schwert ist somit auch im Neuen Testament „mit Gotts wort und befelh bestetiget“ (Vgl. WA 19, 628).

35 WA 19, 624.

36 Ebd.; Luther selbst formuliert seine Fragestellung, nach der er seine Schrift gliedert, als die Frage danach, „ob der christliche Glaube, durch welchen wir vor Gott gerecht werden, neben sich dulden kann, dass ich ein Kriegsmann bin, Krieg führe, würge und steche, raube und brenne, wie man es dem Feind in Kriegsverläufen nach Kriegsrecht antut; ob ein solches Werk Sünde oder Unrecht sei, von dem man sich ein Gewissen machen müsste vor Gott, oder ob ein Christ dieses Werk nicht tun muss, sondern allein wohltun, lieben, niemanden würgen oder beschädigen soll“ (WA 19, 625).

37 WA 19, 625.

Luther Krieg – mithilfe des Bildes eines Arztes, der zur Rettung des gesamtes Körpers ein Glied amputiert – als „nicht anders denn ein kleiner, kurtzer unfriede, der eym ewigen unmeslichem unfriede weret, Ein klein ungluck, das eyn grossen ungluͤck weret“ dar.[38] Somit handelt es sich hier laut Luther um ein „werck der liebe“ und gleichzeitig um das „werck und [...] gerichte“ Gottes, da das Schwert durch ihn gegeben und eingesetzt wurde und somit nicht der Mensch, „sondern Goth enget, redert, entheubt und wuͤrget und krieget“.[39] Grundsätzlich soll also das Soldatenhandwerk nicht mit „engen, einfeltigen kinder augen“[40] betrachtet werden, die nur die Grausamkeit und scheinbare Unvereinbarkeit der kriegerischen Handlungen mit dem christlichen Glauben sehen. Stattdessen soll die Perspektive der „menlichen augen“[41] gewählt werden, die die Notwendigkeit solcher Handlungen in bestimmten Situationen erkennen und zwischen Amt und Person differenzieren können.

5.6 Christen und die weltliche Obrigkeit

Das Amt des Soldaten und das Kriegsführen widersprechen somit laut Luther nicht grundsätzlich der Haltung eines Christen und der Vorstellung, er müsse grundsätzlich alles Böse erdulden. Christen sind der weltlichen Obrigkeit äußerlich verpflichtet,[42] da diese von Gott eingesetzt wurde und eine „Goͤttliche nuͤtzliche ordnunge“[43] darstellt. Während das geistliche Regiment durch das Wort wirkt, greift die weltliche Obrigkeit auf das durch Gott gegebene Schwert zurück, um Frieden zu wahren und damit diejenigen, die durch das Wort nicht fromm und gerecht werden wollen dennoch vom weltlichen Regiment gezwungen werden, sich in dieser Welt rechtschaffen zu verhalten.[44] Wenn diese Obrigkeit Christen zum Kämpfen auffordert, müssen Christen nicht aus Gehorsam kämpfen, sondern als „Glieder“ und „untertänige, gehorsame Leute, nach dem Leib und dem zeitlichen Besitz“[45] ihrem Dienst nachgehen.

5.7 Person und Gebrauch des Standes

Das weltliche Regiment und mit ihr das Schwert und das Amt des Soldaten sind legitimiert und eingesetzt durch Gott und für die Menschen notwendig. Relevant ist aber auch, „das man wisse,

38 WA 19, 626: „nichts anderes als ein kleiner, kurzer Unfriede, der einen ewigen, unermesslichen Unfrieden abwehrt, ein kleines Unglück, das ein großes Unglück abwehrt“.

39 WA 19, 625 f.

40 WA 19, 626.

41 Ebd.

42 WA 19, 629; S. „Von der weltlichen Obrigkeit. Wie weit man ihr Gehorsam schuldet“ (WA 11, S. 245-281).

43 WA 19, 629: „göttliche und nützliche Ordnung“.

44 Ebd.

45 Ebd.: „sollen und müssen sie kämpfen aus Gehorsam, nicht als Christen, sondern als Glieder und untertänige, gehorsame Leute, nach dem Leib und dem zeitlichen Besitz“.

wer und wie man dises ampts brauchen solle“.[46] Dabei ist aber laut Luther zu beachten, dass es kaum möglich ist, allgemeingültige Richtlinien zu verfassen, die alle Einzelfälle und Ausnahmen umfassen und daher zeitweise „das recht weichen und an seine stat die Billickeit regiern“[47] muss. Auch wenn eine Handlung qua Gesetz und dessen strenger Auslegung als „Crimen lese majestatis, Als eine suͤnde widder die oͤberkeit“[48] eingeordnet wird, kann es doch sein, dass die Motivation und die besonderen Umstände der handelnden Person nicht berücksichtigt werden. Daher müssen „richter und herrn“ bei ihren Entscheidungen nicht allein das geltende Recht beachten, sondern dieses abwägen mit der „tugent odder weisheit“, die Luther als „Epiikia“, „Equitas“ und „Billigkeit“ bezeichnet und nicht nur nach den Ergebnissen der Handlungen, sondern „nach unterscheid der meynunge und der hertzen“ richtet.[49]

5.8 Krieg

Ebenso entscheidend ist das Verhalten der handelnden Person in Zusammenhang mit dem Kriegsrecht und dem Gebrauch des Kriegshandwerks. Grundsätzlich kann Krieg in drei unterschiedlichen Konstellationen auftreten: Gleichgestellte kämpfen gegeneinander, ein Übergeordneter kämpft gegen einen Untergeordneten oder ein Untergeordneter kämpft gegen einen Übergeordneten.[50]

Die Billigkeit darf hierbei, vor allem wenn Untergeordnete gegen Übergeordnete kämpfen, aber nicht durch „fraus“, also „list odder tuͤcke“,[51] aus niederen Beweggründen als Deckmantel für unrechte Taten gegen das Gesetz und die Obrigkeit verwendet werden.[52] Die Absetzung oder das Einsperren eines wahnsinnigen Übergeordneten könnte grundsätzlich billig sein, einem Tyrannen dagegen darf dies um der göttlichen Ordnung und des Friedens willen nicht widerfahren, da Gericht und Rache Gott vorbehalten sind.[53] Da Christen der weltlichen Obrigkeit nur in weltlichen Belangen untergeordnet sind, kann ein tyrannischer Übergeordneter der Seele der Untergeordneten nicht schaden und riskiert mit

46 WA 19, 630: „dass man weiß, wer und wie man dieses Amt gebrauchen sollte“.

47 WA 19, 631: „das Recht weichen und an seiner Stelle die Billigkeit regieren“.

48 Ebd.: „Crimen laesae maiestatis, als eine Sünde gegen die Obrigkeit“.

49 WA 19, 632.

50 Ebd.

51 WA 19, 633: „List oder Tücke“.

52 So ist es im Fall der Bauernaufstände „nicht billich noch recht“, ungehorsam der Obrigkeit gegenüber zu sein und Gottes Ordnung damit zu zerstören. Als weitere Beispiele werden Heiden, Juden, Griechen, Römer, Schweizer und Dänen genannt (WA 19, S. 634 ff.).

53 WA 19, 634 f. unter Anführung von Röm 12, 19; Mt 7, 1; Ex 22, 28; 1. Tim 2.

seinem Verhalten lediglich die Verdammnis der eigenen Seele.[54] Laut Luther ist ein Tyrann erträglicher als ein Krieg und handelt keineswegs nur aus eigener „buͤberey“[55] schlecht, sondern „umb des volcks suͤnde willen“:[56] „Das Schwerd zeigt wol an, was es fuͤr kinder unter sich habe“.[57] Es besteht außerdem nicht die Notwendigkeit, sich selbst gegen die Obrigkeit zu wenden, da Gott selbst rächt und eine „fremde oͤberkeit erwecken“[58] kann. Es ist folglich leicht, eine Veränderung herbeizuführen und die Obrigkeit anzugreifen und zu ersetzen – eine Besserung ist damit aber nicht automatisch verbunden. Um das Richtige zu tun und ein gutes Gewissen zu haben, dürfen sich Untergeordnete nicht gegen ihren Herrn wenden, sondern müssen alles ertragen.[59] Selbstjustiz wäre in jedem Fall anmaßend und würde einzig zu Unfrieden und Chaos führen.[60]

Auch Krieg unter Gleichgestellten darf nicht leichtfertig entfacht werden und derjenige, der den Krieg beginnt, „ist unrecht. Und ist billich, das der geschlagen odder ydoch zu letzt gestrafft werde“.[61] Die Aufgabe des weltlichen Regiments ist die Bewahrung und der Schutz des Friedens und die Abwehr jener, die Krieg auslösen wollen, nicht zu den Aufgaben dagegen gehört das Brechen des Friedens und der Kriegsbeginn. Ein gutes Gewissen kann nur erlangt werden, wenn (1) der Krieg der Verteidigung dient, (2) nicht zuerst erklärt wird, d.h. als Angriffs- oder Präventivkrieg geführt wird, (3) so lange gewartet wird mit dem Krieg, bis dieser notweniger- und gezwungener Weise stattfindet und (4) sich vor Kriegsbeginn um die Friedensbewahrung bemüht wurde. Luther differenziert hierbei in „kriegs lust“, einen Krieg der aus Lust und Willen erklärt wird, und „notkrieg“, der aufgedrängt wird und aus Not zum Schutz gefochten wird.[62] Da der Ausgang des Krieges von Gott abhängt und dieser Frieden anstrebt und das Auslösen von Kriegen verurteilt, werden jene von Gott „zerstreuet“, die „lust zu krieg haben“[63] und diesen beginnen. Notwehr ist somit die einzige „redliche ursache zu streyten“[64] und bleibt ungestraft.

54 WA 19, 636.

55 WA 19, 637: „Schurkerei/Schlechtigkeit“.

56 Ebd.: „um der Sünde des Volkes willen“.

57 WA 19, 640: „Das Schwert zeigt an, was für Kinder es unter sich hat“.

58 WA 19, 638: „eine fremde Obrigkeit erwecken“.

59 WA 19, 640.

60 WA 19, 630 f.

61 WA 19, 645: „ist im Unrecht. Und es ist gerecht, dass er geschlagen oder doch zuletzt gestraft wird“.

62 WA 19, 648: „Kriegslust“ und „Notkrieg“.

63 WA 19, 647: „zerstreut“; „Lust zum Krieg haben“ (Psalm 68, 31).

64 Ebd.: „eine redliche Ursache, zu streiten“.

Krieg einer „Ober person“ gegen eine „unterperson“ kann nur in dem Fall geführt werden, dass die der Obrigkeit Untergeordneten es an dem gebührenden Gehorsam fehlen lassen, sich auflehnen gegen die Oberperson und den Krieg beginnen.[65]

5.9 Soldat

Um Krieg führen zu können, sind Könige und Fürsten auf Truppen, Räte, Richter, Rechtsgelehrte, Henker und weiteres Personal angewiesen. Unterschieden werden dabei jene, die sich durch die Annahme Sold, Dienstgeld oder Manngeld dazu verpflichten, einem Herrn zu dienen und jenen Untertanen, welche durch Lehenspflicht an den Kaiser oder Fürsten gebunden sind.[66] Diese beiden Gruppen bezeichnet Luther als „Agriculturam und Militiam“[67]: Diejenigen, die Landwirtschaft betreiben, versorgen jene, die verteidigen und erhalten dafür Schutz und die übergeordnete Person muss dafür sorgen, dass dieses System funktioniert. Die aber, die dieses System boykottieren, indem sie „nur zeeren, faulentzen und muͤssig gehen“,[68] sollen des Landes verwiesen oder zum Arbeiten gezwungen werden. Untergeordnete, die sich gemäß dieses Systems verhalten, erfüllen ihr Amt nicht aus „fuͤrwitz, lust odder widder willen“,[69] sondern weil dies von Gott angeordnet wird. Das Soldatenhandwerk ist dann keine Sünde, wenn der Soldat, der in den Krieg zieht, nicht aus selbstsüchtigen Gründen, aus Habgier oder Ehrsucht[70] kämpfen will, „aber wenn die person unrecht ist odder nicht recht sein braucht, so wirds [das Werk; Anm. d. Vf.] auch unrecht“.[71]

Für den Soldaten ist außerdem nicht nur wichtig, dass er den Gegnern mutig und trotzig entgegentritt und Gott gegenüber demütig ist, sondern auch, dass sein Herr berechtigterweise Krieg führt. Ist die Oberperson allerdings im Unrecht, so sollen Soldaten „Got mehr furchten und gehorchen denn Menschen“ (Apg 5, 29),[72] weder kämpfen noch dienen und in Kauf nehmen, dass die Oberperson mit wirtschaftlicher Schädigung und gesellschaftlicher Verachtung straft.[73] Wenn es aber unklar ist und Soldaten nicht in Erfahrung

65 WA 19, 652 f.

66 WA 19, 653.

67 WA 19, 654.

68 Ebd.: „nur verzehren, faulenzen und nichts tun“.

69 WA 19, 655: „vorschneller Neugierde, Lust oder gegen ihren Willen“.

70 WA 19, 657 f.

71 WA 19, 656: „Wenn aber die Person unrecht ist oder nicht rechtschaffen das Werk ausführt, so wird auch das Werk unrecht“.

72 Ebd.: „Gott mehr fürchten und gehorchen als den Menschen“.

73 Ebd.: Verweis auf Mt 19, 29 („wer umb meinen willen verlest haus, hoff, weib, gut, der sols hundert feltig widder kriegen“).

bringen können, ob der Übergeordnete recht oder unrecht handelt, müssen Soldaten gehorsam sein, ihrer Verpflichtung der Obrigkeit gegenüber nachkommen und das Beste von ihrem Herrn vermuten.[74] Kurz vor der Schlacht sollen sich die Soldaten mit bestimmten Worten[75] in Erinnerung rufen, dass Rechtfertigung allein aus Glauben (sola fide)[76] erfolgt und dass sie im Dienste Gottes und der von ihm eingesetzten Obrigkeit handeln. Das äußerlich richtige Handeln und das Verrichten guter Werke allein machen somit nicht selig.

5.9 Zwischenfazit

Luther zeigt in seiner Argumentation, dass Kriegsleute in seligem Stand sein können und inwiefern ein Christ als Soldat Krieg führen kann. Dazu hebt er zunächst die rechtmäßige Existenz der weltlichen Obrigkeit hervor, der die Menschen gehorchen müssen (Röm 13, 1).[77] Er bestätigt das Soldatenamt (Lk 3, 14) und zeigt mögliche Amtsmissbräuche auf, betont den hohen Stellenwert einer stabilen politischen und wirtschaftlichen Lage und warnt vor Selbstjustiz (Röm 12, 19 und Mt 7, 1).[78]

Ob ein Mensch selig werden kann, hängt von dem Glauben der individuellen Person und nicht von ihrem Amt ab. Das Amt des Soldaten ist von Gott eingesetzt worden und kann von Christen ausgeführt werden, wenn sie dieses Amt nicht missbrauchen, Frieden bewahren wollen, Gott gegenüber demütig sind und ihrer Obrigkeit gehorchen, wenn diese zurecht Krieg führt. Wenn christliche Soldaten mit einem guten Gewissen kämpfen, verfügen sie auch über größeren Mut und können erfolgreicher sein. Der Ausgang des Krieges wird nicht von den Menschen, sondern von Gott bestimmt.

Anhand Luthers Argumentationsweise wird deutlich, dass er als Seelsorger auf die Frage von Ritter Assa von Kram eingeht.[79] Die seelsorge-

74 WA 19, 657.

75 WA 19, 661: „Himmlischer Vater, hier bin ich nach deinem göttlichen Willen in diesem äußerlichen Werk und im Dienst meines Oberherrn, wie ich es vor dir schuldig bin und um deinetwillen vor dem Oberherrn. Und ich danke deiner Gnade und Barmherzigkeit, dass du mich in dieses Werk gestellt hast, von dem ich sicher bin, dass es keine Sünde ist, sondern recht, und deinem Willen ein gefälliger Gehorsam ist. Weil ich aber weiß und durch dein gnadenreiches Wort gelernt habe, dass keines unserer guten Werke uns helfen kann und niemand als ein Soldat, sondern nur als Christ selig werden kann: Deshalb will ich mich nicht auf meinen Gehorsam und Werk verlassen, sondern das im Dienst deines Willens tun. Und ich glaube von Herzen, dass mich allein das unschuldige Blut deines lieben Sohnes, meines Herrn Jesus Christus, erlöst und selig macht, welches er für mich im Gehorsam deines gnädigen Willens vergossen hat. Dabei bleibe ich, danach lebe und sterbe ich, dafür kämpfe ich und tue alles. Erhalte, lieber Herr Gott Vater, und stärke mir diesen Glauben durch deinen Geist, Amen."

76 Weiter ausgeführt in Luther, Martin: Von der Freiheit eines Christenmenschen. In: WA 7, 12-38.

77 Das Verwenden der Bibelzitate und das – teilweise paraphrasierte – Wiederaufgreifen dieser zeigt ebenfalls deutlich, wo Luther die Schwerpunkte in seiner Ausführung sieht.

78 Letzteres ist insbesondere vor dem historischen Kontext des erst kurze Zeit zuvor erlassenen „Ewigen Landfriedens" (1495) und dem damit einhergehenden Fehdenverbots zu betrachten (Honecker: Martin Luther und die Politik, 489).

79 Vgl. Lohse, Bernhard: Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. München 31997, 76; „Luther war kein politischer Mensch, er war Theologe und Seelsorger"; Schorn-Schütte, Luise: Luther und die Politik. In: Martin Luther. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517-2017). Teilband 2. Hg. v. Alberto Melloni. Berlin [u.a.] 2017, 591-603.

rische Absicht zeigt sich darin, dass Luther mit dieser Schrift dem Christen helfen möchte, „sich mit seinem Glauben in der Welt zurechtzufinden, ohne dass die ploße Gegensätzlichkeit von Glaube und weltlichem Handeln daraus folgen würde“.[80] Luthers Wirken kann hierbei aus ethischer Perspektive als Stärkung der „Autorität des Gewissens gegenüber kirchlicher und staatlicher Gewalt“[81] angesehen werden.

6. „Gerechter Krieg“

Die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg (bellum iustum) geht auf Augustinus zurück,[82] entfaltet wurde sie allerdings erst im Zusammenhang mit militärischen Konflikten mit „nichtchristlichen Mächten, die weder die Autorität des Kaisers noch des Papstes anerkannten“.[83] Sie beschreibt, wann und unter welchen Umständen Krieg geführt werden darf, dient aber historisch gesehen der Friedenserlangung und Stabilisierung.[84] Die traditionelle Lehre vom „gerechten Krieg“ differenziert zwischen ius ad bellum[85] (Recht zum Krieg) und ius in bello[86] (Recht im Krieg/ethische Richtlinien der Kriegsführung).[87] Krieg muss demnach durch die rechtmäßige Obrigkeit legitimiert werden (legitima potestas), Anlass ist die Verletzung oder Bedrohung der Rechtsordnung (causa iusta) und Ziel des Krieges muss Frieden (pax/Widerherstellen der Rechtsordnung) sein.[88]

Diese charakteristischen Grundzüge des „gerechten Kriegs“ finden sich auch bei Luther. Er berücksichtigt, dass kein Krieg leichtfertig geführt werden darf, der Machthaber einen gerechten Grund dafür haben muss, die Soldaten dem legitimen Herrn folgen (legitima potestas) und nicht dem, von dem sie sich wirtschaftlich oder persönlich positivere Effekte erhoffen. Die inneren Beweggründe werden miteinbezogen, Habsucht und Geltungssüchtigkeit verurteilt und als Motivation die Bewahrung oder Widerherstellung des Friedens (pax) und der Rechtsordnung

80 Honecker: Martin Luther und die Politik, 494.

81 Pleger, Wolfgang: Das gute Leben. Eine Einführung in die Ethik. Stuttgart 2017, 56.

82 Honecker: Martin Luther und die Politik, 489.

83 Peters, Anne/Peter, Simone: Lehren vom „gerechten Krieg“ aus völkerrechtlicher Sicht. In: Der „gerechte“ Krieg. Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur. Hg. v. Georg Kreis. Basel 2006, 44.

84 Römelt, Josef: Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Lebensbereiche. Freiburg im Breisgau 2009 (Grundlagen Theologie), 356.

85 Die Kriterien zum ius ad bellum sind „(1) der gerechte Grund, (2) die legitime Autorität, (3) die rechte Absicht, (4) Krieg als letztes Mittel (ultima ratio), (5) die Wahrscheinlichkeit des Erfolgs und (6) die Verhältnismäßigkeit“ (Palaver: Vom „gerechten Krieg“ zum „gerechten Frieden“, 104).

86 Kriterien des ius in bello sind „(1) die Verhältnismäßigkeit und (2) die Unterscheidung zwischen Kämpfenden und Nichtkämpfenden“ (ebd.).

87 Palaver, Wolfgang: Vom „gerechten Krieg“ zum „gerechten Frieden“, 104.

88 Honecker: Martin Luther und die Politik, 489; nach Thomas von Aquin muss ein bellum iustum „(1) gedeckt sein durch die Vollmacht des Fürsten („autoritas principis“), (2) einer gerechten Sache („causa iusta“) dienen und (3) aus einer lauteren Absicht („intentio recta“) heraus geführt werden.“ (Peters/Peter: Lehren vom „gerechten Krieg“ aus völkerrechtlicher Sicht, 45).

(causa iusta) als gute Beweggründe akzeptiert. Krieg ist nach Luther eine Notlösung (ultima ratio), auf die nur in dem Fall zurückgegriffen wird, dass diplomatische Vermittlungsversuche scheitern und der Machthaber sich verteidigen muss.

