# MaTheoZ

**Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift**

SoSe 2021

**„Der Herr ist mein Hirte...“ -
Eine Untersuchung der Motivik von Psalm 23**

Lore-Marie Liebert

**Die Unabhänigkeitserklärung von Israel -
Eine Analyse**

Marvin Lösch

**Das Ganze der Wirklichkeit und die Naturwissenschaften.
Kann man Gott sinnvoll denken?**

Konstantin Funk

JOHANNES GUTENBERG UNIVERSITÄT MAINZ

# MaTheoZ

**Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift**

SoSe 2021

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, Michelle Sanderbeck,
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

„Der Herr ist Mein Hirte…“ -
Eine Untersuchung der Motivik von Psalm 23 5
*Lore-Marie Liebert*

Die Unabhänigigkeitserklärung von Israel -
Eine Analyse 23
*Marvin Lösch*

Das Ganze der Wirklichkeit und die Naturwissenschaften
Kann man Gott sinnvoll denken? 40
*Konstantin Funk*

Notizen zu einem Sündenverständnis im Anschluss an
Sören Kierkegaard 52
*Margit Nickel*

Interview mit Prof. Dr. Walter Dietz 59
*Marcus Waldhauser*

Der Main-Master -
Beginn eines Zweitstudiums in der Pandemie 64
*Heiko Heidusch*

Gemeinsam auf dem Weg
Die Arbeit der Fachschaft der Evangelischen-Theologischen
Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz 68
*Kevin Daniel Höh*

MaTheoZ

Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift

SoSe 2021

# Inhalt

Digitales Lernen in Eigenregie 71
*Lara Hauzel, Elisabeth Hitzel, Florian Kolbe*

Mensch, was forschst du?
Ein Seminartag 74
*Mirjam Jekel*

Theologie - hochaktuell 76
*Rebeka Tamási*

In der Jogginghose zur Konferenz 79
*Mirjam Jekel*

Mainzigartig:
Interview mit Wiltrud Keitlinghaus 82
*Niklas Hahn, Felix Wilson*

Mainzigartig:
Und er steht doch noch -
Erfahrungsbericht zur Ausstellung des
alten Doms St. Johannis 88
*Tabea Brixius, Marcus Waldhauser*

Veranstaltungskalender 91

# Editorial

Lieber Leser*innen,

nun ist es bereits ein ganzes Jahr her, dass wir den Studien- und Forschungsbetrieb an unserer Fakultät auf einen digitalen umstellen mussten – damals wohl noch mit der Hoffnung und zuversichtlichen Erwartung, dass schon das darauffolgende Wintersemester, spätestens das nächste Sommersemester wieder wie gewohnt ablaufen würden. Jetzt, ein Jahr später, ist klar: wir gehen nochmal in die Verlängerung. Wem geht es da nicht so, dass die Decke im Home Office gelegentlich beträchtliche Tendenzen zeigt, in Richtung Kopf zu fallen angesichts digitalen Studierens, Lehrens und Forschens?

Wessen Plafond also derlei Anstalten macht, dem empfehle ich die Lektüre der neuen Ausgabe der MaTheoZ (und jeder und jedem anderen natürlich auch!): Die MaTheoZ berichtet auch in dieser Ausgabe wieder von unserem Fakultätsleben – und zwar trotz und mit Corona. Wir können hier von kreativen Lehr-Lern-Formaten erfahren, die die Corona bedingte digitale Lehre zuwege gebracht hat und von der digitalen Gestaltung der Fachschaftsarbeit lesen, die mit digitalen Quiz- und Kochabenden das Studierendenleben weiter zelebriert. Wir hören von dem Studienstart unseres neuen berufsbegleitenden Masterstudiengangs (Main-Master) in Kooperation mit der Evangelisch-theologischen Fakultät in Frankfurt und erhalten Einblicke in die Tätigkeit der Dombotschafter*innen in Mainz. Wir können im Interview mit meinem geschätzten und nun emeritierten Kollegen Prof. Dr. Walter Dietz teilhaben an seinem Rückblick auf seine Tätigkeit und die Fakultät und in einem weiteren Interview der MaTheoZ mit Wiltrud Keitlinghaus die unserer Fakultät so eng verbundene „Stiftung für Jüdische Studien – Zum Andenken an Prof. Dr. Günter Mayer“ näher kennenlernen. Und nicht zuletzt können wir uns durch die wissenschaftlichen Artikel unserer Fakultätszeitschrift mit hinein nehmen lassen in die Studiengebiete und -interessen unserer Studierenden und uns durch den Leitartikel Grundsatzfragen zur Theologie als Wissenschaft stellen lassen. Wer will sich da nicht im Corona-Verdruss unterbrechen lassen?

In diesem Sinne: Hoffen wir auf das Beste und bewahren uns bis dahin unser Durchhaltevermögen. Ich wünsche allen einen guten Start in ein weiteres digitales Semester und freue mich mit Ihnen und Euch auf die Zeit, in der wir uns wieder leibhaftig begegnen können.

Ihr/Euer Michael Roth, Dekan

©Lore-Marie Liebert

Lore-Marie Liebert studiert im 3. Mastersemester Deutsch und Evangelische Religionslehre (M.Ed.) und im 2. Mastersemester Deutsch als Fremdsprache/Deutsch als Zweitsprache (M.A.).

Die Bachelorarbeit wurde von Dr. Anna Maria Bortz und Prof. Dr. Sebastian Grätz betreut.

# „Der Herr ist mein Hirte...“ – Eine Untersuchung der Motivik von Psalm 23

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

*1. Einleitung*

„Man kennt ihn zu gut und kennt ihn deshalb kaum.“[1] – Die Rede ist von keinem anderen Psalm als von Ps 23. Der berühmte Hirtenpsalm ist „einer der bekanntesten Texte des Alten Testaments“[2] und hat in der christlichen Tradition eine zentrale Stellung. Doch auch wenn der Psalm den meisten Christen geläufig ist, fehlt vielen ein tiefgründiges Verständnis, denn der Psalmentext ist durch bedeutsame Bildmotive geprägt, die es zu entschlüsseln gilt, um den Psalm angemessen verstehen und wahrnehmen zu können. Daher wird in diesem Aufsatz die Motivik des Psalms näher untersucht sowie die Verbindung der einzelnen Motive miteinander geprüft. Der Schwerpunkt der traditions- und motivgeschichtlichen Analyse von Ps 23 liegt auf den Motiven „JHWH als Hirte“ und „JHWH als Gastgeber“. Durch die intensive Auseinandersetzung mit diesen Motivkomplexen soll die metaphorisch gestaltete Aussageabsicht des oft nur oberflächlich gelesenen Psalms erforscht werden.

*2. Textanalyse*

*2.1 Der literarische Zusammenhang*

Ps 23 steht im Alten Testament im Buch der Psalmen, welches insgesamt 150 Psalmen unterschiedlicher Gattungen und Datierungen umfasst. Ps 23 ist in das erste Buch des Psalters eingeordnet und durch seine Überschrift („Ein Psalm Davids“) als Davidpsalm gekennzeichnet.[3] Der Psalm greift mit dem Terminus „in finsterer Schlucht“ (Ps 23,4) die in Ps 22 geschilderten Not- und Verfolgungssituationen (vgl. Ps 22,7.13.17) und mit den Vertrauensworten in Ps 23,1–3 den Lobpreis JHWHs aus Ps 22,23f. auf. Einen weiteren Anknüpfungspunkt von Ps 23 an Ps 22 stellt die in Ps 22,27 beschriebene Hoffnung auf ein sättigendes Mahl dar, welche

1 Friedhelm Hartenstein, Präzise Mehrdeutigkeit. Zur Multiperspektivität von Text und Auslegung am Beispiel von Psalm 23, in: Cornelia Richter (Hg.), Anknüpfung und Aufbruch. Hermeneutische, ästhetische und politische Perspektiven der Theologie (MThSt 110), Leipzig 2011, 17.

2 Rudolf Mosis, Beobachtungen zu Psalm 23, in: TThZ 104 (1995), 38.

3 Vgl. Erich Zenger/Frank-Lothar Hossfeld, Das Buch der Psalmen, in: Christian Frevel (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart 2016, 433.

sich in Ps 23,5 erfüllt. Mit dem Schutz im Haus des Herrn schließt Ps 23 (vgl. Ps 23,6). Daran anknüpfend schildert der folgende Ps 24 die Bedingungen für den Einzug in JHWHs Heiligtum (vgl. Ps 24,3–6.7–10). Durch die Analyse des literarischen Zusammenhangs wird deutlich, dass Ps 23 sinnvoll in den Psalter integriert wurde.

### *2.2 Gliederung*[4]

I. *JHWH als Hirte*

1 [Ein Psalm Davids.]
a Der Herr ist mein Hirte,
b nichts wird mir fehlen.

2 a Er läßt mich lagern auf grünen Auen
b und führt mich zum Ruheplatz am Wasser.

3 a Er stillt mein Verlangen;
b Er leitet mich auf rechten Pfaden,
c treu seinem Namen.

4 a Muß ich auch wandern in finsterer Schlucht,
b ich fürchte kein Unheil;
c denn du bist bei mir,
d dein Stock und dein Stab geben mir Zuversicht.

II. *JHWH als Gastgeber*

5 a Du deckst mir den Tisch
b vor den Augen meiner Feinde.
c Du salbst mein Haupt mit Öl,
d du füllst mir reichlich den Becher.

6 a Lauter Güte und Huld werden mir folgen mein Leben lang,
b und im Haus des Herrn darf ich wohnen
c für lange Zeit.

Der Psalmentext von Ps 23 lässt sich u.a. wegen der wechselnden Sprechrichtungen in vier Abschnitte[5] gliedern:

1. V. 1—3: Bekenntnis/Zeugnis über JHWH (er—ich) } JHWH als Hirte
2. V. 4: Vertrauensgebet zu JHWH (ich—du)
3. V. 5: Vertrauensgebet zu JHWH (du—ich) } JHWH als Gastgeber
4. V. 6: Bekenntnis/Zeugnis über JHWH (ich—er)

Die vier Abschnitte bilden sowohl eine chiastische als auch eine fortlaufende Struktur und lassen sich auf der Bildebene paarweise zu zwei Teilen zusammenfassen. Diese Gliederung des Psalms in zwei Bildhälften aufgrund der beiden thematischen Bereiche „JHWH als Hirte“ und

4 Kommentarübersetzung von Erich Zenger, Psalm 23. Bleibende Lebensgemeinschaft mit JHWH, in: Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger (Hg.), Die Psalmen I. Psalm 1–50 (NEB.AT 29), Würzburg 1993, 153.

5 So auch Hermann Spieckermann, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989, 265.

„JHWH als Gastgeber“ ist auch weitestgehend der Konsens in der Forschungsliteratur.[6]

*2.3 Sprachliche Analyse*

Ps 23 ist ein poetischer Text, der von dem psalmentypischen Stilprinzip des *parallelismus membrorum* geprägt und von Tropen durchzogen ist. Der Psalm setzt in V. 1a mit dem Tetragramm יהוה (JHWH) ein und schließt in V. 6b mit einer weiteren Erwähnung des Gottesnamens, sodass „Herr“ mit Hilfe des Stilmittels *Inclusio* als Rahmenfigur des Psalms fungiert. Der Eröffnungssatz „Der Herr ist mein Hirte“ (V. 1a) stellt das metaphorisch gestaltete Eingangsbekenntnis des Beters dar. Die Verwendung des Possessivpronomens „mein“ (V. 1a) verstärkt die persönliche Dimension des Psalms. Der Gebrauch der Zeitformen Präsens und Futur verleiht dem Psalm eine zeitlose Natur und konträre Adjektive verdeutlichen, dass der Psalm unterschiedliche Facetten des Lebens beleuchtet.

Die Hirtenmetaphorik ist in V. 1–4 mit den Motiven Ruheort, Wanderung und Abwehr von Gefahren gegeben und wird in der Vertrauensaussage in V. 4cd, welche als inhaltliche Zäsur einen Wendepunkt darstellt und in die zweite Psalmenhälfte einleitet, nochmal aufgegriffen. Stock und Stab dienen dem Hirten als Werkzeuge zum Schutz und zur Leitung seiner Herde und werden durch das Stilmittel der *Alliteration* hervorgehoben. Im zweiten Teil des Psalms (V. 5f.) vollzieht sich ein Bildwechsel zur Gastmahlmetaphorik, die JHWH als schutzbereiten Gastgeber darstellt. In V. 5 findet eine Mahlszene statt, die aus den folgenden asyndetisch angeordneten Elementen besteht: das Bereiten des Tisches, das Salben des Hauptes mit Öl und das reichliche Füllen des Bechers.

Die Positionierung von „Hirte“ (V. 1a) am Anfang des Psalms und den Abstrakta „Güte und Huld“ (V. 6a) am Ende des Psalms schließt ebenfalls eine Klammer um den Hirtenpsalm. Die Abstrakta spiegeln nicht nur die Charakteristika eines guten Hirten wider, sondern kennzeichnen metaphorisch gesehen Gott, der dem betenden Ich eine bleibende Schutz- und Tischgemeinschaft schenkt, mit den Attributen „Güte und Huld“. Im letzten Vers drückt die Zeitangabe „für lange Zeit“ (V. 6c) die dauernde Fürsorge JHWHs aus, welche als Klimax und „Orientierungs- und Zielpunkt“[7] die Quintessenz des Psalms schildert.

6 Vgl. z.B. Heinrich Herkenne, Das Buch der Psalmen. Übersetzt und erklärt von Dr. Heinrich Herkenne. Professor der Theologie (HSAT 5), Bonn 1936, 111; Hans-Joachim Kraus, Psalmen (BK.AT 15/1), Neukirchen-Vluyn $^{5}$1978, 336; Siegfried Mittmann, Aufbau und Einheit des Danklieds Psalm 23. Friedrich Lang in herzlicher Verehrung zum 65. Geburtstag, in: ZThK 77 (1980), 16; Klaus Seybold, Die Psalmen (HAT I 15), Tübingen 1996, 101.

7 Spieckermann, Heilsgegenwart (s. Anm. 5), 273.

*3. Literar- und redaktionskritische Fragestellungen*

Bezüglich der literarischen Einheitlichkeit des Psalms ist anzumerken, dass Mittmann[8] die Ursprünglichkeit von V. 4cd aufgrund des Personenwechsels von 3. Ps. Sg. zu 2. Ps. Sg. in Frage stellt. Diese Kohärenzstörung kann jedoch als literarisch nicht relevant beurteilt werden, weil das Vertrauensbekenntnis den Wendepunkt bzw. die Überleitung in die zweite Hälfte des Psalms darstellt, welche wiederum motivische Verzahnungen zum ersten Teil des Psalms aufweist, sodass die Überlegung, dass die Gastgebermotivik nicht ursprünglich sei, widerlegt wird. Demzufolge ist die gesamte literarische Gestalt von Ps 23 als ursprünglich anzusehen und es sind keine redaktionellen Bearbeitungen zu erkennen.[9]

*4. Formkritische Fragestellungen*

Die formgeschichtlichen Beschreibungen des Psalms fluktuieren in der Forschung hauptsächlich zwischen den Psalmengattungen Vertrauenslied und Danklied. Ab dem Eingangsbekenntnis (vgl. V. 1b) durchziehen Bilder des Vertrauens zu JHWH sowie das Gefühl von Geborgenheit Ps 23 und führen in V. 4cd zum bereits festgestellten Vertrauensbekenntnis, sodass dem Psalm die Gattung Vertrauenslied zugeschrieben wird.[10] Mittmann[11] hingegen ist der Meinung, dass der Psalm mit der Erwähnung des Mahls im Tempel den institutionellen Raum und Rahmen der Gattung Danklied erfüllt und Ps 23 somit eine Dankfeier mit Opfermahl im Haus JHWHs nachbildet, dessen Anlass der Dank des Beters für JHWHs Fürsorge und Beistand in Notsituationen ist. Ehlers[12] kritisiert diese Gattungszuordnung, da bei einem Danklied die Gefahr überwunden ist, aber in Ps 23 die Feinde während des Gastmahls noch präsent sind. Ein weiterer wichtiger Aspekt, der die Gattungszuschreibung als Danklied widerlegt, ist, dass bei einem Dankopfermahl im Tempel der Beter den Tisch deckt und nicht JHWH, der jedoch in Ps 23 die Rolle des Gastgebers übernimmt. Daher handelt es sich bei Ps 23 um ein Vertrauenslied, denn der Psalm thematisiert die Bewahrung des Mitsein Gottes als Hirte und Gastgeber „vor den Augen [der] Feinde“ (V. 5b),

8 Vgl. Mittmann, Aufbau und Einheit (s. Anm. 6), 11.

9 So auch Spieckermann, Heilsgegenwart (s. Anm. 5), 266. Allgemein ist anzumerken, dass die literarische Einheitlichkeit von Ps 23 in der Forschungsliteratur überwiegend nicht in Frage gestellt wurde.

10 Vgl. Hartenstein, Mehrdeutigkeit (s. Anm. 6), 17f.; Spieckermann, Heilsgegenwart (s. Anm. 5), 264; Zenger, Psalm (s. Anm. 4), 152.

11 Vgl. Mittmann, Aufbau und Einheit (s. Anm. 6), 2. Ähnlich Kraus, Psalmen (s. Anm. 6), 337.339.

12 Vgl. Kathrin Ehlers, „JHWH ist mein Becheranteil“. Zum Bechermotiv in den Psalmen 16; 23 und 116, in: Andreas Michel/Hermann-Josef Stipp (Hgg.), Gott Mensch Sprache. Schülerfestschrift für Walter Groß zum 60. Geburtstag (ATSAT 68), St. Ottilien 2001, 48.

schenkt dem betenden Ich in Notsituationen und Bedrängnis Schutz, Geborgenheit und Kraft und ist somit „der innige Ausdruck eines zuversichtlichen Gottvertrauens.“[13]

*5. Untersuchung der Motiv- und Traditionsgeschichte mit Betrachtung religionsgeschichtlicher Parallelen*

*5.1 JHWH als Hirte*

*5.1.1 Hirte*

„Der Herr ist mein Hirte“ (V. 1a) – Das Eingangsbekenntnis von Ps 23, in dem der Beter JHWH mit einem Hirten gleichgesetzt, bildet das Hauptmotiv des Psalms, welches sich über den gesamten Psalm entfaltet. JHWH versorgt den Beter (vgl. V. 1f.5), leitet (vgl. V. 2f.), beschützt (vgl. V. 4–6) und tröstet (vgl. V. 4) ihn. Gott ist für seinen Beter da wie ein Hirte für seine Herde. Die zentralen Eigenschaften eines Hirten werden in Ps 23 metaphorisch auf JHWH übertragen und spenden dem Beter, der auch in Not und Bedrängnis auf JHWHs Hilfe vertraut, Trost und Zuversicht.

*Alter Orient*

Das Hirtenmotiv hat seine Wurzeln im Alten Orient. Ab dem 3. Jt. v. Chr. wird im sumerischen, babylonischen und assyrischen Reich sowie im Alten Ägypten die Bezeichnung „Hirte“ auf Könige und Götter angewandt und dient als „Ehrentitulatur“[14], welche die Fürsorge und Führungsmacht des jeweiligen Königs oder Gottes unterstreicht.[15] Ein Beispiel ist der Hymnus an Šamaš, der den Sonnengott als machtvollen, gütigen und schützenden Hirten preist und damit eine Parallele zum vertrauensvollen Hirtenbild in Ps 23 darstellt.[16] Der folgende Auszug aus dem Šamaš-Hymnus verdeutlicht die Anwendung des Hirtenmotivs auf die Gottheit.

> *(23) Die Menschen aller Länder versorgst du,*
> *(24) was Ea, der König der Herrscher, erschaffen ließ, ist dir anvertraut.*
> *(25) Denen Atem verliehen ist, (die) weidest du allzusammen,*
> *(26) du bist ihr Hüter oben und unten! […]*
> *(29) Die Flut des Meeres, die Berge, die Erde, den Himmel*
> *(30) wie ein (…), beständig, durchwanderst du täglich!*
> *(31) In der unteren (Welt) betreust du die*

13 Hermann Gunkel, Die Psalmen. Übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel, Göttingen $^{6}$1986, 98.

14 Regine Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis (BWANT 155), Stuttgart/Berlin/Köln 2001, 16.

15 Vgl. Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde (s. Anm. 14), 16; Robert Oberforcher, Das Bild von Hirt und Herde im „Morgenland“, in: Hermann M. Stenger (Hg.), Im Zeichen des Hirten und Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bücher, Innsbruck 2000, 34–44.

16 Vgl. Karl Hecker, Der große Šamaš-Hymnus, in: TUAT.NF 7 (2013), 66–72; Willy Schottroff/Luise Schottroff, Art. Hirt, in: NBL II (1995), 168. Auch weitere Astralgötter wie z.B. der Mondgott Sîn oder die Venusgöttin Inanna/Ischtar werden im Alten Orient als „Hirten“ bezeichnet, sodass der Terminus ein göttliches Attribut darstellt (vgl. Oberforcher, Bild (s. Anm. 15), 35).

*Geister der Toten und Ungeborenen und die Anunnaki,*
*(32) in der oberen leitest du alle Wohnstätten recht.*
*(33) Hirte der unteren, Hüter der oberen Welt,*
*(34) der recht leitet das Licht des Weltalls, Šamaš, bist du!*[17]

Auch die sumerischen Götterlieder „Balbale an Ninazu“ („König der Stadt, die wie eine Kuh gediehen ist, guter Hirte bist du.“[18]) und „Balbale an Ningizzida“ („Ningizzida, den ‘Stab auf ferne Tage‘ zu führen verstehst du.“[19]) zeigen den Vergleich mit einem Hirten auf. Die Verwendung des Hirtenbegriffs in Bezug auf Könige zeigt sich in der Hymne auf den König Rīm-Sîn von Larsa und im Etana-Mythos, der Auflistung der sumerischen Könige.[20]

Die Gestaltung des Hirtenmotivs im Alten Ägypten ähnelt dem mesopotamischen Gebrauch. Hunziker-Rodewald[21] verweist auf königliche Grabstätten, die „Mahnworte des Ipuwer“, die „Lehre für Merikare“ und die „Reden der Bauern“ sowie auf Inschriften, Hymnen und Gebete. Zu den ältesten Belegen zählt der Pyramidentext 771a–b: „Oh (Osiris) NN, dich hüte der Mechenti-irti, dein Hirt, der hinter deinen Kälbern ist.“[22] Janowski betont, dass im Alten Ägypten der *„Übergang von der politischen zur religiösen Sphäre“*[23] stattfindet und somit das Bild des Guten Hirten entsteht. Das folgende Grabrelief aus Sakkara (s. Abb. 1) verdeutlicht diesen Aspekt, da die Führung und Fürsorge der Hirten aus dem Alten Ägypten abgebildet wird.

Abbildung 1: Kalksteinrelief aus dem Grab des Tij in Sakkara (5. Dyn.). Quelle: Othmar Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich/Neukirchen 1972, 208 Nr. 312.

Das Hirtenmotiv ist folglich in der altorientalischen und innerisraelitischen Geschichte verwurzelt.

17 Hecker, Šamaš-Hymnus (s. Anm. 16), 67f.

18 Johannes J. A. van Dijk, Sumerische Götterlieder. II. Teil. Bearbeitet von J. J. A. van Dijk. Vorgelegt von Adam Falkenstein, Heidelberg 1960, 58.

19 A.a.O., 83.

20 Vgl. Hans Neumann, Eine Hymne auf den König Rīm-Sîn von Larsa mit der Fürbitte an den Himmelsgott An (Rīm-Sîn C), in: TUAT.NF 7 (2013), 6–9; Oberforcher, Bild (s. Anm. 15), 36.

21 Vgl. Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde (s. Anm. 14), 20.

22 Zitiert nach Dieter Müller, Der gute Hirte. Ein Beitrag zur Geschichte ägyptischer Bildrede, in: ZÄS 86 (1961), 128.

23 Bernd Janowski, Der Gute Hirte. Psalm 23 und das biblische Gottesbild, in: Angelika Berlejung/Raik Heckl (Hgg.), Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburtstag (ABIG 39), Leipzig 2012, 250 [Hervorh. i. O.].

*Altes und Neues Testament*

Der Terminus „Hirte“ ist sowohl im Alten als auch im Neuen Testament weit verbreitet. Im Alten Testament taucht die Hirtenmotivik vor allem im Pentateuch und in den Prophetenbüchern auf. Nach Gen 4,2 ist in Israel die Tätigkeit als Schafhirte/Viehzüchter eine grundlegende Möglichkeit der Lebensversorgung. Der Beruf des Hirten wird in den Erzvätergeschichten (vgl. z.B. Gen 13,5–8; 21,25–30; 26,12–32) und durch die Tatsache, dass weitere wichtige biblische Gestalten Israels als Hirte tätig sind (vgl. z.B. Abel [Gen 4,2], Mose [Ex 3,1], David [1 Sam 16,11] und Amos [Am 1,1; 7,14]), verdeutlicht.[24] Die Rede vom Hirten hat folglich in der Geschichte Israels einen „ganz konkreten Erfahrungshintergrund“[25].

Den Schilderungen des Alten Testaments[26] ist zu entnehmen, dass die Aufgabe des Hirten darin besteht, seine Herde zu versorgen, indem er sie zu Weideplätzen (vgl. Ez 34,14) und Wasserstellen (vgl. Gen 21,25.30) führt. Zu seiner Ausrüstung zählt der Hirtenstab (vgl. Ps 23,4), mit dem er seine Herde leitet, und der Stock (vgl. Ps 23,4; Lev 27,43), mit dem er wilde Tiere und Räuber abwehrt und somit seine Herde beschützt. Darüber hinaus besitzt er zur Abwehr von Feinden eine Steinschleuder und eine Hirtentasche für Proviant (vgl. 1 Sam 17,40.49). Der Hirte ist des Weiteren für die Züchtung seiner Herde verantwortlich (vgl. Gen 30,32–40) und bedarf „neben robuster Konstitution bodenkundliche und meteorologische Kenntnisse.“[27]

Zu den Charakterzügen eines guten Hirten gehören Treue, Verantwortung und Vertrauenswürdigkeit (vgl. Gen 31,39; Ex 22,10–13; 1 Sam 17,34), wodurch sich der Hirtenbegriff im Alten Testament zu einem Bild für Herrscher (vgl. Jes 44,28; Jer 2,8; 1 Kön 22,17) und für Gott (vgl. Ps 23.74,1; Jer 13,17) etabliert hat. JHWH wird wie die Könige und Herrscher hauptsächlich im kollektiven Sinn als Hirte seines Volkes dargestellt und trägt damit machtvolle und gütige Züge. Nur in Ps 23,1 und Gen 48,15 erscheint JHWH im individuellen Sinn als Hirte eines Einzelnen.[28] Diese seltene Übertragung des Verhältnisses von JHWH als Hirte seines Volkes auf einen Einzelnen stärkt die große Bedeutung von Ps 23. Das

24 Vgl. Werner Grimm, Art. Hirte, in: CBL I (2003), 575.

25 Beate Hirt, Das Bild des Hirten im Alten und Neuen Testament, in: Michael Fischer/Diana Rothaug (Hgg.), Das Motiv des Guten Hirten in Theologie, Literatur und Musik 2002 (Mainzer Hymnologische Studien 5), Tübingen/Basel 2002, 20.

26 Vgl. zu den folgenden Ausführungen Grimm, Art. Hirte, (s. Anm. 24) 575f.; Schottroff, Art. Hirt (s. Anm. 16), 167f.

27 Grimm, Art. Hirte (s. Anm. 24), 575.

28 So auch Herkenne, Buch (s. Anm. 6), 111; Kraus, Psalmen (s. Anm. 6), 338; Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde (s. Anm. 14), 172.

Alte Testament übernimmt folglich in Anlehnung an die Tradition des Alten Orients den metaphorischen Gebrauch der Hirtenmotivik in Bezug auf Könige, Herrscher und Gott. Die biblischen Autoren greifen damit auf eine Motivik zurück, die ihnen in ihrer Umwelt bereits vorgegeben ist und, die zu den alltäglichen Gegebenheiten in Israel gehört.[29]

Im Neuen Testament[30] treten Hirten auf wörtlicher Ebene nur in der Weihnachtsgeschichte auf und verkünden die Geburt des Messias (vgl. Lk 2,8–14). Die metaphorische Verwendung des Hirtenmotives aus dem Alten Testament wird in christologischer (vgl. Mk 14,27; Joh 10,1–30; 1 Petr 2,25) und ekklesiologischer (vgl. Eph 4,11; Apg 20,28f.; Lk 12,32) Perspektive im Neuen Testament fortgeführt. Der Hirtentitel wird auf der metaphorischen Ebene allerdings nicht mehr auf JHWH bezogen, sondern auf Jesus Christus, der seine Gemeinde, welche die Herde Gottes darstellt (vgl. 1 Petr 5,2), wie ein Hirte leitet. Die Beziehung zwischen dem Hirten (Jesus Christus) und seiner Herde (Gemeinde) beruht auf Gegenseitigkeit sowie auf Vertrauen und bildet kein Herrschaftsverhältnis ab (vgl. Joh 10,11.14f.27).

29 So auch Hirt, Bild (s. Anm. 25), 21.

30 Vgl. zu den folgenden Ausführungen Grimm, Art. Hirte (s. Anm. 24), 575f.; Hirt, Bild (s. Anm. 25), 17; Schottroff, Art. Hirt (s. Anm. 16), 168f.

