MaTheoZ

Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift

WiSe 2021/22: Jg. 6, H.2

Die Vielgestaltigkeit der Weisheit
Eine Untersuchung der Motivik und Traditionsgeschichte in Weish 7,22-8,1
Laura Freundschuh

Furcht und Freude als theologische Deutung der Geburt und Auferstehung Jesu im LkEv
Robin Jonas und David Prinz

Harte Askese als richtiger Weg zu Gott – oder doch nicht?
Mäßigung als Leitideal Hildegards von Bingen in ausgewählten Schriften
Tabea Brixius

...omnem vitam fidelium penitentiam esse
Untersuchungen zur Genese von Bußverständnis und Gnadentheologie bei Martin Luther
Lara Hauzel

JOHANNES GUTENBERG UNIVERSITÄT MAINZ

MaTheoZ

Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift

WiSe 2021/22: Jg. 6, H.2

Vergib mir – ich konnte nicht anders?
Zwischenmenschliche Vergebung angesichts der reformatorischen Annahme des unfreien Willens
Isabel Kurth

Eine Analyse von jüdischen Gebeten zur Zeit der Corona Pandemie
Carolin Sonntag

„Links und eine Frau – das muß bestraft werden".
Kontroversen um einen Lehrauftrag für Dorothee Sölle an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der JGU Mainz in den frühen Siebzigerjahren
Prof. Dr. Esther Kobel

...über die Liebe
Ein Interview mit Stephan Goertz
Sarah Höhr

JOHANNES GUTENBERG UNIVERSITÄT MAINZ

MaTheoZ

Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift
WiSe 2021/22 Jg. 6, H. 2

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, Isabel Kurth, 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 6

Die Vielseitigkeit der Weisheit
Eine Untersuchung der Motivik und Traditionsgeschichte in Weish 7,22-8,1 7
Laura Freundschuh

Furcht und Freude als theologische Deutung der Geburt und Auferstehung Jesu im LkEv 21
Robin Jonas und David Prinz

Harte Askese als richtiger Weg zu Gott – oder doch nicht?
Mäßigung als Leitideal Hildegards von Bingen in ausgewählten Schriften 39
Tabea Brixius

...omnem vitam fidelium penitentiam esse
Untersuchungen zur Genese von Bußverständnis und Gnadentheologie bei Martin Luther 54
Lara Hauzel

Vergib mir – ich konnte nicht anders?
Zwischenmenschliche Vergebung angesichts der reformatorischen Annahme des unfreien Willens 68
Isabel Kurth

MaTheoZ

Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift

WiSe 2021/22 Jg. 6, H. 2

Inhalt

Eine Analyse von jüdischen Gebeten zur Zeit der Corona Pandemie 83
Carolin Sonntag

„Links und eine Frau – das muß bestraft werden". Kontroversen um einen Lehrauftrag für Dorothee Sölle an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der JGU Mainz in den frühen Siebzigerjahren 97
Prof. Dr. Esther Kobel

...über die Liebe
Interview mit Stephan Goertz 122
Sarah Höhr

Heilige Schrift als visuelles Erlebnis im Judentum 130
Dr. Annette M. Boeckler

Endlich auf dem Campus! 146
Isabel Kurth und Laura Jessica Schneider

Mini-Symposium Ethik in der Alten Kirche und die aktuelle Debatte um Suizidassistenz 148
Sarah Höhr

Rhein-Main Quellen Seminar 154
Dennis Keneweg und Nathalie Schüler

MaTheoZ

Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift

WiSe 2021/22 Jg. 6, H. 2

Inhalt

Buchvorstellung
Andreas Lehnardt, Das verbotene Purim-Spiel Le-Haman aus Frankfurt am Main, Wiesbaden: Harrassowitz 2021 — 157
Prof. Dr. Andreas Lehnardt

Buchvorstellung
Achim Müller, Theologische Bibelkunde, Leipzig: EVA 2021 — 159
Dr. Achim Müller

Ehrendoktor für Prof. Küster — 160
Rebeka Tamási

Mainzigartig
Eine große Wunderkammer für Neugierige — 162
Der Master Mittelalter- und Frühneuzeitstudien
Maria Jahn und David Johannes Braun

Dissertationen — 164

Veranstaltungskalender — 167

Editorial

Lieber Leser*innen,

diese Ausgabe der Mainzer Evangelisch-Theologischen Zeitschrift ist in mancher Hinsicht eine besondere Ausgabe. Sie beschließt eine lange und nun hoffentlich endgültig vergangene Zeit des ausschließlich digitalen wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Zusammenkommens und begrüßt ein neues Wintersemester mit Präsenzlehre, -forschung und -fakultätsleben. Nichtsdestotrotz zeigt die aktuelle Ausgabe der MaTheoZ ein weiteres Mal mehr, dass die digitalen Semester in Forschung und Lehre nicht ungenutzt blieben. Das ist in dieser Ausgabe besonders eindrücklich, in der das Redaktionsteam aus fast jeder Disziplin der Evangelischen Theologie eine studentische wissenschaftliche Arbeit zur Veröffentlichung bringen konnte, spannende (Leit-)artikel umfasst und in einem Interview im Gespräch mit unserer Schwesterfakultät aktuelle, gesellschaftliche Themen in den Blick nimmt. Außerdem gibt sie wie immer Einblicke in unser, in verschiedensten Veranstaltungen zelebriertes Miteinander an der Fakultät sowie den Forschungsoutput in Form von Veröffentlichungen und abgeschlossenen Dissertationsprojekten.

Ich danke neben dem gesamten Redaktionsteam Charlotte Haußmann und Ulrike Peisker, die nach dieser ihrer fünften verantworteten Ausgabe den Staffelstab weitergeben an Dr. Stefan Michels. Auch ihm gilt mein besonderer Dank für dieses Engagement, ohne das Projekte wie die MaTheoZ nicht möglich wären.

Ich freue mich darauf, Sie und Euch alle bald ganz leibhaftig wiedersehen zu können.

Ihr/Euer Michael Roth, Dekan

Laura Freundschuh,
studiert im 2. Mastersemester Geschichte und Evangelische Religionslehre (M.Ed.)

Die Arbeit wurde betreut von Erstprüferin: Dr. Anna Maria Bortz

Die Vielgestaltigkeit der Weisheit.

Eine Untersuchung der Motivik und Traditionsgeschichte in Weish 7,22-8,1.

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

1. Literarhistorische Fragestellungen

1.1. Verortung und Datierung

„Das ‚Buch der Weisheit' ist in zwei ‚Welten' beheimatet"[1]: Aus ihm sprechen sowohl die jüdische Tradition als auch eine markante griechisch-hellenistische Umwelt. Die bevorzugten Themen, der Stil und die Sprache deuten zumeist auf eine Entstehung in den letzten Zügen des letzten vorchristlichen Jahrhunderts im antiken Alexandria (Terminus post quem: 30 v. Chr. Die römische Einverleibung – das Ende der hellenistischen Reiche; Terminus ante quem: 41 n. Chr. Brief des Kaisers Claudius an die Alexandriner).[2] Mit der Verschiebung und Ausweitung des griechischen Einflussraums nach Osten ab 334 v. Chr. leuchtet der Hellenismus mit seiner synthetisierenden Wirkung von verschiedenen sprachlichen, kulturellen, politischen etc. Elementen zu einem neuen Ganzen auf.[3] Die Situation in der ägyptischen Kulturhauptstadt formte die (Weiter-)Entwicklung jüdischen Gedanken- und Schriftguts sowie weitreichende bedeutungsvolle Anpassungstendenzen aus. Die Kulturen verflochten sich, „die griechische Lebensart wurde Mode" und erfasste auch das antike Judentum zwischen Identitätsvergewisserung und Akkulturation.[4] Weish als sogenannte apokryphe „Spätschrift" kann in diesem heterogenen Entstehungskontext verortet werden. Innerhalb der LXX ist sie dem Bestand

1 Zenger, Erich (u.a.): Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart [8]2012 (KStTh 1,1), S. 492.

2 Vgl. Zenger, Einleitung (s. Anm. 1), S. 490. Und Engel, Helmut: Art. Weisheit Salomos. In: WiBiLex (2005). URL: https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/weisheit-salomos/ch/e247c9ff14ce90f1bb70b9d4927c09a8/ (Aufruf am 28.02.2021), Abschnitt 3.1. Mazzinghi datiert mit Verweis auf Gilbert die Schrift aktuell noch genauer: Die Abfassung müsse sich zwischen 30 v. und 14 n. Chr. ereignet haben. Vgl. Mazzinghi, Luca: Weisheit. Stuttgart 2018 (IEKAT 7), S. 32. Sowie Gilbert, Maurice: "Your sovereignty comes from the Lord" (Wis 6:3A). In: Maurice Gilbert (Hrsg.). La Sagesse de Salomon/ The Wisdom of Salomon. Recueil d'études/ Collected essays. Rom 2011 (AnBib 189), S. 121-140, hier S. 127-129.

3 Markschies, Christoph: Art. Hellenismus. In: CBL 1 (2006), S. 535, Abschnitt 1.

4 Vgl. Tilly, Michael: Einführung in die Septuaginta. Darmstadt 2005 (Einführung Theologie), S. 42f.

weisheitlich-poetischer Schriften zuzuordnen (Spr-Koh-Hld-Hi-Weish-Sir).[5] Innerhalb der weithin rezipierten Dreiteilung von Weish (1,1-6,21; 6,22-11,1; 11,5-19,22) gliedert sich die zu untersuchende Perikope in den konzentrisch aufgebauten zweiten Teil ein, in dessen eingerahmten Zentrum der Hymnus thront. Um ihn herum flimmern immer wieder verschiedene autobiographische Anspielungen auf König Salomo auf.[6]

1.2. Der Verfasser und seine Adressaten

Wer wäre geeigneter, um jemanden bei der Identitätsvergewisserung und Wahrung der eigenen Tradition auf den richtigen Pfad zu geleiten? Wenn auch nie ausdrücklich benannt und stets verborgen unter einer Maske, tritt an verschiedenen Stellen der Schrift der sagenumwobene König Salomo auf; der Titel des Werkes ist programmatisch der Σοφία Σαλωμῶνος gewidmet.[7] Mit ihm als Repräsentant biblischer Weisheit und Bildung kann so eine Brücke zu den Bildungsgütern und Weisheitsvorstellungen der hellenistisch-römischen Kultur geschlagen werden, während gleichsam ein fiktiver Bezugspunkt zur biblischen Tradition gilt.[8] Engel sowie Mazzinghi zeichnen den heutigen deutlichen Konsens nach und nehmen als tatsächlichen Verfasser einen jüdischen Schriftgelehrten der alexandrinischen Diaspora an.[9] Ist Weish eine Missionsschrift für interessierte Nichtjuden oder gar Ägypter? Deren Interesse, eine so umfassende Schrift erst entschlüsseln zu müssen, scheint wenig plausibel. Die tatsächlichen und primären Adressaten waren wohl Diasporajuden, „die durch diese Schrift in schwieriger Situation Trost und Halt bekommen sollten“[10] – offen gegenüber den sie umgebenden Werten der hellenistischen Umwelt

5 Vgl. Beck, Martin: Art. Apokryphen (AT). In: WiBiLex (2018). URL: https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/apokryphen-at/ch/83254f4c47ebd2d99f1873c51880e3ca/ (Aufruf am 27.02.2021), Abschnitt 2. Und Hausmann, Jutta: Art. Weisheit (AT). In: WiBiLex (2009). URL: https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/weisheit-at/ch/f2733486e66e2f6d7abcaa5e804c9aa4/ (Aufruf am 01.03.2021),Abschnitt 1.2.1. Sowie Niebuhr, Karl-Wilhelm: Einführung in die Schrift. In: Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos). Eingel., übers. u. mit interpretierenden Essays versehen von Karl-Wilhelm Niebuhr u.a. Tübingen 2015 (SAPERE 26), S. 3-37, hier, S. 8.

6 Vgl. Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 23. Sowie Hübner, Hans: Die Weisheit Salomons. Liber Sapientiae Salomonis. Übersetzt und erklärt von Hans Hübner. Göttingen 1999 (ATD.AT 4), S. 23f.

7 Vgl. Mazzinghi (s. Anm. 2), Weisheit, S. 30. Freilich gestaltet sich eine Zuordnung zu ihm schwierig, bedenkt man, dass Salomo höchstwahrscheinlich in die Eisenzeit II – also in eine Kernzeit zwischen dem 9. bis zum frühen 6. Jh. v. Chr. einzuordnen ist. Vgl. Nitsche, Martin: Art. Salomo. In: WiBiLex (2017). URL: https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/salomo/ch/ecc3d88e743331f85969b731bb9f347a/ (Aufruf am 03.03.2021), Abschnitt 2.1. Als einzig verwertbare Quellen gelten die ihn betreffenden Passagen in 2Sam und 1Kön.

8 Alle mit ihm verbundenen Vorstellungen sind stets eher paradigmatisch zu verstehen. Vgl. Niebuhr, Einführung (s. Anm. 5), S. 5. Und Crenshaw, James L.: Old Testament Wisdom. An Introduction. Louisville [3]2010, S. 43. Vgl. Otto: Anweisungen zum gelingenden, gesegneten und ewigen Leben. Eine Einführung in die spätbiblischen Weisheitsbücher. Leipzig 2003 (ThLZ.F 9), S. 16, 20f, 89. Sowie Ego, Beate: Art. Weisheit Salomos. In: CBL 2 (2006), S. 1451f.

9 In jedem Fall gilt, dass für LeserInnen zumindest die Kenntnis der LXX als Prämisse vorauszusetzen ist.

10 Hübner, Weisheit (s. Anm. 6), S. 25.

mit ihrer Literatur und Gelehrsamkeit und dabei die Orientierung an der jüdischen Tradition nicht verlierend.[11]

1.3. Literarkritische und formgeschichtliche Beobachtungen

Der Verfasser schuf sein Werk als eine Einheit.[12] Zunächst wird die Reihe der 21 Attribute in Weish 7,22-23 mit einer dreifachen Bezugnahme aufgeführt: πνεῦμα – νοερόν – λεπτόν (22) kann in Verbindung mit πνευμάτων – νοερῶν – λεπτοτάτων (23) gesehen werden. Die Brücke zur zweiten Einheit der Perikope – hin zu Weish 7,24-8,1 – gelingt durch zwei signifikante Klammerwörter: χωροῦν – καθαρῶν (7,23) und χωρεῖ – καθαρότητα (7,24). Πάσης – διήκει – πάντων (7,24) und διοικεῖ – πάντα (8,1) umrahmen diese. Wie auch die Perikope insgesamt, so wird ein konzentrischer Aufbau auch noch einmal in fokussierter Form und mit noch feineren Konturen innerhalb der zweiten Untereinheit sichtbar. 7,24 kann thematisch als Abschluss der vorangegangenen Attribute-Aufzählung gesehen werden; κινητικώτερον (…) „beweglicher (als jede Bewegung und vielmehr bereitet sie Raum – durchdringt sie alles durch ihre Reinheit)".[13] 8,1 reicht dem wiederum mit διατείνει δὲ (…) „Sie dehnt sich vielmehr (…) aus (…)" die Hand. Dazwischen bieten als zweiter, sich enger an den Mittelteil anschmiegender Rahmen, die Verse 7,25-26 fünf metaphorische Umschreibungen. Das Gegenstück dazu bildet 7,29-30. Umschlossen von diesem Rahmen wohnt die Liebe Gottes und die Allmacht der Weisheit ein[14] – wird diese Liebe und diese Allmacht den LeserInnen im Zentrum als Allerheiligstes präsentiert? Betrachtet man das Zusammenspiel der konzentrischen Steigerung(en) bis hin zu dem innewohnenden Höhepunkt in Vers 27-28, so wird deutlich, dass ein fein durchdachter Komplex vorliegt; Auffälligkeiten können relativiert werden.[15] Wie auch Weish als Gesamtschrift weist die

11 Vgl. Engel, Helmut: Das Buch der Weisheit. Stuttgart 1998 (NSK.AT. 16), S. 30f. Und Gilbert Gilbert, Maurice: La Sagesse de Salomon et l' hellénisme. In: Maurice Gilbert (Hrsg.). La Sagesse de Salomon/ The Wisdom of Salomon. Recueil d'études/ Collected essays. Rom 2011 (AnBib 189), S. 27-44, hier S. 44.

12 Mazzinghi macht darauf aufmerksam, dass in der neueren Forschung insbesondere eine Komposition zu verschiedenen Zeiten (eine sukzessive Fortschreibung) mit einer abrundenden Endredaktion vermutet wird. Dabei müssen alle literarischen sowie redaktionellen Fortschreibungsvorgänge im griechischsprachigen Frühjudentum bis hinein in frührömische Zeit gedacht werden. Vgl. Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 21.

13 Die eigenständig angefertigte Übersetzung ist in dieser stark gekürzten Fassung nicht abgedruckt.

14 Vgl. Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 197.

15 Vgl. Niebuhr, Einführung (s. Anm. 5), S. 25f. Und Kepper, Martina: Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit. Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapientia Salomonis. Berlin u.a. 1999 (BZAW 280), S. 13-25. Sowie Engel, Buch (s. Anm. 11), S. 34. Und Engel, Art. Weisheit (s. Anm. 2), Abschnitt 1.

Perikope alle Elemente einer besonderen Form der epideiktischen Rede auf: Wesen (φύσις), Herkunft (γένος) und Wirken (πρᾶξις) (hier der Weisheit).[16] Der Verfasser greift das Schema auf, „variiert es aber in origineller Weise und erweitert es beträchtlich".[17] Glicksman betont insgesamt die Vermischung griechisch-rhetorischer Merkmale mit der biblisch-hebräischen Poesie.[18] Den Verfasser kann man sich in einer Schultradition inmitten der frühjüdischen Tora-Paränese vorstellen, welche „der Auseinandersetzung mit den Herausforderungen nichtjüdischer Lebensweise und religiöser Praxis in einer hellenistisch geprägten Kultur diente" und dabei Orientierung und Halt bieten sollte.[19]

16 Ein Enkomion ist ein zielgerichtetes Loblied oder eine Preisrede, bei der Tugenden derjenigen Person ausführt werden, die gelobt und gepriesen wird (meist eine berühmte oder vorbildhafte Person). Vgl. Engel, Art. Weisheit (s. Anm. 2), Abschnitt 1. und 2.1. Niebuhr, Einführung (s. Anm. 5), S. 22. Hübner, Weisheit (s. Anm. 6), S. 26.

17 Engel, Art. Weisheit (s. Anm. 2), Abschnitt 2.2.3. Ebenso Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 28. Vergleichsweise bezeichnet ein ὕμνος zunächst allgemein – dann im kultisch-religiösen Rahmen – einen „Gesang" (an Götter). Im literarischen Sinne zeugen Hymnen „von der bewußten [sic!] Förderung oriental. Kulte". Im 4. Jh. v. Chr. setzt „eine Reihe von hymnischen Dichtungen auf abstrakte oder personifizierte Begriffe ein". Furley, William D.: Art. Hymnos, Hymnus. I. Der griechische Hymnos. DNP 5 (1998), Sp. 788-791, hier Sp. 788f, Abschnitt I.A.

18 Vgl. Nesselrath, Heinz-Günther: Zu Sprache und Stilistik der Sapientia Salomonis. In: Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos). Eingel., übers. u. mit interpretierenden Essays versehen von Karl-Wilhelm Niebuhr u.a. Tübingen 2015 (SAPERE 26), S. 137-154, hier S. 151. Glicksman, Andrew T.: Wisdom of Solomon 10. A Jewish Hellenistic reinterpretation of early Israelite history through sapiential lenses. Berlin 2011 (DCLS 9), S. 54.

19 Niebuhr, Einführung (s. Anm. 5), S. 23f. Vgl. Blischke, Mareike V.: Zur Theologie der Sapientia Salomonis. In: Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos). Eingel., übers. u. mit interpretierenden Essays versehen von Karl-Wilhelm Niebuhr u.a. Tübingen 2015 (SAPERE 26), S. 155-173, hier S. 157.

2. Zentrale Motive in traditions- und religionsgeschichtlichen Zusammenhängen

2.1. Denn in ihr (selbst) ist ein Geist,…

Dieser Geist steht nicht nur in enger Verbindung mit der Weisheit – Ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ (22). Er ist in ihr und verleiht ihr eine besondere Wirkkraft.[20] Die vorherrschende Bedeutungsebene ist im Ringen um das Verhältnis zwischen Gott und der Weisheit zu denken. Die besondere theologische Spannung zielt darauf, den Anteil Gottes nicht zu verkürzen. Eine Personifikation muss als rein poetische Betonung verstanden werden. Und doch ragt die Untersuchung schon hier tief in den Bereich biblischer Tradition hinein und zeigt „literatur- und traditionsgeschichtlich am deutlichsten die Weiterentwicklung der jüdischen Weisheitsvorstellungen". Die Gedichte auf die personifizierte Weisheit in Spr 8, Hi 28 und Sir 24 finden Anschluss.[21] Leuenberger spricht davon, dass Gott „befristet oder unbefristet durch Mittlerfiguren bzw. -instanzen" – durch verschiedene „Spielarten" gegenwärtig sein kann. In Weish 7,22 wird nun der Weisheit als poetisch vermittelte „Spielart" Gottes die „Geistverleihung"

20 Vgl. Engel, Buch (s. Anm. 11), S. 132.

21 Vgl. Witte, Markus: Die Weisheit Salomos (Sapientia Salomonis). In: Jan Christian Gertz u.a. (Hrsg.), Grundinformationen Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments. Göttingen [6]2019 (UTB 2745), S. 240-550, hier S. 543.

zuteil.[22] Sie selbst ist also nicht göttlich, sondern gehört zu Gott bzw. Gottes Geist scheint in ihr gleichsam einzuwohnen.

Die Schrift befindet sich an der Schwelle hin zum NT, welches „die atl.-jüd. Überzeugung von der wirkmächtigen Nähe Gottes in bzw. durch seinen von ihm ausgehenden Geist“[23] teilt. Das im Deutschen so gewählte Wort „Geist“ versucht das altgriechische πνεῦμα umzusetzen, was „Wind“ oder „Atem“ bedeutet und einerseits als Gottes (ἅγιον) πνεῦμα und andererseits auch im menschlichen Geist als „kreatürliche Affinität zum Wirken des Gottesgeistes“[24] gedacht werden kann. Blickt man zurück auf den hebräischen Begriff רוח (rûaḥ), so kann er als Lebenshauch bzw. Lebenskraft, Energie und Atem oder auch als Wind verstanden werden.[25] Als „Geist Gottes“ wird es besonders interessant, denn es wurde ja stets versucht „eine Kraft auszudrücken, die begrifflich schwer zu fassen ist“.[26] Auch die Wesenheit der Weisheit scheint unaussprechlich zu sein. In der paganen und hellenistisch geprägten Umwelt ist sie jedenfalls als Figur der Σοφία bekannt und wird etwa in Vers 22 stark mit πνεῦμα – stark mit רוח (rûaḥ) parallel gesetzt. Die Geistvorstellung ist eben nicht „ohne die inzwischen eingetretenen Umbrüche in Philosophie und Sprache der hellenistischen Welt zu verstehen“.[27] Die zentrale geistige Konzeption der Σοφία wird ausformuliert; der ursprünglich aus der hebräischen Tradition stammende Komplex wird somit in ein anderes Denk- und Wertesystem übersetzt. Dabei kann die stoische Philosophie als eine der Hauptquellen erkannt werden. Hier wird von einer „Weltseele“, der „Vernunft“ (λόγος) oder von dem kosmisch gedachten „Geist“ der Gottheit, „an dem auch die Seele des Menschen teilhat, gesprochen.“[28] Mazzinghi bringt es auf den Punkt: „Ohne etwas von Gottes Transzendenz preiszugeben, kann der Verfasser eine Aussage über die Immanenz der Weisheit, (...) machen, indem er sich (...) stoischer Begrifflichkeit bedient, die er jedoch ihres Pantheismus entkleidet.“[29]

22 Vgl. Leuenberger, Martin: Die personifizierte Weisheit als Erbin der atl. „Schechina“. In: Bernd Janowski. Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum (WUNT 318), S. 65-84, hier S. 66.

23 Scholtissek, Klaus: Art. Geist (NT). In: HGANT (2015), S. 217-219, hier S. 218, Abschnitt II. 1.

24 Ebd. (s. Anm. 23), Abschnitt II. 1. Vgl. Markschies, Christoph: Art. Geist. In: CBL 1 (2006), S. 408-410, hier S. 408f., Abschnitt 1.

25 Vgl. Schüngel-Straumann, Helen: Art. Geist (AT). In: WiBiLex (2009). URL: https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/geist-at/ch/b8bb01260d6c027fc953d5b2a186f0f4/ (Aufruf am 25.02.2021), Abschnitt 3.1.

26 Ebd. (s. Anm. 25), Abschnitt 1.1.

27 Ebd. (s. Anm. 25), Abschnitt 2.3.

28 Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 226. Betont werden muss jedoch, dass sich der λόγος im Rahmen eines pantheistischen Systems bewegt. Die Seele ist den Stoikern nichts dem λόγος oder dem πνεῦμα Verschiedenes. Hingegen ist die Weisheit zwar immanent (und somit schon erstens vom Menschen unterschieden), sie ist dabei aber zweitens keine Gottheit!

29 Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 226.

Abbildung 1 *Isis mit dem Horuskind.*

2.2. 21 Attribute

Mit einer Reihung bemerkenswerter griechischer Termini wird versucht, die dem Wesen der Weisheit verliehene Komplexität auszudrücken. Die durch Vers 22b angesetzte Begründung für die Befähigung und die Reichweite wird somit untermauert. Der Geist ist „vor allem ‚vernunftvoll' (νοερόν) in reinster stoischer Terminologie".[30] Er ist dabei aber betont nicht minder heilig (ἅγιον).[31] Das philosophische Gewicht wird sogleich aufgefangen und in ein angemessenes Gleichgewicht zu den tiefgreifenden Wurzeln gebracht. Diese Attribute sind maßgeblich zum Ausdruck der „Sphäre des Göttlichen" und eröffnen als Höchstmögliche die Vorstellung geschickt.[32] Mit ἅγιον und drei weiteren Attributen (τρανόν, σαφές in Vers 22 und εὐεργετικόν in Vers 23) ist eine anzunehmende Linie zum Isiskult gegeben. Denn jene finden sich ebenfalls in einigen Aretalogien, welche Isis' „Vielnamigkeit" loben.[33] Weish bildet dabei eine Antwort „auf die unmittelbare Herausforderung des Judentums durch eine andere weibliche Figur, Retterin und Offenbarerin, eine Göttin, die verknüpft ist mit dem Streben nach Weisheit/Wissen und verbunden mit dem Thron/Königtum".[34] Bei all dem ist der Geist jedoch auf betonte Weise μονογενές und somit nicht irgendein Geist! Trotz oder vielleicht sogar gerade als Ausdruck seiner Einzigartigkeit scheint er aber zugleich viele Gestalten annehmen zu können – somit Zugang zu allem zu haben. Denn er ist auch πολυμερές (vielgestaltig). Es liegt kein starrer Dualismus vor, sondern vielmehr eine gegenseitige Anreicherung. Weiter in der Reihung ist der Geist λεπτόν (zart); Die darin verwobenen philosophischen Implikationen sind unübersehbar, denn es kann die Befähigung umschrieben werden, „in die innersten Bereiche eines Wesens einzudringen und sich überall sehr schnell zu bewegen".[35] Passend dazu ist der Geist auch ein dynamischer (εὐκίνητον), was mit Blick auf den Stoizismus als weiteres Zeichen seiner Transzendentalität gesehen werden kann.[36] Der Geist ist ein klarer (τρανόν)[37] und ganz und gar

30 Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 227. Vgl. Engel, Buch (s. Anm. 11), S. 134.

31 Vgl. Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 223, 227.

32 Vgl. Engel, Buch (s. Anm. 11), S. 134.

33 Vgl. Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 227. Und Engel, Buch (s. Anm. 11), S. 134. Die vielfach gelobte „Muttergöttin Isis" steigt in hellenistischer Zeit „zu einer im gesamten Mittelmeerraum beliebten Allgöttin" auf. Vgl. Witte, Weisheit, S. 544. Und Lieven, Alexandra v.: Art. Isis. In: WiBiLex (2006). URL: https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/isis/ch/7abffdb151/ (Aufruf am 01.04.2021).

34 Hübner, Weisheit (s. Anm. 6), S. 27. Aber „auch das philosophische Denken der alten Griechen (…) [besitzt] eine seiner wichtigsten Wurzeln im Glauben an die Götter bzw. an Gott".

35 Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 223.

36 Vgl. Ebd. (s. Anm. 2), S. 223.

37 Hübner gibt τρανόν als „durchdringend" an. Vgl. Hübner, Weisheit (s.

unbefleckter (ἀμόλυντον) sowie ein schmuckloser (σαφές). Wenn der Geist ἀμόλυντον ist, kann durchaus angenommen werden, dass er nicht durch Böses oder Unwürdiges befleckt werden kann. Er ist ἀπήμαντον (ein unverletzlicher) und liebt das Gute (φιλάγαθον). Letzteres Attribut bildet das Zentrum der Reihung und dessen Stellung kann als nicht zufällig vermutet werden – es wird sich nun „mehr dem heilvollen, freundlichen Welt- und Menschenbezug“[38] zugewandt.[39] Das nachfolgende ὀξύ ist nun im Sinne der Wirkweise des Geistes als spontanes und schnellbereites Eingreifen zu verstehen.[40] Der Geist ist zudem ein unhemmbarer (ἀκώλυτον) in Vers 23. Dabei geht es vor allem um den Ausdruck der menschlichen Freiheit. Gleichzeitig ist er „einer, der Gutes tut“ (εὐεργετικόν) und „einer, der den Menschen liebt“ (φιλάνθρωπον). Beides ist für den hellenistischen Weisen als Ideal anzusehen und nebeneinander sogar geläufig, wenn es etwa um die „wohltätigen und menschenfreundlichen Götter“[41] geht. Mit βέβαιον und ἀσφαλές kann im Sinne eines „sicher“ auf die Liebe zu den Menschen sowie auf das Gute gerichteter und dabei „glaubwürdiger“ Geist verstanden werden. Es charakterisiert ἀμέριμνον (ein unbesorgter) „den Philosophen, der sich von den Beunruhigungen des menschlichen Lebens nicht behelligen lässt“[42]. Der Geist ist παντοδύναμον (allmächtig) und πανεπίσκοπον (alles überschauend) und kann somit alles ergründen ohne dabei ortsgebunden zu sein. Die Reihe wird abgeschlossen durch καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων. (und durch alle Geister – Scharfsinnige, Reine, Zarte – durchdringender). Hier wird insbesondere durch die Reinheit eine besondere Qualität deutlich. Die breite und wohl gezielte Verwendung stoischer Begriffe sowie die Anlehnung an die pagane Umwelt ist zur Untermauerung des Leistungsspektrums der Weisheit insgesamt offensichtlich. Die Art, welche gebraucht wird, um die Vielgestaltigkeit auszudrücken, erinnert umfassend an Hymnen und Litaneien, die an Götter wie etwa Zeus oder Isis gerichtet sind.[43] Der Verfasser greift die Tradition auf und präsentiert sie hier in einem Gewand, welches seiner Hörerschaft vertraut ist. Das Gewand der Isis beinhaltet nicht, wie es

Anm. 6), S. 105. Dadurch, dass der Geist „durchdringend“ ist, muss er notwendigerweise zuallererst „dynamisch“ sein!

38 Engel, Buch (s. Anm. 11), S. 134.

39 Interessant ist dieser Verweis insbesondere, da ein Bogen bis hin zu φιλάνθρωπον (einer, der den Menschen liebt) in Vers 23 vorliegt.

40 Hübner fragt sich, ob die Scharfsinnigkeit, mit welcher der Geist „schnellstens das All durcheilt“ durch den Verfasser gemeint sein könnte. Vgl. Hübner, Weisheit (s. Anm. 6), S. 106. Zweiteres hätte wieder stark pantheistische Züge.

41 Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 225.

42 Ebd. (s. Anm. 2), S. 225.

43 Siehe u.a. im Zeus-Hymnus des Stoikers Kleanthes, im Gedicht über das Gute von Kleanthes oder im Isis-Hymnus des Isidoros.

Hübner ausdrückt, „schärfste Kritik an eben dieser Religion“[44]; vielmehr verleiht es der jüdischen Weisheit eine neue Lebendigkeit und gleichsam einen Anknüpfungspunkt.

2.3. Erste Metapher: Ein Hauch der Macht Gottes

Die Weisheit selbst steht seit Vers 24 unter dem Namen σοφία eindeutig im Mittelpunkt und wird nicht mehr nur den ihr innewohnenden Geist ausgedrückt. Sie ist nun dargestellt als ἀτμὶς τοῦ θεοῦ δυνάμεως (Hauch der Macht Gottes). Der Hauch als dynamische Kraft wird von Gott geschenkt – ist also etwas Kostbares und macht „die Vitalität aller Lebewesen und insbes. [die] des Menschen aus“.[45] Gott ist also der ausschlaggebende Bezugspunkt und die Weisheit kommt „unmittelbar von ihm her, ist ihm geradezu wesensgleich wie der Dampf, der vom Wasser herkommt“.[46] Die göttliche Botschaft – die so wertvolle und zu bewahrende Tradition – steigt mit ihr auf, soll weitergetragen werden und soll bewahrt werden. Aus bzw. durch ihr Wesen strömt göttliches Wirken; eine Aufreihung der dafür so essenziellen Attribute scheint wohl nicht auszureichen. Durch bildhafte Vergleiche und vorbereitet durch den Einfluss stoischer Philosophie (s.o. 21 Attribute) wird das Wesen nun vorstellbarer. Die Gedankenkette sieht also nicht so aus, dass Gott zunächst die Weisheit inspiriert und jene wiederum die Botschaft in die Welt trägt; die Verkettung beginnt von Grund auf so, dass die Weisheit an sich schon ein „Ausatmen“ (ein Hauch) Gottes ist. Durch den stilistischen Kniff der Metapher wird die Weisheit in eine Position gerückt, welche über „die Abfolge von Gott über den heiligen Geist und die Weisheit bis zum Menschen einen so großen Abstand zwischen den äußeren Größen [ermöglicht], so dass dadurch die Gottheit Gottes gewahrt bleibt.“[47]

2.4. Zweite Metapher: Eine pure Ausströmung der Herrlichkeit des Allherrschers

Verfolgt man das Motiv der „Reinheit“ bzw. „Unreinheit“ bis hin zu seinen kultischen Wurzeln zurück, so war jener reine/pure Zustand unbedingt notwendig, um an einem Kult in einem Gottesverhältnis überhaupt partizipieren zu können.[48] Die Unreinheit, welche grundsätzlich zu einer

44 Hübner, Weisheit (s. Anm. 6), S. 27.

45 Scholtissek, Art. Geist (s. Anm. 23), S. 218, Abschnitt I.NT.

46 Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 228.

47 Neher, Martin: Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis. Berlin/ New York 2004 (BZAW 333), S. 235.

48 Reinheitsgesetze werden im hellenistischen Judentum durch eine Rationalisierung und Allegorisierung aus dem ursprünglich kultischen Kontext gelöst. „Reines“ und „Unreines“ ist dadurch im „ethisch-moralischen Sinne“ möglich. Kratz, Reinhard G.: Art. Reinheit/Unreinheit. In: HGANT (2015), S. 373-375, hier S. 375, Abschnitt I.4.

Distanz mit der Sphäre des Heiligen (also Gott) führen würde, wird durch die Umschreibung einer „puren Ausströmung der Herrlichkeit des Allherschers“ und zudem durch die Erläuterung am Ende von Vers 25 („deshalb dringt nichts, was verunreinigt ist, in sie hinein“) ausgeräumt. Lust gibt als Übersetzung des Hapaxlegomenon ἀπόρροια „effluence“ oder auch „emanation“ an.[49] Der Begriff sei hier nicht eindeutig und es sei grundsätzlich gemeint, dass die Weisheit aus Gott ist, also von ihm herkommt – ausströmt.[50] Später (seit der frühen Patristik) wird er auf jeden Fall verwendet, um das „Gottsein des Heiligen Geistes“ in christologischem oder pneumatologischem Sinne zu bezeichnen. Die Weisheit als ἀπόρροια tritt wiederum in ihrer Stellung als Mittlerin zwischen Gott und den Menschen hervor, denn nur durch sie kann man „in Beziehung zu Gott treten“.[51] Bei der Betrachtung der Vorstellung einer „Herrlichkeit“ (gr. δόξα; hebr. כָּבוֹד kabod) stößt man auf iranische und andere Konzeptionen, „in denen Licht und lichthafte Erscheinungen in religiöser Hinsicht bedeutsam sind“; die Herrlichkeit Gottes enthält immer wieder einen lichthaften Zug.[52]

2.5. Dritte Metapher: Eine Ausstrahlung des unvergänglichen Lichtes

Rad spricht bei ἀπαύγασμα von einem „Abglanz“ des Lichtes, Engel verweist auf die neuplatonische Tendenz mit „Widerschein“ und laut Lust handelt es sich hierbei sogar nicht nur um ein Hapaxlegomenon, sondern um einen Neologismus, also um eine Wortneuschöpfung.[53] Wie in der LXX die Beziehung der Weisheit zum ewigen (bzw. unvergänglichen) Licht gemeint ist, so wird später (im Hebräerbrief) bildlich von Christus im Verhältnis zu Gott gesprochen. Christus wird als „Ausstrahlung der göttlichen Doxa – wie der Sonnenstrahl Ausstrahlung der Sonne, wie das Licht Ausstrahlung des Lichtes“[54] gesehen. Auch die Beziehung des Menschen allgemein zu Gott kann gemeint sein. Die philosophischen (stoischen) Anteile kommen bei dem Bildgebrauch wiederum nicht zu kurz, denn der göttliche λόγος steht mit

49 Vgl. Lust, Johan (u.a.): Greek-English-Lexicon of the Septuagint. Stuttgart 2003, S. 73.

50 Vgl. Hübner, Weisheit (s. Anm. 6), S. 110. Mazzinghi sieht im Wort ἀπόρροια noch nicht zu vernachlässigenden Einfluss der Astrologie und der Magie. Vgl. Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 229.

51 Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 229.

52 Vgl. Chibici-Revneanu, Nicole: Art. Herrlichkeit (NT). In: WiBiLex (2010). URL: https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/herrlichkeit-nt/ch/c7d1e9ffd00a83dafca3b29c-4d68e3bd/ (Aufruf am 20.03.2021), Abschnitt 2.1.

53 Vgl. Rad, G. v.: Weisheit in Israel. Neukirchen-Vluyn, S. 222. Und Engel, Buch (s. Anm. 11), S. 135. Sowie Lust, Greek-English-Lexicon (s. Anm. 49), S. 61. Und Kittel, Gerhard: Art. Αὐγάζω, ἀπαύγασμα. In: TWNT 1 (1990), S. 505.

54 Ebd. (s. Anm. 53), S. 505.

dem Menschengeist in ähnlicher Verbindung.[55] In der alttestamentlichen Tradition ist „Licht“ von herausragender Bedeutung für Gottesaussagen mit Heilsbedeutungen oder als Quelle des Lebens.[56] Wenn nun die Weisheit derart vorgestellt wird, so bringt sie gerade in der Diasporasituation der Juden in Alexandria eine positive Konnotation von Helligkeit und Hoffnung; es herrscht keine Aussichtslosigkeit. Das Licht und die Quelle werden sogar als „unvergänglich“ umschrieben – was könnte unvergänglicher sein als Gott selbst? Eine gänzliche Identifizierung von Weisheit und Gott soll aber wiederum durch die Wahl einer Metapher vermieden werden. Von der Tradition, an der festgehalten werden soll und grundsätzlich von Gott, der bedacht werden soll, geht die Ausstrahlung aus und die Lichtquelle befindet sich dort. Und doch kommt wieder die Ähnlichkeit zum bereits erwähnten Isis-Kult (wortwörtlich) zum Vorschein. In einer polemischen Bezugnahme Plutarchs auf die Mysterienkulte ist von der Welt als „Ausströmung“ die Rede. Und zwar sei die Welt eine Ausströmung von Osiris, dem Gatten und Bruder der Isis.

55 Vgl. Preuschen, Erwin: Griechisch-deutsches Taschenwörterbuch zum Neuen Testament. Berlin/New York [8]2005 (GLB), S. 28. Und Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 229.

56 Vgl. Hübner, Weisheit (s. Anm. 6), S. 110.

2.6. Vierte Metapher: Ein unbefleckter Spiegel des göttlichen Wirkens

Die Weisheit ist ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας (26). Als „unbefleckt“ wurde der Geist bereits in Vers 22 mit ἀμόλυντον beschrieben. Wie auch er wohl durch nichts Böses oder Unwürdiges befleckt werden kann,[57] so wird Σοφία es demnach auch nicht. Vor allem ist es nun „ein unbefleckter Spiegel des göttlichen Wirkens“! Der fundamentale Anteil Gottes wird also hier ganz deutlich ausgesprochen. Von einem Spiegel (ἔσοπτρον) ist im AT nur zwei Mal die Rede: In Sir 12,11 und eben hier.[58] In Weish wird nun noch deutlicher, dass die wesentlichen Eigenschaften und Wirkungsweisen Gottes gleichsam indirekt durch die Weisheit sichtbar werden. Entscheidend ist in der Bildübertragung, dass eben nur so lange das wiedergespiegelte Bild zu sehen ist, wie man hineinschaut; solange man Gottes Wort und die Tradition aktiv umsetzt, und nicht nur lethargisch hört, ohne Anteil daran zu nehmen/nehmen zu wollen. Durch die Unbefleckheit tritt die Weisheit an die Wesenhaftigkeit Gottes heran bzw. entspricht dieser

57 Vgl. Ebd. (s. Anm. 6), S. 105.

58 Vgl. Lust, Greek-English-Lexicon (s. Anm. 49), S. 244. Das hängt u.a. auch damit zusammenhängen, dass Spiegel wohl nicht vor der späten Königszeit in Gebrauch waren und demnach erst in Schriften ab dem 6.Jh. zu finden sind. Vgl. Polster, Martin: Art. Spiegel. In: CBL 2 (2006), S. 1259f, hier S. 1259.

durch den göttlichen Geist. In diesem Sinne wird in der christlichen Theologie des NT, genauer in 1Kor 13,12 und 2Kor 3,18, auch noch die Rede davon sein.[59]

2.7. Fünfte Metapher: Das Abbild seiner Güte

Immer ist Gott der Bezugspunkt. Schließlich ist die Weisheit in Vers 26 auch εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ (das Abbild seiner Güte). Die tief verwurzelten biblischen Ausdrücke Macht, Herrlichkeit, Licht, Kraft und Güte versuchen die „<<Erscheinungsweise>> Gottes selbst in unserer Welt“[60] wiederzugeben. Vor allem später im Neuplatonismus, so Mazzinghi, werden die Varianten „Duft, Ausstrom, Widerschein, Spiegel sowie Bild“ für „Hauch, Ausströmung, Strahlen, Spiegel sowie Abbild“ eine große Bedeutung gewinnen.[61] Wie auch schon bei ἀπόρροια (Ausströmung) und ἀπαύγασμα (Strahlen) angemerkt, so wird auch εἰκὼν im Zuge des NT (in Hebr 1,3, 2Kor 4,4 und Kol 1,15) die christliche Theologie in christologischem oder pneumatischem Sinne beeinflussen. Dabei ist das Motiv des „(Ab)Bilds“ wohl eines der ursprünglichsten der gesamten Bibel. Lust weist darauf hin, dass

Abbildung 2 *Die Göttin Ma'at mit ihrem Symbol, der Schreiberfeder (Relief aus dem Grab Sethos' I.; 19. Dynastie, um 1300 v. Chr.).*

59 Vgl. Polster, Art. Spiegel (s. Anm. 58), S. 1259f.

60 Engel, Buch (s. Anm. 11), S. 135.

61 Vgl. Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 228.

es erstmals in Gen 1,26 zu finden ist.[62] Speziell im alttestamentlichen Rahmen wird dies allen Menschen zugeschrieben. Kearns nennt als Ziel der Ebenbildlichkeit „den Menschen zu befähigen, die Majestät Gottes wahrzunehmen und somit Gott zu loben“.[63] Auch ein König in seiner weltlichen Herrschaftsfunktion und seinem Wesen wird nach altorientalischem Verständnis als „Ebenbild Gottes“ angesehen. Dabei geht es um die Aufrechterhaltung und Repräsentation der sozialen sowie göttlichen Ordnung, welche speziell in Ägypten durch Ma'at, der Göttin und Tochter des Sonnengottes Re verkörpert wird.[64] Im Gegensatz zu Ma'at „kennt Frau Weisheit [wie sie etwa in Spr 8 in Erscheinung tritt] diese Ordnung nur, ohne mit ihr identisch zu sein“.[65] Der Begriff εἰκὼν ist im Sinne der „Nachahmung einer Urform“ (nämlich Gott bzw. seiner Güte) zu verstehen.[66] Wie soll es ein Bild von einer Sache

62 Vgl. Lust, Greek-English-Lexicon (s. Anm. 49), S. 173.

63 Kearns, Rollin: Art. Ebenbild. In: CBL 1 (2006), S. 259f.

64 „Ma'at“ bedeutet im Kern etwa „Kosmische“ oder „Weltordnung“ und es kann angenommen werden, dass dies wohl dem alttestamentlichen Weltbild als Vorbild diente. Vgl. Assmann, Jan: Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. München 1990, S. 32.