Das heutige Konzept, das an die Stelle des „gerechten Kriegs“ getreten ist, ist der „gerechte Frieden“, der sein Ziel offenbart: Gerechtigkeit und Frieden.[89] Es reicht nicht aus, keinen Krieg zu führen, die Konflikte zwischen Gruppierungen und Staaten sollen verringert werden durch weiter verbreitete Gerechtigkeit.[90] Auch im deutschen Grundgesetz ist das Verbot, einen Angriffskrieg zu führen, verankert.[91]

7. Luthers Kriegsleute-Schrift im Kontext des Staats- und Militärwesens im 21. Jahrhundert

Die Bürger Deutschlands leben heutzutage in gänzlich anderen gesellschaftlichen Verhältnissen und verfügen dank der Demokratie über Mitbestimmungsrechte. Während die Gesellschaft zu Luthers Lebzeiten ständisch aufgebaut war, lassen sich viele Ansichten Luthers „mit einer dynamischen Gesellschaft des Wandels vereinbaren“.[92] Luthers Ansicht, die weltliche Obrigkeit hätte zur Aufgabe, die Rechtsordnung und den Frieden zu wahren und Untertanen zu schützen, findet sich auch im deutschen Grundgesetz. Zwar wird heute nicht von Fürsten, Königen und Kaisern gesprochen, die diese Aufgabe wahrnehmen, dennoch verpflichtet sich die staatliche Gewalt dazu, die Menschenwürde „zu achten und zu schützen“ und bekennt sich im Konsens mit der deutschen Bevölkerung zu „unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“ (GG Art. 1).

Die Wehrpflicht ist in Deutschland seit dem Jahr 2011 ausgesetzt. Wer seitdem Arbeit für das deutsche Militär aufgenommen hat, war in seiner Entscheidungsfindung nicht durch rechtliche Einschränkungen gebunden. Wenn sich allerdings Soldat_innen der Bundeswehr verpflichten, sind sie an die Anweisungen gebunden, die ihnen gegeben werden. Auch wenn sich Soldat_innen also freiwillig für den Dienst beim Militär melden, können sie trotzdem in Situationen kommen, in denen sich ihre Aufträge möglicherweise nicht

89 Sutor, Bernhard: Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre. Paderborn [u.a.] 1991, 266.

90 a.a.O., 266.

91 Art. 26 Abs. 1 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland (Grundgesetz – GG) vom 23. Mai 1949, BGBl. 1949, S. 1, zuletzt geändert durch Art. 1 ÄndG (Art. 104b, 104c, 104d, 125c, 143e) vom 28.3.2019, BGBl. I 2019 I: „Handlungen, die geeignet sind und in der Absicht vorgenommen werden, das friedliche Zusammenleben der Völker zu stören, insbesondere die Führung eines Angriffskrieges vorzubereiten, sind verfassungswidrig. Sie sind unter Strafe zu stellen.“

92 Honecker: Martin Luther und die Politik, 492.

mit ihrem Gewissen vereinbaren lassen.[93] Die vertraglich geregelte Gehorsamspflicht ist hier begrenzt durch die im Grundgesetz festgehaltene Gewissensfreiheit[94] der deutschen Bürger_innen. Soldat_innen haben inzwischen allerdings die Möglichkeit, situative Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen gemäß GG Art. 4 (1)[95] geltend zu machen. So können sie ihrer Verpflichtung der Bundeswehr nachkommen, einzelnen Einsätzen aber widersprechen, wenn sie sie nicht für recht halten und diese sich nicht mit ihrem Gewissen vereinbaren lassen. Auch hier finden sich Gedanken Luthers wieder, der dazu auffordert, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen[96] und dem Kriegsdienst nicht nachzukommen, wenn begründete Zweifel an der Rechtmäßigkeit des Krieges bestehen und dabei keine Rücksicht darauf zu nehmen, inwiefern der Übergeordnete auf die persönliche wirtschaftliche oder gesellschaftliche Lage Einfluss nehmen kann. Auch die EKD unterstützt dieses situative Befehlsverweigerungsrecht in ihrer Friedensdenkschrift „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen".[97] Gemäß dem Konzept der „Inneren Führung" sollen sich Soldat_innen außerdem wie „verantwortungsbewusste Staatsbürger" verhalten und nicht „blind gehorchen".[98]

8. Fazit

Luthers Schrift „Ob Kriegsleute in seligem Stande sein können" weist einen hohen Aktualitätsbezug auf.[99] Zwar lassen sich Luthers Aussagen aus dem historischen Kontext der Feudalgesellschaft/Monarchie nicht ohne Weiteres auf die Gegenwart übertragen, die Ausführungen in seinen Schriften müssen in ihrem historischen Kontext und vor seinem Politik- und Staatsverständnis[100] betrachtet werden. Untergliedert man Luthers Ausführungen aber in zwei Abschnitte und trennt man die grundsätzlichen Thesen Luthers zur Berechtigung zur Kriegsführung und moralischen Berechtigung des Soldatenseins („Grundorientierung") von seinen „einzelnen konkreten Ratschlägen",[101] zeigt sich, dass die von Luther ausgeführten Thesen aufgrund des immer noch vorhandenen ethisch-moralischen Konfliktpo-

93 Brahms, Renke: „… ob Kriegsleute in seligem Stande sein können" – Soldat sein heute zwischen Gewissensentscheidung und Gehorsamsprinzip. Bonn 2014, 2.

94 Art. 4 Abs. 3 GG: Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden.

95 Art. 4 Abs. 1 GG: Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.

96 Brahms: „… ob Kriegsleute in seligem Stande sein können", 4.

97 Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 22007, 43.

98 Brahms: „… ob Kriegsleute in seligem Stande sein können", 2.

99 Ebd.

100 Honecker: Martin Luther und die Politik, 473 475.

101 a.a.O., 474.

tenzials auf die heutige Zeit übertragbar sind: Auch heute steht der Soldat im Gewissenskonflikt zwischen rechtsstaatlicher Treupflicht und moralisch-ethischer oder religiöser Handlungsverpflichtung und muss sich die Frage stellen, wann und wie er zum richtigen Zeitpunkt in angemessenem Maße handelt, wann er seinem Treueeid folgen, wann er sich aber aus Gewissensgründen widersetzen muss, darf oder sollte, sobald er das Unrecht im Handeln seines Dienstherren erkennt oder zu erkennen glaubt. Zwar ist es im Jahr 2019 in der Bundesrepublik Deutschland möglich, keinen Wehrdienst abzuleisten und nicht als Soldat dienstverpflichtet zu werden.[102] Sollte man sich dennoch dafür entscheiden, sind deutsche Soldat_innen nach § 11 Abs. 1 Satz 1 Soldatengesetz zwar zum Gehorsam verpflichtet, sie haben aber nach § 11 Abs. 1 Satz 2 Soldatengesetz unter bestimmten Voraussetzungen die Möglichkeit, sich aus Gewissensgründen dem Befehl zu widersetzen. Bei Befehlen, die Straftaten darstellen, dürfen Soldat_innen nicht nur, sie müssen sogar nach § 11 Abs. 2 den Gehorsam verweigern.[103] Dies spiegelt die schon vor annähernd 500 Jahren von Luther dargestellten Gewissenskonflikte wider, mit dem Unterschied, dass die soldatischen Rechte nunmehr im deutschen Recht kodifiziert sind.

Ungeachtet des bundesrepublikanischen Soldatenrechts können ähnliche wie die von Luther dargestellten Konfliktsituationen auch heute immer wieder auftreten: Als aktuelles Beispiel für eine solche Abwägungsproblematik zwischen christlichem Handeln entgegen politischer Anweisung ließe sich die Rettungsboot-Aktion im Mittelmeer im Juli 2019 anführen, bei der die evangelische Kirche gegen den Willen der italienischen Regierung ein Rettungsschiff losschicken wollte, um politische Flüchtlinge vor dem sicheren Tod durch Ertrinken zu retten.

Luthers Schriften bieten insofern eine Orientierungshilfe, als dass sie aufzeigen, dass politische Stabilität wichtig ist, ein gutes Gewissen und die Reflexion der Handlungen aber einen höheren Stellenwert haben. Die Schriften regen dazu an, auch weiterhin darüber nachzudenken, wann man sich selbst zum richtigen Zeitpunkt in angemessenem Maße verhält, um Gewissen und Handeln in Einklang zu bringen.

102 Art. 12a Abs. 2 GG.

103 § 11 Abs 1 f. des Gesetzes über die Rechtsstellung der Soldaten (Soldatengesetz – SG), in der Fassung der Bekanntmachung vom 30. Mai 2005, BGBl. I 2005, S. 1482: „§ 11 Gehorsam (1) Der Soldat muss seinen Vorgesetzten gehorchen. Er hat ihre Befehle nach besten Kräften vollständig, gewissenhaft und unverzüglich auszuführen. (2) Ein Befehl darf nicht befolgt werden, wenn dadurch eine Straftat begangen würde. Befolgt der Untergebene den Befehl trotzdem, so trifft ihn eine Schuld nur, wenn er erkennt oder wenn es nach den ihm bekannten Umständen offensichtlich ist, dass dadurch eine Straftat begangen wird.“

Annalena Prott
studierte in Mainz und Rom Ev. Theologie mit dem Studienziel Pfarramt. Derzeit befindet sie sich im 16. Semester und damit in der Vorbereitung auf das 1. Theologische Examen bei der EKiR.

Die Arbeit wurde betreut von PD Dr. Erbele-Küster (Altes Testament).

Essay: Zum Tatbestand des Griffs nach der verbotenen Frucht in Gen 2-3

Der Text ist im Rahmen des Seminars „Gut und Böse im Alten Testament und seiner Umwelt“ von PD Dr. Dorothea Erbele-Küster entstanden. Die Frage nach jenen beiden Komponenten, oder vielleicht besser Opponenten, wurde auf die Adam-und-Eva-Geschichte beschränkt, wobei nachfolgende Niederschrift zum einen die facettenreiche Lesart der Erzählung aufzeigen möchte, zum anderen das stetige Verpassen eines vollen Verständnisses des Guten und Bösen, auch wenn es manchmal sogar zum Greifen nah erscheint. So wie schon bei den ersten beiden Menschen.

Inspiriert ist der Dialog u.a. von der Lektüre des Bandes Verführung zum Guten. Biblisch-Theologische Erkundungen zwischen Ethik und Ästhetik (Theologische Interventionen Bd.3) Stuttgart 2019 von Dorothea Erbele-Küster.

Dialog zwischen Kommissar und Kommissarin

A: Nun gut, was ist der Tatbestand?

B: Das Essen einer Frucht?

A: Wie bitte?

B: So ist es! Es ist aber nicht nur irgendeine, sondern die des Baumes mitten im Garten, der der Erkenntnis.

A: Welcher Erkenntnis denn?

B: Von Gut und Böse.

A: Soso. Also wurde jene entwendet?

B: Nein, nein, Herr Kommissar bzw. es ist nicht ganz klar. Es ist nur zu beobachten, dass die „Akteure“ sich eindeutig anders danach verhielten als zuvor. Hatten sie vorher kein Problem mit ihrem natürlichen Dasein, schämten sie sich ihrer Nacktheit danach umso mehr.

A: Ihrer Nacktheit?

B: Jawohl! Es scheint geradezu, als ob sich ihre Erkenntnis zunächst nur auf ihre körperliche und sexuelle Beschaffenheit bezog.

A: Und später? Wie zeigte sich ihr Wissenszuwachs daraufhin?

B: Das bleibt offen. Denn bald darauf kam schon GOTT und führte die Strafe aus, die letztendlich zur Verbannung führte.

A: Aber sie scheinen die Erkenntnis doch gar nicht erlangt zu haben, oder? Ich finde hier kein Wort über die Erscheinungsweise des Guten, geschweige denn des Bösen. Zu lesen ist nur von der Strafe Gottes der drei Parteien. Es handelt sich also um eine Frau, eine Schlange und einen Mann, sehe ich das richtig?

B: So ist es! Der Gartenbesitzer, GOTT, hat zwei seiner Geschöpfe, den Menschen, den Auftrag zur Bebauung und Bewahrung seines Gartens gegeben, also große Verantwortung. Zunächst war dort nur der Mann, auf den die Bäume und die Tiere folgten, denen er sogar Namen geben durfte und eine verantwortungsvolle Aufgabe hatte. GOTT schien zu sehen, dass der Mensch nicht für sich allein gemacht ist und Gesellschaft um sich brauche, weshalb er die ganze Schöpfung quasi um ihn herum, zu seiner Freude, erschuf. Am Ende schenkte er ihm sogar eine Gehilfin aus derselben Art des Menschen, aus seiner Rippe, da es nicht gut sei, dass er allein sei. Somit scheint die Schöpfung tatsächlich für das menschliche Wohlbefinden, als lebenspraktische Maßnahme und vor allem aus dem Werturteil GOTTES heraus geschaffen worden zu sein.

A: Alles klar. Die Schöpfung ist also gut hinsichtlich des Menschen.

B: Genau. So z.B. auch die Bäume. In Gen 2,9 und 3,6 wird von dem Guten der Bäume bzw. den Früchten der Bäume gesprochen, und zwar in ihrer Funktionalität, nämlich des Essens: „verlockend anzusehen und zu essen“. Dabei fällt jedoch auf, dass der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen nicht aufgrund des Aussehens so attraktiv ist, sondern aufgrund der Tatsache, dass er klug macht.

A: So viel habe ich nun verstanden. Doch warum ist es dann ein Problem von ihm zu essen? Ist Erkenntnis und Wissen nicht das, was sich jeder wünschen würde?

B: Das mag schon sein, jedoch ist das Entscheidende das Verbot GOTTES davon zu essen, womit ein Rechtsbruch vorliegt.

A: Naja, Rechtsbruch wäre vielleicht zu viel gesagt, oder nicht? Ich denke Vertrauensbruch trifft es eher.

B: Aber feststeht, es ist ein Verbot, geäußert vom Gartenbesitzer persönlich und es wurde auch angenommen, zumindest von dem Mann, denn die Frau war bis dato noch inexistent.

A: Dennoch möchte ich mein Unbehagen dahingehend äußern, dass die Schlange, so berechtigt die Strafe nun war, mit allem Recht hatte. Es trat eben nicht der angedrohte Tod ein, wie GOTT ihn vorhergesagt hatte, sondern sie durften weiterleben und bekamen trotz Verbannung als Strafmaß von ihm liebevoll Fellröcke umgeworfen.

B: Das ist natürlich korrekt. Andererseits trat auch nicht die große Erleuchtung ein und auf das Böse wird außer in der Kombination mit dem Guten als Apposition zum Baum auch nicht genauer eingegangen.

A: Genau deshalb frage ich mich, ob hier nicht weniger an Allwissenheit oder sexuelle Selbstwahrnehmung gedacht werden sollte, sondern viel eher daran, dass der Zugang zum Guten nur über Gott möglich ist und vor allem über seine selbsterschaffene Schöpfung. Er scheint hier wie ein Vater, der die Menschen als seine Geschöpfe entdecken, fühlen, tasten, schmecken lassen möchte, immerhin sind sie noch jung und flax und müssen sich erst einmal zurechtfinden. Das zeigt auch ihre Art zu denken: Sie ist noch nicht intellektuell, sondern auf Sinneswahrnehmungen basierend und so beschreiben sie auch die Welt: gut, weil gut zu essen; verlockend anzuschauen etc.

B: Und so auch die Frau, die durch ihre wohlgeformte Taille und sinnlichen Bewegungen den Mann zum Kosten der verbotenen Frucht brachte.

A: Genau das eben nicht. Wenn man sich auf den Bibeltext einlässt, wird nirgends die Sinnlichkeit der Frau beschrieben, sondern nur die Sinneswahrnehmungen, die die ihrigen sind. Infolge der Textrezeption wurde vieles verfälscht oder selektiv betrachtet, wobei die Frau oft schlecht wegkam.

B: Verstehe!

A: Allerdings könnte man durchaus schon erste Denkprozesse bei der Frau wahrnehmen in ihrer Art der Gebotsauslegung. Zum einen überträgt sie die Aussagen GOTTES, des Erzählers und der

Schlange gemeinsam auf den Baum (2,9.17: 3,5), ebenso wie dieser die Merkmale aller Bäume zugeschrieben bekommt, wenn auch in umgekehrter Reihenfolge. Sie verschärft somit das Gebot insofern, dass bereits eine Berührung des Baumes verboten sei, auf der anderen Seite wird es auch entschärft, indem sie die Strafandrohung aus 2,17 durch den Finalsatz vorsichtiger formuliert.

B: Das ist durchaus auffällig. Dennoch ist mir immer noch rätselhaft, warum sie die Erkenntnis, und dabei meine ich irgendeine Erkenntnis von Wert und Größe, so stelle ich mir nämlich jene über Gut und Böse vor, erlangt haben.

A: Es ist auch fraglich, ob sie um das Böse des Verbotsbruchs bzw. den Sachbestand von Gut und Böse überhaupt wussten. Wenn man erst durch eben jenen Baum zu dieser Erkenntnis kommt, kann man den beiden, die Schlange möglicherweise ausgenommen, dann überhaupt Schuld zurechnen? Ich halte es für möglich, dass die beiden Menschen hier in ihrem Anfangsstadium, damit meine ich in ihrem kindlichen Lernprozess, betont werden sollen und ebenso der Schutz GOTTES während diesem. Gerade weil die Erkenntnis das ist, was den Menschen von den Tieren abhebt und neben den Sinneswahrnehmungen die entscheidende Instanz ist, um Entscheidungen zu treffen, die auf anderen Erkenntnissen wie Empirie beruhen, hätte er das Verbot möglicherweise später, wenn er in seiner Entwicklung weiter fortgeschritten ist, aufgehoben und ihm den Zugang erlaubt. Immerhin gibt es für das Verbot auffälliger Weise keine Begründung. Klar ist, dass er in jenem Moment zornig und impulsiv war und lebenseinschränkende Maßnahmen aussprach. Die Handlung der Frau wird also als böse abgestraft.

B: Und auch die der Schlange, obwohl sie faktisch Recht gesprochen hatte. Ihr Fehler mag wohl in dem Verraten an die Frau und dem Nichtabhalten vom Essen gelegen haben. Über GOTTES Frage „Wer hat dir gesagt, dass du nackt bist?“ (3,11) scheint es jedoch angedeutet, dass es neben der Schlange möglicherweise noch mehr „vernünftige“ Wesen gibt, die jene Erkenntnis bereits besitzen.

A: Doch nochmal: Über das Gute sowie das Böse wird im Text kein Mucks gelassen. Die Kategorien von Gut und Böse schweben über allem, bestimmen das Geschehen, ohne überhaupt aktiv Anteil daran zu haben. Sie sind abstrakt und nicht greifbar.

B: Es ist tatsächlich nicht klar, ob nach der Schöpfung der Mensch wirklich ohne Erkenntnis, sich pur auf seine Instinkte verlassend in der Welt wandeln sollte oder doch die Erkenntnis für ihn bereitgehalten wurde. Denn warum sonst sollte der Baum mitten im Garten stehen, stets erreichbar?

A: Ein Dasein voller Erkenntnis oder jenseits von Gut und Böse?!

©Vera Wolber

Dr. Kerstin Söderblom
ist Pfarrerin der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), Supervisorin (DGSv), Coach und Mediatorin. Seit Februar 2020 ist sie Hochschulpfarrerin der Evangelischen Studierendengemeinde (ESG) in Mainz.

Queere Theologien - nomadisch, machtkritisch, hybrid

1. Grundannahmen

Queer ist Englisch und eigentlich ein Schimpfwort für Lesben, Schwule und alle, die im Hinblick auf ihre Sexualität oder Geschlechtsidentität anders sind. Queer heißt auf Deutsch so viel wie quer, pervers, seltsam. Seit den achtziger und neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts haben Lesben, Schwule, Bi-, Trans-*, und Intersexuelle den Begriff für sich in eine positive Ressource umgewandelt. Queer dient als Selbstbeschreibung für all diejenigen, die sich nicht in heteronormativen Kategorien von Sexualität und Lebensformen und in binär reduzierten Geschlechtsidentitäten wiederfinden. Queer überschreitet diese Normen und Geschlechtskategorien bewusst, verflüssigt und erweitert sie.

In diesem Sinn sind queere Theologien keine theologische Disziplin, sondern umfassen verschiedene theologische Forschungsperspektiven. Sie reflektieren Erfahrungen von Menschen, die aufgrund ihrer sexuellen Orientierung oder einer non binären Geschlechtsidentität Ausgrenzung oder Zurücksetzung erlebt haben oder als anders abgestempelt wurden. Insofern sind queere Theologien kontextbezogen und konkret. Sie verkörpern kritische Reflexionsansätze und Suchbewegungen im Plural.

Queere Theologien bedienen sich zumeist befreiungstheologischer Ansätze, um heteronormative theologische Systeme und hegemoniale Männlichkeitskonstruktionen aufzudecken und sich daraus zu befreien.[1] In gleicher Weise sind queere Theologien „nomadische Theologien“[2]. Ihre Inhalte und Erkenntnisse sind vorläufig, hybride und entwickeln sich prozesshaft weiter. Queere Forschungsperspektiven sind darauf ausgerichtet, scheinbar selbstverständliche Vorstellungen und Annahmen zu hinterfragen und Grenzen zu überschreiten, also zu „queeren“[3].

In Ansätzen queerer Theologien werden

1 Vgl. Uppenkamp, Vera, Sexuelle Vielfalt in der Religionspädagogik, in: Knauth, Thorsten/Möller, Rainer/Pithan, Annebelle (Hg.), Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt. Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konkretionen, Münster – New York 2020, 234-243, hier: 236.

2 Knauss, Stefanie, Sexuelle Minderheiten: Der Leib Christi in den Farben des Regenbogens, in: Concilium 53 (2017), Heft 3, 294–303, hier: 301.

3 Ebd., 297.

sexuelle Vielfalt und diverse Geschlechtsidentitäten nicht mehr länger defensiv gerechtfertigt, sondern als gegeben vorausgesetzt. Im Hinblick auf den biblischen Befund werden nicht die wenigen Bibelstellen betrachtet, die sich zu gleichgeschlechtlichen Sexualpraktiken äußern, die sogenannten „Clobber Texts".[4] Sie werden für die Kontexte lesbischer, schwuler, bisexueller Beziehungsformen und Lebenszusammenhänge des 21. Jahrhunderts als nicht aussagekräftig angesehen. Stattdessen werden Menschen mit ihren verschiedenen Lebensformen und Geschlechtsidentitäten vom biblischen Doppelgebot der Liebe (Mk 12, 29 ff; Mt 22, 34 – 40; Lk 10, 25 – 28) her betrachtet. Das Gebot von Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe unterscheidet nicht zwischen den Menschen. Ihnen allen gilt Respekt und Anerkennung. Die Menschen werden zudem von der biblischen Gottesebenbildlichkeit aller Menschen her angesehen (vgl. Gen 1, 27 f.). Die Gottesebenbildlichkeit verbürgt die Einzigartigkeit und Würde aller Menschen - unabhängig von Herkunft, Hautfarbe, Alter, körperlicher Befähigung, Geschlechtsidentität, Religionszugehörigkeit und sexueller Orientierung.