Jesus Christus selbst offenbart sich seiner Gemeinde als guter Hirte (vgl. „Ich bin der gute Hirte“ [Joh 10,14]). Das Neue Testament zeigt demzufolge Jesus Christus mit Zügen des guten Hirten aus dem Alten Testament und fokussiert die messianische Verwendung des Hirtenbegriffs, während im Alten Testament der reichhaltige Gebrauch der Terminologie und die metaphorische Verwendung des auf JHWH bezogenen Hirtenbegriffs dominiert.

### *5.1.2 Stock und Stab*

„[...], dein Stock und dein Stab geben mir Zuversicht“ (V. 4d) – Das Wortpaar „Stock und Stab“ umfasst die Grundausrüstung des Hirten und weist eine instrumentelle und eine metaphorische Bedeutung auf.[31] Der Stock ist eine kurze Keule aus hartem Holz, mit der der Hirte wilde Tiere, aber auch menschliche Feinde abwehrt (vgl. 1 Sam 17,34f.).[32] Der lange Stab mit Spitze oder Krümmung fungiert als Instrument der Leitung. Darüber hinaus hilft er dem Hirten kämpfende Tiere zu trennen, schwache Tiere auf gefährlichen Wanderrouten beim Klettern zu unterstützen und hinderndes Gebüsch auf der Strecke beiseite zu drücken, um den Weg für

31 Vgl. Manfred Görg, Art. Stab, in: NBL III (2001), 674.

32 Vgl. Seybold, Psalmen (s. Anm. 6), 102; Zenger, Psalm (s. Anm. 4), 155.

die Herde frei zu machen. Auch beim Zählen der Herde oder beim Aussortieren bestimmter Tiere wird der Stab verwendet (vgl. Mi 7,14; Sach 11,7; Lev 27,32).[33]

### *Alter Orient*

Ikonographisch sind Stock und Stab seit dem 3. Jt. v. Chr. im Alten Orient und im Alten Ägypten zu finden.[34] In Mesopotamien fungiert der Hirtenstab in der Hand von Königen und Göttern als „Herrschaftszeichen“[35] und symbolisiert Macht, Autorität und Würde (vgl. „Balbale an Ningizzida“). Das folgende frühsumerische Rollsiegel (s. Abb. 2), welches eine Tierkampfdarstellung zeigt, spiegelt die Abwehr des Bösen wider und lässt die Schutzfunktion des Hirten erkennen.

Abbildung 2: Siegelabrollung eines frühsummerischen Siegels: Hirte verteidig kalbende Kuh gegen Löwen.
Quelle: Ilse Seibert, Hirte – Herde – König. Zur Herausbildung des Königtums in Mesopotamien. Mit 64 Strichzeichnungen und 5 Photographien (SSA 53), Berlin 1969, 61 Nr. 50.

33 Ebd.

34 Vgl. Zenger, Psalm (s. Anm. 4), 155.

35 Görg, Art. Stab (s. Anm. 31), 675.

Ein weiteres Rollsiegel (s. Abb. 3) zeigt einen Hirten mit seiner Herde, der wie JHWH in Ps 23 einen langen Stab und einen kurzen Stock in den Händen hält.

Abbildung 3: Rollsiegel: Hirte trägt Hirtenstab und Stock (Anfang 3. Jt. v. Chr.).
Quelle: Keel, Bildsymbolik, 209 Nr. 313.

Im Alten Ägypten war der Krummstab der Zepter der Götter und Könige, der sogar in der Hieroglyphe für „Herrscher“ erscheint.[36] Folglich wird die enge Beziehung zwischen Königtum und Hirtentum auch in den ägyptischen Insignien der Herrschaft deutlich. Herkenne[37] merkt zudem an, dass noch heute Hirten in Palästina einen Hirtenstab und einen keulenartigen Stock zum Schutz mitführen.

### *Altes und Neues Testament*

Der Begriff „Stock“ wird im Alten Testament

36 Vgl. Bernd Janowski/Ute Neumann-Gorsolke, Motive und Materialien 3. Der “gute Hirte“ und seine Herde, in: Bernd Janowski/Ute Neumann-Gorsolke/Uwe Gleßmer (Hgg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 87. So auch Manfred Lurker, Art. Stab, in: Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole (1973), 299.

37 Vgl. Herkenne, Buch (s. Anm. 6), 112.

hauptsächlich als Schlagstock verwendet (vgl. Num 22,27; Jes 9,3). Der Terminus „Stab“ hingegen hat je nach Kontext eine andere Bedeutung (z.B. königliche Insignie [vgl. Ps 110,2]; Herrschaftszepter [vgl. Gen 49,10]; Symbol der Wanderschaft und Hoffnung auf Gottes Verheißung sowie Wunderstab [vgl. Ex 4,17;7,17–21]; Hirtenwerkzeug [vgl. Ps 23,4]; Zeichen der Abstrafung von Völkern [vgl. Jes 14,29] und Gottlosen [vgl. Ps 125,3]; richterlicher Herrscherstab [vgl. Jes 11,4]).[38] Infolgedessen spiegelt der Stab metaphorisch gesehen auf der einen Seite den Fürsorgeaspekt JHWHs und auf der anderen Seite den Ausdruck von Gewalt, Herrschaft und Macht wider. Im Neuen Testament[39] sagt Jesus Christus: „Der Stab der Gerechtigkeit ist dein Herrscherstab.“ (Hebr 1,8). Ebenfalls stellt der Stab das Symbol der Wanderschaft dar, welches sich hier jedoch auf die Wanderschaft im Glauben bezieht (vgl. Mk 6,8).

In Ps 23,4d geben die Hirtenwerkzeuge Stock und Stab metaphorisch gesehen dem Beter ein Gefühl von Sicherheit und spenden ihm Trost und Mut, da JHWH ihn als Hirte mit Hilfe des Stocks beschützt und mit Hilfe des Stabs „auf rechten Pfaden“ (V. 3b) führt. Nach Herkenne[40] symbolisiert der Stab neben dem Bild des Schutzes auch die dauernde Fürsorge und Begleitung durch JHWH.

### *5.2 JHWH als Gastgeber*

#### *5.2.1 Gastmahl*

In Ps 23,5 gibt JHWH dem Beter im Angesicht der Feinde selbst ein Mahl. Dieses soll zu Beginn der Untersuchung der Gastgebermotivik allgemein betrachtet werden, bevor die einzelnen Elemente des Gastmahls behandelt werden.

##### *Alter Orient*

Die Ursprünge des Gastmahls stehen wie das Hirtenmotiv in altorientalischer Tradition. Dies belegt eine Inschrift des Königs Asarhaddon, die wie Ps 23,5 die Aspekte Essen, Salben und Trinken aufweist, welche in der altorientalischen Königstradition wesentlicher Bestandteil eines königlichen Festmahls waren.[41]

> *49 Die Magnaten und die Leute meines Landes*
> *50 liess ich alle an festlichen Tafeln bei Schmaus und Gastmahl*
> *51 darin Platz nehmen; ich liess ihr Herz*

38 Vgl. Görg, Art. Stab (s. Anm. 31) , 675.

39 Vgl. zu den folgenden Ausführungen Lurker, Art. Stab (s. Anm. 36), 230f.

40 Vgl. Herkenne, Buch (s. Anm. 6), 112.

41 Vgl. Ehlers, Bechermotiv (s. Anm. 12), 48f.; Spieckermann, Heilsgegenwart (s. Anm. 5), 271.

*jauchzen,*
*52 tränkte ihr Inneres mit Weisswein(?) und Rotwein(?)*
*53 und liess mit vorzüglichem Öl und ...-Öl ihren Kopf benetzen.*[42]

In dieser Inschrift erscheint der assyrische König Asarhaddon als Gastgeber des Mahls. In Ps 23,5 übernimmt JHWH die Rolle des Gastgebers und bewirtet seinen Gast, den Psalmenbeter. Ps 23 steht somit in der Tradition des königlichen Mahls im Alten Orient. Anzumerken ist, dass auch die Anwesenheit der Feinde altorientalisch belegt ist. Kraus[43] verweist auf eine Stelle aus den Amarna-Briefen, in denen ein Stadtfürst die folgende Bitte an den Pharao richtet: „Er gebe Geschenke an seine Diener, während unsere Feinde zuschauen."[44]

*Altes und Neues Testament*

Die Beschreibung eines Gastmahls findet sich im Alten Testament in Spr 9,1–5; Ez 24,40f.; Est 1,1–9 und Gen 43,26–34.[45] Die Tatsache jedoch, dass JHWH „einen *einzelnen* Menschen als Gastgeber persönlich empfängt und bewirtet (V. 5), [stellt] eine im Alten Testament einzigartige Erscheinung dar."[46] Im Neuen Testament kommt das Mahl im alltäglichen Sinn (vgl. Lk 14,12) und in Form des Gastmahls (vgl. Mk 12,39; Joh 12,2; 1 Kor 10,27) vor. Auch im Kult (vgl. 1 Kor 11,20) und als eschatologisches Bild (vgl. Lk 14,24) findet es Verwendung. Zu erwähnen ist zudem das letzte Abendmahl mit Jesus Christus (vgl. Mk 14,12–25).[47]

In Ps 23,5 wird ein festliches Mahl geschildert, welches die innige Gemeinschaft zwischen JHWH und dem Beter symbolisiert. Das Gastmahl ist Zeichen der Fürsorge JHWHs, der in dem Psalm der Gastgeber des Mahls ist und seinem Gast den Tisch bereitet, sein Haupt mit Öl salbt und ihm reichlich einschenkt.

### *5.2.1.1 Tisch*

„Du deckst mir den Tisch" (V. 5a) – Das Tischmotiv leitet die Mahlszene ein (vgl. V. 5), welche „vor den Augen [der] Feinde" (V. 5b) des Beters stattfindet. JHWH ist Gastgeber des Beters, der nach seiner Wanderung und nach der Konfronta-

42 Riekele Borger, Die Inschriften Asarhaddons. Königs von Assyrien (AfO.B 9), Graz 1956, 63.

43 Vgl. Kraus, Psalmen (s. Anm. 6), 339f.

44 Zitiert nach Kraus, Psalmen (s. Anm. 6), 340.

45 Vgl. Mosis, Beobachtungen (s. Anm. 2), 52f.; Peter Riede, Schöpfung und Lebenswelt. Studien zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments (MThSt 106), Leipzig 2009, 151.

46 Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde (s. Anm. 14), 172 [Hervorh. i. O.].

47 Vgl. Johannes Behm, Art. δεῖπνον, in: ThWNT II (1990), 33f.

tion mit Gefahrensituationen und Bedrängnis in JHWHs Haus kommt.

*Alter Orient*

Im Alten Orient und im Alten Ägypten ist der Tisch seit dem 3. Jt. v. Chr. auf diversen Bildträgern wie z.B. Siegeln, Elfenbeinarbeiten, Stelen und Reliefs belegt.[48] Riede[49] merkt an, dass die Tische in der altorientalischen Bildkunst wie auch in Ps 23,5 in Speisetisch- oder Bankettszenen erscheinen (s. Abb. 4). Bonatz stellt klar, „daß die Teilnahme am Bankett, gleich welcher Art, ein Privileg war und somit das Siegel mit Bankettszenen als Ausweis der Privilegiertheit galt."[50]

Abbildung 4: Frühdynastisches Rollsiegel: Bankettszene (ca. 2650-2550 v. Chr.).
Quelle: Silvia Schroer/Othmar Keel, Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Band 1. Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit, Freiburg 2005, 299 Nr. 201.

*Altes und Neues Testament*

Die Wendung „den Tisch bereiten" findet sich neben Ps 23,5a noch in Ps 78,19 sowie in Jes 21,5; Ez 23,41; Spr 9,2 und beschreibt das Decken des Tisches als Vorbereitung eines Mahls.[51]

48 Vgl. Riede, Schöpfung (s. Anm. 45), 155.

49 Ebd.

50 Dominik Bonatz, Das syro-hethitische Grabdenkmal. Untersuchungen zur Entstehung einer neuen Bildgattung in der Eisenzeit im nordsyrisch-südostanatolischen Raum, Mainz 2000, 141.

51 Vgl. Mosis, Beobachtungen (s. Anm. 2), 53.

In Ps 23,5 wird die innige Verbundenheit und Gemeinschaft zwischen dem Beter und JHWH ausgedrückt. Dadurch, dass Gott dem Beter den Tisch bereitet, kommt dem Beter eine privilegierte Position zu. JHWH symbolisiert an dieser Stelle einen gütigen und fürsorgenden Wirt, der seinen Beter behütet. V. 5a wird nach Janowski zum *„Realsymbol der Gottesnähe"*[52].

### *5.2.1.2 Ölsalbung*

„Du salbst mein Haupt mit Öl" (V. 5c) – Das zweite Element der Mahlszene ist die Salbung des Beters mit Öl, welche von JHWH vollzogen wird.

*Alter Orient*

Die Ölsalbung ist bereits im Alten Orient in Opfermahlszenen am Tempel belegt.[53] Auf der folgenden Grabmalerei aus dem Grab des Thot-nofer in Abd el Qurna (s. Abb. 5) ist die ägyptische Sitte des sogenannten Salbkegels abgebildet. Dieser wurde bei Mahlzeiten den Gästen auf den Kopf gesetzt, löste sich im Laufe der Speisung auf den warmen Häuptern auf und zerfloss über den Körper. Das parfümierte Öl verbreitete einen angenehmen Duft während des Mahls.[54]

52 Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn $^{2}$2006, 311 [Hervorh. i. O.].

53 Vgl. Othmar Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich/Neukirchen 1972, 175.

54 Vgl. Keel, Bildsymbolik (s. Anm. 53), 311.

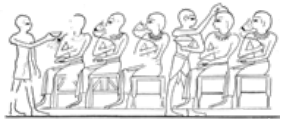


Abbildung 5: Grabmalerei (Thot-nofer, Abd el Qurna): Ägyptische Sitte des Salbkegels.
Quelle: Keel, Bildsymbolik, 176 Nr. 268.

Dass das Salben der Kultstatue zum priesterlichen Dienst des Pharaos gehört, zeigt das folgende Relief aus dem Totentempel des Sethos I. in Abydos (s. Abb. 6). Der Pharao hält in der linken Hand ein Gefäß, in welchem sich das Öl befindet, und salbt mit der rechten Hand den Kopf der Kultstatue.

Abbildung 6: Relief: Pharao Sethos I. salbt eine Kultstatue mit Öl.
Quelle: Keel, Bildsymbolik, 255 Nr. 377.

*Altes und Neues Testament*

Allgemein bezeichnet die Salbung im Alten Testament das Einreiben und Begießen mit Öl oder Salbe und diente zur Körper- und Schönheitspflege (vgl. Dtn 28,40; Am 6,6). Die Salbung gilt als Ausdruck von Freude und Wohlbefinden (vgl. Ps 92,11) und ihre Wirkung war heilend (vgl. Jes 1,6). Neben dem Körper wurden in Israel auch Gegenstände wie z.B. der Stein in Bethel (vgl. Gen 28,18) oder die Stiftshütte und Kultgegenstände (vgl. Ex 30,26–28) gesalbt, um diesen Kraft, Macht, Ehre und Heiligkeit zu verleihen. JHWH wird als „Initiator der Salbung“[55] gesehen (vgl. 1 Sam 15,1.17; Ps 45,8), welche göttlichen Geist verleiht. Es ist anzunehmen, dass der Ölsalbung aus dem Alten Testament das Salbkegel-Ritual aus dem Alten Orient zugrunde liegt.

Das Öl, mit dem gesalbt wurde, ist Olivenöl, welches in Israel ein wichtiges Lebensmittel zum Bereiten von Speisen darstellt (vgl. Ez 16,13; Num 11,8) und neben Brot und Wein zu den besonderen Gaben Gottes zählt (vgl. Dtn 7,13; Hos 2,7). Verwendung findet das Öl als Brennmittel in Lampen (vgl. Ex 27,20), als Mittel der Wundheilung (vgl. Jes 1,6) sowie in der bereits erwähnten Körper- und Schönheitspflege. Der kultische Gebrauch des Öls, welchem oft aromatische Stoffe wie Myrrhe oder Zimt beigemischt wurden (vgl. Ex 30,23–25), umfasst die Funktion als Speiseopfer (vgl. Lev 2; Ex 29,40) und die schon angesprochene Königssalbung, bei der das Öl aus einem Ölhorn über den Kopf und das Haupt des

55 Georg Hentschel/Bernhard Lang, Art. Salbung, in: NBL III (2001), 424.

Königs gegossen wurde (vgl. 1 Sam 16,1; 2 Kön 9,3). Das Öl symbolisiert wie die damit verbundene Salbung neben dem Ausdruck von Freude auch Festlichkeit und Fülle.[56]

Im Neuen Testament heißt Jesus Christus „der Gesalbte“ (vgl. Lk 2,11). JHWH hat seinen Sohn gesalbt (vgl. Apg 4,27) und ihm seinen Geist verliehen (vgl. Lk 4,18). Aber auch die Christen werden mit der Taufe von Gott gesalbt (vgl. 2 Kor 1,21). Zudem dient das Öl im Neuen Testament zur Kranken- und Leichensalbung (vgl. Mk 6,13; 16,1).[57]

In Ps 23,5c wird das Haupt des Beters am gedeckten Tisch von JHWH gesalbt. Die Salbung während des Mahls erweist eine Ehrung des Gastes und drückt Freude und Wohlbefinden des Beters aus, der sich im Haus JHWHs geborgen und vor den Feinden geschützt fühlt. Das Übergießen des Öls ist Symbol der überfließenden Fürsorge JHWHs.

### *5.2.1.3 Becher*

„[...], du füllst mir reichlich den Becher“ (V. 5d) – Das Bechermotiv schließt als drittes Element die Mahlszene ab und umfasst wie die im vorherigen Kapitel behandelte Ölsalbung die Vorstellung der Überreichlichkeit.

56 Vgl. Dieter Kellermann, Art. Öl, in: NBL III (2001), 5f.

57 Vgl. Hentschel/Lang, Art. Salbung (s. Anm. 55), 424; Kellermann, Art. Öl (s. Anm. 56), 5f.

#### *Alter Orient*

Im Alten Orient ist der Becher ab dem 3. Jt. v. Chr. in verschiedenen Ausprägungen belegt.[58] Auf einer Basaltstele aus Sam’al (s. Abb. 7) ist der assyrische König Asarhaddon abgebildet, der in seiner rechten Hand einen Becher hält.

Abbildung 7: Basaltstele des Königs Asarhaddon.
Quelle: Helga Weippert, Art. Stele, in: BRL (1977), 324 Nr. 83.

Das Aqhat-Epos erwähnt in einem Gastmahl bei König Danil einen goldenen Weinbecher der Götter. Im Baal-Zyklus wird ein „Becher der Schmach“ erwähnt und eine Inschrift aus Deir ‘Alla belegt die Verwendung des Bechers als Zornesbecher.[59] Eine Parallele zu Ps 23,5 stellt Els Becher der Fruchtbarkeit und des Lebens dar.[60]

58 Vgl. Klaus-Dietrich Schunck, Der Becher Jahwes. Weinbecher – Taumelbecher – Zornesbecher, in: Axel Graupner/Holger Delkurt/Alexander B. Ernst (Hgg.), Verbindungslinien. Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2000, 323.

59 Vgl. Jacob Hoftijzer, Aramäische Prophetien. Die Inschrift von Deir ‘Alla, in: TUAT II/1 (1986), 143; Herbert Niehr, Mythen und Epen aus Ugarit, in: TUAT.NF 8 (2015), 183—236.279.

60 Vgl. Gisela Fuchs, Das Symbol des Bechers in Ugarit und Israel. Vom „Becher der Fülle“ zum „Zornesbecher“, in: Axel Graupner/Holger Delkurt/Alexander B. Ernst (Hgg.), Verbindungslinien. Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2000, 77f.

*Altes und Neues Testament*

Der Terminus „Becher, Kelch“ bezeichnet ein Trinkgefäß für Wasser (vgl. 2 Sam 12,3) und Wein (vgl. Jer 35,5). Beim Trauermahl wurde der Trostbecher (vgl. Jer 16,7), beim Dankopfer der Dankesbecher (vgl. Ps 116,13) gereicht. In prophetischen Texten zeigt das Bild des Bechers das Gericht über Juda und die Völker an (vgl. Jer 25,15–29). Der metaphorische Charakter des Begriffs wird auch in Ps 23,5d ersichtlich, denn in dem Psalm trinkt der Beter aus dem von JHWH gefüllten Becher sein Heil.[61] Der Becher wird im Alten Testament somit in den Gerichtsdrohungen der Propheten als Bild für den Ausbruch des göttlichen Zorns verwendet und beschreibt JHWHs strafendes und richtendes Handeln gegen das eigene Volk sowie gegen fremde Völker. Neben dieser negativen Konnotierung findet sich beispielsweise in Ps 16; 23,5; 116 der Becher als labender und heilsbringender Becher. Jedoch überwiegt im Alten Testament die negative Verwendung des Bechers.[62]

Im Neuen Testament ist der Becher Zeichen der Tischgemeinschaft und wird beim Abendmahl verwendet (vgl. Mt 26,27). Der Kelch des Herrn (vgl. Lk 22,17f.), der Kelch der Segnung (vgl. 1 Kor 10,16) und der Kelch der bösen Geister (vgl. 1 Kor 10,21) werden erwähnt. Zudem wird der Zornesbecher in Off 16,19 genannt. Es wird deutlich, dass die Ausprägungen des Bechers im Alten und Neuen Testament eine in den Alten Orient zurückreichende Tradition haben, da sie bereits dort erwähnt und abgebildet wurden.

In Ps 23,5d ist der Becher positiv konnotiert und verbildlicht die überreichliche Fürsorge JHWHs. Er stellt ein Heilsmotiv dar und wird zum Lebensbecher für den Beter, da er in JHWHs Tempel neben der Lebensfülle auch Fürsorge und Schutz angesichts der Bedrohung durch die anwesenden Feinde vermittelt.[63] Ferner symbolisiert der Becher neben dem gedeckten Tisch und der Ölsalbung die Gastfreundschaft JHWHs und die übermäßige Freigebigkeit JHWHs, die im folgenden Vers vertieft wird.

### *5.2.2 Haus JHWHs*

„Lauter Güte und Huld werden mir folgen mein Leben lang, und im Haus des Herrn darf ich wohnen für lange Zeit.“ (V. 6) – Die Begriffe „Güte“ und „Huld“ sind in dieser Wortkombination nur in Ps 23,5d belegt.[64] Das Motiv vom Fest-

61 Vgl. Volkmar Fritz, Art. Becher, in: NBL I (1991), 254; Wolfgang Zwickel, Art. Becher, in: CBL I (2006), 163.

62 Vgl. Ehlers, Bechermotiv (s. Anm. 12), 45f.

63 A.a.O., 60.

64 Vgl. Sigurdur Ö. Steingrímsson, Der priesterliche Anteil. Bedeutung und Aussageabsicht in Psalm 23, in: Walter Gross/Hubert Irsigler/Theodor Seidl (Hgg.), Text, Methode und Grammatik. Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1991, 509.

mahl ist mit dem Motiv vom Wohnen im Haus JHWHs verbunden. Ab diesem Vers verfolgen den Beter nicht mehr Feinde, sondern Güte und Huld sind seine Begleiter und Beschützer. Der Beter tritt „in die Heilsphäre Gottes, die dauerhaft Leben begründet und insbesondere Ort der Gottesgegenwart“[65] darstellt, ein. JHWH ist lebenslanger Gastgeber des Beters, der ihn vor Gefahren und Bedrängnis beschützt und für ihn sorgt. „Die Lebensminderung durch die Feinde wird abgelöst durch die Fülle des Lebens.“[66] Die Verbundenheit des Beters mit JHWH und somit JHWHs Gastfreundschaft gilt „für lange Zeit“ (V. 6c), auch über den Tod hinaus. Der letzte Vers des Psalms steigert somit das Gottesverhältnis des Beters, der im Haus JHWHs eine bleibende Schutz- und Tischgemeinschaft erhält.[67]

*5.3 Verbindung von Hirtenmotivik und Gastgebermotivik*

Zuletzt stellt sich die Frage, wie die beiden Motivkomplexe von Ps 23 zusammenhängen. Inkludiert das Hirtenmotiv das Gastgebermotiv und dominiert somit den gesamten Psalm oder liegen in Ps 23 zwei verschiedene Bilder vor? Plausibler erscheint die Annahme, dass zwei voneinander getrennte Motive vorliegen, die sich jedoch gegenseitig brauchen, um die Botschaft des Psalms zu verkünden. Die beiden Metaphern „JHWH als Hirte“ und „JHWH als Gastgeber“ korrespondieren also trotz ihrer unterschiedlichen Bildwelt miteinander und erfüllen erst in ihrem Zusammenspiel den Psalm. Die zwei Bilder sind vielfach aufeinander bezogen und werden vom Aspekt der „Fürsorge für Leib und Leben“[68] dominiert. Die Motive der Versorgung und des Schutzes aus dem Hirtenmotiv finden ihre Entsprechung im Gastgebermotiv.[69] Darüber hinaus umfasst der Psalm eine Entwicklung vom tierischen Bereich der Hirtenmetaphorik zum menschlichen Bereich der Gastgebermetaphorik. Am Ende des Psalms ist das betende Ich nicht mehr das Tier der Herde, sondern Gast im geschützten Haus JHWHs. Zudem fällt auf, dass die Gastmahlmetaphorik sich auf V. 1b bezieht, denn der Beter leidet im Haus JHWHs keinen Mangel, sondern empfindet körperliches und seelisches Wohl in Form von reichlichem Überfluss an Gutem. Die Geborgen-

65 Riede, Schöpfung (s. Anm. 45), 165.

66 A.a.O. 158.

67 So auch Manfred Oeming, Das Buch der Psalmen. Psalm 1-4 (NSK.AT 13/1), Stuttgart 2000, 156.

68 Spieckermann, Heilsgegenwart (s. Anm. 5), 272.

69 So auch Ehlers, Bechermotiv (s. Anm. 12), 46; Spieckermann, Heilsgegenwart (s. Anm. 5), 272.

heit und die umfassende Versorgung, die JHWH dem Beter spendet, wird in V. 5–6 verstärkt und ausgeweitet.[70] Mittmann spricht in diesem Zusammenhang von „einem gemeinsamen Grundgedanken“[71] der beiden Motivkomplexe.

*6. Fazit*

Zuversicht, Freude, Hoffnung, Vertrauen – All diese Aspekte thematisiert Ps 23 in vielschichtigen, kraftvollen und einprägsamen Bildern und Metaphern. Das Vertrauensverhältnis zwischen dem betenden Ich und JHWH wird bereits mit dem Eingangsbekenntnis „Der Herr ist mein Hirte“ (V. 1a) ersichtlich und entfaltet sich bis zum Ende des Psalms, der Ankunft in JHWHs Haus. Der erste Teil des Psalms (V. 1–4) ist von der Vorstellung von „JHWH als Hirte“ geprägt. Die Hirtenmotivik, die wegen ihrer altorientalischen Wurzeln in der Umwelt Israels bereits vorgegeben war und dadurch im Alten und Neuen Testament weit verbreitet ist, spiegelt die Führung und Fürsorge JHWHs wider. JHWH leitet den Beter wie ein Hirte seine Herde und versorgt und beschützt ihn, sodass ihm nichts fehlt. Stock und Stab, die Werkzeuge des Hirten, stehen für Sicherheit, Trost, Mut, Leitung, Hilfe und Unterstützung, sodass der Beter auch in Not und Bedrängnis JHWHs Zuwendung empfängt. Dieses fürsorgliche Verhältnis und die Zuwendung von Hilfe und Heil besteht über den Tod hinaus.

Das Bild von „JHWH als Gastgeber“ findet sich im zweiten Teil des Psalms (V. 5–6), in dem ein Gastmahl im Angesicht der Feinde geschildert wird und folglich auch die Aspekte Versorgung und Schutz wieder aufgegriffen werden. Auch die Gastgebermotivik wurzelt in altorientalischer Tradition. Das Gastmahl am gedeckten Tisch symbolisiert die innige Gemeinschaft und Verbundenheit zwischen dem betenden Ich und JHWH. Die Ölsalbung und der reichlich gefüllte Becher zeichnen JHWHs Überfluss an Freigebigkeit und Fürsorge ab, wodurch dem Beter Wohlbefinden widerfährt. JHWHs Fürsorge gegenüber dem Beter sowie seine Rolle als Beschützer stehen damit im Vordergrund des Psalms und verbinden die beiden Motiviken miteinander.

Abschließend ist anzumerken, dass der im Buch der Psalmen und in der Tradition des Alten Orients stehende Vertrauenspsalm ein „überwältigendes Grundgefühl der Geborgenheit“[72] vermittelt und ein „Leitbild für den Lebensvollzug“[73]

70 So auch Hunziker-Rodewald, Hirt und Herde (s. Anm. 14), 172.

71 Mittmann, Aufbau und Einheit (s. Anm. 6), 17.

72 Oberforcher, Bild (s. Anm. 15), 60.

73 Klaus Seybold, Poetik der Psalmen (Poetologische Studien zum Alten Testament 1), Stuttgart 2003, 208.

darstellt, in dem Gott und das persönliche Gottvertrauen die Basis bilden. Der Psalm verheißt in Form von altorientalischen Bildern und Motiven die für den Beter essentielle Fürsorge und Nähe Gottes, die er allein durch den Glauben an JHWH erfährt. Die Untersuchung hat somit gezeigt, dass die Bildkomplexe von Ps 23 metaphorisch zu lesen und zu verstehen sind, denn erst dann erschließt sich der Inhalt und der Hauptgedanke des Psalms: JHWH ist für mich da, er versorgt, begleitet und beschützt mich!