65 Vgl. Maier, Christl M.: Art. Weisheit (Personifikation). In: WiBiLex (2007). URL: https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/weisheit-personifikation-at/ch/02a86446b7df69f8b0a32639fd4fde61/ (Aufruf am 01.04.2021)., Abschnitt 1.2.2. Quack, Joachim F.: Art. Maat. In: WiBiLex. URL: https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/maat/ch/121f55859480aafc3f7cd289b7395609/ (Aufruf am 03.04.2021), Abschnitt 1-3.

66 Vgl. Lust, Greek-English-Lexicon (s. Anm. 49), S. 173. Die Art, in der

geben, welche unbildlich und ungreifbar ist? Mit einem solchen Denken hängt eine Eigenart des antiken Weltbegriffs zusammen, bei dem ein Bild „nicht nur eine funktionale Darstellung der Sache“, sondern auch „eine Ausstrahlung, ein Sichtbar- und Offenbarwerden des Wesens mit substantialer Teilhabe (μετοχή) am Gegenstande“[67] sein kann! Die Weisheit ist all das. Insgesamt ist diese Vorstellung eine stark monistische und kosmologisch-spekulative. Wie sie in der Philosophie weitverbreitet ist, so wird sie in der ägyptischen Königstitulatur sogar gelebt. Denn in einer Prädikationsformel gilt im hellenistischen Herrscherkult Ägyptens der Herrscher als εἰκὼν – als Gott, welcher sichtbar erscheint.[68] Es wird auf eine der ursprünglichsten Motive der gesamten Bibel zurückgegriffen und dieses wird für die geeignete Wiedergabe und zum Verständnis mit einem neugeschöpften griechischen Wort kombiniert. Mit diesem meisterhaft anmutenden Spagat scheint die Weisheit rundum „nichts anderes zu sein als ein Aspekt des Wesens und Wirkens Gottes, ein Bild seines Gutseins“.[69]

2.8. Das Wirken der Weisheit

In Vers 27 wird erklärt, dass die Weisheit „im Stande [ist] alles zu sein“, „weil sie die Einzige ist“ (27a).[70] Die gesamte Perikope ist durch Kausalzusammenhänge verknüpft; nun aber wird die Kausalität umso bedeutender, denn der Grund für die Immanenz ist stets die göttliche Transzendenz – der Ausgangspunkt der Weisheit ist stets Gott! Dennoch könnte die Betonung der Einzigartigkeit wiederum durch die Isis-Hymnen angeregt sein. Das Wesen der Weisheit ist so speziell, dass die Weisheit sogar – „während sie in sich selbst verharrt“ – alles erneuern kann (27b). Engel vermutet, dass sich der Verfasser mit dieser Formulierung wohl durch Ps 104,24.30 anregen lassen hat. Eine weitere Anknüpfung könnte an Spr 8,31 geschehen sein. Der Verfasser hat mit μεταβαίνουσα („sie geht ein in…“) wohl aber „ganz unbefangen einen Fachausdruck der Seelenwanderungslehre der Pythagoreer benutzt“.[71] Mit der göttlichen Botschaft „richtet sie Freunde Gottes (…) ein“ (27d); dies tut sie „während sie in Generationen in heilige Seelen eingeht“ (27c).

später in Kol 1,15 von Christus als εἰκὼν Gottes gesprochen wird, erinnert an die Verwendung der Metapher, wie sie in Vers 26 vorliegt.

67 Kleinknecht, Hermann: Art. Εἰκὼν. C. Der griechische Sprachgebrauch von εἰκὼν. In: TWNT 2 (1990), S. 386f, hier S. 386, Abschnitt C.1.

68 Vgl. Kleinknecht, Art. Εἰκὼν (s. Anm. 67), S. 387, Abschnitt C.2.

69 Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 228. Vgl. Crenshaw (s. Anm. 8), Wisdom, S. 184.

70 Das Attribut μονογενές aus Vers 22 und der unmittelbar folgende Verweis auf die gleichzeitige Vielgestaltigkeit (πολυμερές) werden nochmals aufgegriffen. Auch das Attribut παντοδύναμον (allmächtig) aus Vers 23 erfährt eine nähere Ausführung.

71 Engel, Buch (s. Anm. 11), S. 136.

Im AT ist es eher ungewöhnlich von „Freunden Gottes“ zu sprechen. Die Bezeichnung φίλος erscheint in der LXX nur in Ex 33,11, wo das Sprechen des Herrn zu Mose beschrieben wird als „wie wenn jemand zu seinem Freund spricht“.[72] Nun scheint die Botschaft sogar eine der Liebe zu sein. Und dabei liebt Gott „niemanden außer den, der mit der Weisheit zusammenlebt“ (28).[73] Mose ist zugleich Gottes „Freund“ und „Prophet“. Wie die Weisheit φίλους θεοῦ einrichtet, so richtet sie auch προφήτας ein – somit Sprachrohre seiner Botschaft! Geht man nämlich gerade von der Botschaft des Lobes auf die Weisheit aus, so ist jeder Weise (dank des Geschenkes) ein Prophet.[74]

2.9. Kosmologische Einrahmung und Allgegenwart der Weisheit

Die Licht-Metaphorik scheint eine Vorliebe des Sprechers zu sein. Bereits in Zef 3,5 wird von „JHWHs allmorgendlichem Gerechtigkeitswirken“ gesprochen; damit liegt der früheste Beleg dafür vor, dass JHWH „in die Funktion des Sonnengottes ein[tritt], dessen Funktion als Garant gerechter Ordnung auf ihn übertragen wird“. Dem alttestamentlichen Gottesbild kommt durch die „Solarisierung JHWHs“ der so ausschlaggebende Aspekt der Universalität (wie die Sonne durchdringt er alles) und damit der Aspekt der Wirksamkeit zu.[75] Nun ist die Weisheit in Vers 29 betont „schöner als die Sonne“ und „übertrifft alle Konstellationen der Sterne“! Engel nimmt wieder ein starkes Motiv aus den Aretalogien und Gedichten über die Himmelskönigin und Sonnengöttin Isis an.[76] Und diese aufgenommene Beziehung ist, wie sich gezeigt hat, bei der uralten Sonnentheologie der Umweltkulturen des alten Israels[77] keinesfalls verwunderlich. Mit Vers 30 wird wiederum unmittelbar eine Begründung der Überlegenheit geliefert: „Dieses (Licht) nämlich übernimmt die Nacht. Die Verdorbenheit aber überwältigt nicht die Weisheit“. Es wird nochmals unmissverständlich das Gutsein und die Allmacht der Weisheit unterstrichen. Jene (wiederum und auf die Gefahr eines gewissen

72 Vgl. Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 429. Und Engel, Buch (s. Anm. 11), S. 136.

73 Die Liebe ist also ein dargebotenes Geschenk an die Menschen. Mehr oder weniger indirekt wird impliziert, dass die Menschen es auch annehmen sollten! Es könnten aber auch „Freunde des Königs“ gemeint sein, welche am ptolemäischen Hof die höchsten Ämter innehatten. Vgl. Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 229.

74 Vgl. Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 229.

75 In Hos 6,5 wird zudem Gottes Rechtsordnung mit dem Licht verglichen. Lauber, Stephan: Art. Sonne. In: WiBiLex (2021). URL: https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/sonne/ch/7605fe78e9aaa720bb6be658aba72333/ (Aufruf am 01.04.2021), Abschnitt 3.4.1. Zudem ebd., Abschnitt 3.1. Sowie Abschnitt 3.4.

76 Vgl. Engel, Buch (s. Anm. 11), S. 137.

77 Ägypten, Mesopotamien, Kleinasien und Ugarit. Vgl. Lauber, Art. Sonne (s. Anm. 75), Abschnitt 2.

Pantheismus hin!) „bezieht den ganzen Kosmos mit ein“.[78] Die Vorstellung „sich ausspannen, sich erstrecken“ stammt aus der stoischen Terminologie, während die Wurzeln der Vorstellung einer creatio continua (eines fortdauernden, durchdringenden Schöpferwirkens) in Israel wie auch insgesamt in der altorientalischen Umwelt alt sind. Gott ist der Ausgangspunkt bei allem und die besondere Einheit mit ihm macht es möglich,[79] dass sich die Weisheit (im Höhepunkt ihres Wesens!) „von einem Ende zum andern [machtvoll] aus[dehnt] und [dabei] alle Dinge auf gütige Weise durchwaltet“ (8,1).

3. Fazit

Sie atmet den Geist des AT und wird dabei gleichzeitig nicht nur von der hellenistisch-römischen Gedankenwelt, sondern auch von altorientalischen Elementen durchdrungen. Was ist nun dieses vielgestaltige Wesen? Die Weisheit ist eine Gabe Gottes und wird als kosmisch ergründbare Größe selbst zum „Objekt persönlicher Erfahrung“.[80] Sie ist Gabe – kein eigenständiges Wesen und kein Gott! Gleichsam wirkt sie durch den göttlichen Geist als „Verbindungsstück zwischen Vergangenheit und Zukunft“[81] sowie als Verbindung zu den Menschen. Eine substanziell und unmittelbar an Gott teilhabende Hypostase bzw. Selbstmitteilung ist der Geist (und so wird es auch später der „Heilige Geist“ im Rahmen der Trinitätslehre sein) – die Weisheit selbst ist hier aber (noch) keine, auch wenn dies in ihrer Vielgestaltigkeit mitklingen mag. Kurze Zeit später jedoch wird die Reflexion über das Wesen der Weisheit in Jesus als inkarnierte und anthropoisierte Weisheit münden.

78 Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 228, 230.

79 Vgl. Engel, Buch (s. Anm. 11), S. 138. Vgl. Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 228.

80 Maier, Art. Weisheit (Personifikation) (s. Anm. 65), Abschnitt 1.1.4.

81 Mazzinghi, Weisheit (s. Anm. 2), S. 23.

Furcht und Freude als theologische Deutung der Geburt und Auferstehung Jesu im LkEv

Robin Jonas
studiert im 12. Fachsemester Evangelische Theologie im Magister Theologiae.

David Prinz
studiert im 14. Semester Evangelische Theologie im Magister Theologiae.

1. Einleitung

Emotionen sind entscheidender Bestandteil menschlichen Lebens. Dies gilt für uns heute, aber auch für die Menschen in der Antike. Die Texte des Neuen Testaments bezeugen eine große Bandbreite unterschiedlicher Emotionen, welchen häufig bedeutsame Funktionen zugewiesen werden können. Insbesondere die Emotionen Furcht und Freude können ohne Zweifel als in besonderem Maße prägend für Leben und Erleben in der Antike und somit auch für die neutestamentlichen Texte herausgehoben werden.[1] Es ist zu beobachten, dass diese beiden Emotionen in ihrer Gegensätzlichkeit oft in Kombination verwendet werden und so eine besondere Dynamik entfalten.

Unser Beitrag untersucht die Frage, in welcher Weise diese beiden Emotionen für die theologische Deutung der Geburts- und Auferstehungserzählung im Lukasevangelium (LkEv) prägend sind. Eruiert man das Vorkommen von Furcht und Freude im gesamten Text des LkEv, fällt auf, dass die Kombination beider Emotionen prominent in den Erzählungen vom Anfang und Ende des Lebens Jesu (Lk 1-2 und Lk 22-24) in Erscheinung tritt. Daraus ergibt sich die Forschungshypothese, dass Lukas (Lk) die durch die gemeinsame Verwendung der Emotionen Furcht und Freude entstehende, literarische Dynamik nutzt, um Geburt und Tod bzw. Auferstehung Jesu theologisch zu deuten. Es wird weiterhin angenommen, dass beide Deutungen eng miteinander verbunden sind. Um diese Hypothese zu überprüfen, soll in diesem Beitrag vor dem Hintergrund der Forschung eine detaillierte synchrone Analyse dreier exemplarischer Perikopen erfolgen, welche schließlich einem Vergleich unterzogen werden.

1 Bereits unter quantitativen Gesichtspunkten besteht hierbei kein Zweifel. Eine Analyse der Häufigkeit der von F. Scott Spencer aufgeführten emotionalen Termini (vgl. 2.2) zeigt, dass lediglich φόβος (158x) und χαρά (402x) über 100x im NT vorkommen. Außer πόνος (95x) rangieren die übrigen Begriffe eher im mittleren bis unteren zweistelligen Bereich.

2. Einordnung in die Forschung

2.1 Psychologie und Exegese

Die Beschäftigung mit Emotionen im Neuen Testament ist vornehmlich im Bereich der psychologischen Exegese zu verorten. Die methodischen Grundlagen dieser jungen Forschungsrichtung sind noch umstritten. Am prägnantesten lässt sich das Spektrum der Debatte an den Positionen der beiden Heidelberger Neutestamentler Gerd Theißen und Klaus Berger verdeutlichen.[2] Während Theißen die methodisch reflektierte Anwendung von Erkenntnissen und Fragestellungen der neuzeitlichen psychologischen Forschung auf die Texte des Neuen Testaments für grundsätzlich möglich hält,[3] schließt Berger die Anwendbarkeit derselben kategorisch aus.[4]

Die Divergenz der Positionen lässt sich im Kern auf einen zentralen Einwand gegen die psychologische Exegese zurückführen, welcher häufig unter der Bezeichnung Anachronismusverdacht angeführt wird: Können psychologische Erkenntnisse, die auf Grund von empirischen Untersuchungen in der Gegenwart gewonnen wurden, als Kategorien auf die Texte des Neuen Testaments angewendet werden oder werden dadurch moderne Vorstellungen und Deutungen in die Texte getragen, die den Menschen in der Antike eigentlich fremd waren? Dahinter steht die für die historische Forschung grundsätzlich bedeutsame Frage danach, welche Aspekte des menschlichen Denkens, Erlebens oder Verhaltens konstant, also (weitestgehend) zeitunabhängig sind und welche vom kulturellen und zeitlichen Kontext determiniert werden.[5]

Über diese grundlegenden Fragestellungen hinaus sind auch die konkreten methodischen Ansätze der psychologischen Exegese Gegenstand der Diskussion. Zu erwähnen ist hier insbesondere das Œuvre von Petra von Gemünden, die sich in der Erforschung von Emotionen im Neuen Testament verdient gemacht hat.[6] Einen kompakten Überblick über verschiedene Studien bezüglich Emotionen in den synoptischen Evangelien hat Nils Neumann verfasst.[7]

2 Stellvertretend für Theißens Position, vgl. Gerd Theißen, Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007. Für Bergers Ansatz, vgl. Klaus Berger, Historische Psychologie des Neuen Testaments, Stuttgart 1991.

3 Vgl. Theißen, Erleben (s. Anm. 2), 32-40.

4 Vgl. Berger, Psychologie (s. Anm. 2), 17-19. Eine größere Studie zur Vereinbarkeit von Psychologie und Exegese hat Martin Leiner, Psychologie und Exegese. Grundlagen einer textpsychologischen Exegese des Neuen Testaments, Gütersloh 1995 vorgelegt.

5 Zur Frage nach der Universalität von Emotionen, vgl. 2.2.

6 Eine Vielzahl ihrer Artikel zu diesem Themenkomplex hat sie in einem Sammelband herausgegeben, vgl. hierzu Petra von Gemünden, Affekt und Glaube. Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums, Göttingen 2009.

7 Vgl. Nils Neumann, Affekte in den synoptischen Evangelien, in: ThR 81 (2016), 80-104.

2.2 Was sind Emotionen?

Sinnvoll scheint es, mit Blick auf das Neue Testament zu schauen, wie die Vorstellungen der Emotionen in der griechisch-römischen Antike geprägt waren. Das Griechische kennt als Äquivalent zu Emotion nur das Lexem πάθος. Dies stellt bereits die erste Schwierigkeit dar, da dieses Wort nicht nur emotionale Erfahrungen ausdrückt, sondern ebenso Eindrücke und passive Widerfahrnisse als πάθη bezeichnet werden.[8] Im Lateinischen finden sich hingegen die Wörter passio und affectus.[9] Von Gemünden mahnt an, auch dazu den historischen Abstand zur untersuchten Kultur und die eigene Einbettung in Zeit, Kultur und Gruppe ernst zu nehmen.[10] Anke Inselmann schlägt daher zur besseren Transparenz vor, „zwischen ‚Affekten' als Ausdruck für das antike Erleben von Gefühlen und Gefühlszuständen und ‚Emotionen' als Ausdruck im Zusammenhang mit fachwissenschaftlich emotionspsychologischem Bezug zu differenzieren."[11]

Daran knüpft auch das Problem von universalen Emotionen an. Dem zugrunde liegt der Versuch, die Emotionen des Menschen, unabhängig von seiner Sprache und Herkunft, zu klassifizieren und auf eine Basis von universalen Emotionen zurückzuführen, aus denen alle Emotionen entspringen. Problematisch wird der Versuch, universale Emotionen mit sprachlichen Mitteln zu beschreiben deshalb, weil man schon dem Problem erliegt, dass diese sprachlichen Kategorien selbst nicht universal sind.[12] In der Forschung gibt es zahlreiche Konzepte, Emotionen in universale Emotionen, Basisemotionen oder Fundamentalemotionen einzuteilen.[13] Die größte Schwierigkeit liegt bei einer Vielzahl wissenschaftlicher Konzepte an der sprachlichen Barriere. Dem trägt u. E. das Konzept von F. Scott Spencer Rechnung. In seinem Konzept stellt er den griechischen Lexemen die englischen Übersetzungen zur Seite. Es zeigt sich jedoch, wenn wir die deutsche Übersetzung analog zum griechischen Wort bilden, dass es zu Bedeutungsunterschieden kommen kann. So würden sich folgende universale Emotionen benennen

8 Vgl. Martin Harbsmeier/Sebastian Möckel, Antike Gefühle im Wandel. Eine Einleitung, in: dies. (Hgg.), Pathos, Affekt, Gefühl. Transformationen der Antike, Frankfurt a. M. 2009, 11.

9 Vgl. Oda Wischmeyer, Emotionen als formative Elemente neutestamentlicher Ethik am Beispiel des Paulus, in: JEAC 2 (2020), 27.

10 Vgl. Petra von Gemünden, Methodische Überlegungen zur Historischen Psychologie exemplifiziert am Themenkomplex der Trauer in der Bibel und ihrer Umwelt, in: dies. (Hg.), Affekt und Glaube. Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums, Göttingen 2009, 13-33, hier 16.

11 Anke Inselmann, Die Freude im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur psychologischen Exegese, Tübingen 2012, 14.

12 Vgl. Johannes F. Lehmann, Geschichte der Gefühle. Wissensgeschichte, Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, in: Koppenfels, Martin von/Zumbusch, Cornelia (Hgg.), Handbuch. Literatur & Emotionen, Berlin 2016, 146.

13 Vgl. u.a. Izard, Caroll E., Die Emotionen des Menschen. Eine Einführung in die Grundlagen der Emotionspsychologie, Weinheim 21994, 66.

lassen: Begierde (ἐπιθυμία - desire), Vergnügen (ἡδονή - pleasure), Freude (χαρά - delight/joy), Furcht (φόβος - fear), Anstrengung (πόνος - pain) und Trauer (λύπη - sorrow).[14] Zwar bleibt die Schwierigkeit der verschiedenen Übersetzungen bestehen, doch kann dieses Raster der universalen Emotionen bzw. Affekte u. E. für das Neue Testament angewandt werden.

3. Methodisches Vorgehen

3.1 Überblick: Furcht und Freude im LkEv

Untersucht man im gesamten Lukasevangelium das Vorkommen von Furcht und Freude, kristallisieren sich zwei bemerkenswerte Phänomene heraus:[15] Zum einen schlagen die Emotionen Furcht und Freude einen Bogen durch das gesamte LkEv, treten aber insgesamt selten gemeinsam im gleichen Textzusammenhang auf. Zum anderen zeigt sich eine signifikante Häufung an emotionaler Sprache und am Gebrauch des Begriffspaars im Bereich der Geburts- und Auferstehungserzählungen (Lk 1-2 bzw. 22-24). Der Schluss des Evangeliums bringt einige analytische Probleme mit sich, da hier an einigen Stellen die Emotion der Freude implizit gelesen werden kann. Außerhalb der Geburts- und Auferstehungserzählungen finden sich tatsächlich lediglich zwei Stellen, an denen beide Emotionen in Kombination vorkommen.

Unterzieht man die beiden Emotionen jeweils sowohl in terminologischer Hinsicht als auch unter dem Aspekt, inwieweit diese Emotionen als ein durchgehendes Motiv im LkEv bezeichnet werden können, einer genaueren Betrachtung, bestätigt sich: Der prägende Begriff der Furchtterminologie des gesamten Neuen Testament und in der Antike überhaupt ist φόβος.[16] Weitere Begriffe, welche in Abstufung anhand ihrer semantischen Eigenart zur Emotion Furcht hinzugezählt werden können, sind u. a. ἀγωνία und συνοχή, zudem ταράσσω, ἐκπλήσσω und πτοέω, welche keinen Zustand, sondern eine Reaktion auf ein Ereignis bezeichnen und τρέμω, was eine körperliche Auswirkung von Furcht beschreibt. Es gibt kaum Studien zum Motiv der Furcht, die das gesamte LkEv in den Blick nehmen. Eine Ausnahme ist hierbei ein Artikel der Theologin Gud-

14 Vgl. Franklin S. Spencer, Getting a Feel for the "Mixed" and "Vexed" Study of Emotions in Biblical Literature, in: ders. (Hg.), Mixed Feelings and Vexed Passions. Exploring Emotions in Biblical Literature, Atlanta 2017, 8.

15 Als explizite und eindeutige Perikopen wurden insgesamt 27 Textstellen zur Freude und 28 Textstellen zur Furcht herausgearbeitet. In 9 Textstellen kommen Furcht und Freude explizit gemeinsam vor. Eine tabellarische Auflistung der Ergebnisse kann bei den Autoren angefordert werden.

16 Zu den unterschiedlichen Lexemen wurden semantische Untersuchung angefertigt, welche hier aus Platzgründen nicht aufgenommen werden können.

run Holtz.[17] Sie untersucht das Furchtmotiv auf seine Bedeutung für die lukanische Christologie hin.

Auch zur Emotion Freude sind neben dem häufig vorkommenden Lexem χαρά weitere Begriffe dazuzuzählen, welche in die Unterkategorien Freude (z.B. εὐφραίνω), Jubel (z.B. ἀγαλλιάω) und Lobpreis (z.B. δοξάζω oder εὐλογέω) eingeordnet werden können. Einige Begriffe, wie z. B. ἀγαλλιάω, was sowohl „sich freuen" als auch „jubeln" bedeuten kann, lassen sich nicht eindeutig zuordnen. Inselmann hat eine umfassende Studie zur Freude im LkEv vorgelegt.[18] Sie zeigt auf, dass zum Verständnis der Freude im LkEv die temporalen Qualitäten von großer Bedeutung sind.[19] So ordnet sie die Kapitel des LkEv den nachfolgenden verschiedenen Zeitbezügen zu: retrospektiver Freude, Freude über die Gegenwart bzw. prozessbezogene Freude und prospektive Freude. Die sozialen und theologischen Dimensionen der Freude benennt Inselmann als (1) Begegnungsfreude/Gruß der Freude, (2) Beziehungsfreude unter Menschen und (3) Freude in der Beziehung von Gott und Mensch.

17 Vgl. Gudrun Holtz, Zur christologischen Relevanz des Furchtmotivs im Lukasevangelium, in: Bib. 90 (2009).

18 Vgl. Inselmann, Freude (s. Anm. 11).

19 Vgl. a.a.O., 395.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das LkEv eine große Bandbreite unterschiedlicher Begriffe und auch einige seltene Lexeme verwendet, um die Emotionen Furcht und Freude zu beschreiben. Zudem deuten sowohl unsere überblickshafte Untersuchung als auch die Untersuchungen von Holtz und Inselmann an, dass die beiden Emotionen eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die narrative Struktur aber auch die Theologie des LkEv haben. Insbesondere die Freude spannt sich über das gesamte LkEv. Die Verwendung erstreckt sich von der Ankündigung der Geburt des Johannes (Lk 1,14) bis zum Schluss des Evangeliums, welches in Freude und Lobpreis mündet (Lk 24,52f).

3.2 Auswahl der Perikopen und Methodologie

Die Ankündigung der Geburt Jesu an Maria durch den Engel (Lk 1,26-38), die Verkündung der Geburt Jesu an die Hirten (Lk 2,8-14) und die Begegnung der Frauen mit den Engeln[20] am leeren Grab (Lk 24,1-12) sollen im Folgenden näher untersucht werden. Die Perikopen eignen sich auf Grund ihrer literarischen Ähnlichkeit für die Untersuchung, da so eine hohe Vergleichbarkeit

20 Lk verwendet hier nicht den Begriff ἄγγελοι, sondern ἄνδρες. Dennoch ist anhand unterschiedlicher Textmerkmale ersichtlich, dass hier eine Engelsepiphanie angedeutet wird, vgl. auch Lk 24,23. Daher verwenden wir hier zunächst die Bezeichnung Engel.

untereinander gewährleistet ist. Bei allen Perikopen handelt es sich um Engelserscheinungen, deren Verkündigung sich in irgendeiner Weise auf Jesus bezieht. In allen Fällen kommen sowohl Furcht als auch Freude zumindest im erweiterten Textzusammenhang vor.

Methodisch wird synchronen Analysemethoden Vorrang gegenüber diachronen Ansätzen eingeräumt. Synchrone Ansätze verfolgen gegenüber diachronen Ansätzen ein unterschiedliches Forschungsinteresse und legen ein unterschiedliches Textverständnis zu Grunde.[21] Die kritische Reflexion der Analyse der Texte vor ihrem historischen Hintergrund ist bei beiden Ansätzen unverzichtbar. Da unser Forschungsinteresse aber in erster Linie auf der literarischen Komposition der Texte und ihrer kommunikativen Funktion liegt, sind in unserem Fall die synchronen Analysemethoden zu bevorzugen. In der folgenden Untersuchung werden die drei von Freude und Furcht geprägten Perikopen, die am Anfang und am Schluss des Evangeliums stehen, einer entsprechenden Analyse unterzogen werden, um dann zueinander in Vergleich gesetzt zu werden.

21 Vgl. hierzu Stefan Alkier, Neues Testament, Tübingen 2010, 113-119 und 139-143; Wilhelm Egger/Peter Wick, Methodenlehre zum Neuen Testament. Biblische Texte selbstständig auslegen, Freiburg i. B. 62011, 106-110 und 222-226.

4. Untersuchung der Einzelperikopen

4.1 „Freue Dich, Du Begnadete" (Lk 1,26-38)

Die Erzählung der Ankündigung der Geburt Jesu an Maria beschreibt, wie Gott den Engel Gabriel zur Jungfrau Maria sendet. Als er bei ihr ankommt, spricht er zu ihr: „Freue Dich, Du Begnadete, denn der Herr ist mit Dir!" Maria aber erschrickt beim Hören dieses Grußes, da sie ihn nicht versteht. Da spricht der Engel erneut zu ihr: „Fürchte Dich nicht! Du hast Gnade gefunden bei Gott und wirst einen Sohn empfangen, gebären und ihm den Namen Jesus geben." Maria aber spricht: „Wie soll das möglich sein? Ich und mein Mann hatten noch keinen ehelichen Verkehr." Darauf antwortet der Engel ihr: „Der Heilige Geist wird über Dich kommen, deshalb wird man Deinen Sohn auch Sohn Gottes nennen. Glaube an Gottes Botschaft, denn auch Deine Verwandte Elisabet hat in ihrem hohen Alter noch einen Sohn empfangen. Denn Gott ist nichts unmöglich!" Da spricht Maria: „Ich bin die Dienerin Gottes, seine Verheißung möge mir geschehen!" Und der Engel geht von ihr.

Lk 1,26-38 als Ankündigung der Geburt Jesu zeigt eine Erzählung, die bei der Verkündigung der Freude beginnt und mit dem Bekenntnis der Maria zu Gottes Verheißung endet. Nachdem

Zacharias in der Ankündigung der Geburt des Johannes als zweifelnder Empfänger der göttlichen Botschaft mit Stummheit belegt wird, wird die Verheißung von der Geburt Jesu im LkEv einer Frau zuteil, nämlich Maria. Ihre anfängliche Verwirrung wandelt sich in Irritation und schließlich stellt sie sich vollständig in den Dienst Gottes. Weil Gott ihr als allmächtiger Schöpfer, dem nichts unmöglich ist, offenbart wurde, zeigt sie sich als δούλη κυρίου bereit für seine Verheißung. So referiert eben auch der ἄγγελος, dass Gott, so wie er schon an Abraham und Sara gewirkt hat, nun erneut seine Allmacht an Zacharias und Elisabet zeigt. Der Vergleich mit der Zachariasszene kann eine parallele Struktur nicht von der Hand weisen. Doch zeigt das Verhalten der beiden Protagonist:innen unterschiedliche Motive auf: Während die Skepsis des Zacharias mit Stummheit bestraft wird, ist Maria zunächst verwirrt, dann erneut irritiert und verlässt schließlich die Erzählung als Gläubige.

Als zentrales Wort der Freudenverheißung tritt χαῖρε in den Fokus. χαῖρε, das der Wortwurzel χαρά entlehnt ist und somit der Furcht (φόβος) gegenübersteht, wird von Lk als theologischer Appell nicht nur an Maria, sondern auch an die Leser:innen gerichtet. Das Lexem schlägt ebenso den Bogen zwischen den Geburtsankündigungen und den drei Engelerscheinungen in Lk 1-2. Theologisch spannt Lk damit gleichermaßen einen Bogen zurück zur Schöpfung im Alten Testament und richtet den Spannungsbogen auf die Auferstehungserzählungen seines Evangeliums. Schließlich folgt auf die Freudenverheißung das, was folgen muss: die Begegnung mit Elisabet. Diese Begegnung offenbart die wichtigen Dimensionen der Begegnungsfreude, der zwischenmenschlichen Freude und der Gemeinschaftsfreude.[22] Schließlich endet die Erzählung auf dem absoluten Höhepunkt – dem Magnificat der Maria. In diesem Gotteslob erfreut sich Maria als menschliche Sünderin, die von Gott Gnade empfangen hat, des Wirkens Gottes und erlangt die wichtigste Dimension: die Gottesfreude.

4.2 „Ich verkündige euch eine große Freude" (Lk 2,8-14)

Die nächste zu analysierende Perikope ist die Verkündigung der Geburt Jesu an die Hirten. Diese sind auf dem Feld und hüten in der Nacht ihre Herde. Ein Engel kommt zu ihnen, und die Hirten fürchten sich. Der Engel spricht: „Fürchtet

22 Vgl. Inselmann, Freude (s. Anm. 11), 395.

euch nicht! Denn ich verkündige euch eine große Freude! Denn heute ist Jesus Christus geboren. Geht nach Bethlehem! Dort findet ihr ihn liegend in einer Krippe.“ Zusammen mit dem Engelchor singt der Engel ein Loblied zu Gott.

Hier kristallisieren sich zwei zentrale Motive heraus, anhand derer Lk seine Erzählung entwirft. Zum einen ist die kontrastive Gegenüberstellung von Engel und Hirten zu erwähnen. Hierbei ist auch eine deutliche Hierarchie erkennbar. Der Engel wird als aktive Lichtgestalt dargestellt, während die Hirten als Nachtgestalten in einer passiven Rolle verbleiben. Das zweite Motiv ist die zentrale Rolle, welche die Emotionen φόβος und χαρά einnehmen. In ihrer Verwendung innerhalb des Textes ist eine deutliche Gegenüberstellung von ἄγγελος und ποιμένες bzw. φόβος μέγας und χαρά μεγάλη auszumachen. Betrachtet man die Interaktion und Kommunikation, fällt bei der anfänglichen Betrachtung der Engel auf, dass diese sowohl non-verbal auf die Hirten einwirken (περιλάμπω) als auch verbal mittels direkter Rede. Die einzige Reaktion, die es von den Hirten auf das Erscheinen der Engel gibt, ist emotional (φόβος). Diese φόβος ist für die Kommunikation essenziell, da ohne sie keine Interaktion stattfinden würde. Diese Feststellung hebt die Bedeutung der φόβος für den narrativen Verlauf der Erzählung hervor und stellt diese zudem in ein positives Licht. Durch den Zuspruch μὴ φοβεῖσθε wird sie von den Engeln aufgegriffen und als Beitrag zum kommunikativen Geschehen angenommen.

Mit Blick auf den erweiterten Textzusammenhang lässt sich Folgendes festhalten: Nachdem in Lk 2,1-7 die äußeren Umstände und das Geschehnis der Geburt selbst sachlich und knapp dargelegt wurden, wird das Geburtsereignis in Lk 2,8-14 emotional verdichtet und zu seinem Höhepunkt gebracht. Durch die Gegenüberstellung der Emotionen Furcht und Freude und die epiphanische Botschaft des Engels an die Hirten, durch welche Lk die existentielle und weltumspannende Bedeutung der Geburt Jesu formuliert, erhält das Geburtsereignis hier eine radikale, emotionale Zuspitzung. Dass sich die anfängliche Furcht der Hirten im dritten Schritt der Erzählung (Lk 2,15-20) in Freude und wie bei den himmlischen Heerscharen in Lob wandelt, zeigt, welche Deutung der Geburt Jesu Lk seinen Leser:innen ans Herz legen will: Der Retter ist da. Es betrifft die ganze Welt. Dinge wandeln sich und werden in ihr Gegenteil gekehrt. Aus Furcht wird Freude.

4.3 „Er ist nicht hier“ (Lk 24,1-12)

Die dritte relevante Perikope bildet den Auftakt zur lukanischen Auferstehungserzählung. Das vorherige Kapitel 23 endet mit der Grablegung Jesu und dem anbrechenden Sabbat. Lk 24 setzt nach Ablauf des Sabbats ein und beschreibt, wie einige Frauen mit wohlriechenden Ölen erneut zum Grab gehen. Als sie ankommen, sehen sie, dass der Stein vor dem Grab weggerollt ist. Jesu Körper können sie nicht finden. Als darüber Ungewissheit (ἀπορέω) unter ihnen ausbricht, treten zwei Männer zu ihnen, worauf die Frauen mit Angst (ἔμφοβος) reagieren. Die Männer verkündigen die Auferstehung Jesu und fordern die Frauen auf, sich daran zu erinnern, dass Jesus seinen Tod und seine Auferstehung vorhergesagt hatte. Die Frauen erinnern sich an Jesu Worte und laufen zurück, um den elf verbliebenen Jüngern zu berichten. Diese aber glauben ihnen nicht. Allein Petrus macht sich auf, um zum Grab Jesu zu gehen. Auch er findet dort lediglich die Binden vor und kehrt voll Verwunderung (θαυμάζω) wieder zurück. Hier bricht die Erzählung ab und es erfolgt ein Szenenwechsel zu zwei Jüngern, die auf dem Weg von Jerusalem nach Emmaus sind.

Die Perikope lässt sich auf dreifache Weise deuten. Zum einen ist eine Spannung zwischen sprachlicher Präzision und inhaltlicher Deutungsoffenheit feststellen. Dies zeigt sich z. B. an der Vielzahl unterschiedlicher und auch seltener Lexeme, die verwendet werden, welcher eine narrative und punktuell auch begriffliche Vagheit gegenübergestellt ist.[23] Des Weiteren lässt sich zeigen, dass die Erzählstruktur einer Abfolge von Handlung-Misserfolg-Ausweg folgt, welche an einigen Stellen eine emotionale Reaktion hervorruft. Zuletzt ist mit Blick auf die pragmatische Funktion der Perikope in ihrem erweiterten Textzusammenhang der Spannungsbogen der Gesamterzählung am Abschluss des LkEv deutlich geworden. Hierzu ist insbesondere der synoptische Vergleich der Auferstehungserzählungen der vier Evangelien hilfreich. Im Vergleich zu Matthäus (radikale Eindeutigkeit) und Markus (radikale Unklarheit) nimmt Lk eine Zwischenposition ein und zieht den Spannungsbogen der Auferstehungserzählung über das gesamte letzte Kapitel seines Evangeliums. Dabei lässt er viel Deutungsoffenheit und Unsicherheit zu, bis die Erzählung in freudiger Gewissheit gipfelt.

23 Vgl. z. B. die Verwendung von ἄνδρες statt ἄγγελοι in v.4 (vgl. hierzu auch Fn 20).

In allen Fällen kann den im Text vorkommenden Emotionen eine strukturierende und sinngebende Rolle zugewiesen werden. Somit lässt sich auf Grundlage dieser Perikope die These formulieren, dass die Emotionen der Akteur:innen bei Lk nicht nur zur Ausschmückung der Erzählung oder zur Emotionalisierung der Leser:innen dienen, sondern er verarbeitet diese literarisch und weist ihnen bedeutsame Rollen in der Struktur seines Erzählrahmens zu. Zudem verwendet Lk die Emotionen, um den Leser:innen eine bestimmte Deutung der Ereignisse vorzugeben. Das Furchtmotiv als solches hat hier gegenüber den anderen Emotionen keine herausgehobene Funktion, sondern fungiert mehr als Teil einer Gefühlsmelange, welche Lk kreiert, um sie im Verlaufe der Erzählung aufzubrechen und in ein Gefühl der Freude zu verwandeln. Demgegenüber kommt der Freude (χαρά) zwar nicht für die untersuchte Perikope, aber für den erweiterten Textzusammenhang eine besondere Stellung zu. Sie bildet den emotionalen Schlussakkord des gesamten Evangeliums, sodass von einer herausragenden Bedeutung für die Schlussnarration des Evangeliums gesprochen werden kann. Χαρά steht der Melange an unterschiedlichen Emotionen der Unsicherheit, der Furcht und der Trauer gegenüber.

5. Vergleich der Perikopen

5.1 Struktur der Erzählung

Die auf Grund ihrer narrativen Struktur der Verkündigungen ausgewählten und analysierten Perikopen können nun in einen Vergleich gesetzt werden. In der Literatur findet sich für diese Perikopen häufig auch der Begriff Engelsreden, was an dieser Stelle zudem nochmals akzentuiert auf den Inhalt der Engelsverkündigungen gebracht werden soll. Auf Grund des narrativen Verlaufs der drei Perikopen lassen sich Ansätze zu einem „Idealtypus“ einer Engelsverkündigung bei Lk erschließen.[24]

24 Auch Inselmann vergleicht die narrativen Ähnlichkeiten unter dem Stichwort der drei Engelsreden in den ersten beiden Kapiteln miteinander (1. Engelsrede an Zacharias; 2. Engelsrede an Maria; 3. Engelsrede an die Hirten). Auf diese tabellarische Struktur wurde eine eigene Skizze der beiden Autoren aufgebaut, um den narrativen Verlauf und die einzelnen Motive dieser Erzählungen herauszuarbeiten. Die Autoren folgen dabei Inselmann, die Perikopen nach hinten zu öffnen, um den emotionalen Verlauf der Erzählungen besser in ihren Zusammenhang einordnen zu können, vgl. Inselmann, Freude (s. Anm. 11), 183. Auf den emotionalen Verlauf der Perikopen in ihrem Zusammenhang soll in Kapitel 5.2 noch näher eingegangen werden.

Die drei Engelsverkündigungen im Vergleich		
Lukas 1,26-38	**Lukas 2,8-14**	**Lukas 24,1-12**
Sendung des Engels (1,26)		
Zeit, Ort, Figurenvorstellung, (1,26f)	Zeit, Ort, Figurenvorstellung, (2,8)	Zeit, Ort, (24,1f)
Erscheinen des Engels (1,28)	Auftreten des Engels (2,9)	Auftreten zwei Männer in glänzenden Gewändern / Engel (24,4)
Gruß/Aufruf zur Freude (1,28)		
inkl. Beistandsformel		
Irritation der Maria (1,29)	Große Furcht bei den Hirten (2,9)	Furcht der Frauen (24,5)
Innerer Monolog: Frage nach dem Gruß (1,29)		inkl. körperliche Reaktion
Engelsrede:	Engelsrede:	Engelsrede:
Aufforderung zum Nicht-Fürchten = Ermutigungsformel (1,30)	Aufforderung zum Nicht-Fürchten (2,10)	Kritische Rückfrage an Handlung der Frauen (24,5)
Gnadenzusage, Geburtsankündigung, Auftrag zur Namensgebung (1,30f),	Verkündigung großer Freude (2,10)	
Zukunft Jesu (1,32f)		Gegenwart Jesu (24,5)
Frage nach dem Wie = Schwierigkeiten (1,34)		
Ansage des Wie (1,35)	Begründung der großen Freude (2,11)	Begründung (24,6)
Zeichenankündigung (1,36f)	Zeichenankündigung (V.12)	Rückblick Zeichenankündigung (24,7)
Bestätigung Marias und Abgang des Engels (1,38)	Himmlischer Lobpreis (2,14f)	
	Nachdenken der Hirten (2,15)	Nachdenken der Frauen (24,8)
Eilende Handlungskonsequenz (1,39)	Eilende Handlungskonsequenz (2,16)	Eilende Handlungskonsequenz (24,9)
		Figurenvorstellung (24,10)
		Eilende Handlungskonsequenz II (24,12)
		Frage nach dem Wie? = Wundern (24,12)
Verifikation des Zeichens (1,39-45)	Verifikation des Zeichens (V.2,16)	Verifikation des Zeichens (24, 13- 50)
Dank der Mutter = Magnificat (1,46-55)	Lobpreis der Hirten (2,20)	Lobpreis der Jünger (24, 52f.)
Rückkehr Marias (Lk 1,56)	Rückkehr der Hirten (2,20)	Rückkehr nach Jerualem in den Tempel (24,52f.)