Darüber hinaus ist die Suche nach nicht-heteronormativen Spuren in der Bibel ein wichtiger Bestandteil queerer Theologien. Queere Gottesbilder werden freigelegt und biblische Identifikationsfiguren rekonstruiert, die auch jenseits von heteronormativen Zusammenlebensformen und Geschlechtsidentitäten gelesen werden können.[5] Dafür werden heteronormative Auslegungstraditionen dekonstruiert und andere Interpretationsmöglichkeiten vorgestellt. Sozial-, kultur- und sprachgeschichtliche Forschungen werden vorangetrieben und hermeneutische Perspektivwechsel vorgeschlagen.[6]

Queeren Forscher*innen ist es wichtig, dass sexuelle Vielfalt und non binäre Geschlechtsidentitäten nicht als Sonderthemen der Theologie behandelt werden (i.d.R. werden sie als Abweichung von der Norm eingeführt). Stattdessen werden sie als gleichwertige Themen im

4 Mit dem Zitieren biblischer „Clobber Texts" werden queere Menschen sinnbildlich erschlagen (to clobber). Auf Deutsch vielleicht so viel wie Totschlag-Argument: „Es steht aber in der Bibel". Es sind Texte, die homosexuelle Handlungen verdammen (vgl. Genesis 19, 1-5; Levitikus 18, 22; Levitikus 20, 13; Deuteronomium 23, 17; Römer 1, 18-32; 1. Korinther 6, 9-10; 1. Timotheus 1, 9-10). Die Texte stehen allerdings überwiegend im Kontext von Kultprostitution, Knabenliebe und homosexuellen Sexualkontakten verheirateter Männer in jener Zeit. Ein anderer Begriff ist „Texts of Terror". Der Begriff setzt sich mit Gewalt- und asymmetrischen Machtverhältnissen in biblischen Texten auseinander wie zum Beispiel beim Missbrauch des Gastrechts in Genesis 19. Siehe dazu Trible, Phyllis, Literary-feminist Readings of Biblical Narratives. Overtures to Biblical Theology 13, Philadelphia 1984.

5 Vgl. Althaus-Reid, Marcella, The Queer God, London 2003; dies. Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics, London 2000.

6 Vgl. dazu Goss, Robert/West, Mona/, Take Back the Word. A Queer Reading of the Bible, Cleveland 2000; Guest, Deryn/Goss, Robert/ West, Mona/ Bohache, Thomas (Hg.), The Queer Bible Commentary, London 2006.

Rahmen einer vielschichtigen hermeneutischen Rekonstruktion und einer multidimensionalen Auslegungsarbeit behandelt. In gleicher Weise sehen queere Forscher*innen diese Themen nicht nur als Ausgangspunkt, sondern auch als Zielpunkt der eigenen Forschungsarbeit an. Denn die fortwährende Nichtbeachtung und Ignoranz gegenüber sexueller Vielfalt und diverser Geschlechtsidentitäten im Kanon theologischer Hermeneutik und das „Othering“ dieser Themen führen dazu, dass Dimensionen sexueller Vielfalt und pluraler Geschlechtsidentitäten kaum Eingang in den Mainstream theologischer Abhandlungen finden.

Queere theologische Ansätze fordern daher, Dimensionen von Homo- und Transfeindlichkeit mit anderen Unrechts-Dimensionen wie Rassismus, Sexismus, Antisemitismus, Behindertenfeindlichkeit und Altersdiskriminierung zu verknüpfen und als vernetztes Unrechts-Gewebe zu verstehen. Solche multisystemischen Analyseperspektiven sind notwendig, um die vielschichtigen Zusammenhänge von Unrechtsstrukturen und Ungleichheitsverhältnissen angemessen wahrnehmen und beschreiben zu können.[7]

7 Vgl. Söderblom, Kerstin, Queere Theologie als Dimension einer inklusiven Religionspädagogik der Vielfalt, in: Knauth, Thorsten/Möller, Rainer/Pithan, Annebelle (Hg.), Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt. Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konkretionen, Münster – New York 2020, 147–157, hier: 154 f.

2. Grundsätzlich: Queere Relektüren biblischer Texte

Queere Bibel-Relektüren stützen sich auf die Erkenntnisse der historisch-kritischen Bibelinterpretation. Danach stehen biblische Texte alle in einem sozio-politischen, kultur- und traditionsgeschichtlichen Kontext und einem konkreten sprachlichen Zusammenhang. Diese Parameter müssen rekonstruiert werden, um biblische Texte angemessen im Kontext ihrer Entstehung verstehen und auslegen zu können. Grundlage der Arbeit ist das historische Abstandsgebot zu biblischen Texten. Es kann durch wörtliche Zitate nicht überwunden werden. Denn die Bibel ist ein zeit- und kontextgebundenes Buch, das in seinem jahrhundertlangen Entstehungsprozess viele Bearbeitungs- und Redaktionsschritte erfahren hat. Queere Bibelauslegungen vollziehen exegetische und hermeneutische Arbeitsschritte bewusst aus queerer Perspektive. Sie nutzen sprachliche Vielschichtigkeit, literarische Zwischenräume, Ungesagtes und Leerstellen in den biblischen Texten, um auf die schöpferische Auslegungsarbeit jeder Bibellektüre hinzuweisen. Sie markieren ihre Auslegungsperspektiven bewusst als intersubjektive Resonanzräume zwischen antiken biblischen Texten und queeren Kontexten des 21. Jahrhunderts. „Biblische Texte werden

undogmatisch und provokant quer gebürstet und auf hybride Körper- und Geschlechterdarstellungen hin überprüft. Homoerotische und genderqueere Spuren in Bibeltexten werden aufgespürt und kontextualisiert."[8] Diese Vorgehenswiese wird von einigen Forscher*innen als „hermeneutisches Cruising"[9] bezeichnet.

3. Konkretion: „We are Family" – Eine biblische Patchwork-Familie

Das Buch Ruth gehört zu den Büchern des Alten Testaments. Die Geschichte soll sich ca. 1100 vor Christus, also noch vor der Königszeit, zur Zeit der Richter zugetragen haben. Die Geschichte beginnt in Bethlehem im damaligen Israel.

Zum Inhalt

Der Bauer Elimelech und seine Frau Naomi aus Bethlehem brachen mit ihren zwei Söhnen Machlon und Kiljon ins Nachbarland Moab auf, weil in ihrer Heimat Bethlehem eine Hungersnot herrschte. Der Weg nach Moab war lang und beschwerlich. Überall lauerten Gefahren. Aber sie kamen sicher in Moab an und gründeten dort eine neue Existenz. Nach einiger Zeit heiratete der eine Sohn Machlon die Moabiterin Ruth. Der andere Sohn Kiljon heiratete die Moabiterin Orpa. Ruth und Orpa wurden freundlich in die Familie aufgenommen. Einige Zeit nach der Flucht nach Moab starb Elimelech an einer schweren Krankheit. Der Sohn Machlon starb an einem Fieber. Kurz danach verunglückte auch der andere Sohn Kiljon tödlich. Die drei Frauen, Naomi mit ihren Schwiegertöchtern Ruth und Orpa, blieben alleine zurück. Ihre Existenz war bedroht. Denn Frauen waren ohne Männer an ihrer Seite damals rechtlich und ökonomisch weder abgesichert noch geschützt. Als sei nicht schon genug Unglück geschehen, brach nun auch in Moab eine Hungersnot aus. Da entschied Naomi, wieder in ihre Heimat Israel zurückzukehren.

Naomi bereitete alles vor. Und eines Tages brach sie auf, um den langen Weg zurück in ihre Heimat anzutreten. Ihre Schwiegertöchter begleiteten sie bis an die Grenze zwischen Moab und Israel. Dort kam es zur entscheidenden Wegkreuzung. Sie wurde für die drei Frauen zur Lebenskreuzung. Naomi bat ihre beiden Schwiegertöchter, wieder nach Moab zurückzukehren. Sie sollten sich andere Männer suchen, um ihre Existenz zu sichern. Orpa drehte nach kurzer Überlegung weinend um und kehrte nach Moab

8 Ebd. 149 f.

9 Z.B. von Koch, Timothy, Hermeneutisches Cruising. Homoerotik in der Bibel, in: Werkstatt Schwule Theologie, 7.Jg. (2000), Heft 3, 213–225.

zurück. Ruth entschied sich anders. Sie versprach Naomi, bei ihr zu bleiben und ihr treu zu dienen. Ruth entschied sich damit für ein Leben mit Naomi, obwohl sie wusste, dass zwei Witwen allein, ohne Männer in jener Zeit nicht überlebensfähig waren.

Was Ruth zu Naomi sagte:

„Überrede mich nicht, dich zu verlassen. Ich will mit dir gehen. Wo du hingehst, will ich auch hingehen, und wo du lebst, will ich auch leben. Dein Volk wird mein Volk sein und dein Gott wird mein Gott sein. Wo du stirbst, will ich auch sterben, und dort will ich begraben werden. Gott tue mir dies und das, nur der Tod wird mich von dir scheiden.“ (Ruth 1, 16)

Eine Zwischenbetrachtung

Der Ausspruch von Ruth gegenüber ihrer Schwiegermutter Naomi ist bemerkenswert. Er ist ein starkes Zeichen von Liebe, Loyalität und Fürsorge. Er klingt wie der Treueschwur einer Liebenden. Tatsächlich ist dieser biblische Text aus dem Buch Ruth im Laufe der Zeit bis heute einer der beliebtesten (heterosexuellen) Trausprüche geworden. Er wird bei kirchlichen Trauungen oft verwendet. Zumeist wird er allerdings zitiert, ohne dass der Zusammenhang deutlich wird. Die wenigsten wissen, dass der Text eigentlich ein Treueschwur von einer Frau zu einer anderen ist. Bibelwissenschaftler*innen und Exeget*innen haben zudem herausgearbeitet, dass das Wort mitgehen (hebräisch: davka) dasselbe Wort ist, das in Gen 2, 24 benutzt wird, um die Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau bei einer Eheschließung zu beschreiben (seiner Frau anhangen). Diese Tatsache unterstreicht, dass es bei dem Ausspruch um einen Treueschwur geht. Um den Satz verstehen zu können, ist es wichtig, den Kontext dieses Ausspruchs zu verdeutlichen. Die beiden Frauen lebten in einem streng patriarchalen System, in dem Männer das Sagen hatten, und Witwen ohne Kinder Freiwild ohne Schutz und ohne ökonomische Absicherung waren. Aber statt zurück nach Moab zu gehen und sich einen neuen Mann zu suchen, entschied sich Ruth bei ihrer Schwiegermutter Naomi zu bleiben. Sie war dazu bereit, Naomis Sprache zu lernen, ihren Gott und ihre Religion anzunehmen und in ihrem Land zu leben. Ruth entschied sich mit allen Konsequenzen für ein Leben mit Naomi. Alle, die Migrationsgeschichten kennen oder selbst erlebt haben, wissen, wie schwierig und schmerzhaft das ist.

In einer queeren Lesart des Textes kann Ruths Entscheidung als Entscheidung für ein Lebensbündnis angesehen werden, ohne das Zusammenleben näher etikettieren zu müssen. Diese

Form des Zusammenlebens ging über Generations-, Religions-, Kultur- und Ländergrenzen hinweg. Manche Forscher*innen bezeichnen diese Verbindung daher als Liebesverbindung zwischen zwei Frauen. Ob es so war, wissen wir nicht. Es ist auf jeden Fall denkbar. Es ist aber gar nicht nötig, dieser Verbindung einen Namen zu geben. Denn sie steht für sich. Klar ist, dass die beiden Frauen eine besonders enge Bindung, Loyalität und Fürsorge füreinander verbunden hat.

Wie die Geschichte weiterging

Nach langer Wanderschaft kamen die beiden Frauen wohlbehalten in Bethlehem an. Sie zogen in das leerstehende Haus von Naomis verstorbenem Ehemann Elimelech. Ihre Situation war prekär. Sie hatten kein Einkommen und keine wirtschaftliche Absicherung. Aber Naomi hatte aufgrund ihrer Kenntnis des jüdischen Rechts und der traditionellen Gegebenheiten eine Überlebensstrategie entworfen. Sie plante eine sogenannte „Leviratsehe", zu Deutsch Schwagerehe, zwischen Ruth und Boas (vgl. zur Leviratsehe Dtn 25, 5 ff). Boas war ein Schwager von Naomi. Im jüdischen Recht war vorgesehen, dass eine kinderlose Witwe von einem Bruder des Verstorbenen geheiratet werden sollte, damit die Frau Nachkommen bekommen und versorgt werden konnte. Anders war das Überleben für Frauen damals nicht denkbar. Naomi wusste um dieses Recht von Witwen und plante sie für Ruth. Naomi wurde damit zur Akteurin und Strippenzieherin der nachfolgenden Geschichte. Ruth ihrerseits vertraute Naomis Plan und ließ sich darauf ein. Beide waren realistisch genug, zu wissen, dass sie keine andere Wahl hatten, wenn sie überleben wollten.

Ruth besuchte daraufhin auf Anraten von Naomi regelmäßig die Weizenfelder von Boas, um dort Ähren aufzulesen. Denn der zehnte Teil der Ernte blieb nach jüdischem Recht für Arme, Fremde und Witwen liegen, um ihnen eine Existenzsicherung zu bieten. Nach einigen Tagen wurde Boas auf Ruth aufmerksam, erkundigte sich nach ihr und machte sich mit ihr bekannt. Von da an stellte er sie unter seinen Schutz. Wieder war es nun Naomi, die den nächsten Schritt plante. Sie wies Ruth an, abends zum Zelt von Boas zurückzukehren und sich neben ihn aufs Lager zu legen. Boas sollte sie ‚auslösen', indem er sie schwängerte. Kalkuliertes Ziel war die Heirat der beiden.

Es kam genau zu diesem Familienarrangement zwischen Ruth und dem viel älteren Boas. Es war ein Arrangement im Rahmen des damals

gültigen jüdischen Rechts. Die Leviratsehe war so etwas wie die Sozialversicherung für kinderlose Witwen. Boas wurde also zum ‚Auslöser' für Ruth, damit sie Nachkommen bekommen konnte und in der patriarchalen Logik wieder eine gesicherte Position in der Gemeinschaft einer Familie erhielt. Auch Naomi konnte dadurch wieder einen Platz in einem ökonomisch und sozial gesicherten Familienverband finden. Das Arrangement wurde auch von den anderen Frauen in Bethlehem anerkannt. Sie kommentierten die Entwicklung. Sie priesen Gott und dankten ihm, dass Naomi und Ruth einen ‚Auslöser' gefunden hatten. Dann riefen sie: „Naomi ist ein Sohn geboren worden." (Ruth 4, 17). Das ist eine bemerkenswerte Wortwahl. Die Frauen sagten nicht, dass Ruth einen Sohn für Boas geboren hatte, sondern für Naomi. Dieser Kommentar der Frauen bestätigt den Eindruck, dass zwischen Ruth und Naomi eine starke Beziehung bestanden haben musste. Boas gehörte zu diesem Arrangement. Aber die emotionale Bindung herrschte vor allem zwischen Ruth und Naomi. Ruth und Boas nannten ihren Sohn Obed. Er wurde der Großvater Davids, des späteren Königs und Ahnherrn Jesu. So wurde diese Mehrgenerationen-Patchwork-Familie zur Herkunftsfamilie von König David und später von Jesus.

Schlussbetrachtung

Ruths Liebe zu Naomi dominierte die biblische Geschichte. Ruth gab ihre Zukunft in Moab auf, um als verwitwete Frau ihrer Schwiegermutter Naomi zu folgen. Sie nahm es auf sich, ohne gesicherte Existenz in der Fremde zu leben. Liebe, Treue und Fürsorge für Naomi zählten für Ruth mehr als ihr eigenes Schicksal. Es ging um Frauensolidarität und gegenseitige Fürsorge.

Ruth und Naomi sind die Subjekte dieser Geschichte. Sie übernahmen die Initiative. Naomi plante die nächsten Schritte, und Ruth setzte sie um. Sie nutzten dafür die patriarchale Rechtsprechung der damaligen Zeit. Gleichzeitig unterliefen sie diese, indem sie sie nach ihren Interessen steuerten. Ökonomisch sicherten sie sich damit innerhalb des Systems ab. Im Buch Ruth segnete Gott diese Überlebensstrategie. Ruth fand unter Gottes Flügeln (hebräisch: kanap) Schutz (Ruth 2, 12), so, wie sie unter Boas Gewand (hebräisch ebenfalls kanap) ausgelöst wurde (Ruth 3, 9). Das gleiche hebräische Wort kanap unterstreicht den doppelten Schutz, der Ruth zuteilwurde. Und Ruth wurde schwanger und bekam einen Sohn. Damit war ihre und Naomis Altersversorgung gesichert und die Generationsabfolge bis zu König David auch.

Das Familienarrangement zwischen Boas, Ruth und Naomi eröffnete einen Freiraum im Kontext eines patriarchalen Rechtssystems. Man kann dieses Arrangement nicht gleichgeschlechtlich oder queer nennen. Das sind moderne Begriffe. Aber die beiden Frauen nutzten Spielräume, um mit Boas und Sohn Obed gemeinsam leben zu können. Heute könnte man Regenbogenfamilie dazu sagen.

4. Fazit

Die biblische Geschichte zeigt eine ganze Reihe von intersektional miteinander verknüpften Themen auf: Flucht und Migration aufgrund von Hungersnöten, erst in Israel, dann in Moab. Fremdheitserfahrung, ökonomische Abhängigkeit, geschlechtsspezifische Gefährdungen und Überlebensstrategien in patriarchal organisierten Gesellschaften, Mehrgenerationenhaushalt und Loyalität. Den Spielraum, den die beiden Frauen hatten, nutzten sie im Rahmen der bestehenden Möglichkeiten. Frauensolidarität, Multireligiosität und eine transgenerationale und nicht-heteronormative Patchwork-Lebensform prägten das Arrangement zum Besten der Frauen und des Kindes. Darin ist die Geschichte bis heute aktuell.

5. Zum Schluss: „We are Family!“
Eine Einladung zum Mitmachen in der ESG und der KHG Mainz im WiSe 2020/2021

Für das Wintersemester 2020/2021 haben sich Studierende des ESG-Rats der ESG Mainz das Semesterthema „We are Family“ ausgesucht. Es werden dazu analog und digital verschiedene Veranstaltungen, Vorträge, Diskussionsformate und Andachten angeboten. Die Angebote werden ab Oktober 2020 auf der Webseite, auf Instagram und der Facebookseite der ESG Mainz zu finden sein.

Schon jetzt laden wir alle herzlich ein zum Format „Chat in the Church“ am 25. November 2020 ab 20 Uhr. Wenn alle gesund sind und die Corona-Pandemie es zulässt, werden die beiden lesbischen Pfarrerinnen Stefanie und Ellen Radtke aus Eime in Niedersachsen auf dem roten Sofa in der ESG Kirche in Mainz Platz nehmen und von ihrem Youtube-Kanal #AndersAmen und von ihrem Regenbogenfamilienleben zu dritt erzählen. Denn sie erwarten im Oktober 2020 Nachwuchs. Freut euch drauf und seid dabei! Wir planen diese Veranstaltung zeitgleich fürs Netz zu streamen.

Außerdem laden wir alle Interessierten ein zu unserem ökumenischen „Queeren Salon“, den

Christine Schardt von der KHG und ich für das Wintersemester 2020/2021 planen. Sprecht uns an oder schreibt uns bei Interesse. Es wird ein Austausch über Bibeltexte und Literatur aus queerer Perspektive von und mit Studierenden aller Fachrichtungen aus JGU und den Hochschulen in Mainz. Alle sind dazu herzlich eingeladen, queer oder nicht, homo oder hetero. Hauptsache, ihr habt Lust, euch über queere und biblische Themen auszutauschen und voneinander zu hören und zu lernen.

Ansprechpartnerin: Hochschulpfarrerin Dr. Kerstin Söderblom, ksoederb@uni-mainz.de

Prof. Dr. Uwe Kai Jacobs
Jg. 1958, Jurist, Promotion zum Dr.jur. 1985 (Die Regula Benedicti als Rechtsbuch), Wiss. Ass. Universität Frankfurt am Main 1984-88, Rechtsanwalt 1989, badischer Kirchenjurist ab 1992, Lehraufträge an der Universität Mainz ab 1991 und an der Evang. Hochschule Freiburg 2004/05, Honorarprofessor für Kirchenrecht und kirchliche Rechtsgeschichte an der Mainzer Evang.-Theol. Fakultät ab 2012, Dozent am badischen Predigerseminar ab 2016; Mitglied im ZiRR (Mainz).

Mose trägt die Kirchenkanzel

1. Worum es geht

Mose ist ein Klassiker. Keine jüdische Geschichte und keine Wissenschaft vom Alten Testament ohne Mose. Kein Wunder, dass Mose auch die Kirchenkunst prägt – genauer gesagt, das Bild, das die Epochen der Kunst von „Mose“ vermittelten – Mose, der Held im Schilfmeer; Mose mit den Zehn Geboten. Mose bietet unendlich viel Rezeptionsstoff, auch in der Literatur (Freud) und der Glaskunst (Chagall). Um Verbindungslinien zwischen Kirchenkunst, Theologiegeschichte und Rechtsgeschichte geht es in diesem Beitrag. Ausgangspunkt ist die Kirchenkanzel. Das überrascht nur auf den ersten Blick.