# Die Unabhängigkeitserklärung von Israel -
## Eine Analyse

Marvin Lösch
studiert im 11. Semester Evangelische Theologie im Magister Theologiae.

Die Arbeit wurde betreut von Prof. Dr. Andreas Lehnardt.

*1. Einleitung*

Der folgende Artikel, der auf einer Hauptseminararbeit im Fach Judaistik basiert, beschäftigt sich mit der Unabhängigkeitserklärung Israels von 1948. Zu Beginn soll der Prozess bis zur Entstehung des Staates beleuchtet werden, wobei der Fokus aus Gründen des Umfangs auf der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg liegen soll. Wo es notwendig ist, wird in diesem Teil auf eine frühere Zeit zurückgegriffen. Dann folgt eine Analyse des Textes der Unabhängigkeitserklärung sowie eine Gliederung dieser. Abschließend wird die israelische Unabhängigkeitserklärung mit der der Vereinigten Staaten von Amerika verglichen.

*2. Vorgeschichte*

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges war man einer Lösung in der Palästinafrage noch immer nicht nähergekommen. Die Überlebenden der Shoa hatten ihre alte Heimat verloren und die potenzielle neue Heimat wollte ihre Tore nicht öffnen[1]. Problematisch war das Weißbuch, das noch immer in Kraft war[2]. Das MacDonald-Weißbuch war 1939 nach der gescheiterten St. James-Konferenz entstanden[3]. Es hatte die legale Einwanderung nach Palästina stark eingeschränkt, weshalb man nach seinem Inkrafttreten innerhalb der Jewish Agency[4], die 1929 auf dem 16. Zionistenkongress gegründet wurde[5], stärker auf die illegale Einwanderung gesetzt und einen militanteren Zionismus vertreten hatte[6]. Die Jewish Agency versuchte durch die illegale Einwanderung sowie durch bewaffnete Sabotage- und Terrorakte den Widerstand der Briten gegen einen unabhängigen jüdischen

1 Vgl. Michael Krupp, Die Geschichte des Staates Israel. Von der Gründung bis heute, Gütersloh 1999, 11.

2 Vgl. Michael Bar-Zohar, David Ben Gurion. 40 Jahre Israel. Die Biographie des Staatsgründers, Bergisch Gladbach 1988, 188.

3 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 143.

4 Der Jewish Agency, die bereits im Mandat für Palästina vorgesehen war und deren Jerusalemer Exekutive sich um den Landkauf, die Einwanderung sowie den kulturellen Aufbau forcierte, gehörten auch prominente Nicht-Zionisten wie Albert Einstein an. Doch konnte sich ihre Unabhängigkeit zur Zionistischen Weltorganisation nicht durchsetzen, sodass sie quasi zu dessen Exekutivorgan wurde (vgl. Michael Brenner, Geschichte des Zionismus, München 42016, S. 103/4).

5 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 91.

6 Vgl. a.a.O., 143.

Staat zu brechen[7]. Die Briten brachten die Einwandererschiffe auf und internierten die illegalen Einwanderer in Lagern in Palästina, auf Zypern, später sogar in ehemaligen Konzentrationslagern in der englischen Besatzungszone[8].

Unmittelbar nach Kriegsende stellte die Jewish Agency eine Petition an die britische Regierung und an die Vereinten Nationen, in der sie die Errichtung eines jüdischen Staates in Palästina forderte und ein Programm für einen freien, demokratischen Staat vorlegte[9].

Nach dem Regierungswechsel in Großbritannien, mit dem nun die zionistenfreundlichere Labour-Partei die neue Regierung stellte, bestand Grund zur Hoffnung[10]. Die in der Opposition noch stark für die Zionisten eingetretene Partei machte nach Übernahme der Regierung jedoch keine Anstalten, über die Palästinapolitik zu verhandeln[11]. Außenminister Ernest Bevin war von seinem Ministerium von der vorherigen Parteilinie abgebracht worden[12]. Ben Gurion organisierte nun den Widerstand: Er trieb Menschen, Geld und Waffen auf und entwickelte Kriegsstrategien, während er gleichzeitig weiter mit den Briten Gespräche führte[13]. Man wollte sich gegen die im Weißbuch festgeschriebene niedrige Einwanderungsquote stellen, die noch immer in Kraft war[14]. So kam es im Oktober 1945 zu einer großangelegten Aktion der nun vereinten Widerstandsgruppen, die im ganzen Land gegen die Briten vorgingen, dabei aber niemanden töteten[15]. Haganah, Irgun und Lechi zerstörten zahlreiche Brücken und Schienen und griffen Polizeireviere, Militärposten Flugplätze und Ölraffinerien sowie Schiffe und Regierungsgebäude an[16]. Die Briten erklärten sich einverstanden, eine britisch-amerikanische Untersuchungskommission ins Land zu entsenden, die seine Aufnahmekapazität ermitteln sollte, woraufhin die Gewalttaten eingestellt wurden[17]. US-Präsident Truman hatte gefordert, 100.000 Juden ins Land zu lassen[18]. Zuvor hatte er einen Bericht

7 Vgl. Angelika Timm, Israel. Geschichte des Staates seit seiner Gründung, Bonn 31998, S. 49.

8 Vgl. Krupp, Geschichte (s. Anm. 1), 11.

9 Vgl. Walter Laqueur, Der Weg zum Staat Israel. Geschichte des Zionismus, Wien 1972, S. 586.

10 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 188.

11 Vgl. a.a.O.,190.

12 Vgl. Nicholas Bethell, Das Palästina-Dreieck: Juden und Araber im Kampf um das britische Mandat 1935 – 1948, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1979, S. 215.

13 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 191.

14 Vgl. ebd.

15 Vgl. a.a.O., 192.

16 Vgl. Timm, Israel (s. Anm. 7), 49f.

17 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 194.

18 Vgl. Hildegard Kunz, Die amerikanische Palästinapolitik 1947/48 im Spannungsfeld innen- und außenpolitischer Interessen, in: Beiträge zur Internationalen Politik, München 1983, S. 8f.

über die unhaltbaren Zustände in Deutschland erhalten und dass die Juden in den Lagern dort nach Palästina gebracht werden wollten[19]. Die Jewish Agency hatte 150.000 Einreisezertifikate gefordert[20]. Bereits 1944 hatte sich Präsident Roosevelt von der britischen Politik des Weißbuchs distanziert und die Umwandlung Palästinas in ein jüdisches Gemeinwesen befürwortet[21]. Die Kommission befragte viele Zeugen, besuchte die Lager in Deutschland und reiste dann in den Nahen Osten[22]. Sie kam zum Ergebnis, dass, egal ob es zwei geteilte oder einen gemeinsamen unabhängigen Staat geben würde, es zu inneren Konflikten kommen würde, die den Weltfrieden bedrohten, weshalb sie eine Fortführung des Mandats erst durch die Briten, dann durch die Vereinten Nationen vorschlugen[23]. Den Forderungen der Kommission nach mehr Einwanderung und Möglichkeiten zum Landkauf kam die britische Regierung jedoch nicht nach, weil sie befürchtete, dass dazu eine größere Militärpräsenz nötig sei, wozu das Kabinett nicht bereit war[24]. Ihre Berater hatten die britischen Politiker nachhaltig davon überzeugt, dass die Umsetzung ungerecht gegenüber den Arabern wäre, den Nahen Osten in Flammen setzen und die britische Stellung in diesem Gebiet zerstören würde, auch wurde die Stärke der bewaffneten Kräfte des Jischuw unterschätzt[25]. Stattdessen setzte Außenminister Bevin eine jährliche Einwanderungsquote von 18.000 fest und verhängte eine schwere Seeblockade, die die illegale Einwanderung unmöglich machen sollte[26]. Die darauffolgende jüdische Anschlagsserie wurde mit einer großen Militäroperation und vielen Razzien auch bei Mitgliedern der Jewish Agency beantwortet, woraufhin im Juli 1946 schließlich der Anschlag auf das King-David-Hotel folgte, den Sitz der Mandatsregierung Großbritanniens in Palästina[27]. Dabei kamen 91 Menschen ums Leben[28]. Bei einem gerade in Paris stattfindenden Treffen des Exekutivausschusses stimmten die Teilnehmer am 1. August für den Teilungsplan[29], bei dem sie mit der Zustimmung des US-Präsidenten Truman

19 Vgl. Laqueur, Weg (s. Anm. 9), 587.

20 Vgl. Timm, Israel (s. Anm. 7), 48.

21 Vgl. ebd.

22 Vgl. Laqueur, Weg (s. Anm. 9), 592.

23 Vgl. ebd.

24 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 194f.

25 Vgl. Bethell, Palästina-Dreieck (s. Anm. 12), 254.

26 Vgl. Hans Eißler/Walther Nänny, Wegbereiter für Israel. Aus der Geschichte der Anfänge 1850-1950, Metzingen 2001, S. 168.

27 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 195-7.

28 Vgl. Brenner, Zionismus (s. Anm. 4), 113.

29 Vgl. Laqueur, Weg (s. Anm. 9), 594f.

rechnen konnten[30]. Erstmals sah man auch auf jüdischer Seite nicht mehr ganz Westpalästina für sich vor, sondern einen angemessenen Teil Palästinas für einen lebensfähigen jüdischen Staat[31].

Auf dem Zionistenkongress im Dezember in Basel betonte Ben Gurion noch einmal das Recht des Jüdischen Volkes auf einen eigenen Staat in ganz Palästina, erklärte sich aber zu einem Kompromiss bereit, wenn man gleichzeitig mehr Rechte bekäme[32]. Auch lobte er den militärischen Widerstand[33]. Der Präsident der Zionistischen Weltorganisation, Chaim Weizmann, der politisch bereits schwer angeschlagen war, trat nach einer Abstimmungsniederlage, bei der sein Vorschlag, in London mit den Briten zu verhandeln, abgelehnt wurde, zurück[34]. Im Gegensatz zu Ben Gurion hatte Weizmann den Terror verurteilt und sich für Zurückhaltung ausgesprochen[35]. Er bemühte sich stattdessen um eine politische Lösung[36]. Der militante Zionismus hatte damit allerdings die Oberhand gewonnen[37]. Auch die Haltung des britischen Außenministers Bevin zur Palästinafrage und sein Unverständnis für die Situation der Juden ließ deren Beziehung zu den Briten sich verschlechtern[38]. Auch ein weiterer Versuch der Briten zusammen mit Arabern und Juden an einen Tisch zu kommen scheiterte im Januar 1947[39]. Bevin lehnte eine Teilung Palästinas und eine Annullierung des Weißbuchs ab, da dies für die arabischen Verhandlungspartner unannehmbar war[40]. Beide Parteien lehnten die Vorschläge der Briten ab, weshalb Bevin das Problem an die Vereinten Nationen verwies[41]. Großbritannien war nicht dazu berechtigt, das Land den Juden oder den Arabern zu überlassen oder dieses zu teilen, weshalb am 2. April der Generalsekretär der Vereinten Nationen ersucht wurde, eine Sondersitzung zu Palästina abzuhalten[42].

Nach einer Sitzung der UN-Vollversammlung am 28. April 1947 wurde ein Sonderausschuss zur Palästinafrage gebildet, der Untersuchungen anstellen und zahlreiche Zeugen befragen soll-

30 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 198.
31 Vgl. Laqueur, Weg (s. Anm. 9), 594.
32 Vgl. ebd.
33 Vgl. ebd.
34 Vgl. a.a.O., 202.
35 Vgl. Laqueur, Weg (s. Anm. 9), 596.
36 Vgl. Eißler/Nänny, Wegbereiter (s. Anm. 27), 170.
37 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 203.
38 Vgl. a.a.O., 204.
39 Vgl. ebd.
40 Vgl. a.a.O., 205.
41 Vgl. ebd.
42 Vgl. Laqueur, Weg (s. Anm. 9), 599.

te[43]. Er sollte alle Seiten beleuchten und dann den Vereinten Nationen berichten[44]. Dem UNSCOP gehörten keine der Großmächte an, sondern Australien, Kanada, die Tschechoslowakei, Guatemala, Indien, die Niederlande, Persien, Uruguay und Jugoslawien[45]. Den Ausschuss bewegte während seiner Arbeit ganz besonders das Schicksal der 5.000 jüdischen Einwanderer der Exodus[46]. Dieses Schiff wurde von der britischen Marine gewaltsam abgedrängt und ein Anlanden an der Küste Palästinas verhindert[47]. Seine Reise endete ausgerechnet in Deutschland[48]. Der Sonderausschuss kam am 31. August 1947 zum Ergebnis, dass Palästina in einen jüdischen und einen arabischen Staat geteilt werden solle, während Jerusalem unter internationaler Treuhandschaft stehen sollte[49]. Der Jüdische Staat sollte aus Obergaliläa, dem oberen Jordan- und Beisantal, der Küstenregion zwischen Akko und Ashdod und dem größten Teil des Negevs bestehen[50]. Trotz Teilung empfahl man eine Wirtschaftsunion der beiden unabhängigen Staaten, die heiligen Stätten sollten allen offen stehen und man appellierte an Juden und Araber, den Frieden zu bewahren[51]. Diese Lösung wurde im Ausschuss der Idee eines Binationalen Föderativstaates vorgezogen, außerdem hatte der Vorschlag eines unabhängigen jüdischen Staates die Zustimmung der USA und der UdSSR[52]. Die Zionistenführer hatten auch für wenig besiedelte Gebiete gekämpft, um einer späteren Einwanderung Platz zu geben[53]. Auch wenn man unter den Zionisten geteilter Meinung über den Bericht war, erkannten doch viele, dass es das Beste war, was man hatte erreichen können, weshalb man sich entschloss, nun dafür zu kämpfen, dass die Empfehlungen des Sonderausschusses auch umgesetzt würden[54]. Die Vollversammlung stimmte dem zu und ließ das Mandat der Briten am 14. Mai 1948 enden[55].

Während die Juden nach der Resolution vom 29. November 1947 feierten, rief man auf arabischer Seite einen dreitägigen Protest aus, Juden

43 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 206.
44 Vgl. Timm, Israel (s. Anm. 7), 52.
45 Vgl. Laqueur, Weg (s. Anm. 9), 601.
46 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 206.
47 Vgl. Timm, Israel (s. Anm. 7), 49.
48 Vgl. Brenner, Zionismus (s. Anm. 4), 112.
49 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 207.
50 Vgl. Laqueur, Weg (s. Anm. 9), 602.
51 Vgl. ebd.
52 Vgl. Timm, Israel (s. Anm. 7), 53f.
53 Vgl. Laqueur, Weg (s. Anm. 9), 602.
54 Vgl. a.a.O., 603.
55 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 207.

wurden im ganzen Land angegriffen[56]. Es kam zu erbitterten Kämpfen zwischen den jüdischen Militärorganisationen und arabischen nationalistischen Freischärlern[57]. Die Araber waren dabei eher im Vorteil, da die Briten der unter britischem Kommando gestandenen transjordanischen Arabischen Legion ihre Lager überließen[58]. Die zur Unterstützung der Araber aus dem Ausland gesandten Kämpfer waren jedoch wenige, schlecht ausgebildet und wenig motiviert, weshalb sie insgesamt dennoch unterlegen waren[59]. Im irregulären Krieg gegen die Araber in Palästina gelang bis zum 20. April 1948 durch das Eingreifen Ben Gurions ein Sieg im Kampf um die Zugangswege nach Jerusalem[60]. Er setzte die Haganah auf ganz neue Art ein und näherte diese mehr und mehr an ein reguläres Militär an[61]. Ben Gurion hatte lokal stationierte Brigaden geschaffen und organisierte eine Marine und eine kleine Luftwaffe[62]. Nun begannen auch die in der Tschechoslowakei eingekauften Waffen einzutreffen[63].

56 Vgl. Laqueur, Weg (s. Anm. 9), 604.
57 Vgl. Timm, Israel (s. Anm. 7), 56.
58 Vgl. ebd.
59 Vgl. a.a.O., 56f.
60 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 221.
61 Vgl. ebd.
62 Vgl. Eißler/Nänny, Wegbereiter (s. Anm. 26), 186.
63 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 220.

Bereits zuvor waren israelische Kampfpiloten durch die tschechoslowakische Armee ausgebildet worden[64]. Bedeutend war auch die finanzielle Hilfe aus den USA, ohne die der Aufbau der Streitkräfte des zukünftigen jüdischen Staates nicht möglich gewesen wäre[65]. Golda Meir, die Leiterin der politischen Abteilung der Jewish Agency und spätere Ministerpräsidentin[66], ebenfalls Unterzeichnende der Unabhängigkeitserklärung, sammelte innerhalb weniger Wochen in den USA 50 Millionen Dollar für Waffen und kehrte damit zwei Monate vor Gründung des neuen Staates zurück[67].

Im März 1948 begannen auf Jishuw-Seite die Vorbereitungen zur Gründung eines eigenen Staates[68]. Dazu wurde eine provisorische Regierung gebildet: Der Exekutivausschuss, der dem Provisorischen Regierungsrat, dem Volksdirektorium vorstand und aus 13 Mitgliedern bestand[69]. Außerdem wurde ein vorläufiges Parlament gegründet, das aus 37 Mitgliedern bestand, der Na-

64 Vgl. Timm, Israel (s. Anm. 7), 57.
65 Vgl. ebd.
66 Vgl. Bethell, Palästina-Dreieck (s. Anm. 12), 244.
67 Vgl. Eißler/Nänny, Wegbereiter (s. Anm. 27), 186.
68 Vgl. Timm, Israel (s. Anm. 7), 60.
69 Vgl Timm, Israel (s. Anm. 7), 60.

tionalrat[70]. Beide hatten ihren Sitz in Tel Aviv[71]. Die britische Seite hatte keinerlei Vorbereitungen getroffen, um die Macht an Juden und Araber zu übergeben[72]. Die Mandatsmacht verweigerte die Machtübergabe sogar dem fünfköpfigen Komitee der Vereinten Nationen, das die Verwaltung von Jerusalem übernehmen sollte[73]. Das arabische Hochkomitee verzichtete auf die Gründung eines eigenen unabhängigen arabisch-palästinensischen Staates und schloss sich dem Protest der arabischen Nachbarn gegen den Beschluss der UN-Vollversammlung an[74]. Bereits mehrere Wochen vor Ausrufung Israels begann die jüdische Verwaltung zu arbeiten: Es wurde die neue Flagge auf öffentlichen Gebäuden gehisst, neue Briefmarken wurden ausgegeben und das Steuerwesen wurde reorganisiert[75].

Die Partei Ben Gurions MAPAI beschloss am 11. Mai die sofortige Ausrufung des Staates nach Ablauf des Mandats, womit sie gegen den Rat des amerikanischen Außenministers Marshall handelte, der von diesem Schritt dringend abgeraten und einen Aufschub empfohlen hatte[76].

70 Vgl. Laqueur, Weg (s. Anm. 9), 608.
71 Vgl. ebd.
72 Vgl. a.a.O., 604.
73 Vgl. ebd.
74 Vgl. Timm, Israel (s. Anm. 7), 56.
75 Vgl. Laqueur, Weg (s. Anm. 9), 608.

Am 12. Mai fiel die Arabische Legion ins noch unter Mandatsverwaltung stehende Palästina ein und griff jüdische Siedlungen mit Hilfe der arabischen Bevölkerung vor Ort an[77]. Die völlig unterlegenen Einheiten des Jischuw wurden getötet[78]. In einer Sitzung des Volksdirektoriums wurde über die Situation und die Frage, wann der Staat ausgerufen werden sollte, beraten[79]. Es wurde schließlich beschlossen, den Staat am 14. Mai, also innerhalb von 48 Stunden, auszurufen[80]. Der Vorschlag eines Waffenstillstands mit den Arabern und ein Aufschub der Staatsgründung wurden abgelehnt[81]. Man beschloss, die Grenzen des neuen Staates in der Unabhängigkeitserklärung nicht zu definieren, da man sich im Falle eines Sieges nicht festlegen wollte und so vielleicht gewonnenes Gebiet wieder hätte abgeben müssen[82]. Ein zuvor eher an die Mandatserklärung der Briten angelehnter Entwurf der Unabhängigkeitserklärung, von Moshe Sharett erarbeitet, wurde von Ben Gurion über Nacht grundlegend überarbeitet[83].

76 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 230f.
77 Vgl. a.a.O., 231.
78 Vgl. ebd.
79 Vgl. ebd.
80 Vgl. a.a.O., 233.
81 Vgl. Timm, Israel (s. Anm. 7), 60.
82 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 233.
83 Vgl. a.a.O., 234.

Die Zeremonie fand schließlich am Nachmittag des 14. Mai 1948 im Museum von Tel Aviv statt, welches man dazu noch schnell hergerichtet hatte[84]. Während einer Sitzung des Nationalrates wurde der neue Staat ausgerufen[85]. Da es sich dabei um einen Freitag handelte, wollte man die Unabhängigkeitserklärung vor Einbruch der Dunkelheit unterzeichnen und veröffentlichen[86]. Nachdem spontan die zionistische Hymne, die Hatikwa, gesungen worden war, verlas Ben Gurion vor den wartenden Gästen und über den Rundfunk die Erklärung[87]. Insgesamt waren 240 Zuhörende zugegen[88]. Die Mitglieder des Nationalrats unterschrieben die Unabhängigkeitserklärung[89]. Die Menge, die dabei auch das erste Mal den Namen des neuen Staates gehört hatte (neben „Israel“ hatten auch „Judäa“ und „Zion“ zur Debatte gestanden[90]) jubelte[91]. In der Nacht vom 14. auf den 15. Mai marschierten Truppen aller arabischen Nachbarländer in das ehemalige Mandatsgebiet ein, der Unabhängigkeitskrieg begann[92]. Am folgenden Sonntag wurde Chaim Weizmann zum ersten Präsidenten gewählt[93].

84 Vgl. a.a.O., 235.
85 Vgl. Laqueur, Weg (s. Anm. 9), 608.
86 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 235.
87 Vgl. a.a.O., 236.
88 Vgl. Eißler/Nänny, Wegbereiter (s. Anm. 26), 192.
89 Vgl. Laqueur, Weg (s. Anm. 9), 609.
90 Vgl. Timm, Israel (s. Anm. 7), 60.
91 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 236.

*3. Analyse der Unabhängigkeitserklärung*

Im ersten Satz der Erklärung wird das Land Israel als ethnische Größe genannt. Die Rede ist vom Land als Geburtsstätte des Volkes der Juden[94]. Dabei wird der Begriff der יְהוּדִים verwendet[95], der entweder die Stammesangehörigen des Stammes Juda, die Einwohner des Südreiches oder der persischen Provinz Juda bezeichnet[96]. Das Land Israel wird als Ursprung ihrer spirituellen, religiösen und politischen Identität definiert[97]. Die Erklärung schließt auch an den TeNaK an, das als Buch der Bücher genannt wird, dessen man sich neben dem bedeutenden kulturellen Erbe rühmt[98]. Das Dokument schließt in seinem ersten Abschnitt auch an eine bereits zuvor dort geschehene Staatenbildung an. Damit könnte die in der Bibel geschilderte Staatsbildung durch die Landnahme (vgl. Jos) oder aber die Vereinigung von Nord und Südreich unter König David

92 Vgl. Krupp, Geschichte (s. Anm. 1), 12.
93 Vgl. Laqueur, Weg (s. Anm. 9), 609.
94 The declaration of the establishment of the state of Israel. 1948.
95 Vgl. ebd.
96 Wilhelm Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Heidelberg $^{18}$2013.
97 Vgl. The declaration of the establishment of the state of Israel. 1948.
98 Vgl. ebd.

(vgl. 2 Sam 5) gemeint sein, womit man auf die religiös-mythische Vorzeit anspielt.

Die Erklärung fährt fort mit der Feststellung, dass die Juden nicht aufgehört hätten, für eine Rückkehr ins Land in Freiheit zu beten und zu hoffen[99]. Sie spielt auf die Exilierung durch die Babylonier an, die eine Judäische Eigenständigkeit beendete. Man schließt in der Erklärung also an eine bekannte historische Größe an, die jedoch stark religiös konnotiert ist, was vermutlich die religiösen Zionisten ansprechen sollte, die diese Verbindung zwischen Juden und den exilierten Judäern betonten. Betont wird auch die Unrechtmäßigkeit der zwangsweisen Exilierung. Weiterhin wird versichert, dass von Angehörigen der Volksgruppe in jeder Generation Versuche unternommen worden sind, ins Land Israel zurückzukehren[100]. Das soll deutlich machen, dass der Gebietsanspruch zu keiner Zeit aufgegeben, sondern durchgängig aufrechterhalten wurde und jetzt weiterhin gültig ist. Dadurch wird eine noch höherwertigere Kontinuität gegenüber den bisherigen Bewohnern Palästinas, die nicht der jüdischen Volksgruppe angehören, deutlich gemacht. Das Land wird als die alte Heimat bezeichnet, wodurch man sich vom Stigma des illegalen Einwanderers lösen will.

Nun wird auf die veränderte Situation eingegangen: Die Einwanderung der Juden in großem Umfang nach Palästina. Es werden im dritten Abschnitt die Vorteile der Einwanderung der Juden für alle Einwohner des Landes herausgehoben. So werden technischer Fortschritt, die Urbarmachung von Wüstenregionen und damit die Erweiterung der landwirtschaftlichen Möglichkeiten und die Erhöhung der Versorgungskapazitäten[101] für alle Teile der Bevölkerung und die Friedensliebe genannt[102]. Damit zeigen sich die Einwanderer als integrationsfähig und als positive Veränderung für die bereits dort Lebenden. Andererseits werden jedoch auch Errungenschaften nur für die eigene Volksgruppe genannt: Die Wiederbelebung der hebräischen Sprache, der Bau von eigenen Städten und Dörfern, sowie eine eigene Wirtschaft und Kultur[103]. Auch wird der Friedensliebe die Verteidigungsfähigkeit zur

99 Vgl. ebd.
100 Vgl. ebd.
101 Genauer wird das Aufblühen von Wüsten genannt. Vgl. ebd.
102 Vgl. ebd.
103 Vgl. ebd.

Seite gestellt, womit man sich den Nachbarn des Landes als stark und verteidigungsbereit darzustellen versucht, ohne diese zu provozieren. Auch in der Darstellung gegenüber den Weltmächten ist eine solche vorsichtige Formulierung von Bedeutung, um sich deren Unterstützung nicht zu verspielen.

Der folgende Artikel geht auf die Anfänge der Zionistischen Bewegung ein. Er erwähnt den Ersten Zionistenkongress und nennt Theodor Herzl den geistigen Vater des jüdischen Staates[104]. Er ist die einzige Person, die im Text der Unabhängigkeitserklärung namentlich genannt wird, was seine Rolle bei der Entstehung des Landes noch einmal hervorhebt.

Indirekt wird im nächsten Abschnitt nur noch Arthur James Balfour genannt, der Außenminister, der der Balfour-Declaration ihren Namen gab. In dieser, so interpretiert die Unabhängigkeitserklärung, sei die Position Herzls eines Rechts des jüdischen Volkes auf eine nationale Wiedergeburt in seinem eigenen Land anerkannt und im Völkerbundsmandat bekräftigt worden[105]. Dadurch soll die Staatsgründung Israels am Tag nach dem Ende der britischen Mandatsherrschaft legitimiert werden. Es wird damit auch an den Vorgängerstaat Palästina angeschlossen und man versucht, die Staatsgründung international zu legitimieren, indem man an die bereits erteilten Zusagen Großbritanniens und des Völkerbundes, dem Vorgänger der Vereinten Nationen, und damit der gesamten Staatengemeinschaft, erinnert.

Die nun folgenden Abschnitte gehen auf den Zweiten Weltkrieg ein. Die Schoa, der industrielle Massenmord Nazi-Deutschlands am jüdischen Volk, wird als Argumentationshilfe für die Dringlichkeit der Gründung eines eigenen Staates genutzt. Deshalb, so die Erklärung, sei ein eigener jüdischer Staat vonnöten, der die Juden aufnimmt[106]. Man nimmt damit auf die strikte Einwanderungspolitik Großbritanniens Bezug. Auch will man dem Status der Staatenlosigkeit der jüdischen Volksgruppe in vielen Ländern dadurch begegnen, dass man einen eigenen Staat gründet. Das Gefühl, ein Volk ohne Land zu sein, sollte überwunden werden.

Sodann wird im siebten Abschnitt mit der Schoa auch die Illegale Einwanderung

104 Vgl. ebd.
105 Vgl. ebd.
106 Vgl. ebd.

der Juden nach Palästina legitimiert und deren Unerschrockenheit gepriesen[107]. Die „Schwierigkeiten, Einschränkungen und Gefahren“ [108], die die Erklärung nennt sind die Repressionen und die Bekämpfung der illegalen Einwanderung durch das britische Militär. Der Begriff der „nationalen Heimstätte“ wird auch in der Balfour-Declaration verwendet.