Legende
Lk 1 + Lk 2 + Lk 24
Lk 1 + Lk 2
Lk 1 + Lk 24
Lk 2 + Lk 24

Der tabellarische Vergleich (Abb. 1) der analysierten Perikopen in ihrem erweiterten Textzusammenhang zeigt eine Fülle von Gemeinsamkeiten, die alle drei Perikopen als narrative Bestandteile aufweisen. Er zeigt aber auch Motive, die nur jeweils zwei Perikopen beinhalten oder sich nur in einer Perikope wiederfinden. Vor allem Lk 1,26-38 enthält die meisten eigenständigen Motive (Gnadenzusage 1,30, Geburtsankündigung 1,31 und Auftrag zur Namensgebung 1,31). Die lukanische Verbindung von Geburtsankündigung und Engelsverkündigung wird dabei besonders deutlich, sodass hier eine Verschmelzung von zwei Textsorten zu benennen ist. Zudem findet sich auch nur in dieser lukanischen Perikope die Sendung (Lk 1,26) und der Abgang des Engels (Lk 1,38). Als gemeinsames Element lässt sich die parallele Struktur des Beginns der verschiedenen Perikopen nennen. So finden sich im Eingangsteil Ort, Zeit und Figuren. Nur Lk 24 wendet sich der Figurenvorstellung erst in V.10 zu. Darauf erscheint als Protagonist der Handlung der Engel bzw. zwei Engel (Lk 24,4).[25] Darüber hinaus fällt auf, dass als Handlungsträger:innen der Perikopen Frauen oder Hirten dargestellt werden. Diese Zuwendung und Verkündigung an Menschen, die in der damaligen Gesellschaft eher am Rand standen, werden in diesen Perikopen ins Zentrum gerückt.[26]

Des Weiteren zeigt sich, dass die erste Antwort der Handlungsträger:innen meist nonverbal und emotional ist. Die erste Reaktion kann immer als furchtsam beschrieben werden. Die Engelsreden beginnen in Lk 1,30 und Lk 2,10 mit einer Aufforderung, sich nicht zu fürchten.

25 Bei Lk 24,4 wird zwar von Männern in glänzenden Gewändern gesprochen, aber die Analyse hat aufgezeigt, dass sie in den Typus der Engel fallen.

26 Eine genauere Bestimmung und Einordnung soll ausbleiben, doch kann die Relevanz für das LkEv auf jeden Fall derart bestimmt werden, dass sich Gottes Frohe Botschaft an die geringsten und am wenigsten Geachteten der Gesellschaft richtet. Zur Theologischen Bedeutung, vgl. 5.3.

Diese bleibt zwar in Lk 24 aus, doch ließe sich hier die kritische Bemerkung mit der Frage zur Suche nach dem Lebenden unter den Toten in Lk 24,5 (Τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν;) als Äquivalent verstehen. Im Mittelpunkt der Engelsverheißung steht schließlich die Freudenverheißung und der Verweis auf Jesus, die durch Begründungen und Zeichenankündigungen gestützt werden. Die Reaktion der Handlungsträger:innen ist zunächst ein Nachdenken, was unmittelbar jedoch in eilende Handlungskonsequenz mündet, die stets mit einem Ortswechsel verbunden ist.[27] Alle drei Perikopen weisen einen gemeinsamen Motivschluss auf: Zunächst gibt es eine Verifikation des Zeichens, diese ist meist ebenso mit Emotionen verbunden, daran schließt sich ein Lobpreis in Gottesfreude an und schließlich kehren die Handlungsträger:innen wieder zurück.

27 Diese Parallele des Nachdenkens ist in Lk 1,38f. nicht als solche zu finden, doch können die Antworten der Maria (Lk 1,34+38) und der innere Monolog (1,29), als Parallele gesehen werden. In Lk 24,1-12 lässt sich sogar eine Wiederholung der Handlungskonsequenz auffinden (vv. 9+12). Nur in Lk 2,14 wird nun noch ein Lobpreis der himmlischen Heerscharen eingefügt.

Engelsverkündigung bei Lukas
„Idealtypischer" narrativer Aufbau einer Verkündigung
Zeit, Ort, Figurenvorstellung
Engel kommt hinzu
Furchtsame Reaktion der Handlungsträger:innen
Engelsrede:
Aufforderung zum Nicht-Fürchten
Freudenverheißung und Verweis auf Jesu
Begründung
Zeichenankündigung
Nachdenken der Handlungsträger:innen
Eilende Handlungskonsequenz verbunden mit Ortswechsel
Verifikation des Zeichens
Lobpreis in Gottesfreude
Rückkehr

Legende
Erzählung
Direkte Rede
Emotionen in Erzählung
Emotionen in direkter Rede

Aus diesen Perikopen haben wir unter Einbeziehung von Inselmann einen „idealtypischen" narrativen Aufbau einer Engelsverkündigung bei Lk skizziert (Abb. 2).[28] Dieser Aufbau entspricht keiner dieser Perikopen zu 100%, das wird vor allem daran sichtbar, dass Lk zwar die meisten Elemente der Engelsverkündigungen in allen Perikopen benutzt, doch diese immer wieder unterschiedlich strukturiert. Dennoch werden die anschließenden Vergleiche zeigen, dass diese narrative Struktur sowohl für den emotionalen Verlauf als

28 Den Autoren ist bewusst, dass eine Aussagekraft für das komplette LkEv schwierig ist. Gleichzeitig zeigt sich im Vergleich zu Lk 1,5-24 ein ähnliches Bild, was das Konzept unterstützt.

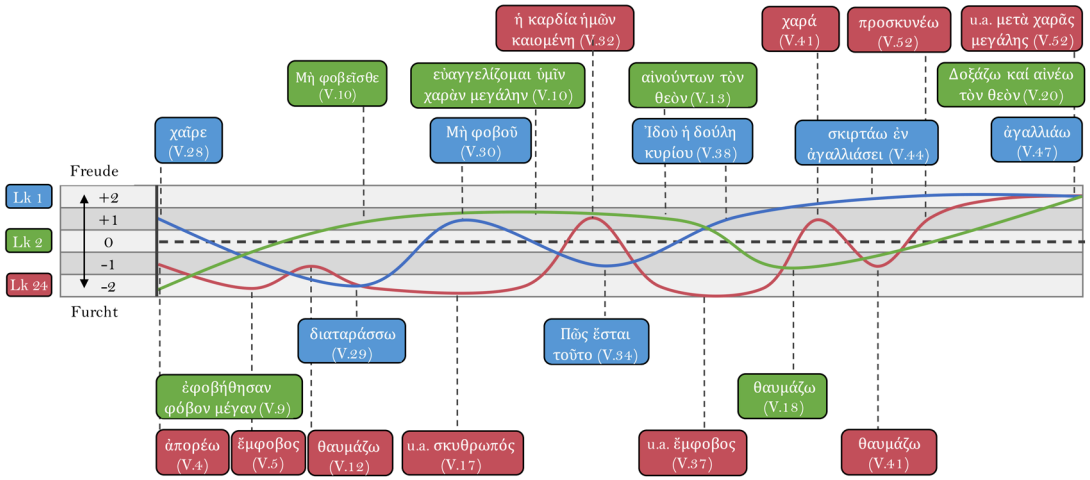
auch für die Theologie der Verkündigungen bzw. des LkEv von zentraler Bedeutung ist.

5.2 Emotionale Dynamik der Perikopen in ihrem Zusammenhang

Emotionen stehen in dieser Arbeit unter besonderer Beobachtung. Gleiches gilt naturgemäß auch für diesen die untersuchten Perikopen vergleichenden Teil. Dass alle drei Perikopen durch eine Fülle von emotionaler Sprache geprägt sind, ist in den vorangehenden exegetischen Untersuchungen deutlich geworden. Nun wollen wir nicht nur die Emotionen der unterschiedlichen Perikopen einander gegenüberstellen, sondern auch den narrativen Verlauf des erweiterten Zusammenhangs diesbezüglich in den Blick nehmen. Hier wird deutlich werden, dass die Perikopen eine ähnliche, emotionale Dynamik entwickeln und alle mit der Emotion enden, welche für die theologische Deutung der Ereignisse und für die lukanische Theologie insgesamt von herausragender Bedeutung ist: der Freude.

Die in den untersuchten Perikopen vorkommenden Emotionen werden einander gegenübergestellt und zudem um die im weiteren Erzählverlauf folgenden Emotionen, die in einem unmittelbaren, narrativen Zusammenhang stehen, erweitert. Um der unterschiedlichen, emotionalen Intensität der verwendeten Ausdrücke Rechnung zu tragen, werden die Emotionen in ein Spektrum eingeordnet, wobei die beiden Emotionen Freude (+2) und Furcht (-2) die Grenzen dieses Spektrums festlegen.[29] Innerhalb dieses Spektrums werden zwei weitere Abstufungen vorgenommen. Wir bezeichnen sie als gemäßigte Freude (+1) und gemäßigte Furcht (-1). Die Mitte des Spektrums steht für emotionale Neutralität (0). Hier wird keiner der emotionalen Ausdrücke eingeordnet.

29 Den Autoren ist bewusst, dass es sich hierbei um eine starke Vereinfachung handelt und die semantische Unterschiedlichkeit der einzelnen Begriffe sich kaum auf einer geraden Linie eines einfachen Spektrums darstellen lässt. Für den Zweck der Illustration der emotionalen Dynamik der Texte halten wir diese vereinfachte Darstellungsweise allerdings für ausreichend. Furcht und Freude müssen hier als weit gefasst verstanden werden und bezeichnen eher negative Gefühle der Unsicherheit und eher positive Gefühle der Gewissheit. Die Ambivalenz mancher Emotionen, welche nicht in einer Positiv-Negativ-Dichotomie aufgeht, wird hier zugunsten der Anschaulichkeit vernachlässigt.



Die Klassifizierung der Emotionen erfolgt anhand semantischer, syntaktischer und kontextueller Kriterien. In semantischer Hinsicht werden über den Bedeutungsumfang einzelner Lexeme Abstufungen vorgenommen. So wird bspw. für Lk 24 ἔμφοβος (-2) weiter am Rand des Spektrums verortet als ἀπορέω (-1) oder θαυμάζω (-1). Kongruent dazu werden ἀγαλλιάω (+2) und χαρά (+2) höher eingeordnet als αἰνέω (+1) oder δοξάζω (+1). Auf syntaktischer Ebene werden Veränderungen in der Intensität der Ausdrücke durch syntagmatische Verbindungen von Wörtern in Betracht gezogen. So wird die Kombination δοξάζω καί αἰνέω τὸν θεόν (+2) in Lk 2,20 als Verstärkung wahrgenommen, während χαρά aus Lk 24,41 auf Grund der direkten syntagmatischen Verbindung mit ἀπιστέω und θαυμάζω abgestuft wird (+1). Zuletzt werden auch kontextuelle Kriterien berücksichtigt. Zum einen wird zwischen erlebter und ausgesagter Emotion, wie z. B. der Aufforderung χαῖρε (+1) oder der Aussage εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην (+1), unterschieden. Zum anderen ist auch der Unterschied zwischen expliziter und umschriebener Emotion, wie z.B. ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη (+1), zu beachten.[30]

Die Begriffe der Emotion werden anhand des Verlaufs der einzelnen Erzählstränge und ihrer Klassifizierung in eine übersichtliche Darstellung überführt, in der die emotionale Dynamik mittels dreier Graphen nachvollzogen wird (Abb. 3).[31] Trotz deutlicher Unterschiede lassen sich zwei Gemeinsamkeiten festhalten: Die Periko-

30 Jede Modellierung hat ihre Grenzen, da sie die Komplexität der Realität immer simplifiziert. Dies ist auch hier der Fall. So ließe sich freilich darüber debattieren, ob zwischen ἀγαλλιάω (+2) und χαρά (+2) nicht ein Unterschied zu machen wäre oder ob Wörter wie αἰνέω (+1) oder δοξάζω (+1) nicht tatsächlich höher als χαρά (+2) einzuordnen sind. Zudem ist es möglich χαρά (+2) oder φόβος (+2) mit dem Adjektiv μέγας noch zu verstärken, wofür eine weitere Kategorie eingeführt werden müsste. Aus Gründen der Einfachheit und Nachvollziehbarkeit wurde aber auf die weitere Ausdifferenzierung des Modells verzichtet und die entsprechenden Schwachstellen in Kauf genommen.

31 Um eine möglichst hohe Vergleichbarkeit zu erzielen, werden die Graphen einander angeglichen. So findet die unterschiedliche Länge der einzelnen Textabschnitte keine Aufnahme, stattdessen sind die Graphen auf die gleiche Länge gestaucht. Dies ist vertretbar, weil für das Ziel der Darstellung der emotionalen Dynamik, die Länge der Textabschnitte unerheblich ist. Der Übersichtlichkeit halber wurde für Lk 24 auf Grund der Länge des Textes und der Vielzahl der Emotionen an einigen Stellen nur ein Begriff aufgeführt (markiert durch „u.a.“), wo im Text eigentlich mehrere Begriffe zu finden sind, welche allerdings alle auf dem gleichen Niveau einzuordnen sind.

pen fangen zwar an unterschiedlichen Punkten an, bewegen sich aber alle tendenziell unterhalb der Linie 0, also eher im Bereich der Furcht. Das Wechselspiel zwischen Freude und Furcht unterscheidet sich. Gemeinsam ist allen Erzählungen jedoch, dass sie am höchsten Punkt der emotionalen Entwicklung enden. Dies illustriert, dass Lk seine emotionalen Beschreibungen zwar in unterschiedlicher Weise nutzt, alle Erzählungen am Ende jedoch in der Freude gipfeln, welche sich als zentrales Deutungsmotiv dieser für das LkEv wichtigen Perikopen erweist.

5.3 Theologische Bedeutung von Geburt und Tod bzw. Auferstehung für Lk

Die Visualisierung macht deutlich, dass die Verkündigungen einer grundlegenden narrativen Struktur unterliegen und diese jeweils durch eine emotionale Entwicklung geprägt sind. Aufbauend auf diesen Ergebnissen soll nun gezeigt werden, inwiefern die Verkündigungen und Emotionen für die theologische Deutung der Geburts- und Auferstehungserzählung im LkEv prägend sind. Damit schlagen wir gleichermaßen den Bogen zurück zur eingangs genannten Hypothese.

Von entscheidender Bedeutung ist zunächst ein erneuter Blick auf die Handlungsträger:innen.[32] Auffällig ist hier, dass die erste Engelsverkündigung des LkEv an Zacharias gerichtet wird (Lk 1,11-20). Dieser wird als gottesfürchtiger Mann beschrieben, der sich an die Gebote des Herrn hält (v.6). Des Weiteren wird den Leser:innen mitgeteilt, dass er den Priesterdienst (v.8) im Tempel des Herrn in Jerusalem (v.9) erbringt. Dem gegenüber gestellt wird Maria als Jungfrau, über deren Stand wir nichts weiter erfahren, außer dass sie mit einem Mann namens Josef aus dem Hause Davids verlobt war. Tatsächlich erfahren wir noch weniger über die Hirten in Lk 2,8 und schließlich werden in Lk 24 die Namen der Frauen erst im späteren Verlauf erwähnt. Nach antiker jüdischer Vorstellung wäre das Leben des Zacharias als erstrebenswert angesehen worden. Dies wird auch deutlich an der lukanischen Ausführung. Es überrascht sogar, dass der Engel nicht ihn als Begnadeten Gottes anspricht, sondern Maria. Im Blick auf das Evangelium werden alle Handlungsträger:innen angesprochen, die die Verkündigung seiner Freudenverheißung erfahren. Gott wendet sich nicht nur an jene der Gesellschaft, deren Stellung und Lebensführung als Ideal angesehen wurde, sondern auch bzw. viel mehr an jene, die an den Rand der Gesellschaft geschoben wurden, für den Tempeldienst nach jüdischer Vorstellung als unwürdig erschienen und welche rechtlich auf einer Stufe

32 Bereits in Kapitel 5.1 wurde auf die gesellschaftliche Stellung dieser hingewiesen. Diese scheint grundlegend für die Bedeutung zu sein.

mit Sklav:innen standen.[33] Er kommt zu den Ausgestoßenen, zu den Kleinen, zu den Kranken und Schwachen. Diese Form der Offenbarung zeigt sich auch bei der Geburt Jesu Christi. Denn Gott wird Mensch in einem Stall. In einer ärmlichen Umgebung, nicht im Glanz eines Palastes, kommt er in die Welt. Auch Jesus wendet sich im LkEv immer wieder diesen Gruppen zu, um sie am Reich Gottes teilhaben zu lassen.

Nachdem die mikrokontextuelle Analyse den narrativen Bogen innerhalb der einzelnen Perikopen herausgearbeitet hat, soll aufgezeigt werden, dass dieser Bogen ganz analog auch für den Makrokontext des gesamten Evangeliums auszumachen ist. Wir betrachten hierfür im Folgenden das Evangelium als eine einzige große Verkündigungserzählung. Lk 1,5ff. nennt Jerusalem als Startpunkt der Erzählung. Nachdem ein Engel erschienen ist, nennt das LkEv die erste Emotion, nämlich die der Furcht (φόβος v.12). Der Engel antwortet zum ersten Mal im LkEv – und wird es nicht zum letzten Mal getan haben – mit μὴ φοβοῦ in v.13. In Lk 1,14 wird den Leser:innen die erste Freudenverheißung des LkEv zuteil (χαρά). Als erste Handlungskonsequenz wird Jerusalem verlassen (v.23).

Nachdem wir als Lesende in Lk 1,23 Jerusalem als eilende Handlungskonsequenz verlassen haben, erleben wir am Ende des Evangeliums in Kapitel 24 die Verifikation des Zeichens (vv.13-50) und nachdem Jesu gen Himmel gefahren ist, preisen die Jünger Gott mit großer Freude (vv.52f.) und kehren nach Jerusalem zurück (v.52). Das Evangelium endet an dem Ort, an dem es angefangen hat. Zudem beginnt das LkEv mit der universellen Emotion φόβος und gipfelt in der universellen Emotion χαρά. Dabei fällt auf, dass Lk sein Evangelium mit der Emotion χαρά ebenso rahmt, wie mit der Stadt Jerusalem. Zudem greift er mit der Wortwahl χαρᾶς μεγάλης (Lk 24,52) in der Auferstehungsverkündigung,[34] auf χαρὰν μεγάλην (Lk 2,10) in der Geburtsverkündigung zurück. Um auf die graphische Darstellung in Kapitel 5.2 zurückzukommen, zeigt sich, dass das LkEv bei (-2) beginnt und nach einem emotionalen Wechselspiel innerhalb des Evangeliums schließlich am Ende des Evangeliums bei (+2) endet. Gleichermaßen wird die Freudenverheißung

33 Vgl. Reimer, Ivoni Richter, ...und das Heil wird Körper. Befreiung und Freude im Leben Elisabeths und Marias. Lukas 1-2 in feministischer Perspektive, in: Crüsemann, Frank/Crüsemann, Marlene u.a. (Hgg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel, Gütersloh 2004, 659.

34 Es wäre noch zu hinterfragen und soll an dieser Stelle offenbleiben, ob die Auferstehung als zweite Geburt oder Wiedergeburt gedeutet werden kann. Auch diese These würde die Verkündigung unterstützen.

in Lk 2,10 schließlich in Lk 24,51 erfüllt und endet in der Gottesfreude. Betrachtet man das LkEv theologisch als eine große Verkündigung, blickt man nicht nur auf eine Frohe Botschaft, viel mehr auf eine freudige Botschaft, die in der Freude der Auferstehung und der Himmelfahrt gipfelt. Diese freudige Botschaft geht über die Schrift hinaus. Sie ist Gegenwart und wird Lebenswirklichkeit für die Leser:innen. Es ist die freudige Verkündigung des Glaubens der Christusgläubigen, worin ihr Glaube fußt. Es ist ein Glauben, der keine Angst vor dem haben muss, was kommen mag, sondern sich der Freudenverheißung Gottes gewiss sein kann.

6. Fazit

Ziel dieses Beitrags war es, festzustellen, ob und inwiefern die Emotionen Furcht und Freude prägend für die theologische Deutung der Geburts- und Auferstehungserzählung im LkEv sind. Die Untersuchungen der relevanten Perikopen haben in der Tat gezeigt, dass die Emotionen in allen drei Perikopen eine bedeutende Rolle sowohl für die literarische Komposition als auch für die theologische Ausrichtung und pragmatische Wirkung der Texte spielen. Insbesondere die Bedeutung der Emotion Freude (χαρά) hat sich als besonders zentral herausgestellt, da sie bei allen drei Perikopen und im LkEv insgesamt den emotionalen Schlussakkord bildet, mit dem Lk seine Erzählung zu einem abschließenden Höhepunkt führt.

Es hat sich weiterhin gezeigt, dass auch die Emotion der Furcht als Kontrapunkt zur Freude eine gewichtige, wenn auch abgestufte Bedeutung besitzt. Zudem wurde festgestellt, dass Lk in den untersuchten Perikopen eine ähnliche emotionale Dynamik forciert. Diese führt die Akteur:innen aus einem Status der emotionalen Unsicherheit und Ambivalenz in eine Position der Klarheit und Eindeutigkeit, welche durch die Freude ausgedrückt wird. Hier zeigt sich, welche Wichtigkeit diese Emotionen für die theologische Bedeutung der Perikopen, aber auch des LkEv insgesamt hat.

Im Verlaufe der Analysen hat sich angedeutet, dass diese emotionale Pointierung und die damit verbundene theologische Deutung nicht nur für die hier untersuchten Perikopen anzunehmen ist, sondern auf das ganze LkEv übertragen werden kann. Freilich bedarf es hier noch Untersuchungen weiterer Perikopen, um festzustellen, ob sich die hier konstatierte emotionale Dynamik auch in weiteren Texten findet oder ob sie sich z. B. gattungsspezifisch unterscheidet. Hier könnten

als nächste Vergleichsgruppe bspw. Wundergeschichten oder Gleichnisse herangezogen werden. Eine stärkere Fokussierung auf den synoptischen Vergleich könnte zudem erweisen, inwieweit die festgestellte literarische Komposition wirklich als spezifisch lukanisch bezeichnet werden kann. Eine Erweiterung des Fokus von Furcht und Freude auf Emotionen jeglicher Art würde es ermöglichen, die Erkenntnisse dieser Arbeit zu vertiefen und breiter aufzustellen.

Harte Askese als richtiger Weg zu Gott – oder doch nicht?

Mäßigung als Leitideal Hildegards von Bingen in ausgewählten Schriften

Tabea Brixius
hat gerade im 5. Semester ihr Masterstudium für Lehramt mit den Fächern Evangelische Religionslehre und Geschichte beendet.

Wie aber der herabstürzende Regen die Erde umwühlt, so lässt das Übermaß an Fleisch und Wein den Menschen in Hohn und Gotteslästerung stürzen. […] Und ich fördere in den Menschen die Mäßigung zutage, damit ihr Fleisch keinen Mangel leidet und durch maßloses Verschlingen von nahrhafter Speise nicht mehr zunimmt, als es nötig ist. Wenn nämlich der Mensch seinen Körper mit Maß ernährt, dann erklinge ich in seinen Gebeten auf der Harfe bis zum Himmel; und wenn er seinen Körper in maßvollem Essen rein hält, singe ich zur Orgel, was du, Schlund, nicht kennst, nicht verstehst […]. Denn bald füllst du dich im Übermaß des Fastens so sehr auf, dass du kaum erleben kannst, bald überfüllst du deinen Bauch so in Gefräßigkeit, dass du vor Hitze brodelst und Schaum erbrichst.[1]

Mit diesen eindrücklichen Worten klagt die Tugend der Enthaltsamkeit im sogenannten Buch der Lebensverdienste aus dem 12. Jahrhundert ihren Widersacher, das Laster der Maßlosigkeit, an. Hildegard von Bingen, die wohl bekannteste benediktinische Nonne, gelingt es mit ihrem zweiten Werk ihrer Visionstrilogie, dem Liber Vitae Meritorum, die Tugenden und Laster in einem immerwährenden Kampf nachzuzeichnen. Dieser Kampf zeigt sich jedoch nicht durch Schwertkampf oder ähnliche Motive, wie sie in Werken wie der Psychomachia des hohen Mittelalters propagiert werden. Vielmehr wählt die Äbtissin Visionen als Medium, in denen sie die Tugenden und Laster in Dialogen auftreten lässt, die schon nahezu an Gerichtsszenarien erinnern. Während die Laster also zu Beginn ihren Standpunkt darlegen, widerlegen die Tugenden im Sinne eines Anklägers die vorgebrachte Rede und zeigen die Laster aktiv als verwerflich auf.

1 Hildeg. Bingens., Liber vit. mer., II, 2 (Carlevaris, CCCM 90, 75, 109–111.117–124) [Sed et sicut preceps pluuia terram subuertit, ita nimietas carnium et uini hominem in blasphemiam irrisionis inducit […] Cum enim homo corpus suum moderate pascit, in orationibus illius in celum cithara resono; et cum corpus eius moderatis cibis castum est, in organis canto: quod tu gula nescis nec intelligis, […]. Nam tu in nimietate ieiunii aliquando te subuertis, ita quod uix uiuere potes, et aliquando uentrem tuum in uoracitate imples, ita quod in ea estuas et spumas euomis].

Ein solches Szenario findet sich eingangs, worin die Enthaltsamkeit der vorangegangenen Rede der Maßlosigkeit widerspricht. Doch warum wird ausgerechnet die Maßlosigkeit angegriffen und inwieweit spiegelt sich darin Hildegards Tugendfokus der Mäßigung wider? Die eindeutige Anklage, welche die Enthaltsamkeit an der Maßlosigkeit übt, ist die des Übermaßes in allen Lebenslagen. Das Laster würde, sei es im Fasten oder in Gefräßigkeit, kein rechtes Maß kennen und dadurch sein Gefäß, den Körper, schwächen. In derselben Passage setzt sie dem Laster entgegen, was sie, die Enthaltsamkeit, im Gegenteil zu bieten hätte. Statt Hohn und Gotteslästerung fördere sie im Menschen die Maßhaltung. Mäßigung im Essen habe dabei nicht nur positive physische Konsequenzen, sondern bringe auch Anerkennung vor Gott. Hildegards Dialog nach ist Mäßigung also ohne Gott und Gottesfurcht nicht zu denken.[2] Maßhalten ist mehr als eine Tugend unter vielen, die im Buch der Lebensdienste auftreten. Es scheint sogar eine Voraussetzung für andere Tugenden auf dem Weg zu Gott zu sein, wie die Rangordnung der Tugenden in den Darstellungen der Tugendleitern des 12. Jahrhunderts aufzeigt.[3] Doch warum ist Hildegard Maßhalten in diesem Prozess der Tugendhaftigkeit so wichtig? Und welche Rolle spielt die Mäßigung in ihrem Tugendkonzept? Diesen Fragen wird im vorliegenden Aufsatz nachgegangen.[4] Dazu wird eingegrenzt, was die Nonne unter Mäßigung versteht und welche Rolle diese im Leben der Äbtissin spielte. Darüber hinaus wird untersucht, welche Grenzen Hildegard die Maßhaltung betreffend zieht. Damit ist vor allem ihre Ablehnung allzu strenger Askese gemeint, wie sie sie unter ihrer eigenen Meisterin Jutta von Sponheim erlebte.[5]

Maßhaltung – eine Definition nach Hildegard von Bingen

Zunächst zur Bestimmung der Mäßigung bei Hildegard: Wie bereits das Eingangszitat zeigte, steht die Tugend des Maßhaltens konträr zu einem Mangel an Maß, der Maßlosigkeit oder

2 Vgl. Tilo Altenburg, Soziale Ordnungsvorstellungen bei Hildegard von Bingen (MGMA 54), Stuttgart 2007, 184.

3 Vgl. Michaela Bautz, Virtutes. Studien zu Funktion und Ikonographie der Tugenden im Mittelalter und im 16. Jahrhundert, Berlin 1999, 16f.; Eva Kimminich, The Way of Vice and Virtue. A Medieval Psychology, in: Comparative Drama 25 (1991), 77.79f.; Christina Lutter, Geschlecht & Wissen, Norm & Praxis, Lesen & Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert (VIÖG 43), Wien/München 2005, 129f.

4 An dieser Stelle ist anzumerken, dass dieser Aufsatz angesichts des begrenzten Rahmens keineswegs eine vollwertige Analyse vornehmen kann, sondern lediglich einen kleinen Ausschnitt meiner Masterthesis darstellt.

5 Vgl. Heinrich Holze, Die abendländische Kirche im hohen Mittelalter (12./13. Jahrhundert) (KGE I/12), Leipzig 2003, 100; Honey Meconi, Hildegard of Bingen (Women Composers), Urbana/Chicago/Springfield 2018, 53.

Unmäßigkeit. Maßlosigkeit bezieht sich sowohl auf ein Übermaß als auch ein Untermaß.[6] Wie einerseits die zu strenge Askese den Körper schwächen kann, tut dies auch die Gefräßigkeit im Übermaß. Die direkte Konsequenz daraus ist nicht nur eine Schwäche des Körpers, sondern auch eine Angreifbarkeit dessen.[7] Doch wofür muss der Körper geschützt und gewappnet sein?

Die Lebenswelt der Benediktinerin

In der Zeit des 12. Jahrhunderts, zu welcher Könige und Geistliche im sogenannten Investiturstreit um die Vormachtstellung rangen und gesellschaftlich das Ständedenken dominierte[8], konnte sich auch die junge Benediktinerin Hildegard nicht komplett von ihrer Lebenswelt lösen. Diese war geprägt von Adelsbeziehungen[9] und der Vorstellung, dass das gesamte Leben ein immerwährender Kampf der Tugenden und Laster sei, weswegen man zu Gott streben müsse, um den Lastern und deren Konsequenzen zu entkommen. Bilder, die während des hohen und späten Mittelalters dabei Konjunktur hatten, waren neben Tugend- und Lasterbäumen wie im Speculum Virginum auch solche der Tugendleitern, auf welchen man Strebe für Strebe aufsteigen müsse.[10] Ebenso populär waren die Bilder des Kampfes der Tugenden und Laster, welche sich mit Lanzen angriffen.[11] Diese Bilder zeigen, wie zentral der Dualismus von Tugenden und Lastern im christlichen Leben war. Hinzu kommt die Beobachtung, dass Frömmigkeit im Mittelalter keineswegs mit jener der nachaufklärerischen und gegenwärtigen Zeit verglichen werden kann. Durch das gesamte Mittelalter hindurch bedeutete Frömmigkeit nicht nur eine mentale Ausrichtung nach den Dogmen der Religionszugehörigkeit, sondern betraf Geist und Leib sowie alle Lebensbereiche.[12] Gerade im monastischen

6 Vgl. Martin Becker, Art. Tugend als rechte Mitte, in: Lexikon der Ethik (2006), 380; Felix Fleckenstein, Tugendethische Perspektiven. Die Mesotes-Lehre des Aristoteles in der Nikomachischen Ethik weitergedacht mit Bernhard von Clairvaux, in: Katholisch-Theologische Fakultät. Institut für Systematische Theologie Würzburg (2020), URL: https://doi.org/10.25972/OPUS-21000 [zuletzt am: 20.09.2020], 3; Eberhard Schockenhoff, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg/Basel/Wien ²2014, 117.119; Paul van Tongeren, Art. Mäßigkeit / Maß, In: Lexikon der Ethik (2006), 224; Jean-Pierre Wils, Art. Tugend, In: Lexikon der Ethik (2006), 375.

7 Vgl. Altenburg, Ordnungsvorstellungen (s. Anm. 2), 184.

8 Vgl. ebd., 4.

9 Vgl. Manfred Gerwing, Theologie im Mittelalter. Personen und Stationen theologisch-spirituelle Suchbewegung im mittelalterlichen Deutschland, Paderborn et al. ²2002, 191; Christian Sperber, Hildegard von Bingen. Eine widerständige Frau (magi-e – Forum historicum 6), Aichach 2003, 16. Sie selbst entstammte einem adeligen Haushalt. Ihr Vater war ein Edelfreier in Bermersheim.

10 Vgl. Lutter, Reformgemeinschaften (s. Anm. 3), 129f.

11 Vgl. Sperber, Frau (s. Anm. 9), 85.

12 Vgl. Thomas Lentes, Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters, in: Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, hg. von Klaus Schreiner, München 2002, 196–198; Klaus Schreiner, Soziale, visuelle und körperliche Dimensionen mittelalterlicher Frömmigkeit, in: Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, hg. von ders., München 2002, 15. Lentes und Schreiner weisen darauf hin, dass

Bereich eines benediktinischen Klosters, wie es Hildegard auf dem Disibodenberg und später dem Rupertsberg bei Bingen erlebte[13], war eine fromme Lebensführung der Lebensinhalt. Um dies gezielt zu tun, galt als erste und wichtigste Richtlinie die Regel Benedikts von Nursia, des Gründers des Benediktinerordens.[14] Dieses Regelwerk des Asketen regulierte dabei nicht nur Essen und Trinken, sondern auch den Tagesablauf und Kontakt zur Außenwelt.[15] So waren es die Stundengebete, mit denen die Nonnen und Mönche ihren Tag begannen sowie bis zur Nacht verbrachten und die den Tätigkeiten eine Rahmung verliehen.[16] Zur Debatte steht zudem, wie die benediktinische Nonne ihre ersten Jahre unter der Magistra Jutta auf dem Disibodenberg als Inklusin verbrachte.[17] In diesen Jahren könnte Hildegard entweder strikt in einem gesonderten Gebäude mit einem fenestra locutia zur Außenwelt eingemauert gewesen sein oder eine lockerere räumliche Trennung erlebt haben.[18] Mangels erhaltener Fundamente des Klosters auf dem Disibodenberg bleibt dies wohl unklar, obwohl Schilderungen von Juttas Begräbnis eher letzteres vermuten lassen, nach denen nur die Waschung Juttas unter strenger Trennung von den Mönchen vollzogen wurde[19].

Maßvoller Dienst Gottes statt Auszehrung in extenso

Diese Maßgaben des klösterlichen Lebens verdeutlichen, dass sowohl Körper als auch Geist geschult werden mussten, weswegen man nur

eine starke Kontrolle der Affekte und Sinne in der klösterlichen Frömmigkeit des Mittelalters zwangsläufig verhaftet war und als „Andacht des Körpers" zu verstehen war.

13 Vgl. Altenburg, Ordnungsvorstellungen (s. Anm. 2), 132–134; Meconi, Hildegard (s. Anm. 5), 28; Régine Pernoud, Hildegard von Bingen. Ihre Welt, ihr Wirken, ihre Visionen, Freiburg/Basel/Wien [2]1997, 54; Sperber, Frau (s. Anm. 9), 14.22.

14 Vgl. Otto Betz, Wirken im Augenmaß. ›Opus/Operatio‹ und ›Discretio‹ – Schlüsselbegriffe im Denken Hildegards, in: Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, hg. von Edeltraut Forster, Freiburg/Basel/Wien [2]1998, 243.245; Christoph Dartmann, Die Benediktiner. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters, Stuttgart 2018, 107; Ferdinand R. Gahbauer, Art. Benediktiner/Benediktinerinnen, In: RGG4 1 (1998), 1293.

15 Vgl. Michael Embach, Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (ErS 4), Berlin 2003, 122f.; Ulrich Faust, Leben nach der Regel Benedikts, In: Benediktiner, Zisterzienser (Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser 7), hgg. von Christof Römer/Dieter Pötschke/Oliver H. Schmidt, Berlin 1999, 13; María José Ortúzar Escudero, Die Sinne in den Schriften Hildegards von Bingen. Ein Beitrag zur Geschichte der Sinneswahrnehmung (MGMA 62), Stuttgart 2016, 67–86; Michaela Puzicha, Benediktinische Spiritualität. Ihre Wurzeln in der Patristik und ihre Aktualität, in: SaThZ 14 (2010), 45; Michael Zöller, Gott weist seinem Volk seine Wege. Die theologische Konzeption des ‚Liber Scivias' der Hildegard von Bingen (1098-1179) (TSTP 11), Tübingen/Basel 1997, 546.

16 Vgl. Faust, Regel (s. Anm. 15), 13, Ortúzar Escudero, Sinne (s. Anm. 15), 67; Puzicha, Spiritualität (s. Anm. 15), 45; Zöller, Hildegard (s. Anm. 15), 546.

17 Vgl. Franz J. Felten, „Noui esse uolunt ... deserentes bene contritam uiam ..."[1.] Hildegard von Bingen und Reformbewegungen im religiösen Leben ihrer Zeit, In: „Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst". Hildegard von Bingen (1098-1179) hg. von Rainer Berndt (ErS 2), Berlin 2001, 40; Holze, Kirche (s. Anm. 5), 98; Eberhard Horst, Hildegard von Bingen. Die Biographie, München [2]2000, 18.35; Ortúzar Escudero, Sinne (s. Anm. 15), 22; Schmidt, Hildegard, 105; Sperber, Frau (s. Anm. 9), 15.

18 Vgl. Embach, Schriften (s. Anm. 15), 116; Felten, Noui (s. Anm. 17), 48; Gerwing, Theologie (s. Anm. 9), 191; Meconi, Hildegard (s. Anm. 5), 33f.; Barbara Newman, Hildegard of Bingen: Visions and Validation, in: Church History 54/2 (1985), 22; Pernoud, Hildegard (s. Anm. 13), 25.

19 Vgl. Felten, Noui (s. Anm. 17), 40.

bestimmte Speisen essen durfte und auch Wege geneigten Hauptes zu verrichten hatte.[20] Demnach war die klösterliche Lebenswelt des hohen Mittelalters durch eine Zentrierung des Maßhaltens zu Ehren Gottes in allen Lebenslagen geprägt, welche Mäßigung nahezu zwangsläufig als Voraussetzung für weitere Tugenden bedingte. Inwiefern andere Tugenden mit der Mäßigung aus der Perspektive Hildegards in Verbindung stehen, tritt sehr deutlich in einem Brief Hildegards an Elisabeth von Schönau, die ebenso von Visionen berichtete, zutage:

> *Ein Mensch, der mit Seufzern der Reue seiner Sünden gedenkt, die er durch die Einflüsterung des Teufels in Gedanken, im Reden und im Tun begangen hat, umfange die Mutter Diskretion, unterwerfe sich ihr und bessere in wahrer Demut und in Gehorsam nach dem Rat seiner Meister seine Sünden. Wie nämlich durch unangemessenen Gewitterregen die Frucht der Erde geschädigt wird, […] so wird auch der Mensch, der mehr arbeitet, als sein Körper aushalten kann, da in ihm das Wirken der heiligen Diskretion getroffen wird, durch maßlose Arbeit und unmäßige Enthaltsamkeit seiner Seele untauglich.*[21]

Das Leben der Nonne war bis zu ihrem Tod von Krankheitsphasen durchzogen, welche sie oft lange schwächten.[22] Eine Ursache dieser Zustände war die strenge Askese, die Elisabeth ungeachtet ihres körperlichen Zustandes pflegte.[23] Hildegard, die selbst nach langer Zeit unter der unnachgiebigen Asketin Jutta und eigenen Krankheiten die negativen Konsequenzen des Untermaßes kannte[24], kritisierte dies hart. Sie forderte ihre Mitschwester wiederholt dazu auf, mithilfe der Gabe der Discretio die zu strenge Askese zu mildern und ihr rechtes Maß zu finden.[25] Den Schaden der zu geringen Nahrungszufuhr schätzte sie daher ebenso stark ein wie den durch übermäßige Nahrungszufuhr. Wie sich also in der Passage gezeigt hat, steht Mäßigung nicht gesondert da, sondern gekoppelt mit anderen Tugenden. Doch warum verbindet Hildegard Mäßigung mit anderen Tugenden? Und welche davon ordnet sie der Maßhaltung als Partnertugend bei?

20 Vgl. Ortúzar Escudero, Sinne (s. Anm. 15), 86.

21 Hildeg. Bingens., ep. 198 (Van Acker, CCCM 91 A, 450, 6–16) [Homo enim qui in suspiriis penitentie peccatorum suorum memirent que per suggestionem diaboli cogitando, loquendo et operando commisit, matrem discretionem amplectatur et illi subdatur, ac in uera humilitate et obedientia secundum consilium_magistrorum suorum peceata sua emendet. Sicut namque per incongruam pluuiam tempestatis fructus terre leditur et sicut inarata terra non rectum fructum, […] sic homo qui plus quam corpus suum sustinere possit laborauent, operibus sancte discretionis in ipso lesis per indiscretum laborem et per indiscretam abstinentiam anime sue inutilis efficitur].

22 Vgl. Hildeg. Bingens., ep. 198 (Van Acker, CCCM 91 A, 450, 6–16).

23 Vgl. Barbara Newman, Hildegard von Bingen. Schwester der Weisheit. Aus dem Amerikanischen von Annette Esser und Mónica Priester (Frauen – Kultur – Geschichte 2), Freiburg/Basel/Wien 1995, 55.