2. Kanzelstütze

Kanzeln sind – im übertragenen Sinne - ein „enger Raum, in den man hinaufsteigt“. So erklärt es die Etymologie. Das trifft auf die Kirchenkanzel zu, aber auch auf die historische Lehrkanzel im Hörsaal und auf die Pilotenkanzel. Kirchenkanzeln gehören spätestens seit dem 16. Jahrhundert zum festen Inventar der Kirchengebäude. Die Kanzel dient der Predigt und damit der Verkündigung. Die Kanzel als Gegenstand verkündigt aber auch selbst, ohne Prediger und auch außerhalb des Gottesdienstes, allein kraft ihrer Ikonographie. Die kirchliche Kunst bietet bekannte Anschauungsobjekte: Geschnitzte oder gemalte Darstellungen der Evangelisten am Kanzelkorb oder theologische Symbolik am Schalldeckel (Taube als Symbol des Heiligen Geistes), um nur zwei Beispiele anzuführen.

Auch die Kanzelstütze, die eine freistehende Kanzel trägt, kann mehr bieten als die bloße Funktion, dem Kanzelkorb, in dem der Prediger steht, statischen Halt zu geben. Die Stütze kann als Person, als Statue, geformt sein, und zwar in Lebensgröße, also als figurale Säule. Zur Zeit von Renaissance und Barock gab es ein beliebtes Motiv für solche Kanzelträger: Mose. Beispiele davon haben sich vielerorts erhalten, an Stein- wie an Holzkanzeln, vor allem in Kirchengebäuden Nord- und Ostdeutschlands sowie in Franken. Allein dort gibt es zwei Dutzend sogenannte Mosekanzeln. Sie stehen fast ausnahmslos in evangelischen Kirchen, genauer gesagt in

Kirchen, die als lutherische Kirchen ausgestattet und eingerichtet wurden. Dort sind sie keine staubigen, sondern „sprechende Zeugnisse“ der Theologie- und Kulturgeschichte. Sie geben Impulse zur aktuellen Diskussion.

3. Vorreformatorische Tradition

Eine steinerne Trägerfigur für gottesdienstliche Zwecke zeigt im Rhein-Main-Gebiet der Frankfurter Dom: Das Sakramentshaus aus der Zeit um 1420 wird von einer lebensgroßen Ministranten-Skulptur getragen, auf deren Kopf es optisch ruht.[1] Die Ministrantenstatue wiederum hält mit ihren Händen ein Lesepult für liturgische Bücher.

Einen vergleichbaren, ebenfalls menschengroßen Pultträger gibt es in Thüringen (Heiligenstadt) aus derselben Zeit. Dieser Tradition der deutschen Gotik können aus dem Italien des 16. Jahrhunderts - anstelle von Ministranten - Kirchenväter als Pultträger an die Seite gestellt werden. Die Trägerfigur „trägt“ das Wort. In Frankfurt trägt sie auch das Sakramentshaus. Der Blick richtet sich ferner auf die Georgskirche im fränkischen Dinkelsbühl, wo das Sakramentshaus von 1480 aus einem Maßwerksfuß aufsteigt, der mit Moses und drei Propheten geschmückt ist.[2]

Chor des Frankfurter Doms mit Sakramentshaus und Ministrantenstatue, Foto 2019

1 August Heuser/Matthias Th. Kloft, Der Frankfurter Kaiserdom. Geschichte, Architektur, Kunst, Regensburg 2006, S. 12f. (Abb.).

2 Karl Busch, St. Georg zu Dinkelsbühl, 6. Aufl., München/Zürich 1976, S. 8 (Abb.), 12.

4. Evangelisches Programm

Warum Mose als Trägerfigur, und zwar meist einer lutherischen Kanzel, seltener einer katholischen?[3] Warum nicht Christus wie an der Kanzel in Sommerhausen am Main? Oder Paulus wie im Magdeburger Dom?[4] Oder ein Verkündigungsengel wie in Quedlinburg am Harz?[5]

In vielen evangelischen Kirchen des 17. und 18. Jahrhunderts wurde ein Bildprogramm entfaltet, das Themen sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments zum Gegenstand hat, quasi eine Biblia pauperum („Arme-Leute-Bibel“), die an mittelalterliche Vorläufer[6] anknüpft. Die Gemeinde konnte die Bildtafeln während des Gottesdienstes gut betrachten, waren sie doch an den Brüstungsfeldern der Emporen, an den Kanzelkörben und teilweise auch an der Kirchendecke aufgemalt, in aller Regel thematisch geordnet; so konnten Szenen aus dem AT die untere und solche aus dem NT die obere Empore schmücken oder umgekehrt. Das war typisch für Predigtkirchen. Ein renommiertes Beispiel gibt die Speyerer Dreifaltigkeitskirche.

3 So in Trautstadt, vgl. Christine Schweikert, „Gott zu Ehren und der Kirchen zur Zierde …“. Studien zu Leben und Werk der fränkischen Bildschnitzerfamilie Brenck im 17. Jahrhundert, Diss. Erlangen 2002, S. 184 (Abb.).

4 Giselher Quast/Jürgen Jerratsch, Der Dom zu Magdeburg, München/Berlin 2004, S. 9 (Abb.), 45.

5 Wolfgang Hoffmann, Die Kirchen in Quedlinburg, Wernigerode 1994, S. 26 (Abb., Marktkirche).

6 Vgl. die Glaskunst der Gotik, etwa am Beispiel Oppenheim.

Mosekanzel Langenzenn (1626), ohne Dekalogtafeln (in Restaurierung), Foto 2020

Mosekanzel Neustadt an der Aisch (Trägerfigur 1616), Foto 2019

Dies führt zu folgender These: Mose als Trägerfigur für eine evangelische Kanzel steht im Kontext von Theologie und Kirchenkunst der Reformationszeit: Altes und Neues Testament, „Gesetz und Evangelium", der „alte und der neue Mensch". Damit würde sich eine Mosekanzel von Kanzeln mit anderen Trägerskulpturen absetzen, die es durchaus gibt, darunter profane oder allegorische wie Engel, Mönch,[7] Bergmann,[8] Hermes[9] oder Jakobus (verständlicherweise in einer Jacobikirche).[10] In das eher bipolare Denkschema von Gesetz und Evangelium lassen sich diese Figuren kaum einordnen, anders als vermutlich Mose. Er ist allerdings die häufigste Kanzelträgerfigur.[11] Was also macht die Mosefigur für eine evangelische Kanzel interessant?

5. Zehn Gebote

Der erwähnte Bergmann in einer sächsischen Bergmannsstadt wird der Gemeinde ein Stück Identifikation vermittelt haben. Er war der Held des Alltags. Hermes dagegen dürfte eher der Motivik der Renaissance (Neuentdeckung der Antike) entstammen. Für Mose dürfte seine biblische Rolle den Ausschlag gegeben haben. Denn Mose trägt nicht nur die Kanzel, sei es mit den Schultern wie in Pilgramsreuth, sei es mit seinem Haupt wie in Neustadt an der Aisch oder mit seiner rechten Hand wie in Langenzenn bei Fürth. Zugleich trägt dieser Mose - mit der anderen Hand oder beidhändig - die Gesetzestafeln mit den Zehn Geboten. Die Beispiele stammen aus der Zeit zwischen 1600 und 1700[12]. Sie lassen Rückblenden aufkommen, nämlich zum gotischen Pultträger im Frankfurter Dom. Nur selten trägt Mose zwar die Kanzel, aber keine Gesetzestafeln (Schweinfurt, St. Johannis).

Mosekanzel Obernbreit (1696), Foto 2019

7 So in Hülsede, vgl. Christina Eifler, Visuelle Bekenntnisse. Die bildliche Ausstattung Schaumburger Dorfkirchen und ihre vor- und nachreformatorische Botschaft, Diss. Göttingen 2017, S. 117.

8 Bergmannskanzel im Freiberger Dom und in St. Wolfgang, Glashütte.

9 Am Kanzelaufgang des Halleschen Doms.

10 Kanzel von 1612 in der Stendaler Jacobikirche, vgl. Hannelore Sachs, Stendal, Leipzig 1967, S. 122f., 125 (Abb.).

11 Peter Poscharsky, Kanzel, TRE 17 (1988), S. 599-604 (601); Schweikert (wie Anm. 3), S. 182.

12 Weitere Beispiele für fränkische Mosekanzeln: Bruck bei Erlangen, 1680; Ergersheim 1603; Flachslanden, 1719; Pegnitz, 1696; Pilgramsreuth, 1694; Scherneck im Coburger Land, um 1650; Vach bei Fürth, 1707.

Emporenbild Marktbreit, Foto 2019

Mosekanzel Markt Erlbach (1621), Foto 2019

Mit Ausnahme von Rothenburg[13] sind die Gesetzestafeln, die Mose in fränkischen Kirchen hält, nicht textlich beschriftet. Sie zeigen nur Ziffern, und zwar römische, wie es von vielen Darstellungen der Dekalog-Kolumnen in der sakralen Kunst bekannt ist. Auch die bemalten Brüstungsfelder an der Empore der Pfarrkirche von Marktbreit in Unterfranken geben dafür ein Beispiel. Sie stammen aus der Zeit um 1600. Eines der Bilder beschäftigt sich mit Exodus 34,29-30 und zeigt, wie Mose mit den Tafeln des Gesetzes vom Berg Sinai herabsteigt, und dass „die Haut seines Angesichts glänzte, weil er mit Gott geredet hatte." Das Emporenbild gibt dazu folgenden Kommentar in Form eines Untertitels:

„Wohl dem, der oft mit Gott umgeht."

Warum aber nur Ziffern auf den Kolumnen? Den Text wird jeder im 17. Jahrhundert auswendig gekannt haben. Dass die Tafeln an der Mosekanzel von Markt Erlbach (1621) aber völlig blank sind, also sogar ohne Ziffern auskommen, dürfte dagegen kein Originalzustand sein.

Beim Neustadter Mose sind die Ziffern der Gebote gleichmäßig auf beide Tafeln verteilt (I bis V und VI bis X). In der lutherischen Marienkirche Wollershausen am Harz ist die einzige Gesetzestafel, die Mose seit 1619 der Gemeinde entgegenhält, mit den Ziffern I, II und III bemalt. Vielleicht ist die andere Kolumne verloren gegangen. Traditionell lassen sich die ersten drei von den übrigen sieben (oder die ersten vier von den übrigen sechs)[14] Geboten inhaltlich absetzen, je nach konfessioneller Konnotation.[15] Oder will der Mose von Wollershausen besonders deutlich auf das dritte Gebot (in christlicher Zählweise) hinweisen: „Du sollst den Tag des Herrn heiligen"?[16]

6. Der Dekalog als „Regel des Lebens"

Dies führt zu zwei weiteren Thesen. Erstens: Mose hält der Gemeinde die Gebote vor. Er erteilt ihr im wahrsten Sinne des Wortes eine Lektion. Als Träger der Gesetzestafeln erinnert er die Gemeinde an ihre Pflichten aus dem Dekalog[17]: Du sollst Gott ehren. Du sollst nicht stehlen. Du sollst nicht töten. Also eine Lektion in Grundpflichten, die sich aus der christlichen Adaption des jüdischen Dekalogs ergeben, und ohne deren

13 Ehemalige Franziskanerkirche.

14 So die reformierte Tradition, vgl. die Antwort auf die 93. Frage im Heidelberger Katechismus.

15 Vgl. Hermann Deuser, Dekalog – Evangelisch, in: Heribert Hallermann u. a. (Hgg.), Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht, Bd. I, Paderborn 2019, S. 549f.; Irene Dingel, Den Glauben ins Leben ziehen. Der Heidelberger Katechismus als Handbuch des christlichen Lebens, Ebernburg-Hefte 47 (2013), 45-61(59).

16 Dass der jüdische Sabbat mit dem christlichen Sonntag nicht identisch ist, bedarf unter Hinweis auf CA 28 keiner Vertiefung.

17 Ex 20, 2-17, Dtn 5, 6-21.

Befolgung ein „christliches Gemeinwesen“ des 16./17. Jahrhunderts nicht auskommen mag. Die „gute Ordnung“, auf die sich ein Gemeinwesen in der Frühen Neuzeit verpflichtet sah, beruht auf der theologischen Verbindlichkeit des Dekalogs für die christliche Gemeinde, freilich in christlicher Transformation und nicht als „Gesetz des Mose“. Die Lektion erreichte - jedenfalls in konfessionell homogenen Orten - alle Menschen: Bürgergemeinde und Christengemeinde waren seinerzeit eins, sie waren noch ungetrennt. Darauf beruhte die Wirkkraft „christlicher Politik“.

Der Dekalog als Grundlage für das Zusammenleben der Menschheit in der Frühen Neuzeit, gewissermaßen zur Chaosprophylaxe. Diese Sicht wird auch Johannes Calvin zugeschrieben. Im 16. Jahrhundert war die Meinung verbreitet, Christus habe das Gesetz Moses nicht aufgehoben, daher sei es „die Regel des Lebens und die Norm des Rechts“.[18] Die Bibel als Fundament der Rechtsordnung. Eine theologische Prägung des Verständnisses von „Obrigkeit“ kann in der Zeit um 1600 geradezu als Kennzeichen der kleinen Territorien in Deutschland gelten,[19] wie sie für Süddeutschland typisch waren. Diese Staats- und Sozialethik sollte sich im protestantischen Territorialstaat bis zur Zeit der Aufklärung behaupten.[20] Auf ihre theoretischen wie praktischen Problematiken näher einzugehen, ist hier nicht der Ort.

Die Kirchenkanzel dient nicht nur der Verkündigung, sondern auch der Abkündigung amtlicher Nachrichten, manchmal auch buchstäblich als „Schwarzes Brett“. Überliefert ist ein Beleg aus der pfälzischen Stadt Landau zur Zeit der Reformations, wonach – vergleichbar den zu Füßen der Kanzel aufgestellten Dekalogtafeln – die Kirchenordnung an der Kanzel angeschlagen wurde, um sie auf diese Weise für die Gemeinde dauerhaft zu publizieren. So hielt es der Reformator Johannes Bader mit seiner Kirchenordnung für Landau von 1534:

> *„Diese Reformation ist öffentlich von [der] Kanzel dem Volk vorgelesen und danach an einer Tafel jedermann zum Gesicht an die Kanzel gehängt worden.“*[21]

18 Adalbert Erler, Bibel, in: Ders./Ekkehard Kaufmann (Hgg.), Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Bd. I, Berlin 1971, Sp. 411-416 (413).

19 Vgl. Michael Stolleis, Säkularisation und Staatsräson in Deutschland um 1600, in: Gerhard Dilcher/Ilse Staff (Hgg.), Christentum und modernes Recht, Frankfurt am Main 1984, S. 96-109 (106f.); Christoph Link, Staat und Kirche in der neueren deutschen Geschichte, Frankfurt am Main 2000, S. 12ff. Zu den Obrigkeitstheorien der Reformatoren: Eilert Herms, Obrigkeit, TRE 24 (1994), S. 723-760.

20 Klaus Schlaich, Kirchenrecht und Vernunftrecht. Kirche und Staat in der Sicht der Kollegialtheorie, in: ZevKR 14, 1968/69, S. 1-25 (1).

21 Florian Büttner, Johann Baders Kirchenordnung für Landau von 1534, BPfKG 82 (2015), S. 13-46 (24).

Johannes-Bader-Platz an der Landauer Stiftskirche, Foto 2020

Die Kanzel zeigt also, „was gilt". Die Dekalogtafeln am Kanzelträger, also an Kanzelfuß (Langenzenn) oder Kanzelsäule (Obernbreit), eröffnen eine unmittelbare Blickebene, die statisch angelegt ist. Sie ist immer da. Die Blickebene zwischen Prediger und Gemeinde entfaltet sich punktuell.

Auf der Grundlage des Bilderverbots ging die reformierte Kirche einen anderen Weg, der nicht zu Kanzelträgerfiguren und anderen ikonographischen Programmen führen konnte. Zur (französisch-)reformierten Tradition gehörten in den Kirchen aufgehängte Zehn-Gebote-Tafeln, die den vollständigen Text wiedergaben. Im Rhein-Main-Gebiet war Hanau dafür ein Beispiel. Insofern zeigt sich an den Dekalogtafeln Einheit und Unterschiedlichkeit der evangelischen Konfessionen.

7. AT und NT

Und nun eine zweite These: Mose steht in den gezeigten Beispielen selbstbewusst und aufrecht da.[22] Besonders eindrucksvoll lässt sich dies für Scherneck aussagen, wo die Mosefigur - schon aufgrund der Größenverhältnisse von Trägerfigur und Kanzelkorb - die Kanzel eindeutig dominiert. Dies wird kaum bedeutungslos sein.

22 Ebenso Schweikert (wie Anm. 3), S. 182.

Zwar kennt die Kunstgeschichte auch Beispiele dafür, wie Mose die Kanzel in gekrümmter Haltung schultert oder wie er in seinem ganzen Erscheinungsbild als Kontrastprogramm zu triumphierenden Attributen der Kirche an Kanzelkorb und Kanzeldeckel wirkt. Triumph des Neuen über das Alte? Ein solches Programm würde an problematische Darstellungen des Verhältnisses von Kirche und Judentum im Bildprogramm des Mittelalters erinnern; man denke an das Figurenpaar der „Ecclesia und Synagoge" an den Domen (Kathedralen) von Bamberg, Magdeburg, Metz, Straßburg oder Worms, wobei die Figur der Synagoga oft mit zerbrochenen Gesetzestafeln dargestellt wird.[23] An die Nürnberger, Magdeburger oder Wittenberger „Judensau", die aktuell ein Fall für die Justiz geworden ist, muss gar nicht erst erinnert werden, auch nicht an Antijudaismen in der theologischen Publizistik des 16. Jahrhunderts.[24]

Der aufrechte, fast majestätisch wirkende Mose dagegen wie in den Kirchen von Bruck, Vach oder Markt Erlbach (Foto 5), oder auch der Mose, der – wiewohl kniend - die Kanzel

23 Gebhard Neumüller, Ecclesia et Synagoga, in: Otmar Weber, Die Synagogen in der Pfalz von 1800 bis heute, Speyer 2005, S. 27-34 (27).

24 Christian Albecker u. a., Luther, les juifs et nous, Strasbourg 2017; Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.), Der Jude als Verräter. Antijüdische Polemik und christliche Kunst. Eine Arbeitshilfe, Düsseldorf 2014.

kraftvoll schultert (Schweinfurt, 1694),[25] hat optisch nichts von einer Karikatur oder einer Herabsetzung. Dieser Mose ist keine Spottfigur. Er hat ersichtlich keine Mühe, den Kanzelkorb zu tragen. Will er andeuten, dass Altes und Neues Testament zusammengehören, dass also das Evangelium auf Mose ruht und dieser es wie ein Atlant trägt?[26]

Dann drängt sich die These auf, diese evangelische Kanzel würde schon für sich, also als Gegenstand, predigen, vielleicht so: Das Alte Testament gehöre nicht in die Schublade der Altertumskunde, sondern bilde einen integralen und kanonisierten Baustein der christlichen Botschaft, Sonntag für Sonntag für die gottesdienstliche Gemeinde sichtbar. So könnte die Botschaft der Kanzel aufgenommen werden. Eine ahistorische Deutung? Eine Deutung, die außer Acht lässt, was augenscheinlich „oben und „unten" ist, nämlich dass die predigende Person im Kanzelkorb „über Mose steht", also „über dem Gesetz"? Eine Deutung, die überdies die Trägerfigur „intellektualisiert" und ausblendet, dass ihr Auftritt nicht nur belehrend, sondern auch als Blickfang gemeint sein könnte – Mose als kräftiger, volkstümlicher Held?

Der evangelische Kirchenbau aus der Zeit um 1700 zeigt aber, wie selbstverständlich mit dem AT als Teil der christlichen Lehre umgegangen wurde. Im Wortsinne augenfällig sind schon die Portalinschriften mit Textstellen aus dem AT. Um ein einziges Beispiel zu geben: Das Portal der Heiliggeistkirche in Speyer, die kurz nach dem Jahr 1700 als reformierte Kirche gebaut wurde, trägt die Inschrift:

> *„Wohl dem Menschen, der mir gehorchet, dass er wache an meiner Thür, dass er warte an den Pfosten meiner Thür. Proverb Cap 8 Vers 34, 35"*

Eine zweite Idee zur ikonographischen Interpretation kommt aus Weilburg in Hessen und Kirchheimbolanden in der Pfalz. Beide Städte sind von Mainz aus gut erreichbar. In den einander entsprechenden lutherischen Schlosskirchen, die aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts stammen, sind Mose und Johannes der Täufer auf gleicher Sichthöhe platziert, und zwar auf dem Abschlussgebälk des barocken Kanzelaltars: Mose mit

25 Erich Schneider, Evangelische Kirchen in Schweinfurt, Regensburg 1997, S. 17 (Abb.).

26 Vielleicht wegen der AT-NT-Symbolik galt die 2015er Exkursion der Göttinger Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit der Mosekanzel von Wollershausen, vgl. Deutscher Koordinierungsrat (Hg.), Jahresbericht 2015 der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, S. 121f., pdf-Datei, www.deutscher-koordinierungsrat.de/downloads/DKR/Jahresberichte, aufgerufen am 10.11.2019; Göttinger Tageblatt (Exkursion zu Mosekanzeln. Auf den Spuren der zehn Gebote) vom 15.9.2015, S. 10.

den Gesetzestafeln, der Täufer mit der Bibel; ein kleiner Engel reicht dem Weilburger Mose einen Blütenzweig.[27] Mose und der Täufer, sie beide rahmen optisch die christliche Verkündigung ein, ein Topos der lutherischen Ikonographie.

Mose als Basis: Nimmt man diese Sicht ein, wird sie die Verkündigung prägen. Vielleicht fordert sie geradezu eine Predigt ein, die zur Bildaussage der Kanzel passt. Über Kurt Klein, in der Zeit von 1937 bis 1951 Gemeindepfarrer in Vach, wird berichtet, er habe auf der Mosekanzel gepredigt:

> *„Wenn ihr den Mose wegnehmt, dann stürzt die ganze Mosekanzel und alles Übrige ein".*[28]

8. Historische Motive

Damit wurde die ikonographische „Predigt" der Mosekanzel in eine bestimmte Situation hinein aktualisiert. Mose als Christophorus: Entsprach dies den historischen Motiven des 17. Jahrhunderts? Dagegen mag die Kanzelarchitektur von Markt Erlbach sprechen. Die Tür zum Kanzelaufgang schmücken zwei übereinander angeordnete Reliefs, oben die Kreuzigungsszene, im Relief darunter Mose mit der ehernen Schlange.[29] Zeichen theologischer Über- und Unterordnung? Oder liegt die Pointe nicht in einer Rangfolge, sondern in der eschatologischen Perspektive des konfessionellen Zeitalters („Jonas im Walfisch ist/ deutend auf Jesum Christ")?