Im achten Abschnitt wird die Kriegsanstrengung der jüdischen Soldaten als ein weiterer Grund genannt, zur Gruppe der Gründungsmitglieder der Vereinten Nationen gezählt zu werden[109]. Man will sich damit nicht nur als schwaches Opfer darstellen, sondern es soll gezeigt werden, dass man aktiv gegen die Nazis gekämpft und sich den eigenen Staat dadurch auch verdient hat. Man will zeigen, vor allem den USA gegenüber, dass nicht nur diese für die Rettung der Juden gekämpft haben und Verluste erleiden mussten, sondern dass man am Krieg „vollen Anteil“ [110] hatte und auch selbst gekämpft und ebenfalls Opfer zu beklagen hat.

107 Vgl. ebd.
108 Vgl. ebd.
109 Vgl. ebd.
110 Vgl. ebd.

Im neunten Abschnitt beruft sich die Unabhängigkeitserklärung auf eine UN-Resolution vom 29.11.1947, die die Errichtung eines jüdischen Staates in Palästina vorsieht[111]. Diese Entscheidung wird als unwiderruflich bezeichnet[112]. Mit der Unabhängigkeitserklärung, so soll ausgedrückt werden, kommt man der Aufforderung nach, Schritte für die Gründung eines solchen Landes zu unternehmen, wie es die Resolution fordert[113]. Man sieht das eigene Handeln also gänzlich von der Resolution und damit von der internationalen Gemeinschaft gedeckt.

Daneben betont die Erklärung im zehnten Abschnitt das natürliche Recht des jüdischen Volkes in einem eigenen Staat über ihr eigenes Schicksal entscheiden zu können. Mit der Berufung auf ein natürliches Recht macht man sich von allen äußeren Faktoren unabhängig, auch von der Gunst der Großmächte und der Vereinten Nationen, deren positive Resolution man bereits im Abschnitt zuvor als unwiderruflich bezeichnet hat[114]. Offenbar wird also eine Rücknahme der zugestandenen Rechte

111 Vgl. ebd.
112 Vgl. ebd.
113 Vgl. ebd.
114 Vgl. ebd.

befürchtet, sollte sich der politische Wind doch wieder drehen.

Der elfte Abschnitt greift die Argumente der vorherigen Abschnitte noch einmal zusammenfassend auf und erklärt nun die Unabhängigkeit eines jüdischen Staates in Palästina, der als „Staat Israel“ bezeichnet wird[115].

Mit dem zwölften Abschnitt wird der Zeitpunkt der Unabhängigkeit genannt: Der erste Tag nach dem Ende des britischen Mandats[116]. Als die Zusammengekommenen werden die Anhänger der Zionistischen Bewegung nach den Juden Palästinas genannt[117]. Sie werden bei den Verhandlungen um eine Erklärung also nicht übergangen, sondern den Zionisten sogar vorangestellt. Des Weiteren werden ein vorläufiges Parlament und eine vorläufige Regierung benannt sowie das baldige Verfassen einer eigenen Verfassung angemahnt[118]. Der Staat Israel hat bis heute keine eigene Verfassung. Jedoch kann man sich vor dem Obersten Gerichtshof auf die Unabhängigkeitserklärung berufen.

115 Vgl. ebd.
116 Vgl. ebd.
117 Vgl. ebd.
118 Vgl. ebd.

Der dreizehnte Abschnitt nimmt die Einwanderungspolitik wieder auf und erklärt, für die jüdische Einwanderung, die zuvor von der Mandatsmacht Großbritannien beschränkt wurde, offen zu sein[119]. Von einer Kontrolle der Einwanderung, z. B. über Kontingente wie zuvor unter britischer Verwaltung, ist nicht die Rede. Dagegen will man sich mit dieser Formulierung offenbar stellen. Angehörige des jüdischen Volkes haben noch heute die Möglichkeit, nach Israel einzuwandern. Neben den Exilierten werden jedoch auch die bereits in Palästina lebenden Menschen berücksichtigt. Der neue Staat soll gemäß der Erklärung die Entwicklung des Landes zum Wohle aller Bewohner fördern. Auch wenn man sich als jüdischer Staat versteht, so begreift man sich dennoch nicht als ein Staat ausschließlich für Juden bzw. als allein den Juden gegenüber verpflichtet. Durch diese Formulierung könnten innere Spannungen entschärft werden. Der Staat verpflichtet sich weiterhin zu Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit, wobei er die Freiheit an erster Stelle nennt[120]. Diese wird der Unterdrückung und den Repressionen bis kurz vor der Erklärung

119 Vgl. ebd.
120 Vgl. ebd.

entgegengestellt. Des Weiteren wird der neue Staat mit den Verheißungen der Propheten in Verbindung gebracht und bekommt damit eine religiöse, heilszeitliche Konnotation. Konkret ist von den לארשי יאיבנ die Rede[121]. Es folgen die Grundrechte: So werden soziale und politische Gleichheit unabhängig von Religion, Rasse oder Geschlecht genannt, sowie Freiheit der Religion, des Gewissens, der Sprache, der Bildung und der Kultur[122]. Die Erklärung sichert abschließend in dem Abschnitt den Schutz der Heiligen Stätten für alle Religionen zu[123], ein Streitthema unter den Religionen, das noch heute ein hohes Konfliktpotential birgt. Besonders für die muslimischen Nachbarstaaten war dieses Thema von großer Wichtigkeit, die u. a. den Zugang zum Felsendom, dem Ort der Himmelfahrt des Propheten Mohammed für ihre Pilger sichern wollten und einen Jüdischen Staat auch als Angriff darauf hätten sehen können. Schließlich bekennt man sich zur Charta der Vereinten Nationen[124] und stellt sich damit wieder in den internationalen Zusammenhang.

121 Vgl. ebd.
122 Vgl. ebd.
123 Vgl. ebd.
124 Vgl. ebd.

Die nächsten beiden Abschnitte sagen die Bildung einer Wirtschaftsunion mit dem ganzen Gebiet des vorherigen Palästinas gemäß der UN-Resolution zu, versichern, mit deren Institutionen zusammenzuarbeiten und bitten diese wiederum, sie beim Aufbau des Staates zu unterstützen und in die Organisation der Staatengemeinschaft aufzunehmen[125]. Man stellt sich unter den Schutz der Vereinten Nationen und erwartet Unterstützung von ihnen und ist dafür bereit, sich auch an ihre Regeln zu halten. Dieser Zusammenhang wird in diesen beiden Abschnitten deutlich.
Die Bitte um Aufnahme in die UNO konnte mit Wohlwollen rechnen, der neue Staat wurde umgehend von den USA, der UdSSR sowie weiteren Staaten anerkannt[126].

Im sechzehnten Abschnitt wendet man sich an die arabischen Bevölkerungsteile in Palästina und bittet sie den Konflikt ruhen zu lassen[127], der tobte, seit sich die Briten immer mehr aus Palästina zurückgezogen hatten. Man bietet der arabischen Bevölkerung völlige und gleichberechtigte Teilhabe am Aufbau des Staates und später Mitwirkung in seinen Institutionen[128]. So wird

125 Vgl. ebd.
126 Vgl. Timm, Israel (s. Anm. 7), 62.
127 Vgl. The declaration of the establishment of the state of Israel. 1948.
128 Vgl. ebd.

Frieden gegen politische Teilhabe gehandelt. Man zeigt sich den inneren Gegnern gegenüber Verhandlungsbereit, auch um die Nachbarn zu beruhigen. Man will zeigen, dass man kein neuer Kolonialherr sein, sondern die Einheimischen mit einbinden will.

Diesen wendet man sich dann auch im siebzehnten Abschnitt zu. Die Erklärung bietet ihnen Frieden, eine gute Nachbarschaft und eine enge Zusammenarbeit mit gegenseitiger Hilfe an[129]. Tatsächlich hatte Golda Meir zuvor Verhandlungen mit dem transjordanischen König Abdallah geführt, bei denen man stillschweigend vereinbarte, dass bei einem Angriff nur palästinensisches Gebiet zu Ziel würde, wenn auch ein Friedensabkommen scheiterte[130]. Man erklärt sich außerdem bereit, seinen Beitrag für die Förderung des Nahen Ostens zu leisten[131]. Man bietet an dieser Stelle also eigene technische Kompetenz an, man will den Fortschritt auch in die Nachbarländer bringen, im Austausch für Frieden und Unterstützung in der Anfangszeit.

Im vorletzten Abschnitt wendet man sich schließlich den Juden in der Diaspora zu und appelliert an sie, die Bestrebungen zum Aufbau des Landes und die Staatsgründung zu unterstützen[132]. Nicht alle Juden sind von der Errichtung des neuen Staates positiv überzeugt. Auch innerhalb der zionistischen Bewegung hatte man Überzeugungsarbeit zu leisten. Noch heute gibt es Juden, die den Staat Israel nicht anerkennen.

Der letzte Abschnitt nennt Ort und Datum der Versammlung, die die Unabhängigkeitserklärung beschlossen hat und leitet, das Vertrauen auf die Stärke Israels, womit Gott gemeint ist, betonend, zu der Sammlung der Unterschriften über[133]: An der Spitze auf der rechten Seite steht David Ben Gurion. Ihm folgen in alphabetischer Reihenfolge 36 Unterschriften von Teilnehmern der Versammlung. Die Unterschriften sind in drei Reihen zu je zwölf Unterschriften geordnet. Es fällt auf, dass die Unterschrift Chaim Weizmanns, des späteren Präsidenten Israels, nicht auf der Erklärung zu finden ist. Mit diesem stand Ben Gurion schon seit Anfang März 1945 zunehmend im Konflikt[134]. Er gehörte jedoch nicht dem provisorischen Regierungsrat an und war bereits zuvor auch als Präsident der Zionistischen Weltorgani-

129 Vgl. ebd.
130 Vgl. Timm, Israel (s. Anm. 7), 62.
131 Vgl. The declaration of the establishment of the state of Israel. 1948.
132 Vgl. ebd.
133 Vgl. ebd.
134 Vgl. Bar-Zohar, David Ben Gurion (s. Anm. 2), 189.

sation nicht mehr angetreten (s.o.), weshalb dieser Umstand logisch zu erklären ist.

*3.1 Gliederung der Unabhängigkeitserklärung*

Die Unabhängigkeitserklärung ist in insgesamt 19 Abschnitte unterteilt, sowie am Ende die 37 Unterschriften[135]. Die erste Hälfte der Erklärung besteht aus einem geschichtlichen Rückblick, der bei der Entstehung Israels beginnend über das Exil bis zur UN-Resolution am 29. November 1947 erstreckt[136]. Dieser geschichtliche Teil endet mit der Feststellung, dass das jüdische Volk das Recht hat, seinen eigenen Staat zu gründen[137]. Dieses Recht wird dann im folgenden, dick gedruckten Abschnitt wahrgenommen und die Unabhängigkeit wird erklärt: Sie bildet die Mitte des Dokuments. Das Ende des Abschnitts nennt den Namen des neuen Staates, der nun in der folgenden zweiten Hälfte der Erklärung wiederholt genannt wird[138].

Die zweite Hälfte befasst sich nun mit den Herausforderungen, die der nun ausgerufene neue Staat zu bewältigen hat. Ein vorläufiges Parlament und eine vorläufige Regierung werden eingesetzt sowie das Datum der Gründung genannt, die Grundsätze des Staates und die Rechte seiner Bewohner werden ebenfalls kurz genannt[139], auch wenn diese nicht im Vordergrund stehen. Das Verhältnis zu den Vereinten Nationen wird geklärt und ein Beitrittsgesuch formuliert[140]. Es folgt ein Friedensapell an die Araber im eigenen Land und an die Nachbarstaaten[141]. Schließlich werden die Diaspora-Juden um ihre Unterstützung gebeten, bevor Datum und Unterschriften folgen[142].

*4. Vergleich der israelischen mit der US-Unabhängigkeitserklärung*

Die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten ist anders aufgebaut als die des Staates Israel. Dennoch finden sich Elemente der US-Unabhängigkeitserklärung auch in der israelischen wieder. Zu Beginn der Declaration of Independence findet sich eine Erklärung über das natürliche Recht der Einwohner der britischen Kolonien[143]. Eine solche Erklärung findet sich (in

135 Vgl. The declaration of the establishment of the state of Israel. 1948.

136 Vgl. ebd.

137 Vgl. ebd.

138 Vgl. ebd.

139 Vgl. ebd.

140 Vgl. ebd.

141 Vgl. ebd.

142 Vgl. ebd.

143 Vgl. U.S. Diplomatic Mission to Germany: Die Unabhängigkeit. Kongreßsitzung vom 4. Juli 1776. Einstimmige Erklärung der dreizehn Vereinigten Staaten von Amerika (1776). URL: https://usa.usembassy.de/etexts/gov/unabhaengigkeit.pdf (Aufruf: 01.10.2020), S. 3.

kürzerer Form) auch in der Unabhängigkeitserklärung von Israel, am Ende der ersten Hälfte[144]. Während das amerikanische Papier die Erklärung des natürlichen Rechts voranstellt, findet sich diese Erklärung des natürlichen Rechts beim israelischen Dokument hinter dem geschichtlichen Teil, relativ in der Mitte[145]. In der israelischen Erklärung findet sich auch ein Abschnitt zu den Rechten der Bewohner sowie Anmerkungen zur Organisation des Staates[146]. Dieser Teil ist in der Declaration of Independence jedoch länger als in der Erklärung Israels.

Den Hauptteil der US-Erklärung macht einen Katalog an Missständen aus. Diese werden fast durchgängig mit „Er“ eingeleitet. Der König von Großbritannien, der übrigens an keiner Stelle namentlich erwähnt wird, ist Angriffspunkt dieses Dokuments. Die Unabhängigkeitserklärung Israels ist ausgewogener und beansprucht für den längsten Teil des Dokuments, dem geschichtlichen Teil, nur die Hälfte seines Umfangs[147].

144 Vgl. The declaration of the establishment of the state of Israel. 1948.

145 Vgl. ebd.

146 Vgl. ebd.; die US-Unabhängigkeitserklärung nennt allerdings an dieser Stelle keine Verfassungsorgane wie die israelische, sondern nennt nur ganz am Ende den Kongress als das die Erklärung verabschiedende Organ.

147 Vgl. ebd.

Beide Erklärungen nennen außerdem die bereits länger im Land lebenden (Ur-) Einwohner[148]. Während die israelische Unabhängigkeitserklärung diesen jedoch die Hand reicht und zum Frieden aufruft, ihnen sogar die gleichen Rechte verspricht[149], bezeichnet die US-Erklärung die Native Americans[150] als „erbarmungslose Wilde, deren Kriegsführung bekanntlich in der Niedermetzelung jeglichen Alters, Geschlechtes und Standes ohne Unterschied besteht“[151].

Die Erklärung der Unabhängigkeit erfolgt in der Declaration of Independence schließlich im letzten Abschnitt vor den Unterschriften[152]. Bei ihr folgt die Erklärung aus allen aufgeführten Missständen, an denen sie das Recht auf die Unabhängigkeit und die Notwendigkeit, diese zu erklären deutlich macht. Beim israelischen Pendent findet sich die Erklärung zentral in der Mitte hinter dem geschichtlichen Teil[153]. Dieser begründet den Anspruch auf das Land, das bei der amerikanischen Erklärung gar nicht zur Debatte steht. Bei beiden Erklärungen stehen die

148 Vgl. ebd.

149 Vgl. ebd.

150 In der Erklärung „Indianer“ bezeichnet.

151 U.S. Diplomatic Mission to Germany, Die Unabhängigkeit (s. Anm. 143), 3.

152 Vgl. ebd.

153 Vgl. The declaration of the establishment of the state of Israel. 1948.

Unterschriften an letzter Stelle. Sie sind bei der amerikanischen Erklärung nach Bundesstaaten sortiert, während sie bei der israelischen Erklärung nach dem Alphabet sortiert sind[154].

*5. Fazit*

Insgesamt ist die US-Unabhängigkeitserklärung klarer antibritisch formuliert und wendet sich fast durchgängig gegen den König Großbritanniens. Sie ist ein Dokument der Trennung und des Widerstands gegen das bisher Bestehende. Der Neubeginn wird auf der Abspaltung vom Alten aufgebaut. Sie ist auch etwas länger als die israelische Erklärung. Die Unabhängigkeitserklärung von Israel fokussiert hingegen mehr die eigene Bevölkerung. Sie argumentiert mit der eigenen Geschichte und versucht mehr zu verbinden. Sie ist ein Dokument der Einung. Für die Strömungen innerhalb des Zionismus aber auch zwischen Juden und Arabern im Land. Auch versucht sie eine Brücke zu den Nachbarländern zu schlagen.

Das ist bei der Declaration of Independence anders. Man sollte deshalb vielleicht gar nicht von einer israelischen Unabhängigkeitserklärung sprechen, sondern besser von einer Errichtungs-, Entstehungs- oder Bildungserklärung. Zwar ist in der Erklärung auch die Unabhängigkeit vom britischen Mandat im Blick, der Fokus steht aber eindeutig auf der Begründung, dass das Jüdische Volk das Recht auf die Errichtung eines eigenen Staates in Palästina hat.

154 Mit David Ben Gurion, dem Vorsitzenden der Jewish Agency, an der Spitze.

Konstantin Funk
studierte Evangelische Theologie, Bildungswissenschaften und Musik in Mainz, ist seit Frühjahr 2020 ebendort Doktorand bei Univ.-Prof. Dr. Michael Roth und wissenschaftlicher Mitarbeiter des Friedensinstituts der Evangelischen Hochschule Freiburg.

# Das Ganze der Wirklichkeit und die Naturwissenschaften. Kann man Gott sinnvoll denken?

*Die Hypothese »Gott«*

Was bleibt in einer naturalistisch-materialistisch erklärten Welt übrig für den Theisten? Es gibt auf den ersten Blick zwei Möglichkeiten. Erstens: Er gibt zu, dass sein Glaube unvernünftig ist, dass er also trotzdem glaubt, trotz naturwissenschaftlichen Weltbilds, das er ja nicht verneint. Zweitens: Er verortet seinen Glauben innerhalb dieses Weltbilds, hält ihn für vernünftig.

Holm Tetens, um dessen Naturalismuskritik es in diesem Essay gehen soll, erzählt in seinem Aufsatz *Der Glaube an die Wissenschaften und der methodische Atheismus – Zur religiösen Dialektik der wissenschaftlich-technischen Zivilisation* eine Gründungsgeschichte des, wie er es nennt, *methodischen Atheismus der Wissenschaften:*

> *„Als der französische Astronom und Mathematiker Laplace seinem Kaiser Napoleon ein physikalisches Modell für die Entstehung des Universums vorstellte, fragte Napoleon erstaunt zurück, wo denn in diesem Modell Gott geblieben sei. Laplace erwiderte, die Hypothese eines Schöpfergottes werde nicht mehr benötigt. ‚Die Hypothese Gott benötigen wir in der Wissenschaft nicht!‘.“*[1]

Diese „Hypothese Gott“ ist seit geraumer Zeit keine ernstzunehmende erkenntnistheoretische Variable mehr bei den alten Fragen *„Wie wirklich ist die Wirklichkeit?“* oder *„Woher weiß ich, was ich weiß?“*. Wenn man also den wissenschaftlichen Wirklichkeitszugang nicht verneint, dann muss er (Gott) danebenstehen und weist auf ein dem Theisten internalisiertes dualistisches Weltverständnis hin, das im Freundeskreis womöglich leicht verstaubte metaphysische Anklänge provoziert und aus dem Zeitgeist gefallen scheint. Es gibt die durch die Naturwissenschaft erschlossene Welt und … ja, was eigentlich? Die Antwort ist in aller Regel: Eben nichts. Doch nur weil der Glaubensgegenstand (noch) nicht final widerlegt werden kann, heißt das noch

1 Holm Tetens, Der Glaube an die Wissenschaften und der methodische Atheismus – Zur religiösen Dialektik der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, in: NZSTh. 55 (2013), 271–283, hier 281.

lange nicht, dass es nicht völlig abstrus wäre, dergleichen als hermeneutischen Horizont für unser Leben heranzuziehen. Dass das existenziell deprimierend sein kann, ist womöglich Glaubensmovens, aber kein rationaler Grund. Jedenfalls sind althergebrachte theistische Erklärungsversuche *innerhalb* des wissenschaftlichen Weltbildes nicht mehr en vogue: logisch-deduktive Gottesbeweise sind „outdatet", Teil der Kirchen- und Ideengeschichte, abgehakt. Das wäre die zweite Möglichkeit des Glaubenden gewesen, einem Nicht-Glaubenden innerhalb seines naturalistischen Wahrheitsanspruches argumentativ zu begegnen.

Diese zweite Möglichkeit, dass der Glaube selbst im postaufgeklärten Sinne vernünftig ist, ist – mindestens außerhalb theologischer Fakultäten – nicht mehr in Mode. Umso erstaunlicher ist das 2015 erschienene Buch *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie* des erwähnten prominenten Berliner Philosophen Holm Tetens, Zeit seines Lebens naturalistisch denkender Atheist. Das ändert sich vor etwa fünf Jahren. Er vollzieht mit diesem „Versuch über rationale Theologie" seine persönliche theistische Wende – weitestgehend außerhalb theologischer Denktraditionen, Einordnungen und Kategorien. Das kann für theologisch sozialisierte Nachdenkende sehr erfrischend und gewinnbringend sein – wenn man sich darauf einlässt, dass hier jemand „von außen" mit weitgehend fremder Lektüreliste in Hoheitsgewässern der Theologie fischt. Es lohnt sich zu Ende zu lesen.[2] Die Hoffnung auf Gott ist für Tetens eben doch eine vernünftige Option, weil der Naturalismus zwar als Arbeitsweise der Naturwissenschaften unabdingbar ist, aber ebenfalls zur Metaphysik mutiert, wenn er sich anschickt, *das Ganze der Wirklichkeit* hinreichend (und eben nicht bloß zureichend) zu erklären. Der Naturalismus als Wirklichkeitsdeutung hat dann Leerstellen, die Tetens als Glaubenspotentiale umdeuten will: „Schwierigkeiten des Naturalismus sind in Stärken des Theismus umzumünzen."[3]

*Welche Schwierigkeiten hat der Naturalismus?*

Der österreichische Biologe Rupert Riedl unterscheidet zwischen *pragmatischem Reduktionismus*[4], das ist der Werkzeugkoffer der Naturwis-

2 Was dieser Essay nicht tut. Hier geht es nur um das erste Kapitel „Naturalismus".

3 Holm Tetens, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015, hier 7.

4 „Der *pragmatische Reduktionismus* kann als ein Vorgang der Analyse beschrieben werden, und diese leitet bekanntlich sehr erfolgreiche Forschung an. Der Analyse wird aber die Erwartung unterlegt, die Teile wieder zum Ganzen zusammensetzen oder, was das gleiche bedeutet, das Ganze aus jenen Teilen ausreichend verstehen, auf diese ‚reduzieren' zu können. Das ist in den sogenannten ‚reversiblen Prozessen',

senschaften – ihr methodisches Apriori –, und *ontologischem Reduktionismus*, der aus diesem Werkzeugkoffer eine hinreichende Weltanschauung macht:

> *„Wirklich schaden tut erst der ontologische Reduktionismus. Man faßt unter diesem Titel jene reduktionistischen Haltungen zusammen, in welchen vermutet oder sogar vorausgesetzt wird, daß das, was sich analysieren läßt, auch schon alles wäre.*
> *Freilich ist eine solche Erwartung absurd. Für dieselbe wird auch kaum explizit eingetreten, aber sie ist der Entwicklung namentlich der kausalistisch orientierten, erklärenden Naturwissenschaften weithin unterlegt."*[5]

Dieser nach Riedl selten behauptete aber subkutan immer präsente Reduktionismus[6] prägt seit dem Aufkommen der modernen Naturwissenschaften im 18. und 19. Jahrhundert nicht nur dieselben, sondern jeglichen Anspruch auf Wahrheit, also auch die Geisteswissenschaften, die ebenfalls *exakte* Wissenschaft werden wollen. Einige Philosophen des 19. Jahrhunderts, etwa John Stuart Mill, sind sich sicher, dass es nur eine Frage der Zeit und Arbeitsanstrengung ist, bis man auch die *conditio humana* in ihrer Gänze wissenschaftlich erklärt hat. Als Konsequenz des Zeitgeists entstehen neue Disziplinen. So wird – ich verkürze – etwa aus Gesellschaftsphilosophie, wie der John Stuart Mills, Soziologie und aus Existenzphilosophie, wie der Kierkegaards, Psychologie. Der originäre Gegenstand der Philosophie verengt sich Anfang des 20. Jahrhunderts auf Sprachlogik; die Daseinsberechtigung von Philosophie als unabhängige Disziplin wird von den eigenen Vertretern ernsthaft hinterfragt. Das weist daraufhin, dass der Versuch Tetens' „Gott zu denken" in seiner Naturalismuskritik mehr sein kann als nur die Plausibilisierung rationaler Theologie: Er liefert auch wertvolle Argumente für die Philosophie und Theologie als solche, für den metaethischen und metaästhe-

namentlich im Anorganischen und unter gewissen Voraussetzungen, möglich." Siehe: Rupert Riedl, Strukturen der Komplexität. Eine Morphologie des Erkennens und Erklärens, Berlin/Heidelberg 2000, hier 254.

5 A. a. O., 256

6 Das ist eine wichtige Ergänzung: Einige Philosophen behaupten, dass die Debatte um den Naturalismus in Wahrheit eine Scheindebatte sei und dass zumindest ein reduktionistischer Naturalismus, also ein Physikalismus oder Materialismus, von fast niemandem mehr behauptet wird. Das scheint, dem Zitat Riedl folgend, auch in den naturwissenschaftlichen Disziplinen nicht anders. Tatsächlich schwingen aber naturalistische Weltbilder sehr oft mit, wenn man etwa über die ontologische Beschaffenheit von moralischen und ästhetischen Entitäten streitet. Man schaue nur bspw. auf die Argumentationen von Simon Blackburns *Quasi-Realismus* oder John Leslie Mackies *Subjektivismus*. Beide haben sich einem klassischen (natur-)wissenschaftlichen Objektivitätsbegriff verschrieben. Und so verwundert es nicht, dass das erste Kapitel von Mackies berühmten und viel zitierten Buch *Ethics. Inventing Right and Wrong* von 1977 mit dem kurzen Satz beginnt: „Es gibt keine objektiven Werte" (So in der deutschen Übersetzung: Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen. Übers. von Rudolf Ginters, Stuttgart 1981, hier 11). *Werte* haben in einem solchen binären Weltbild kaum Überlebenschancen: Entweder sie sind subjektive Geschmackssache oder platonische ewige Wahrheit. Beides ist wenig verlockend.

tischen Streit, für Disziplinen also, die aufgrund ihrer konstitutiven Wahrnehmungsabhängigkeit bisweilen enorm zwischen ihrem lebensweltlichen Phänomen und ihrem wissenschaftlichen Pendant auseinanderdriften und mitunter nur noch wenig Berührungspunkte aufweisen – weil die messbare Seite jener lebensweltlichen Phänomene so mager ist, dass ihr Zusammenhang mit dem Erlebten aus dem Blick gerät. Wen das stört, der muss sich erkenntnistheoretische und phänomenologische Gedanken machen: Wenn man etwa mit Blick auf die für den moralischen Diskurs aufgewertete Rolle der Emotion diese als inhaltserschließenden Faktor bestimmt, womöglich gar als Bedingung der Möglichkeit einer vollständigen Wahrnehmung von ethischem (und ästhetischem) Gehalt definiert, dann ist die daraus folgende Gewährleistung emotionaler Wahrnehmung als Erkenntnisinstrument gleichzeitig eine Gefährdung für die Qualifikation dieser Disziplinen als *exakte* Wissenschaft. Die verallgemeinerbare Messbarkeit ist bedroht, denn durch ihre Bedingtheit in Emotion, Empathie, Mitgefühl, Resonanz (natürlich denke ich hier an Hartmut Rosa), kurzum durch ihre *aposteriorische* Grundierung, erscheinen die Gegenstände von Ethik und Ästhetik gleichermaßen außen vor: Bedeutung ist immer wahrgenommene, empfundene Bedeutung. Ist Bedeutung (in der Ethik spricht man oft und viel kritisiert von *Werten*) Gegenstand der Untersuchung, wird es deshalb kompliziert. Grausamkeit, als ethische Kategorie, ist empfundene Grausamkeit, Schönheit, als ästhetische Kategorie, ist empfundene (gehörte, gesehene) Schönheit.[7] Es ist unsere Reaktion, die die Beschaffenheit des ästhetischen Gegenstands/der moralischen Situation dekodiert: Komisch ist das, worüber man lacht.[8] Die phänomenologische Verfasstheit von Bedeutungsvollem ist naturalistisch, also naturwissenschaftlich valide (= zeit- und ortsunabhängig objektivier- und universalisierbar) nicht abzubilden. Das subjektive Moment des moralischen und ästhetischen Urteils ist nicht ohne Weiteres wegzukürzen – zumin-



7 Eigenschaften, die sich konstitutiv auf das Wahrnehmungsvermögen des Menschen beziehen, werden seit Leibniz als Eigenschaften *sekundärer Qualität* bezeichnet und sind schon lange Gegenstand philosophischen Nachdenkens. Rot sein heißt Rot aussehen. Das wertet das Rot-Sein ontologisch ab, da seine Existenz von funktionierenden Stäbchen und Zäpfchen im menschlichen Auge abhängt. Ein Hund sieht den gleichen Gegenstand wahrscheinlich gelb, Menschen mit starker Rot-Grün-Schwäche grau. Eigenschaften *primärer Qualität*, wie die Achteckigkeit eines Würfels, haben diese Schwierigkeit nicht. Aufschlussreich hierzu sind die Arbeiten John McDowells, der auch moralische Aussagen als *sekundäre Qualitäten* bestimmt. McDowell expliziert diese Idee erstmals in seinem Aufsatz *Values and Secondary Qualities*, erschienen in: Ted Honderich (Hg.), Morality and Objectivity, Abingdon 1985, 110–129. Ausführlicher beschäftigt er sich mit dem Problem der Realität in der Ethik in seinem Hauptwerk *Mind and World* 1994.