24 Vgl. Holze, Kirche (s. Anm. 5), 100; Meconi, Hildegard (s. Anm. 5), 53.

25 Vgl. ebd.

Eine solche beigeordnete Tugend, die sich im Brief an Elisabeth zeigte, ist die Gabe der Discretio. Diese Fähigkeit der richtigen Unterscheidung von Gut und Böse ist nicht nur für Hildegard selbst essenziell für ein tugendhaftes Leben, sondern auch ein Leitideal des Benediktinerordens, dem die Nonne angehörte.[26] Doch was meint eine Gabe der Unterscheidung? Hierbei geht es nicht darum, Dinge visuell und physisch unterscheiden zu können. Gemeint ist vielmehr ein geistiges Vermögen, das Wesen der Dinge ergründen und daraus eine gottgemäße Handlung ableiten zu können.[27] Erst nachdem man also die Discretio meistern kann, gelingt nach Hildegard ein gottgemäßes Leben.[28] Dieses ist und war innerhalb ihrer benediktinischen Kongregation, wie sich bereits zeigte, jederzeit von Maßhaltung in allen Bereichen geprägt. Während Discretio also die Grundvoraussetzung für ein maßvolles gottgefälliges Leben darzustellen scheint, ist die Mäßigung das Mittel zu einem tugendhaften Leben. Dass nicht nur die Gabe der Discretio dazu vonnöten ist, wird wiederum erneut im Brief deutlich. In diesem empfiehlt Hildegard ihrer Mitschwester nicht nur eine rechte Unterscheidungsgabe, sondern auch das Befolgen der Tugenden der Demut und des Gehorsams.[29] Diese beiden Tugenden bilden gemeinsam mit der Discretio die Leitideale des Benediktinerordens, wie ihn Benedikt gegründet hatte.[30] Die Discretio, welche hierin als wesentliche Tugend im Dienste Gottes verstanden wurde, war wichtig, um sowohl gegenüber Oberen und Gott stets gehorsam zu sein als auch Demut im Leben für Gott zu üben. Vor diesem Hintergrund wird also deutlich, wie ein maßvolles Leben für Hildegard auszusehen hatte. Ihr Heimatorden stellte für sie demnach mit seinen Leittugenden den idealen Lebensraum dar, um ein Leben nach Gottes Schöpfungsordnung zu führen.[31] Und um eine solche Assimilatio Dei im Streben zu Gott hin zu vollenden, war ein Aufstieg in den Tugenden, wie in den zeitgenössischen Bildern der Tugendleitern dargestellt, das zentrale Ziel einer jeden Nonne und eines jeden Mönches.[32] Mäßigung

26 Vgl. Betz, Wirken (s. Anm. 14), 243.245; Dartmann, Benediktiner (s. Anm. 14), 107.

27 Vgl. ebd.

28 Vgl. Betz, Wirken (s. Anm. 14), 245; Dartmann, Benediktiner (s. Anm. 14), 107.

29 Vgl. Hildeg. Bingens., ep. 198 (Van Acker, CCCM 91 A, 450, 6–16).

30 Vgl. Betz, Wirken (s. Anm. 14), 243.245; Dartmann, Benediktiner (s. Anm. 14), 107.

31 Vgl. ebd.

32 Vgl. Hildeg. Bingens., Liber vit. mer., V, 22 (Carlevaris, CCCM 90, 230, 362–365); Gabriele Lautenschläger, ›Viriditas‹. Ein Begriff und seine Bedeutung, in: Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, hg. von Edeltraut Forster, Freiburg/Basel/Wien ²1998, 226.

stellt in diesem Streben laut Hildegard nicht nur eine von vielen Tugenden eines gottgefälligen Lebens dar, sondern darüber hinaus ein zugrundeliegendes Lebensprinzip in der gottgewollten Schöpfungsordnung. Folgt man ihren Dialogen im Liber Vitae Meritorum über die Fokussierung des Göttlichen in der Welt, ergibt sich daher, dass für die Äbtissin ein tugendhaftes Leben für und zu Gott hin ohne Maßhaltung nicht zu denken ist. Dort, wo Gott verehrt wird, muss sowohl der Geist als auch der Körper auf Gottes Weisungen und Tugenden hin diszipliniert werden.[33] Dieser ganzheitliche Ansatz Hildegards zeigt sich konzentriert an einer Stelle des fünften Teiles des Werkes:

> *Auch die Seele selbst, wenn sie durch die göttliche Gnade die alte Schlange tapfer zertritt und Gott mutig nachahmt, ist wie die Kraft von Gottes Macht im Wirken der Tugenden. Solange sie in guter Verfassung und mit gutem Willen die göttlichen Gebote beobachtet, hält sie Gottes Ordnungen. Denn diese Gebote sind dazu geoffenbart und gegeben worden, dass die getreue Seele sie trägt und erfüllt, gleich als ob diese Ordnungen sich auf sie stützen. Die Seele ist zugleich das Bauwerk und der Tempel des ewigen Schöpfers, wie die Werkstatt des höchsten Werkmeisters, in der die gerechten und heiligen Werke und alles, was sich auf das selige Leben bezieht, das Gott seinen Getreuen schenken wird, vorhanden sind, ähnlich wie die Werkzeuge des Handwerkers in seiner Werkstatt aufbewahrt sind.*[34]

Im Menschen sind somit die Anlagen zu einem tugendhaften Leben bereits gegeben, da die Seele wegen ihres göttlichen Ursprunges in ihrem irdischen Gefäß, dem Körper, Gutes bewirken kann. Hildegard bindet damit, entgegen manchen Zeitgenossen, welche die Seele vom Körper in diesem Tugendprozess trennen, aktiv in den Vollzug eines gottgemäßen Lebens ein, indem sowohl Geist als auch Körper beide Mäßigung nach Gottes Geboten zu üben haben, um gemäß einer Assimilatio Dei[35] in den Tugenden aufsteigen zu können. Damit bindet die Äbtissin die Affekte und Gefühle ein anstatt sie abtöten zu wollen, sodass sie wie im klösterlichen Leben auf

33 Vgl. Ortúzar Escudero, Sinne (s. Anm. 15), 86.

34 Hildeg. Bingens., Liber vit. mer., V, 23 (Carlevaris, CCCM 90, 231, 382–392) [Ipsa quoque anima per diuinam gratiam antiquum serpentem fortiter conculcans et strenue Deum imitans, in operatione uirtutum quasi uirtus possibilitatis ipsius est, quia dum bono affectu et dum recta uoluntate diuina precepta obseruat, uelut omnes institutiones eius fert: quoniam eadem precepta ob hoc manifestata et data sunt, ut per fidelem animam portentur et impleantur, quasi eedem institutiones illi innitantur; et etiam anima edificatio et templum eterni creatoris uelut fabrica summi fabricatoris existit, in qua iusta et sancta opera et omnia que ad beatam uitam quam Deus fidelibus suis donabit respiciunt, quasi utensilia eiusdem fabri sunt.].

35 Vgl. Hildeg. Bingens., Liber vit. mer., V, 22 (Carlevaris, CCCM 90, 230, 362–365); Lautenschläger, ›Viriditas‹ (s. Anm. 32), 226.

Gott hin ausgerichtet werden sollen.[36] Dass die Benediktinerin hierin einen ihr originären Ansatz der Körper- und Affektfreundlichkeit schuf, zeigt sich im Vergleich zu anderen Schriften. Nachdem das Leitideal der Mäßigung aus Sicht Hildegards anhand beigeordneter Tugenden erörtert worden ist, wird ein Vergleichswerk herangezogen. Hierzu dient eine etwa tausend Jahre ältere Schrift, der sogenannte Hirte des Hermas. Dieser zeichnet sich trotz einiger Differenzen dadurch aus, dass er wie Hildegards Schrift vom Gedanken des Maßhaltens durchzogen ist. Abschließend kann nicht nur die Mäßigung bei den Akteuren beleuchtet werden, sondern auch gefragt werden, worin die Unterschiede dieser liegen.

Der Hirte des Hermas – Mäßigung als ein und dasselbe wie bei Hildegard?

Die vielleicht älteste Schrift dieser Art ist der sogenannte Hirte des Hermas, der vermutlich zwischen dem Ende des ersten und Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. in einem (juden-) christlichen Kontext verfasst wurde.[37] Obwohl dieses Werk früher verfasst wurde und inhaltlich einen anderen Fokus setzt[38], zeigen sich Parallelen. Doch zunächst zum Inhalt des Hirten: Dieses Werk zeichnet sich dadurch aus, dass der Erzähler, welcher sich selbst Hermas nennt, wie die Benediktinerin Hildegard durch Visionen zu seinen Mitmenschen spricht, und zudem vor einer nahenden Apokalypse warnt.[39] Diese Parusieerwartung verbindet er zentral mit der Metanoia, einer inneren Buße, durch die man zurück zu Gott finden sollte, ehe das Ende der Zeit anbreche.[40] Auf den ersten Blick erscheint dieser apokalyptische Rahmen weniger verwandt mit dem Kampf des Guten und Bösen, den Hildegard thematisiert. Fällt aber ein zweiter Blick auf den Aspekt der Metanoia, zeigen sich Gemeinsamkeiten.

36 Vgl. Ortúzar Escudero, Sinne (s. Anm. 15), 86.

37 Vgl. Norbert Brox, Art. Hermas (Hirt des Hermas), in: LACL (1998), 23–25; Mark R. C. Grundeken, Baptism and Μετάνοια in the *Shepherd of Hermas*, in: Early Christian Communities between Ideal and Reality, hgg. von Mark R. C. Grundeken/Joseph Verheyden (WUNT 342), Tübingen 2015, 128; Mark R. C. Grundeken, Community Building in the Shepherd of Hermas. A Critical Study of Some Key Aspects (SVigChr 131), Leiden/Boston 2015, 2–4; Mark R. C. Grundeken, Hirt des Hermas, in: Wibilex, URL: https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/46902 [zuletzt am: 20.01.2021], 3f.

38 Vgl. Grundeken, Baptism (s. Anm. 37), 127.

39 Vgl. Carolyn Osiek, The Genre and Function of the Shepherd of Hermas, in: Semeia 36 (1986), 117f.; Jörg Rüpke, Der Hirte des Hermas: Autorenprofil und Textstrategien eines Visionärs des zweiten Jahrhunderts n. Chr., in: Autoren in religiösen literarischen Texten der späthellenistischen und der frühkaiserzeitlichen Welt. Zwölf Fallstudien, hgg. von Eva-Marie Becker/Jörg Rüpke (Culture, Religion, and Politics in the Greco-Roman World 3), Tübingen 2018, 190f.; Jörg Rüpke, On Roman Religion. Lived Religion and the Individual in Ancient Rome (CSCP), Ithaca/London 2016, 151.153.

40 Vgl. Grundeken, Baptism (s. Anm. 37), 130. Grundeken beschäftigt sich in seinem Aufsatz in extenso mit einer Bestimmung der Metanoia bei Hermas.

Metanoia – ein Wandel des ganzen Wesens

Metanoia, wie Hermas sie proklamiert, ist zunächst als Akt der Buße angesichts eigener Verfehlungen zu verstehen.[41] Da laut dem Autor die Endzeit naht, ist Reue und Buße dafür zu leisten, was man im bisherigen Leben an Sünden angehäuft hat, damit man am Ende der Zeit nicht das harte Gericht zu fürchten habe.[42] Doch wie sieht eine solche Metanoia aus? Und was hat das mit Hildegards Aspekt der Maßhaltung zu tun? Metanoia ist für Hermas mehr als eine bloße äußere Umkehr zu Gott. Sie meint einen tiefgreifenden inneren Wandel, der das gesamte Wesen des Menschen erfassen müsse und nur einmalig nach der Taufe erfolgen könne.[43] Zu sühnende Sünden seien nicht nur vollbrachte Handlungen, sondern würden auch Gedankensünden inkludieren, wie die, als Hermas sich am nackten Antlitz seiner ehemaligen Herrin Rhode in Gedanken versündigte[44]:

> *Denn wenn das Verlangen danach in deinem Herzen aufsteigt, dann sündigst du, und wenn es andere gleich böse Dinge sind, dann begehst du eine Sünde. Denn das Verlangen danach bedeutet für einen Diener Gottes schwere Sünde. […]*[45]

Der innere Wandel meint einen ganzheitlichen Wandel der Handlungen und Intentionen. Doch wovor muss sich jemand genau hüten, um diese innere Umkehr nicht zu gefährden? Laster, vor welchen man sich zu hüten hat, zeigen sich, als er das Gebot der Enthaltsamkeit fokussiert und dazu den Offenbarungsträger des Hirten befragt:

> *‚Herr, was sind das denn für Schlechtigkeiten, von denen wir uns enthalten müssen?‘ sagte ich. Er sprach: ‚Hör her: Ehebruch und Unzucht, verbotener Rausch, übler Luxus, viel Völlerei, Schwelgen in Reichtum, Prahlerei, Hochmut, Stolz, Lüge, Verleumdung und Heuchelei, Nachtragen von Bosheiten und jede Lästerung. Das sind die schlimmsten Werke, die der Mensch im Leben tun kann. Der Diener des Herrn muß sich von diesen Werken enthalten. Wer sich nämlich nicht davon enthält, kann nicht für Gott leben. Laß dir auch noch sagen, welche Werke daraus folgen.‘ Da sagte ich: ‚Herr, gibt es denn noch mehr böse Werke?‘ ‚Aber natürlich‘, sagte er, ‚es gibt noch viele, von denen der Diener*

41 Vgl. Osiek, Genre (s. Anm. 39), 117f.; Rüpke, Hirte (s. Anm. 39), 190f.; Rüpke, Religion (s. Anm. 39), 151.153.

42 Vgl. Rüpke, Hirte (s. Anm. 39), 191.

43 Vgl. Grundeken, Baptism (s. Anm. 37), 130.

44 Vgl. Herm, Herm vis, V, 1, 4 (Whittaker, Der Hirt des Hermas, 22, 14–17).

45 Herm, Herm mand, IV, 1, 2 (Whittaker, Der Hirt des Hermas, 27, 9–16) [ἐὰν γὰρ αὕτη ἡ ἐθύμησις ἐπὶ τὴν καρδίαν σου ἀναβῇ, διαμαρτήσεις, καὶ ἐὰν ἕτερα οὕτως πονηρά, ἁμαρτίαν ἐργάζῃ· ἡ γὰρ ἐνθύμησις αὕτη θεοῦ δούλῳ ἁμαρτία μεγάλη ἐστίν· ἐὰν δὲ τις ἐργάσηται τὸ ἔργον τὸ πονηρὸν τοῦτο, θάνατον ἑαυτῷ κατεργάζεται.].

Gottes sich enthalten muß: Diebstahl, Lüge, Raub, falsches Zeugnis, Habgier, böse Lust, Betrug, Geltungssucht, Großtuerei und ähnliche Dinge. Meinst du nicht, daß das alles schlimme Dinge sind?' ‚O doch', sagte ich, ‚sehr schlimm für die Diener Gottes!' ‚Von alledem muß sich einer enthalten, der Gott dient. Enthalte dich also von alldem, damit du für Gott lebst und aufgeschrieben wirst unter denen, die sich davon enthalten haben. Das sind also die Dinge, von denen du dich enthalten mußt.'[46]

Durch die Wissbegierde des Hermas werden ihm hier diverse Bereiche der Enthaltsamkeit offenbart. Auffällig ist, dass diese Tugend negativ bestimmt wird, nämlich indem eingegrenzt wird, wovor man sich zu hüten hat. Dazu zählen neben Luxus, Unzucht und vielen weiteren Lastern vor allem die Völlerei, welche nicht mit Gottes Nachfolge zu vereinbaren seien. Wie Hildegard im zwölften Jahrhundert n. Chr. stellt Hermas somit eine Zügelung der Affekte ins Zentrum eines tugendhaften Lebens. Deutlich kristallisiert sich diese Parallele am Beispiel der lasterhaften Völlerei heraus, die auch Hildegard als verwerflich markiert. Denn nur wer laut beiden das rechte Maß im Appetit findet, kann für Gott leben, wohingegen ein Übermaß dessen von Gott wegführe, was Hildegard auf die Schwächung des Körpers zurückführt[47]. Wie also der Appetit der Maßhaltung zu unterwerfen ist, gilt dies laut Hermas bzw. dessen Offenbarungsträger ebenso für materielle Konsumgüter, um Luxus zu vermeiden, oder das eigene Auftreten, um sich Hochmut oder Prahlerei zu enthalten.[48]

Die Tugend und das Gebot der Enthaltsamkeit dieser verdeutlicht, wie ähnlich ein tugendhaftes Leben beider Autoren auszusehen hat. Sowohl Hermas als auch Hildegard sehen Mäßigung als einzigen Weg zu Gott, da nur eine Zügelung der Affekte die Tugenden Gottes im Menschen und somit – mit Hermas gesprochen – auch innere Umkehr, Metanoia, ermögliche. Ohne Mäßigung würde die Sündhaftigkeit begünstigt und der Weg zu Gott erschwert. Metanoia ist insofern mit einem maßvollen Leben eng verbunden, wel-

46 Herm, Herm mand, VIII, 1, 3–6 (Whittaker, Der Hirt des Hermas, 34, 22–35, 9) [Ποταπαί, φημί, κύριε, εἰσὶν αἱ πονηρίαι, ἀφ' ὧν ἡμᾶς δεῖ ἐγκρατεύεσθαι; Ἄκουε, φησίν· ἀπὸ μοιχείας καὶ πορνείας ἀπὸ μεθύσματος ἀνομίας, ἀπὸ μοιχείας καὶ πορνείας, ἀπό ἐδεσμάτων πολλῶν καὶ ὑψηλοφροσύνης καὶ ὑπερηφανίας καὶ απὸ ψεύματος και καταλαλιᾶς καὶ ὑποκρίσεως, μνησικακίας καὶ πάσης βλασφημίας. ταῦτα τὰ ἔργα πάντων πονηρότατά εἰσιν ἐν τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων. ἀπὸ τούτων οὖν τῶν ἔργων δεῖ ἐγκρατεύεσθαι τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ· ὁ γὰρ μὴ ἐγκρατευόμενος ἀπὸ τούτων οὐ δύναται ζῆσαι τῷ θεῷ. ἄκουε οὖν καὶ τὰ ἀκολουθα τούτων, Ἔτι γάρ, φημί, κύριε, πονηρὰ ἔργα ἐστί; Καί γε πολλά, φησίν, ἔστιν, ἀφ' ὧν δεῖ τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ ἐγκρατεύεσθαι· κλέμμα, ψεῦδος, ἀποστρέρησις, ψευδομαρτυρία, πλεονεξία, ἐπιθυμία πονηρά, ἀπάτη, κενοδοξία, ἀλαζονεία καὶ ὅσα τούτοις ὅμοιά εἰσιν. οὐ δοκεῖ σοι ταῦτα πονηρὰ εἶναι; καὶ λίαν πονηρά, φημί, τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ. τούτων πάντων πάντων δεῖ ἐγκρατεύεσθαι τὸ δουλεύοντα τῷ θεῳ. ἐγκράτευσαι οὖν δεῖ σε ἐγκρατευεσθαι, ταῦτά ἐστιν.].

47 Vgl. Holze, Kirche (s. Anm. 5), 100; Meconi, Hildegard (s. Anm. 5), 53.

48 Vgl. Herm, Herm mand, IV, 1, 2 (Whittaker, Der Hirt des Hermas, 27, 9–16).

ches durch Dienste der Nächstenliebe gegenüber Armen begünstigt würde und zur eigenen Rettung vor dem nahenden Gericht beitrage[49], wie die folgende Passage klar macht:

> *‚Die einen ziehen sich nämlich durch übermäßiges Essen Krankheiten zu […] die anderen haben dagegen nichts zu essen, und ihre Gesundheit leidet darunter, […]. Dieser Verstoß gegen die Mitmenschlichkeit wird zum Verhängnis für euch, die ihr Besitz habt und den Notleidenden nichts mitgebt. Haltet euch das bevorstehende Gericht vor Augen! Da ihr im Wohlstand lebt, sucht nach den Hungernden, bevor der Turm fertiggestellt ist; denn nach der Fertigstellung des Turmes werdet ihr nur zu gern noch Gutes tun wollen, aber keine Gelegenheit mehr dazu bekommen. Seht euch vor, die ihr euch auf euren Reichtum viel einbildet, daß nicht die Notleidenden Grund zum Stöhnen haben und ihr Stöhnen aufsteigt zum Herrn und euch mitsamt euren Gütern die Tür zum Turm verschlossen bleibt.‘*[50]

Durch die Gabe des Almosens wird also neben der Nächstenliebe Maßhaltung geübt, da der eigene Besitz zugunsten anderer geteilt wird. Zudem zeigte das Gebot der Enthaltsamkeit auf, dass ohne eine Mäßigung der Affekte kein gottgewolltes Leben möglich sei.

Hildegard und Hermas – zwei Seelenverwandte zu verschiedenen Zeiten?

Wird an diesem Punkt eine Synthese der Mäßigung in beiden Texten versucht, fallen trotz der verschiedenen Lebenswelten und Foki einige Parallelen auf. Trotz unterschiedlicher Rahmungen scheinen beide Mäßigung als Grundvoraussetzung für ein tugendhaftes und gottgewolltes Leben zu erachten. Obwohl sie verschiedene Wege zu Gott und zur inneren Umkehr skizzieren, muss ein Gläubiger seine Sinneseindrücke und seine leiblichen Bedürfnisse auf ein rechtes Maß hin zügeln, das durch Gott zu bestimmen ist.[51] Aus der Nähe weisen die Ansätze jedoch leichte Differenzen auf, welche durch verschiedene Denktraditionen begründet scheinen. Diese

49 Vgl. Grundeken, Baptism (s. Anm. 37), 130.

50 Herm, Herm vis, III, 9, 3–6 (Whittaker, Der Hirt des Hermas, 15, 27–16, 11) [οἱ μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν πολλῶν ἐδεσμάτων ἀσθένειαν τῇ σαρκὶ αὐτῶν ἐπισπῶνται καὶ λυμαίνονται τὴν σάρκα αὐτῶν· τῶν δὲ μὴ ἐχόντων ἐδέσματα λυμαίνεται ἡ σὰρξ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ ἔχειν τὸ ἀρκετὸν τῆς τροφῆς, καὶ διαφθείρεται τὸ σῶμα αὐτῶν. αὕτη οὖν ἡ ἀσυνκρασία βλαβερὰ ὑμῖν τοῖς ἔχουσι καὶ μὴ μεταδιδοῦσιν τοῖς ὑστερουμένοις. βλέπετε τὴν κρίσιν τὴν ἐπερχομένην. οἱ ὑπερέχοντες οὖν ἐκζητεῖτε τοὺς πεινωντας, ἕως οὔπω ὁ πύργος ἐτελέσθη· μετὰ γὰρ τὸ τελεσθῆναι τὸν πύργον θελήσετε ἀγαθοποιεῖν, καὶ οὐχ ἕξετε τόπον. βλέπετε οὖν ὑμεῖς οἱ γαυριώμενοι ἐν τῷ πλούτῳ ὑμῶν, μήποτε στενάξουσιν οἱ ὑστερούμενοι καὶ ὁ στεναγμὸς αὐτῶν ἀναβήσεται πρὸς τὸν κύριον καὶ ἐκκλεισθήσεσθε μετὰ τῶν ἀγαθῶν ὑμῶν ἔξω τῆς θύρας τοῦ πύργου.]. Zu dieser Stelle besteht ein Konflikt zwischen Mark Grundeken und Norbert Brox, da Brox von einer altruistischen Agape bei Hermas Werk ausgeht, wohingegen Grundeken die Funktionalisierung der Notleidenden als Mittel zum eigenen Seelenheil betont. Grundekens Einwand scheint durchaus berechtigt zu sein, betrachtet man die Objektivierung der Noteidenden ohne eine Subjektstellung dieser im Werk. Vgl. Brox, Hirt (s. Anm. 37), 196; Grundeken, Community Building (s. Anm. 37), 114.

51 Vgl. Ortúzar Escudero, Sinne (s. Anm. 15), 86.

Unterschiede werden besonders klar, nimmt man Bezug zu Worten des zweiten Offenbarungsträgers bei Hermas:

> Er [der Hirte] sagte: ‚Rotte die Traurigkeit in dir aus! Sie ist nämlich auch eine Schwester des Zweifels und des Jähzorns.' Ich sagte: ‚Herr, wieso ist sie deren Schwester? Jähzorn, Zweifel und Trauer scheinen mir völlig verschiedene Dinge zu sein.' ‚Du bist uneinsichtig, Mensch', sprach er, ‚begreifst du denn nicht, daß die Traurigkeit schlimmer ist als alle anderen Geister, daß sie für die Diener Gottes höchst gefährlich ist und mehr als alle Geister den Menschen verdirbt, den heiligen Geist vertreibt und andererseits aber auch rettet?'[52]

Im Gegensatz zu Hildegard, die der Herzenszerknirschung im Buch der Lebensverdienste eine positive Rolle zuschreibt[53], nimmt Hermas an dieser Stelle eine affektfeindlichere Haltung ein. Während sie die Sinne und Gefühle zu Gott hin richten will[54], ist Hermas eine Kontrolle der Affekte wichtig. Statt Traurigkeit in gewissen Kontexten positiv zu konnotieren, sieht er einzig ihre negative und schädigende Komponente.[55]

Eine mögliche Ursache dieser Differenz findet sich in den historischen Wurzeln der Mesotes-Lehre, auf die sich beide mittels ihrer Betonung der rechten Mitte und Maßhaltung beziehen. Die ursprünglich von Aristoteles zentral propagierte mesotes bezeichnet nämlich eine tugendhafte rechte Mitte zwischen zwei lasterhaften Zuständen des Über- und Untermaßes.[56] Aristoteles ging es dabei um den Zustand der Vortrefflichkeit und keineswegs einer Mittelmäßigkeit.[57] Während Hildegards Fokus der Mäßigung, unter Berücksichtigung der richtig ausgeführten Askese, eindeutig einen aristotelischen Charakter trägt und sowohl die Auszehrung des Körpers als auch die Völlerei als lasterhaft markieren[58], ist dieser Aspekt bei Hermas nicht zu finden. Doch wie ist der Hirte des Hermas traditionsgeschichtlich einzuordnen? Am plausibelsten erscheint

52 Herm, Herm mand, X, 1, 1f. (Whittaker, Der Hirt des Hermas, 38, 26–39, 1) [Ἄκουε οὖν, φησίν, ἀνόητε, πῶς ἡ λύπη ἐκτρίβει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ πάλιν σώζει· ὅταν ὁ δίψυχος ἐπιβάληται πρᾶξίν τινα καὶ ταύτης ἀποτύχῃ διὰ τὴν διψυσίαν αὐτοῦ, ἡ λύπη αὕτη εἰσπορεύεται εἰς τὸν ἄνθρώπον καὶ λυπεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐκτρίβει αὐτό.].

53 Vgl. Hildeg. Bingens., Liber vit. mer., IV, 12 (Carlevaris, CCCM 90, 180, 254–263).

54 Vgl. Ortúzar Escudero, Sinne (s. Anm. 15), 86.

55 Vgl. Herm, Herm mand, X, 1, 1f. (Whittaker, Der Hirt des Hermas, 38, 26–39, 1).

56 Vgl. Arist., e.N., 1106a, 29–31 (Nickel, Die Nikomachische Ethik, 70, 30–32); Becker, Tugend (s. Anm. 6), 380; Fleckenstein, Mesotes-Lehre (s. Anm. 6), 3; Schockenhoff, Grundlegung (s. Anm. 6), 117.121; Tongeren, Mäßigkeit (s. Anm. 6), 224; Wils, Tugend (s. Anm. 6), 375f.

57 Vgl. Becker, Tugend (s. Anm. 6), 380; Fleckenstein, Mesotes-Lehre (s. Anm. 6), 3; Schockenhoff, Grundlegung (s. Anm. 6), 117.121; Tongeren, Mäßigkeit (s. Anm. 6), 224; Wils, Tugend (s. Anm. 6), 375f.

58 Vgl. Hildeg. Bingens., ep. 198 (Van Acker, CCCM 91 A, 450, 6–16).

für Hermas eine ciceronische Ausformung der Mesotes-Lehre, welche besonders eine starke Affektkontrolle in den Vordergrund stellt, wie das Gebot der Enthaltsamkeit es intendierte. Eine solche Parallelität kristallisiert sich heraus, wenn man einen Ausschnitt von Ciceros Werk De Officiis heranzieht:

> *Es ergibt sich, dass über den einzigen noch verbleibenden Bereich der Sittlichkeit gesprochen werden muss, in dem sich Sittsamkeit und gleichsam eine Art von Ausschmückung des Lebens zeigen, Mäßigung, Besonnenheit, die völlige Beherrschung der Leidenschaften und ein Maß in allen Dingen. In diesem Bereich wird das erfasst, was lateinisch das Schickliche genannt werden kann; auf Griechisch nämlich wird es prepon genannt.*[59]

Hermas betont im Fall der Traurigkeit, dass dieser Affekt streng zu beherrschen und zu vermeiden sei[60], wodurch er, gemäß Cicero, vor allem die strenge Kontrolle der Affekte fordert. Damit geht er gerade nicht den Weg Hildegards, die einen individuellen vortrefflichen Zustand anstrebt, um Gott nachfolgen, sondern betont die Herrschaft über die eigenen Leidenschaften. Obwohl beide Akteure also Maßhaltung als zentrales Merkmal eines tugendhaften Lebens benennen, sind doch verschiedene Nuancen zutage getreten.

Fazit

Wird abschließend gefragt, welche Rolle Mäßigung in den Werken Hildegards und des Hermas einnimmt, scheint der Befund recht harmonisch. Die Benediktinerin rahmt ihren Weg zu einem tugendhaften Leben mit Gott mittels komplexer Kampfszenerie zwischen Gut und Böse. Die Tugenden und Laster kämpfen nicht nur in der Welt, sondern im Menschen selbst[61], wodurch Mäßigung das Mittel darstellt, um zu Gott zu finden und bei ihm zu bleiben. Maßhaltung nimmt für Hildegard eine grundlegende Stellung ein, die ihr in allen monastischen Tätigkeiten des Tages zum Dienst für Gott hilft. Dazu ist es auch nötig, dass der richtige göttliche Maßstab gesetzt wird, indem eine gute Gabe der Unterscheidung das ganze Wesen leitet.[62] Für sie scheint Maßhaltung insofern mehr als eine einzelne Tugend in einem Tugendkatalog zu sein. Vielmehr ist sie

59 Cic., De off., I, 93 (Nickel (u.a.), De Officiis, 80, 1–6) [Sequitur ut de una reliqua parte honestatis dicendum sit, in qua verecundia et quasi quidam ornatus vitae, temperantia et modestia omnisque sedatio perturbationum animi et rerum modus cernitur. hoc loco continetur id, quod dici latine decorum potest; Graece enim prepon dicitur.].

60 Vgl. Herm, Herm mand, VIII, 1, 3–6 (Whittaker, Der Hirt des Hermas, 34, 22–35, 9).

61 Vgl. Altenburg, Ordnungsvorstellungen (s. Anm. 2), 122; Betz, Wirken (s. Anm. 14), 240–242.

62 Vgl. Betz, Wirken (s. Anm. 14), 243.245; Dartmann, Benediktiner (s. Anm. 14), 107.

ein Mittel und vor allem ein aktiver Ausdruck ihrer monastischen Lebensart als Nonne nach der Regel des heiligen Benedikt, die sowohl Körper als auch Geist zu Gott hinzuwenden versucht.[63] Stellt man dieser klösterlichen Ausprägung der Mäßigung die antike Schrift des Hirten des Hermas gegenüber, ergeben sich außergewöhnliche Übereinstimmungen. Diese finden sich jedoch jenseits inhaltlicher Parameter. Statt einen personifizierten Kampf darzustellen, warnt Hermas als Erzähler vor der nahenden Endzeit und möglichen Konsequenzen für die eigene Seele.[64] Dabei ist es die Sorge um das Seelenheil, welche ihn zum Aufruf zu einer Metanoia, inneren Umkehr, bewegt.[65] Diese tiefgreifende Buße soll, wie sich zeigte, das ganze Wesen verwandeln[66], wozu auch Hermas Maßhaltung als geeignetes Mittel erachtet. Diese erhält in der antiken Schrift jedoch eine weitaus diszipliniertere Komponente, da es um die strenge Herrschaft über die eigenen Affekte geht, die jemanden zu einem wertvollen Diener Gottes befähigt.[67] Und darin liegt auch eine Verschiebung der Nuancen, in welchen Mäßigung in beiden Werken für den Dienst Gottes genutzt wird. Denn während Hildegard tendenziell klassisch aristotelisch ein individuelles tugendhaftes Optimum anstrebt,[68] geht es Hermas stärker um die Kontrolle der Affekte, was eine ciceronische Lesart der Mesotes-Lehre darstellt[69]. Maßhaltung, die eng mit einer rechten Mitte des Handelns verbunden ist, muss somit nicht zwangsläufig gleichförmig verstanden werden. Umso verwunderlicher ist es, dass zwei Schriften aus verschiedenen Jahrtausenden und verschiedenen Lebenskontexten jeweils dieselbe Tugend, oder sollte man sagen, dasselbe Lebensprinzip auf dem Weg zu Gott zentrieren. Und doch ist es vielleicht diese Konstante, die einen wahren Kern birgt. Mäßigung ist eben nicht nur eine von vielen Tugenden, sondern eine grundlegende Haltung, die mehr als nur Geduld lehren kann. Sie kann ebenso dazu beitragen, eigenes Verhalten mehr zu reflektieren, bedacht zu sprechen und zu handeln sowie wieder näher zu Gott zu finden. Gerade in unsteten Zeiten wie diesen kann sie die nötige Ruhe und Gottvertrauen bringen.

63 Vgl. Ortúzar Escudero, Sinne (s. Anm. 15), 86.

64 Vgl. Rüpke, Hirte (s. Anm. 39), 191.

65 Vgl. Osiek, Genre (s. Anm. 39), 117f.; Rüpke, Hirte (s. Anm. 39), 190f.; Rüpke, Religion (s. Anm. 39), 151.153.

66 Vgl. Grundeken, Baptism (s. Anm. 37), 130.

67 Vgl. Herm, Herm mand, VIII, 1, 3–6 (Whittaker, Der Hirt des Hermas, 34, 22–35, 9).

68 Vgl. Arist., e.N., 1106a, 29–31 (Nickel, Die Nikomachische Ethik, 70, 30–32); Becker, Tugend (s. Anm. 6), 380; Fleckenstein, Mesotes-Lehre (s. Anm. 6), 3; Schockenhoff, Grundlegung (s. Anm. 6), 117.121; Tongeren, Mäßigkeit (s. Anm. 6), 224; Wils, Tugend (s. Anm. 6), 375f.

69 Vgl. Cic., De off., I, 93 (Nickel (u.a.), De Officiis, 80, 1–6).

Insofern lässt sich zweifelsfrei feststellen, dass die Beschäftigung mit der Mäßigung, wie durch Hildegard und Hermas, keineswegs veraltet ist und noch weiteres Potenzial für die Forschung und Gegenwart bietet. Hierzu eignen sich besonders Hildegards innovative Werke wie das Ordo Virtutum, welches mit musikalischen Mitteln für ein tugendhaftes Leben in Gott einsteht und bisher nur selten dahingehend untersucht wurde. Daher könnte gerade ein Blick in die untypischen Werke ein lohnendes Unterfangen sein.

Lara Hauzel
studiert im 12. Semester Evangelische Theologie im Magister Theologiae und im 3. Semester Klassische Philologie im Master of Arts.

Die Arbeit wurde betreut von Prof. Dr. Wolfgang Breul.

...omnem vitam fidelium penitentiam esse
Untersuchungen zur Genese von Bußverständnis und Gnadentheologie bei Martin Luther

1 Prolegomena

> *... verba undique mihi colludebant planeque huic sententiae arridebant et assultabant, ita, ut, cum prius non fuerit ferme in scriptura tota amarius mihi verbum quam 'poenitentia' (licet sedulo etiam coram deo simularem et fictum coactumque amorem exprimere conarer), nunc nihil dulcius aut gratius mihi sonet quam 'poenitentia.*[1]

Die Einsichten, die Martin Luther 1518 im Begleitschreiben[2] der *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* seinem Ordensvorgesetzten Johannes Staupitz im Gestus der Dankbarkeit darlegt, liefern einen wertvollen Einblick in den Prozess der Gestaltwerdung des lutherischen Neuverständnisses von Buße und somit gleichsam den Wandel seiner Bußtheologie. Der Text wird gerne als frühes Indiz der aus der Retrospektive betrachteten, mittlerweile bewusst gewordenen reformatorisch-theologischen Entwicklung gewertet, die auch im späteren Selbstzeugnis Luthers mit ähnlichen Formulierungen beschrieben wird.[3]

An diese Interpretation schließt sich notwendigerweise die Frage nach dem Gesamtkontext jener reformatorischen Neuorientierung an; wenngleich das Begleitschreiben und dessen übergeordnete Thematik recht klar formuliert sind, dominieren die allgemeinen Überlegungen nach der Datierungsfähigkeit dieses Ereignisses wie auch die nähere Definierbarkeit ihrer Einzelaspekte, die schließlich zur sog. refor-

1 WA 1, 525, 17–21: „Von allen Seiten spielten die Worte mit mir zusammen und deutlich sagten sie dieser Meinung zu und stürmten zu ihr heran, so, dass, während mir früher in der gesamte Schrift gewöhnlich kaum ein Wort bitterer war als ‚Buße' (obwohl ich mich eifrig auch vor Gott verstellte und eine erlogene und erzwungene Liebe auszudrücken versuchte) mir nun nichts süßer oder lieblicher klingt als ‚Buße' [Übers. v. Verf.]".

2 Anders als die weithin etablierte Klassifizierung des Textstückes als „Widmungsschreiben" folgt dieser Terminus dem Vorschlag von Berndt Hamm: Naher Zorn und nahe Gnade: Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung. In: Christoph Bultmann/Volker Leppin/Andreas Lindner (Hgg.): Luther und das monastische Erbe. Tübingen 2007 (SMHR, 39), 140, Anm. 93.

3 WA 54, 186, 14–20. So etwa Christian Danz: Einführung in die Theologie Martin Luthers. Darmstadt 2013, 28f.

matorischen Entdeckung geführt haben sollen, die Lutherforschung bis heute in erheblichen Ausmaß.[4] Die Frage nach dem Eigenen, genuin Lutherischen, das die Abgrenzung zur römisch-katholischen Schwesterkonfession determiniert und eben jenen neuartigen Gehalt für Zeit-, Theologie- und Kulturgeschichte bedeutet, der der Reformation zu Recht zugewiesen wird,[5] ist ihr erklärter Impetus. An einen gänzlich zweifelsfreien Konsens war in der Hinsicht einer präzisen, zeitlich eng gefassten Terminierung, die die Herkunft der theologischen Reflexion zu verorten wüsste, freilich nicht zu denken.[6] Das Definieren des Kerns der Reformation ist ein entsprechend komplexer Vorgang, der i. d. R. auf unterschiedliche Weise beantwortet wird. Gerade im Falle Luthers ist die Theologie eine mit der Biographie verschränkte Koordinate, und beide spiegeln die jeweils existenzielle Notwendigkeit der neu gewonnenen, unter veränderten Vorzeichen agierenden Perspektive ineinander. Die lutherisch-reformatorische Theologie verdankt sich neben diesem höchst individuellen Moment ferner einem variierenden Spektrum zeitgenössischer Einflüsse und Debatten, das sich aus dem überaus fruchtbaren und bunten Nährboden zwischen Kloster und Universität, Seelsorge und Allgemeinfrömmigkeit heraus manifestierte.[7] Schon das Begleitschreiben der *Resolutiones* belegt, dass der Reformator selbst die Entwicklung seines Neuverständnisses auch auf Impulse der ihn umgebenden und prägenden theologischen Atmosphäre zurückführt, zu deren Buß- und Gnadenverständnis er in dezidierte Abgrenzung tritt und die ihn zugleich zum und im Vollzug dieses Prozesses nachhaltig anregen und fortwährend auf ihn einwirken. Luthers Theologie ist beeinflusst von zahlreichen bereits etablierten Theologumena, Deutungsmustern und Auslegungsstrategien, die neben der Spätscholastik und darin besonders der *via moderna* explizit

4 So exemplarisch in den Betrachtungen von Athina Lexutt: Die Genese der Theologie Martin Luthers. In: GlLern 30, H. 1 (2015), 43–57, bes. 1f. anlässlich des Reformationsjubiläums 2017 sowie dies.: Differenzdiskurse. In: Helga Schnabel-Schüle (Hg.): Reformation. Historisch-kulturwissenschaftliches Handbuch. Stuttgart 2017, 14–19. Bernhard Lohse: Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen. Stuttgart 1988 (VIEG.B 25), widmet dieser Thematik sogar einen ganzen Sammelband.

5 So auch Notger Slenczka: Reformation und Selbsterkenntnis. Systematische Erwägungen zum Gegenstand des Reformationsjubiläums. In: GlLern 30, H. 1 (2015), 39.

6 Beispielsweise im Rahmen der Debatte um die Früh- bzw. Spätdatierung zwischen der Hollschen Schule und Bizer. Vgl. dazu Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther. Tübingen 1921 und Emanuel Hirsch: Initium theologiae Lutheri. In: Ders. (Hg.): Lutherstudien, Bd. 2. Waltrop 1998, 9–35 gegen Ernst Bizer: Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther. Neukirchen 1958. Auch Heinz Schilling: Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. München 32014, 145 betont die Schwierigkeit der theologischen Rekonstruktion. Erwin Iserloh: Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriss. Paderborn 21982, 28 weiß das Ereignis in die zweite Hälfte der Psalmenvorlesung 1514 zu verorten, Hans Jochen Genthe: Martin Luther. Sein Leben und Denken. Göttingen 1996 (BenshH 77), 121 verlegt sie in die Predigt zu *Palmarum* 1518, die *Dictata* sind demgegenüber lediglich ein erster Schritt. Vgl. ebd., 96.

7 Vgl. Danz, Einführung, 29 (s. Anm. 3), Lexutt, Genese, 48 (s. Anm. 4), Slenczka, Reformation, 19 (s. Anm. 5).

Anleihen u. a. an der monastischen Frömmigkeit, der mystisch-emotionalen Kontemplation und der Augustinlektüre nehmen und somit die Frage nach dem reformatorischen Moment und dessen Genese fernerhin zuspitzen.

Aus der Fülle divergierender Ansätze erhob sich eine Tendenz, die sich in diesem Diskurs immer weiter konturierte: Die Reformation und das reformatorisch-theologische Denken Luthers sind nicht auf einen singulären Zeitpunkt hin zu limitieren, sondern sie sind vielmehr Resultate einer durativen und nicht minder formativen Periode, die ganzheitlich und unter Miteinbezug sowohl der kontextuellen Theologie als auch der genuin lutherischen Überlegungen, die er auf die umgebenden Traditionen projizierte, zu betrachten sind. In diesem diffizilen Gefüge scheint die Frage nach den frühesten derartigen Entwicklungen, respektive den vorreformatorischen *initia Lutheri* und damit zugleich den *initia Reformationis*[8], die diesen Prozess einleiten und antreiben und bei denen noch nicht von einer etablierten reformatorischen Theologie gesprochen werden kann, durchaus berechtigt. Als exemplarisches Zeugnis dessen sollen die *Dictata super Psalterium* untersucht werden, die als systematische Reflexion von Gericht, Buße und Gnade eine bedeutende Vergegenwärtigung der frühen lutherischen Theologie darstellen. Die Ausführungen der Psalmenvorlesungen, gleichsam die ersten Vorlesungen, die Luther 1513 – 1515 an der Universität Wittenberg hielt und mithin der früheste Druck einer lutherischen Schrift, dokumentieren in ihrer Interaktion mit der zeitgenössischen Wissenschaft eine Konzeptionalität und Stringenz der exegetischen Argumentation, die für ihr biographisch-zeitliches Frühstadium in durchaus bemerkenswerter Autonomie von der spätmittelalterlichen Tradition abweicht. Über diese intensiven Denkprozesse gibt schon die äußere Form des Manuskripts Aufschluss: In den Seitenrändern und breiten Zeilenabständen legt Luther seine ergänzenden Erwägungen und Auslegungen des biblischen Textes in Form von umfangreichen Glossen dar. Schon damit wird der Psalterdruck zu einer lebendigen Urkunde, die das eindringliche und akribische Arbeiten des frühen Reformators artikuliert.