Hinzu kommt, dass der Reliefs nur der Prediger ansichtig wurde, liegt doch der Kanzelaufgang im Chor hinter der Kanzel. Die Gemeinde dagegen blickte (und blickt noch heute) auf Mose mit den Gesetzestafeln und auf die Personifikationen der Tugenden über dem Kanzelträger.[30] Auf die historische Motivlage, soweit sie sich aus dem Gegenstand selbst ableiten ließe, ist kein eindeutiger Rückschluss möglich.

Fragen nach den historischen Motiven für die Mose-Dekalog-Kanzeln führen zu den Auftraggebern und Finanziers der Kanzeln. Im Schweinfurter Fall war es ein dort gebürtiger, aber nach Nürnberg umgezogener Kaufmann. Vermutlich war es die Verbundenheit zum Geburtsort, die „Liebe zur Vaterstadt", wie die Kanzelinschrift bekundet, und zum dort lebenden Bruder, die ihn die Kanzel stiften ließ. Eine besondere theo-

27 Kathrin Ellwardt, Evang. Schloßkirche Weilburg, Regensburg 1999, S. 10 (Abb. S. 8, 12f., 24); Peter Mayer, Die Pfalz, 9. Aufl., Köln 1994, S. 251.

28 Zitiert nach www.kirchevach.de/zeichen-der-solidaritaet-mit-juden, aufgerufen am 6.11.2019.

29 Helmut Ottmüller, Kilianskirche Markt Erlbach, München/Zürich 1990, S. 4 (Abb.).

30 Ebd., S. 5.

logische Motivlage für den Stiftungsakt ist nicht ersichtlich.

Schon im frühen 19. Jahrhundert waren Mosekanzeln Gegenstand der Interpretation:

> *„Die Kanzel ruhet auf dem Bilde des Moses, welches vermuthlich auf symbolische Weise anzeigt, daß der Dekalogus oder die zehn Gebote dem Christenthum zur Grundlage dienen.“*[31]

Mit seiner Vermutung, die sich auf Salzwedel in der Altmark bezieht,[32] aber verallgemeinerungsfähig ist, dürfte August Wilhelm Pohlmann, von dem das Zitat stammt, richtig gelegen haben. Dies lässt sich aus einer Untersuchung von Christine Schweikert ableiten, die auf die historische Einweihungspredigt für die Rothenburger Renaissance-Mosekanzel hinweist.[33] In dieser Predigt, also schon im Jahr 1604, wurden die Argumente zugunsten von Mose als Trägerfigur genannt:

> *„Nicht, weil man ihn mit Füßen treten solle, sondern einmal, weil Moses mit seinen fünf Büchern den Anfang der Heiligen Schrift bildet. Zum anderen sind seine Weissagungen Ursprung/Brunn und Quel aller Prophezeihungen über Leben und Wirken Christi […].“*

Entscheidend für die Wahl von Moses als Trägerfigur sei seine maßgebliche Aufgabe als Bekehrer gewesen, schließt Schweikert.[34] Mose wurde also in die christlich-eschatologische Deutung gewissermaßen inkorporiert.

9. Resümee

Die Mosekanzel wirkt in ihrer „handfesten“ und zugleich facettenreichen Symbolik noch heute interessant. Sie verbindet bauliche Funktionalität und Aussage miteinander, das heißt die Funktionalität der Kanzelstütze mit einer theologischen Aussage der stützenden Skulptur. Kanzelstütze als Predigtstütze. Kanzel als Bilderbotschaft, die – ganz modern – ihre Botschaft durch „Profilpersonen“ vermittelt.

Die Mosekanzel verklammert aber nicht nur AT und NT miteinander. Dies könnten symbolisch auch andere alttestamentliche „Helden“ als Kanzelträgerfiguren leisten. Da wären die Simsonkanzeln. Sie gibt es in der Unionskirche von Idstein (nahe Mainz), in der fränkischen Pfarrkirche Mistelgau (evangelisch) und in der saarpfäl-

31 August Wilhelm Pohlmann, Geschichte der Stadt Salzwedel seit ihrer Gründung, Halle 1811, S. 141.

32 Marienkirche Salzwedel, vgl. Institut für Denkmalpflege (Hg.), Kunstdenkmäler des Bezirks Magdeburg. Bildband, Berlin 1983, Abb. 264.

33 Christine Schweikert, Brenck. Leben und Werk, Bad Windsheim 2002, S. 104f.

34 Ebd.

zischen Kirche Reinheim (katholisch).[35] Und es gibt die Abrahamkanzel im Konstanzer Münster, übrigens ein Zeugnis der Gegenreformation.

Aber nur die Mosekanzel mit ihren Kolumnen hält symbolisch zusammen, was die Gesellschaft nach frühneuzeitlich-lutherischem Verständnis zum geordneten Zusammenleben braucht. Dieser doppelte Lehrgehalt der Mosekanzel verleiht ihr ein Alleinstellungsmerkmal aus Theologie- und Rechtsgeschichte. Und ganz nebenbei kann die Mosekanzel als Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um die Stellung des Alten Testamentes in der evangelischen Theologie[36] „neu gelesen" werden. Freilich stellt die Mosekanzel eine hermeneutische Aufgabe. Denn eine Erkenntnis aus der Shoa lautet:

> *„Die Kirche ist darauf bedacht, in Gottesdienst und Unterricht, Lehre und Leben ihr Verständnis des Volkes Israel als Gottes Volk wachzuhalten."*[37]

35 Simson war als „Prototyp Christi" schon im Mittelalter beliebt.

36 Slenczka-Markschies-Kontroverse. Hierzu: Lena Hirschinger, Die Thesen Notger Slenczkas zur Geltung des Alten Testaments in der Kirche, MaTheoZ SoSe 2018, S. 29-39.

37 Art. 55 der Grundordnung der Evangelischen Landeskirche in Baden. Ähnliche Aussagen treffen auch andere Kirchenverfassungen, etwa die Kirchenordnung der EKHN in ihrem Grundartikel.

Interview mit Prof. Dr. Esther Kobel Mouttet

Esther Kobel
ist in der französischen Schweiz geboren und in einem Vorort von Basel aufgewachsen. Ihr Studium hat sie in Basel, Bern und Jerusalem absolviert. Nach ihrem Vikariat und einer zweijährigen Tätigkeit als stellvertretende Pfarrerin unternahm sie einen einjährigen Forschungsaufenthalt in Ottawa, Kanada. Danach hatte sie neben ihrer zehnjährigen Tätigkeit an der Universität Basel mehrere Jahre eine Pfarrstelle an der Pauluskirche in Basel. Ihre Dissertation zum Johannesevangelium veröffentlichte sie 2011 mit dem Titel: „Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context". 2018 folgte die Habilitation im Fach Neues Testament. Ihre Habilitationsschrift trägt den Titel „Paulus als interkultureller Vermittler". Sie ist verheiratet und hat vier Kinder.

MaTheoZ: Wie kam es zu dem Wechsel nach Mainz?

Kobel: Ich hatte den Wunsch nach einer Professur, da diese eine schöne Kombination aus Unterrichten und Forschen ermöglicht. Auch der Austausch mit Studierenden und Dozierenden ist mir wichtig. Das begeistert mich jeden Tag von Neuem.

MaTheoZ: Wie verlief Ihr Start an der Uni Mainz?

Kobel: Ich hatte zwar in meinen Berufungsverhandlungen für die Professur angegeben, dass ich gerne digital unterwegs bin und das auch gerne noch ausbauen möchte, aber so extrem wie in diesem Corona-Semester hatte ich mir das nicht vorgestellt [lacht]. Ein komplett digitaler Start auf einer neuen Stelle, noch dazu im Ausland, war eine sehr eigenartige Erfahrung. Mir fehlten die „richtigen" Begegnungen mit den Menschen in Mainz und insbesondere die direkte Interaktion mit den Studierenden sehr.

MaTheoZ: Was schätzen Sie denn an Basel und der Schweiz besonders?

Kobel: Die sehr hohe Lebensqualität. Basel ist eine kleine Stadt, die viel in sich vereint und in der alles mit dem Fahrrad gut erreichbar ist. Sie hat ein reiches kulturelles Angebot und das Drei-Länder-Eck trägt eine internationale Komponente bei. Ansonsten sind es die Berge, die Wälder, die Seen und die Flüsse in der Schweiz, die mir Heimat sind. Schön finde ich natürlich auch, dass der Rhein Basel und Mainz verbindet!

MaTheoZ: Wie sind Sie zum Theologiestudium gekommen?

Kobel: Ich hatte eine ganze Reihe von Fächern, die mich interessiert haben. Ich fand alte Sprachen toll und hatte Latein und Griechisch bereits am Gymnasium gelernt. Ich konnte mich für Geschichte begeistern und fand auch Philosophie und Religion spannend. Die Hemmschwelle bestand darin, dass ich mir nicht vorstellen konnte, ins Pfarramt zu gehen. So etwas wie ein Lehramt

für das Fach Religion gibt es in der Schweiz nicht. Ich hatte nach der Matura (= Abitur) ein Praktikum in Lugano im Krankenhaus gemacht, um Italienisch zu lernen, und dabei den katholischen Seelsorger kennengelernt. Er hatte viel Zeit für die Patienten und auch eine – wir mir schien – sehr wertvolle Aufgabe im Krankenhaus. Also dachte ich, notfalls werde ich Krankenhausseelsorgerin.

Vom ersten Semester an habe ich mich in die Breite und Vielfalt des Theologiestudiums verliebt und schnell zu den biblischen Fächern gefunden.

MaTheoZ: Wie denken Sie an Ihre eigene Studienzeit zurück?

Kobel: Ich habe extrem gerne studiert. Es war eine Zeit, in der ich voll eintauchen konnte in Themen, die mich interessiert haben. Es fing damit an, dass ich sowieso Hebräisch lernen wollte. Das Studierendenleben fand ich toll und ich habe spannende Leute kennengelernt. Die Zeit in Jerusalem war das Highlight meines Studiums. Die Erfahrungen haben mich bis heute geprägt und prägen mich noch immer. Ich zehre bis heute davon.

MaTheoZ: Würden Sie heute immer noch empfehlen dorthin zu gehen?

Kobel: Unbedingt! Ich ermutige jede und jeden, auch auswärts zu studieren. Es weitet den Horizont und man kann unbezahlbare Erfahrungen machen. Schon ein Wechsel im Inland ist super, aber ins Ausland zu gehen, scheint mir noch erstrebenswerter.

MaTheoZ: Sie sagten, dass Hebräisch Sie sehr begeistert, wieso sind Sie dann keine Alttestamentlerin?

Kobel: Ich habe mich immer für beide biblischen Fächer sehr begeistern können. Es ist mehr oder minder Zufall, dass ich im Neuen Testament gelandet bin. Ich war dort Hiwi und meine Abschlussarbeit habe ich auch im Neuen Testament geschrieben. So war ich im NT eingespurt und wurde von Prof. Ekkehard Stegemann dann auch als Doktorandin und später als seine wissenschaftliche Mitarbeiterin gefordert und gefördert. Ich bin begeisterte Neutestamentlerin, aber mag das Alte Testament auch sehr gern.

MaTheoZ: Das erklärt auch vielleicht Ihr Interesse an Paulus und an seiner Umwelt.

Kobel: Ja, auf jeden Fall. Ich finde, man kann das Neue Testament überhaupt nur sinnvoll verstehen, wenn man sich auch mit dem Alten Testament auseinandersetzt.

MaTheoZ: Gibt es für Sie eine Spannung zwischen Wissenschaft und Glauben?

Kobel: Das war für mich nie ein Problem. Oder positiv ausgedrückt: Ich kann das wunderbar vereinbaren.

MaTheoZ: Wollten Sie denn schon immer in die Forschung?

Kobel: Ich war schon immer interessiert am Lesen, Denken und Schreiben. Von daher war das wohl irgendwie angelegt. Aber dass ich die Wissenschaft zu meinem Beruf machen will, und zwar vollständig, hat sich entwickelt, als ich parallel in Pfarramt und Wissenschaft tätig war: Als mein Mann und ich in kurzer Folge mehrere Kinder bekommen haben, wurde mir klar, dass ich mich entscheiden musste. Ich habe mich damals FÜR die Wissenschaft entschieden und habe das auch nie bereut, aber habe das nie als Entscheid gegen das Pfarramt verstanden.

MaTheoZ: Wollen Sie irgendwann dahin zurück?

Kobel: Eigentlich nicht. Ich bin jetzt auf der wissenschaftlichen Schiene eingespurt und will dort Vollgas geben. Aber ich bin auch in meiner universitären Tätigkeit weiterhin sehr froh um die Erfahrungen aus dem Pfarramt.

MaTheoZ: Kommen wir zur Theologie: Haben Sie ein Lieblingsevangelium – ich vermute stark, dass es Johannes ist – und warum?

Kobel: Ja klar, Johannes! Schließlich habe ich meine Diss. zum Johannesevangelium geschrieben. Warum es mein Liebling ist? Wahrscheinlich ist es die Bildwelt bei Johannes und die Unfasslichkeit. Immer wenn man meint, man hätte Johannes begriffen, merkt man: Er lässt sich nicht in einen Rahmen pressen. Das fasziniert mich. Die nähere Beschäftigung mit Johannes hat noch einen weiteren Grund: Durch die Chance, im ersten Jahr der Dissertation nach Kanada zu gehen, hatte ich intensiven Austausch mit Prof. Adele Reinhartz. Sie ist eine international anerkannte Expertin in der Johannesforschung. Von ihr hatte ich auch schon vorher ganz viel von der Faszination für dieses Evangelium mitbekommen und auch nach dem Doktorat viel Unterstützung auf meinem Weg erfahren.

MaTheoZ: Was sind Ihre Lieblingsstellen?

Kobel: Da gibt es viele. „Was ist Wahrheit?“ ist auf jeden Fall eine. Die Ich-Bin-Worte mit ihren Bildern und ihrem hohen Anspruch finde ich auch sehr faszinierend: „Ich bin das Brot des Lebens.“ Das ist doch eine Wahnsinnsaussage, wenn man das mal richtig durchdenkt.

MaTheoZ: Was sind Stellen, mit denen Sie zu kämpfen haben, mit denen Sie hadern? Und wie gehen Sie damit um?

Kobel: Zum Beispiel Joh 8,44, wo Jesus zu den Juden sagt: „Ihr habt den Vater zum Teufel“. Überhaupt alle Stellen, die andere Menschen abwerten oder unterdrücken. Da gibt es ja auch bei Paulus einige problematische Stellen…

Mir ist es wichtig, schwierige Stellen zu kontextualisieren und sorgfältig zu unterscheiden zwischen einer kulturell bedingten Schale und einem möglichen zeitlos gültigen Kern – wobei ich einen solchen auch nicht überall erkennen kann oder will.

MaTheoZ: Welches Thema, das in der Bibel vorkommt, berührt Sie besonders? Was liegt Ihnen am Herzen?

Kobel: Da gibt es wiederum viele. Zum einen sicher, wie Menschen miteinander umgehen oder umzugehen haben – auch in Ihrem Sein vor Gott.

Wie sie miteinander kommunizieren, einander begegnen und beispielsweise miteinander essen – oder auch nicht. Das Thema der Mahlgemeinschaft ist schon eines, das mich immer fasziniert hat und auch weiter beschäftigt. Gemeinsames Essen ist etwas, das auch in meinem eigenen Leben eine wichtige Rolle spielt. Für mich ist Essen deutlich mehr als Ernährung.

MaTheoZ: Nun zu Ihrer eigenen Arbeit, Frau Kobel: Wie sind Sie auf den kulturwissenschaftlichen Ansatz bezüglich Paulus gestoßen?

Kobel: Da bin ich natürlich geprägt von Prof. Stegemann, der, zusammen mit seinem Zwillingsbruder, das Standardwerk „Urchristliche Sozialgeschichte“ geschrieben hat und diesen Ansatz später hin zu kultur-anthropologischen Herangehensweisen ausgearbeitet hat. Diese haben mich schon immer interessiert und mir schlicht am meisten eingeleuchtet.

MaTheoZ: Was fasziniert Sie so sehr an Paulus?

Kobel: Ich habe ehrlich gesagt ein ambivalentes Verhältnis zu Paulus. Ich finde die Tatsache, dass wir von diesem Menschen in der Bibelüber zweitausend Jahre hinweg Briefe überliefert haben,

total faszinierend. Und auch die Tatsache, dass er und seine Mitarbeitenden es geschafft haben, das Evangelium in die weitesten Teile der ihnen bekannten Welt zu verbreiten, und dass daraus eine Weltreligion entstehen konnte. Das Nachdenken über Fragen wie: „Wie hat er das getan, warum hat er das getan? Wie konnte das funktionieren?“, macht mir große Freude.

Ich stoße mich aber auch immer wieder an verschiedenen Dingen, die er geäußert hat.

MaTheoZ: Dann hätten Sie sicher einige Dinge, die Sie ihn gerne fragen oder die Sie gerne mit ihm diskutieren würden.

Kobel: Oh ja! Ich würde Näheres zu seinem Berufungserlebnis wissen wollen, er müsste mir jeden Teil davon und jede Sinneswahrnehmung ausführlich beschreiben. Ich würde ihn auch fragen wollen, woher er diese unglaubliche Energie für die Verkündigungsarbeit nimmt. Und wie er mit den Leuten vor Ort erstmals ins Gespräch kam. Was er als erstes gesagt hat, wie er sich vorgestellt und sie kennengelernt hat.

MaTheoZ: Wie sind Sie auf das Thema des Milchspendens/Stillens im frühen Christentum gekommen?

Kobel: Ich musste einen Habilitationsvortrag halten und da habe ich mich hingesetzt und überlegt, was ich in den sieben Jahren, in denen ich an der Habilitation geschrieben habe, gemacht habe: Ich habe geforscht und vier Kinder ausgetragen, geboren und auch lange Zeit gestillt. So wollte ich herausfinden, ob und wie sich diese Welten berühren. Also habe ich das Neue Testament auf das Motiv des Stillens hin untersucht. Es war also der Versuch eines Zusammendenkens von Themen meiner akademischen Welt, die primär eine Kopfwelt ist, und meiner sonstigen Lebenswelt. Gibt es da eine Verbindung? Und die gab es wirklich. Paulus stellt sich selbst als Amme dar und ich bin auch auf weitere interessante Sprachbilder aus diesem Bereich im frühen Christentum gestoßen, denen ich noch weiter nachgehen möchte.

MaTheoZ: Haben Sie noch ein weiteres Thema im Blick, an dem Sie gerne arbeiten würden oder bereits arbeiten?

Kobel: Ja, klar. Ich plane beispielsweise ein Forschungsprojekt zu Raumvorstellungen im Neuen Testament. Obschon alles, was existiert, im Raum existiert, wurde diese Begebenheit in der Exege-

Sarah Tietgens
studiert im 8. Semester Theologie im Magister Theologiae mit dem Ziel, ins Pfarramt zu gehen.

se häufig kaum beachtet. Da kann man auf jeden Fall bei Paulus und auch bei Johannes noch viel erforschen und entdecken.

MaTheoZ: Zum Abschluss nun noch die Frage: Was würden Sie uns Studierenden gern mitgeben?

Kobel: Lesen Sie, denken Sie und entwickeln Sie Ihre eigene Meinung. Das ist mir schon sehr wichtig, dass Sie Ihr Eigenes finden und schärfen. Und dass Sie die Fähigkeit weiterentwickeln, kritisch zu denken. Diese bringen Sie ja bereits mit, sonst wären Sie nicht an der Uni. Deshalb sage ich weiterentwickeln. Und schauen Sie dabei bitte auch immer wieder über den eigenen Tellerrand hinaus!

MaTheoZ: Vielen Dank, Frau Kobel. Wollen Sie zum Abschluss noch etwas loswerden?

Kobel: Ich freue mich sehr, in Mainz gewählt worden zu sein und dass ich die Professur habe antreten dürfen. Ich freue mich auf viele Begegnungen, Diskussionen und das gemeinsame Lernen mit allen Angehörigen der Fakultät und Universität und darüber hinaus.

Das Interview führte Sarah Tietgens

Erfahrungsberichte aus dem Sommersemester 2020: Zwischen Einschränkungen und neuen Möglichkeiten des Studierens

Michelle Sanderbeck
studiert im 2. Semester Theologie im Studiengang Magister

Mein Name ist Michelle Sanderbeck. Ich bin 20 Jahre und bin nun im ersten Semester meines Theologiestudiums.

Endlich hatte ich nach langer Suche eine Wohnung gefunden und das auch noch direkt an der Universität. Glücklicher konnte ich nicht sein, nun musste ich nur noch auf den Mietvertrag warten und schon sollte mein erster Umzug in die 'Studi-Bude' beginnen. Nach einer unruhigen Nacht voller Vorfreude auf das 'große Neue' kam dann die Nachricht. Eine Pandemie erstreckt sich über unser Land. Corona bricht auch hier aus.

Innerhalb weniger Tage wurde ein Kontaktverbot verkündet; Geschäfte und Restaurants schlossen ihre Türen. Jegliche Vorfreude war dahin und ich musste die Wohnung erstmal absagen. Stattdessen blieb ich lieber im ländlichen Bereich, da dort die Fallzahlen niedriger waren. Wer wusste schon, wie alles weiter geht.

Nach und nach trudelten dann die Mails ein. Es gibt keine Präsenzphase in diesem Semester. Was ein Mist. Keine neuen Leute kennenlernen, kein Umzug, keinen Uni-Alltag erfahren und keine Ersti-Veranstaltungen. Wie muss man sich denn überhaupt anmelden und welche Kurse muss man im ersten Semester belegen? Was ist Zoom und wie funktioniert das alles? Fragen über Fragen kamen mir in den Sinn und Antworten fand ich erstmal keine.