8 Die Komik ist das Beispiel John McDowells für die Sinnlosigkeit, Theorien und Kriterien von und über Ethik oder Ästhetik aufzustellen, ohne dass sie auf unsere Erfahrung von Ethik und Ästhetik rekurrieren. Vgl. den Aufsatz: John McDowell, Ästhetischer Wert, Objektivität und das Gefüge der Welt, in: ders., Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie, hg. von Axel Honneth und Martin Seel, Frankfurt 2002, 179–203.

dest entscheidet einen moralischen Dissens nicht eine der naturwissenschaftlichen Beweisführung ähnliche Deduktion.

Damit haben moralische und ästhetische Wahrheiten andere Reichweiten als naturwissenschaftliche. Will man auf solche bloß für gewisse („Mikro"- oder „Makro"-)Kulturkreise mehrheitsfähigen Phänomene aber nicht im ethischen, ästhetischen und religiösen akademischen[9] Diskurs verzichten, weil sie existenzielle Charakteristika des Menschen als „erlebnisfähige[s] selbstreflexive[s] Ich-Subjekt"[10] darstellen, macht ein Blick auf die Tetens'sche Naturalismuskritik also nicht nur als Glauben-Wollender Sinn. Eventuell gelingt damit eine Neubewertung dieses Bereichs des Menschseins, den Wittgenstein vielleicht mit »Lebensform« umschrieben hätte und John McDowell in Anlehnung an Aristoteles »zweite Natur« nennt.

*Was glaubt ein Naturalist?*

> *„1. Die gesamte Realität besteht nur aus natürlichen Dingen; in der Realität gibt es weder Götter noch Geister noch Seelen noch andere übernatürliche Mächte und Kräfte. 2. Philosophie und Wissenschaft gehören enger zusammen als gemeinhin angenommen wird; letztlich sind es die Wissenschaften, die uns sagen, was es in der Welt gibt und wie das, was es gibt, beschaffen ist."*[11]

Holm Tetens zitiert Ansgar Beckermann (*1945) als Beispiel für einen hartgesottenen Naturalisten. Beckermann benennt nicht nur nicht den „Werkzeugkasten" der Naturwissenschaften als ontologisches Gütekriterium, vielmehr verneint er ein *methodisches Apriori* vollständig:

> *„Es gibt kein methodisches a priori, das bewirkt, dass sich die Wissenschaften nur mit bestimmten Aspekten der Welt befassen oder dass sie die Welt nur aus einer bestimmten Perspektive erfassen können. Denn Wissenschaft ist nicht durch eine bestimmte Methode definiert; vielmehr ist sie der systematische Versuch, herauszufinden, welche Hypothesen am besten gestützt sind."*[12]

Wenn wir also fragen, was der Naturalist glaubt, dann wird hier deutlich, dass der Naturalist glaubt, gar nichts zu glauben, sondern zu wis-

9 Im lebensweltlichen Diskurs stellen sich diese Fragen gar nicht.

10 Tetens, Gott (s. Anm. 3), 21.

11 Ansgar Beckermann, Naturwissenschaften und manifestes Weltbild. Über den Naturalismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1 (2012), 5–26, hier 6.

12 A. a. O., 25f.

sen: „Wenn man die Welt *unvoreingenommen* beobachtet, zeigen sich in ihr weder Götter noch Geister, noch andere übernatürliche Mächte und Kräfte."[13] Tetens' Empörung ist nachzuvollziehen:

> *„Das heißt ja wohl im Klartext: Allein die Wissenschaft ist erkenntnistheoretisch vorurteilsfrei offen für die Wirklichkeit, nur die Wissenschaft hat kein Brett vor dem Kopf, im Gegensatz zu den Anti-Naturalisten aller Couleur. […]*
> *Die Wissenschaften kennen sehr wohl ein methodisches Apriori. Wissenschaft verpflichtet sich auf methodologische Standards. Sie einzuhalten entscheidet mit darüber, ob etwas als Wissenschaft gelten darf oder nicht."*[14]

Damit hat Beckermann sicher unrecht, wenn er den Wissenschaften unterstellt, dass sie durch fehlende Vorbedingungen Perspektivität und Aspektivität ausschließen können. Es gibt „methodologische Standards". Einer dieser Standards ist der von Laplace Napoleon gegenüber erwähnte *methodische Atheismus*.
„Kunststück!" möchte man Beckermann zurufen. Wer bereits im methodologischen Vorfeld Gott für die Wissenschaften als nicht-existent erklärt, kann ihn nicht finden."[15] Der Naturalismus, so Tetens zu Recht, ist nicht die Konsequenz aus wissenschaftlichen Resultaten, sondern seine methodologische Voreinstellung. Es ist noch einmal zu betonen, dass es Holm Tetens nicht um eine Kritik dieser methodologischen Standards in den Naturwissenschaften geht. Es geht ihm auch nicht um eine Kritik ihrer Maxime bezüglich Wissenschaftlichkeit. Selbstverständlich sind die Naturwissenschaften und ihre Methoden der Goldstandard, wenn es darum geht, materielle Dinge und Prozesse in ihrer Beschaffenheit festzustellen. Er kritisiert vielmehr, dass der Naturalismus gerade nicht alleine behauptet,

> *„dass es die Erfahrungswelt gibt und sie durch die Wissenschaften zureichend erkannt wird. In der Tat, wer wollte das bezweifeln? Der Naturalismus behauptet etwas anderes: Es gibt nur die durch die Wissenschaften erkennbare Erfahrungswelt."*[16]

Das wird in dem Zitat Beckermanns deutlich. In der Frage nach dem Vorhandensein eines *me-*

13 A. a. O., 7.
14 Tetens, Gott (s. Anm. 3), 13.
15 A. a. O., 15.
16 A. a. O., S.21f.

*thodischen Aprioris* in der Wissenschaft, das nach Tetens den Naturalismus als Metaphysik entlarvt, ist er ganz auf Linie der Szientismus-Kritik John McDowells, dessen Philosophie ein einziges Bestreben ist, die Beschränkungen eines Geist-Welt-Dualismus aufzulösen, um für einen Werterealismus eintreten zu können.

> *„Kurz, die Vorstellung vom archimedischen Punkt dient […] anscheinend als metaphysische Stütze für die Tendenz der Wissenschaft, sich als letzte Instanz aufzuspielen, die über den Gebrauch des Begriffs der Welt zu entscheiden hat."*[17]

McDowell geht es also, anders als Tetens, nicht um Gott und um die Plausibilisierung der Vernünftigkeit einer Glaubenshoffnung auf einen solchen Gott, sondern um moralische Ontologie abseits von Dualismen wirkmächtiger philosophischer Denktraditionen (Affekt oder Kognition, intern oder extern, subjektiv oder objektiv), die er als Ergebnis einer einseitig naturalistisch verstandenen Welt sieht – ihm fehlt die Rücksicht auf die *zweite Natur* des Menschen und er fordert die Ausweitung des Naturbegriffs mithilfe aristotelischer Anleihen. McDowells Philosophie ist der Versuch einer „Rückeroberung" verlorenen Geltungsraums, indem er die ethische Orientierung in ihrer ganzen Breite als Ausdruck von Wert*erfahrungen* versteht und sie damit aus dem Geist zurück in die Welt bringt: Werte erschließen uns eine konstitutive Dimension der Wirklichkeit; ***eine*** (!) Dimension praktisch-lebensweltlich konstituierter Wirklichkeit, die das Perspektivische genauso mitdenkt wie den empfundenen Universalisierungsanspruch ästhetischer und ethischer Wahrheiten. Ein ethischer Rationalismus mit dem Vorsatz der Allgemeingültigkeit findet einen solchen Geltungsraum nicht vor, weil er ihn – eben bedingt durch sein *methodisches Apriori* – nicht sucht.

Damit haben beide Denker den gleichen Gegner. Das weist auf bereits Angesprochenes hin, dass nämlich sehr viel mehr ontologisch umstrittene Entitäten der Erfahrungswirklichkeit vom Aussterben bedroht sind, als nur die von Beckermann erwähnten Götter, Geister, Seelen und andere übernatürliche Kräfte und Mächte. Zumindest unsere alltägliche Rede scheint sich wenig am naturwissenschaftlichen Raster der Wirklichkeitskriterien zu stören und kennt eine

17 Und weiter: „(und dabei handelt es sich nicht um einen von Amts wegen wissenschaftlichen, sondern um einen metaphysischen Begriff)." Siehe: McDowell, Wert (s. Anm. 8), 202.

immense Ausdrucksvielfalt. Tetens zählt – ohne Anspruch auf Vollständigkeit oder logisch-begriffliche Kohärenz – folgende Arten auf:

> *„konkrete materielle Dinge und Prozesse; seelische und geistige Zustände bei Tieren und Menschen; abstrakte Gegenstände, wie zum Beispiel Eigenschaften oder mathematische Gegenstände wie Zahlen oder Mengen; Bedeutungen von Zeichen und Symbolen, insbesondere Bedeutungen sprachlicher Zeichen; moralische, ästhetische und andere Werte; Raum und Zeit; Möglichkeiten und andere Modalitäten; nicht materiell verkörperte geistige Wesen wie Götter oder wie Gott."*[18]

Nun ist das Vorkommen im Sprachgebrauch noch kein Wirklichkeitsbeweis, doch die Auflistung zeigt, dass der materialistische Blickwinkel das sprachliche Feld ausdünnt; viele „grammatische Begriffe unserer Rede"[19] sind hier auf das Niveau von subjektiven Bedeutungsprojektionen auf eine bedeutungsleere Welt zusammengeschrumpft, sind also nicht mehr als Einbildungen und/oder Geschmackssache. Eine eigenständige Seinssphäre kann es hier weder für moralische und ästhetische Werte noch für seelische und mentale Zustände, abstrakte Gegenstände, Wortbedeutungen, Möglichkeiten, etc. geben: Entweder sind sie naturalistisch erklärbar oder ***sie sind nicht***. Das entspricht nicht unserem Erleben.

*Die Erklärungsnot des Naturalismus*

> *„Wie haben wir uns die Wirklichkeit im Ganzen vorzustellen, damit wir verstehen, wie materielle Dinge und Prozesse und zugleich erlebnisfähige selbstreflexive Ich-Subjekte zusammen ein und dieselbe Welt bilden?"*[20]

Tetens führt vier Argumente an, warum der Naturalismus in Erklärungsnöten steckt. Sie haben im Wesentlichen immer damit zu tun, dass ein „ontologischer Monismus des Materiellen"[21] Probleme hat, die Ich-Perspektive unterzubringen.
1. Wie Thomas Nagel in *Der Blick von Nirgendwo*[22] zeigt, müssten die Erfahrungswissenschaften bei Anspruch, das Ganze der Wirklichkeit be-

18 Tetens, Gott (s.Anm. 3), 16.

19 A. a. O., 17.

20 A. a. O., 21.

21 Holm Tetens, Der Naturalismus: Das metaphysische Vorurteil unserer Zeit? In: Information Philosophie 3 (2013), 8–17, hier 13.

22 Thomas Nagel, Der Blick von Nirgendwo, Frankfurt a.M. 1992, bes. IV „Das objektive Selbst", 97–117.

schreiben und erklären zu können, diese aus der rein objektiven Perspektive, aus einem archimedischen Punkt heraus vollständig beschreiben und erklären können. Was aber würde aus einer solchen objektiven Perspektive auf mich fehlen? Würde überhaupt etwas fehlen? Womöglich nichts medizinisch oder physisch Relevantes, aber doch etwas absolut Entscheidendes. Man würde erwidern: „»Übrigens, die Person, von der da unter der Bezeichnung N.N. so ausführlich die Rede ist, das bin ich selber.«“[23]

Das »Ich« als Bedingung der Möglichkeit unserer Selbstidentifizierung kann nicht Teil der erfahrungswissenschaftlichen Perspektive sein, weil indexikalische Begriffe innerhalb erfahrungswissenschaftlicher Wirklichkeitsdeutung ausgeschlossen sind. Das »Ich« verhindert ja gerade den *Blick von Nirgendwo*. Gleichzeitig ist damit aber eine solche Beschreibung für *mich* ganz gravierend unvollständig.

2. Innerhalb eines naturalistischen Deutungsrahmens braucht es das Gebunden-Sein des Mentalen an Physisches, trotz des Grabens der engagierten Erlebnisperspektive des Mentalen und der desengagierten Beobachterperspektive des Physischen. Um mögliche Füllungen dieses Grabens geht es in Tetens‘ zweitem und drittem Argument. Es steht in langer philosophischer Tradition, kommt bei René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz und in moderner Form bei Franz von Kutschera vor:

> *„Das psychologische Vokabular, mit dem wir im Alltag uns selbst, unsere Erlebnisse, unsere Gedanken, unsere Wahrnehmungen und so weiter aus unserer Erste-Person-Perspektive beschreiben, kann nicht definiert oder begrifflich expliziert werden mit Hilfe des naturwissenschaftlichen Vokabulars. Daher lässt sich aus rein physikalischen Prämissen niemals logisch-begrifflich auf mentale Sachverhalte schließen. Mithin scheitert eine rein physikalische Erklärung des Mentalen.“*[24]

Es braucht deshalb drittens Brückenprinzipien, die naturwissenschaftliches Vokabular in alltagspsychologisches übersetzen. Sonst stehen diese beiden Bereiche beziehungslos nebeneinander.

23 Tetens, Gott (s. Anm. 3), 22.

24 Und weiter: „Denn eine Erklärung hat immer die Form eines Schlusses, und eine physikalische Erklärung des Mentalen müsste ein Schluss aus rein physikalischen Prämissen auf mentale Sachverhalte sein.“ A. a. O., 23. Bereits oben habe ich geschrieben, dass das besonders deutlich wird in der moralischen und ästhetischen Urteilsfindung. Auch hier gleicht das Ergebnis nicht der „Form eines Schlusses“ im Sinne eines Endes einer logisch-deduktiven Untersuchung. Moralische Problemlösungen sind grundlegend anderer Natur als formale Operationen wie 13+7=20. Sie sind keine synthetischen Urteile a priori.

Dazu stehen raffinierte Konzepte bereit. Tetens nennt andernorts Brückenprinzipien wie „notwendige, aber empirisch entdeckte Identität", „funktionale Multirealisierbarkeit kausaler Rollen des Mentalen", „starke lokale oder globale Supervenienz", „Emergenz", „Epiphänomen".[25] Naturalisten betonen die Abhängigkeit des Mentalen vom Physischen; nur wenn sich Physisches verändert, so verändert sich auch das Mentale. Das ist die Definition von Supervenienz. Über den Grad dieser Abhängigkeit wird in der Philosophie des Geistes produktiv und überaus komplex gestritten. Tetens sieht – ich kürze grob ab – keine Argumente für eine starke Supervenienz, für eine naturgesetzliche oder logisch-begriffliche also, sondern alleine für eine schwache:

> *„Sind die physischen Zustände der Welt und die grundlegenden Naturgesetze gegeben, so sind damit trotzdem die mentalen Zustände in der Welt noch nicht zwingend determiniert. […] [Demzufolge] lässt das Mentale sich nicht erwarten. Vielmehr tritt es überraschend als etwas Neuartiges gegenüber dem Physischen und seinen Gesetzen in Erscheinung."*[26]

Schwache Supervenienz bedeutet starke Emergenz, wonach das Mentale etwas *Unerwartetes* und *nicht Vorhersagbares* mit neuen Eigenschaften ist, das sich aus physischen Eigenschaften ergibt, aber nicht erklärt: Das Bewusstsein ist nicht einfach gleich Gehirn, sondern eine emergente Eigenschaft des Gehirns. Es ist kreativ!

> *„Doch damit verflüchtigt sich die naturalistische Kernthese, das Mentale sei letztlich etwas Physisches, ins Nebulöse. Die These der starken Emergenz ist zwar mit dem Naturalismus verträglich, kaschiert gleichwohl jedoch gemessen an seinen Erklärungsansprüchen eine Erklärungslücke, die der Naturalismus bisher nicht zu schließen vermag. Starke Emergenz ist bereits Dualismus, aber noch im Gewande des Naturalismus."*[27]

Als vierten Punkt hinterfragt Tetens die naturalistisch vorausgesetzte Fähigkeit des Menschen, die materielle Welt zumindest grundsätzlich zureichend zu erkennen. Sie soll hier nicht weiter diskutiert werden.

25 Tetens, Naturalismus (s. Anm. 21), 10.

26 Tetens, Gott (s. Anm. 3), 26.

27 Ebd. (Meine Hervorhebung).

*Konsequenzen*

Erkennt man den Gedankengang Tetens‘ und damit das Bewusstsein als emergentes Phänomen an, erschließt sich aus dieser Erklärungslücke des Naturalismus ein Möglichkeitsraum für die vermisste Seinssphäre der als gefährdet beschriebenen Entitäten. Als *kreative* und naturwissenschaftlich unplanbare neue Eigenschaft unseres biologischen Daseins könnte man diesen anderen Teil des genannten Dualismus, der nicht materiell und physisch hinreichend zu beschreiben ist, den *ethisch-ästhetischen* nennen.[28] Hier entsteht Bedeutung. Tetens entdeckt dort sein persönliches religiöses Apriori. Gott ist eine vernünftige Möglichkeit, weil nicht nur vernünftig ist, was plan-, voraussag- oder messbar ist.

Nun ist es eine offene Frage, wie sehr wir den Fakt gewichten, dass zum einen Gehirn und Geist offensichtlich in irgendeiner starken oder schwachen Form korrelieren, zum anderen aber, dass uns Erlebnisse und Gedanken als „Ich-Subjekte“ so vorkommen, als hätten sie mit Hirnvorgängen nichts zu tun. Das liegt daran, dass es für die ästhetische und moralische Dimension dieser Erlebnisse und Gedanken der „Ich-Subjekte“ höchstens nebensächlich von Belang ist, ob und wie stark sie bestimmten Hirnvorgängen entsprechen. Die philosophische Herleitung Tetens‘ weist gleichsam darauf hin, dass die Disziplinen (Ethik, Ästhetik) sich ohne schlechtes Gewissen, ohne anbiedernden naturwissenschaftlichen Gestus, allein auf diese Bedeutungsebene konzentrieren dürfen. Es ist offensichtlich, dass ihnen keine originäre Aufgabe auf Ebene der physiologischen Betrachtung zukommen kann. Sie interessieren sich zu Recht nicht für „Hirnvorgänge“, denn ihr Gegenstand ist das Erlebte und Erfahrene, das sich in diesen Hirnvorgängen manifestiert, und nicht die Hirnvorgänge per se. Dass eine Depression eine Hirnstoffwechselerkrankung ist, ist dem Seelsorger und Ethiker in erster Linie egal. Ihm geht es um die Bedeutung dieser Hirnstoffwechselerkrankung für das Leben des Depressiven; und die Depression als Phänomen in Gänze ist ohne diesen Schritt sicher lebensweltlich nicht hinreichend beschrieben. Deshalb ist das nicht wenig. Alles andere ist Job des Psychiaters. Das zeigt, dass man ethisch und ästhetisch Relevantes als Teil jener emergenten Sphäre verstehen kann, als „kreativen Output“ des Menschseins, der somit sicher nicht unabhängig *aber eigenständig* betrachtet und analy-

28 Auch Glaube als Lebensethos gehört für mich in diese Kategorie (Stichwort „Sinn und Geschmack für das Unendliche“).

siert werden kann.

Warum nicht unabhängig? Selbstverständlich sind wissenschaftliche Erkenntnisse der Theologie, Musiktheorie, Soziologie, Psychologie, Ethnologie oder den Neurowissenschaften auch auf ästhetischem und ethischem Gebiet fruchtbar zu machen. Sie sind aber nur der Horizont ethischer und ästhetischer Orientierung, Bildung und Reflexion, niemals ihr tatsächlicher Gegenstand. Man denke einmal an die Musik: Die theoretisch-analytische Arbeit der Musikwissenschaft bedingt (mindestens bei komplexeren Werken) das rezeptiv-expressive Wertempfinden. Musik aber, ich erwähnte es anfangs, ist ontologisch vor allem ihr gehörtes Phänomen. Deshalb bleibt das Entdecken des ästhetischen Wertes dem Hören vorbehalten: Schön ist, was mir beim Hören eine Gänsehaut beschert. Die Erkenntnisse der Musikwissenschaft, der Musiktheorie und -analyse aber macht das Schöne als Bildungselement überhaupt erst wahrnehmbar (wie gesagt, je nach Komplexität in unterschiedlicher Weise). Im Empfinden von bspw. Schuld kumuliert gleichsam alles das, was wir moralisch gelernt haben. Schuld ist auch ein Ergebnis moralischer Bildung; sie sieht aber freilich ganz anders aus als die musikästhetische: Sie ist niemals Ergebnis wissenschaftlicher Erkenntnisse, sondern die Summe unserer gemachten Erfahrungen, naturalistisch also noch weniger darzustellen als musikalischer Inhalt. Darüber muss man nachdenken.

Margit Nickel
studierte evangelische Theologie in Mainz und München. Sie ist Promovendin bei Prof. Dr. Walter Dietz und Gasthörerin an der Evang.-theol. Fakultät der JGU Mainz.

# Notizen zu einem Sündenverständnis im Anschluss an Sören Kierkegaard

„Nun müssen wir selbst zu Göttern werden!“[1] Und so könnte man den Worten Nietzsches heute hinzufügen: Wir sind es tatsächlich geworden – aber nicht immer zum Vorteil für uns und unsere Gesellschaft. Wo nur Götter unterwegs sind, da dürfen keine Fehler passieren und keine Mängel auftreten. Alles muss perfekt sein in einer heilen Welt, die von Menschhand vollendet wird! Traumhaft gut! Eine Wahnidee, die nicht zufällig in den großen Ideologien des 20. Jahrhunderts angestrebt worden ist – in Ideologien ganz unterschiedlicher Prägung, ob von rechts (Faschismus, Nationalismus) oder von links (Kommunismus, Sozialismus) wurde versucht, ein solches Programm in die Tat umzusetzen: Adolf Hitler, Benito Mussolini, Josef Stalin und Mao Zedong seien hier als skrupellose Vertreter totalitärer Systeme genannt. Die Zielrichtung ist ähnlich: Es soll der zur Perfektion dressierte Mensch in einem durchorganisierten System reibungslos funktionieren und so zum Erfolg einer selbsterschaffenen heilen Welt beitragen. Aber die Wirklichkeit sieht alles andere als heil aus: In ihr gibt es Vernichtungslager und die Ermordung derer, die nicht in das System passten. Im Prinzip verfolgt religiöser Extremismus in vermeintlichen Gottesstaaten ähnliche Zielvorgaben: Ein himmlisches Reich soll von Menschenhand erschaffen werden, das in Wirklichkeit eher einer Hölle ähnelt.

*Der perfekte Mensch* ist und bleibt ein Wunschbild, dessen sich auch in der Marktwirtschaft die Werbung allzu gerne bedient: Das angepriesene Produkt soll die Selbstoptimierung bis zur Perfektion vorantreiben und womöglich zu einer „heilen Lebenswelt“ verhelfen (wobei das Wort „heil“ nicht selten mit „reich“ gleichgesetzt wird). Wir sind mehr von diesen Denkformen vereinnahmt, als uns bewusst ist. Der Mensch wird nach der Evolutionstheorie als rein

1 Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft. Werke in drei Bänden, Bd.2, München, 1954, hier 125: Das Originalzitat lautet: „Müssen wir nicht selbst zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?“.

biologisches Lebewesen gedacht, sozusagen ein „Tier“, allenfalls mit größerer Intelligenz ausgestattet (Homo sapiens). Jedoch wird das Bedürfnis nach Spiritualität dabei ausgeblendet – mit schwerwiegenden Folgen für das eigene Existenzbewusstsein und die damit verbundenen Fragen: „Woher komme ich? Wozu bin ich da? Wohin gehe ich?“ Nun könnte die Antwort lauten: *Der Mensch kommt von der Mama, lebt zum Spaßhaben und geht zum Friedwald*; so ähnlich jedenfalls parodiert Fabian Vogt[2] die Überzeugungen einer unreflektierten Lebensweise mit gutem Witz. Aber so lustig ist das gar nicht, denn tatsächlich werden in einer technisierten Lebenswelt die Fragen nach Existenz und Religion weitgehend ausgeblendet.

Diese Gefahr hat Sören Kierkegaard bereits vor etwa 170 Jahren erkannt und in seinem Werk: „Die Krankheit zum Tode“[3] angedeutet: Im Zuge aufklärerischer Wissenschaft beraubt sich der Mensch seiner eigenen Würde als Mensch. Kierkegaard hat den Menschen klar gegenüber dem Tier abgegrenzt und auch jeglicher Ableitung von diesem widersprochen, indem er seine Definition vom Menschen dagegensetzte: „Der Mensch ist Geist!“[4] Demnach ist der Mensch kein Tier,[5] sondern jeder Mensch hat eine Geistbestimmung und kann dahinter nicht zurück. Versucht er sein Leben als das eines rein biologischen Lebewesens zu verstehen und klammert dabei die Fragen seiner Existenz aus, dann lebt er unterhalb seiner Geistbestimmung. Daran kann er nur verzweifeln, ob ihm das bewusst ist oder nicht. Sein Leben bleibt dann ein lebenslanges Sterben, ein Dahinleben auf den Tod hin, wie es im Titel seines Werkes anklingt (Die Krankheit zum Tode). Die Fragen der Existenz aber nagen in der Tiefe der Seele und schaffen Unruhe. Darauf reagieren viele Menschen mit Verdrängung: Vielleicht wird in unserer Gesellschaft unablässig gesucht nach Zerstreuung, Dauerbeschäftigung und



2 In: Fabian Vogt, Luther für Neugierige. Leipzig 42013, hier 16.

3 Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester-der Zöllner-die Sünderin,(1849), hg. v. Emanuel Hirsch/Hayo Gerdes, 24. und 25.Abteilung, 2. Aufl. 1982, hier 8. Im laufenden Text werden alle Stellen daraus angegeben mit dem Kürzel S.K.: KT und Seitenzahl.

4 . Ebd.

5 Auf die besondere Bedeutung der Geistbestimmung des Menschen bei S.K. im Hinblick auf die naturwissenschaftliche Definition des Menschen als vernunftbegabtes Tier hat Walter Dietz aufmerksam gemacht: „Hierin hat die aristotelische Definition vom Menschen Schule gemacht und immer wieder zu mehr oder weniger gelungenen und zufriedenstellenden Definitionen von Menschsein mit Hilfe einer differentia specifica innerhalb des genus Lebewesen/Tier geführt (wobei sich der Akzent in der Neuzeit hin zur ‚Tierheit‘ verschob und sich gleichzeitig – bemerkenswert gegenläufig – der Akzent der Spezialbestimmung in Richtung auf den Freiheitsbegriff verdichtete). Das Bemerkenswerte an der Definition […] ist, dass er diesen Modus der Bestimmung von Menschsein gerade nicht aufgreift, sondern auf die Generalbestimmung Lebewesen/Tier verzichtet, indem er den Menschen –neuzeitlich-idealistischer Tradition folgend – als Geist bestimmt.“ Walter Dietz, Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit, Frankfurt a. Main 1993, hier 99.

Selbstoptimierung, um sich den Fragen der Existenz nicht stellen zu müssen, aber auch um der inneren Leere zu entgehen.

Die Geistdefinition nach Sören Kierkegaard umfasst den *ganzen* Menschen, sowohl die Seele (als Moment der Unendlichkeit) als auch den Leib (als Moment der Endlichkeit). Seele und Leib stehen in einem innigen Verhältnis zueinander. Aber diese Synthese an sich ist noch nicht das Selbst des Menschen. Erst wenn dieses Verhältnis sich zu sich selbst verhält, entsteht ein Drittes (Geist), das wiederum nur in der Beziehung zu Gott zum richtigen Gleichgewicht (der Synthese) findet. Beiden Anteilen dieser Synthese muss in ihren Bedürfnissen Rechnung getragen werden. Nur indem der Mensch als Einzelner seine Daseinsbedingungen annimmt und sich damit als ein Geschöpf Gottes wahrnimmt (d.h. Leib und Seele als Geschenk Gottes erfährt), gewinnt er seine wahre Identität als Mensch. Jeder Einzelne muss sich vor Gott dieser Herausforderung stellen.