8 Vgl. Heiko A. Oberman: Zwei Reformationen. Luther und Calvin – Alte und Neue Welt. Berlin 2003, 67.

2 *Iudicium* und *Iustitia*. Buße und Gnade in der (vor-) reformatorischen Reflexion

Mit ihrer Neudefinition des Buß- und Gnadengedankens macht die Theologie Luthers einen notwendigen Vorschlag zur Schließung einer fundamentalen Lücke ihres mentalitätsgeschichtlichen Kontextes. Die Kombination „rel[igiöser] Vorstellungen und Verhaltensweisen“[9] setzt eine kritische Auseinandersetzung mit der Systematik der inneren und äußeren Buße ins Werk, die von der Ablehnung heilsnotwendiger Werke und der rechtfertigungszentralen Reue bis zur Negation ihres sakramental institutionalisierten Status und schließlich zur Neuerfassung jeglichen christlichen Lebens, Handelns und Glaubens reicht. Der Vorgang selbst war indes durchzogen von schwerwiegenden existenziellen Krisen, für die erneut die Betonung des biographisch-theologischen Konnexes essenziell wird: Luther entdeckt die für seinen Paradigmenwechsel notwendigen Ansätze maßgeblich in seinen exegetisch-philologischen Beschäftigungen, zunächst durch das Augustinerkloster induziert, später im Rahmen der universitären Lehre fortgeführt und „objektiviert“[10]. Die aktive Auseinandersetzung mit und vertiefte Kontemplation über dem Bibeltext[11] bildeten die Katalysatoren für die folgenden Konzeptionen: Luther zielt in seiner Auslegungsstrategie, die er für die erste Psalmenvorlesung aufbereitet, primär auf das gründliche Hinterfragen und Reflektieren der ihm vorfindlichen Materialien und daneben zunächst eher nebensächlich auf deren praktische Implikationen.[12] Das daraus entstandene textuell geformte Grundgerüst bereitet letztlich die weiteren Schritte der Um- und Neugestaltung systematisch vor und insinuiert die kritische Auseinandersetzung mit weiteren Attributen der Buße. Dass es sich hierbei insgesamt um eine Synthese im Duktus der Weiterentwicklung und Innovation handelt, die variierende geistige Ursprünge kennt, soll beispielhaft an *Iudicium* und *Iustitia*[13] als den Grundkategorien der Buß- und Gnadentheologie veranschaulicht werden, die im Wolfenbütteler Psalter und der Dresdner Scholien-Handschrift intensiv bearbeitet werden.

9 Martin Ohst: Art. Buße 2b – Kirchengeschichtlich, Mittelalter und Neuzeit. In: RGG4 Bd. 1. Tübingen 1998, 1916.

10 Schilling, Martin Luther, 144 (s. Anm. 6).

11 So auch Carter Lindberg: Art. Luther, Martin. In: Dictionary of Luther and the Lutheran Traditions. Grand Rapids 2017, 442.

12 Vgl. Reinhard Schwarz: Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie. Berlin 1968 (AKG, 41), 295.

13 Die Großschreibung der beiden Hauptbegriffe folgt der bemerkenswerten Schreibung in den Scholien selbst.

2.1 *Iudicium Dei* und *Iudicium hominis*

Mit dem Ansatz der exegetischen Revision durch eine veränderte Praxis der Schriftauslegung Luthers verband sich notwendigerweise auch die erneuerte Definition derjenigen Termini, die das Verhältnis zwischen dem Menschen als Sünder und Gott als Richter determinieren und dabei das Wesen von Buße und Gnade in seinen Grundzügen berühren; sie werden in der gesamten Vorlesung mehrfach thematisiert und beleuchten auf diese Weise multiperspektivisch die geistig-theologische Entwicklung, die Luther selbst an und mit ihnen durchläuft. Die in der Psalmenvorlesung zentralen textuellen Entdeckungen und Neuaneignungen verbinden sich besonders mit der ausführlichen Erörterung über den Begriff des *Iudicium*,[14] der seinerseits die Empfänglichkeit für ein darüber moduliertes Verständnis der *Iustitia Dei* begünstigt. Luther gibt dabei freilich bereits zu Beginn der *Dictata* zu erkennen, dass er selbst eines vollkommenen Verständnisses der Psalmen sowie einer hinreichenden Möglichkeit ihrer Auslegung entbehre[15] und auch die Gesamtheit der ihm vorangegangenen Auslegungstradition zu keiner endgültigen und analytischen Gewissheiten vorzudringen vermochten.[16] Der Kern seines inneren Konflikts ist damit allenthalben spürbar: „*Iustus, ergo puniet*“[17]. Es ist eine „radikale[…] Gottessuche“, die Luther hier als universelle Problematik erlebt.[18]

In den Scholien zu Ps 1, 5 greift Luther zunächst noch auf die herkömmliche Auffassung von *Iudicium* zurück:[19] *Iustus enim in principio est accusator sui*[20]. Das gottgefällige *Iudicium*, an dem der Mensch aktiv agieren kann, stellt er in die grundsätzliche Dichotomie zwischen gerecht und ungerecht, die zugleich den Wesensgehalt der Sünde und der *Iustitia* bestimmt; *se excusare* ist dem Gericht abträglich, *confiteri* und *se accusare* dagegen die Kategorien, die eine konkrete Wirkung versprechen.[21] Der Abschluss dieses Gedankens formuliert den endgültigen Dualismus, der dem Iudicium zwangsläufig inhärent ist: *Sed sicut iustus est in principio accusator sui, ita impius est in principio defensor sui*[22].

14 Vgl. dazu weiterführend Albert Brandenburg: Gericht und Evangelium. Zur Wortheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung. Paderborn 1960 (KKTS, Bd. IV), hier insbes. 155–158.

15 WA 55/II, 25, 11–13. An einen Demutstopos ist hierbei ebenso sehr zu denken wie an ein tatsächliches Eingeständnis des eigenen Unvermögens als Ausdruck der geistigen Lage Luthers, die die existenzielle Problematik seiner individuellen Betroffenheit in die Psalmenvorlesung hineinträgt. Das *onus premens*, das Luther in WA 55/II, 25, 9f., 20 nennt, bedingt die Notwendigkeit seiner Hinwendung gerade auch auf akademischem Niveau, die so gleichsam zur Suche nach Erleuchtung stilisiert wird.

16 WA 55/II, 25, 14–19.

17 Martin Brecht: Iustitia Christi. Die Entdeckung Martin Luthers. In: ZThK 74,2 (1977), 187.

18 Schilling, Martin Luther, 93 (s. Anm. 6), Iserloh, Geschichte, 27 (s. Anm. 6).

19 WA 55/II, 32, 18–20.

20 WA 55/II, 33, 1.

21 WA 55/II, 32, 20–33, 9, insbes. 8: *Confessio enim et accusatio sui est iudicium hoc, quod amat dominus et correctio sedis eius.*

22 WA 55/II, 33, 16f., ähnlich auch schon in WA 55/II, 24, 6–10.

Mit der Aufnahme der scholastischen Lehrmeinung bezieht sich Luther damit zunächst auf ein allgemein bekanntes und anerkanntes Versatzstück, das zur Folie für seine Eigeninterpretation und Schwerpunktsetzung wird, die den Grenzübertritt der Trennungslinie zur zeitgenössischen Theologie würde vollziehen können. In den Glossen und Scholien zu Ps 30 scheint die sinnstiftende existenzielle Dimension bereits zu Beginn wiederholt hervor und problematisiert den entscheidenden Auslegungsschritt, der im Verlauf von Ps 30 zu Ps 31 offenkundig wird. Das semantische Feld um Iudicium und Iustitia wird in auffälliger Fülle ausgebreitet und verdeutlicht die Anfechtungen, in die Luther mit der bislang praktizierten Interpretation gerät.[23] Der Fokus liegt in Ps 30,2 zwar noch immer auf der richtenden Gerechtigkeit Gottes, die gemäß der traditional scholastischen Definition als problematisches und anfechtendes *reddere unicuique suum* gehandelt wird,[24] und noch in Ps 30,11b wird die durch die Sünde *infirmata virtus*, die sich auf *fides* und *spes* auswirkt, als destruktive ausgelegt.[25] Dieses geistige Klima ändert sich jedoch sukzessive in Ps 31. Die Betitelung[26] sowie die Interlineareglossen des Psalmenmanuskripts[27] geben die wesentlichen Termini und Dimensionen zu einem sich heranbildenden Neuverständnis voraus, die in den Scholien als *hyprocitae* diskreditierten, vermeintlich Gerechten stellen derweil den scharfen Kontrast zur tatsächlichen Heilsvermittlung dar,[28] der die grundsätzliche Störung[29] des göttlichen *Iudicium* aufgreift und entsprechende Konsequenzen für die menschliche Existenz zieht.[30] Aus der entfalteten Antithetik geht nun ein erster Impuls der in heilsame Abgrenzung tretenden Auslegung hervor:

> *… Nemo ex se, Sed per solum Christum saluus erit. Et hec est etiam conclusio totius Epistole b. Pauli [ad] Romanos, ad quam singula eiusdem pene verba sonant, vt patet inspicienti. Dicit enim: 'Reuelatur enim de celo ira Dei' etc.*

23 WA 55/II, 272, 4f. Hier steht *iustitia* neben den qualitativen Beschreibungen von *iustus* und *Iudex*.

24 WA 55/I, 272, 4f.: *in iusticia tua … libera me*. Vgl. dazu auch Erich Vogelsang: Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung. Insbesondere in ihren exegetischen und systematischen Zusammenhängen mit Augustin und der Scholastik dargestellt. Berlin/Leipzig 1929 (AKG, Bd. 15), 31f.

25 WA 55/II, 168, 19f.: *'Infirmata est in paupertate', i. e. peccato, 'virtus mea', scil. fidei et spei* … Mit der Auslegung von Ps 30 befindet sich Luther also noch immer in gewohnten Bahnen. Vgl. dazu Brecht, Iustitia Christi, 193 (s. Anm. 17).

26 WA 55/I, 290, 1–3: *DE MODO VERE PENITENDI. quod ex nullis operibus peccata remittuntur. sed sola misericordia die non imputantis.*

27 WA 55/I, 290, 5: *BEati coram Deo vt sunt credentes vere in Christum* [Hervorh. d. Luther].

28 WA 55/II, 176, 1–9.

29 Zur terminologischen Differenzierung zwischen *peccatum* und *iniquitas* vgl. WA 55/II, 177, 33–36.

30 WA 5/II, 176, 10.

> *Item: 'Iustitia Dei reuelatur in eo' etc. Sensus est: Nullus hominum Sciuit, quod ira Dei esset super omnes et quod omnes essent in peccatis coram eo, Sed per Euangelium suum ipse de celo reuelauit, et quomodo ab ista ira salui fieremus, et per quam Iustitiam liberaremur, scil. per Chritum.*[31]

Der zweite Vers des Bußpsalms führt die Argumentation um das *in fide Christi remittuntur peccata*[32] affirmativ weiter: *quilibet est Iustus, cui Deus reputat Iustitiam sicut Abrahe secundum Apostolum; tali enim non imputat peccatum, quia reputat ei Iustitiam*[33].

Aus der in Ps 31 postulierten Sündenvergebung resultieren zugleich die perspektivische Zentrierung *coram Deo* sowie die Passivität und Verdienstlosigkeit (*sine merito nostro ex eo*), mit der sich ein theologisches Novum andeutet. Im Scholion zu Ps 36 wird die Relation des Gerichts zu Gott und dem Menschen im Sinne eines Zwischenstadiums noch einmal aufgegriffen und spezifiziert. Hier tritt bereits in Ansätzen eine Transformation in Kraft, die den *actus interior* des Gerichts „im wesentlichen [als] ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst" denkt und so bereits eine widerstrebende Linie zur zeitgenössischen Ohrenbeichte durch den Priester ankündigt.[34]

Die auffallend umfangreichen Scholien zu Ps 50,6 geben unmittelbaren Aufschluss über die systematische Progression, die Luther auch unter Nutzung von Röm 3,4[35] generiert. Anhand der diffizilen Problematik des 50. Psalmes kann Luther das *Iudicium Dei* mit der *Iustitia Dei* bereits vorläufig zusammenschließen und beide jeweils ineinander einbetten; *Iudicium* und *Iustitia* werden als ein synchrones Ganzes, als zwei Seiten eines Prozesses ausgestaltet.[36] Ausgehend vom paulinischen Diktum der Rechtmäßigkeit

31 WA 55/II, 176, 13–20.WA 55/II, 177, 29–32: „Niemand wird von sich heraus, sondern durch Christus allein erlöst. Und diese ist auch die Folgerung des gesamten Römerbriefes, zu der einzelne Worte desselben geradezu erklingen, sodass sie dem Hineinblickenden offensteht. Denn er sagt: ‚Enthüllt nämlich wird vom Himmel der Zorn Gottes' etc. Ebenso: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm offenbart' etc. Der Sinn ist: Keiner der Menschen wusste, dass der Zorn Gottes über allen war und dass alle vor ihm in Sünde waren, aber durch sein Evangelium hat er sich selbst vom Himmel offenbart, und auf welche Weise wir von diesem Zorn erlöst wurden, und durch welche Gerechtigkeit wir befreit wurden, freilich durch Christus [Übers. v. Verf.]".
Auch Vogelsang, Christologie, 40–43 (s. Anm. 24) konstatiert: „Vor Ps. 30 ist Luther noch nicht im Besitze der neuen Erkenntnis".

32 WA 55/II, 177, 46.

33 WA 55/II, 177, 48–50. Die Glossen zu Ps 31,2 fassen die Erkenntnisse erneut konzise und prägnant zusammen. WA 55/I, 290, 8–11: *Beatus coram Deo, non hominibus vir cui non imputavit dominus ergo sine merito nostro sumus beati ex eo, quod non Imputat Dominus peccatum, quod habent omnes* [Hervorh. d. Luther].

34 Vgl. dazu auch Schwarz, Vorgeschichte, 199f. (s. Anm.. 12).

35 γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης, καθὼς γέγραπται· ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσεις ἐν τῷ κρίνεσθαί σε.

36 Die Interlineaglossen bieten hierzu bereits aufschlussreiche Vorüberlegungen in komprimierter Darstellungsform: WA 55/I, 396, 7–20. Besonders augenscheinlich ist dabei Luthers schillernder Gebrauch einzelner Begriffe, der „ein bestimmtes Vokabular in all seinen Schattierungen zum Klingen bringen möchte, um möglichst intensiv in den Gedanken einzudringen", und darin in offenkundige Nähe zur bunten und intensiven Kontemplation in der Theologie Augustins oder Bernhards von Clairveaux tritt. Vgl. dazu Schwarz, Vorgeschichte, 237f. (s. Anm. 12).

des göttlichen Urteils und unter Miteinbezug augustinischer Theologie[37] gelangt er zu seinem axiomatischen Auslegungsschluss, der das zwingende Verbindungsgefüge von Rechtfertigung und Sünde für die organische Textur von *Iudicium* und *Iustitia* eingibt: *Hoc enim sequi videtur ex isto 'Tibi peccavi, vt Iustificeris', quasi non possit Iustificari, nisi nos peccemus*.[38] Seine Solidität erhält das Korollar durch einen vierfachen Argumentationsschlüssel, der die Existenz des Menschen als *peccator* fest im Geschick verankert und daraus das Heilshandeln Gottes in der Geschichte und am Menschen selbst ableitet.[39] Resümierend bleibt daraus die Existenz zweier diametraler Pole zu konstatieren, die Gericht und Rechtfertigung jeweils innerhalb der Qualität des individuellen Sündenbekenntnisses zu verorten wissen. Zu unterscheiden ist demnach zwischen dem tatsächlichen Bekenntnis, das die eigene, gänzliche Sündhaftigkeit *coram Deo* eingesteht, und der bloß vordergründigen *confessio*, die ihre eigenen Handlungen verteidigt, selbst rechtfertigt und so Stolz und Gottlosigkeit Vorschub gewährt. Letztere falsifiziert Gott und dessen *Iustitia*, indem sie die Realität der menschlichen Existenz leugnet, erstere jedoch verifiziert Gott und dessen Urteil, indem sie seinen Aussagen offen ihren rechtmäßigen Wahrheitsgehalt beimisst, und garantiert so die Gnade im Gericht: *Et taliter peccata confiteri, hoc est: Deum Iustificare et victorem facere. … Quare a nullo Iustificatur nisi ab eo, qui se accusat et damnat et Iudicat*.[40] Die Selbstanklage, d. h. das durch die *confessio* initiierte *Iudicium sui ipsius*, wird so in letzter Konsequenz zur Rechtfertigung zunächst Gottes und damit parallel des Sünders selbst: … *accusare seipsum sit Iustificare Deum et per consequens seipsum*[41], die simple Aussage *Tibi soli peccavi* zum hinreichenden Merkmal des Selbstgerichts und der Erfassung der gesamten menschlichen Existenz.[42]

In der Zusammenschau bedeutet die auf das *Iudicium* applizierte Polarität zwischen den *iusti* und den *peccatores* zugleich die Absage an das traditionelle, vermeintlich vergewissernde Paradigma zwischen Sünde und Rechtfertigung: Mit ihrer nun prinzipiellen Gegensätzlichkeit negiert die Unterscheidung die Wirksamkeit des über das reine Bekenntnis hinausgehenden mensch-

37 Schwarz, Vorgeschichte, 230, 234 (s. Anm. 12).

38 WA 55/II, 269, 11–13.

39 WA 55/II, 269, 14–22.

40 WA 55/II, 269, 40f. Luther ergänzt noch: *Sed impossibile est Deum mentiri*, WA 55/II, 271, 99.

41 WA 55/II, 272, 103–274, 169, hier 274, 165f.

42 WA 55/II, 269, 30–32. Vgl. ferner Schwarz, Vorgeschichte, 238 (s. Anm. 12).

lichen Handelns und formuliert die *confessio* so als Korrektiv, die den Menschen letztlich in Konformität mit Gott und dessen Urteil stellt. In diesen Rahmungen ist „Gott allein […] nicht nur *iustus*, sondern auch *iustificans et iustificandus*“[43]. Anerkennen und Bekennen der Sünden werden zur christologisch gewirkten Rechtfertigung Gottes im Menschen,[44] das *Iudicium sui* „als Grundakt des Glaubens [zur] Gnade“ – und eben darüber erlaubt es einen Blick in die neu verstandene Gerechtigkeit Gottes, die Luther im Folgenden aus dem Iudicium herausdestilliert.[45]

2.2 Die Neuentdeckung der Iustitia Dei

Mit der Auslegung der ersten 51 Psalmen hat Luther die Basis seines theologischen Neuansatzes bereits insoweit konstituiert, als eine offenkundige Tendenz hin zur Revision etablierter Grundsätze erkennbar wird. Die sukzessive Herausbildung des Gerichtsverständnisses mittels der textuell-lexematischen Struktur seiner Exegese liefert gewissermaßen den notwendigen Vorentwurf des der *Iustitita* inhärenten *Iudicium*, der die Gerechtigkeit Gottes in ihren Dimensionen erst begreifbar macht.

Der Rekurs auf den bereits in Ps 30,2 behandelten Sachverhalt der Sündenliberation wird in Ps 70,2 erneut aufgegriffen und unter den mittlerweile veränderten Prämissen und Explikationen ausgelegt;[46] hier gelangt Luther schließlich zur evangelischen Auslegung.[47] Am Übergang von Ps 70 zu Ps 71 kristallisiert sich die distinktive Auffassung von *Iustitia Dei* und *Iustitia hominis* vollends heraus: In Schol. Ps 70,19 verbürgt die Betrachtung der *Iustitia altissima* invers den Schluss auf die Tiefe als maßgebendes Moment von wahrer Buße und Rechtfertigung, der in Ps 71 aufgegriffen und weiter ausgeführt wird. Die *Iustitia Dei* ist *Iustitia altissima*, die sich auf das Höchste bezieht und dieses zu erreichen vermag, die *Iustitia hominis* dagegen meint eine *Iustitia infima*, die in die Tiefe schauen lässt und lassen muss.[48] So wird ihr die Erniedrigung zum Gebot, sie selbst zur notwendigen Qualifikation für die Teilhabe am Höchsten: *Sed nunc Iustitia Dei Est*

43 Schwarz, Vorgeschichte, 229 (s. Anm. 12).

44 WA 55/II, 275, 211–213. Vgl. dazu auch Schwarz, Vorgeschichte, 233–235 (s. Anm. 12).

45 Zu Progression und Regression in Ps 50/51 vgl. auch Vogelsang, Christologie, 45 (s. Anm. 24).

46 WA 55/I, 502, 9–12: *in iustitia tua qua coram te iusti sunt non in mea libera me ab iniustitia mea et culpa et eripe me de 'lege peccati in membris meis' et a pęna. Inclina ad me iacentem in infimis aurem tuam: et salua me quia damnatus sum* [Hervorh. d. Luther].

47 Vgl. Schilling, Martin Luther, 147 (s. Anm. 6).

48 WA 55/II, 432, 205–209: *Quia 'qui se exaltat, humiliabitur, Et qui se humiliat, exaltabitur'* .

tua hec: Scil. sese in profundum humiliare.[49] Mit diesem Akt der Demut, der *potentia Dei et Iustitia Dei per maximam et profundissimam humilitatem* in sich vereint, stellt sich der Sünder ferner in die *imitatio Christi*.[50]

Die Christozentrik als wesentliches und sinnstiftendes Auslegungsprinzip führt hier erneut zu einer Interpretation, die sich in radikaler Antithetik artikuliert. Es geht nicht mehr nur um einfache Demut, sondern Demütigung in ihrem tiefsten Sinne, die vom Gericht zur barmherzigen Gerechtigkeit leitet: *Et est proprie humilitas, immo humiliatio*.[51] Hier begegnet erstmalig und im Gegensatz zu den vorherigen Ausführungen das Ausgehen des *Iudicium* von Gott und nicht vom Menschen.[52] Der Gesamtkomplex ist damit nicht aktivisch, sondern passivisch-kausativ gedacht;[53] ebenso wie seine *virtus* oder *sapientia* sind auch *Iudicium* und *Iustitia* Gottes transzendentale Qualitäten, die dem Menschen ihren Abglanz erst zukommen lassen.[54] Die Gerechtigkeit Gottes begreift Luther nicht mehr als genetivus subiectivus, sondern als genetivus obiectivus, der ein Handeln Gottes am Menschen beschreibt.[55] Analog zur Besprechung des *Iudicium* fährt Luther mit der dreifachen Auslegung der *Iustitia* fort, die so exegetisch wie auch kompositorisch als Gegenstück zum *Iudicium* rubriziert wird und eine erweiterte und gleichsam heilsame Dimension eröffnet: *Quia Iudicium in damnationem, Sicut Iustitia in salutationem sonat*.[56] Von seiner existenziellen Hermeneutik her antizipiert, gewinnt der Wandel in Luthers früher Theologie am Übergang von Ps 70 zu Ps 71 somit seine deutlichste Manifestation; vor der Auslegung des 71. Psalms wird das neuartige Konzept nicht in derartiger Klarheit formuliert. Die Anschlusspunkte dieses Frühzeugnisses sind in solcher Art mit den nachträglichen Aufzeichnungen des späten Luthers und seines Lebenszeugnisses kompatibel, dass das Konstrukt eines Durchbruches hier am wahrscheinlichsten in aller Vorläufigkeit sprachfähig werden könnte. Die tröstende Wirkung der neuen, biblisch instigierten Erkenntnis muss nicht

49 WA 55/II, 432, 219f.

50 WA 55/II, 432, 211–213.

51 WA 55/II, 435, 51–56, dazu auch Genthe, Martin Luther, 98f. (s. Anm. 6), der die Demut als „illusionslos[e]" Betrachtung des Selbst definiert. Zum Aspekt der Barmherzigkeit vgl. Brecht, Iustitia Christi, 185 (s. Anm. 17).

52 Vgl. Schwarz, Vorgeschichte, 202 (s. Anm. 12), Brecht, Iustitia Christi, 194 (s. Anm. 17).

53 Vgl. Wolf-Dieter Hauschild: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2, Reformation und Neuzeit. Gütersloh 42010, 289, der eine erforderliche „Rezeptivität" konstatiert, ebenso Iserloh, Geschichte, 28 (s. Anm. 6).

54 WA 55/II, 436, 74–76, ebenso WA 54, 186, 6–13.

55 Vgl. Genthe, Martin Luther, 120f. (s. Anm. 6).

56 WA 55/II, 437, 109f. Vgl. dazu auch Schwarz, Vorgeschichte, 206f. (s. Anm. 12).

erst interpretatorisch aus den Zeilen herausgelesen werden, sondern wird von Luther selbst konkret verbalisiert: *Suauissime sunt iste orationes in psalmis, si saltem ex affectu orationis dicuntur et non in tenore prophetię proferuntur: 'Iudica me, Domine'* ...[57] Anhand dieser Denkstrukturen wird man von einem neuartigen Verständnis der *Iustitia Dei* sprechen können,[58] das, aus dem *Iudicium* erklärt und mit ihm verschränkt, den endgültigen Anstoß zu einem Umbruch von der Buße hin zur Gnade gibt und dessen „lehrmäßig[e] [S]ystematisier[ung]"[59] geradezu einfordert.

2.3 Von der Buß- zur Gnadentheologie: Iudicium sui ipsius und Iustitia Dei

Dass „das iudicium sui als Grundakt des Glaubens Gnade ist"[60], beschreibt Wesen und Zentrum der neu einsetzenden theologischen Überlegungen Luthers und gibt somit die substanzielle Einsicht der Reformation voraus. Der Wandel von Luthers strikter Bußtheologie hin zur Gnadentheologie, die zugleich eine Sukzession vom Urteil zur Befreiung andeutet, liegt im Konnex von *Iudicium* und *Iustitia* begründet, die eine untrennbare Synthese eingehen und so dem Sünder die „Freiheit von sich selbst"[61] *coram Deo* zuteilen. Darin ist der Sünder gerechtfertigt,[62] er ist *simul iustus et peccator* in der wundersamen Einstimmigkeit seines Urteils *suiipsius* mit dem Urteil und der Wahrheit Gottes.[63] Dieser Prozess ist freilich nicht auf ein punktuelles Momentum befristet, sondern vollzieht sich vielmehr über die Dauer des gesamten Lebens als wechselseitiger Akt zwischen *mortificatio carnis* und *vivificatio spiritus*, der durchaus ein gewisses Maß an Leibeszüchtigung und Dienerschaft erfordert. Beide Aspekte sind demnach als Teile der als *transilire* von Gott gewirkten, heilsam erschütternden Bußbewegung, die Luther gegenüber der vorherrschenden Praxis mönchisch-asketischer Tugenden oder kirchlich-sakramentaler Kompensationshandlungen entscheidend erweitert und insbesondere auf die innere Bußaffektion und die daraus re-

57 WA 55/II, 437, 110–120.

58 Zur Absicherung der frühen Gnadentheologie folgt ferner eine weiterführende Beschreibung zur *lex Christi*, die die Scholien um ein einzelnes eingelegtes Blatt ergänzen und denen in gewisser Weise ein finalisierender Charakter zukommt: WA 55/II, 438, 147–440, 188. Zu Lage und Sortierung der Handschriften vgl. den einschlägigen Apparat in WA 55/II, 433. Vgl. darüber hinaus Vogelsang, Christologie, 51 (s. Anm. 24): „Eine gewaltige innere Wandlung des Wortsinns von der Gerechtigkeit Gottes hat offensichtlich von Ps. 30 bis Ps. 70 stattgefunden". Zur gesamtheitlichen Wirkung der Auslegung des 70. Psalms vgl. ebd., 59f. Zur Terminierung vgl. darüber hinaus Iserloh, Geschichte, 28 (s. Anm. 6).

59 Hauschild, Lehrbuch, 282 (s. Anm. 53).

60 Schwarz, Vorgeschichte, 241 (s. Anm. 12).

61 Schwarz, Vorgeschichte, 243 (s. Anm. 12).

62 Schwarz, Vorgeschichte, 243, 245 (s. Anm. 12), der Luther zudem eine „quantitierende Proportion" zuschreibt.

63 Schwarz, Vorgeschichte, 245–247 (s. Anm. 12). Der Sünder erhält damit eine neue *reputatio* vor Gott, gleichsam ein „neues Sein", das bereits in der Selbsterkenntnis vollzogen ist.

sultierenden Akte konzentriert.[64] Es handelt sich um einen Bußvollzug, der gänzlich von der Gnade durchsetzt ist und dessen dauerhaftes Ineinander von Buße und *mutatio* ein neues Leben verheißt, das zu *opera Dei* befähigt.[65] Eben jene Mehrdimensionalität der Bedeutungsebenen ist es, die das lutherische Signum ausmacht, und auf eine entsprechend langfristige Ebene ist sodann auch das reformatorisch-theologische Programm angelegt, das mit den 95 Thesen beginnt: *Dominus et magister noster Iesus Christus dicendo 'Penitentiam agite &c.' omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*.[66]

3 Ertrag: Das Vorgeprägte und das genuin Eigene in Luthers Denken

Mit den in den *Dictata* vorliegenden Ansätzen und Tendenzen, die simultan bereits auf ein größeres Ganzes hinweisen, liegt eine vorreformatorische Buß- und Gnadentheologie im *Status nascendi* bzw. einer „Übergangsphase"[67] vor, die noch gänzlich in dem ihr eigentümlich gewordenen Spannungsfeld existenzieller Anfechtungen verhaftet ist und dieses gleichsam als Movens mit einer strukturellen Reflexion bedenkt; in einem zweiten Schritt erfolgt sodann der Austritt aus diesen lange beherrschenden Bahnen in eine offensive und kritische Polemik gegen die ererbten Traditionen.[68]

Signifikant ist in diesem Prozess auch das spezifische Vorgehen, mit dem Luther seine Erkenntnisse und Entdeckungen induziert. Wendepunkt ist die erwägende Betrachtung des bislang Festgesetzten, nicht infrage Gestellten und dessen wenig berücksichtigter konkreter Wirklichkeit, die für Luther kooperieren und deren Zusammenspiel zum Anlass für etwaige notwendige Neuorientierungen wird. Damit ist zugleich eine Interaktion externer und interner Einflüsse impliziert; indem Luther diverse Traditionsstränge auf ihre Probation hin untersucht und die darüber diagnostizierten Einschläge fruchtbar verwertet, daneben ferner seine je eigenen

64 Zu diesen beiden Themenblöcken vgl. ausführlicher Schwarz, Vorgeschichte, 259–288 (s. Anm. 12). Ähnlich auch Slenczka, Reformation, 29 (s. Anm. 5), Genthe, Martin Luther, 100, 107 (s. Anm. 6).

65 Vgl. Schwarz, Vorgeschichte, 287f. (s. Anm. 12), Iserloh, Geschichte, 29 (s. Anm. 6), Genthe, Martin Luther, 115 (s. Anm. 6).

66 WA 1, 233, 10f. Danz, Einführung, 38 (s. Anm. 3) sieht im Versand der Ablassthesen und dem daraus erwachsenden Streit sogar den „äußeren Durchbruch der Reformation", ihren inneren Ursprung demgegenüber in der „Auseinandersetzung mit dem Wesen und der Funktion der Buße" – gerade auch im Kontext der ersten Psalmenvorlesung. Dagegen Schilling, Martin Luther, 149 (s. Anm. 6), Genthe, Martin Luther, 119 (s. Anm. 6).

67 Schwarz, Vorgeschichte, 258f. (s. Anm. 12), so auch Christopher Spehr: Luthers Psalmen-Vorlesung (1513–1515) – Historische und theologische Aspekte. In: Irene Dingel/Henning P. Jürgens (Hgg.): Meilensteine der Reformation. Schlüsseldokumente der frühen Wirksamkeit Martin Luthers. Gütersloh 2014, 23–27, der den „Werkstatt"-Charakter der Vorlesung hervorhebt.

68 Schwarz, Vorgeschichte, 295–299 (s. Anm. 12).

Überlegungen in das neue Konstrukt einbettet, zeigt sich das formativ-schöpferische Potenzial, das das lutherische Novum und damit das *initium Lutheri* in seinem zeitlich-kontextuellen Kontinuum zwischen Kontinuität und Aktualisierung kennzeichnet: „Zum Reformator wurde [Luther] als der Lehrer einer neuen Theologie, die in der inneren Auseinandersetzung mit den Traditionen beim Schriftstudium herangereift war“[69]. Dieser emanzipierende[70] Reifeprozess wird in der subjektiv-existenziellen Auseinandersetzung mit Buße und Gnade provoziert und erhält so schon in der Frühphase der theologischen Lehrtätigkeit und parallel zu den ersten Gehversuchen einer akademisch-exegetischen Aufbereitung seine spezifische Thematisierung und Verbalisierung.[71] Die erste Psalmenvorlesung steht daher symptomatisch für eine Doppelperspektive, die belegt:

> *„Nicht als Eklektiker hat Luther das aufgegriffen, was ihn aus der Nähe und Ferne erreichte; sein originaler Geist schuf aus allem etwas unverwechselbares Neues; trotz aller aufgenommenen Einflüsse wurde schließlich etwas Eigenes von Luther hervorgebracht“.*[72]

Hier oszilliert die Spiegelung von Theologie und Biographie, die keinesfalls trennscharf voneinander erfasst werden können, sondern stets als notwendige Korrelate gehandelt werden müssen.

Dass insgesamt jedoch „das wesenhaft Reformatorische nicht eindeutig bestimmt werden kann“[73], ist demgegenüber jene Problematik, mit der sich die reformationsgeschichtliche Wissenschaft bei der Frage nach dem Zeitpunkt der reformatorischen Entdeckung konfrontiert sieht. Für die Rekonstruktionsversuche eines vermeintlichen Durchbruchs oder einer Wende

69 Schwarz, Vorgeschichte, 297 (s. Anm. 12). Thomas Kaufmann: Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung. Tübingen 2012 (SMHR, Bd. 67), 22f. beschreibt gerade den Prozess der Kritik und Abgrenzung als Grundlage für die Klassifikation der Gesamtentwicklung als reformatorisch i. e. S.

70 Vgl. Oberman, Zwei Reformationen, 73 (s. Anm. 8).

71 Schwarz, Vorgeschichte, 297 (s. Anm. 12). Daran anknüpfend weist Bernhard Lohse: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang. Göttingen 1995, 64 zu Recht darauf hin: „Das Besondere der ersten Psalmenvorlesung besteht gerade in dem unabgeschlossenen, unfertigen Nebeneinander verschiedener Denkansätze, die darauf hinweisen, in welchem ›Gärungsprozeß‹ (sic!) Luthers Theologie sich damals befunden hat“. Ders.: Luthers Auslegung von Psalm 71 (72), 1 und 2 in der ersten Psalmenvorlesung. In: Ders. (Hg.): Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen. Stuttgart 1988 (VIEG.B 25), 1–13, insbes. 10 beschreibt ferner die „frappierende Ähnlichkeit“ der in den *Dictata* getätigten Interpretationen und ihren Fortschrittscharakter, der die Bedeutung der Vorlesung zusätzlich hervorhebt.

72 Schwarz, Vorgeschichte, 14 (s. Anm. 12), ähnlich auch Slenczka, Reformation, 26 (s. Anm. 5).

73 Hauschild, Lehrbuch, 281–283 (s. Anm. 53), vorsichtig-relativierend auch Schilling, Martin Luther, 145, 148f. (s. Anm. 6). Ähnlich dazu Lexutt, Genese, 45 (s. Anm. 4) und Genthe, Martin Luther, 120 (s. Anm. 6), die zwischen „der Reformation‘ und dem Reformatorischen‘“ trennen. Auch Slenczka, Reformation, 21 (s. Anm. 5) verhält sich skeptisch und quittiert stattdessen ein „Konzert der Interpretationen eines Impulses, der erst im Verlauf dieser Interpretationen sich über sich selbst klar wird“; so auch Schilling, Martin Luther, 150–152 (s. Anm. 6), der jedoch durchaus von einem „unerhört Neue[n]“ bzw. „qualitativ Neue[n]“ sprechen kann. Brecht, Iustitia Christi, 225 (s. Anm. 17) konstatiert ferner ein die folgenreiche Entdeckung zwar anbahnendes Frühwerk, das jedoch „weithin noch nicht reformatorische [ist], sondern eine eindrucksvolle letzte Ausgestaltung spätmittelalterlicher Theologie […]“; er fordert eine demgemäß eine kritischere Würdigung. Zur allgemeinen Frage des reformatorischen „Proprium[s]“ vgl. Kaufmann, Anfang, insbes. 5–14 (s. Anm. 69), der den gesamten Sachverhalt problematisiert.

dürfte auch die Untersuchung der Psalmenvorlesung nur ein begrenztes und keinesfalls eindeutig abschließendes Ergebnis liefern, doch ist damit zumindest eine weitere Stufe auf der Linie der lutherischen Errungenschaften markiert, deren Relevanz gerade in der Frühphase ihrer geistig-theologischen Entwicklung liegt und die zurecht als vorreformatorisch, aber gerade darin auch als wegbereitend klassifiziert werden kann.[74] Als umfangreiche und zugleich authentische Quelle käme ihr damit eine Schlüsselrolle für die lutherische Theologie wie auch die *initia Lutheri* als solche zu, ihr Potenzial ergibt sich aus ihrer Positionierung als „das alleinige Dokument, das mit dieser Entdeckung [der *Iustitia Dei*] gleichzeitig ist, zum mindesten aber ihr zeitlich am nächsten steht [Hervorh. d. Vogelsang]"[75]. Bei aller wünschenswerten Datierbarkeit und Spezifikation mag darum eine Perspektive erlaubt sein, die nicht unbedingt nach dem Wann der Reformation fragt, sondern nach ihrem Wie, und die damit den Gedanken an eine durative Genese zulässt. *Initium Lutheri* und *initium Reformationis* lägen damit eng nebeneinander, und die ihnen zuteilgewordene Triebkraft wäre eben jenes „gewordene Eigene"[76], das Luthers theologische Entwicklung determiniert.

Abschließend sei es dem Reformator selbst vorbehalten, noch einmal resümierend auf seine Erkenntnisse und ihren Effekt zurückzublicken, um so implizit auch die vorbereitenden Tendenzen der ersten Psalmenvorlesung zu beleuchten und zu würdigen:

> *Iam quanto odio vocabulum 'iustitia Dei' oderam ante, tanto amore dulcissimum mihi vocabulum extollebam, ita mihi iste locus Pauli fuit vere porta paradisi. Postea legebam Augustinum de spiritu et litera, ubi praeter spem offendi, quod et ipse iustitiam Dei similiter interpretatur: qua nos Deus induit, dum nos iustificat. Et quamquam imperfecte hoc adhuc sit dictum, ac de imputatione non clare omnia explicat, placuit tamen iustitiam Dei doceri, qua nos iustificemur. Istis cogitationibus armatior factus coepi Psalterium secundo interpretari…*[77]

74 Vgl. Thomas Kaufmann: Geschichte der Reformation. Frankfurt/Leipzig 2009, 148–151. Für eine ganzheitliche Betrachtung der Reformation ist die Berücksichtigung des „ganzen Luther" letztlich unerlässlich. Vgl. dazu Kaufmann, Anfang, 605 (s. Anm. 69), der für die Rekonstruktion Luthers als „angefochtene, gebrochene, verhärtete und wehrhafte, notorisch überforderte Gestalt" plädiert.

75 Vogelsang, Christologie, 2–4, 39 (s. Anm. 24), der noch enthusiastischer in seinem Resümee die Gewissheit formuliert: „daß (sic!) die große Geburtsstunde der evangelischen Rechtfertigungslehre mitten in die Zeit der ersten Ps.-Vorlesung Luthers fällt". Ebd., 62.

76 Lexutt, Genese, 56f. (s. Anm. 4).

77 WA 54, 186, 14–22: „Mit wie viel Hass ich vorher das Wort Gerechtigkeit Gottes schon gehasst hatte, mit so viel Liebe erhob ich mir dieses zum süßesten Wort, so war mir diese Paulusstelle wahrhaftig das Tor zum Paradies. Später las ich Augustin, ‚Über den Geist und den Buchstaben', wo ich unverhofft darauf stieß, dass auch er selbst die Gerechtigkeit Gottes in ähnlicher Weise deutete: [als die Gerechtigkeit nämlich,] mit der Gott uns bekleidet, während er uns rechtfertigt. Und obwohl dies noch unvollkommen gesagt worden war, und er über das Anrechnen nicht alles deutlich entfaltet, gefiel es mir dennoch, dass die Gerechtigkeit Gottes gelehrt werde [als die], durch die wir gerechtfertigt werden. Durch diese Überlegungen besser gerüstet, begann ich, den Psalter ein zweites Mal auszulegen […] [Übers. v. Verf.]".

Isabel Kurth
studiert im 2. Semester Evangelische Theologie im Magister Theologiae und Meteorologie im Bachelor of Science.

Die Arbeit wurde betreut von Mag. theol. Ulrike Peisker

Vergib mir – ich konnte nicht anders?

Zwischenmenschliche Vergebung angesichts der reformatorischen Annahme des unfreien Willens

1 Einleitung

Was „geben" wir eigentlich, wenn wir jemandem etwas vergeben? Gnade? Straffreiheit? Das Versprechen, dem anderen[1] seine Taten nicht mehr vorzuhalten? Oder nehmen wir uns nicht vielmehr etwas zurück? Seelenfrieden, Lebensqualität, eine erneuerte Beziehung?

Vergebung hat etwas mit Geben und Nehmen zu tun, mit aus dem Lot gebrachter Gerechtigkeit, mit zwischenmenschlichen Beziehungen. „Ältere Bekanntschaften und Freundschaften haben vor neuen hauptsächlich das voraus, dass man sich einander schon viel verziehen hat.", so die Worte von Johann Wolfgang von Goethe.[2] Im alltäglichen Miteinander findet ständig auf die eine oder andere Weise Bewältigung von Schuld statt. Man vergibt einem Freund eine verletzende Äußerung, spricht von „verzeihlichen" – oder eben „unverzeihlichen" – Fehlern und bittet um Verzeihung, bevor man eine Frage an jemand anderen richtet. Von unbedacht ausgesprochenen verletzenden Worten bis hin zu schweren Verbrechen wie Mord – uns begegnen alle möglichen Arten von Momenten, in denen Vergebung nötig oder zumindest hilfreich und befreiend zu sein scheint. Das Motiv der Vergebung zieht sich durch Literatur, Kunst und Alltagserfahrung vieler Menschen. In den genannten Situationen scheinen Menschen ihren Mitmenschen kleinere oder größere Verfehlungen zu vergeben, die die Beziehung belasten. Doch all diese Fälle haben gemeinsam, dass sie davon ausgehen, dass es etwas zu vergeben gibt. Scheinbar ist durch die Tat einer Person das Sozialgefüge ins Ungleichgewicht geraten. Der Täter steht in der Schuld des Betroffenen, dem er Schaden zugefügt hat. Wie ist dies jedoch

1 Dies schließt Personen aller Geschlechter ein. In diesem Aufsatz wird im Folgenden aufgrund der besseren Lesbarkeit die maskuline Form verwendet.

2 Johann Wolfgang von Goethe, Brief an Dorothea von Knabenau vom 14.10.1808. Die Begriffe der Vergebung und der Verzeihung werden in dieser Arbeit synonym verwendet.

zu bewerten, wenn man Martin Luthers Annahme des unfreien Willens folgt? Luther schreibt in seiner Schrift „De servo arbitrio“: „Alles, was wir tun, alles was geschieht, wenn es uns auch veränderlich und zufällig zu geschehen scheint, geschieht dennoch tatsächlich zwangsnotwendig und unwandelbar, wenn Du den Willen Gottes ansiehst.“[3]

Aber wenn nun der Täter gar nicht anders handeln konnte, wenn von vornherein vorherbestimmt war, dass er so und nicht anders handelt, ist er dann noch für seine Taten verantwortlich zu machen? Ist es nötig, jemandem eine Tat zu vergeben, für die er sich nicht frei entscheiden konnte? Können wir uns für Vergebung entscheiden? Und wenn nicht, ist es angemessen, dann von Vergebung zu sprechen? Oder ist es nur eine selbstgerechte Art, über den Täter zu urteilen und sich selbst über ihn zu stellen? In diesem Aufsatz soll der Frage nachgegangen werden, inwiefern man angesichts der reformatorischen Annahme des unfreien Willens von zwischenmenschlicher Vergebung sprechen kann.