Nach dem ersten Schrecken fing ich an, wild E-Mails zu schreiben und bekam so, zum Glück, sehr viel Hilfe und auch Antworten auf meine Fragen. Ich meldete meine Kurse an und lebte mich in die Online Vorlesungs-Welt ein. Alles in Allem gar nicht so wild, aber trotzdem irgendwie komisch. So ganz ohne Kontakt zu Kommilitonen und Kommilitoninnen zu studieren und keine Ersti-Kneipentour zu haben, bei der man sich mal austauschen kann und seine Sorgen teilen kann, ist nicht leicht.

Doch vielen geht es bestimmt wie mir, für alle ist das etwas ganz Neues und Fremdes, sei es für Studierende, Verwaltungskräfte oder die Lehrenden. Für alle war und ist es eine riesige Herausforderung. Trotz allem fand ich dieses Semester nicht ganz so überfordernd wie erwartet. Meine Internetverbindung hat mich nur selten im Stich

gelassen und inhaltlich konnte ich doch vieles mitnehmen, auch wenn das soziale Interagieren oft auf der Strecke blieb und die ‘Face-to-Face’ Dialoge und Diskussionsrunden, von denen mir so viel erzählt wurde, fehlten. Ich glaube jedoch, dass wir das trotz allem nachholen können, sobald wieder etwas Normalität herrscht und das Leben an der Universität langsam zurückkehrt.

Aber es bleiben auch noch einige Sorgen. Keiner weiß genau, wie es weiter geht oder ob jemals die uns bekannte Normalität zurückkommt. Wir können nur abwarten, mitarbeiten und das Beste aus allem machen, indem wir zum Beispiel Verständnis haben für die Sorgen unserer Kommilitonen und Kommilitoninnen und auch Verständnis für unsere Lehrenden, die momentan probieren, jegliche Hürden für und mit uns zu meistern. Für uns ist das alles neu und somit ist auch keiner allein, sondern wir sind durch die Pandemie trotzdem alle vereint.

Isabelle Vowinkel
ist Doktorandin im zweiten Semester des Ph.D-Programms der Evangelisch-Theologischen Fakultät der JGU „Interdisciplinary Studies in Theology and Religion".

Ich bin Doktorandin im Rahmen des Ph.D.-Programms der Evangelisch-Theologischen Fakultät und stehe am Anfang meiner Promotion. Als sich das Coronavirus in Deutschland auszubreiten begann und das öffentliche Leben zum Stillstand kam, womit verbunden auch die Universitäten und Bibliotheken schließen mussten, bedeutete dies zunächst für mich eine beunruhigende Einschränkung für das Arbeiten an meiner Dissertation. Weder war es möglich, in der Universität zu arbeiten noch Literatur einzusehen und auszuleihen. Ich wollte mich im Frühjahr des Jahres für ein Promotionsstipendium bewerben und hatte glücklicherweise für mein Exposé bereits zu Beginn des Jahres Literaturrecherchen betrieben und geeignete Literatur ausgeliehen. Damit war das Homeoffice für mich gut möglich, obwohl es zunächst ungewohnt und nicht immer ganz einfach war, täglich alleine zu Hause zu arbeiten und mit den Ressourcen, die mir dort zur Verfügung standen, auskommen zu müssen. Dies erforderte neben einer neuen Alltagsgestaltung und Strukturierung des eigenverantwortlichen Studierens auch eine erhöhte Selbstdisziplin und Eigenmotivation – lauern doch zu Hause viele Ablenkungsmöglichkeiten. Deshalb wurde der Austausch mit meiner Betreuerin, Frau Erbele-Küster, umso wichtiger. Durch sie bekam ich nicht nur wichtige Rückmeldungen bezüglich meines Arbeitens und neuen Input, sondern konnte auch Motivation schöpfen. So fühlte ich mich trotz des isolierten Arbeitens nicht allein mit meinem Promotionsvorhaben und schaffte es, mich mit meinen vorhandenen Ressourcen für ein Stipendium zu bewerben. Glücklicherweise ist die Bibliotheksausleihe, deren neu erarbeitetes, den Coronamaßnahmen angepasstes Konzept gut funktioniert, inzwischen wieder geöffnet.

Ich durfte in diesem Semester die Erfahrung von Onlinesminaren als Liveveranstaltungen über Zoom und Microsoft Teams machen – sowohl als Seminarteilnehmerin als auch als Mitwirkende am Seminar –, die ich als positiv verbuche. Bedurfte die Organisation v.a. zu Beginn des Semesters eines größeren Aufwandes, hat sich dieser m.E. gelohnt, da – zumindest aus meiner Erfahrung – der Ertrag der Veranstaltungen und der wichtige persönliche Austausch zwischen Studierenden und Dozierenden durch die Onlinemeetings weitgehend gesichert werden konnten. Von Vorteil war auch die Möglichkeit, die Seminarsitzungen aufzuzeichnen, sodass die Inhalte für alle Teilnehmenden zu

jeder Zeit zugänglich waren, wodurch eine neue Flexibilität gewährleistet werden konnte, die es in den üblichen Präsenzveranstaltungen an der Universität bisher nicht gab.

Musste und muss jeder von uns in diesem Jahr mit Schwierigkeiten und Einschränkungen umgehen, kann ich dennoch aus meiner Sicht der letzten Monate festhalten, dass im Bereich der Universität und des Studierens alle Betroffenen ihr Bestes gegeben haben, ein ertragreiches und gelingendes Studieren – zwar von zu Hause aus, aber mit großer Bemühung um Interaktion und geistigen Austausch – zu ermöglichen. Die aus diesem Semester hervorgehende neue Art des Lehrens und Lernens kann auch in Zukunft in Verbindung mit Präsenzveranstaltungen gewinnbringend sein.

Haben wir die Welt noch im Griff?
Gedanken zu Gott, Glaube, Kirche und Corona

Michael Roth
ist Professor für Systematische Theologie und Sozialethik an der Ev.-Theol. Fakultät der JGU.

Haben wir die Welt noch im Griff? Die Antwort ist kurz: Wir hatten die Welt nie im Griff. Genau dies zeigt das Coronavirus. Und genau das thematisiert Religion. Religion thematisiert die Ambivalenzen endlichen Lebens, die paradoxe Gleichzeitigkeit von Kreativität und Scheitern, Angst und Hoffnung, Leben und Tod, Glück und Unglück, Gesundheit und Krankheit. Und sie thematisiert dies nicht in allgemeinen Spekulationen, sondern in der Rede zu dem Gott, auf den wir unser Vertrauen richten dürfen.

1. Gottes vielfältige Gegenwart

Der Glaube bereichert unsere Wahrnehmung der Welt, er lässt uns nicht anderes sehen als das Alltägliche, sondern er lässt uns das Alltägliche anders sehen. Im Glauben werden nämlich alle Phänomene des Daseins im Lichte Gottes betrachtet, er ist eine neue Wahrnehmung der Welt. Zur Verdeutlichung werfen wir einen Blick auf Luthers Rede von der Schöpfung im Kleinen Katechismus: „Ich gläube, daß mich Gott geschaffen hat sampt allen Kreaturen, mir Leib und Seel, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält, dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hofe, Weib und Kind, Acker, Vieh und alle Güter, mit aller Notdurft und Nahrung dies Leibs und Lebens reichlich und täglich versorget, wider aller Fährlichkeit beschirmet und für allem Ubel behüt und bewahret, und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit ohn alle mein Verdienst und Wirdigkeit, des alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin; das ist gewißlich wahr“ (BSLK, S. 510f). Der profane Blick sieht in dem Haus nur das Werk des Baumeisters, in den Kleidern nur das Werk des Schneiders und in den Schuhen nur das Werk des Schusters, während Luther Haus, Kleider und Schuhe als Gaben Gottes wahrnimmt, als Gaben, die Gott ihm persönlich zum Leben gibt: „Nimm hin und iss, für Dich gegeben!“ Gott gibt sich in den Schuhen des Schusters, in den

Kleidern des Schneiders, in dem Haus des Baumeisters. In diesen Dingen erweist er uns seine Wohltaten. Und daher können wir Gott dafür auch Dank sagen, ja müssen ihm danken. Dies wird derjenige umso mehr wissen, der diese – vielen von uns selbstverständlichen – Dinge einmal schmerzhaft entbehren musste. Es wäre ganz absurd zu sagen, die Schuhe hat mir doch nicht Gott gegeben, sondern der Schuster hat sie gemacht, und ich habe sie sogar bezahlt. Natürlich hat der Schuster die Schuhe gemacht und natürlich habe ich sie bezahlt (oder gestohlen oder sonst etwas). Das bestreitet der Glaubende natürlich nicht, innerweltliche Erklärungen lehnt er nicht ab, denn christlicher Glaube ist etwas anderes als Esoterik. Und doch vermag der Glaubende die vom Schuster hergestellten und von mir bezahlten Schuhe im Lichte Gottes zu betrachten und eine weitere Facette wahrzunehmen: als Gaben, mit denen Gott sein Leben erhält. Gott gibt sich uns in, mit und unter den Phänomenen des Daseins, nicht an ihnen vorbei.

Ganz selbstverständlich nimmt Luther auch die Negativitäten des Daseins, wie Tod und Leid, Hungersnot und Krankheit aus Gottes Hand, wie sollte er auch anders, wenn er die ganze Welt im Horizont Gottes, der alles bestimmenden Wirklichkeit, wahrnimmt. So klagt er beispielsweise Gott für die Krankheit des Kurfürsten Johannes oder für ausbleibenden Regen an. Auch hier wäre es schräg zu sagen, dass die Krankheit sich doch einem Virus verdankt oder das Ausbleiben des Regens einer bestimmten Wetterkonstellation, so wie es schräg wäre zu sagen, dass sich die Kleider dem Schneider verdanken und die Schuhe dem Schuster. Natürlich verdankt sich das Ausbleiben des Regens einer bestimmten Wetterkonstellation wie sich auch die Kleider dem Schneider verdanken, aber natürlich begegnet in ihnen zugleich Gott selbst, zumindest für den, für den Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit den Horizont seiner Weltwahrnehmung bildet; anders als bei den Kleidern begegnet Gott hier aber nicht als gnädig Gebender, sondern als ein sich Entziehender. Aber immer begegnet Gott uns als einer, der uns persönlich meint: auch in der Krankheit, auch im Tod sind wir gemeint, es trifft uns nicht zufällig, wir werden im wahrsten Sinne des Wortes heimgesucht. Daher bringen Christinnen und Christen die Negativitäten des Daseins in Klage vor Gott: Wie lange noch müssen wir das ertragen? Gott erscheint in Tod, Katastrophen, Hungersnöten nicht als ein Liebhaber des Lebens, sondern als dessen Verneiner. Und

daher klagt der Glaubende Gott an, ruft ihm zu: Hör auf! Lass ab! Wie kann ich um Gesundheit bitten, wenn Gott nicht auch den dunklen Hintergrund der Krankheit bildet, wie um Regen, wenn Gott nicht auch die finstere Macht der Dürre ist? Gott ausschließlich im Positiven zu verorten, würde ihn zu einem knuffigen Kuschelgott machen, aber die Majestät und Gottheit Gottes negieren und Gott als alles bestimmende Wirklichkeit bestreiten. Es gäbe Mächte neben Gott, die genauso stark oder stärker sind. Damit wäre letztlich auch das bestritten, worauf sich das Vertrauen der Christen richtet: auf Gottes Macht zur Barmherzigkeit; denn es wäre zweifelhaft, ob Gott dann überhaupt noch die Kraft hätte, gegen diese Mächte seine Barmherzigkeit durchzusetzen. An die Stelle der Gewissheit träte die quälende Ungewissheit und der Zweifel.

Nun ist aber wichtig zu betonen, dass auch wenn Christinnen und Christen an Gottes Gegenwart in den Negativitäten des Daseins festhalten, sie keineswegs behaupten, hier Gott erkennen zu können. In Hunger, Tod, Katastrophen und Leid ist Gott gerade nicht zu erkennen, er ist hier nicht offenbar. Und doch haben wir es hier mit Gott zu tun. Daher reden Christinnen und Christen von Gottes verborgener Gegenwart. Mit der Rede von Gottes verborgener Gegenwart bringen sie zum einen zum Ausdruck, dass wir es in den Phänomenen mit Gott selbst zu tun haben, zum anderen, dass wir in diesen Phänomenen Gott gerade nicht als den erkennen, als der er sich offenbart und zugesagt hat, nicht als den, auf den Christinnen und Christen ihr Vertrauen richten. Diese uns entzogene Seite Gottes verehren wir nicht, sie erschreckt uns. Gottes wahres Wesen ist in diesen Ereignissen verborgen, verhüllt. Aber es ist Gott selbst, der sich verbirgt. Gott ist nicht einfach abwesend, sondern er ist uns in Tod, Krankheit, Unrecht sogar bedrohlich nahe. Mit der Rede von der Verborgenheit Gottes gibt der Glaubende seiner Empörung, seiner Enttäuschung und seinem Unverständnis Ausdruck.

Die Rede von Gottes abgewandter Gegenwart in Leid und Tod im Unterschied zu seiner zugesagten Gegenwart in Christus redet nicht von zwei gleichwertigen Seiten Gottes, sodass der Glaubende unsicher darüber wäre, welche Seite Gottes die eigentliche Seite ist, ja, wer Gott eigentlich ist. Vielmehr wird damit von zwei einander entgegenlaufenden Erfahrungen gesprochen, die der Glaubende in den alltäglichen Dingen des Daseins macht. Dabei vertraut der Glaubende darauf, dass Gott in der gnädigen Zuwendung in

Christus sein wahres Wesen gezeigt hat, auch wenn er dieses wahre Wesen in vielen schmerzvollen Erfahrungen nicht wahrzunehmen vermag. Der Glaubende vertraut gegen den Augenschein auf Gottes Zusage in Christus. So hat die Rede von der Verborgenheit Gottes ihren Ort in der Klage. Gottes Verborgenheit wird seiner Zusage entgegengehalten und gerade dadurch wird an Gottes Zusage festgehalten – mit dem Verzicht auf die Verstehbarkeit Gottes.

2. Gott und Corona

Natürlich begegnet einem religiösen Menschen Gott auch in Corona. Wie sollte es anders sein, wenn er alle Phänomene des Daseins im Lichte Gottes betrachtet? Die Gegenwart Gottes auch in Corona zu behaupten, ist aber etwas völlig anders als zu behaupten, dass Corona Strafe Gottes ist. Wir haben bereits gesehen, dass Gott uns in solchen Ereignissen verborgen ist, wir hier seinen Willen gerade nicht verstehen. Wer allgemein behauptet, dass Corona eine Strafe Gottes ist, gibt aber vor, den Willen Gottes zu durchschauen; ebenso übrigens wie der, der behauptet, es sei keine Strafe Gottes. Beides ist der religiösen Rede gegenüber unangemessen, es verharmlost Gottes Verborgenheit, will sie deutend still stellen und harmonisieren.

Unangemessen ist es auch deshalb, weil wir nicht beurteilen können, in welcher Weise Gott einem Menschen in einem bestimmten Ereignis begegnet. Für die einzelnen Menschen ist Gott in Corona auf unterschiedliche Weise gegenwärtig. Für die einen stellt Corona ein großes Leid dar, der andere zieht eventuell sogar Gewinn aus der Coronakrise: Stellen wir uns jemanden vor, der Jahrzehnte darauf hingearbeitet hat, sein eigenes Geschäft zu eröffnen und nun – zwei Monate nach Geschäftseröffnung – bricht Corona aus. Ein solcher Mensch unterscheidet sich von einem Menschen, der vor dem Ausbruch von Corona jeden Tag 150 Kilometer zu seinem Arbeitsplatz fahren musste und dem nun die lange Fahrt durch Homeoffice erspart ist. Gott begegnet dem einen so, dem anderen so – teilweise in demselben Ereignis. Es macht einen Unterschied, ob man beim Auszug aus Ägypten Ägypter oder Israelit ist, ob der Großvater in Stalingrad im Alter von 25 Jahren und mit einem Kind, das er nie sehen durfte, gefallen ist oder die glückliche Errettung aus Stalingrad durch Gott erzählen darf. Weil es an dem Einzelnen liegt, wie etwas wahrgenommen wird, wird es auch unterschiedlich ausgedrückt: in Freude, Hoffnung, Angst oder Verzweiflung.

3. Das Gebet – das Handwerk des Christen

Dem Glaubenden ist das Reden zu Gott eigentümlich, nicht das Reden über Gott, nicht die Spekulation über einen Gottesgedanken, sondern das Gebet. Für Luther ist das Gebet geradezu das Kennzeichen der christlichen Existenz: „Wie ein Schuster einen Schuh machet und ein Schneider einen Rock, also soll ein Christ beten. Eines Christen Handwerk ist beten“ (WA TR 6, 6751). Im Gebet wendet sich der Glaubende im Vertrauen an den Gott, von dem er alles Gute erwartet, weil sich dieser als barmherzige Liebe zugesagt hat. Der Beter bringt sein Leben vor Gott zur Sprache.

Indem der Beter sein Leben vor Gott zur Sprache bringt, bringt er auch die Erfahrungen vor Gott, für die er nicht dankbar sein kann. Bereits im Alten Testament antwortet der Mensch nicht nur im Dank, sondern auch in der Klage und der Bitte Jahwe, dem Erretter Israels. Der alttestamentliche Beter lebt von der Verheißung: „Rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten...“ (Ps 50, 15). Gerade weil der alttestamentliche Beter sich in Klage, Bitte und Dank auf Gott wirft, kann die christliche Gemeinde in das Gebet des alttestamentlichen Beters einstimmen.

Im Gebet behaftet der Beter Gott bei seiner Zusage: Erweis dich als der, als der Du Dich in Christus uns zugesagt hast! Der Betende hält Gott seine Zusage entgegen. Wir können auch sagen: Er hält dem verborgenen Gott den offenbaren Gott entgegen, ja, er wendet sich weg von dem verborgenen Gott und flieht zu dem offenbaren Gott. So gilt es nach Luther „widder Gott zu Gott dringen und ruffen“ (WA 19, 223, 15f), gegen Gott an Gott zu glauben und festzuhalten, weg von den dunklen Seiten Gottes in Krankheit und vernichtenden Katastrophen, hin zu dem im Evangelium offenbaren Gott. Bereits der alttestamentliche Beter erinnert Gott immer wieder an seine Güte, Treue und Barmherzigkeit, fast als wolle er Gott dazu aufrufen: Widersprich dir nicht selbst! Halte an deiner Zusage fest!

„Das Gebet ist das Handwerk des Christen“ sagt Luther. Natürlich weiß Luther, dass der Christ auch anderes kann als beten. Ein Schuster kann gegebenenfalls auch kochen, sein Handwerk aber, seine Profession, ist das Schuhemachen – das kann nur er bzw. er am besten. Ein Christ kann eventuell auch moralische Forderungen erheben, sein Handwerk aber, seine Profession, ist das Beten – das kann nur er. Und hieraus leitet sich auch die Hauptaufgabe der Kirche für die Gesellschaft ab: Moralische Forderungen zu erheben, das können andere auch, vielleicht sogar besser, weil sie in der Regel mehr Sachkennt-

nisse haben als kirchliche Vertreter, die zu oft glauben, ein paar moralinsaure Floskeln könnten Sachkenntnisse ersetzten. Die Aufgabe der Kirche besteht in dem öffentlichen Gebet: das Leben in seiner Unverfügbarkeit, in seinen Ambivalenzen und Spannungen vor Gott zur Sprache zu bringen und Gott bei seiner Zusage zu behaften: „Ich lass Dich nicht, es sei denn, Du segnest mich!“ (Gen 32, 27). Damit ist auch die Aufgabe der Kirche in Zeiten von Corona zum Ausdruck gebracht. Die Kirche bringt das öffentliche Leben der Gemeinde, der Stadt, des Landes, der Welt vor Gott zur Sprache. Die Hauptaufgabe der Kirche besteht darin, im öffentlichen Gottesdienst Gott gegen sein dunkles Handeln auf seine Verheißung anzusprechen.

In diesem öffentlichen Gebet wird zur Sprache gebracht, dass in Corona unsere Grundsituation deutlich wird: Wir sind nicht Herren der Welt, wir haben die Welt nicht im Griff. Dies gilt nicht nur für uns persönlich, unsere Lebenspläne, unsere Hoffnungen und Vorhaben, auch die Grundlagen unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens sind unverfügbar und verletzlich. Radikal vor Gott sind aber auch die Ambivalenzen zu bringen: Für die einen ist Corona ein Fluch, für die anderen ein Segen, die Schutzmaßnahmen für den einen gehen zu Lasten der anderen. Wir leben immer auf Kosten anderer, gerade dies wird in Corona sichtbar – und gerade dies gilt es, vor Gott zur Sprache zu bringen: unsere Existenzschuld. Während die einen nach langem Krankenhausaufenthalt am Beatmungsgerät Gott für ihre Errettung danken, haben die anderen den Tod eines Menschen zu beklagen. Eventuell danke ich Gott für meine Rettung, die nur dadurch geschehen konnte, dass ein anderer nicht gerettet wurde. So ambivalent ist unser Leben. Diese Ambivalenz kann angemessen überhaupt nur vor Gott zur Sprache gebracht und ausgehalten werden. So beklagen wir auch, dass Corona auch nicht mit der Kraft unseres moralischen Verhaltens überwunden werden kann. Ein Krankenpfleger, der sich aufopferungsvoll für seine Patienten eingesetzt hat, erkrankt durch eine bisher unbekannte Vorerkrankung schwer an Corona, während derjenige, der nur an seinen eigenen Profit denkt und auf andere Menschen keine Rücksicht zu nehmen scheint, verschont bleibt. Corona macht schonungslos deutlich: Das Schicksal reagiert eben nicht auf unser moralisches Verhalten.