Nach Kierkegaard gibt es zwischen Gott und Mensch einen unendlichen Qualitätsunterschied, und das ist die Sünde. Sünde im Singular ist nicht die böse Tat, sondern damit ist eine Beziehungsstörung zu Gott gemeint, die jeder Mensch in seiner ihm eigenen Form lebt und austrägt. Interessant ist jedoch, dass es Sören Kierkegaard dabei gelungen ist, die Sünde als etwas zu definieren, was den Einzelnen in seinem Dasein als Mensch einzigartig und unverwechselbar macht: Ein Geschöpf Gottes, in dem die Ewigkeit angelegt ist und das in einzigartiger Weise vor seinem Schöpfer steht. Die Beziehung zu Gott kann beim Einzelnen in einem Spektrum von *unbewusst ausblendend* bis *trotzig ablehnend*, aber auch als *gläubig vertrauend* zum Ausdruck kommen. Die individuelle Beziehung des Einzelnen zu Gott ist wie sein Fingerabdruck unverwechselbar und nicht austauschbar. Das spiegelt die Würde des Menschen in seiner Unverfügbarkeit und Freiheit: sich entscheiden zu können für das Gute, ebenso wie für das Böse. Legt man einen Menschen nur auf Gutsein fest, dann nimmt man ihm, so merkwürdig es klingen mag, seine Freiheit.

Die Pointe von Kierkegaards Harmartologie (Sündenlehre) liegt darin, dass er Sünde als ruinöse Wirkmacht in der Lebenswirklichkeit des Menschen beschreibt und an dem Phänomen der Verzweiflung konkret macht, das sich zurück führen lässt auf eine Beziehungsstörung

zwischen Mensch und Gott. Sören Kierkegaard ist es in seinem Werk, „Die Krankheit zum Tode“ gelungen, die Sündenlehre aus dem Sumpf billiger Moraltheologie freizulegen und jene Bedeutung sichtbar zu machen, die sie für das Bewusstsein von Christen haben sollte: Ein Menschenbild, das den Menschen als Geschöpf Gottes wahrnimmt, umfasst mehr als nur das rein biologische Dasein in all seinen Bedürfnissen und begründet zugleich die Würde des Einzelnen in seinem einzigartigen Sein. Der Mensch, der seine Geschöpflichkeit (seine Beziehung zu Gott) ausblenden oder leugnen möchte, gerät in Verzweiflung. Diese Verzweiflung ist Ausdruck von Sünde (Beziehungsstörung zu Gott). Sie macht den betreffenden Menschen leidend (wie bei einer Krankheit). Erst durch den Glauben an Jesus Christus kann dieses Leiden einen Ausweg finden – ansonsten bleibt die innere Zerrissenheit, die als Verzweiflung wahrgenommen wird. Durch die Sündenvergebung gewinnt der Mensch den Mut und zugleich die Freiheit, sich selbst gründen zu lassen in der Macht, die ihn gesetzt hat: Er muss nichts beschönigen und nichts zudecken, sondern steht mit seinem Gewissen einzig vor Gott, seinem Schöpfer. Er darf sich als Geschöpf in seinem So-Sein annehmen und genügen lassen und andere Menschen als Brüder und Schwestern wahrnehmen, da sie die gleichen Existenzbedingungen haben. Diese Identitätsfindung ist ihm nur möglich durch den Glauben an Jesus Christus, der am Kreuz die Sünde gesühnt hat. Sören Kierkegaard spricht hier von einem Paradox, das geglaubt werden muss: dass Gott in seiner Liebe Mensch geworden ist und stellvertretend für den Menschen die Schuld auf sich genommen hat.[6] Dieses Paradox der Menschwerdung Gottes, das kein Mensch durch Vernunft verstehen kann, lässt sich nach Kierkegaard nur im Glauben erfassen. *Entweder der Mensch nimmt Ärgernis daran und verzweifelt, oder aber: er glaubt*. Eine Bedingung, die jeden Christen begleitet und ihn deshalb nicht zum besseren Menschen werden lässt, sondern ihn in jedem Moment seines Lebens mit der Herausforderung konfrontiert: Du sollst glauben! Als einzige Alternative bleibt nach Kierkegaard die Verzweiflung in den unterschiedlichsten Gestalten.

Die große Bedeutung seines Werks liegt darin, die psychologische Tiefe der Sündenlehre

6 Sören Kierkegaard steht damit ganz in der Tradition Martin Luthers.

dargelegt zu haben und zu zeigen, wie sehr der Mensch zu seiner Identitätsfindung den Gottesbezug braucht. Walter Dietz hat dies treffend analysiert: „Vielmehr bedeutet Selbstverwirklichung, da[ß] der Mensch sich in der konkreten Gestalt seines Geistes wahrnimmt und realisiert. Dazu gehört die Übernahme der Geschichte, der eigenen Geschlechtlichkeit, des leibhaften Soseins ebenso wie die Akzeptanz der eigenen Endlichkeit im Tode.“[7] „Selbstverwirklichung“ kann nicht gedeutet werden als ein Leben nach dem Motto: „Ich mache, was ich will, ohne Rücksicht auf Verluste!“ Das „Selbst“ kann nur es selbst werden, wenn es sich in der Relation zu seinem Schöpfer als Geschöpf wahrnimmt und darin seine ihm mit dem Leben gestellte Aufgabe zu erfüllen sucht: „indem es sich zu sich selbst verhält und indem es es selbst sein will, gründet [sich][8] das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat“.[9]

Der Mensch verdankt seine Freiheit demnach nicht sich selbst, sondern dem Heilsgeschehen Jesu Christi durch Kreuz und Auferstehung. Das Leben ist keineswegs ein siechendes Dahinsterben, sondern im Blick auf die Schöpfermacht Gottes eine geschenkte Zeitspanne, die begründet und begleitet wird von jener Macht, die stärker ist als der Tod und alle finsteren Mächte der Welt. Die Sündenlehre nach Kierkegaard führt keineswegs zu einer verbiesterten Weltsicht (wie Klaas Huizing das mit seinem Essay „Schluss mit Sünde“[10] geltend zu machen sucht), sondern vielmehr klärt ein waches Sündenbewusstsein die Daseinsbedingungen auf und schafft Existenzerhellung. Dagegen muss ein ausgeblendetes Sündenbewusstsein die wahren Daseinsbedingungen leugnen. Ein realitätsfremdes Menschenbild bedingt ein realitätsfremdes Weltbild – und umgekehrt zwingt es den Menschen in ein unwirkliches Dasein am Leben vorbei und macht ihn unfrei. Die Gefahren, den Menschen als Tier zu definieren, liegen auf der Hand: Der Mensch wird dadurch seiner Würde als Mensch beraubt und kann als ersetzbar, austauschbar, gesichtslos und optimierbar behandelt werden. Sünder sein können ist nach Kierkegaard eine Folge der

7 Dietz, Kierkegaard (s. Anm. 5), 9

8 S.K.:KT,.134: [sich]: Übersetzungsfehler von E. Hirsch, im Dänischen ohne „sig“.

9 Ebd.

10 Klaas Huizing, Schluss mit Sünde. Warum wir eine neue Reformation brauchen, Hamburg 2017.

Geistbestimmung, die den Menschen gegenüber dem Tier als Menschen auszeichnet. Sobald man dagegen das Sündersein zu leugnen sucht, verliert der Mensch das ihm zugewiesene Menschliche. Zum Macher seiner selbst und seiner Welt bestimmt und damit zum Gott gemacht, kann er nur noch zum Unmenschen werden. Den vergötterten Menschen beraubt man dadurch ebenso seiner spezifischen Würde als Mensch: Den Menschen ohne die Realität der Sünde wahrzunehmen und den Gottesbezug auszuklammern, führt zu destruktiven Entwicklungen für den Einzelnen und die Gesellschaft:

1. Der Mensch ohne Sündenbewusstsein kann sich selbst nicht adäquat wahrnehmen als Mensch mit Schwächen und Fehlern, sondern muss diese hartnäckig ausblenden oder anderen zuschieben, um auf seiner Selbstwahrnehmung als unfehlbar in all seinem Tun beharren zu können. Schuldeingeständnisse können ohne das Bewusstsein eines gnädigen Gottes zur Selbstverachtung führen. Ohne das Sündenbewusstsein des Einzelnen wird eine Gesellschaft hartherzig. Sie erwartet perfektes Handeln und Sein ihrer Mitglieder und erschwert den Druck auf die Einzelnen, Fehler und Schwächen offenzulegen, um sie möglichst beheben zu können. Dadurch werden positive Entwicklungen erschwert.
2. Der Mensch ohne Sündenbewusstsein kann andere Menschen nur lieben, wenn sie möglichst perfekt sind und macht sie dadurch zum „Gott“. Das passiert sowohl in Paarbeziehungen als auch in Eltern-Kind-Beziehungen: Der geliebte Mensch wird in der ihm zugewiesenen Rolle überfordert. Er soll das Leben derer, die ihn „anbeten“, glücklich machen. Somit darf er nicht Mensch sein in der in ihm angelegten Freiheit, sondern wird instrumentalisiert.
3. Der Mensch, der im Bewusstsein lebt, ein „Gott“ zu sein, erwartet den „Himmel auf Erden“. Doch das angestrebte Ziel einer heilen Welt bleibt aus. Der Realitätsverlust kann zur Verzweiflung an allem Irdischen oder über alles Irdische führen.
4. Wenn die heile Welt ausbleibt, müssen dafür Schuldige ausfindig gemacht werden. Anstatt Verantwortung für sich und sein Handeln zu übernehmen, sind meistens die anderen schuld: Eltern, Lehrer, Vorgesetzte, Nachbarn, Politiker oder ganz allgemein

„die da oben“. Die Anklagebank wird oft mit zunehmendem Alter immer größer und abstrakter. Das schafft Verbündete. Die Welt wird schwarz-weiß gezeichnet und in Gute und Böse unterteilt. Populisten können sich aufgrund dieser einfachen Denkstrukturen einer großen Anhängerschaft erfreuen, weil sie genau dieses verzerrte Weltbild bedienen: Sie polarisieren in Gut und Böse. Anstatt Fehler und Missstände tatkräftig anzugehen, haben Populisten ein leichtes Erfolgskonzept: Sie bedienen sich anklagender Feindbilder. Das fördert weder verantwortliches Handeln noch Denken.

5. Wer keinen Schöpfer kennt, der steht mit seinem Gewissen auch nicht vor Gott, wie es Martin Luther lehrte. An die Stelle des Gewissens vor Gott tritt die Masse als Bewertungsinstanz ethischen Handelns – doch diese ist leicht beeinflussbar (z.B. durch emotionale Bilder) und kann nicht normativ sein.

Somit hatte Nietzsche vorausschauende Worte zu sagen gewusst: „Nun müssen wir selber zu Göttern werden!“[11] Doch die selbsternannten Götter haben wenig Spaß – vielmehr leiden sie daran, dass es keinen Himmel mehr gibt. Sören Kierkegaard ist es gelungen, mit seiner Beschreibung der Sünde als Beziehungsstörung viele Phänomene des Zeitgeistes freizulegen und zugleich eine rein moralische Zuspitzung des Sündenbegriffs zu überwinden.

11 S. Anm. 1.

# Interview mit Prof. Dr. Walter Dietz

Prof. Dr. Walter Dietz war von 1997 bis 2020 Professor für Systematische Theologie und Sozialethik an der Evang.-theol. Fakultät der JGU.

Am 30.09.2020 wurde er emeritiert.

**MaTheoZ:** Nach 23 Jahren als Professor für Systematische Theologie und Sozialethik an unserer Fakultät ist Dr. Walter Dietz seit Oktober 2020 Emeritus. Umso besser, dass er der Fakultät weiterhin verbunden ist und auch Zeit für ein Interview aufbringen kann. Herzlich willkommen, Professor Dietz!

**Dietz:** Dankeschön!

**MaTheoZ:** Hinter uns allen liegt ein besonderes Jahr 2020, das für Sie aber besonders turbulent war: Sie saßen aufgrund von Reisebeschränkungen und fehlerhafter Kommunikation der Airlines monatelang im Ausland fest. Wie lange haben Sie gebraucht, bis Sie sagen konnten: Endlich wieder mit beiden Füßen in Deutschland angekommen?

**Dietz:** Schlaftechnisch zehn Tage, aber wenn man sagt „mit beiden Füßen", weiß ich bis heute nicht, ob ich mental schon ganz daheim angekommen bin.

**MaTheoZ:** Sie haben sich eine beeindruckende theologische Privatbibliothek aufgebaut. Welche fünf Bücher empfehlen Sie jedem Theologiestudierenden einmal gelesen zu haben?

**Dietz:**
1. Augustinus (am besten im lat. Original): De trinitate oder die Confessiones 9-11
2. Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen in der lateinischen Fasssung (De libertate Christiana, 1520)
3. Martin Luther: De servo arbitrio (enthält wichtige Einsichten zur Evidenz der Hl. Schrift, zur Willens(un)freiheit; Gesetz und Evangelium; Anfechtung und Theodizee)
4. Philipp Melanchthon: Die Loci communes (in der knapperen Erstversion von 1521; bringt elementare Bausteine einer echt evangelischen, „pauluskonformen" Dogmatik)
5. Sören Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode (1849; SK bringt dort die Sünde weg von der Gesetzes-, hin zur Selbstverwirklichungsthematik: in der Spannung von Selbstfixierung und

Selbstablehnung – Verzweiflung und Entfremdung vom Selbst - also nicht einfach augustinisch als „amor sui“)

**MaTheoZ:** Wenn Sie (noch einmal) einsam in der Südsee festsäßen, welche fünf Bücher nähmen Sie sich mit?

**Dietz** (lacht): Da stellt sich doch die Frage, ob in einer solchen Situation nicht ein Fischernetz und eine Taucherbrille sinnvoller wären! Ein Buch reicht, nämlich die Bibel; zusätzlich nähme ich einen CD-Spieler mit, für Mozarts Requiem, Beethovens 3. Symphonie (Eroica), Bruckners 7. Symphonie (dirigiert von Eugen Jochum, das ist meine Lieblingsfassung) und das Elias-Oratorium von Felix Mendelssohn-Bartholdy.

**MaTheoZ:** Sie waren nun ein Vierteljahrhundert an unserer Fakultät tätig, welche Dinge fallen Ihnen spontan ein, die Sie besonders vermissen werden?

**Dietz:**
1. Die Gespräche mit den Studierenden, bei denen auch ich viel gelernt habe
2. Die Zusammenarbeit mit den Assistenten und einigen Kollegen war sehr gut
3. Das Halten der Vorlesungen (meine Schüler meinten, als ich noch Pfarrer mit Schuldienst war und sie von meinem Wechsel an die Uni hörten: „Jetzt kann er endlich dozieren!“)

**MaTheoZ:** Hätten Sie sich damals, als Sie in München Assistent bei Wolfhart Pannenberg waren, vorstellen können, dass Sie einst in dessen Fußstapfen (Anmerkung: W. Pannenberg war von 1961-1967 Professor für Systematische Theologie an unserer Fakultät) treten werden?

**Dietz:** Nicht unbedingt, überhaupt war ich mir nicht sicher, ob ich im wissenschaftlichen Betrieb weitermachen sollte. Ich war knapp sieben Jahre im kirchlichen Dienst und nach dem Gespräch mit meinem Doktorvater Pannenberg ziemlich verunsichert. Pannenberg empfahl mir – statt mich zu habilitieren – eine Karriere in der Kirche bzw. Kirchenleitung anzustreben, da dort gute Theologen viel dringender gebraucht würden. Er hielt die Kirchenleitung für theologisch unterbelichtet und haderte gelegentlich mit ihr. Er sagte zu mir: „Lieber ein exzellenter Pfarrer oder Oberkirchenrat als ein durchschnittlicher Professor“, von Letzteren gebe es ohnehin genug. Sehr witzig.

**MaTheoZ:** Wo wir schon bei Ihrem Lehrer sind, wären Sie eigentlich mit der Kennzeichnung als Pannenbergianer einverstanden?

**Dietz:** Selbst habe ich mich so nie bezeichnet, aber im weiteren Sinne wäre ich damit einverstanden, da ich schon einiges von ihm übernommen habe, vor allem:
1. Thema und Gegenstand der Theologie als Wissenschaft (im Vollsinn, nicht Sondersinn) von Gott (also nicht vom religiösen Subjekt und seinem Gefühl), orientiert an der Suche nach Wahrheit im Bewusstsein der Einheit der Wirklichkeit
2. Die Interdisziplinarität (Pannenberg hat z.B. gerne Seminare mit Philosophen gemacht, z.B. mit Dieter Henrich; aber auch die Human- und Naturwissenschaften waren und sind wichtige Gesprächspartner)
3. Die ökumenische Ausrichtung (die Ökumene gehört zur „Pflicht", nicht zur „Kür" der Theologie, wenn sie ernsthaft betrieben wird, d.h. in Richtung auf die wirkliche Einheit der Kirchen (mit Anerkennung der Ämter und fakultativer Interkommunion)

Differenzen mit Pannenberg gibt es vor allem mit seiner Ansicht der Ehe als ein quasi- Sakrament und seiner doch recht kompromisslosen Ablehnung von Homosexualität. Sein Verständnis von Gesetz und Evangelium ist aus lutherischer Sicht m.E. nicht pointiert genug, wenngleich es von der Paulus-Exegese her durchaus nicht abwegig ist. Hier würde ich aber nicht mit ihm gehen.

**MaTheoZ:** War es für Sie eine große Umgewöhnung, Mitte der 90er Jahre von Bayern an den Rhein überzusiedeln?

**Dietz:** Damals fiel mir die Umgewöhnung nicht schwer, Mainz ist ja von Bayern auch gar nicht so weit weg. Heute fühle ich mich schon ein bisschen fremder, zurück nach Bayern will ich trotzdem nicht, auch Rheinhessen und das Hessische (als Dialekt) gehört ja zu Deutschland (grinst).

**MaTheoZ:** Ende der 90er/ Anfang der 2000er Jahre ging das Gespenst der „Pfarrerschwemme" durch die kirchlichen Personalabteilungen, Sie waren für die Beurteilung von geeigneten Bewerber*innen (mit-)verantwortlich. Denken Sie im Nachhinein, dass die Landeskirchen damals zu leichtfertig Menschen ausgesiebt haben, die heute gebraucht würden?

**Dietz:** Ziemlich uneingeschränkt - ja. Das sage aber nicht nur ich, das sagen mittlerweile auch die meisten Verantwortlichen in den Kirchen. Vor allem die schwache Begründung und die zerstörten Existenzen werfen ein schlechtes Licht auf die damalige Praxis.

**MaTheoZ:** Wovon waren Sie in den letzten 25 Jahren als Professor am meisten genervt?

**Dietz:** 1. Die universitäre Umsetzung der Bologna-Reform (1999ff, auf Bundesebene durch Ministerin Bulmahn u.a. eingeführt) mit B.A./M.A. und modularisiertem Studium hat nicht nur die Freiheit der Universität erheblich beschädigt, sondern auch die eigenständige Organisation des Studiums, die Freiheit des Lehrens und Lernens massiv beschränkt, mit der Tendenz zur Verschulung und Reglementierung (zweifellos ein Vorteil nur für die ganz Schwachen, zur Selbstorganisation Unfähigen). Ein Kollege der Kath. Fakultät (aus dem N.T.) hatte 2009 infolge der modularisierungsbedingten Nivellierung sogar seinen Dienst quittiert. Als Student konnte ich in den Siebzigerjahren noch unter ganz Bologna-freien Bedingungen Theologie und Philosophie studieren, mir alles selbst aussuchen, was und wer mir gefiel. Das habe ich sehr genossen.
2. Störend fand ich manche Verwaltungsgeschäfte und zu lange Sitzungen (z.B. Promotions- und Habilitationsausschüsse)
3. Lästig fand ich auch die häufigen Restaurierungen (Giftrückstände in der Bausubstanz?) im alten Gebäude auf dem Campus (Forum 4+5), verbunden mit Umzügen ins Dachgeschoss. Sehr störend fand ich auch die maschinellen Laubbläser im Campus (jetzt auch wieder vor dem neuen Gebäude am TBB3).

**MaTheoZ:** In den 10er Jahren sind die Mitgliedszahlen sowohl der Katholischen, als auch der Evangelischen Kirche dramatisch eingebrochen. Was rieten Sie den (evangelischen) Landeskirchen, anders zu machen?

**Dietz:** Man sollte die finanziellen Mittel gezielt einsetzen, um sich auf das Wesentliche zu konzentrieren, z.B. die Seelsorge. Ich denke besonders an die Kranken-, Sterbenden-, und Lebensmüdenseelsorge (letztere allerdings ohne ermutigenden Beistand zum Suizid).
Da man sich vom Status als Volkskirche weithin wird verabschieden müssen, muss alles weitere auf den Prüfstand, sodass man sich fragen muss:

Marcus Waldhauser
studiert Evangelische Theologie und Politikwissenschaften auf Lehramt im 6. Semester des Masters of Education.

Sind dies und das eigentlich unsere Aufgaben? Z.B. im Blick auf diakonische Einrichtungen, evtl. sogar Kirchliche Hochschulen. Aber hier schlagen zugegeben zwei Herzen in meiner Brust.

**MaTheoZ:** Zurück zu unserer Fakultät. Können Sie Ihrem/r Nachfolger/in einen Tipp mitgeben?

**Dietz:** Dazu sehe ich mich nicht berechtigt. Einzig würde ich ihr (ihm?) empfehlen: Verlieren Sie Ihr Herz – bei aller Liebe! – nicht ganz an die Fakultät, sondern schauen Sie auch über den Gartenzaun – nicht nur der Fakultät, sondern auch der Universität insgesamt. Das führt bei manchen internen Konflikten zu mehr Gelassenheit.

**MaTheoZ:** Nun werden Sie ja trotz Emeritierung weiterhin für unsere Fakultät da sein. Können Sie uns in Ihre Pläne, vor allem auch was Veranstaltungen für Studierende betrifft, einweihen?
Prof. Dietz: Solange es erwünscht ist, werde ich da sein und etwas anbieten. Anregungen und Wünsche dafür können immer per E-Mail an mich gesandt werden. Darüber hinaus hoffe ich, dass meine Veranstaltung zu Melanchthon (die Loci, seine Dogmatik) im Sommersemester (2021) stattfinden wird.

**MaTheoZ:** Haben Sie sonst noch Pläne für Ihren Ruhestand?

**Dietz:** Das Drittmittelprojekt „Modern China“ wird weitergehen, sobald wieder Reisemöglichkeit besteht (derzeit liegt es auf Eis). Vor allem aber habe ich nun Zeit, endlich eigene Bücher und Schriften fertig zu machen. Momentan in Planung sind dabei Veröffentlichungen zu den Themen „Gerechter Krieg / Gerechter Frieden“, „Sexualethik“ (gerade auch inkl. Gender und Transgender-Problematik) und „Theodizee“ (inkl. der Geschichte der Theodizee-Problematik). Außerdem freue ich mich, endlich Zeit zu haben, um vermehrt handwerklich aktiv zu werden.

**MaTheoZ:** Vielen Dank, dass Sie sich Zeit genommen haben und ich freue mich auf Ihre kommenden Veranstaltungen!

**Dietz:** Gerne geschehen! Ich hoffe, dass man sich bei der einen oder anderen Veranstaltung wiedersieht. Ihnen nochmals vielen Dank für Ihre engagierte, zupackende Mitarbeit als Hilfskraft in den letzten Semestern bei mir!

*Das Interview führte Marcus Waldhauser*

© Marco Stirn, fotostudio 9

Heiko Heidusch
ist Jurist und arbeitet bei einem Frankfurter Großunternehmen. Seit dem Wintersemester 20/21 studiert er berufsbegleitend im Kooperationsstudiengang Master of Theological Studies.

# Der Main-Master – Beginn eines Zweitstudiums in der Pandemie

Im Wintersemester 2020/21 ist in Kooperation der Goethe-Universität Frankfurt am Main und der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz ein neuer Studiengang an den Evangelisch-Theologischen Fakultäten gestartet: Der Main-Master. Was steht dahinter? Keine Beschäftigung mit Binnengewässern oder der Metropolregion, sondern ein berufsbegleitendes Theologiestudium.

Bekannt sind berufsbegleitende Zweitstudiengänge eher im wirtschaftlichen Bereich der MBAs oder etwa im Umfeld beratender bzw. heilkundlicher Tätigkeitsfelder. Aber Theologie? Braucht das jemand und vor allem: Will das jemand? Meine Antwort als Teilnehmer des gerade gestarteten Jahrgangs kann nur zweimal „Unbedingt!“ lauten.

Auf der einen Seite stehen die Landeskirchen mit einem praktischen Bedarf: Anders als noch vor zwei oder drei Jahrzehnten sind sie sehr aktiv um Nachwuchs von Pfarrerinnen und Pfarrern bemüht und entwickeln ein klares Interesse, auch Menschen in späteren Lebensphasen einen Zugang zu diesem Beruf zu ermöglichen – sie ermutigen Hochschulen zur Einrichtung entsprechender Studiengänge und inzwischen sind deren Bedingungen für alle Fakultäten und Landeskirchen durch eine Rahmenordnung geklärt. Aber es geht nicht um ein kirchliches Rekrutierungsprogramm. Entscheidend ist ein anderer, parallel bestehender Bedarf: Nämlich ein intensives Interesse vieler Menschen, sich aus unterschiedlichen Beweggründen in einer späteren Lebensphase ernsthaft mit Theologie auseinanderzusetzen.

So sind wir als „Pilotjahrgang“ mit einer heterogenen Gruppe von 15 Studentinnen und Studenten gestartet, mit verschiedenen Glaubensheimaten, von Anfang Dreißig bis Mitte Fünfzig, mit und ohne Kinder, Architektinnen, Pädagogen, Informatiker und im Gesundheitswesen

Tätige – manche mit kirchennahen Jobs, manche ohne. Zwar wohnen die meisten im Umfeld des Rhein-Main-Gebiets, aber die Wohnorte erstrecken sich in den Schwarzwald und nach Bremen und die Herkunft bis nach China, Lateinamerika und Afrika.

Ebenso unterscheiden sich unsere Beweggründe für das Studium. Natürlich gibt es diejenigen, die klar Pfarrerinnen und Pfarrer werden möchten. Aber es gibt weitere Felder, in denen sich Berufstätige mit Theologie auseinandersetzen möchten, z.B. Lehrer und Journalistinnen, um es als Fach zu unterrichten bzw. kompetent über Glaube und Kirche zu berichten – oder die bereits erwähnten kirchennah Arbeitenden. Schließlich eine dritte Gruppe, zu der ich selbst gehöre: Ausgebildet und examiniert als Jurist, tätig in einem großen Unternehmen, entwickelte sich der Wunsch, mich auf Basis des eigenen Glaubens sowie meiner Verbundenheit mit Kirche wissenschaftlich und planmäßig mit den Möglichkeiten, Bedingungen und Formen christlichen Glaubens auseinanderzusetzen – gemeinsam mit Gleichgesinnten, aber ohne schon eine konkrete Anwendung im Blick zu haben (wenn auch nichts ausgeschlossen ist, zumal sich die genannten Gründe überschneiden und ergänzen).

Theologie als Fach bietet eine vielseitige Interdisziplinarität, wie sie nur wenige andere Studiengänge aufweisen können und fordert mehr als beschreibende Wissenschaften zugleich eine fundamentale, ernsthafte und hoffentlich fruchtbare Auseinandersetzung mit dem eigenen Leben, mit den eigenen Überzeugungen. Insofern glaube ich, dass beide genannten Bedarfe durch ein theologisches Zweitstudium mit jeweils doppeltem Gewinn adressiert werden: Wird über „bloßen Nachschub“ hinaus nicht gerade der Pfarrberuf deutlich bereichert, wenn ihn auch Menschen ergreifen, die schon längere Lebenserfahrung in sehr unterschiedlichen Bereichen erworben haben? Ein Blick in z.B. angelsächsische Länder legt dies nahe. Übrigens gibt es auch in Unternehmen viele Karrierepfade, durch die diese von einer Auflockerung betriebswissenschaftlicher Monokulturen bewusst profitieren: Als Jurist bin ich seit fast 10 Jahren auf einer kommerziellen Führungsposition tätig und in meinem unmittelbaren Umfeld arbeiten Germanisten, Pädagoginnen, Forstwirte und Physikerinnen in unternehmensspezifischen Funktionen. Umgekehrt kann Theologie als wissenschaftlich reflektierter Glaube nicht nur im wahrsten Sinn den eigenen Geist schärfen, sondern auch eigene Fä-

higkeiten wie die Urteilskraft schulen und als Forum relevanter Debatten neue Horizonte öffnen. Obwohl ich von der Qualität des Theologiestudiums ohnehin überzeugt bin, war ich zusätzlich erstaunt über das Ausmaß positiver Reaktionen auf meinen Entschluss in meinem weder glaubens- noch kirchennahen Umfeld, in welchem ein Theologiestudium zunächst ungleich fernliegender erscheint als ein MBA. Vielleicht ist spürbar, dass wir jetzt mehr und andere Reflexionspunkte benötigen als Business Cases und Pitches?

Aber ein auf sechs Semester angelegter Studiengang ist kein Hobby und auch keine Wellnessfortbildung mit Sinnsuche: Voraussetzung zur Zulassung sind ein erster Studienabschluss, fünf Jahre Berufserfahrung sowie eine Zulassungsprüfung, die neben bibelkundlichem Wissen theologisch-wissenschaftliches Verständnis einfordert. Zwei der Alten Sprachen (Griechisch und Hebräisch) werden wie im grundständigen Studium vorausgesetzt.