3 Martin Luther, Vom unfreien Willen. 1525, in: ders., Der neue Glaube, hg. v. Kurt Aland, Göttingen 41983 (Luther Deutsch, Bd. 3), 151-334, hier 172.

2 Willens(un)freiheit

„Der Mensch kann zwar tun, was er will, aber er kann nicht wollen, was er will.“[4] Mit diesen Worten bringt Arthur Schopenhauer die Argumentation vom unfreien Willen des Menschen auf den Punkt: Wir sind frei in unseren Handlungen – wir können tun, was wir wollen. Doch was wir wollen, steht nicht in unserer Macht. Die Grundrichtung unseres Wollens, die uns in all unseren Entscheidungen bestimmt, liegt außerhalb unseres Einflussbereichs.[5] Das war, gut 300 Jahre vor Schopenhauer, Martin Luthers Entdeckung. Eine Entdeckung, die ihn befreite von Zweifeln und Unsicherheit, die für ihn schlicht notwendig war angesichts der Allmacht und Allwissenheit Gottes.[6]

4 Arthur Schopenhauer, Preisschrift über die Freiheit des Willens, Hamburg 1978, 58f. Die hier zitierte bekannte Formulierung lautet im Original: „Du kannst t h u n was du w i l l s t: aber du kannst, in jedem gegebenen Augenblick deines Lebens, nur Ein Bestimmtes w o l l e n und schlechterdings nichts Anderes, als dieses Eine.“

5 Vgl. Michael Roth, Die Bedeutung der Rede von der Sünde für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens, in: Mareile Lasogga/Udo Hahn (Hgg.), Gegenwärtige Herausforderungen und Möglichkeiten christlicher Rede von der Sünde. Klausurtagung der Bischofskonferenz der VELKD, Hannover 2010, 37-65, hier 50.

6 Vgl. Luther, Willen (s. Anm. 3), 171: „[…] daß Gott nichts zufällig vorherweiß, sondern daß er alles mit unwandelbarem, ewigem und unfehlbarem Willen sowohl vorhersieht, sich vornimmt und ausführt. Durch diesen Donnerschlag wird der freie Wille zu Boden gestreckt und ganz und gar zermalmt.“

2.1 Die reformatorische Annahme des unfreien Willens

Würde man ihn vor die Wahl stellen, so würde sich Martin Luther unter keinen Umständen für einen freien Willen entscheiden. Das, was für die meisten Menschen intuitiv Selbstbestimmung, Macht, schlicht Freiheit bedeutet, hieße für Luther, ewig im Ungewissen darüber zu sein, ob seine Werke und sein Glaube ausreichen, um sich der Annahme Gottes sicher sein zu können: „Wenn es irgendwie geschehen könnte, möchte ich nicht, daß mir ein freier Wille gegeben werde, oder daß etwas in meiner Hand gelassen würde, womit ich nach dem Heil streben könnte. […] Denn mein Gewissen würde, wenn ich auch ewig lebte und wirkte, niemals gewiß und sicher, wieviel es tun müßte, damit es Gott genug tue.“[7] Die Annahme des unfreien Willens ist für Luther notwendig, um Gottes Zusage (promissio) vertrauen zu können. Selbst die kleinste Freiheit des menschlichen Willens, nämlich sich der Gnade Gottes zu- oder sich von ihr abwenden zu können, streitet er ab.[8] Damit widerspricht er der Aussage Erasmus‘ von Rotterdam, für den der freie Wille eben dies ist: die Fähigkeit, mit der „der Mensch sich dem, was zur ewigen Seligkeit führt, zuwenden oder von ihm abwenden kann.“[9] In Luthers Argumentation ist zentral, dass der Glaube allein Gotteswerk ist, auf das der Mensch keinen Einfluss haben kann.[10] Andernfalls würde die Gnade nicht mehr von Gott allein abhängen. Der Mensch, in seinem Wesen durch und durch Sünder, wäre nun selbst mit im Spiel, wäre selbst für sein Seelenheil mit verantwortlich und könnte sich dessen dadurch nicht mehr gewiss sein.

Im Sinne Luthers sind wir also durchaus fähig, Dinge zu wollen: Wir können glauben oder nicht glauben, uns für oder gegen etwas entscheiden. Doch was wir letztendlich aus welchen Motiven heraus tun, das können wir nicht beeinflussen. Hinter jedem Wollen steht ein Motiv, ein Grund, warum uns etwas wünschenswert erscheint. Was jedoch für uns ein Handlungsmotiv wird oder nicht, „verdank[t] sich nicht unsere[m] Willen“[11], sondern bestimmt ebendiesen. Andernfalls müsste der Wille zu dem betreffenden Motiv wieder von einem Motiv geleitet sein, wobei sich die Frage stellen würde, woher wiederum dieses Motiv käme. Michael Roth formuliert: „Es kann kein

7 A.a.O., 326f.

8 Vgl. Michael Roth, Für dich gegeben. Lutherische Theologie, Hannover 2017, 48.

9 Erasmus von Rotterdam, Vom freien Willen. Göttingen, 71998, 29.

10 Vgl. Michael Roth, Willensfreiheit? Ein theologischer Essay zu Schuld und Sünde, Selbstgerechtigkeit und Skeptischer Ethik, Rheinbach 2011, 46.

11 Roth, Bedeutung (s. Anm. 5), 50.

Wollen-Wollen geben".[12] Unser Wille wird also durch außerhalb unserer Verfügbarkeit liegende Bedürfnisse und Affekte bestimmt. So erklärt Philipp Melanchthon: „[D]urch Erfahrung und Gewohnheit erleben wir, daß der Wille nicht aus eigenem Antrieb Liebe, Haß oder ähnliche Affekte ablegen kann, sondern ein Affekt wird durch den [anderen] Affekt besiegt"[13]. Alle Affekte, Gefühle und Begierden entstehen im Herzen und es steht „nichts weniger in seiner [des Menschen, Anm. d. Vf.in] Gewalt [steht], als sein Herz"[14].

Es mag der Eindruck entstehen, man könne durchaus mit seinem Verstand – aus reiner Willenskraft – einen Affekt unterdrücken, ihn also beherrschen. Doch dem widerspricht allein schon die Alltagserfahrung. Ein jeder frage sich selbst: Können wir wirklich entscheiden, was uns wichtig ist, wen wir lieben oder was uns abstößt? Handeln wir tatsächlich aus rein rationalen Gründen, frei von Affekten – oder versuchen wir nicht vielmehr im Nachhinein eine affektgeleitete Handlung mit Vernunftgründen vor uns selbst zu rechtfertigen? Selbst wenn wir erfolgreich einen Affekt zu besiegen scheinen, so kann dies nur wieder durch einen anderen, in dieser Situation stärkeren Affekt geschehen.[15] So schreibt auch Friedrich Nietzsche: „Daß man aber überhaupt die Heftigkeit eines Triebes bekämpfen will, steht nicht in unserer Macht, […]. Vielmehr ist unser Intellekt bei diesem ganzen Vorgang ersichtlich nur das blinde Werkzeug eines anderen Triebes, welcher ein Rivale dessen ist, der uns durch seine Heftigkeit quält."[16]

2.2 Schuld und Verantwortung

Aus der Rede der Unfreiheit des menschlichen Willens entstehen allerdings insbesondere in der Praxis Bedenken. So wirkt es, als sei jegliche Rede von Schuld und Verantwortung und damit auch unser Strafrechtssystem an die Annahme der Willensfreiheit der Menschen geknüpft.[17] Verhängt man eine Bestrafung über einen Täter, so geht man dabei in der Regel davon aus, dass die Legitimation dieser Straf- und Schuldzuweisung daraus entsteht, dass der Täter in seiner Handlung frei war.[18] Er hätte sich demnach auch gegen die Tat entscheiden können, hat dies aber

12 Roth, Willensfreiheit? (s. Anm. 10), 160.

13 Philipp Melanchthon, Loci Communes, 1521. Lateinisch – Deutsch, hg. v. Lutherischen Kirchenamt der VELKD, Gütersloh 1993, 37.

14 A. a. O., 43.

15 Vgl. a. a. O., 41: „Aufgeben kann [das Herz] ihn [den Affekt, Anm. d. Vf.in] dagegen [nur], wenn dieser Affekt, von dem es besetzt ist, von einer heftigeren Leidenschaft überwältigt wurde."

16 Friedrich Nietzsche, Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile, München 1960, 101f.

17 Vgl. Roth, Willensfreiheit? (s. Anm. 10), 107.

18 Vgl. dazu z.B. BGHSt 2, 200f: „Der innere Grund des Schuldvorwurfs liegt darin, daß der Mensch auf freie, verantwortliche, sittliche Selbstbestimmung angelegt und deshalb befähigt ist, sich für das Recht und gegen das Unrecht zu entscheiden […]" (Zit. nach Roth: Willensfreiheit? 106).

wider besseres Wissen nicht getan. Folglich wird es als legitim angesehen, ihn für seinen Rechtsbruch zu bestrafen. Geht man nun aber davon aus, dass der Täter in seiner Entscheidung nicht frei war, dass er aufgrund seiner Prägung und seiner Persönlichkeit nicht anders handeln konnte, so steht man vor einem Problem: Kann man jemanden für eine Tat zur Verantwortung ziehen, obwohl er zu dieser determiniert war und er ihr also gar nicht ausweichen konnte? Oder anders: Setzt die Praxis der Schuldzuweisung einen freien Willen des Menschen voraus?

Im Strafrecht finden sich unterschiedlichste Fälle, in denen eine verminderte Schuldfähigkeit vorliegt. Je nach Alter, psychischer Verfassung und äußeren Umständen kann die Strafe gemindert werden.[19] Eine völlige Determiniertheit des Willens anzunehmen, hieße, dies konsequent zu Ende zu denken. Auch wenn es schwierig scheint, angesichts der Unfreiheit des Willens von (moralischer) Schuld zu sprechen, von Verantwortlichkeit zu sprechen, ist trotzdem – oder gerade deswegen – möglich. In StGB § 25 und § 15 werden zwei zentrale Bedingungen für die Schuldzuweisung genannt: Urheberschaft und Vorsätzlichkeit.[20] Das bedeutet zunächst, dass die Tat dem Täter zugeordnet werden können muss, man also in Bezug auf den Handelnden erklären kann, „warum die Handlung so und nicht anders ausgefallen ist."[21] Nun lässt sich eine Tat, insbesondere wenn sie als frei angesehen wird, nicht vom Täter trennen. Je mehr eine Tat dem „So-und-nicht-anders-Sein"[22] einer Person entspringt, je mehr diese Person, und nur sie, Urheber der Handlung ist, desto eher neigt man dazu, sie als Verantwortlichen zu sehen. Meine Tat ist untrennbar mit mir verwoben. Nur ich kann auf die Frage nach dem Grund dafür antworten, mich eben für die Tat *verantworten*. Wären der Wille und damit die daraus resultierenden Taten „gänzlich frei, also unbeeinflusst von der Persönlichkeit mit ihren bewussten und unbewussten Motiven und Zielen"[23], so wäre es nicht mehr möglich, eine Person in Zusammenhang zu ihren Taten zu setzen. Folglich ermöglicht der Determinismus das Prinzip der Schuldzuweisung überhaupt erst, so die Ansicht Michael Roths.[24]

19 Vgl. dazu etwa StGB § 19-21: § 19 Schuldunfähigkeit des Kindes, § 20 Schuldunfähigkeit wegen seelischer Störungen, § 21 Verminderte Schuldfähigkeit.

20 StGB § 25: (1) „Als Täter wird bestraft, wer die Tat selbst oder durch einen anderen begeht." und StGB §15: „Strafbar ist nur vorsätzliches Handeln […]".

21 Michael Roth, Moral, Gewissen und Sünde. Überlegungen zur Selbstreflexion, in: Transformationsprozesse im globalen Christentum und ihre Auswirkungen auf Europa, BThZ 27/1 (2010), 205-223, hier 211.

22 Roth, Willensfreiheit? (s. Anm. 10), 101.

23 A.a.O., 108.

24 Vgl. a.a.O., 109.

Die zweite Voraussetzung für Vorwerfbarkeit ist Vorsätzlichkeit: Der Täter muss sich bewusst und frei für die Tat entschieden haben.[25] „Kenntnis der Folgen“ und das Vorhandensein „alternative[r] Handlungsmöglichkeiten“ sind also nötig.[26] Man muss nun zunächst zwischen Handlungs- und Willensfreiheit unterscheiden: Willensfreiheit, zusammengefasst in Schopenhauers Frage „Kann ich wollen, was ich will?“, besteht, wenn bei unveränderten Umständen, Charaktereigenschaften, Bedürfnissen und Überzeugungen einer Person statt der stattgefundenen auch eine andere Handlung hätte geschehen können. Wenn jedoch das Wesen einer Person und die äußeren Umstände nicht eindeutig beeinflussen, wie die Entscheidung ausfällt, so bleibt die Frage, was denn dann die Entscheidung über eine Tat fällt. In Abgrenzung dazu ist mit Handlungsfreiheit die Möglichkeit beschrieben, auch anders handeln zu können, „gesetzt den Fall, ich wollte anders.“[27] Als frei wird eine Handlung bezeichnet, die selbstbestimmt ist, also sich „auf ihren faktischen Urheber und seine Motive, Wünsche und Intentionen zurückführen [lässt].“[28] Ist es also mein Wille (und nicht etwa der Einfluss oder Zwang anderer), der etwas verursacht hat, eben weil ich es wollte, obwohl ich auch anders hätte handeln können, so war ich frei in meiner Handlung und bin verantwortlich dafür.

Nun, wo gezeigt wurde, inwiefern es unter Annahme eines unfreien Willens möglich ist, von Verantwortlichkeit zu sprechen, stellt sich die Frage nach der Legitimation der Strafe. Der Sinn von Strafe liegt nicht allein in „primär retributive[n] Ziele[n]“[29], also dem Ausgleich einer Schuld durch eine entsprechende Strafe und dem „Wiederherstellen der Balance der Gerechtigkeit“. Ihre wichtigere Funktion liegt in der Prävention: Strafe ist, unabhängig von der Willens(un)freiheit des Täters, gerechtfertigt, wenn sie „dazu dient, zukünftigen Schaden – nicht nur vom Opfer – abzuwenden.“[30] Letztlich ist es also keine Frage nach der Zuweisung einer moralischen Schuld, sondern vielmehr die Frage nach Urheberschaft, Vorsätzlichkeit und Handlungsalterna-

25 Vgl. dazu auch Otto Schwarz/Eduard Dreher, Strafgesetzbuch mit Nebengesetzen und Verordnungen, München und Berlin 231961 (Beck’sche Kurz-Kommentare, Bd. 10), 17.

26 Thorsten Moos/Stefan Engert, Vom Versuch, die Freiheit zu reparieren. Praktiken des Umgangs mit Schuld in multidisziplinärer Perspektive, in: dies. (Hgg.), Vom Umgang mit Schuld. Eine multidisziplinäre Annäherung (Normative Orders, Bd. 15), Frankfurt am Main 2016, 13-35, hier 31.

27 Roth, Moral (s. Anm. 21), 212.

28 Roth, Willensfreiheit? (s. Anm. 10), 57.

29 Arne Sjöström/Judith Braun/Mario Gollwitzer, Rache und ihre Beziehung zu Strafe und Vergebung aus psychologischer Perspektive, in: Thorsten Moos/Stefan Engert (Hgg.), Vom Umgang mit Schuld. Eine multidisziplinäre Annäherung (Normative Orders, Bd. 15), Frankfurt am Main 2016, 51-68, hier 58.

30 Ebd.

tiven, die es uns ermöglicht, unter der Annahme eines unfreien Willens von Verantwortung zu sprechen. Man macht sich bewusst, dass die Tat eines Menschen in seiner Persönlichkeit und seiner Vergangenheit begründet liegt, er sich durchaus für seine Handlungsweise zu verantworten hat, aber nicht moralisch zu verurteilen ist, indem man sich über ihn stellt und ihm sagt: „Du bist ein schlechter Mensch, in deiner Situation hätte ich anders gehandelt." Denn natürlich hätte man anders gehandelt, man ist ja ein anderer Mensch mit einer anderen Geschichte und anderen Motiven. Die angemessene Reaktion angesichts der Schuld des anderen ist also nicht, sich besser oder moralischer zu fühlen als er, sondern man kann dankbar sein, dass man nicht in seiner Situation war, dass man ein anderer Mensch ist und dementsprechend anders hätte handeln können als er es getan hat. Da die Tat des anderen in dessen So-Sein begründet ist, müsste man ihm ebendieses So-Sein, also alles, was ihn ausmacht, vorwerfen. Man kann sich angesichts seiner Taten nur von ihm abwenden oder eben nicht. Und an dieser Stelle kommt die Vergebung ins Spiel.

3 Vergebung

Die Bedeutung scheint bereits im Wort selbst zu liegen: vergeben. Vom Althochdeutschen „firgeban", was vergeben, schenken oder einräumen bedeutet.[31] Eine Gabe, etwas, das ich jemandem umsonst zuteilwerden lasse. Noch stärker klingt es in den romanischen Sprachen, so zum Beispiel im Italienischen: perdonare; donare bedeutet schenken, spenden, hingeben. Ein Geschenk also, selbstlos und ohne Gegenleistung? „Verzicht auf soziale Gegenseitigkeit" im „Modus der Gabe", wie Sonja Fücker und Thorsten Moos es beschreiben?[32]

Da zwischenmenschliche Vergebung sich eben aber zwischen mindestens zwei Menschen abspielt, kann sie nichts Einseitiges, nur einen der Beteiligten Betreffendes sein. Es geht um Beziehungen: Ob sich die beiden Menschen gut, nur flüchtig oder fast nicht kannten: Durch die Tat, die die Frage nach Vergebung aufwirft, sind sie aneinandergebunden, ihre Beziehung ist verändert, beeinträchtigt.[33] Durch Vergebung wird nun nach Karin Scheiber in einem „Akt moralischer Kommunikation […] eine zuvor gestör-

31 Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. Schlagwort: Vergebung, URL: https://www.dwds.de/wb/Vergebung (Aufruf: 31.3.2021).

32 Vgl. Sonja Fücker, Vergebung. Zu einer Soziologie der Nachsicht, Frankfurt am Main 2020, 14, und Thorsten Moos, Vergebung und Sühne. Zum religiösen Umgang mit Schuld. in: ders./Stefan Engert (Hgg.), Vom Umgang mit Schuld. Eine multidisziplinäre Annäherung (Normative Orders, Bd. 15), Frankfurt am Main 2016, 89-114, hier 105.

33 Bestand vor dem Ereignis keine Beziehung und existiert diese auch jetzt nicht, etwa, weil Täter und Opfer einander nicht kennen bzw. nicht voneinander wissen, so stellt sich die Frage nach zwischenmenschlicher Vergebung nicht in dem Maße wie im anderen Fall. Im Folgenden wird daher von Situationen ausgegangen, in denen zwischen den Beteiligten in der ein oder anderen Form eine Beziehung besteht.

te moralische Beziehung wiederhergestellt“[34]. Dabei wandelt sich die Haltung des Opfers zum Täter „von einer ablehnenden hin zu einer wohlwollenden“[35].

Vergebung scheint an gewisse Voraussetzungen geknüpft zu sein. So muss zuvor durch Abweichung von „sozialen oder auch rechtlichen Regeln, Normen und Werten“[36] ein Schaden physischer oder psychischer Art entstanden sein, für den ein Urheber verantwortlich gemacht werden kann, damit die Frage nach Vergebung relevant wird. Eine weitere Voraussetzung für Vergebung sei, so Brachtendorf, dass „der Täter Einsicht in die Fehlerhaftigkeit einer Tat gewinnt, diese bedauert und Reue zeigt.“[37] Aber wenn Vergebung als „bedingungslos erfahrene Gnade“[38] verstanden wird, kann sie dann an eine Gegenleistung wie Reue gebunden sein? Offenbar ist die Bestimmung des Begriffs der Vergebung nicht so einfach und eindeutig, wie es zunächst scheint. Deshalb sollen nun im folgenden Abschnitt die Funktionen der Vergebung dargelegt werden, um sich dem Begriff weiter anzunähern, woran sich eine kritische Betrachtung dessen anschließt, was wir Vergebung nennen.

34 Karin Scheiber, Vergebung. Eine systematisch-theologische Untersuchung (RPT, Bd. 21), Tübingen 2006, 315.

35 Sjöström et al., Rache (s. Anm. 29), 60.

36 Fücker, Vergebung (s. Anm. 32), 33.

37 A.a.O., 19.

38 Beate M. Weingardt, Das verzeih‘ ich dir nie! Kränkungen überwinden, Beziehungen erneuern, Holzgerlingen 152019, 171.

3.1 Sinn und Funktion von Vergebung

Schuld bindet. Durch jede unserer Handlungen entsteht Tag für Tag im zwischenmenschlichen Miteinander ein Geflecht von Abhängigkeiten; umso mehr, wenn es sich um eine „schuldhafte Handlung“ handelt, die ein „destruktives Abhängigkeitsgefüge [schafft], das die Freiheit der Beteiligten einschränkt“[39]. Die Gesellschaft ist hinsichtlich der „Geltung der jeweiligen Normordnung“[40] verunsichert, das Opfer sieht sich in seiner Opferposition und Verletztheit gefangen und der Täter wird von Schuldvorwürfen durch andere oder sich selbst belastet. Täter, Opfer und das soziale Umfeld sind durch die Situation der Schuldhaftigkeit aneinandergebunden[41] und dadurch in ihrer zukünftigen Freiheit zu handeln beeinträchtigt. Diese Situation aufzulösen, seine Freiheit wiederzuerlangen, das scheint Ziel und Funktion von Vergebung zu sein.

39 Moos, Vergebung (s. Anm. 32), 91.

40 A.a.O., 103.

41 Vgl. Moos/Engert, Versuch (s. Anm. 26), 16.

Durch den Prozess der Vergebung wird zunächst der Täter, der mit dem Bewusstsein, einen Fehler begangen und jemandem geschadet zu haben, leben muss, von dieser Last befreit und nicht mehr nur auf seine Tat festgelegt. Vergebung zeigt sich hier als die „soziale Restitution des Täters auf Bewährung“[42] in Form einer Gabe. Eine Gabe ist es insofern, als dass „das gesellschaftliche Spiel des ‚Gebens und Nehmens‘ unterbrochen [wird]“[43]. Das zwischenmenschliche Miteinander ist geprägt von Gegenseitigkeit, fast immer wird für eine Leistung eine Gegenleistung erbracht. In Situationen, in denen ein Täter einen anderen Menschen schädigt und damit fortan in seiner Schuld steht, ist dies aber nicht mehr einfach möglich. Der Schaden ist angerichtet, kann nicht, oder zumindest nicht vollständig, von Seiten des Verursachers wiedergutgemacht werden. Anstatt nun in seinem Zorn und seiner Verletztheit zu verharren, legt das Opfer diese ab und verzichtet darauf, dem Täter seine Tat in Zukunft vorzuhalten. Dadurch wird zwar nicht dessen Schuld rückgängig gemacht oder aus der Welt geschafft, der Verursacher ist nach wie vor verantwortlich für seine Tat. Doch sie ist „nicht mehr der leitende Gesichtspunkt, unter dem ich ihm begegne.“[44] Vergebung kann also die Wiederherstellung dieser Beziehung bewirken. Im Unterschied zum Vergessen ist die Erinnerung an das Geschehene nicht vollständig getilgt, aber sie belastet die zukünftige Beziehung zwischen Täter und Vergebendem nicht mehr.

Doch Vergebung geschieht nicht allein um des Täters oder der gestörten Beziehung willen. Die „Opfer bedürfen ebenso der Befreiung wie die Täter“[45], Befreiung aus der Rolle des Opfers, das sich durch die Handlung des Täters „in seiner Ehre und Integrität als schutzwürdiges Subjekt beschädigt“[46] sieht. Es ist in seiner Selbstbestimmtheit verletzt und sieht sich nach wie vor von der Macht des Täters und seiner Tat beeinflusst. Indem der Betroffene nun dem Schuldigen vergibt und ihn von den Folgen seiner Tat entbindet, befreit er sich selbst gleichermaßen und kann seinen „Status und [seine] Macht wiedererlangen“[47]. Wenn nun aber Vergebung „in erster Linie um unserer selbst willen“[48] an-

42 Moos, Vergebung (s. Anm. 32), 100.
43 Fücker, Vergebung (s. Anm. 32), 335.
44 Scheiber, Vergebung (s. Anm. 34), 300.
45 Moos, Vergebung (s. Anm. 32), 100.
46 Moos/Engert, Versuch (s. Anm. 26), 17.
47 Sjöström et al., Rache (s. Anm. 29), 61.
48 Weingardt, Das verzeih‘ (s. Anm. 38), 160.

gestrebt wird oder gar als „maskierte Rache“[49] genutzt wird, um in moralischer Überlegenheit Macht über den Täter auszuüben, ist es dann noch Vergebung? Oder anders gefragt: Ist alles, was wir Vergebung nennen, es tatsächlich?

3.2 Kritik am Begriff der Vergebung

Richten zu können, gibt Menschen das Gefühl der Stärke. Man hat die Macht, über das Schicksal eines anderen zu urteilen, der der Gnade des Richtenden ohnmächtig ausgeliefert ist. Vergebung, als „herrschaftlicher, mindestens richterlicher Akt“[50], wie Thorsten Moos es beschreibt, kann genau das sein: die Möglichkeit, sich über den anderen zu stellen, ihn in der Abhängigkeit von der eigenen Entscheidung zu sehen, ihm Gnade zu gewähren oder vorzuenthalten. Jemandem zu vergeben muss also nicht zwangsläufig immer als eine noble und altruistische Geste gesehen werden, die „moralisch höherwertige Motive indiziert“[51]. Wer davon ausgeht, er habe jemandem etwas zu vergeben, impliziert oft, der andere habe einen (moralischen) Fehler gemacht, für den er ihn nun verurteilen und ihm zürnen könnte, dies aber aus Güte nicht tut. Tritt man somit aus seiner Rolle als Verletzter hinaus und urteilt moralisch über sein Gegenüber, so spricht man allerdings nicht mehr als Betroffener, sondern „stellt sich auf einen höheren Standpunkt“[52]. Das nimmt einen selbst aus der Situation heraus, es entsteht ein Bruch in der Beziehung, wo vorher nur ein Riss war. Zeigt man sich nun edel und vergibt von diesem moralisch höheren Standpunkt aus dem anderen seine Tat, so verlässt man die zwischenmenschliche Ebene der Beziehung und zeigt dabei seine moralische Überlegenheit dem Täter gegenüber.[53] Thorsten Moos sieht hier „die Gefahr einer Deifizierung der Opfer“[54].

Die Demonstration der eigenen Moralität und Barmherzigkeit angesichts der Schuld des Täters kann bewusst als Racheakt genutzt werden. Zum einen, indem man durch den Verzicht auf Vergeltung und seine Haltung der Nachsicht und Großmut dem Täter seine eigene Schuldhaftigkeit umso stärker vor Augen führt. Zum anderen kann durch Vergebung beim Täter bewusst Reue

49 Sjöström et al., Rache (s. Anm. 29), 64.

50 Moos, Vergebung (s. Anm. 32), 93.

51 Sjöström et al., Rache (s. Anm. 29), 51.

52 Rüdiger Bittner, Verwüstung durch Moral. in: Brigitte Boothe/Philipp Stoellger (Hgg.), Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz von Moral und Religion (Interpretation Interdisziplinär, Bd. 1), Würzburg 2004, 98-103, hier 98.

53 Vgl. Sjöström et al., Rache (s. Anm. 29), 63.

54 Moos, Vergebung (s. Anm. 29), 99.

und Einsicht und dadurch ein noch viel stärkeres Schuldgefühl hervorgerufen werden.

Doch auch wenn keine direkte Absicht hinter der Vergebung steht, gibt es Situationen, in denen fraglich ist, ob es sich um Vergebung handelt. So beobachtet Sonja Fücker in Bezug auf die Form der „Entbehrliche[n] Vergebung“[55], dass die Betroffenen die Verletzung verarbeiten, indem sie versuchen, die Perspektive des Täters zu übernehmen und so dessen Handlung zu akzeptieren. Kommen sie auf diese Weise an den Punkt, dass sie die Beweggründe und Motive des Täters verstehen und dadurch nachfühlen können, wieso er so gehandelt hat, so können sie mit der vergangenen Verletzung abschließen, da sie einsehen können, dass sie in der betreffenden Situation an Stelle des Täters eventuell ebenso gehandelt hätten. Wenn sie nun aber die Handlungsweise des Täters so sehr nachempfinden können, dass sie ihre Verletzung überwinden und nicht mehr persönlich getroffen sind, so stellt sich die Frage, ob dadurch nicht die Vergebung gänzlich überflüssig geworden ist, da die Handlung nicht mehr als unverständlich abgelehnt wird und somit an sich gar kein Grund mehr vorliegt, dem anderen gegenüber Groll zu hegen.[56] Ein anderer Fall ergibt sich bei der „Performative[n] Vergebung“[57]. Hier wird Vergebung „als alternativlose Bewältigungsstrategie […] für Krisenereignisse gedeutet […], die an sich keine Entscheidung mehr notwendig macht.“ Die Betroffenen tolerieren hier die verletzende Handlung aufgrund der Einsicht in die generelle Fehlbarkeit anderer Menschen. Sie handeln gemäß einer rationalen Entscheidung, ohne zuvor dem Täter gegenüber aufrichtige, wohlwollende Gefühle entwickelt zu haben.[58] Hierbei kann hinterfragt werden, inwiefern eine solche Nachsichtshandlung echt ist und nicht nur Oberflächlichkeit und leeren Worten entspringt.

Der auf den ersten Blick recht eindeutige und positiv konnotierte Begriffe der Vergebung begegnet in verschiedensten Situationen, in denen zum Teil durchaus hinterfragt werden kann, was es denn in Wirklichkeit ist, das hier als Vergebung bezeichnet wird. Ähnlich wenig einfach ist die Antwort auf die Frage, ob jeder Mensch vergeben kann, ob es eine rationale Entscheidung ist,

55 Fücker, Vergebung (s. Anm. 32), 305. Die Autorin erläutert in ihrer Arbeit anhand einer Typologie von vergebenden Personen verschiedene Formen der Vergebung, so etwa die kooperative oder entbehrliche Vergebung und die performative Vergebung, die im Folgenden kurz dargestellt werden.

56 Vgl. a.a.O., 306.

57 A.a.O., 309.

58 Vgl. a.a.O., 315.

die jedem möglich ist, und falls nein, ob man es dann noch Vergebung nennen kann.

3.3 Vergebung als Gabe?

Wer zutiefst verletzt ist, dem ist es (noch) unmöglich zu vergeben. Wer dagegen nicht beeinträchtig ist von einer Tat, der scheint auch keinen Grund zu haben, jemandem zu vergeben. Doch wer kann dann überhaupt vergeben? Und unter welchen Bedingungen? Ist Vergebung tatsächlich „eine Chance, die jedem offensteht“[59]?

Ohne die „grundsätzliche Bereitschaft“[60] dazu, ist Vergebung schlecht möglich. Der Betroffene muss also verzeihen wollen. Und da ergibt sich, in Erinnerung an den Beginn dieser Arbeit, ein Problem: Der Wille und damit die Entscheidung zur Vergebung muss von einem Motiv geleitet sein. Da man aber keinen Einfluss auf seine Wünsche und Gefühle hat, kann man sich nicht für die Grundrichtung seines Willens entscheiden: Man kann nicht wollen, vergeben zu wollen. Man ist bereit dazu oder man ist es nicht. So einfach, wie ein Ratgeber es formuliert – „Wenn man wirklich vergeben möchte, muss man sich dazu entscheiden.“[61] – ist die Angelegenheit demnach nicht. Selbst, wenn der Betroffene auf einer rationalen Ebene Vergebung in seiner Situation prinzipiell als gut ansieht und gerne vergeben würde, so stehen, je nach Schwere der vorangegangenen Verletzung, noch seine Gefühle, seine Wut, Enttäuschung und Verletztheit im Weg. Wer durch die Handlung des Täters zutiefst in seinem Selbstwertgefühl getroffen und erniedrigt ist, der muss die nötige „seelische Stärke“[62] erst wieder zurückgewinnen. Wie schnell – und ob überhaupt – das geschieht, kann je nach Art der Verletzung und Konstitution der Person sehr unterschiedlich sein. Wenn man nun mit Karin Scheiber fordert, dass man auch da Vergebung gewährt, wo der Verletzte die negativen Gefühle noch immer nicht hinter sich gelassen hat[63], so stellt sich jedoch, wie im vorigen Abschnitt beschrieben, die Frage nach der Echtheit der Vergebung, die zu einer leeren Worthülse verkommt. Hat ein Mensch dagegen die nötige Stärke und Selbstachtung wiedererlangt, sei es durch Nachempfinden und Akzeptieren – im stärksten Fall schließlich sogar durch Befürworten – der Hand-

59 Weingardt, Das verzeih‘ (s. Anm. 38), 4.
60 A.a.O., 135.
61 A.a.O., 166.
62 A.a.O., 135.
63 Vgl. a.a.O., 305.

lungsweise des Täters[64] oder einfach dadurch, dass ihn die Äußerung oder Tat nicht in seinem Selbstwertgefühl beeinträchtigt, so gibt es für ihn nichts zu vergeben. Die Tat hat ihn schließlich nicht verletzt oder tut es nicht mehr, es besteht keine Situation mehr, in der die Frage nach Vergebung relevant wäre. Andernfalls wäre mit „Vergeben“ nichts weiter als der Prozess beschrieben, eine Verletzung psychisch zu überwinden und sie hinter sich zu lassen. Die Verletzten, für die sich die Frage nach Vergebung stellt, sind noch nicht in der Lage zu vergeben. Die, die ihre seelische Stärke wiedergewonnen oder nie verloren haben, haben es dagegen nicht (mehr) nötig zu vergeben. Von der einen in die andere Position zu kommen, kann keine reine Frage der Entscheidung sein, sondern entzieht sich unserer Macht.

Ferner bedeutet Vergebung eine in die Zukunft gerichtete Selbstbindung. Man verspricht, dem anderen seine Taten künftig nicht mehr vorzuhalten, ihnen keinen Einfluss auf die weitere Beziehung zuzugestehen.[65] Es übersteigt jedoch die menschliche Selbstkenntnis, sich selbst auf unbegrenzte Zeit an eine solche Zusage binden zu können. Wir können nicht mit letzter Gewissheit sicher sein, ob die negativen Gefühle der Erniedrigung und Verletztheit nicht wieder zurückkehren, die Beziehung aufs Neue belasten und die scheinbar stattgefundene Vergebung auf diese Weise rückgängig machen.

4 Fazit

Der Mensch kann also tun, was er will, jedoch nicht wollen, was er will. Er ist verantwortlich für seine Taten, aber nicht moralisch schuldig. Er kann vergeben, doch ist das nicht unbedingt wirkliche Vergebung.

In diesen scheinbaren Widersprüchen bewegt sich in der vorliegenden Arbeit die Argumentation zu Willensfreiheit, Schuld und Vergebung. Menschen sind nicht so frei, wie sie gerne glauben, über ihre innersten Wünsche, Gefühle und Intentionen haben sie keine Macht.

Das gilt auch in Bezug auf Vergebung: Ein Mensch, zutiefst gekränkt und in seinem Selbstwertgefühl verletzt, meint, sich aus dieser Situation der Erniedrigung befreien zu können, indem er großmütig erklärt, von seinem Groll abzulassen und aus Moralität auf die Bestrafung des Täters zu verzichten. Ein Akt aus Nachsicht für den Täter, doch ebenso ein Akt für den Ver-

64 Vgl. dazu „Entbehrliche Vergebung“ bei Sonja Fücker (Fücker, Vergebung (s. Anm. 32), 306).

65 Vgl. Moos, Vergebung (s. Anm. 32), 93.

gebenden selbst. Als verletzter Person, die noch unter der Macht des Urhebers der Tat zu leiden hat, ist ihr dies aber gar nicht möglich, da sie die nötige Stärke und Selbstachtung noch nicht wiedererlangt hat, um vollständig und aufrichtig zu vergeben. Sie kann sich nicht einfach dazu entscheiden. Für einen Menschen dagegen, der sein Selbstwertgefühl wiedererlangt hat und dem das Vergangene nichts (mehr) ausmacht, besteht kein Grund mehr, zu vergeben.

Unter der reformatorischen Annahme des unfreien Willens scheint sich in Hinblick auf den Täter ein weiterer Widerspruch aufzutun: Wer aufgrund seiner Persönlichkeit und seiner Veranlagung so handeln musste, wie er gehandelt hat, der scheint zwangsläufig schon freigesprochen von seiner Schuld. Es klänge wie Ironie, einem solchen Menschen zu sagen „Ich vergebe dir, du konntest ja nicht anders." Zu Beginn wurde erklärt, inwiefern man auch bei einem unfreien menschlichen Willen von Verantwortung sprechen kann. Der Täter hat sich nach wie vor für seine Tat zu verantworten. Er ist der Urheber, die Tat nicht von ihm zu trennen. Doch wollte man ihm daraus nun einen Vorwurf machen, so kann dies nicht in scheinbarer moralischer Überlegenheit geschehen. Das wäre für der Beziehung schädlich und auch der Situation nicht angemessen. Wenn wir dem Menschen seine Tat in dieser Weise moralisch vorwerfen, so würden wir ihm seine Geschichte, seine Prägung gleichermaßen vorwerfen, aus denen diese Tat entstanden ist. Eine Geschichte und Prägung, die genauso gut auch unsere hätte sein können, die uns zu derselben Tat hätte treiben können, auch wenn wir es uns nicht eingestehen würden.

Wenn wir nicht über das So-Sein der Person hinwegsehen können, bleibt uns also nur, uns von der Person abzuwenden. Schaffen wir es jedoch, nicht mit moralisch erhobenem Zeigefinger über sie zu urteilen und geben wir der Beziehung eine Chance, so können wir uns ihr wieder zuwenden. Vielleicht kann Vergebung als ebendies verstanden werden: als die Fähigkeit, uns einer Person im Angesicht ihrer Taten und ihrer Persönlichkeit als ganzer wieder zuwenden zu können.

Als verletzter Person, die noch unter der Macht des Urhebers der Tat zu leiden hat, ist ihr dies aber gar nicht möglich, da sie die nötige Stärke und Selbstachtung noch nicht wiedererlangt hat, um vollständig und aufrichtig zu vergeben. Für einen Menschen dagegen, der sein Selbstwertgefühl wiedererlangt hat und dem das

Vergangene nichts (mehr) ausmacht, besteht kein Grund mehr, zu vergeben.
Vergebung liegt für uns immer entweder im Bereich des Noch-Nicht-Möglichen oder des Nicht-Mehr-Nötigen. Wo wir uns befinden, steht jedoch nicht in unserer Macht und wir, die wir uns so gerne großmütig zeigen, haben demnach also vielleicht gar nichts zu „vergeben“.

Foto: Carolin Sonntag

Carolin Sonntag
studiert im 8. Semester Theologie mit dem Studienziel Pfarramt.

Die Arbeit wurde betreut von Dr. Annette Boeckler

Eine Analyse von jüdischen Gebeten zur Zeit der Corona Pandemie

1. Einleitung

In dem vorliegenden Artikel werden fünf Gebete analysiert, die alle im Jahr 2020 im Kontext der weltweiten Pandemie auf Grund des Virus COVID-19 entstanden sind. Die Pandemie hat in nahezu allen Ländern der Welt für starke Einschränkungen im Alltag und im Gemeindeleben gesorgt. Vor allem die körperliche Distanz und der Einsatz des medizinischen Fachpersonals in Krankenhäusern waren wichtige Themen in dieser Zeit. In Folge einer Infektion mit dem Virus sind bereits mehrere Millionen Menschen verstorben oder leiden an Spätfolgen der Erkrankung. Die vorliegenden Gebete thematisieren direkt oder indirekt diese Zeit. Sie wurden so ausgewählt, dass sie möglichst die verschiedenen Ideen und Ansätze, wie auch Inhalte widerspiegeln. Im Anschluss an eine kleine Inhaltliche Einleitung in die Thematik des jüdischen Gebetes, werden die fünf Gebete einzeln betrachtet. Die Texte sollen mit Hilfe der Sprechakttheorie nach ihrer Sachebene, der Apell-Ebene, der Beziehungsebene und der Selbstkundgabe des jeweiligen Verfassers / der jeweiligen Verfasserin analysiert und im Anschluss verglichen werden.

2. Das jüdische Gebet - Basis Informationen

Das hebräische Wort für ein jüdisches Gebet ist תְּפִלָּה (Tefillah). Es leitet sich von der Wurzel pa´al (arbeiten) ab und wird in einer reflexiven Form verwendet. So kann es übersetzt werden mit an sich arbeiten.[1] Auch kann der Begriff עֲבוֹדָה (Dienst) verwendet werden, welches auf die Tieropfer im Tempel hindeutet. Es zeigt, dass die Ursprünge des jüdischen Gottesdienstes in der Zeit des Tempels liegen. In dieser Zeit wurde der Tempelkult im zweiten Tempel um das Gebet der Leviten und der Gläubigen erweitert. Da der Tempel im Jahr 70 nach Christus von den Römern zerstört wurde, wurde dieser Ritus ebenfalls beendet. Feste Gebetszeiten lösten die Opfergaben ab. Man nennt diese Gebete,

1 Walter Rothschild, Der Honig und der Stachel. Das Judentum – erklärt für alle, die mehr wissen wollen = צלהדבשועלתעקץ, Gütersloh ^{2}2015, 36.

welche anstelle des Opfers gesprochen werden auch „Gottesdienst des Herzens“ (awoda sche´ba´lew).[2] Als deutliches Merkmal für das jüdische Gebet gilt das Beten gemeinsam und gemeinschaftlich. So wird dem Gebet in einer Gruppe ein höherer Wert zugerechnet. Als Zeichen dieser Tradition sind die meisten Gebete im Plural verfasst und unterstreichen dadurch die gegenseitige Verantwortung.[3] Ein weiteres Merkmal lässt sich darin finden, dass man keinen Vermittler für das Gebet benötigt. Jede Jüdin und jeder Jude kann sich immer zu Gott wenden wo und wann es nötig ist.[4] So kann das gemeinschaftliche Gebet von individuellen Gebeten ergänzt werden.[5] Denn schon Mose zeigte, dass Gebete frei formuliert und in ihrer Länge variiert werden können. In Deuteronomium 9,18 wird von einer seiner Fürbitten berichtet, welche er über 40 Tage und Nächte spricht, während sein Gebet in Numeri 12,13 nur fünf Worte umfasst.[6] Zwar ist Hebräisch die bevorzugte Sprache für ein jüdisches Gebet, doch es gab parallel immer auch Gebete in der Landessprache. In einem Aufsatz über das Beten im Judentum zitiert Rabbiner Jonathan Romain den ehemaligen orthodoxen britischen Oberrabbiner Joseph H. Hertz, der sagte, Gebet sei „ein Drang, der ewig aus des Menschen unstillbaren Glauben in einen lebendigen, allmächtigen und barmherzigen Gott entspringt, der Gebet hört und denen antwortet, die ihn in Wahrhaftigkeit anrufen. Es reicht von kaum artikulierten Bekenntnissen der Sünde bis hin zu jubilierenden Ausdrücken der freudigen Gemeinschaft mit Gott.“[7] Oder in Jonathan Romains eigenen Worten, der selbst Rabbiner einer Reformgemeinde ist: „Gebet ist Gemeinschaft mit Gott, eine Jakobsleiter zwischen Himmel und Erde. Männer und Frauen versuchen, eine Beziehung zu ihrem Schöpfer herzustellen, suchen nach der ehrfurchtgebietenden Gegenwart, die wir nicht definieren können, von der wir aber spüren, dass sie da ist. Es ist das Zugeständnis, dass da etwas mehr zum Leben gehört als das, was wir sehen, berühren und manipulieren können, etwas, das die Menschheit klein erscheinen lässt und die Geschichte transzendiert.“[8]

2 Andreas Nachama/Walter Homolka/Hartmut Bomhoff/Henry G. Brandt (Hgg.), Basiswissen Judentum, Freiburg u.a. 2015, 142f.

3 Chajim Halevy Donin, Jüdisches Gebet heute. Eine Einführung zum Gebetbuch und zum Synagogengottesdienst, Zürich 2002, 18.