Und schließlich wird damit auch unsere Sterblichkeit thematisiert, die unsere Grundsituation

ist und nicht durch ein Impfmittel gegen Corona überwunden wird. In der Kirche wird die Sterblichkeit als der Sünde Sold zur Sprache gebracht. Es ist Ausdruck des fundamentalen Ungenügens des Menschen, das der Mensch von sich aus nicht zu ändern vermag, dass sich dieses Ungenügen im Tod ausdrückt. Daher ist das Kreuz das zentrale Symbol des Glaubens: Christinnen und Christen glauben nicht, die Spannungen und Widersprüchlichkeiten lösen oder abschaffen zu können, sondern sie leben von dem Vertrauen auf Gottes Zusage, inmitten der Widersprüchlichkeiten des Daseins leben zu dürfen.

4. Die Coronakrise und die Krise der Kirche

Die Coronakrise hat nicht nur unsere Situation in der Welt deutlich gemacht, sondern auch die Krise der Kirche. Die Kirche hat sich weitgehend auf das Gebiet des Moralischen konzentriert, Gott ist oft nur noch der Dringlichmacher der moralischen Forderung und Motivationsverstärker. Damit kommt es nicht selten zu einer unerträglichen Infantilisierung der kirchlichen Verkündigung: Gott wird zum knuddeligen Kuschelgott, der immer nur reine Liebe ist und den Stachel der Negativität entbehrt – ja, wie Ludwig Feuerbach schon vermutete, zur Projektionsfläche unserer Wünsche. Ist aber Gott nur noch die Liebe, ist die Reduktion unserer Wahrnehmung unausbleiblich: die Wahrnehmung der Abgründe des Lebens muss ausgeblendet werden. So wird Karl Marx nachträglich ins Recht gesetzt, für den Religion Opium des Volkes ist.

In gewisser Weise hat Corona diese Krise der Kirche, ihre Moralisierung und Infantilisierung, deutlich gemacht. Nach Ausbruch von Corona hat die Kirche zunächst gar nichts anderes zu tun gewusst, als in fast schon vorauseilendem Gehorsam das gottesdienstliche Leben einzustellen, so als wäre dies das Verzichtbarste überhaupt. Außer moralischen Forderungen hatten weite Teile der Kirche offenbar nichts anderes zu sagen, als dass der liebe knuffige Kuschelgott natürlich nichts mit Corona zu tun hat. So hat sich beispielsweise der Ratsvorsitzende der EKD im Zusammenhang mit Corona nicht gescheut zu schreiben, dass wir nicht das Leid, das der Mensch unter Missachtung der Gebote Gottes verursacht, Gott in die Schuhe schieben sollen. Wir hätten die Freiheit, den moralisch richtigen oder moralisch falschen Weg zu gehen. Der Ratsvorsitzende warnt davor, Gott in ein dunkles Licht zu tauchen, und empfiehlt stattdessen, von der Liebe Gottes zu reden. Es ist schon – um ein

von Bedford-Strohm selbst verwendetes Wort zu benutzen – eine „Schande“, dass die angestrengte Gewohnheit, ausschließlich moralisch bzw. moralisierend zu reden, den Eigencharakter des Religiösen zerstört und damit Menschen um das Eigentliche betrügt. Zum Glück gibt es auch andere Stimmen in der Kirche, wie beispielsweise die des scheidenden Kirchenpräsidenten der unierten Pfalz und Ehrendoktors unserer Fakultät Christian Schad, der auf der Synode seiner Landeskirche anders als der lutherische Bischof aus Bayern etwas mit der Tradition der Rede vom verborgenen Gott anzufangen weiß und nicht bereit zu sein scheint, zugunsten moralisierender Rede Menschen um das Eigentliche zu betrügen. Ich schließe: Die Kirche hat die dunklen Seiten des Lebens ernst zu nehmen und im öffentlichen Gebet vor Gott zu bringen. Sie kann dies gerade deshalb tun, weil sie auf Christus verweisen darf, zu dem wir in unseren Ängsten und Sorgen fliehen dürfen, als den Ort, wo wir auch für unsere Schuld Vergebung und Annahme erfahren dürfen. Der Glaube bietet kein Wissen um höhere Zusammenhänge, keine Reduktionen der Spannungen des Daseins, sondern eine Lebensbewegung: das Vertrauen auf Gottes Zusage, inmitten der Widersprüchlichkeiten des Daseins leben zu dürfen.

Raus der Komfortzone! Ein Gespräch mit Miguel de le Torre

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 teil.

Anna-Lena Jung
studiert evangelische Theologie, Deutsch und Spanisch im 3. Semester im Master of Education mit dem Ziel, Gymnasiallehrerin zu werden.

Tabea Brixius
studiert evangelische Theologie und Geschichte im 4. Semester im Master of Education.

Miguel de la Torre kommt in unsere Fakultät, als würde er nach Hause kommen. Er hat in den letzten Jahren zahlreiche Blockseminare und Kurse geleitet oder diese als Gastredner besucht – im Juni 2020 erstmals online. Das Gespräch mit ihm, das Teil des Seminars „Kontextuelle Theologie in der Neuen Welt“ von Prof. Dr. Volker Küster war, fand offen für alle Interessierten statt und wurde somit zu einem kleinen Online-Theologie-Treff mit Menschen aus aller Welt.

Der Ethiker Miguel de la Torre nimmt von vornherein kein Blatt vor den Mund. Er spricht offen, unmittelbar und mit voller Begeisterung. Man könnte diese Überzeugungskraft vielleicht auf sein „erstes Leben“ zurückführen, in dem er als Immobilienmakler arbeitete. Obwohl er zunächst diese andere Richtung einschlug, wuchs de la Torre als Kind kubanischer Einwanderer in den USA im christlichen Glauben auf. Seine Familie war römisch-katholisch und zugleich waren sie Anhänger der Santería Religion. Erst im frühen Erwachsenenalter wandte unser Gast sich der Baptistischen Kirche zu und begann Theologie und Ethik zu studieren. Bis heute kann und will er auf diese drei Aspekte seines Lebens und seines Glaubens nicht verzichten. Während in der westlichen Gedankenwelt vieles auf der Logik eines Entweder-Oder beruht, heißt es bei ihm schon immer: sowohl als auch. Neben diesem Ansatz bilde die Aufforderung: „Do theology!“, die bereits aus der Befreiungstheologie bekannt ist, die Grundlage seiner Arbeit.

Doch die Frage, die bleibt, ist: „Wie macht man Theologie?“

Zu Beginn stände, so de la Torre, das Lesen. Er fordert junge Theolog*innen dazu auf, sich bewusst mit Texten und Büchern zu konfrontieren, die außerhalb ihrer Komfortzone lägen: „Read as much as possible from writers who are outside of your group“. Darüber hinaus legt der Theologe jenseits der gedanklichen Reflexion den Fokus auf ein dem Nächsten zugewandtes Handeln.

Im Rahmen des Gesprächs haben wir mit Miguel de la Torre insbesondere über gesellschaftliche Probleme gesprochen. Aus aktuellem Anlass über COVID-19, aber auch über Barack Obama und Donald Trump und über die Rechte

von LGBTQ-Menschen in den USA. De la Torre stellt zunächst fest, dass unsere Gesellschaft von einer Art „hyper-selfishness“ bestimmt sei. Dies sei zwar ein Problem, aber auch eine stark ausgeprägte Selbstbezogenheit könne, so de la Torre, Solidarität bewirken. Dazu nannte er das aktuelle Beispiel COVID-19. Da das Virus keinen Unterschied zwischen den Menschen mache, wäre man zwangsläufig aufeinander angewiesen und müsse aufeinander achten. Die gesellschaftliche Gerechtigkeit müsste somit aktuell die höchste Priorität für alle sein. Er sagt: „I don’t care, if Jesus is within the bread, over the bread or if he is the bread. What I care about is that people need bread.“

Eine Frage, die uns im Hinblick auf die vielen gesellschaftlichen Herausforderungen umtrieb, war, wie man sich für marginalisierte Menschen einsetzen kann, ohne dabei paternalistisch zu sein. Professor de la Torre gab uns auch dafür ein Beispiel. So beschäftige er sich schon länger sehr intensiv mit den Rechten der LGBTQ-Community. Dabei könne er zwar nie darüber sprechen, wie schwierig das Leben für jemanden aus dieser Community wirklich wäre, da er nicht persönlich davon betroffen sei. Aber er könne als heterosexueller cis-Mann darüber sprechen, wie privilegiert er gegenüber der LGBTQ-Community ist und so das Problem von Unterdrückung aus dieser Perspektive beleuchten.

Ein weiterer Grundpfeiler seines Ansatzes ist, dass Befreiung nicht gleichbedeutend mit Gleichberechtigung ist. Gleichberechtigt in einer unterdrückenden Gesellschaft zu sein heißt, sich von der Seite der Unterdrückten auf die Seite der Unterdrücker zu stellen, indem man andere Gruppen zu unterdrücken lernt. Die Lösung besteht laut de la Torre darin, die dominanten Gruppen von ihrer Macht zu befreien. „Not equality with the oppressor, but system change!“, sei daher das Ziel.

Miguel de la Torre äußert sich auch kritisch gegenüber dem Christentum. Dieses hätte durch seine Ideologie das größte Leid in der Welt verursacht. Er zitiert an dieser Stelle den Native American Theologen Tink Tinker, der sagte: „Don’t tell me about Jesus! Be Jesus!“ Insofern sei es essentiell, das, woran man glaube, auch im eigenen Handeln zu verankern.

Sollten wir uns als Studierende dieser Herausforderung noch nicht gewachsen fühlen, so könnten wir mindestens mit einer Horizonterweiterung, wissenschaftlicher Offenheit und gesellschaftlicher Sensibilität einen Fortschritt machen.

Jan van der Watt zu Gast – „nicht leiblich, doch mit dem Geist“

Zacharias Shoukry
ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand im Neuen Testament bei Ruben Zimmermann

Was verbindet die antiken Briefe mit der Situation des Sommersemesters 2020, das als erstes digitales Semester in die Geschichte eingeht? Wir haben das Problem, dass wir Distanzen mit Kommunikationsmitteln überwinden müssen, um auch ohne körperliche Präsenz zum Austausch zu kommen. Dieses Problem hatte Paulus auch schon: „Denn ich, der ich zwar nicht leiblich bei euch bin, doch mit dem Geist …“ (1Kor 5,3). Im besten Fall soll das Gefühl eintreten „als wäre ich bei euch“ (ebd.). Was Paulus mit Briefen versucht hat, probieren wir zurzeit mit Videokonferenzen.

Der Neutestamentler Prof. Dr. Dr. Jan Gabriël van der Watt hatte für das Sommersemester 2020 einen Forschungsaufenthalt in Mainz geplant. Prof. Dr. Ruben Zimmermann konnte ihn gewinnen, im Rahmen des Seminars zur Schöpfung im Johannesevangelium einen Vortrag zu halten. Aufgrund der Corona-Pandemie hatten sich diese Pläne jedoch zerschlagen. Glücklicherweise hatten wir mehrere Monate Zeit, Online-Meetings routiniert einzuüben. Es war dann sehr naheliegend, ihn trotzdem einzuladen, eben „nicht leiblich, doch mit dem Geist.“

Die Video-Konferenz war 15 Minuten vor Beginn eingerichtet und so ergab sich eine einmalige Gelegenheit, die es bei Präsenz-Vorträgen vor Ort meistens nicht gibt: Es kam zum gemeinsamen Small-Talk mit dem Redner. In seiner sympathischen Art erzählte er davon, dass er in Südafrika gerade ein Problem hat. Aufgrund eines Stromausfalls musste er spontan seinen Ort wechseln. Er ist einige Minuten vor Beginn zu Verwandten gegangen, die einen Notstromaggregat haben. Das hat uns vor Augen geführt, wie die scheinbar selbstverständliche Infrastruktur von zuverlässigem Strom in Deutschland eine wertvolle Voraussetzung dafür ist, dass solche Treffen überhaupt funktionieren.

Glücklicherweise sind wir mit Südafrika in derselben Zeitzone, sodass die Uhrzeit kein

Problem war. Die Sitzung war aber auch offen für andere Interessierte, sodass wir eine gute Mischung aus Studierenden, Promovierenden, Promovierten, Professoren und anderen am NT interessierten Menschen waren. Es war sogar jemand aus Boston dabei, der eine Zeitverschiebung von 6 h hatte. Insofern war die Uhrzeit des Vortrages mit 14:00 Uhr nach deutscher Zeit nicht schlecht, da es bei ihm dann 8:00 Uhr morgens war.

Nach Van der Watts Vortrag über die Bedeutung von Symbolen zur Entschlüsselung theologischer Konzepte gab es die Möglichkeit, Rückfragen zu stellen. Er nahm sich viel Zeit, um Fragen zu beantworten. Trotz seiner Expertise und seiner erfolgreichen akademischen Laufbahn war ihm keine Frage zu banal. Er hat sich auf alle Fragen eingelassen und ist trotz der ausführlichen Beantwortung beim jeweiligen Thema geblieben, ohne sich in anderen Exkursen zu verlieren.

Wir konnten auch Rückfragen zu seinem mehrbändigen Opus magnum „A Grammar of the Ethics of John“ stellen, dessen erster Teil letztes Jahr erschienen ist. Insbesondere die Schöpfungsethik war für unser Seminar von Interesse. Er sieht ethische Implikationen in den verschiedenen Natur-Metaphern (z. B. Reben am Weinstock, Schafherde des Hirten, das sterbende und fruchtbringende Weizenkorn): Pattern der Natur versinnbildlichen ethische Normen. In den Rückfragen wurde klar, dass er Ethik nicht auf Ge- oder Verbote engführt, sondern Ethik eine prinzipielle Frage nach gelingendem Leben ist.

Was dieses Treffen von der paulinischen Präsenz „mit dem Geist“ unterscheidet, ist die Tatsache, dass wir Herrn Van der Watt zusätzlich live hören und sehen konnten. Es wäre natürlich wertvoller und unersetzbar gewesen, ihn vor Ort gehabt zu haben, aber in gewisser Weise war es, als wäre er bei uns gewesen.

Menschen, die forschen

Mirjam Jekel
studierte von 2007-2015 ev. Theologie in Marburg, Kyoto und Leipzig. Anschließend absolvierte sie das Vikariat in der EKHN. Seit 2018 promoviert sie im Fach Neues Testament bei Ruben Zimmermann.

Forschung ist niemals objektiv. So sehr wir es auch versuchen, unsere Forschung wird immer vom eigenen, subjektiven Standpunkt geprägt sein. Aber was ist eigentlich mein eigener Standpunkt? Welche Haltungen und Grundragen leiten mich als Forschende? Und was für Forschung passiert eigentlich an der Uni?

Das waren Fragen des einzigartigen Seminars „Mensch – Frau – forscht!“ von Frau Erbele-Küster. Wobei: Im Vorlesungsverzeichnis stand, es sei ein Seminar, aber es fühlte sich viel mehr wie eine Mischung aus Oberseminar und Übung an. Oberseminar, weil die meisten Teilnehmenden promovierten. Übung, weil das Konzept so offen gehalten war, dass Studierende aus allen Ebenen des Studiums (vom Bachelorstudium bis zur Habilitation) dabei sein konnten.

Das Konzept basierte auf dem Wunsch, Forschung und Forschende an der Uni sichtbar zu machen und miteinander zu vernetzen. Wer forscht? Und was wird geforscht?

Dann kam Corona, was wie überall dazu führte, dass die Lehrenden ihre Seminare anpassen mussten. Und für ein Seminar, das sich explizit mit den Standpunkten von Forschenden und den Kontexten, in denen Forschung betrieben wird, auseinandersetzen will, war diese Anpassung natürlich besonders wichtig.

So erhielt das Seminar einen neuen Untertitel: „Mensch Frau forscht – auch in Krisenzeiten.“ Und wir begannen mit der Lektüre von Susan Sontags Texten zu Krankheit als Metapher.

Geschult an Sontags Beobachtungen zu Tuberkulose, Krebs und AIDS fragten wir uns, welche Metaphern aus der Corona-Krise hervorgehen würden und wie sie unser Miteinander verändern könnte. Das war noch zu Beginn des Semesters, wo wir optimistisch davon ausgingen, dass das Ganze in einigen Monaten vorbei wäre und entsprechend nicht so starke Auswirkungen auf die Gesellschaft haben würde...

Neben Sontag lasen wir auch andere Texte, in denen der Umgang mit dem eigenen Standpunkt Teil der wissenschaftlichen Auseinandersetzung wurde – von einem Bericht Musa Dubes darüber, wie die Arbeit zu AIDS ihre Theologie ver-

änderte, bis zu feministischer Wissenschaftstheorie. Hier wurde vor allem die Frage wichtig: Wie gehören subjektive und objektive Perspektiven zusammen? Wie kann man deutlich machen, dass Wissenschaft immer subjektiv gefärbt ist, auch (oder gerade) wenn sie versucht, ganz objektiv zu sein? Aber wie kann gleichzeitig auch bewusst subjektive Wissenschaft so formuliert werden, dass sie intersubjektiv kommunizierbar ist?

Aber wir lasen nicht nur kluge Texte von anderen, sondern tauschten uns auch konkret über die eigene Forschung aus. Eigene Projekte wurden vorgestellt – ob nun im Rahmen von Seminaren erstellt oder der Abschluss der Doktorarbeit. Die Gruppe war so interdisziplinär gemischt, dass man immer etwas Neues lernte. Und es war sehr interessant, die Fächerkulturen und Herangehensweisen von Psychologie, Pädagogik, Theologie, Literaturwissenschaften und anderen Bereichen zu vergleichen.

Und immer wieder kamen wir auf die Frage nach der eigenen Rolle und dem eigenen Standpunkt. So war das Seminar nicht nur inhaltliche Horizonterweiterung, sondern erlaubte auch eine Reflektion der eigenen Forschung, wie es sie an der Uni viel zu selten gibt.

Das Seminar wird im Wintersemester in die nächste Runde gehen – und es spricht für sich, dass viele Teilnehmende wieder dabei sein wollen. Es bleibt also spannend bei der Frage, wie und was Menschen eigentlich forschen!

©Meike Maschmann, Fotostudio Maschmann, service@fotostudio-maschmann.de, fotostudio-maschmann.de

Prof. Dr. Anna Elise Zernecke hat Evangelische Theologie, Jura, Altorientalistik und Mittlere und Neuere Geschichte in Mainz, Dijon, Leipzig und Halle an der Saale studiert. Von 2005 bis 2016 war sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Altes Testament und Biblische Archäologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Von 2016 bis 2018 war sie Assistentin am Institut für Bibelwissenschaft der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Nach ihrer Habilitation in Mainz 2018 über „Eljon – Höchster. Eine Gottesbezeichnung im Pentateuch“ trat sie die Professur für Religionsgeschichte des Alten Testaments und Archäologie Syrien-Palästinas an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel an.

Mainzigartig

Erkenntnis im Dialog.

Zur Verabschiedung von Ak.Dir. Dr. Reinhard G. Lehmann

Mit dem Ende des Wintersemesters 2019/2020 hat Ak.Dir. Dr. Reinhard G. Lehmann seinen aktiven Dienst an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität zu Mainz beendet. Damit ist eine Ära zu Ende gegangen.

Aus einer Berliner Malerfamilie kommend, hat Reinhard G. Lehmann Evangelische Theologie, altorientalische Sprachen und angewandte Fotographie in seiner Heimatstadt studiert und war 1983 als Wissenschaftlicher Mitarbeiter von Prof. Dr. Diethelm Michel nach Mainz gekommen. „Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit“ (OBO 133, Fribourg / Göttingen 1990) war das forschungsgeschichtliche Thema seiner Dissertation, das ihn umtrieb, seit er bereits in Studientagen mit einer Arbeit darüber den Hermann-Leberecht-Strack-Preis erhalten hatte. Als Schüler von Michel lagen seine wissenschaftlichen Schwerpunkte zu dieser Zeit vor allem in der Erforschung der althebräischen Syntax. Von diesem sprachwissenschaftlichen Zugang konnten die Mainzer Studierenden profitieren, die seit seiner Ernennung zum Akademischen Rat für den Unterricht des Hebräischen, Aramäischen und der nordsemitischen Epigraphik im Jahr 1989 seine Hebräischkurse besuchten. In der sehr begrenzten Zeit eines Semesters orientierte er die Studierenden an den Sprachstrukturen in ihrer historischen Entstehung. Dabei flossen die Erkenntnisse der Syntaxforschung in den Unterricht ein – so analysierten Mainzer Studierende hebräische Nominalsätze nach den einschlägigen Forschungsergebnissen von Michel, noch bevor diese vollständig publiziert waren. Sprachliche Strukturen gab Lehmann dabei häufig in sehr einprägsamen Tafelbildern wieder. Der systematische und historische Zugang erleichterte es den Studierenden, die Regeln zu erfassen und dadurch viele Formen ableiten und analytisch erklären zu können. Seit 1989 haben unzählige Studierende bei ihm das Hebraicum abgelegt.

In der Zeit kurz vor Michels Emeritierung im Jahr 1998 und immer stärker nach dessen Tod 1999 widmete sich Lehmann intensiver der Epigraphik. Die hebräischen Inschriften hatte er zuvor bereits regelmäßig unterrichtet und in die Diskussionen des Michel'schen Schülerkreises zur Syntax miteinbezogen. Trotz des verhältnismäßig geringen Textumfangs haben diese althebräischen Inschriften für die Erforschung der Sprache eine große Bedeutung, sind sie doch im Gegensatz zum Alten Testament nie Traditionsliteratur gewesen und damit auch nicht denselben Überlieferungsprozessen wie die biblischen Texte unterworfen worden. Lehmann wandte sich nun verstärkt der Form und Paläographie der nordsemitischen Inschriften zu. Er ging dabei von Beobachtungen zur Materialität aus und machte die äußere Gestaltung, das Layout, zu einem eigenen Forschungsgegenstand. So entstanden einige Arbeiten, in denen er Textgestalt, Layout, Formgeschichte und teilweise Metrik aufeinander bezogen diskutiert (z.B. „Studien zur Formgeschichte der Eqron-Inschrift des ʾKYŠ und den phönizischen Dedikationstexten aus Byblos", UF 31, 1999, 255–306; „Space-Syntax and Metre in the Inscription of Yaḥawmilk, King of Byblos". In: Omar Al-Ghul/A. Ziyadeh (Hg.): Proceedings of Yarmouk Second Annual Colloquium on Epigraphy and Ancient Writings, Irbid, October 7th-9th, 2003, Faculty of Archaeology and Anthropology Publications 4, Yarmouk University, Irbid 2005, 69–98). Hier ist auch besonders seine große methodisch Maßstäbe setzende Neuedition des Aḥirom-Sarkophags und der Schachtinschrift des Aḥirom-Grabes von 2005 zu nennen (Die Inschrift[en] des Aḥirom-Sarkophags und die Schachtinschrift des Grabes V in Jbeil [Byblos], Mainz 2005 [Forschungen zur phönizisch-punischen und zyprischen Plastik. Band II. 1.2 Dynastensarkophage mit szenischen Reliefs aus Byblos und Zypern]).