Nun aber wagen wir uns als Pilotjahrgang in freudiger Erwartung in die – für Lernende und Lehrende – terra incognita eines neuen berufsbegleitenden Studiums und wurden bisher für unseren Mut belohnt. Natürlich verfügen wir als Zweitstudierende über Erfahrung mit Hochschule und wissenschaftlichem Arbeiten und haben uns sehr bewusst und mit Herzblut für dieses Studium entschieden. Aber wir müssen uns neu orientieren, „wieder hineinkommen“ aus unseren Praxisfeldern und häufig ein schon stärker gewachsenes, uns forderndes Umfeld – etwa Arbeit und Familie – mit dem Studium in Einklang bringen. Leider haben uns drei Mitstudierende aus sehr unterschiedlichen Gründen bereits wieder verlassen – aber eine Rückkehr nicht ausgeschlossen; ich selbst bin „Wiederholungstäter“, nachdem ich ein berufsbegleitendes Theologiestudium in Marburg abbrechen musste. Die Lehrenden müssen sich ihrerseits auf das Format einstellen mit entsprechenden Unterrichtsformen wie Blockseminaren und größeren Vorausplanungszeiten, was z.B. Lektüreanforderungen betrifft. Gelegentliche Hürden werden wir mit steigender Erfahrung sicherlich immer eleganter gemeinsam zu meistern verstehen, aber unsere ersten Veranstaltungen und Selbststudieneinheiten waren intensiv, diskussionsfreudig und erkenntnisreich. Pandemiebedingt konnten wir uns freilich noch nicht persönlich, sondern nur virtuell begegnen. Gleichzeitig ermöglicht Onlineunterricht gerade berufsbegleitend eine deutlich einfachere Teilnahme an den Veran-

staltungen. Wir haben uns vorgenommen, eine gute Balance zu finden zwischen dem Bedürfnis, sich persönlich kennenzulernen, und der Online-Praktikabilität. Immerhin hat sich auch so schnell eine Gemeinschaft gebildet, und wir haben uns an beiden Fakultäten sehr willkommen gefühlt.

In der Verbindung zweier Universitäten liegt noch ein Novum und eine weitere Stärke des Main-Master, da wir im Lauf unseres Studiums vielen Menschen begegnen und ein breites Angebot wahrnehmen können. Auch wenn wir als berufsbegleitender Studiengang aus guten Gründen spezielle Veranstaltungen haben, wünsche ich mir doch, dass wir ein selbstverständlicher und hoffentlich bereichernder Teil des Lebens an beiden Fakultäten werden.

Ich freue mich auf viel Austausch, hoffentlich bald wieder reale Begegnungen und intensive sechs Semester!

# Gemeinsam auf dem Weg
# Die Arbeit der Fachschaft der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Kevin Daniel Höh
studiert im 8. Fachsemester ev. Theologie mit dem Studienziel Magister Theologiae.

Was garantiert einen erfolgreichen Verlauf des Studiums? Zugegeben gibt es diesbezüglich unzählige Ansichten, die gewiss allesamt ihre Berechtigung und ihre Richtigkeit haben.

Für die Fachschaft der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz steht bei allen potenziellen Antworten eine im Rampenlicht: nur gemeinsam können wir unsere jeweiligen individuellen Ziele erreichen.

In gewissem Maße gleicht das Studium der Evangelischen Theologie einer Bergtour: schier endlos hohe Sprachberge sind zu erklimmen, Spalten und Schluchten im Wissen müssen überwunden werden, oftmals glaubt man an fehlender Ausrüstung und dünn werdender Luft zu scheitern, den Gipfel aus dem Blick verlierend.

Was man auf diesem Weg braucht, ist eine gute Seilschaft, eine, die einen stützt, trägt und das Rüstzeug bereitstellt, mit dessen Hilfe das Erreichen des Zieles möglich ist. Was man braucht, ist eine engagierte Fachschaft, die einen mit einbezieht und stetig präsent ist.

Mit Beginn der Coronakrise, welche nahezu alle universitären Veranstaltungen in die Weiten des Internets gezwungen hat, haben auch die Veranstaltungen und Angebote der Fachschaft ihren Weg in virtuelle Räume gefunden, in denen diese nach wie vor bis zum heutigen Tag ihren Platz ausfüllen.

Dabei liegt das Augenmerk zu Beginn eines jeden Semesters besonders stark auf der Arbeit mit denjenigen, die am Beginn ihres Studiums stehen. Die persönliche Beratung ebenjener Kommiliton*innen mit individueller Stundenplanberatung, Hilfe bei Veranstaltungsanmeldungen und Gesprächen über Gott und die Welt verlangt in diesen Zeiten einiges an Kreativität ab: das allseits beliebte „Ersticafe“, bei dem in gemütlicher Atmosphäre bei Kaffee und Kuchen über

das Know-how des Studiums geredet wird, erlebte einen Umzug auf Microsoft Teams und aus der traditionellen Kneipentour zu Semesterbeginn wurde das ebenfalls zur Tradition gewordene Online-Pubquiz, das, wöchentlich von verschiedenen Personen gestaltet, in geselliger Runde Wissen von A bis Ω auf den Prüfstand stellt.

Zudem ermöglicht es ein im Wintersemester 20/21 ins Leben gerufenes Tutor*innenprogramm, allen am Beginn ihres Studiums stehenden Kommiliton*innen eine*n direkte*n Ansprechpartner*in zur Seite zu stellen, an die sich bei Fragen aller Art gewendet werden kann, um bei dem pandemiebedingt noch schwierigeren Einstieg in das Student*innenleben so viel Starthilfe wie möglich geben und erhalten zu können.

Neben diesen das Studium betreffenden Angeboten liegt der Fachschaft in besonderem Maße das gemeinsame Erleben zwischenmenschlicher Freude am Herzen:

Egal, ob man sich wöchentlich donnerstags zur „5-vor-12-Andacht", im Rahmen derer beim gemeinsamen Gebet und Gesang Krafttanken und Besinnung möglich sind, zusammenfindet oder ob man sich zur Kochgruppe dazuschaltet, um veganes Kichererbsencurry mit Süßkartoffeln zu genießen und darüber zu reden, wie schön es doch wäre, wieder einen Wandertag unternehmen, sich zum monatlichen Stammtisch treffen, ein Sommerfest und eine Adventsfeier veranstalten und Gottesdienste feiern zu können, auch in Zeiten der Trennung sind Gemeinsamkeit und Nähe möglich.

Es ist großartig zu sehen, wie Menschen gerade in Krisen zusammenwachsen, Impulse aus der Fachschaft aufblühen und in neuen Angeboten und Veranstaltungen umgesetzt werden.

Klar aber ist zweifelsfrei, dass alle diese Dinge den persönlichen Kontakt untereinander nicht ersetzen können. Gemeinsames Lernen und Leben im Studium, gemeinsames Singen, Wandern und Kochen, sowie verträumte Tage im Fachschaftsraum und gemeinsame Abende am Rheinufer und in den Kneipen der Stadt lassen sich auf Dauer durch kein Onlineangebot ersetzen.

Auch wenn sich Onlineveranstaltungen bewährt haben und Lehre und Studium weitergehen, überwiegt auf mannigfaltige Weise die Freude darauf, alle diese Angebote irgendwann wieder in Präsenz anbieten und erleben zu dürfen.

Es ist die starke Hoffnung darauf, bald wieder ein echtes Gesicht sehen zu können, welches einen nicht verschwommen durch einen Bildschirm hindurch anschaut und eine echte Stimme hören zu können, die einem nicht verzerrt aus einem Lautsprecher heraus in die Ohren dringt, die stark wie nie zuvor verdeutlicht, dass wir uns als Fachschaft weder aus den Augen verloren haben, noch im Begriff sind, dies zu tun.

Albus Dumbledore hat einmal gesagt: „Wir sind nur so stark, wie wir vereint sind und so schwach, wie wir getrennt sind.“ Diese Worte haben zur heutigen Zeit mehr Bedeutung denn je.

# Digitales Lernen in Eigenregie

Lara Hauzel, studiert im 11. Semester Evangelische Theologie im Magister Theologiae und im 2. Semester Latein im Master of Arts

Elisabeth Hitzel, studiert im 9. Semester Evangelische Theologie im Studiengang Magister Theologiae

Florian Kolbe, studiert im 8. Semester Evangelische Theologie im Magister Theologiae

*1. „Paulus zwischen Juden und Nicht-Juden“*

Der erste Blick ins Vorlesungsverzeichnis versprach eine harmlose Übung ohne besonderen Aufwand. Dass dieser erste Eindruck täuschte und schon im Titel einiges an Sprengkraft verborgen lag, wurde recht bald nach dem Einfühlen in die Thematik deutlich. Paulus selbst ist kein leichter Charakter. Er liebt, er leidet, er kann in der größten Freude schwelgen und gleichzeitig Todesfurcht erleben – kurzum, er ist hochemotional und nebenbei eine der wichtigsten Figuren des Christentums. Paulus ist, war und blieb Zeit seines Lebens Jude; sein soziokultureller Rahmen war das hellenistische Judentum. Wie reich Paulus aus dem jüdisch-hellenistischen Erfahrungsschatz schöpft und diese Erfahrungen in seinen brieflichen Ausdruck einfließen lässt, trat in den folgenden Sitzungen immer stärker hervor. Kulturwissenschaftliche Ansätze können Licht ins Dunkel bringen: Kultur und Gesellschaft bedingen sich wechselseitig. Gerade die paulinischen Briefe stellen dar, wie sich ein Individuum in der Spannung von Kultur und Gesellschaft immer wieder reproduziert. Erst in der Kommunikation mit signifikanten Anderen bildet Paulus seine Identität(en) aus. Seine bikulturelle Persönlichkeit – die Kenntnis jüdischer wie hellenistischer Kulturstandards – half ihm, seine religiöse Botschaft aus einem primär jüdisch-hellenistischen Kontext in einen primär nicht-jüdischen hellenistischen Kontext zu vermitteln. Nun hatte die Übung nicht nur einen anspruchsvollen inhaltlichen, sondern auch methodischen Schwerpunkt: das Lehrvideo.

*2. Lehre zu Zeiten von Corona*

Das Ziel der von Frau Prof. Dr. Kobel angebotenen Übung, die parallel zur Vorlesung „Paulus als interkultureller Vermittler“ lief, war die Erstellung von Erklärvideos bezüglich eines selbst ausgesuchten Themas über Paulus. Die Studierenden durften sich jeweils einen Schwerpunkt über Paulus nach eigenem Interesse auswählen, den sie dann vertiefend in Form eines kurzen Lehrvideos ausarbeiteten. Die Idee zu dieser innovativen Lehrmethode war der digitalen Lehre im Rahmen der Coronapandemie entsprungen

– und stieß bei den Studierenden auf Motivation und Zuspruch. In regelmäßigen Abständen wurden sie über die wesentlichen organisatorischen Aspekte eines didaktisch aufbereiteten Videos sowie mögliche Zugangsweisen dieser inhaltlichen wie kreativen Herausforderung informiert und konnten ihre Ideen anschließend selbst in die Tat umsetzen. So wurde sowohl das Angebot digitaler Lehre als auch die flexible asynchrone Planung in die Übung integriert.

Als besonders zielführend erwies sich dabei eine gestaffelte Herangehensweise. In mehreren Schritten und unter kontinuierlicher Betreuung näherten sich die Studierenden dem Endprodukt Lehrvideo an: Auf die Auswahl des Themas erfolgte eine intensive Recherche und Lektüre, die das Wissen um die Thematik vertiefte. Aus dieser Fülle an Informationen galt es nun, die essenzielle Thematik herauszudestillieren und auf ihren wesentlichen Gehalt zu reduzieren. Zur Sicherung wurden wissenschaftliche Aufsätze verfasst, die den Inhalt des späteren Lehrvideos zunächst akademisch aufbereiteten, bevor die didaktische Reduktion die anspruchsvoll formulierten Texte für die jeweils ausgewählte Altersgruppe zugänglich machte und konkretisierte.

*3. Paulus zum Sprechen bringen*

Tatkräftige Unterstützung erhielten die Studierenden von Birte Svea Philippi, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Kunstpädagogik im Bereich Neue Medien an der Goethe Universität Frankfurt am Main, die unterschiedliche Arten der Gestaltung von Erklärvideos präsentierte. Anschließend an die didaktische Reduktion und die Planung des Storyboards für Ablauf und Visualisierung der Videos konnten die Dreharbeiten beginnen, die jede:r der Nachwuchs-Regisseur:innen auf individuelle Weise umsetzte. So wurden alle Ebenen des akademisch-didaktischen Arbeitens bedient und gefördert.

Am Ende des Semesters waren die acht Lehrvideos pünktlich zur gemeinsamen Online-Premiere bereit zum Abspielen, und jedes überzeugte auf seine eigene Weise. So hatte die experimentelle Lehrmethode eindrucksvoll unter Beweis gestellt, wie vielfältig und originell Ideenreichtum und Wissen zusammenwirken können. Die sorgfältige inhaltliche Aufbereitung und methodische Umsetzung macht es möglich, ferne Zeiten und Räume lebendig werden zu lassen. Paulus selbst kann so seine Stimme erheben und zum Sprechen kommen.

Wer neugierig geworden ist und sich gerne einen eigenen Eindruck über die Videos machen möchte, findet sie auf der Fachbereichshomepage (Prof. Dr. Esther Kobel – weitere Informationen | Evangelisch-Theologische Fakultät (uni-mainz.de)) und auf dem YouTube-Kanal „Uni-Mainz Evangelische Theologie“ (Uni-Mainz Evangelische Theologie - YouTube).

# Mensch, was forschst du?
# Ein Seminartag

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.

Woran arbeitest du? Womit beschäftigst du dich grade? An der Uni sind das  wichtige und spannende Fragen, die zum Gedankenaustausch anregen können. Gleichzeitig ist es in einem normalen Gespräch kaum möglich, die eigene Arbeit – ob nun Bachelor-, Master- oder andere Forschungsarbeit nachvollziehbar darzustellen.

Mit der Seminarreihe „Mensch Frau* forscht“ hat sich Dorothea Erbele-Küster seit letztem Semester das Ziel gesetzt, die an der Uni geschehende Forschungsarbeit sichtbarer zu machen und der durch die Pandemie verstärkte Isolation etwas entgegenzusetzen. In den zweiwöchentlichen “Kachelgesprächen“ blühte der Austausch über gemeinsam gelesene Texte, apokalyptische Romane und die Entwicklung der Universität wieder auf. Bei einem Seminartag wurde dann die Vorstellung verschiedenster Projekte in den Fokus genommen. Prof. Kobel stellte erste Ergebnisse ihrer aktuellen Forschung dar, in der sie sich mit Mainzer Forschungsgeschichte befasst: Luise Schottroffs Zeit in Mainz. Vielen mag bewusst sein, dass die große sozialgeschichtliche Exegetin Schottroff in Mainz gelehrt hatte – aber weniger bekannt ist wohl die Kontroverse um ihre Berufung zur Professorin (eine der ersten weiblichen Professorinnen in der deutschen Theologie), zu der Diffamierungsversuche, das unautorisierte Weitergeben eines Thesenpapiers an Kirchenleitungen, diverse Rücktritte, heftige Uneinigkeiten in der Berufungskommission, diverse Zeitungsartikel und eine zweitägige Besetzung des Dekanats durch Studierende gehörten. Ebenso wenig dürfte bekannt sein, dass Dorothee Sölle unter midestens ebenso schwierigen Bedingungen ihren Lehrauftrag erhielt und verteidigen musste. „Frau und links – das muss bestraft werden“, fasste ein Zeitungsartikel in der FR damals zusammen. Desto erfreulicher, dass auch dieser Teil der Fakultätsgeschichte jetzt bearbeitet wird.

Quasi tagesaktuell war der nächste Vortrag: Leonie Schmidt berichtete aus ihrer Bachelorarbeit in der Gesundheitspsychologie, in der sie

sich mit der Frage beschäftigt, welche Faktoren zum Befolgen oder Nichtbefolgen der Corona-Präventionsregeln beitragen. Teil ihrer Arbeit ist die Entwicklung eines Fragebogens, der motivierende und hindernde Faktoren erheben und gewichten soll. Besonders interessant für die Laien war die Erkenntnis, dass das Bewusstsein der eigenen Gefährdung gar keine so große Rolle spielt; soziale Faktoren beispielsweise scheinen wichtiger zu sein.

Nach einer kurzen Pause ging der Tag weiter mit einem Blick in die Kunstgeschichte und nach Oppenheim zu einem besonderen Grabmal. Juliane Zschitschick nahm das Seminar mit zum Grabmal von Anna von Dalberg, die 1410 mit 11 Jahren in der Katharinenkirche von einem umfallenden Grabstein erschlagen wurde. Ihre Eltern errichteten ihr ein wunderschönes Grabmal, das sehr kunstvoll und ausdrucksstark gearbeitet ist. Wie kommt es, dass eine alleinstehende junge Frau ein derart wertvolles und auffälliges Grabmal erhielt? Wie passt dieses Grabmal zu anderen, die in der Katharinenkirche zu finden sind (beispielsweise die ihrer fünf Jahre später verstorbenen Eltern) oder auch denen anderer Grabmäler und Frauendarstellungen? Gleichzeitig kann an der Entwicklung der Grabmäler auch abgelesen werden, wie sich Kunst, Macht und Einfluss im Mittelalter entwickelten.

Der abschließende Vortrag von Sarah Höhr nahm die Geschichte von Simson und Delila unter queerer Perspektive in den Blick. Dabei kamen sowohl Machtaspekte, Klischees in der Rezeption (wie die Darstellung Delilas als femme fatale) als auch die Wahrnehmung, wie Sexualität in der Perikope dargestellt wurde, zur Sprache. Es stellte sich heraus, dass die Perikope durchaus als ein das Patriarchat kritisierender und unterlaufender Text gelesen werden kann, der bekannte Klischees und Machtstrukturen in Frage stellt.

Zum Ausklang saßen wir alle noch ein bisschen 'beisammen' und ließen den Tag gemeinsam bei einem Getränk – Tee, Wasser, Bier oder Whisky – ausklingen. Fazit: Es war spannend, Einblicke in so unterschiedliche Themen und Forschungsfelder zu erhalten und es ist erfreulich, wie gut das wissenschaftliche Gespräch unter Menschen ganz unterschiedlicher Fachgebiete und in ganz unterschiedlichen Stadien ihres Studiums gelingen kann! So gingen wir alle müde, aber auch beflügelt aus diesem Seminartag hinaus.

# Theologie – hochaktuell

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.

Wenn man die Welt um sich herum verstehen möchte, dann kann ein Theologie-Studium sehr hilfreich sein. Vor einem Jahr wussten wir noch nicht, worum es eigentlich bei Covid-19 geht, die ganze Welt stand unter Schock. Jetzt sehen wir langsam das Licht am Ende des Tunnels, wir lernen, wie Homeoffice und digitale Lehre funktionieren und wie wir trotz Lockdowns und Corona-Maßnahmen in Kontakt bleiben und zusammen denken können. Zusammen denken und auf unsere Situation reflektieren – nicht nur lokal, sondern global. Vielleicht ist es jetzt einfacher als früher? Jeder in seinem Zimmer mit einem Computer, egal in welcher Ecke der Welt, konnte im WiSe donnerstags an der Veranstaltung „The Covid-19 Pandemic in Theology and Religions" unter der Leitung von Professor Dr. Volker Küster und PD. Dr. Dorothea Erbele-Küster teilnehmen. Kontextuelle Theologie live!

Neben den Studierenden der Fakultät erschienen prominente Gäste auf dem Bildschirm, die ihre Gedanken über ihre Situation in der Pandemie geteilt haben.

Wenn es um Pandemie geht, kommt auch HIV/AIDS schnell ins Gespräch, auch beim Seminar wurde intensiv über HIV/AIDS diskutiert, um danach mithilfe des Gesprächs mit Dr. Paul Leshota Covid-19 im afrikanischen Kontext zu thematisieren. Dort haben wir gelernt, dass eine Epidemie nicht nur als gesundheitliches, sondern auch als ein gesellschaftliches Problem wahrzunehmen ist.

Im lateinamerikanischen Kontext waren die Befreiungstheologie und der Ökofeminismus Ausgangspunkt. Damit wurde über die Wirkung des Virus auf die Armen und die gemeinsame menschliche Verantwortung gesprochen. Es wurde betont, dass der Mensch auch Teil der geschöpflichen Welt ist; er müsste entsprechend die wechselseitige Verbundenheit erkennen und seine Taten danach ausrichten. Prof. Dr. Helmut Renders hat über Brasilien erzählt, wo die Pandemie erst nicht wahrgenommen wurde. Die Kirchen wussten nicht, wie sie die Covid-betroffenen Menschen begleiten sollten. Er machte die Wichtigkeit der Kunst klar, während er uns die

Totentanzgemälde vorstellte: In der Kunst kann man immer Deutungsmuster erkennen und die inneren Ängste identifizieren und artikulieren.

Der asiatische Kontext wurde durch das Gespräch mit Prof. em. Dr. Jin-Kwan Kwon veranschaulicht, der über die Minjung-Theologie, das Leid des Volkes und die Wichtigkeit der Ehre der Natur redete. Für ihn ist die Covid-19 Pandemie nur ein Teil der menschlichen Geschichte und eine gute Möglichkeit, unser Verhalten zu verändern. Prof. Dr. Carola Roloff stellte den Buddhismus und die buddhistischen Lösungen in Krisenzeiten vor. Mitleid mit den anderen und Meditation helfen, die inneren Zweifel und Verzweiflung zu besiegen. Alles verändert sich kontinuierlich: Wenn wir es einsehen können, können wir flexibler darauf reagieren.

„I can't breath" waren die letzten Wörter von George Floyd, mit dessen Tod die Black Lives Matter Bewegung wieder ausbrach. Derzeit mussten viele Menschen erfahren, wie schwer es sein kann, tief durchzuatmen. Mit den generativen Themen einer Pandemie-Ethik wurde die Verflechtung verschiedener Themen wie Pandemie, Rassismus, Behinderung, Ageism und die Rolle der Kirche diskutiert. Prof. em. Dr. Sigurd Bergmann kritisierte das schwedische Herden-Immunität-Modell aus ethischen Gründen, während Prof. Dr. Susanne Scholz die Situation in den USA erklärte und neue und vertraute feministische Wege des Lesens der biblischen Literatur in Krisenzeiten aufzeigte. Interessanterweise wird die Theologie in dieser Krisensituation marginalisiert, aber die öffentliche Sprache ist oft christlich geprägt. Sind die Kirchen eigentlich systemrelevant? Müssen sie es sein? Wenn es um Kirche geht, ist die institutionelle oder die gelebte Kirche gemeint?

Diese Fragen sind nicht nur für die Christ*innen relevant. Dr. Annette Böckler zeigte, wie schwer die jüdischen Gemeinden von der Pandemie betroffen wurden, auch weil ihre Liturgie stark auf die Gemeinschaft (mindestens 10 Menschen minyan) basiert ist und alleine nicht durchgeführt werden kann. Die liberalen Richtungen des Judaismus erkannten die aus der Not geborenen Möglichkeiten und werden wahrscheinlich die digitale Form weiterhin nutzen, während die konservative Richtung die Wichtigkeit der Gemeinschaft betonen wird. Aber muss Gemeinschaft immer leiblich verstanden werden? In der jüdischen Liturgie müssen die Betenden einander sehen und hören – wird es möglich, so eine richtige Gemeinschaft online zu schaffen?

Unsere aktuelle Lebenssituation zu verstehen ist nicht immer einfach. Jetzt, in der Corona-Zeit, ist es umso wichtiger, gemeinsam, glokal Fragen zu stellen und Antworten zu finden. Wir alle haben jetzt etwas Gemeinsames auf dem Horizont, es ist höchste Zeit, unsere Interdependenz zu erkennen.

# In der Jogginghose zur Konferenz

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.

Dass Corona die gesamte Arbeit an der Uni durcheinandergewirbelt hat, haben wir alle in diesem Jahr zur Genüge erfahren müssen – und auch an vielen Stellen schon zu reflektieren begonnen. Aber nicht nur der universitäre Alltag von Lehre und Forschung vor Ort ist betroffen, sondern auch der gesamte Austausch der Forschung: Grabungen, Treffen und natürlich auch Konferenzen. In den ersten Monaten – überrascht von der Reichweite und Dauer der Krise – wurden die meisten Konferenzen abgesagt oder hoffnungsvoll auf einen späteren Zeitpunkt verschoben. Aber als spätestens im Sommer deutlich wurde, dass diese Krise nicht so schnell vorbei sein wird, musste die akademische Welt auch hier kreativ sein.

Und so wurde eine der größten und wichtigsten exegetischen Konferenzen des Jahres, das Annual Meeting der Society of Biblical Literature (SBL), dieses Jahr digital veranstaltet. Statt einer klassischen mehrtägigen Konferenz, zu der Wissenschaftler*innen aus allen Kontinenten in die USA geflogen wären, kamen die Vorträge zu den Teilnehmenden nach Hause. Um die mittlerweile allseits bekannte Screen Fatigue zu vermeiden, wurden die Vorträge auf zwei Wochen verteilt. Außerdem galt es, Wissenschaftler*innen aus möglichst vielen Zeitzonen eine Teilnahme zu ermöglichen. Keine einfache Aufgabe, wenn die Teilnehmenden nicht nur aus Amerika kommen, sondern auch aus Europa, Afrika, Asien und Australien.

Statt in Seminarräumen saß man diesmal im eigenen Arbeitszimmer, statt auf ein Podium mit Vortragenden blickte man auf den Computer-Bildschirm mit seinen Kacheln, in denen die Vortragenden in ihren eigenen Arbeitszimmern zu sehen waren. Wie immer bei der SBL-Konferenz waren die Vorträge in unterschiedliche Einheiten eingeteilt, von *Metaphor Theory and the Hebrew Bible* über *Bible and Emotion* bis zu I*nventing Christianity: Apostolic Fathers, Apologists, and Martyrs*, um nur einige zu nennen. Dazu kamen Einheiten mit pragmatischeren Themen wie *How to Turn your Dissertation into a Book* und solche, in denen es um gegenseitiges Kennen-

lernen und gemeinsame Fragen ging. So gab es unter anderem die Möglichkeit, Vertreter*innen diverser theologischer Verlage kennenzulernen und mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Die Vielfalt an Themen und Inhalten der Tagung war derart groß, dass ich einige Zeit brauchte, mich durch das Programm durchzuarbeiten und einen Plan zu erstellen, welche Seminare ich besuchen wollte. Erschwert wurde das Ganze dadurch, dass die Uhrzeiten natürlich alle in EST (Eastern Standard Time, Zeitzone der Ostküste der USA) angegeben waren. Für jeden Termin musste ich also erstmal umrechnen, ob der mit meinem Terminkalender und meiner Zeitzone überhaupt kompatibel war.

Kaum hatte ich meinen Plan zusammengestellt, ging es los. Zwei Wochen lang arbeitete ich halb normal am Schreibtisch und war halb in den USA. Nachmittags oder abends nahm ich an Webinaren und Roundtables teil, manchmal bis ein Uhr nachts. Es war schon seltsam, so spät noch am Schreibtisch zu sitzen und auf meinem Bildschirm Menschen dabei zuzusehen, wie sie kluge Vorträge über johanneische Rhetorik hielten, während ich meine Hände an einer Tasse Tee wärmte und versuchte, wach zu bleiben. Noch seltsamer war es, wenn durch kleine Kommentare deutlich wurde, an welch unterschiedlichen Orten sich die Vortragenden befanden – für den Vortragenden aus Schweden war es um 16 Uhr schon stockfinster, während der Tag für die Amerikaner gerade erst begonnen hatte. Eine Australierin dagegen bemerkte, für sie sei es sehr früh morgens –sie war uns einen Tag voraus. Selten war mir so unmittelbar deutlich, wie international vernetzt die wissenschaftliche Gemeinschaft ist.

Gleichzeitig litt die Vernetzung untereinander unter der Digitalisierung der Konferenz. Es gab keine Möglichkeit, mit anderen in Kaffeepausen oder nach Vorträgen ins Gespräch zu kommen. In den Webinaren wusste man noch nicht einmal, wer die anderen Teilnehmenden waren. Dadurch war die Konferenz auch auf seltsame Art einsam – man saß zu Hause, hörte viel Interessantes, hatte aber kaum Möglichkeiten für Gespräche. Vielleicht entwickeln wir ja in den nächsten Jahren Ideen, wie diese informellen Aspekte auch ins Digitale übertragen werden können – denn sie sind ja unbestreitbar ein wichtiger Teil jeder Konferenz.

Nichtsdestotrotz war das SBL Meeting auf diese Art ein Gewinn. Die digitale Art der Veranstaltung erleichtert die Teilnahme enorm – viele, die nicht in die USA hätten fliegen können,

konnten so teilnehmen (mich eingeschlossen). Auch in Bezug auf den Klimaschutz ist diese Art der Konferenz natürlich wesentlich besser, weil einige hundert Flüge so vermieden wurden. Ich bin gespannt, auf welche Art Konferenzen 2021 stattfinden können und ob wir einige Lehren aus dieser Zeit, in der wir zum Verzicht auf Reisen gezwungen sind, auch in die Zeit nach 2020 mitnehmen werden.

# Mainzigartig: Interview mit Wiltrud Keitlinghaus

Wiltrud Keitlinghaus
ist Gründerin und Erste Stiftungsbeirätin der „Stiftung für Jüdische Studien - Zum Andenken an Prof. Dr. Günter Mayer“.