4 Rothschild, Der Honig und der Stachel (s. Anm. 1), 36.

5 Zum Verhältnis des Gemeinschaftsgebets und des privaten Gebets siehe Jonathan Romain, Sprachlos Worte finden, London 2015, XIV-XXX.

6 Nachama et al, Basiswissen Judentum (s. Anm. 2), 155.

7 Romain, Sprachlos Worte finden (s. Anm. 5), XV. Für weitere Informationen zum jüdischen Gebet allgemein siehe: Annette Boeckler, Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur, Berlin 2002; Donin, Jüdisches Gebet heute (s. Anm. 3); Rotschild, Der Honig und der Stachel (s. Anm 1); Nachama et al, Basiswissen Judentum (s. Anm. 2).

8 Ebd.

3. Die Gebete im Einzelnen

I) Psalm 23 re-envisioned

Rabbiner Dr. Charles Middleburgh

Eternal One, You lead us to places of rest and care, to drink from the waters of trust.
Eternal God, You renew our strength, encouraging us to follow the path of solidarity and empathy, by which we honour Your name.

Even when we pass through polluted streets and places of contagion, we will not be afraid of any threat, because your divine presence maintains the prudent distance betweentenderness and respect, inspiring us with confidence and serenity.

We will share our tables again, even in the face of the viral empire of death.
We will fill our cups again, until they overflow,
toasting a new world stripped of human greed and hunger for power, a new world where
we see ourselves as one family, one people, one humanity.

Surely your goodness and love will follow us on our path,
enabling us to discover how to make this earth of Yours a house in which we can all live;
With bread and health, with work and shelter, with dignity and justice,
in all our rich diversity, at peace with our God,
and with each other,
forever.
Amen

Rabbi Dr Charles Middleburgh 2020

Inspired by an original prayer written by Rev Gerardo Oberman, Argentina

Das erste Gebet, welches hier näher betrachtet werden soll, wurde im Jahr 2020 von Rabbiner Dr. Charles Middleburgh verfasst. Der liberale Rabbiner ist Dekan und Direktor der Jüdischen Studien am Leo Baeck College in London.[9] Das Gebet ist eine Anlehnung an den 23. Psalm. Es besteht aus sieben Sätzen und ist im Plural als eine Ansprache an Gott verfasst. Viele Worte oder Wortbedeutungen des 23. Psalms werden verwendet. So spricht Middleburgh Gott als Hirten an, wie auch der Psalm 23 beginnt. Die

9 URL: https://www.liberaljudaism.org/who-we-are/whos-who/rabbi-dr-charles-middleburgh/ [25.Februar 2021].

Sicherheit, dass es dem Betenden an nichts mangelt und dass Gott ihn zu einer Stätte der Ruhe leitet, ist ebenfalls in beiden Gebeten zu finden. Die Metapher des Wassers, welches von Gott gespendet wird, wie auch die Erfrischung, die er bringen wird, ist in beiden Gebeten klar zu erkennen. Auch findet sich die Verbildlichung des richtigen Weges im Namen des Herrn. Der Inhalt des Vers 4 des 23. Psalms ist im zweiten Absatz wahrnehmbar. Auch hier sind die Straßen der Gefahr zu finden, welche der/ die Betende nicht fürchten muss, da er/ sie durch die göttliche Leitung sicher ist. Auch die Hoffnung auf eine bessere Zukunft mit gedeckten Tischen im Angesicht des Feindes mit gefüllten Gläsern ist in beiden Gebeten zu beobachten. Middleburgh ergänzt diese Anlehnung noch um Worte der Zuversicht auf eine bessere Zukunft und schließt mit einem „Amen". Die starke Anlehnung an den Psalm 23 könnte ein Anzeichen für ein jüdisches Gebet sein, da aber keine sonstigen jüdischen Bräuche oder Zitate zu finden sind, ist es ebenso möglich, dass dieser Text von einem christusgläubigen Menschen geschrieben sein könnte. Das Ziel dieses Gebetes ist es, zu zeigen, dass auch Texte der Vorfahren heute noch aktuell sein können und mit einigen Umformulierungen unserer heutigen Notlage entsprechen. Es dient somit einer engeren Identifikation mit den Problemen der Vorfahren, aber auch mit ihrem Glauben an Gott. Schon damals hatte die betende Person großes Vertrauen in Gott, welches die Menschen auch heute noch haben sollten. Der Text aktualisiert somit die Bitten von damals, in der Hoffnung, dass sie auch diesmal erfüllt werden. Das Gebet löst beim ersten Lesen das Gefühl des Vertrauens, der Geborgenheit und der Sicherheit aus. Die Gottesfigur wird hier als Leiter und Beschützer dargestellt. Dies zeigt vor allem die Metapher des Hirten und die Verwendung der Begriffe „you guide" und „you lead". In späteren Sätzen spricht der Betende mit den Begriffen „renew", „divine presence" und „inspiring", was Gott als ein Wesen darstellt, welches eingreift und den Menschen unterstützt, die Zukunft zu formen. Das Menschenbild, das Middleburgh vermittelt, ist voller Gottvertrauen. Die betende Person lässt sich von der Situation nicht beirren und schaut erwartungsvoll auf die Hilfe Gottes und die Zeit nach der Pandemie. Die Hoffnung auf eine neue Welt mit Gesundheit, Schutz, Würde und Gerechtigkeit, zeigt sich im letzten Abschnitt deutlich. Zusammenfassend ist zu erkennen, dass das Gebet positiv durch seinen Bezug auf die Tradition,

20th March 2020/24th Adar 578

The Chief Rabbi has composed this special prayer which can be recited at home at a time of your choosing. In addition, Psalms 91, 121 and 130 (Green Siddur pages 582, 510 and 516) can be added.

אָבִינוּ שֶׁבַּשָּׁמַיִם

Heavenly Father,

We turn to You at this time of deep global concern, to bestow Your mercy upon all the inhabitants of our vulnerable world, which is now so seriously afflicted.

Almighty God, who sustains the living with lovingkindness, supports the fallen and heals the sick, grant consolation to the bereaved families and send a speedy and complete recovery to all who have contracted the virus, as the Prophet Jeremiah declared:

כִּי אַעֲלֶה אֲרֻכָה לָךְ וּמִמַּכּוֹתַיִךְ אֶרְפָּאֵךְ, נְאֻם יהוה

"For I will restore health unto you, and I will heal you of your wounds, says the Lord".

Bless with strength those who are suffering. Bless with resilience those in isolation. Bless with hope those who are despondent. Bless with wisdom all those who seek a cure and bless with compassion all those who offer comfort.

Bless the leaders of our nations. Give them and their advisors knowledge and foresight to act with wisdom and sincerity for the wellbeing of all whom they serve.

Bless the doctors, nurses, all healthcare professionals and key workers who tirelessly seek to heal and help those affected, while in so doing put themselves at risk.

Open our hearts in prayer and our hands in generosity to guarantee that the physical distance this virus creates between us will be bridged through compassion and kindness.

Almighty God of healing and hope, at this time of heightened global awareness of our mutual interdependence, enable all of humankind to appreciate the strength that comes from being united in concern and love, rather than divided with hate and prejudice. As we look to the future, may You endow all people with the capacity to build and sustain societies of unity, tolerance, harmony and peace.

Lord, our Rock and Salvation, lead us speedily from despair to hope, from fear to trust and from the dread of death to the celebration of life.

וַאֲנִי תְפִלָּתִי-לְךָ יהוה, עֵת רָצוֹן

May this prayer of mine come before You at a propitious time.

כֵּן יְהִי רָצוֹן

And may this be Your will.

Amen.

die Verknüpfung mit der aktuellen Lage und die Auseinandersetzung mit der Gegenwart auffällt. Auch die positive und schützende Grundstimmung, die der Text vermittelt, ist auffällig. Der Inhalt des Textes ist durch „in the face of the viral Empire“ zeitlich an die Pandemie gebunden. Abgesehen davon, kann der Texte auch zu vielen anderen Situationen gesprochen werden. Dadurch, dass die Pandemie erwähnt wird, ist es offen für alle Kulturen und könnte auch als ein christliches Gebet geeignet sein. Der Text kann sowohl von einer Einzelperson, als auch von einer Gruppe gesprochen werden.

II) The Chief Rabbi´s Prayer

Das zweite Gebet, welches hier näher betrachtet werden soll, wurde vom Chief Rabbi im März 2020 verfasst. Der Verfasser war demnach Ephraim Mirvis, welcher seit 2013 als 11. Rabbiner dieses Amt bekleidet.[10] Bei dem Gebet handelt es sich um eine Bitte und eine Anbetung. Inhaltlich befasst sich der Text zunächst mit der Beschreibung der aktuellen Lage und der Preisung des barmherzigen Gottes. Weiter geht es mit Bitten um verschiedene Eigenschaften wie zum Beispiel Ausdauer, Hoffnung, Weisheit, Wissen und den Segen für Krankenhausmitarbeiter/Krankenhausmitarbeiterinnen. Es beginnt mit einer Anrede an Gott, die zunächst auf Hebräisch und dann auf Englisch verfasst wurde. Der Text ist im Plural geschrieben. Die ersten Abschnitte sind wie ein Lob an Gott zu verstehen. Dieses mündet im mittleren Teil in die Struktur einer Fürbitte, da alle Sätze dann mit „bless“ (Z. 13-18) beginnen. Der letzte Teil wirkt wieder wie eine Anbetung an Gott. Der Gebetsschreiber endet mit „Amen“ (Z. 33). Auffällig an dem Gebet sind die hebräischen Einschübe. Es handelt sich hier um hebräische Übersetzungen dessen, was im Folgenden auf Englisch zu lesen ist. Ein Einschub ist zusätzlich ein Zitat von dem Propheten Jeremiah. Sowohl die hebräischen Sätze, als auch die Zitation, aber vor allem der Hinweis, wo die Psalme im Siddur zu finden sind, welche hinzugezogen werden können und die Zeitangabe in der Überschrift nach dem jüdischen Kalender, zeichnen das Gebet als jüdisch aus. Das Ziel des Textes ist es, ein Gebet der Hoffnung und Anbetung an Gott zu verfassen, was zu der Zeit der Pandemie jeder für sich zu Hause rezitieren kann, wenn Gottesdienste nicht möglich sind. Das Gottesbild, welches hier vermittelt wird, lässt sich deutlich an den Ad-

10 URL: https://chiefrabbi.org/biography/ [26.02.2021].

jektiven erkennen, die als Beschreibung genutzt werden. So beginnt der Text mit „heavently Father“ (Z. 5), geht über in „Almighty God“, (Z. 8 und 22) was in einem unteren Abschnitt mit „of healing and hope“ (Z. 22) ergänzt wird. Im letzten Abschnitt spricht der Autor von „o Lord, our Rock and Salvation“ (Z. 27). Daraus lässt sich das klare Bild eines beschützenden und behütenden Gottes ableiten, an dem man sich wendet und der sich um die Probleme der Menschen sorgt. Auch wird ihm damit eine aktive Rolle zugesprochen. Der Mensch, der hier gezeichnet wird, ist hingegen sehr verletzlich und geplagt. In den Zeilen 13 bis 19 geht der Autor auf Leute ein, welche besondere Beachtung in dieser Zeit aufgrund ihrer Situation oder ihrer Berufe bedürfen. Besonders hervorzuheben ist die Tatsache, dass der Gebetsverfasser alle Nationen miteinbezieht. So geht er davon aus, dass die ganze Welt verletzlich und auf Gottes Hilfe angewiesen ist. Dies zeigt auch, dass das Gebet zwar religionsgebunden ist, aber keinesfalls kulturabhängig. Außerdem ist es nicht an die Zeit der Entstehung gebunden. Der Autor spricht zwar von einer Zeit der „globalen Sorge“ (Z. 6) doch da er nicht wörtlich auf die Pandemie aufgrund von COVID-19 eingeht, kann es auch zu zukünftigen Pandemien oder Epidemien gebetet werden. Das Gebet ist dafür ausgelegt, es zu Hause zu beten, weshalb sowohl Einzelpersonen, als auch Familien oder Gemeinden es beten können. Positiv an dem Gebet ist, dass es dafür konzipiert ist, dass Menschen auch alleine in ihrem Zuhause die Hoffnung nicht aufgeben und selbst beten können. In der Kombination mit den angegebenen Psalmen in den Einleitungsworten, kann jeder für sich eine kleine Andacht gestalten. Da zudem die hebräischen Einschübe auch ins Englisch übersetzt sind, stellt dies kein Problem für Menschen ohne Hebräischkenntnisse dar. Der Mittelteil, welcher stark an eine Fürbitte erinnert, gibt den Betenden die Möglichkeit, viele verschiedene Menschen in ihre Gedanken einzuschließen.

III) A Prayer in the Time of Plague

> *A Prayer in the Time of Plague Rabbi Martin S. Cohen*
>
> *Avinu Malkeinu, Dear God in Heaven,*
> *protect our families, our friends, and our*
> *neighbors as we negotiate these troubled*
> *seas in which we find ourselves afloat.*
> *Ever mindful of the fact that we are all*

Your creatures, we turn to You for guidance and for strength as we pray that the public officials charged with bringing us through this crisis be granted wisdom, intelligence, and insight born of compassion and charity. And we pray too that the physicians, nurses, and hospital employees who are on the front lines be spared all distress and disease as they care for the stricken, for the elderly, and for the infirm. Most of all, we pray that You look with kindness and generosity on us all, and particularly on hose already infected for whose recovery we this day ardently pray, as is written in Your holy Torah, "For I, the Almighty, am the source of Your healing." Amen, may such be Your will!

אָבִינוּ מַלְכֵּנוּ, הָגֵן עָלֵינוּ וְעַל מִשְׁפְּחוֹתֵינוּ וְעַל רֵעֵינוּ וְעַל שְׁכֵנֵינוּ
הַנּוֹסְעִים יַחַד אִתָּנוּ בַּיָּם הַסּוֹעֵר בּוֹ אֲנַחְנוּ כּוּלָּנוּ פִּתְאוֹם נִמְצָאִים
וְתֵן עֵיצָה הָגוּנָה וכֹחַ רוּחָנִי וְגוּפָנִי לְכֻלָּנוּ בְּעָמְדֵינוּ בִּפְנֵי הַמַּגֵּיפָה.
וּבְכֵן, אָבִינוּ מַלְכֵּנוּ, תֵּן חָכְמָה וּבִינָה לְכָל מִי שֶׁעָלָיו נָפַל עוֹל
אַחֲרָיוּת הַנְהָגַת אוּמָּתֵינוּ בִּתְקוּפָה הַקָּשָׁה הַזֹּאת. וְהָסֵר–נָא כָּל
צָרָה וְצוּקָה וְכָל נֶגַע וּמַחֲלָה מִן הָרוֹפְּאִים וּמִן הָאַחָיוֹת וּמִן כָּל מִי
שֶׁעוֹסְקִים וּמְטַפְּלִים בַּחוֹלִים וּבַקְּשִׁישִׁים בְּבָתֵּי הַחוֹלִים וּבְבָתֵּי
הָאָבוֹת וּבְכָל מָקוֹם שֶׁבּוֹ הֵם נִמְצָאִים. וְעַל הַכֹּל אֲנַחְנוּ מוֹדִים לְךָ
וּמִתְפַּלְּלִים שֶׁתִּתֵּן רְפוּאָה שְׁלֵימָה לְכָל הַנִּדְבָּקִים וְהַחוֹלִים כְּמוֹ
שֶׁכָּתוּב בְּתוֹרָתֵנוּ הַקְּדוֹשָׁה כִּי אֲנִי יְיָ רוֹפְאֶךָ
וְכֵן יְהִי רָצוֹן, אָמֵן סֶלָה.

A Prayer in the Time of Plague, verfasst von Rabbiner Martin S. Cohen. Cohen ist Rabbiner des Shelter Rock Jewish Center in Roxlyn, New York.[11] Das Gebet beginnt mit den Worten „Avinu Malkeinu" (Z. 1), was übersetzt Unser Vater, unser König bedeutet. Dies ist der Titel eines Gebetes aus dem 2. Jahrtausend der jüdischen Zeitrechnung und wird vor allem während der zehn Bußtage von Rosh HaSchana bis Jom Kippur gebetet. Einerseits drückt es die Bitte um Gnade zu Gott aus, andererseits wird darin gebeten, dass Gott die Gebete aufnehme.[12] Bei dem Avinu Malkeinu handelt es sich um eine Litanei[13], bei dem das Gebet Satz für Satz vom Vorbeter laut vorgetragen und von der Gemeinde wiederholt wird.[14] Das vorliegende Gebet fährt fort mit einer direkten Ansprache an Gott. Der Inhalt des Textes handelt von einigen Bitte an Gott, wie beispielsweise Leitung, Kraft, Weisheit und Einsicht. Das Gebet kann sowohl als Anbetung, als auch als Bitte gelesen werden, was durch das dreifache Verwenden von „we pray", „protect" und „we turn to You" deutlich wird. Durch diese Begriffe wird der Text zudem

11 URL: https://www.srjc.org/rabbi-martin-s-cohen [02.03.2021].

12 Donin, Jüdisches Gebet heute (s. Anm. 3), 260–261.

13 URL: https://www.duden.de/node/90330/revision/90366 [02.03.2021].

14 Donin, Jüdisches Gebet heute (s. Anm. 3), 261.

strukturiert, weil sie jeweils eine neue Bitte an Gott einleiten. Das Gebet endet mit einem Zitat aus der Torah, welches mit „Amen“ geschlossen wird. Es sind drei signifikante Anzeichen dafür zu finden, dass es sich hierbei um ein jüdisches Gebet handelt. Zum einen die schon oben erwähnten einleitenden Anspielung auf das Gebet Avinu Malkeinu, zu dem das Zitat aus der Torah und zuletzt die hebräische Übersetzung des Textes, welche unterhalb angefügt ist. Ziel des Gebetes ist es, die Sorgen der Menschen während der Pandemie zu bündeln und als Bitten an Gott zu sprechen, in der Hoffnung, von ihm mit den gewünschten Eigenschaften und Kräften ausgestattet zu werden, um die Zeit gut zu überstehen. Gott wird hierbei als Beschützer und Schöpfer aller Wesen dargestellt, der voller Güte und Großzügigkeit ist. Zudem wird er im Torahzitat als Allmächtiger bezeichnet. Der hier gezeichnete Mensch ist unterwürfig und abhängig von Gott. Er kommt an seine Grenzen und benötigt Unterstützung. Die Welt im Ganzen wird in diesem Text nicht direkt bewertet. Es wird deutlich, dass es gerade stürmische Zeiten sind, in denen sich die betenden Menschen befinden. Aus diesem Grund beten sie, dass Gott ihnen verschiedene Eigenschaften zukommen lässt und somit die Welt verbessert. Bei der Auswertung des Gebetes fällt positiv auf, dass die betende Person nicht nur für sich selbst spricht, sondern Eigenschaften für Beamte/Beamtinnen erbittet, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Krankenversorgung bedenkt und um Erholung der infizierten Menschen bittet. Zudem spricht das Gebet durch seine Zweisprachigkeit sowohl Jüdinnen und Juden mit als auch ohne Hebräischkenntnisse an. Es kann sowohl von einer Einzelperson als auch von einer Gruppe gesprochen werden und ist dabei nicht kulturell abhängig. Das Gebet ist zwar nicht auf die aktuelle Pandemie beschränkt, zielt aber auf die Zeit einer Plage ab.

IV) A 20 second prayer during handwashing

As I take up my hands
to wash them and
reassure my heart,
I pray for healing and wholeness
for the whole world.
I remember that every life
is unique and of infinite value:
from those living
on the most remote part of the globe
to those in our cities

to our neighbours and family members.
Let me use my hands for good
to help bring love
and compassion to others.
"Let us lift up
our hearts and hands
to the Eternal." (Lam 3:41)
Trisha Arlen

Das sehr kurze Gebet, welches im Folgenden näher betrachtet werden soll, wurde von Trisha Arlen verfasst. Es ist als eines von 22 Texten in einer Gebetssammlung herausgegeben worden. Diese wurde von Dr. Charles Middleburgh veröffentlicht und in Zusammenarbeit mit Rabbinerkollegen und -kolleginnen aus England und Amerika verfasst. Das Gebet kann als eine Art der Meditation verstanden werden, da es dafür konzipiert wurde, eine Zeitspanne von 20 Sekunden zu füllen. Es ergänzt somit die Zeit des Händewaschens rituell mit einer kleinen Besinnung, mitten im Alltag. Der Stil erinnert an ein kleines Gedicht, allerdings ohne Reime. Das Gebet ist in der Ich Perspektive geschrieben und besteht aus fünf Sätzen, die einen Gliederungsversuch zulassen. Zunächst geht es um das Händewaschen, welches das Herz beruhigen soll. Weiter geht es mit „I pray" (Z. 4), einer Bitte um Heilung und Ganzheit. Der anschließende Satz, an dem sich die Autorin dran erinnert, dass jedes Leben seinen Wert hat, ist deutlich vom globalen auf das kleine und familiäre strukturiert. Vor dem abschließenden Zitat aus der Bibel ist ein Eigenziel formuliert. Es ist keine direkte Anrede an Gott und kein abschließendes Amen vorhanden. Als jüdisches Identitätsmerkmal ist nur das Zitat aus den Klagelieder 3,41 zu erkennen, ansonsten ist es inhaltlich sehr allgemein gehalten und kann auf mehrere Glaubensgemeinschaften zutreffen. Das Ziel ist zum einen, wie oben benannt, das Händewaschen mit einem rituellen Gebet zu verbinden und die Zeit zum Besinnen zu nutzen. Zum anderen soll es der betenden Person verdeutlichen, dass sie ein Teil der Weltgemeinschaft ist und ihre Handlungen weite Kreise ziehen kann. Es erinnert auch daran, dass jedes Leben einzigartig und von unbegrenztem Wert ist, sowohl global, als auch im nächsten Umfeld. Die Gottesfigur wird nur durch das Zitat direkt angesprochen und dort als „Eternal" (Z.17) benannt. Es zeigt, dass Gott hier eher eine passive Rolle einnimmt, in der er nicht aktiv in das Geschehen oder Handeln der betenden Person eingreift.

Diese Person wiederrum ist voller Hoffnung und Tatendrang, mit den Händen, die hier im Vordergrund stehen, etwas Gutes zu tun, um anderen Liebe und Mitgefühl ausdrücken zu können. Deutlich zu sehen ist hier allerdings ein aktives Menschenbild, bei dem alle Menschen eingeschlossen werden. An dem Gebet fällt positiv auf, dass es der Zeit des Händewaschens eine neue Bedeutung gibt und die betende Person im Alltag einen festen Zeitpunkt der kleinen Besinnung einbauen kann. Inhaltlich positiv fällt auf, dass betont wird, dass jedes Leben wertvoll ist und man selbst ein Teil vom Ganzen ist, sich also nicht aus der Gesamtsituation herausnehmen kann. Da es die aktuelle Pandemie nicht wörtlich erwähnt, ist es nicht zeitgebunden und kann zu jedem Zeitpunkt gesprochen werden. Die darin angesprochenen Ziele und der Inhalt sind nicht kulturgebunden oder auf eine Gruppe oder Person limitiert. Einzig das Zitat aus den Klageliedern gibt ihm eine jüdische oder christliche Prägung.

V) A Prayer for Healthcare Workers on the Front Lines of Covid-19

With Awe, Trust, and Gratitude:
A Prayer for Healthcare Workers on the Front Lines of COVID-19
by Rabbi Seth Haaz

While most of us close ourselves off in quarantine through these troubling times, you open yourselves to those who are suffering. You may prefer to be at home, safe with your families, but you have answered the call to save our lives – at significant risk to your own.

While the rest of us conduct business through Zoom, Google Hangouts, Facebook Live, or GoToMeeting, no technology can replace intimate, face-to-face medical care. And, it is precisely the face-to-face aspect of your care that puts you at risk. We speak of you as doctors, nurses, respiratory therapists, EMTs, and healthcare workers, but we must also recognize that you are sons and daughters, brothers and sisters, husbands and wives, beloved partners, parents, and grandparents. You have people at home who love you and depend on you. But we depend on you as well, and, in this unprecedented, tragic time, you have chosen us over your own peace, comfort, and health.

We will owe you our lives and the lives of our loved ones. Yet, we know that with abundant need and scarce resources you will have to make devastating choices that will break your heart and crush your soul. We will support you in those decisions and forgive your shortcomings. Many lives you will not save, but many more you will. We have gratitude for your compassion, and we place our trust in the moral compass that guides your hearts and the skill that guides your hands.

May the One who blessed our ancestors, Abraham, Isaac, Jacob, Sarah, Rebecca, Rachel, and Leah, bless you for honoring God and caring for God's Creation. May God protect and save you from COVID-19 and send blessing and success to the work of your hands along with all others who are doing their part to ease suffering and save lives. May God bless you every time you rise up from your bed, walk out of your home, and go to work, and may you return to your loved ones each and every day in full health. Amen.

Das letzte Gebet dieser Analyse wurde von Rabbiner Seth Haaz, welcher Teil des „ritual Teams“ der Har Zion Temple Gemeinde ist,[15] auf Englisch verfasst. Die literarische Gattung des Textes festzustellen ist nicht einfach. Die ersten drei Absätze erinnern weniger an ein Gebet, als

15 URL: https://www.harziontemple.org/about/our-clergy/ [02.03.2021].

vielmehr an eine Dankesrede. Sie machen auf die Arbeit und Bemühungen derer aufmerksam, die sich in der Corona Pandemie für die Gesundheit anderen beispiellos einsetzten. Der Text endet mit dem letzten Absatz, der einer Fürbitte entspricht. Das Gebet ist in der Pluralform verfasst. Die ersten beiden Absätze beginnen beide mit „while“ (Z.1 und 5) und thematisieren, dass während die meisten Menschen sich zurückziehen und zu Hause bleiben, die Mitarbeiter/ Mitarbeiterinnen in der Gesundheitsbranche trotzdem arbeiten gehen und sich dem Risiko einer Ansteckung aussetzen. Hier zeigt sich ein klarer Vergleich zwischen dem Wir, den Menschen die die Möglichkeiten haben ihren Alltag in das sichere zu Hause zu verlegen, und dem You, gemeint sind damit alle Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen von medizinischen Einrichtungen. Der dritte Abschnitt erinnert an eine Zusicherung des Vertrauens und der Unterstützung. Inhaltlich ergänzt die betende Person, dass Verluste hingenommen werden müssen, da das medizinische Personal nicht alle Menschen retten werden kann. Aber sie dankt trotzdem für jeden/ jede und für das Vertrauen, dass dem „Healthcare“ Personal entgegengebracht werden kann und deren Fähigkeiten. Der letzte Abschnitt des Textes erinnert mit seinem dreigliedrigen Aufbau mit „May the One“ (Z.20) beziehungsweise „May God“ (Z.22 und 24) an den Aufbau einer Fürbitte. Zunächst wird darum gebeten, dass Gott, der schon die Vorfahren beschützt hat, nun auch das medizinische Personal segnen möge. Die zweite Bitte zielt darauf ab, dass Gott dieses Personal vor dem Virus beschützen werde. Die dritte und letzte Bitte zielt auf die allgemeine Gesundheit dieser Menschen. Das Gebet schließt mit einem „Amen“ (Z.26). Im Text lässt sich nur ein jüdisches Identitätsmerkmal erkennen, da auf die Vorfahren verwiesen wird. Gerade die ersten drei Abschnitte sind nicht religiös geprägt und können somit von vielen Menschen gesprochen werden. Das klare Ziel des Textes ist es, auf die Menschen aufmerksam zu machen, die zu Zeiten des Coronavirus große Risiken auf sich nehmen, um andere Menschen zu schützen oder zu retten. Es soll verdeutlicht werden, wie viel alle anderen ihnen zu verdanken haben, und dass auch sie Teile von Familien sind und im privaten Umfeld Menschen haben, die von ihnen abhängig sind. Diesen Menschen soll Aufmerksamkeit und Dank ausgesprochen werden, verbunden mit den Bitten an Gott, sie im Besondern zu schützen. Die Gottesfigur tritt hier nur im letzten Abschnitt auf, durch die

Erwähnung der Vorfahren wird die Beständigkeit von Gottes Hilfe verdeutlicht. Er wird hier eher als passiv dargestellt, da er zwar die Menschen beschützen soll, aber nicht aktiv in die Pandemie eingreifen kann. Die Bitten an ihn zielen auf Segen und Schutz ab. Die hier dargestellten Menschen werden in zwei Kategorien geteilt. Zum einen diejenigen, die sich zurückziehen und stark von dem medizinischen Personal abhängig sind. Und zum anderen die Menschen, denen hier Dank ausgesprochen wird, da sie sich nicht zurückziehen können, sondern sich für die Allgemeinheit einsetzen. Positiv fällt an diesem Gebet auf, dass es den Fokus auf eine bestimmte Berufsgruppe legt und ihnen ausführlichen Respekt, Aufmerksamkeit und Dank ausspricht. Dies kombiniert mit den Bitten an Gott, sie zu beschützen und zu segnen, macht es zu einem positiven Gebet. Hinzu kommt, dass der Autor in seiner Ausführlichkeit den neuen Alltag im Angesicht der Corona Pandemie schildert, was sicherlich für nachfolgende Generationen interessant sein könnte. Zudem wird der Dank nicht nur in einem Satz erwähnt, sondern findet ausführlich Gehör. Besonders der Satz „But we must also recognize that you are sons and daughters, brothers and sisters…" (Z. 9f.) drückt aus, dass der Verfasser das Bewusstsein der Betenden für diese Menschen schärfen will und ihnen den persönlichen Bezug ermöglichen möchte. Eine Gefahr, die entstehen kann, ist, dass Menschen sich darauf ausruhen, dass sie für die Mitarbeiter/ Mitarbeiterinnen im Gesundheitswesen gebetet haben und ansonsten nichts für sie tun müssen. Zwar ist es schon ein großer Schritt, das Bewusstsein der Menschen für die Dankbarkeit zu schärfen, doch für sie zu beten ist nicht das Einzige, was in der Situation der Pandemie getan werden kann. Schon durch die Überschrift erfährt das Gebet eine gewisse Zeitbindung an die aktuelle Corona Pandemie. Eine Bindung an eine bestimmte Kultur ist allerdings nicht zu finden, im Gegenteil, das Gebet kann global von Bedeutung sein. Wie oben schon erwähnt, ist nur die Erwähnung der Vorfahren ein jüdisches Identitätsmerkmal, wobei es trotzdem auch von Christen und Christinnen gesprochen werden kann.

4. Analyse

Um die oben vorgestellten Gebete nun analysieren zu können, werden die einzelnen Methoden vergleichend auf alle fünf Gebete angewendet.

Auf der Sachebene zeigen sich schon klare Unterschiede. Alle fünf Gebete sind in ihrer

Struktur, Länge und Aufbau sehr verschieden. Vier von fünf Texten sind im Plural verfasst. Während die Gebete I, II und V mit dem wiederkehrenden und sich wiederholenden Worten arbeiten, sind solche Herangehensweisen bei den anderen beiden nicht zu erkennen. Auch eine direkte Ansprache an die Gottesfigur sind nur in I-III zu erkennen. Dafür enden alle außer IV mit Amen. Die jüdische Herkunft lässt sich an verschiedenen Faktoren erkennen. So verwendeten Gebet II und III hebräische Einschübe, beziehungsweise eine hebräische Übersetzung des ganzen Textes. Drei von fünf Texten zitieren aus der Torah und Gebet I erinnert durch die Aktualisierung des 23. Psalms an die Torah. Ein direkter Verweis auf die Vorfahren lässt sich allerdings nur im letzten Gebet finden. Gott wird in den Texten unterschiedlich angesprochen und auch die Gewichtung des direkten Gottesbezuges ist unterschiedlich. Alles in allem lassen sich die verschiedenen Ausführungen aber zu einem groben Gottesbild zeichnen. Es handelt sich dabei um einen Schöpfergott, der beschützt, segnet und Kräfte und Eigenschaften geben kann. Er kann leiten und lenken und wirkt wie ein Fels in der Brandung. Allein in Gebet IV ist es schwer ein Gottesbild auszumachen, da dort nur das Zitat aus den Klageliedern zu finden ist, in welchem er als Eternal bezeichnet wird. Ebenfalls problematisch zu analysieren in Gebet IV, aber auch in Gebet V, ist das Menschenbild, da die beiden Texte durch ihre außergewöhnliche Struktur auffallen. In den Gebeten I-III zeichnet sich das Bild eines anbetenden Menschen ab, der nach Hilfe bittet und sich auf Gott verlässt. Die Ziele, die sich die Verfasser und die Verfasserin gesetzt haben, sind ebenfalls sehr unterschiedlich. Dies ist schon an den oben genannten unterschiedlichen Strukturen und Aufbauten zu erkennen. Gebündelt gesagt werden kann nur, dass die Autoren und Autorin das Ziel hatten, den Menschen in dieser ungewöhnlichen Zeit ein Mittel an die Hand zu geben, um zu beten, zu danken und sich zu besinnen. Auch das vermehrte Händewaschen sollte rituell aufbereitet werden. Somit erreichen alle fünf Gebete das Ziel, den Betenden ein Bewusstsein für die aktuelle Lage zu geben und zu zeigen, dass Gott für die Menschen da ist.

5. Fazit

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die fünf, analysierten Gebete, alle sehr unterschiedlich sind, aber genau dadurch die jüdische Gebetswelt repräsentieren. Sie alle haben verschiedene

Ziele, unterschiedliche Strukturen und variieren in der Länge. Dass jedoch fast alle im Plural verfasst sind, zeigt das Gemeinschaftsgefühl, auch in Zeiten, in denen körperliche Gemeinschaft nicht möglich ist. Die Inhalte repräsentieren deutlich das gegenseitige Verantwortungsbewusstsein, auch wenn jede/ jeder sie für sich beten kann. Auch das eingangs angedeutete Merkmal, dass jüdische Gebete Gefühle ausdrücken, ist klar zu erkennen. In der kleinen Auswahl der Gebete zu einer so außergewöhnlichen Zeit ist deutlich zu erkennen, was im eingangs genannten Zitat ausgesagt wird. Männer und Frauen versuchen durch die Gebete, eine Beziehung zu ihrem Schöpfer herzustellen und merken, dass mehr zum Leben gehört, als das, was wir sehen können.

Prof. Dr. Esther Kobel
ist Professorin für Neues Testament an der Evang.-theol. Fakultät der JGU Mainz

„Links und eine Frau – das muß bestraft werden“. Kontroversen um einen Lehrauftrag für Dorothee Sölle an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der JGU Mainz in den frühen Siebzigerjahren

Dorothee Steffensky-Sölle, geborene Nipperdey (1929–2003), war eine der herausragenden und gesellschaftlich einflussreichsten Theologinnen und Lyrikerinnen des 20. Jahrhunderts. Sie war promovierte Theologin und habilitierte Literaturwissenschaftlerin, also akademisch gesehen eine Grenzgängerin. Sie hat sich mit dem Nihilismus ebenso wie mit der Existenztheologie beschäftigt. Ihr Denken und Glauben war von den Nachwirkungen der Schoah geprägt. Sölle stellte mit einer Gott-ist-tot-Theologie die Vorstellungen von der Allmacht Gottes infrage und den Mensch Jesus von Nazareth mit seiner Botschaft ins Zentrum. Sie engagierte sich als Friedensaktivistin und setzte sich kritisch mit gesellschaftlichem und theologischem Mainstream auseinander. Das Wirken Gottes ist für Sölle unabdingbar auf menschliches Handeln angewiesen und entsprechend muss theologisches Nachdenken auch politische Konsequenzen nach sich ziehen. Glauben, Politik, Beten und Handeln sind aufs Engste verbunden. Durch ihr Engagement für die Politischen Nachtgebete in Köln wurde Sölle schnell bekannt, sie erntete aber auch viel Kritik.

In den Titeln der biographischen Werke zu Dorothee Sölle nennt Renate Wind sie „Rebellin und Mystikerin“[1] und eine „radikale, unbedingte, prophetische Theologin“[2]. Auch Dorothee Sölles Autobiographie mit dem Titel „Gegenwind“[3] zeugt davon, dass Sölle selbst keinem Mainstream zugeordnet werden wollte, sondern dass sie es wagte, herauszuragen, ihr Gesicht zu zeigen und dass sie mit Widerständen umzugehen wusste. Kirchenleitungen und akademisches Establishment in Deutschland sahen die Kritik am patriarchalen Gottesbild und am etablierten Gesellschaftssystem als Gefahr an und haben Sölle weitgehend abgelehnt: „Berufungen und

1 Renate Wind, Dorothee Sölle – Rebellin und Mystikerin. Die Biographie, Freiburg 2008.

2 Renate Wind, Grenzenlos glücklich – absolut furchtlos – immer in Schwierigkeiten, Gütersloh 2013.

3 Dorothee Sölle, Gegenwind. Erinnerungen, Hamburg 1995.

Lehrämter kann sie vergessen, selbst unbezahlte Lehraufträge werden zum Anlass für einen regelrechten Kulturkampf, zum Beispiel an der Universität Mainz."[4]

Was es mit diesem Beispiel und Sölles Lehraufträgen 1971–1974 im Detail auf sich hat, ist das Thema dieses Beitrags. Er stützt sich auf drei Quellensammlungen: zum Ersten Unterlagen aus dem Archiv der JGU, zum Zweiten den Nachlass von Dorothee Sölle,[5] und zum Dritten einen Ordner aus dem Nachlass von Luise Schottroff. Letztere Dokumentation ist deutlich umfangreicher als die von Sölle selbst. Zusammengeführt lassen sich die Turbulenzen der frühen 1970er detailliert beschreiben.

Die Vorgeschichte liegt im Jahr 1968. Damals hat es in Mainz einen Versuch von Assistierenden und Studierenden unterstützt von wenigen Professoren gegeben, Dorothee Sölle in die Diskussion für eine Berufung auf einen systematisch-theologischen Lehrstuhl zu bringen. Dieser Versuch scheitert, aber Sölle wird ein möglicher Lehrauftrag in Aussicht gestellt.[6] Drei Jahre später soll dieser Lehrauftrag vergeben werden.

Die Teilkörperschaft der habilitierten Nichtordinarien, unterzeichnet von Erhard Kamlah, und die Direktoren des Seminars für Praktische Theologie, Manfred Mezger und Gert Otto, stellen am 12.2.71 bzw. 22.1.71 bei Dekan Herbert Braun den Antrag, dass ab Sommersemester 1971 ein besoldeter zweistündiger Lehrauftrag für „Theologie und Grenzgebiete" eingerichtet und mit Vergütung für eine Semesterwochenstunde über DM 500,-- an Frau Dr. Dorothee Steffensky-Sölle aus Köln vergeben werden soll. Sie begründen den Antrag mit Hinweis auf die sachliche Notwendigkeit, die insbesondere im Interesse von „Religionspädagogen und Facultätstheologen" auf der Hand liege.[7] Hinsichtlich der Qualifikation von Frau Sölle verweisen sie auf deren vollendete Habilitationsschrift „Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der

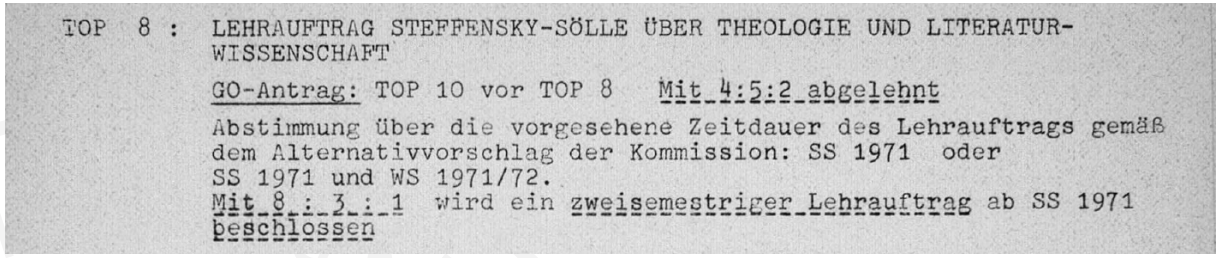
4 Wind, Rebellin (s. Anm. 1), 82.

5 Der Nachlass von Dorothee Sölle liegt im Landeskirchlichen Archiv der Nordkirche, Sölle, Dorothee (Professorin für Systematische Theologie), Nr. 36. Ein sehr hilfreiches Findbuch erleichtert die Orientierung: https://www.archiv-nordkirche.de/files/landeskirchliches_archiv/Findmittel/Nachlaesse/Findbuch%20S%C3%B6lle%2C%20Dorothee.pdf, aufgerufen 31.5.21.

6 Eine mehrseitige Stellungnahme von Prof. Friedrich Delekat vom 4.2.69 zuhanden des damaligen Dekans Ferdinand Hahn, in dem er sich zum Schrifttum von Frau Sölle und zu der öffentlichen Auseinandersetzung über ihre Theologie äußert, endet mit folgendem Votum: „Wenn die Fakultät dem Antrag der Studenten auf Erteilung eines Lehrauftrags an Frau D. Sölle zustimmt, wird sie ohne Zweifel zunächst einen starken Publikumserfolg haben. Sie geht dabei aber auch das Risiko ein, dass ihr theologisches Gesicht (prosopon) sich stark verändert, möglicherweise sogar in Gefahr gerät." LKANK, Sölle, Nr. 36.

7 Vgl. a) Schreiben Kamlah vom 11.2.71, in: UA Mainz, Best. 106_042; b) Antrag Mezger und Otto vom 22. Januar 1971, in: UA Mainz, Best. 106_042. Eine Dublette, handschriftlich gekennzeichnet als „Anlage 3" findet sich im Nachlass Schottroff.