Lehmann erarbeitete sich einen kalligraphischen Zugang zur Paläographie in Aufnahme der Erkenntnisse von Dr. Gerrit van der Kooij, nach denen die Ausdifferenzierung zu verschiedenen nordsemitischen Schrifttraditionen vor allem durch regionale Unterschiede im Ansatzwinkel des Schreibgeräts (einer zugeschnittenen Meerbinse, „chisel-shaped broad-nib reed pen") bei Inschriften mit Tinte bedingt ist. Die Monumentalinschriften in Stein imitieren lediglich die jeweils lokalen Buchstabenformen der (zu allergrößten Teilen) verlorenen Inschriften mit Tinte. In jüngster Zeit bearbeitet Lehmann von diesem

Ansatz her vor allem frühalphabetische Texte, bei denen die Entstehung des Formenrepertoires der Buchstaben gegenwärtig besonders kontrovers diskutiert wird.

Seit Ende der 1990er Jahre führte Lehmann in Mainz hebraistische Tagungen durch. Es begann klein mit einem Vortrag von Prof. Dr. Ernst Jenni im Jahr 1998, zu dem ein weiter Kreis von potentiellen Interessenten eingeladen wurde. Der Zuspruch war so groß, dass bereits im Herbst desselben Jahres ein zweites „Mainzer Hebraistisches Kolloquium“ veranstaltet wurde. Bis 2003 gab es daraufhin jährliche Tagungen, bei denen etablierte Fachvertreter*innen und Nachwuchswissenschaftler*innen in einer sachlich-freundlichen Atmosphäre miteinander ins Gespräch kamen. Mit der siebten Konferenz 2004 steckte Lehmann den Rahmen sowohl zeitlich (2-3 Tage) als auch fachlich (Epigraphik, nordsemitische Sprachen) noch weiter. Von nun an „Mainz International Colloquium on Ancient Hebrew“ (MICAH) genannt, fanden sieben weitere Konferenzen in einem meist zweijährigen Abstand statt, zu denen Fachleute und Nachwuchstalente von Nordamerika bis Malta und von Israel bis Südafrika nach Mainz reisten. Die größte derartige Tagung veranstaltete er im Jahr 2015, als er in Kombination mit dem MICAH auch die jährliche Tagung der „Idea of Writing“-Gruppe aus Spezialisten für verschiedene Schriftsysteme an die Johannes Gutenberg-Universität holte. Diese Konferenzen wurden von Lehmann verantwortet, von der DFG und der inneruniversitären Forschungsförderung ermöglicht und von einem Kreis engagierter und begeisterter Studierender und Nachwuchswissenschaftler*innen mitgetragen, die das Wohlergehen unserer internationalen Gäste zu ihrer eigenen Sache machten.

Diese Studierenden rekrutierten sich vor allem aus der Sozietät für Nordsemitische Epigraphik. Sechsmal pro Semester traf sich freitags nachmittags ein Kreis von Studierenden und Doktorand*innen in der Forschungsstelle für Althebräische Sprache und Epigraphik. Sie war von Michel als Forschungsstelle für Hebräische Syntax gegründet und von Lehmann nach Michels Tod übernommen und neu ausgerichtet worden. Zur Diskussion standen in den Sitzungen der Sozietät Inschriften, manchmal Neuentdeckungen, aber auch die Methodik der Epigraphik und Fragen der Paläographie. Voraussetzungen zur Teilnahme waren allein ein Hebraicum, Neugier und Offenheit, sich auf die Gegenstände und auf eine Diskussion auf Augen-

höhe einzulassen. Hier wurden Methoden erprobt und eingeübt, es war ein Raum für forschendes Lernen und lernendes Forschen. Über die Jahre bot die Sozietät vor allem eine Schule des Sehens für die Entwicklung der Schrift, zugleich auch einen Überblick über die nordsemitische Literatur. Sie war für Lehmann der Ort, an dem er Thesen ausprobierte und sie vor einem ersten Publikum diskutierte, wo auch neue Einsichten und Erkenntnisse im Dialog entstanden. Hier konnten Studierende bereits früh im Studium am Entstehen von Wissenschaft partizipieren. So sind denn auch viele Mainzer Nachwuchswissenschaftler*innen im Alten Testament langjährige Sozietätsmitglieder. Mit den Dissertationsprojekten von KwangCheol Park und Karoline Totsche entstehen in Mainz Arbeiten mit epigraphischem Schwerpunkt.

Ein besonderer Höhepunkt für die Studierenden mit Interesse an Inschriften waren die jährlichen Blockseminare zu verschiedenen epigraphischen Themen, die Lehmann in einem privaten Ferienhaus in Baerenthal in Lothringen veranstaltete. Für ein verlängertes Wochenende studierten und lebten wir als Gruppe gemeinsam. Die konzentrierte Beschäftigung mit den Inschriften in dieser intensiven Zeit schärfte den eigenen Blick und beförderte den Zugang zu den Texten in ihrer Materialität.

Lehmann hat aus der Forschungsstelle heraus Publikationsorgane gegründet. So gibt er zusammen mit Dr. Johannes F. Diehl (Goethe Universität Frankfurt) und einem internationalen editorial board seit 2000 die Schriftenreihe „Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt“ (KUSATU) heraus, die sowohl Aufsätze als auch Einzeluntersuchungen enthält, die jeweils ein peer review-Verfahren durchlaufen müssen. Bisher sind 23 Bände und ein Beiheft erschienen, weitere Bände sind in Vorbereitung. Gemeinsam mit Dr. Robert Martin Kerr (Universität des Saarlandes, Saarbrücken) gibt Lehmann „Subsidia et Instrumenta Linguarum Orientis“ (SILO) heraus, eine Reihe von Lehrbüchern seltener unterrichteter (alt-)orientalischer Sprachen. Bisher sind sechs Bände erschienen, weitere sind in Planung. Für diese Reihe hat Lehmann ein Lehrbuch des Biblisch-Aramäischen verfasst, das zur Zeit im Unterricht erprobt wird.

Neben seinen Funktionen als Lehrer, als Wissenschaftler, Veranstalter von Fachtagungen, Leiter der Forschungsstelle und Herausgeber war Lehmann über lange Jahre engagiert Teil der aka-

demischen Selbstverwaltung der JGU. Im Fakultäts- und Fachbereichsrat vertrat er den Mittelbau in großer Kontinuität und Unabhängigkeit, streitbar und zugewandt. Die deutschlandweite Vertretung seines Faches beeinflusst Lehmann durch sein langjähriges Engagement bei der Internationalen Ökumenischen Konferenz der Hebräischlehrenden (IÖKH; heute: IKH), die er einmal nach Mainz holte. Aus ihr heraus wurde 2010 der Hebraistenverband gegründet, dessen stellvertretender Vorsitzender er zur Zeit ist.

Viele Mainzer Studierende haben bei Lehmann das Hebraicum abgelegt, darunter vor langen Jahren auch ich. Und als ich später in Mainz alttestamentliche Proseminare unterrichtet habe, war mir beim Übersetzen von Bibeltexten immer schnell klar, welche Studierenden durch seine Schule gegangen waren. Vielen Mainzer Studierenden hat Lehmann aber nicht nur den philologischen Zugang zu theologisch relevanten Texten eröffnet und ihren Blick geschärft für die Sprachen und Schriften der Levante im 1. Jahrtausend vor Christus. Er hat eine Haltung der Demut vor dem Gegenstand der wissenschaftlichen Bemühung, dem Text, der Inschrift, vorgelebt, den alle auf höchstem Niveau durchgeführten methodisch kontrollierten Untersuchungen nicht restlos erklären können.

Für Lehmanns Ruhestand ist zu wünschen, dass er nun, befreit vom Druck der alltäglichen Verpflichtungen, in Frieden und Gesundheit und endlich dauerhaft gemeinsam mit seiner Frau Prof. Dr. Katharina Greschat (Ruhr-Universität Bochum) leben und das eine oder andere wissenschaftliche Projekt weiterführen kann. Das zu seinen Ehren für Ende April geplante Abschiedssymposion „Lob des Schreibers“, das von Dr. Anna Maria Bortz (Mainz), Dr. Johannes F. Diehl (Frankfurt), Dr. Robert Martin Kerr (Saarbrücken) und mir verantwortet worden war und zu dem alle geladenen Gäste zugesagt hatten, musste aufgrund der Corona-Pandemie abgesagt werden. Eine Publikation als Festschrift ist in Planung. Die Sozietät für nordsemitische Epigraphik aber führt Lehmann auf Wunsch und Initiative der Mainzer Studierenden als digitale Veranstaltung fort.

Ad multos annos!

Ak.Dir. Dr. Reinhard G. Lehmann

Interview mit Reinhard G. Lehmann

MaTheoZ: Sie sind jetzt 37 Jahre lang an der JGU tätig gewesen, erst als wissenschaftlicher Mitarbeiter, später als akademischer Rat für den Unterricht des Hebräischen, Aramäischen und der nordsemitischen Epigraphik und als Leiter der Forschungsstelle für Althebräische Sprache und Epigraphik. Was hat sich Ihrer Meinung nach am gravierendsten in der Zeit an der JGU geändert?

Lehmann: Eine Generation geht, eine andere kommt. Die Erde steht in Ewigkeit (Kohelet 1,4). Tatsächlich ist aber das voraussetzbare Grammatikwissen der Studierenden schlechter, vor 20 Jahren musste ich zum Beispiel den Unterschied zwischen transitiven und intransitiven Verben nicht erklären.
Die Stimmung war eine andere. Als ich in den 80ern nach Mainz kam, gab es hier eine hohe und unverblümt ausgelebte Grundaggressivität, im Kollegium und bei den Studenten. Ich habe das als Assistent manchmal deutlich zu spüren bekommen, dass ich, aus dieser oder jener Sicht, im ‚falschen' Lager war, ich bin von manchen Professoren zum Beispiel einfach nicht gegrüßt worden. Das ist heute weniger offen, versteckter.
Auch organisatorisch hat sich natürlich vieles geändert, und technisch, das ist heute ein ganz anderes Arbeiten. Wenn ich daran denke, dass ich meinen ersten Vortrag mit der Schreibmaschine vorbereitet habe, oder wie ich noch die ersten Hebraicums-Klausuren vorbereitet habe, nämlich indem ich Seiten der Hebraica fotokopiert habe und zu schwierige Wörter ausgeschnitten und mit Schere und Klebstoff neu zusammengesetzt und dann den Text nochmals fotokopiert habe. Vieles ist da einfacher geworden, in anderen Bereichen aber auch komplizierter.
Aber das ist alles nicht so gravierend, und Klagen oder Fragen darüber, ob es früher besser gewesen sei, sind nicht klug (Kohelet 7,10).
Am meisten verändert in diesen Jahren habe ich mich doch selbst. Das kommt natürlich mit der Lebenserfahrung, aber es wäre ja auch

schlimm, wenn man immer noch genauso denken oder reagieren würde. Ich gehe heute anders mit Situationen um als als junger Mann in den Dreißigern.

MaTheoZ: Was würden Sie sagen war die einprägsamste Erfahrung, die Sie in Ihrer Zeit an der JGU gemacht haben?

Lehmann: Schwierige Frage. Die menschlichen Konstanten vielleicht, die an der Uni so oft übersehen werden. Konkurrenz, Neid, und Missgunst. Aber auch Treue, Aufrichtigkeit und Rechtschaffenheit, oft wo man es gar nicht erwartet, beides, negativ wie positiv. Am eindrücklichsten ist wohl, immer wieder zu merken, dass Offenheit und Aufrichtigkeit, und mit den Studierenden auf Augenhöhe zu kommunizieren, auch immer wieder honoriert wurde, dass sich das menschlich lohnt, vielleicht sogar mehr als früher.

MaTheoZ: Im Gegensatz zu den meisten Ihrer lehrenden Kollegen konnten Sie den Hauptteil Ihres Unterrichtes nicht groß variieren. Kam bei Ihnen nicht manchmal Langeweile auf, wenn Sie zum zwanzigsten Mal erklärt hatten, dass dieser Buchstabe ein Alef ist und damit das hebräische Alphabet beginnt?

Lehmann: Absolut nicht. Ich möchte das mit einem Musiker vergleichen, der auf Konzertniveau spielt. Man macht regelmäßig seine Fingerübungen, spielt seine Etüden, das gibt Sicherheit. Vor 20 Jahren brauchte ich zwischen zwei Unterrichtseinheiten Hebräisch und Aramäisch noch zwei Stunden Pause, heute reicht ein Espresso. Der Hebräisch I Kurs erdet und bewahrt davor, in unverständliche Sphären abzudriften; oder er holt einen sehr schnell wieder runter. Und natürlich ist nicht jeder Kurs gleich, die Studierenden ändern sich, sie stellen andere Fragen und ich habe im Laufe der Jahre auch unterschiedlich darauf reagiert. Ich habe es doch mit Menschen zu tun, und die Menschen sind doch immer wieder andere. Und viele Erklärungen entstanden spontan im Unterricht.
Wenn man Spitzensport will, braucht man auch Breitensport. Hebraistik ist philologisch verantworteter Umgang mit theologisch relevanten Texten. Aber die verbreitete Geringschätzung des Faches Hebräisch und noch viel mehr der wissenschaftlichen Hebraistik und Nordsemitistik in den theologischen Fächern hat ja eher noch zugenommen, auch bei den Kirchen – obwohl es auch hier rühmliche Ausnahmen gibt. Mit einer gut angelegten und wissenschaftlich ausgerichte-

ten Grundausbildung, die eben immer wieder mit Alef anfängt, kann man hier aber viel erreichen. Das war mein Weg, gegen die allgemeine Tendenz den hebraistischen Standort Mainz stark zu machen. Das ist ja auch teilweise gelungen, und aus den Hebräisch-I-Kursen geht auch guter Nachwuchs hervor. Und das wird auch fachwissenschaftlich so wahrgenommen.

MaTheoZ: Neben Ihrer Tätigkeit als Sprachdozent waren Sie in den letzten 14 Jahren auch Leiter der Forschungsstelle für Althebräische Sprache und Epigraphik. Was war für Sie persönlich das schönste, und vielleicht auch wichtigste Forschungsprojekt Ihrer Karriere?

Lehmann: Ein Höhepunkt war sicher die wissenschaftliche Neubearbeitung der phönizischen Ahirom-Inschriften, aber es gäbe auch anderes zu nennen. Die meisten meiner Publikationen sind ja aus der Arbeit der Forschungsstelle hervorgegangen.

Das wichtigste Projekt für mich ist aber eigentlich die Forschungsstelle selbst und was damit verbunden ist, besonders das von mir vor 20 Jahren initiierte MICAH (Mainz International Colloquium on Ancient Hebrew) und die damit einhergehende neue Internationalität. Dazu zähle ich aber auch die Lehre, insbesondere die Nordsemitische Sozietät. Mit Studierenden auf Augenhöhe gemeinsam an etwas, für alle interessantes zu arbeiten und dadurch einen neuen/anderen Blick auf eine Sache bekommen, das werde ich am ehesten vermissen. Aber inzwischen geht ja auf Initiative einiger Studierender die Sozietät online weiter! Es war immer ein wechselseitiges Geben und Nehmen. Häufig waren die naiven Fragen, ähnlich wie bei dem Märchen „des Kaisers neue Kleider“ die gewinnbringenden. Wenn viele mit ganz unterschiedlichen Voraussetzungen an dem gleichen Thema arbeiten, bekommt man dadurch immer neuen Input und Perspektivwechsel. Das ist das Schönste. Man wird auch davor bewahrt, sich zu verrennen, und ermüdet bei einem mühseligen Thema nicht so schnell. Wo sonst findet man Leute, mit denen man 4 Semester lang zum Beispiel beschriftete Pfeilspitzen untersuchen kann?

MaTheoZ: Haben Sie zum Schluss noch eine kleine Anekdote aus Ihrer Zeit hier an der JGU?
Lehmann: Als ich mich damals neben vielen an-

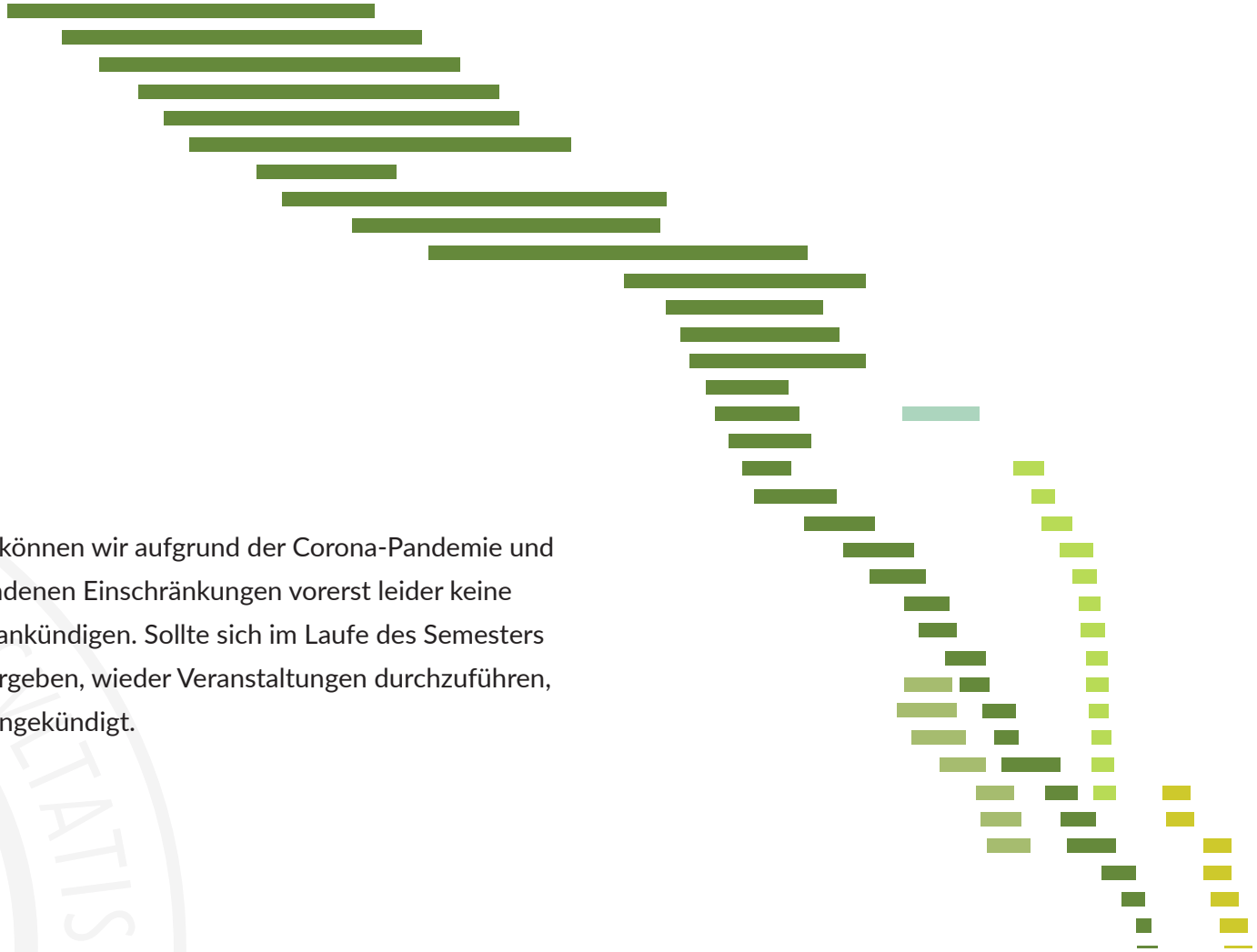
Theresa Lorentz
studiert im 5. Semester im Studiengang Magister Theologiae

deren für die Stelle beworben hatte, gab es einen frommen Kreis von Studis, die mich allen ernstes „wegbeten“ wollten, weil man mit Recht befürchtete, dass ich Niveau statt Ringelpietz-Spaß-Hebräisch machen würde. Naja, das ist ihnen ja nicht gelungen. War theologisch ja auch ein etwas fragwürdiges Unternehmen.

An etwas anderes denke ich sehr gerne: Während eines meiner Hebräisch-I-Kurse in den 90er Jahren hatte ich mir zuhause eine schwere Verletzung an der rechten Hand zugezogen, die genäht werden musste. Das war so in den Wochen 4-6, also noch wenn ich normalerweise sehr viel an die Tafel schreibe. Das ging nun nicht mehr, die Hand war geschient und verbunden. Ich hatte jetzt zwei Möglichkeiten: erstens ich melde mich krank und irgendjemand muss den Unterricht übernehmen oder zweitens, die Studierenden müssen selbst schreiben. Ich entschied mich für zweiteres und ging am Montag in den Unterricht mit der Nachricht „ab jetzt schreibt immer jemand von Ihnen alles an die Tafel, was ich diktiere“. Es war also immer jemand mit Tafelschreiben dran. Am Anfang waren die Studierenden noch sehr zögerlich und es war ihnen peinlich, aber dann arrangierten sie sich mit der Situation und nannten mir schließlich am Anfang der Stunde sogar eine Liste, wer wann abwechselnd mit Schreiben dran sei. Das fand ich toll! Die Studierenden präsentierten mir dabei natürlich auch immer ihre schönste hebräische Handschrift, und das Hebraicum fiel auch nicht schlechter aus als sonst, wenn ich selbst geschrieben hatte.

Das Interview führte Theresa Lorentz

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.