**MaTheoZ:** Frau Keitlinghaus, stellen Sie sich bitte kurz vor und erzählen etwas zu ihrer Person:

**Keitlinghaus:** Ich bin 75 Jahre alt und habe vor 15 Jahren die Stiftung für Jüdische Studien gegründet, zum Andenken an Herrn Prof. Günter Mayer, der ein großer Judaist war. Er hatte sein Lehrfach an der Ev. Theol. Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität seit 1975 bis zu seiner Emeritierung.

Ich selbst bin Ergotherapeutin und besaß 30 Jahre eine eigene Praxis im Raum Bad Dürkheim. Geboren bin ich nahe München und besuchte in München die Schule und schloss dort auch meine Ausbildung ab.

Dann lebte ich 35 Jahre in der Pfalz, habe 11 Jahre meinen Enkel in München gehütet und bin seit einem Jahr wieder mit Freude in die Pfalz zurückgekehrt.

**MaTheoZ:** Zunächst hätten wir ein paar grundsätzliche Fragen zur Stiftung und wie verlief die Gründung?

**Keitlinghaus:** Meine Idee war 2006 eine Stiftung zum Andenken an ein gelungenes Leben trotz starker körperlicher Behinderung von Herrn Mayer zu gründen. Am Anfang musste ich einige Hürden dafür überwinden, bis ich dann endlich die richtigen Berater gefunden habe.

Dank meiner Steuerberaterin hatte ich schließlich den Zugang zu einem kompetenten Rechtsanwalt in Mannheim. Dort wurde die Treuhandstiftung gegründet, die auch als unselbständige Stiftung bezeichnet wird. Es funktioniert durch einen Vertrag zwischen dem Stifter und einer anderen Dachstiftung. Eine Treuhandstiftung bietet die tolle Möglichkeit mit geringem Verwaltungsaufwand eine eigene Stiftung unbürokratisch und schnell aufzustellen. Deshalb war ich zuerst bei der Ebernburg-Stiftung und schließlich jetzt mit der effizienten Johannes Gutenberg-Universitätsstiftung verbunden.

**MaTheoZ:** Können Sie nochmal genau sagen, was sie zur Gründung der Stiftung veranlasst hat? Kam das von ihnen ganz allein oder war das bereits im Gespräch mit Herrn Mayer?

**Keitlinghaus:** Wir haben uns darüber nie unterhalten, doch ich wünschte mir, bei so einer au-

ßergewöhnlichen Biografie, die mir an das Herz ging, ihm mit einer Stiftung ein Vermächtnis zu setzen. Deshalb wählte ich auch das Logo in hebräischen Buchstaben: Lernen und Lehren, was in seinem Leben bedeutend war.

**MaTheoZ:** Die Stiftung trägt in ihrem Titel „Stiftung für Jüdische Studien“. Haben Sie den Titel bewusst gewählt?

**Keitlinghaus:** Ja, diese Stiftung soll an sein Lebenswerk erinnern. Als sozialberuflich Engagierte hatte ich nicht viel Kenntnisse über dieses spezielle Fach. Doch da ich Herrn Mayer 20 Jahre begleiten konnte, habe ich mich nach und nach hineingefunden. Ich bekam nach seinem Tod viel Unterstützung zur Ausführung meiner Idee von den Kollegen der Ev. Theol. Fakultät, vor allem von Herrn Prof. Weyer-Menkhoff, aber auch von seinen Doktoranden. Ich wurde dann gut beraten für den Zweck der Stiftung. Da die Judaistik ein Orchideenfach ist, wie Herr Mayer es nannte, bin ich froh, dass sich dadurch die Flut von Anträgen in Grenzen hält. Es war mir auch wichtig, sich mit der Ev. Theol. Fakultät zu verzahnen, als einzige Stiftung dieses Fachbereichs. Außerdem bin ich nur eine von 5 anderen geisteswissenschaftlichen Stiftungen der insgesamt 38 Stiftungen der Johannes-Gutenberg-Universität. Die meisten Stiftungen sind aus dem  medizinischen , biologischen und juristischen Bereich.

**MaTheoZ:** Konkret zur Stiftung: Wie hoch ist denn das Vermögen ihrer Stiftung?

**Keitlinghaus:** Es beträgt 100.000 € und wurde in das Universitätsvermögen damals eingebracht. Von dort bekomme ich jährlich eine Ausschüttung aus dem Vermögenstopf der J.G.-Universitätsstiftung. Leider wird dieses Geld wegen der niedrigen Zinsen jedes Jahr weniger.

Deshalb bin ich besonders dankbar, dass meine Stiftung per Interview vorgestellt wird. Denn in diesen Zeiten wird es auch schwierig Spenden zu akquirieren.

**MaTheoZ:** Die Stiftung ist ja eine unselbständige Stiftung, wie ist das strukturiert?

**Keitlinghaus:** Wie schon erwähnt, bei einer Treuhandstiftung muss keine eigene Verwaltung aufgestellt werden. In meinem Fall bin ich kostenlos unter den Fittichen der Universitätsverwaltung. Das ist eine Riesenerleichterung! Diese perfekte Verwaltungsarbeit wurde letztes Jahr sogar mit einem Qualitätssiegel ausgezeichnet Zu der jährlichen Sitzung des großen Kuratoriums werden

alle Stiftungen eingeladen, auch zu einem festlichen Abend für Förderer und Deutschlandstipendiaten. Schließlich wird jährlich jede Stiftung aufgefordert, sich am Stiftertag einzubringen. Das zeigt, wie gut alle eingebunden werden.

**MaTheoZ:** Kann man bei der Stiftung Mitglied werden oder gibt es einen Stiftungsbeirat?

**Keitlinghaus:** Der Stiftungsbeirat besteht aus drei Mitgliedern: Das ist der Vorstand, jeweils der amtierende Dekan der Ev. Theol. Fakultät, derzeit Herr Prof. Roth, ich als Erste Beirätin und Herr Tobias Mayer, der Neffe von Herrn Prof. Mayer, als mein Stellvertreter. Mehr Personen sind nicht nötig. Man kann sich aber jederzeit Fachkompetenz einholen, um sich bei Entscheidungen beraten zu lassen. So standen schon Herr Prof. Weyer-Menkhoff, Herr Prof. Grätz, Prof. Zimmermann und zuletzt Herr Prof. Zwickel mit Rat und Tat uns zur Seite. In einer Jahresübersicht werden die Förderungen und die Leistungen der Stiftung transparent gemacht und an alle Professoren der Ev. Theol. und Kath. Fakultät und an Interessierte verschickt.

**MaTheoZ:** Sie haben die Spendenstruktur erwähnt, deswegen die Frage , kann man einfach spenden und, aus formalem Interesse, wird eine Spendenquittung ausgestellt?

**Keitlinghaus:** Zu dieser Frage gibt es Informationen auf der Homepage der Stiftung (https://www.stiftung-fuer-juedische-studien.de). Doch man kann jederzeit spenden und bekommt ab 100.-€ eine Spendenquittung, die dann steuerlich absetzbar ist, da die Stiftung gemeinnützig ist. Mit dieser Information könnte man bestimmt mehr Spender erreichen. Das allerbeste wäre allerdings, man bekäme eine Zustiftung. Die würde das Grundvermögen der Stiftung erhöhen und müsste nicht - wie Spenden - zeitnah ausgegeben werden. Mal sehen, was da noch geschieht!

**MaTheoZ:** Welche Projekte und Leistungen hat die Stiftung in all den Jahren neben den 7 Deutschlandstipendien unterstützt?

**Keitlinghaus:** In den letzten Jahren wurden 5 Dissertationen gefördert, davon sind bereits 3 abgeschlossen und auch die Habilitationsschrift von Herrn Dr. Hensel sowie die Magisterarbeit eines Diplomtheologen. Es gehörten auch Reisekosten und Auslandsaufenthalte dazu. Ebenso wurde eine Hilfswissenschaftsstelle sowie ein Seminarraum auf der Ebernburg und der Ebern-

burg-Hörsaal in der Universität mitfinanziert. Außerdem wurde – was mir große Freude machte – eine Exkursion der Studenten vom Münchner Lehrstuhl für jüdische Geschichte zu den Schumstätten bezuschusst. In den beiden ersten Jahren hat mich begeistert, Preisgelder für den Schülerwettbewerb in Latein und Altgriechisch, „Certamen Rheno Palatinum“ zu übergeben.

**MaTheoZ:** Jetzt würde ich noch eine Frage zu den Druckkosten bei Publikationen und Dissertationen nachschicken.

**Keitlinghaus:** Ja, es werden Druckkosten übernommen, auch für Publikationen, doch auch festgelegte monatliche Beiträge, z.B.: beim Deutschlandstipendium. Es kann ebenso vorkommen, dass einmal ein bestimmter Betrag ausgezahlt wird, weil die Geförderten selbst wissen, wie sie das Geld am sinnvollsten einsetzen können. Gerade in der Pandemiezeit ist das notwendig geworden.

**MaTheoZ:** Wenn sie an die Jahre zurückdenken, gab es ein Highlight oder ein Ereignis, das besonders hervorstach?

**Keitlinghaus:** Kann ich eigentlich nicht sagen, mir ist immer der Kontakt zu allen Geförderten wichtig und letztlich wertvoll. Es werden ja immer Studierende ausgewählt und so kann ich junge Menschen bestens unterstützen. Ich bekomme meistens die fertiggestellten Arbeiten zugeschickt, wie die von Herrn Dr. Hensel über Samaria oder von Frau Junker über die Rede von der Sünde. Ich lese mich dann ein und bekomme dadurch auch den Werdegang jedes Einzelnen mit.

Als Stifterin gibt es aber darüber hinaus die Möglichkeit unglaublich viele Leute mit denselben Ambitionen kennenzulernen. So gründete ich vor 4 Jahren ein Stifterinnen-Netzwerk, um gemeinsame Interessen auszutauschen. Wir bringen uns ja alle aktiv gesellschaftlich ein, das verbindet mich mit diesen Frauen. Letztlich bin ich mehr und mehr überzeugt, dass man mit einer Stiftung viel bewirken kann und es Sinn macht, schon zu Lebzeiten sich nachhaltig einzusetzen .Vielleicht habe ich jetzt einem Leser auch Mut gemacht für das Stiften!

**MaTheoZ:** Dann hätten wir noch die Frage zum Namensgeber der Stiftung: grundsätzlich wer war Herr Prof. Mayer und was hat ihn ausgemacht?

**Keitlinghaus:** Da empfehle ich zunächst seine Biografie auf der Homepage anzuschauen. Er hat

trotz der Beeinträchtigung sein Leben und seine Arbeit sehr gut gemeistert, manchmal waren ihm auch Kollegen und Studenten behilflich. Den Lehrauftrag erledigte er mit Freude regelmäßig bis zu seiner Emeritierung. Er konnte selbst bei Gottesdiensten ab und an aushelfen. Sein geistiger Horizont war beeindruckend. Herr Mayer war ein bewundernswerter Meister vieler Sprachen und beherrschte sogar das seltene Ugarit.

Er nahm alle Herausforderungen seit seiner Jugend beispielhaft an. Wenn er auch durch Operationen Schuljahre versäumte, so hat er sie leicht nachgeholt. Dieser Elan war bis zuletzt ungebrochen!

**MaTheoZ:** Wofür hat er denn am meisten gebrannt?

**Keitlinghaus:** Sein Arbeitsschwerpunkt lag in der Judaistik, ganz konkret im rabbinischen Recht. Er hat zwei sehr umfassende Werke dazu verfasst, einmal einen Text über Para, einen Bereich der Ordnung Toharot der Mischna, in dem es um Reinigung geht. Und er hat eine umfassende Analyse des Toseftatraktats Kil'ajim geschrieben, als seine Habilitationsschrift (Ein Zaum um die Tora). Zusätzlich dazu kamen viele Artikel zu jüdischen Begriffen im theologischen Lexikon, Übersetzungen der Tosefta und ähnliches mehr.

Und dann hat er sich immer für seine Studenten eingesetzt, hat alle anstehenden Fragen beantwortet, aber auch im Umkehrschluss einiges von ihnen verlangt. Diejenigen, die bei ihm weiterstudieren wollten, sollten in der Lage sein, intelligent mit den Themen umgehen zu können und zügig mit ihren Arbeiten voranzukommen. Ganz in seinem Sinn: gute Wege in die Zukunft und Wissen weitergeben. Seine Kompetenz war auch damals für den Erhalt und die Pflege der jüdischen Bibliothek in der Universität gefragt. Sie war ihm immer ein besonderes Anliegen.

**MaTheoZ:** Die Stiftung existiert nun schon über ein Jahrzehnt; denken sie, die Stiftung setzt das Werk im Sinn von Herrn Prof. Mayer fort?

**Keitlinghaus:** Meiner Meinung nach durchaus. In Zukunft wird sich die Stiftung stärker auf die Judaistik konzentrieren. Es wird in seinem Sinn dort gefördert, wo er treffend sagte:“ Je weiter der Horizont wird, desto besser!“ Das ist auch der Grund, dass ich das Logo [Anmerkung: Das Logo zeigt den hebräischen Schriftzug: Leben – Lernen] nicht aufgebe, denn in seinem Leben mit den Problemen der Behinderung kam das Leben und Lernen trotzdem nie zu kurz!

Niklas Hahn
studiert im 9. Semester evangelische Theologie mit dem Studienziel Magister Theologiae.

Felix Wilson
studiert im 9. Semester evangelische Theologie mit dem Studienziel Magister Theologiae.

**MaTheoZ:** Dann kommen wir zu den abschließenden Fragen. Wie schätzen sie die Zukunft der Stiftung ein?

**Keitlinghaus:** Personell mache ich mir keine Sorgen, denn Herr Tobias Mayer kann die Arbeit nach meinem Ausscheiden gut weiterführen. Der jeweilige Dekan ist uns immer zugeordnet und so bleibt die Stiftung eng an der Ev. Theol. Fakultät. Wenn am Ende kein Beirat mehr zur Verfügung ist, geht die Stiftung in den Besitz der Johannes-Gutenberg-Universitätsstiftung ein, was bereits vertraglich festgelegt ist. Diese Dachstiftung ist immer ein verlässlicher Ansprechpartner. Doch ich hoffe für mich, dass ich noch lange meiner Stiftung vorstehen kann, denn es macht richtig Spaß für junge Menschen da zu sein.

Eine Idee für die Zukunft hätte ich noch: Wenn sich alle Stiftungen, z.B. am Tag der offenen Tür der JGU, dem Publikum vorstellen, dann könnte jeder die Vielfältigkeit dieser Initiativen kennenlernen.

**MaTheoZ:** Können Studierende an Sie mit eigenen Bewerbungen herantreten oder nur durch Empfehlungen?

**Keitlinghaus:** Jeder kann sich direkt bei mir bewerben per Post oder Mail. Ich bearbeite diese dann zügig mit unserem Vorstand. Allerdings gibt es auch Anfragen, die die Stiftung nicht stemmen kann, z.B.: vor paar Jahren wurde ich angefragt, ob wir uns bei der Finanzierung einer neuen Bibelübersetzung auf Polnisch beteiligen. Das wurde einstimmig abgelehnt.

**MaTheoZ:** Als letztes: Wollen sie der Leserschaft noch zum Abschluss etwas auf den Weg geben?

W.K.: Es ist mir über alle Zeiten hinweg wichtig, der biblischen Tradition verbunden zu bleiben, deswegen würde ich gern mit dem Spruch 1.Thessaloniker Kapitel5 Vers 15 abschließen und Ihnen für das spezielle Interview danken mit: „Bemüht euch immer, einander und allen Gutes zu tun!“

*Das Interview führten Niklas Hahn & Felix Wilson*

# Mainzigartig: Und er steht doch noch – Erfahrungsberichte zur Ausstellung des alten Doms St. Johannis

Tabea Brixius
studiert Evangelische Theologie und Geschichte auf Lehramt im 4. Semester des Masters of Education

Marcus Waldhauser
studiert Evangelische Theologie und Politikwissenschaften auf Lehramt im 6. Semester des Masters of Education

Das letzte Jahr brachte viel neues mit sich, u.a. dass Prof. Dr. Volp seine Studenten auf eine Ausstellung in St. Johannis aufmerksam machte. Dort wurden freiwillige Helfer*innen, sogenannte Botschafter*innen, gesucht und bereits im Sommer gab es Informationstreffen, die neben anderen Personen auch uns neugierig machten. Ab September öffneten dann auch die Tore von St. Johannis und wie die Gäste lernten auch wir den geheimnisvollen Ort kennen, der so lange verborgen lag.

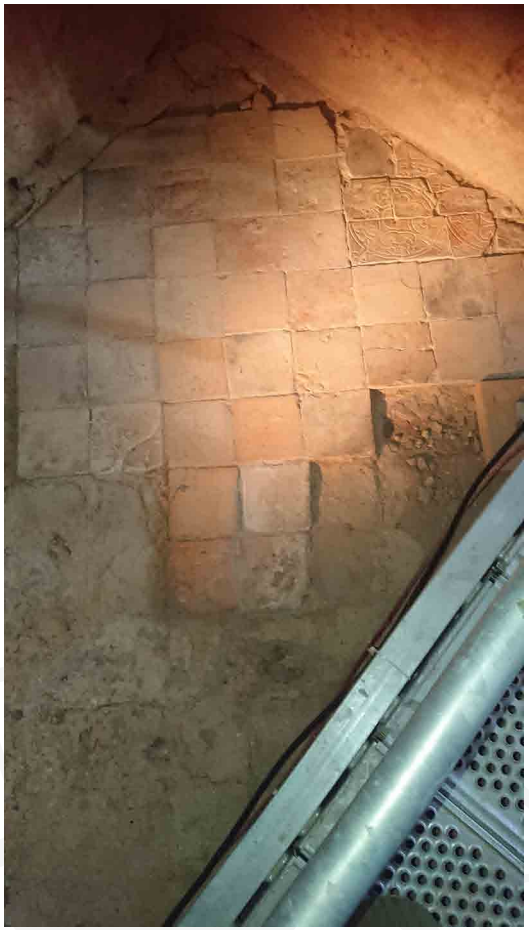
*Worum geht es in der Ausstellung?*

2013 sollte in St. Johannis eine neue Fußbodenheizung eingebaut werden. Aber daraus wurde nichts: beim Öffnen des Fußbodens kamen immer mehr Fundamente zum Vorschein, deren Alter bis in die Römerzeit (2. Jahrhundert n. Chr.) reicht. Bei Analysen des in den Wänden verbauten Mörtels konnten die ältesten Mauerteile auf das 7. Jahrhundert n. Chr. datiert werden.

Damit war klar: in Mainz steht die zweitälteste Kathedrale Deutschlands, eventuell sogar generell die (nach dem Trierer Dom) älteste Kirche Deutschlands. Nachdem Anfang 2020 das Grab des Erzbischofs Erkanbald (Bischof von 1011–1021) als solches identifiziert wurde, stand fest: der alte Dom von Mainz steht immer noch, man hatte ihn nur mit den Jahren vergessen. Um die Wiederentdeckung des alten Doms auch der Öffentlichkeit bekannt zu machen und um Spenden einzuwerben, wurde beschlossen den Dom im Rahmen der Ausstellung „Die Kaiser und die Säulen ihrer Macht“ zu öffnen.

*Das Publikum und sein reges Interesse*

Eine kleine archäologische Sensation und dazu noch ein kostenloser Eintritt lockten von September bis Anfang November viele Menschen in die Ausstellung. Bedingt durch die Pandemieauflagen konnte dabei jedoch nur eine feste Zahl an Besucher*innen eingelassen werden, was

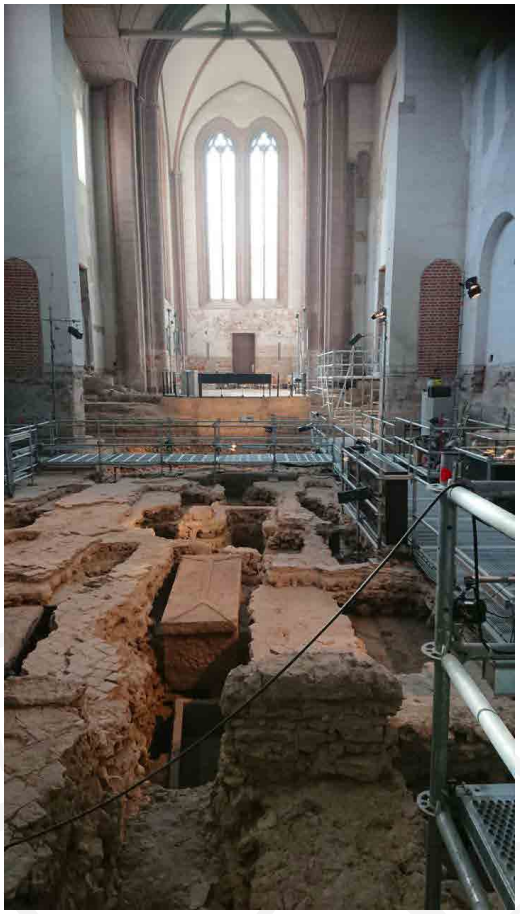


teilweise zur Schlangenbildung führte. Insgesamt erstaunte die Heterogenität des Publikums, denn bei weitem nicht nur Mainzer, sondern gerade auch Städtetourist*innen sowie einige Studierende aus dem Ausland fanden sich unter den Besucher*innen. Bemerkenswert ist auch die hohe Anzahl von jungen Familien. Gerade zur Eröffnung der Ausstellung herrschte ein reges Interesse, sodass einige Besucher*innen stundenlang warten mussten. Mit zunehmender Dauer und Erhöhung der maximal zulässigen Besucherzahl konnten die Wartezeiten verkürzt werden, der Andrang nahm aber bis Ende Oktober kaum ab. Erst als sich das Pandemiegeschehen und die Restriktionen deutlich verschärften, wurde ab Ende Oktober ein deutlicher Abfall der Besuche wahrgenommen.

*Besondere Vorkommnisse*

Jenseits des breiten Echos und der nicht endenden Besucherströme gibt es aber auch anderes zu berichten. Immer wieder kam man während Wartezeiten im Eingangsbereich ins Gespräch. Einige der Gäste erzählten beispielsweise von ihrer Taufe, die sie vor Jahrzehnten in St. Johannis erlebt hatten. Auch trafen wir Ehepaare, die, nachdem sie dort getraut worden waren, nun ihre goldene Hochzeit feierten. Sie verband mit vielen anderen Besucher*innen, dass sie nun endlich die Chance sahen, die Kirche in ihrem Ausgrabungszustand wiedersehen zu können. Auch andere Gäste hatten lange darauf gewartet, die Ausstellung hinter den jahrelang für die Öffentlichkeit geschlossenen Toren zu erkunden. Manche berichteten in diesem Zusammenhang vom Tag des offenen Denkmals 2018 oder ihrer Anwesenheit bei der Öffnung des Sarkophags von Erkanbald. Allen gemeinsam war jedoch die Faszination, in eine andere Welt einzutauchen, die nun in verschiedenen Funden und Bodenschichten im Alten Dom zu sehen ist. Diese Faszination konnten nicht einmal die äußeren Umstände der Pandemie mindern, die Herrn Pfarrer Ziorkewicz und uns immer wieder mit neuen Regelungen konfrontierten. Ob es vor, während oder nach dem Aufenthalt war, kamen die Besucher*innen immer wieder mit Fragen auf uns zu, die wir gerne beantworteten.

Eine häufig gestellte Frage der Gäste war, wie es denn mit dem Alten Dom nach dem Ende der Ausstellung weiterginge. Gerade diese Frage konnten wir leider nicht beantworten. Ideen von Seiten der Besucher*innen variierten dabei vom Einbau einer Glasplatte, um die archäologischen



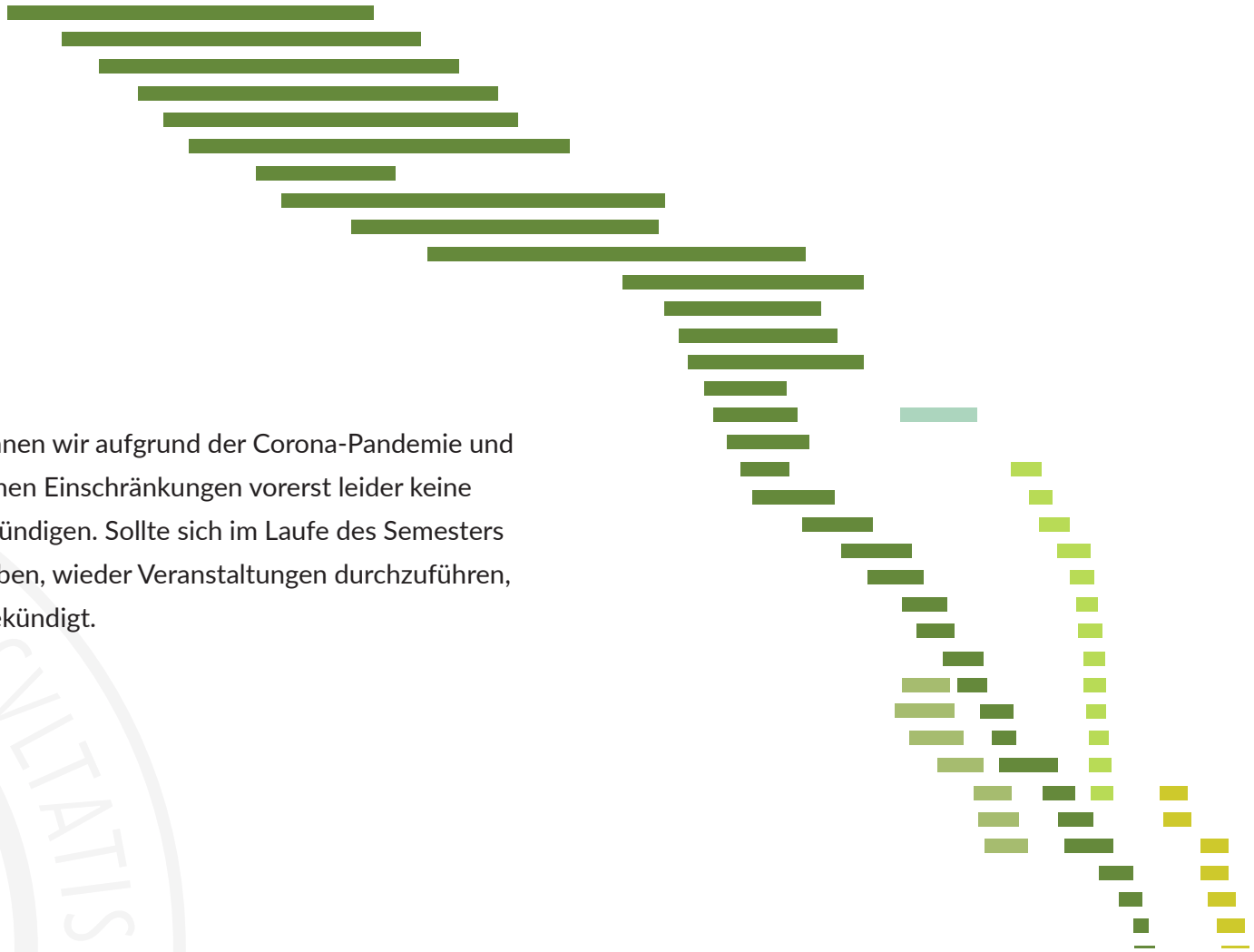
Funde nicht wieder abzudecken, bis hin zum vollkommenen „Rückbau“ zu einem Kirchenraum, um wieder regulär Gottesdienste abhalten zu können. Ebenso verschieden sind sicherlich auch die Anliegen des Gremiums, das diese schwere Entscheidung zu treffen hat. Dabei steht nicht nur die Kontroverse um die zukünftige Nutzung des bedeutungsträchtigen Gebäudes im Raum, sondern auch historische Erkenntnisse.

Seitdem man 2019 den Sarkophag des Erzbischofs Erkanbald aus dem frühen 11. Jahrhundert sicher datieren konnte, wurde auch deutlich, dass es sich bei St. Johannis nicht nur um eine alte Kirche mit noch älterem römischem Fundament handelte, sondern vielmehr um den Alten Dom von Mainz. Dieser war der Vorgänger seines heute noch erhaltenen Nachbargebäudes, des Mainzer Doms, gewesen und im 13. Jahrhundert sogar durch einen sogenannten Paradiesgang direkt mit diesem baulich verbunden gewesen. Dabei ist es gerade die Erkenntnis, dass man den Alten Dom gefunden hat, die wohl auch in die Gedanken des Gremiums einfließen wird – und eine Entscheidung noch erschweren wird.

*Und dann kam Corona…*

Leider wurde unser Enthusiasmus abrupt gedämpft, als für den November der zweite Lockdown beschlossen wurde. Somit wurden die Museen und demzufolge auch die Ausstellung im Alten Dom vorübergehend geschlossen. Pläne für den Winterbetrieb wurden nur unter Vorbehalt formuliert, was – wie die Entwicklungen gezeigt haben – sinnvoll war. So sehr die Ausstellung bisher ein voller Erfolg war, muss auch unser Team zum Wohle aller Ruhe und Geduld bewahren, bis eine Besserung der Pandemie in Sichtweite ist. Bis dahin behalten wir weiterhin unsere Begeisterung für St. Johannis und seine Geschichte aufrecht und freuen uns auf den Zeitpunkt, wenn man die Ausstellung wieder guten Gewissens öffnen kann.

# 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.