Aufklärung“[8] sowie auf die dem Antrag beiliegende Vita und das Werkverzeichnis von Dorothee Sölle.[9] Vonseiten der Teilkörperschaft Ordinarien bestätigt Ferdinand Hahn mit Schreiben vom 11.2.71 die Unterstützung für einen Lehrauftrag für Sölle im Sommersemester 71.[10] Dem Antrag wird stattgegeben und ein Lehrauftrag für Theologie und Literaturwissenschaft per Entscheid vom 13.2.71 mit einem Stimmenverhältnis von 8:3:1 (Ja:Nein:Enthaltung) für zwei Semester an Dorothee Sölle vergeben.[11]


TOP 8 : LEHRAUFTRAG STEFFENSKY-SÖLLE ÜBER THEOLOGIE UND LITERATUR-WISSENSCHAFT

GO-Antrag: TOP 10 vor TOP 8 Mit 4:5:2 abgelehnt

Abstimmung über die vorgesehene Zeitdauer des Lehrauftrags gemäß dem Alternativvorschlag der Kommission: SS 1971 oder SS 1971 und WS 1971/72.
Mit 8 : 3 : 1 wird ein zweisemestriger Lehrauftrag ab SS 1971 beschlossen

Abb. 1: Ausschnitt aus dem „Beschlußprotokoll der Fakultätskonferenz vom 13.2.71“, in: UA Mainz, Best. 106_042

Die zeitliche Begrenzung von Lehraufträgen ist bis dato nicht üblich und wird hier neu eingeführt. Sie ist ein Kompromiss zwischen den Sölle-Befürwortern und den konservativen Professoren in der Fakultät, denen Sölle schon zu diesem Zeitpunkt ein Dorn im Auge ist.[12]

Als Reaktion auf den Entscheid werden im Hintergrund die Strippen gezogen, um den Lehrauftrag über eine Einflussnahme durch die drei durch Staatskirchenverträge beteiligten Kirchen,[13] die via das Kultusministerium eingeschaltet werden, in letzter Minute noch zu verhindern, was allerdings scheitert. Im Laufe der Auseinandersetzungen zeigt sich, dass eine Zustimmung der beteiligten Landeskirchen nur bei Berufungen, nicht aber bei der Vergabe von Lehraufträgen notwendig ist, also auch nicht im vorliegenden Fall.

In einem formlosen Schreiben an Dekan Ritschl hält Mezger die Ergebnisse eines kurzen Gesprächs mit dem Rektor fest:

8 Später veröffentlicht unter: Dorothee Sölle, Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung, Darmstadt 1973.

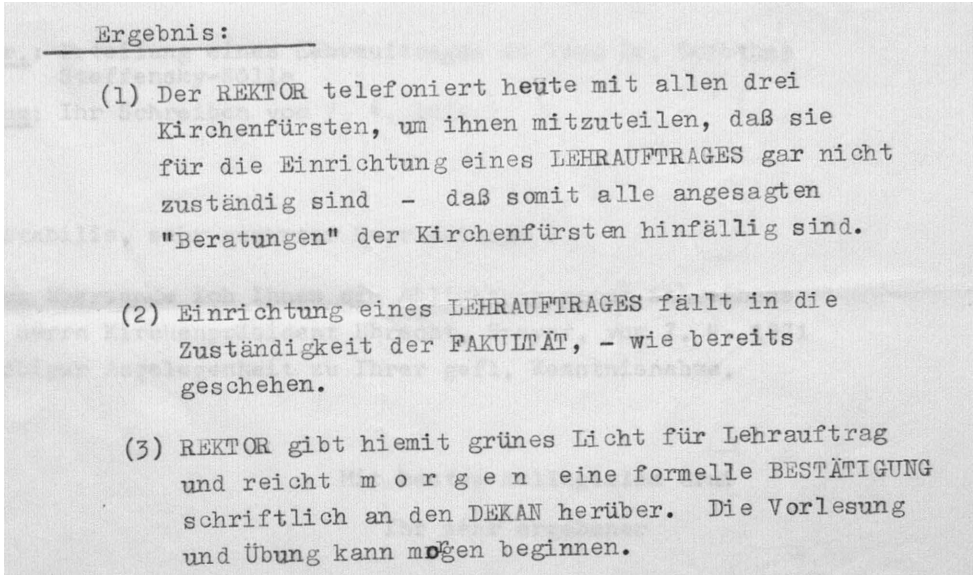
9 Vgl. auch das Antragsschreiben inkl. Begründung von Herbert Braun vom 15.2.71 an Rektor Schneider, in: UA Mainz, Best. 106_042.

10 Vgl. Schreiben von Hahn vom 11.2.71 an Dekan Braun, in: UA Mainz, Best. 106_042.

11 Vgl. „Beschlußprotokoll der Fakultätskonferenz vom 13.2.71, 9–17 [!]“, in: UA Mainz, Best. 106_042.

12 Vgl. die undatierte Dokumentation zu den verschiedenen Anträgen und den entsprechenden Abstimmungsergebnissen mit handschriftlicher Unterschrift von Henning Luther, in: UA Mainz, Best. 106_042.

13 Das sind: die Evangelische Kirche im Rheinland, die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau und die Pfälzische Landeskirche.



Ergebnis:

(1) Der REKTOR telefoniert heute mit allen drei Kirchenfürsten, um ihnen mitzuteilen, daß sie für die Einrichtung eines LEHRAUFTRAGES gar nicht zuständig sind – daß somit alle angesagten "Beratungen" der Kirchenfürsten hinfällig sind.

(2) Einrichtung eines LEHRAUFTRAGES fällt in die Zuständigkeit der FAKULTÄT, – wie bereits geschehen.

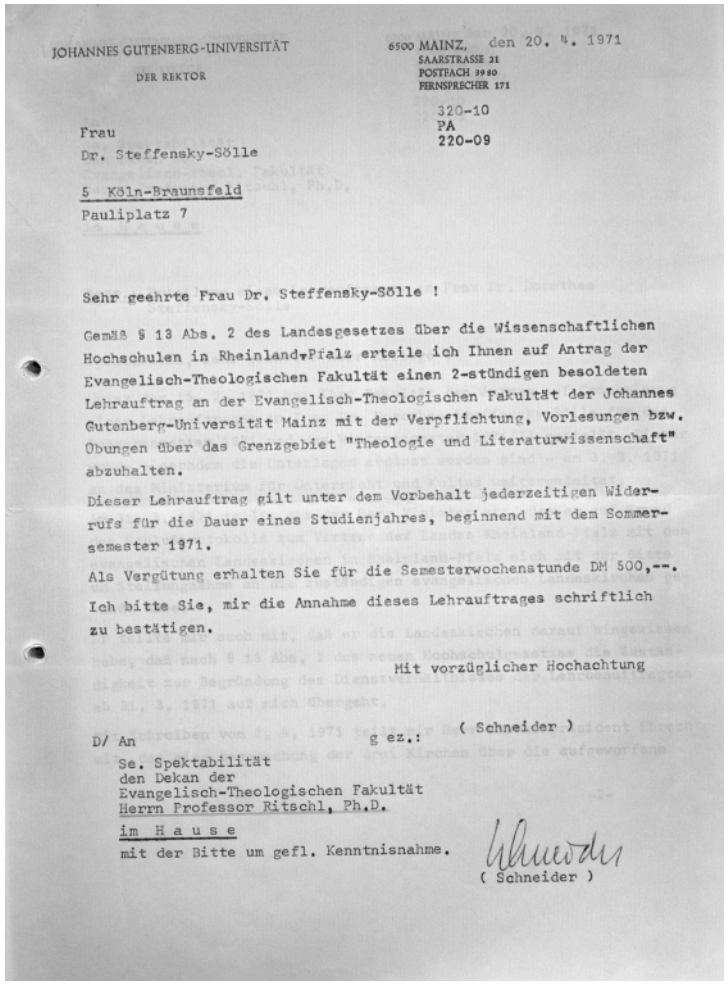
(3) REKTOR gibt hiemit grünes Licht für Lehrauftrag und reicht m o r g e n eine formelle BESTÄTIGUNG schriftlich an den DEKAN herüber. Die Vorlesung und Übung kann morgen beginnen.

Abb. 2: Ausschnitt aus einem formlosen Schreiben von Manfred Mezger an den Dekan im Nachgang zu einem kurzen Gespräch zwischen Mezger und Rektor Schneider. UA Mainz, Best. 106_042.

Mezger kommentiert das noch wie folgt: „Mich, privatim, würde sehr interessieren, wer uns diesen unnötigen UNFUG wieder eingebrockt hat, das Kultusministerium auf den törichten Gedanken zu bringen, dieser Lehrauftrag bedürfe der Genehmigung der Kirchen. Alles hat nur unnötige Scherereien gebracht. Aber von selber wäre das Ku.Mim. bestimmt nicht auf diese Idee gekommen…“[14]

14 Formloses Schreiben von Manfred Mezger an den Dekan [zu der Zeit Ritschl] (Hervorhebung im Original), in: UA Mainz, Best. 106_042.

Am 20.4.71 erteilt also Rektor Schneider den Lehrauftrag an Frau Dr. Steffensky-Sölle:



JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITÄT
DER REKTOR

6500 MAINZ, den 20. 4. 1971
SAARSTRASSE 21
POSTFACH 3980
FERNSPRECHER 171

320-10
PA
220-09

Frau
Dr. Steffensky-Sölle

5 Köln-Braunsfeld
Pauliplatz 7

Sehr geehrte Frau Dr. Steffensky-Sölle !

Gemäß § 13 Abs. 2 des Landesgesetzes über die Wissenschaftlichen Hochschulen in Rheinland-Pfalz erteile ich Ihnen auf Antrag der Evangelisch-Theologischen Fakultät einen 2-stündigen besoldeten Lehrauftrag an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz mit der Verpflichtung, Vorlesungen bzw. Übungen über das Grenzgebiet "Theologie und Literaturwissenschaft" abzuhalten.

Dieser Lehrauftrag gilt unter dem Vorbehalt jederzeitigen Widerrufs für die Dauer eines Studienjahres, beginnend mit dem Sommersemester 1971.

Als Vergütung erhalten Sie für die Semesterwochenstunde DM 500,--.

Ich bitte Sie, mir die Annahme dieses Lehrauftrages schriftlich zu bestätigen.

Mit vorzüglicher Hochachtung

g ez.: (Schneider)

D/ An
Se. Spektabilität
den Dekan der
Evangelisch-Theologischen Fakultät
Herrn Professor Ritschl, Ph.D.
im H a u s e
mit der Bitte um gefl. Kenntnisnahme.

(Schneider)

Abb. 3: Erteilung des Lehrauftrags an Dorothee Sölle, in: UA Mainz, Best. 106_042.

Sölle bedankt sich in ihrer Antwort vom 26.4.71 und nimmt den Auftrag an.[15] Sofort steigt sie ein und hält eine Lehrveranstaltung zum Thema „Entfremdung und Befreiung. Prosatexte des 20. Jahrhunderts (Bloch, Brecht, Kafka u.a.), theologisch interpretiert".

Die Erteilung des Lehrauftrags provoziert prompt eine heftige Auseinandersetzung zwischen Kirchenvorsitz, Ministerium und Unirektorat. Es korrespondieren im Mai ausführlich der Vorsitzende der Evangelischen Kirche im Rheinland, Präses Beckmann, sowie der Minister für Unterricht und Kultus, Manuel Vogel, mit Rektor Schneider über das Mitspracherecht der Kirchen bei der Vergabe von Lehraufträgen.

Beckmann wirft Schneider vor, gegen eine Bestimmung zu Art. 14 Abs. 1 des Hochschulgesetzes verstoßen zu haben, weil Schneider den Lehrauftrag an Sölle erteilt habe, ohne vorher die Stellungnahme der Evangelischen Kirchen einzuholen.[16] Auch Minister Vogel sieht darin einen Verstoß gegen den Staatskirchenvertrag.[17] Präses Beckmann teilt Rektor Schneider mit, dass die Verteter der drei am Staatsvertrag beteiligten Kirchen am 5.5.71 zu einer gemeinsamen Stellungnahme gelangt seien und den Lehrauftrag ablehnten. Sie sähen für das Thema erstens keine Notwendigkeit und zweitens sei die Zahl der an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der JGU Lehrenden im Verhältnis zur Zahl der Studierenden ungewöhnlich hoch.[18]

Schneider lässt Beckmann wissen, dass die Rechtslage hinsichtlich des Mitspracherechts der Kirchen bei Lehraufträgen keineswegs geklärt sei und dass er es mit Rücksicht auf Art. 5 Abs. 3 GG für „ausserordentlich fraglich [halte], ob das wissenschaftliche Bedürfnis nach einem bestimmten Lehrauftrag der kirchlichen Stellungnahme unterliegen darf."[19]

Dessen ungeachtet hat die Fakultätskonferenz – als Folge des Kompromisses vom Februar – im Sommer 1971 über einen Antrag der Kommission für Forschung, Lehre und Studium (FOLS) zu befinden und hält im „Beschlußprotokoll der Sit-

15 Vgl. Schreiben von Sölle vom 26.4.71 an den Rektor, UA Mainz, Best. 064_1984.

16 Vgl. auch das Schreiben von Kultusministerpräsident Manuel Vogel vom 7.5.71 an Rektor Schneider, in: UA Mainz, Best. 106_042.

17 Der genaue Wortlaut: „Ich sehe darin einen Verstoß gegen die im Schlußprotokoll zu dem Vertrag des Landes Rheinland-Pfalz mit den Evangelischen Landeskirchen in Rheinland-Pfalz vom 31. März 1962 (vgl. S. 173) enthaltene Bestimmung zu ‚Zu Artikel 14 Absatz 1', nach der in Absatz 2 vor der Genehmigung weiterer Lehraufträge als der in Absatz 1 genannten den Kirchen Gelegenheit zur Stellungnahme zu geben ist." Schreiben von Minister Vogel vom 7.5.71 an Rektor Schneider, in: UA Mainz, Best. 064_042.

18 Vgl. das Schreiben von Präses Beckmann vom 7.5.71 an Rektor Schneider, in: UA Mainz, Best. 064_042.

19 Vgl. die Korrespondenz zw. Beckmann und Schneider, in: UA Mainz, Best. 064_042.

zung der Fakultätskonferenz vom 9.6.71, 15.00 Uhr“ fest: „Es möge ein semesterweise oder jährlich wechselnder Lehrauftrag mit Inhalten, die einem aktuellen Interesse entgegenkommen, z. B. Religionssoziologie, Religionspsychologie, Methodenprobleme der Theologie, Christentum und Marxismus, Theologie und Literaturwissenschaft… eingerichtet werden. Einstimmig angenommen.“[20] Aufgrund des nachhaltigen Interesses der Studierenden an Sölles aktueller Vorlesung „Transzendenz und Weltveränderung bei Jean Paul“ sowie der Teilnehmenden der Sozietät, das mit beigefügter Unterschriftenliste dokumentiert ist, beantragt Manfred Mezger mit Schreiben vom 8.12.71 die Verlängerung von Sölles Lehrauftrag um ein Jahr für das Studienjahr 1972/73.[21]

Während Sölles Veranstaltung bei den Studierenden beliebt und von ihnen gut besucht ist, beginnt sich im Frühjahr 1972 unter den Professoren im Hintergrund Widerstand gegen Sölle zu formieren. Ferdinand Hahn, Professor für Neues Testament, erkundigt sich am 9.3.72 beim Rektor der Johannes Gutenberg-Universität, ob die Vergabe von Lehraufträgen von der einfachen Mehrheit der Fakultätskonferenz entschieden werden könne. Hinter der Frage dürfte die Absicht stehen, auch für Lehraufträge die Notwendigkeit einer Mehrheit der Professoren geltend zu machen, wie das Hochschulgesetz sie für die Wahl auf Professuren vorsieht. Ferdinand Hahn bemängelt gegenüber dem Rektor zugleich, dass in der Fakultät die Zuständigkeit der kirchlichen Instanzen vor der Erteilung aller Lehraufträge zu berücksichtigen wäre. Auf die an den Rektor gerichteten Fragen zur Rechtslage hinsichtlich der Vergabe von Lehraufträgen nimmt der Kultusminister von Rheinland-Pfalz Bernhard Vogel in einem direkt an Prof. Ferdinand Hahn adressierten Schreiben Stellung und hält fest:

> *§46 Abs.2 HSchG sieht nicht vor, daß auch zur Erteilung eines Lehrauftrages die Mehrheit der Stimmen der Professoren erforderlich ist. Allerdings ist vor der Vergabe eines Lehrauftrags entsprechend dem Vertrag zwischen dem Land Rheinland-Pfalz und den Evangelischen Landeskirchen vom 31.3.1962 die Stellungnahme der Evangelischen Landeskirchen einzuholen. Da nach § 13 Abs.2 HSchG nunmehr*

20 „Beschlußprotokoll der Sitzung der Fakultätskonferenz vom 9.6.71, 15.00 Uhr“, S. 3, in: Nachlass Schottroff.

21 Vgl. das Schreiben von Manfred Mezger vom 8.12.71 an die Kommission FOLS sowie die beigefügte 98 Unterschriften enthaltende Liste, in: UA Mainz, Best. 106_042.

dem Präsidenten (Rektor) die Erteilung von Lehraufträgen obliegt, obliegt ihm auch die Erfüllung dieser Verpflichtung den Kirchen gegenüber.[22]

Die Kommission FOLS schlägt in ihrer Sitzung vom 28.4.72 einstimmig vor, Frau Dr. Steffensky-Sölle auch für das WS 1972/73 und SS 1973 einen Lehrauftrag zu erteilen. Begründet wird die Verlängerung unter anderem mit dem anhaltenden Interesse der Studierenden, das sich nicht nur auf Sölles Spezialgebiet beschränke.[23] Aktuell behandelt Sölle das Thema „Das Problem des Todes. Kolloquium anhand theologischer und literarischer Texte". Im Protokoll, verfasst von der studentischen Vertreterin Irene Budzinski, wird ausdrücklich vermerkt: „Die anwesenden Mitglieder der Kommission FOLS bedauern, daß die Vertreter der Teilkörperschaften der Professoren an der Kommissionssitzung vom 28.4.1972 nicht teilgenommen haben."[24]

Die darauffolgende Fakultätskonferenz vom 3.5.72, die diesen Vorschlag der FOLS ratifizieren sollte, vertagt auf Antrag von Prof. Dietrich Ritschl den TOP „Lehraufträge WS 1972/73" auf die nächste Fakultätskonferenz, lässt aber wenigstens zu, dass eine vorläufige Ankündigung im Vorlesungsverzeichnis erscheinen darf.[25] Geplant ist ein Kolloquium zum Thema „Mythos im Spannungsfeld von Politischer Theologie und literarischer Texte", gemeinsam mit Luise Schottroff und Gerd Petzke.

In ihrer nächsten Sitzung vom 12.5.72 beschließt die FOLS einstimmig, dass „für den jährlich wechselnden Lehrauftrag für theologische Grenzgebiete von den Teilkörperschaften Personalvorschläge eingeholt werden" sollen.[26]

Die Fakultätskonferenz erhebt in ihrer Sitzung vom 29.6.72 die Vorlage der Kommission FOLS dann doch zum Beschluss und beantragt für Frau Steffensky-Sölle für das WS 1972/73 sowie für das SS 1973 einstimmig einen zweistündigen Lehrauftrag. So geht die Verlängerung um weitere zwei Semester ohne größere Nebentöne vonstatten und Sölle kann im SS 1973 eine Vorlesung „Zum Problem des Leidens halten".[27] Der

22 Undatierter Brief des Kultusministers von Rheinland-Pfalz an Prof. F. Hahn mit Bezug auf dessen Schreiben vom 7.3.72, S. 3, in: Nachlass Schottroff.

23 Protokoll der Sitzung der Kommission für Forschung, Lehre, Studium vom 28.4.72, in: Nachlass Schottroff.

24 Ebd. Als anwesend notiert sind im Protokoll: Fritz, Sauer, Schließer, Hennig, Pfründer (bis 11.40h für Pönitz), Budzinski (für Renate Clabes).

25 „Beschlußprotokoll der Fakultätskonferenz vom 3.5.72", in: Nachlass Schottroff.

26 Protokoll der Sitzung der Kommission für Forschung, Lehre, Studium vom 12.5.1972, S. 1, in: Nachlass Schottroff.

27 Vgl. Auszug aus dem Protokoll der Fakultätskonferenz vom 29.6.72, in: Nachlass Schottroff. Vgl. die jeweilige Erteilung des Lehrauftrags gez. von Rektor Schneider vom 12.4.72 und 19.10.72, in: UA Mainz, Best. 106_042.

Fachbereichsrat fällt knapp ein Jahr später in seiner Sitzung vom 26.4.73 denselben Beschluss im Hinblick auf das WS 73/74, was eine Fortführung der Vorlesung vom SS 73 ermöglicht: „Texte zum Problem des Leidens II (mit Kolloquium)“.[28]

Allerdings regt sich nun gegen diesen Beschluss Widerstand, der schnell laut und heftig wird. In der Fachbereichsratssitzung vom 8.6.73 kommt der Lehrauftrag Sölle erneut auf die Tagesordnung. Ein Antrag auf das Rederecht für die gesamte anwesende Öffentlichkeit wird abgelehnt und nur für die Herren Hegner, Seng und Stephani erteilt. Die Angst vor zu vielen Stimmen, die Sölle unterstützen, scheint zu groß.

Die Mittel für Lehraufträge sind zu diesem Zeitpunkt sehr knapp und daraus ergibt sich für die konservative Mehrheit das willkommene Argument, dass der Lehrauftrag Sölle aus finanziellen Gründen abzulehnen sei, da dieser mit 1100 Mark im Semester (300 Mark pro Wochenstunde und 500 Mark Fahrtkosten) zu teuer sei. Um das Finanzierungsargument auszuhebeln, erklärt sich Prof. Mezger bereit, für die vollständige finanzielle Deckung des Lehrauftrags zu sorgen, und beantragt die Erteilung des Lehrauftrags. In der sofort darauf folgenden schriftlichen Abstimmung wird allerdings der Antrag von Mezger knapp abgelehnt: Ja (10), Nein (11), Enthaltung (1).[29] Anscheinend ist die Finanzierungsfrage nicht das zentrale oder wenigstens nicht das einzige Problem. Als sich daraufhin mehr als 100 Studierende mit Unterschrift für die Weiterführung des Lehrauftrags Sölle einsetzen, wird am 27.6.73 der Kompromiss ausgehandelt und mit einem Stimmenverhältnis von 13:7:1 beschlossen, dass es eine Verlängerung um ein Semester geben solle, allerdings unbezahlt.[30] Frau Sölle geht auf diesen Kompromiss ein und zeigt sich bereit, auch unentgeltlich zu lehren. Nicht einmal die Reisekosten sollen ihr erstattet werden.[31]

Aus einem auf den 14.4.74 datierten Schreiben geht hervor, dass Manfred Mezger sich aus anderer Kasse um die Erstattung der Reisekosten kümmern würde.[32] In den Medien wird behaup-

28 Vgl. Auszug aus dem Protokoll der Fachbereichsratssitzung vom 26.4.73, in: Nachlass Schottroff.

29 Vgl. Auszug aus dem Protokoll des Fachbereichsrats vom 8.6.73, in: Nachlass Schottroff.

30 Vgl. Artikel „Links und eine Frau – das muß bestraft werden. Der Theologin Dorothee Sölle soll an der Universität Mainz das Wort entzogen werden“, in der Frankfurter Rundschau vom 2.2.74, S. 3. Der Antrag auf Erteilung eines unbesoldeten Lehrauftrags und der Lehrauftrag selbst bestätigen das, vgl. die beiden Dokumente sowie der darin jeweils erwähnte ausdrückliche Verzicht Sölles auf Besoldung und Erstattung der Fahrtkosten vom 10.8.73, in: UA Mainz, Best. 106_042.

31 Vgl. UA Mainz, Best 106_042.

32 Vgl. das Schreiben von Mezger vom 14.4.71, in: UA Mainz, Best. 064_1984. In der Folge scheint es mit der Auszahlung von Reisekosten nicht durchwegs reibungslos gelaufen zu sein. Manfred Mezger formuliert in einem undatierten handschriftlichen Schreiben eine Bitte um Auszahlung: „Unsere

tet, dass Sölle als erfolgreiche Buchautorin nicht auf das Geld angewiesen sei.[33] Dagegen spricht die Tatsache, dass Sölle wenige Jahre früher, konkret am 15.5.71, bei der Personalabteilung ein Gesuch um Reisekosten-Teilerstattung einreicht mit der Begründung: „Die bis jetzt entstandenen Reisekosten belasten meinen Haushalt (4 Kinder). Vorwegleistung der Gesamtreisekosten für das Semester ist nicht möglich."[34]

Im Nachgang zur Sitzung, in der die Verlängerung des Lehrauftrags beschlossen worden ist, wenden sich die Professoren Barth, Benrath, Böcher, Fischer, Hahn und Mayer an den Präsidenten mit der Bitte um Rechtsauskunft, ob nach der Verkündigung eines Urteils des Bundesverfassungsgerichts vom 29.5.73 im vorliegenden Fall die Mehrheit der Professoren Berücksichtigung finden müsste.[35] Nach einem Gespräch mit den Professoren und Abklärungen beim Leiter der Rechtsabteilung der JGU, Herrn Oberregierungsrat Hust, teilt der Präsident mit, dass das professorale Sperrprivileg gem. § 46 Abs. 2 HochSchG auf die Verlängerung von Lehraufträgen keine Anwendung finde.[36]

Aufgrund der bloß einsemestrigen Verlängerung im Sommer 1973 gehen die Streitereien um den Lehrauftrag bereits im WS 1973/74 in die nächste Runde. Die zuständige Kommission beantragt beim Fachbereichsrat mehrere Lehraufträge, für das SS 1974 darunter erneut auch denjenigen für Sölle. Dieser wird nun mit allen Mitteln der Kunst zu verhindern versucht.

In der Fachbereichsratssitzung vom 16.1.74 fordert zunächst einmal Prof. Hahn die Klärung der Rechtsfragen betreffend die Öffentlichkeit bzw. Nichtöffentlichkeit bei der Diskussion der wissenschaftlichen Qualifikation einer für einen Lehrauftrag vorgesehenen Person. Auf Antrag wird die Sitzung für anderthalb Stunden zum Zwecke einer öffentlichen Diskussion über das wissenschaftliche Werk von Frau Sölle unterbrochen. An welcher Stelle in der Sitzung Hermann Fischer (Professor für Systematische Theologie) sich ausführlich zu Wort meldet, ist nicht eruierbar, aber Luise Schottroff hält fest:

Lehrbeauftragte, Frau Dr. Dorothee Steffensky-Sölle, hat noch keinen Ersatz der Reisekosten im WS 71/72 erhalten. Sie ist, bis jetzt, nur in der Stellung einer Oberassistentin, also [mit 4 Kindern] auf Ersatz solcher Auslagen [ca. 600.-] angewiesen." Hervorhebung im Original, in: UA Mainz, Best. 064_1984.

33 Vgl. Zeitungsbericht „Links und eine Frau" (s. Anm. 30), S. 3.

34 Vgl. Brief von Steffensky-Sölle vom 15.5.71 an die Personalabteilung, UA Mainz, Best. 064_1984.

35 Vgl. das Schreiben der genannten Professoren vom 28.6.73 an den Präsidenten, in: UA Mainz, Best. 106_042.

36 Vgl. das Schreiben von Rektor Peter Schneider vom 23.8.73 an Dekan Lessing, in: UA Mainz, Best. 106_042.

Prof. Fischer hält am 16.1.74 ein Referat vor der Fachbereichsöffentlichkeit, in dem er zwei Argumente gegen die wissenschaftliche Qualifikation von Frau Sölle anführt: sie habe in ihrem Buch ‚Stellvertretung', 1965, ein Hegel- und ein Nietzschezitat in einen falschen Zusammenhang gebracht. Ihr Gottesbegriff sei in diesem Buch widersprüchlich. Die Frage nach ihren zahlreichen neueren Veröffentlichungen und vor allem nach den Veröffentlichungen zum Spezialgebiet des Lehrauftrags (‚Theologie und Naturwissenschaft') weist er zurück: dafür sei er nicht zuständig.[37]

Über die Lehraufträge wird schließlich geheim abgestimmt mit dem Resultat, dass alle angenommen werden – ausgenommen der Lehrauftrag von Frau Sölle. Gert Otto stellt den Antrag, dass der Fachbereichsrat das Geschäft an die Kommission FOLS zurückverweise. Leitend ist hierbei die Auffassung, dass beschlossene Lehraufträge nicht verändert werden sollen. Der Antrag wird 11:11 angenommen und die Frage des Lehrauftrags für Frau Sölle an die Kommission zurückgegeben.[38]

37 „Bericht über den Lehrauftrag für Dorothee Sölle" von Luise Schottroff vom 7.3.74, S. 3, in: Nachlass Schottroff.

38 „Beschlußprotokoll der Fachbereichsratssitzung vom 16.1.74", in: Nachlass Schottroff.

Ob der nicht erfolgten Verlängerung des Lehrauftrags durch den Fachbereichsrat regt sich sofort heftiger Widerstand von unterschiedlicher Seite und Solidaritätsaktionen zur Unterstützung von Frau Sölle setzen ein. Studierende lancieren unter der Verantwortung von Peter Oldenbruch einen Aufruf zum Komitee „Solidarität mit Dorothee Sölle". Am 21.1.74 soll die konstituierende Sitzung des Komitees stattfinden.[39]

Das studentische Solidaritätskomitee verbreitet eine zweiseitige Begründung für die Vergabe des Lehrauftrags „Theologie und Literaturwissenschaft" an Dr. Sölle, nachdem bzw. während diese im laufenden Wintersemester bereits einen (unbezahlten) Lehrauftrag wahrnimmt. Das Solidaritätskomitee hält fest:

Eine ähnliche Kapazität ist für Mainz nicht verfügbar. Gegen den ausdrücklichen Wunsch der Studentenschaft, die schon im letzten Semester eine Unterschriftensammlung für die Wiedervergabe des Lehrauftrags an Frau Sölle eingereicht und durch eine hohe Teilnehmerzahl – auch Nicht-Theologen – an der laufenden Veranstaltung von Frau Sölle ihr Interesse bekundet haben [sic],

39 Aufruf zum Komitee „Solidarität mit D. Sölle", in: Nachlass Schottroff.

hat der rechte Flügel des Fachbereichsrats den Antrag auf diesen Lehrauftrag mit dem Scheinargument der Unwissenschaftlichkeit abgelehnt. Die ausschließlichen Vorwürfe falschen Zitierens und von Widersprüchlichkeiten im systematischen Entwurf von Frau Sölle zeugen von einem formalistisch geprägten Wissenschaftsverständnis und nicht von einem, das auf Emanzipation aller Menschen von jeglicher Art von Ausbeutung und Unterdrückung abzielt. (…) Angesichts der wiederholten massiven Versuche des rechten Flügels im FBR, eine liberale Dozentin auf derart politisch kalkulierte Art und Weise in ‚konzentrierter Aktion' von der Uni zu verweisen, meinen die Studenten des FB 02, daß es sich hierbei nicht nur um eine Personalfrage handelt, sondern daß dieses Vorgehen in engem Zusammenhang mit dem Fortschreiten eines breit angelegten Kampfes der Rechtskräfte in Kirche und Staat gegen alle liberalen und fortschrittlichen Kräfte in der BRD gesehen werden muß.[40]

40 Undatiertes Flugblatt der studentischen Solidaritätsaktion „Begründung für die Vergabe des Lehrauftrags ‚Theologie und Literaturwissenschaft' an Dr. Steffensky-Sölle", handschriftlich gekennzeichnet als „Anlage 4", in: Nachlass Schottroff.

Ein studentisches Flugblatt diskutiert unter der Überschrift „Alle Jahre wieder: Großes Halali auf Frau Steffensky-Sölle" die Frage:

> *Was ist es eigentlich, was die Herren Rechten so sehr gegen Frau St.-S. aufbringt? Es ist in ihrer ‚Tod-Gottes-Theologie' der Verzicht auf den allmächtigen Vatergott, das dem Menschen heteronom gegenüberstehende Wesen, ein Verzicht, der ohne Zweifel befreiend und emanzipierend auf Menschen wirkt, die bisher dem Einfluß der traditionellen Theologie als einer letztlich autoritären Ideologie der Fremdbestimmtheit unterlagen. So etwas paßt den ‚wissenschaftlich' gelehrten Oberhirten dieser traditionellen Theologie natürlich nicht ins Konzept. Doch Frau St.-S. besitzt noch ein zweites, nämlich einen gewissen Einfluß im kirchlichen Bereich und das unterscheidet sie ganz entscheidend von den meisten anderen linken Theologen. Das macht sie so gefährlich. Und die beste Art, ihren Einfluß unter Theologen zu beschränken, ist die bewährte Methode, die Auseinandersetzung mit ihr zu verhindern.*[41]

41 Schreiben „Alle Jahre wieder: Großes Halali auf Frau Steffensky-Sölle", S. 2, in: Nachlass Schottroff.

Die Theologiestudierenden der Evangelischen Kirche im Rheinland wenden sich am 29.1.74 in einem Schreiben zur Unterstützung von Dorothee Sölle an den Dekan und bitten ihn, dieses in der Fachbereichsratssitzung vom 30.1.74 zu verlesen.[42] Gleichentags tun auch die Theologiestudierenden der Pfälzischen Landeskirche mit einem im Fachbereichsrat zu verlesenden Brief ihr Interesse an einer Theologie kund, die nicht nur in der Theorie verbleibt, sondern Konsequenzen für die Praxis hat, und plädieren für einen bezahlten Lehrauftrag für Frau Sölle.[43]
Am 30.1.74 wendet sich auch der Vorstand der Theologiestudierenden der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau an den Fachbereichsrat und führt folgende Gründe für die Fortführung des Lehrauftrags an: Es gebe erstens eine große Anzahl von Studierenden, die sowohl Theologie als auch Germanistik studierten und daher ein großes Interesse an fächerübergreifenden Veranstaltungen habe. Zweitens hätten sich mehr als 100 Studierende der Theologie in einer Unterschriftenaktion für die Verlängerung des Lehrauftrags ausgesprochen. Und drittens hielten sie Sölle aufgrund ihrer Veröffentlichungen und ihrer Konzeption einer politischen Theolgie sehr gut dafür geeignet, diesen Lehrauftrag wahrzunehmen. Wörtlich heißt es:

> *Da wir es sehr für fragwürdig halten, wenn mit fadenscheinigen Argumenten versucht wird, eine politisch unbequeme Theologin abzuschieben, damit gleichzeitig den Studenten die Möglichkeit nimmt, sich kritisch mit ihr, ihrem Beitrag zur Theologie und zur theologischen Praxis auseinanderzusetzen, fordern wir den Fachbereichsrat auf, seine vorab gefaßte Entscheidung zu revidieren und den Lehrauftrag Theologie/Literaturwissenschaft an Frau Professorin Dr. Steffensky-Sölle zu vergeben.*[44]

Auch der Ökumenische Arbeitskreis „Christen für den Sozialismus“ sowie der Gemeinderat und Mitarbeiterkreis der ESG Mainz und das Seminar für Kirchlichen Dienst in der Industriegesellschaft Gossner-Mission Mainz am Rhein schicken am 29. bzw. 30.1.74 an den Dekan Schreiben, die das Solidaritätskomitee Sölle unterstützen, bzw. eine „Stellungnahme zur Nichtverlängerung des

42 Brief der Vorsitzenden des Rheinischen Konvents an Dekan Lessing vom 29.1.74, in: Nachlass Schottroff.

43 Brief vom Konvent pfälzischer Theologiestudenten vom 29.1.74 an den Fachbereichsrat, in: Mainz Best. 106. 106_042. Als Dublette vorhanden im Nachlass Schottroff.

44 Brief des Vorstands des Konvents der Theologiestudenten der EKHN vom 30.1.74, in: Nachlass Schottroff.

Lehrauftrages an Frau Steffensky-Sölle“ – ebenfalls mit der Bitte, das Schreiben im Fachbereichsrat zu verlesen. [45]

Außerdem schreiben auswärtige Persönlichkeiten von Rang und Namen Briefe an den Fachbereichsrat oder direkt an Dorothee Sölle, um die Vergabe eines Lehrauftrags an sie bzw. sie direkt zu unterstützen. Ernst Käsemann beispielsweise, der selbst 1946–1951 als Professor für Neues Testament in Mainz gelehrt hat, hält fest, er gedenke sich natürlich nicht in die Interna des Mainzer Fachbereichs einzumischen, aber möchte sagen, dass er es…

> *…tief bedauern würde, wenn man Frau SÖLLE nicht eine Chance geben und selber die damit gebotene Chance nützen würde.*
>
> *Ich kenne Frau SÖLLE seit Göttingen, wo sie in meinem Seminar saß, habe sie immer wieder einmal getroffen und ihre Arbeit teilnehmend verfolgt. Daß ich theologisch ihr erheblich widersprechen muß, wird niemand bezweifeln. Umgekehrt schätze ich nicht nur ihren Freimut und ihre Tapferkeit, womit sie die meisten Männer weit übertrifft, sondern finde das, was sie sagt, auch nachdenkenswert und theologisch wichtig.*[46]

Käsemann zeigt sich von Sölles Habilitationsschrift „Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung“ begeistert und beurteilt es als „engherzig und kurzsichtig, wenn man solche sonst doch kaum vorhandene Verbindung von Theologie und Germanistik nicht auf jede nur mögliche Weise fördern würde.“[47] Und schließlich betont er: „Ich wäre erfreut und dankbar, wenn man in Mainz gerade hier [sc. in der Lehre] nicht Parteienpolitik ausschlaggebend sein ließe, nicht die umstrittene SÖLLE, sondern die große Begabung dieser Frau und die dadurch ermöglichte Bereicherung bedächte…“[48]

Am 30.1.74 steht die nächste Fachbereichsratssitzung an. Bis dahin haben bereits 148 von rund 190 Studierenden des Fachbereiches 02 Evangelische Theologie der JGU das Schreiben des Solidaritätskomitees unterzeichnet. In der

45 Brief des „Ökumenischen Arbeitskreises Christen für den Sozialismus“ vom 29.1.74 und Stellungnahme der ESG Mainz zur Nichtverlängerung des Lehrauftrages an Frau Steffensky-Sölle vom 30.1.74. Die Stellungnahme ist im UA Mainz sogar doppelt vorhanden, aber mit abweichenden Unterschriften: einmal von Luise Schottroff und Hermann de Boer und einmal (gez.) Hermann de Boer. Vgl. UA Mainz, Best. 106. 106_042. Dubletten von den ersten beiden Schreiben finden sich auch im Nachlass Schottroff.

46 Dokument „ZUR ARBEIT VON FRAU PROFESSORIN DR. DOROTHEE STEFFENSKY-SÖLLE – Auszug aus einem Brief von Prof. Dr. Ernst KÄSEMANN an Prof. D. DR. Manfred MEZGER, vom 28.1.74, in: Nachlass Schottroff; Dublette im UA Mainz, Best. 106. 106_042.

47 Ebd.

48 Ebd.

genannten Sitzung kommt das Geschäft also erneut auf den Tisch, aber Dekan Lessing unterbindet jegliche Sachdiskussion und weigert sich auch, die zahlreichen zur Unterstützung von Dorothee Sölle eingegangenen Briefe zum Thema Lehrauftrag Sölle zu verlesen, denn die Sitzung sei „schließlich keine Lesestunde".[49] Die endgültige Entscheidung über den Lehrauftrag Sölle wird vertagt. Ziel dieser Verzögerungstaktik dürfte es sein, die Entscheidung bis zum Semesterende hinauszuschieben, weil danach weniger oder zumindest weniger effektive Protest- und Solidaritätsaktionen der Studierenden zu befürchten sind.[50]

Während sich die Mainzer Evangelisch-Theologische Fakultät ziert, einen Lehrauftrag an Frau Sölle zu vergeben, wird ihr am 1.2.74 in München in Gegenwart von Bundeskanzler Willy Brandt und Bundesaußenminister Walter Scheel eine Theodor-Heuss-Medaille für vorbildlich demokratisches und für Freiheit engagiertes Handeln verliehen. Die Auszeichnung erhält sie für „ihr jahrelanges beispielhaftes Wirken in Kirche und Gesellschaft, das wegen seiner Ernsthaftigkeit und Tapferkeit auch Mitbürger beeindruckt und ermutigt hat, die andere politische oder religiöse Auffassungen vertreten".[51]

Derweilen gehen in Mainz die Solidaritätsaktionen weiter. Noch einmal erhebt eine Persönlichkeit von Rang und Namen, Prof. Gollwitzer, seit 1957 Professor an der Freien Universität Berlin, ihre Stimme. Nachdem er aus der Frankfurter Rundschau vom Streit um den Lehrauftrag für Frau Dr. Dorothee Sölle erfahren hat, wendet er sich an Luise Schottroff und hält trotz eigener Einwände, die er gegenüber Sölles Theologie vorgebracht hat, fest:

> *Jede theologische Fakultät müßte sich glücklich schätzen, eine solche Mitarbeiterin in ihrem Kreise zu haben, die die gegenwärtige Relevanz des Evangeliums den Studenten so zu verdeutlichen vermag, und was der Fakultät dabei theologisch fehlen könnte, können ja andere ergänzen. Über die Qualifikation von Frau Sölle, die so unermüdlich weiterarbeitet, kann im Ernste doch wohl kein Zweifel sein. Ihre Darstellung Jean Pauls in ihrem neuen Buche ‚Realisation' z.B. ist das Beste, was ich über Jean Paul kenne – und ich meine, bei diesem Gegenstande ein wenig*

49 Zeitungsbericht „Links und eine Frau" (s. Anm. 30), S. 3.

50 Vgl. ebd.

51 Ebd.

mitreden zu können. Das Buch ist eine Leistung, die in einer Zeit, in der m.E. Theologie vornehmlich interdisziplinär getrieben werden muß, das lebhafte Interesse einer theologischen Fakultät finden sollte.[52]

Auch Luise Schottroff selbst, die nur kurze Zeit vorher in Mainz im Rahmen einer Verleumdungskampagne und ihrer eigenen Nicht-Berufung auf die Professur für Neues Testament (Nachfolge Herbert Braun) ihre eigenen sehr belastenden Erfahrungen gemacht hat,[53] unterstützt Dorothee Sölle. Sie wendet sich mit anderen zusammen an die ohnehin am Fall Sölle interessierte Presse. Am 2.2.74 erscheint in der Frankfurter Rundschau ein Artikel mit der Überschrift: „Links und eine Frau – das muß bestraft werden". Der Theologin Dorothee Sölle soll an der Universität Mainz das Wort entzogen werden. In diesem Artikel veröffentlicht Robert-Julius Nüsse einen ausführlichen Bericht über die Ereignisse, die die Mainzer Evangelisch-Theologische Fakultät bewegen.

Dekan Lessing wendet sich am 5.2.74 umgehend an den Verfasser und bittet um die Veröffentlichung einer Gegendarstellung oder wenigstens um eine inhaltlich identische Leserzuschrift. Auf zwei Seiten listet und begründet er acht Punkte, alle eingeleitet mit „Falsch ist, daß…"[54] Nüsse wäre bereit, eine Gegendarstellung zu veröffentlichen, wenn sie einer juristischen Nachprüfung standhalten würde. In seiner ausführlichen Antwort vom 8.2.74 an Dekan Lessing hält er aber fest:

Wir haben den rechtlichen Sachverhalt bezüglich der Gegendarstellung und den Inhalt Ihrer Zuschriften geprüft. Dabei sind wir zu dem Ergebnis gekommen, daß Sie keinen rechtlichen Anspruch auf Abdruck Ihrer ‚Gegendarstellung' in der vorliegenden Form haben und daß auch Ihre Leserzuschrift in der vorliegenden Fassung nicht kommentarlos veröffentlicht werden kann, weil durch Ihre Formulierung der völlig falsche Eindruck erweckt werden würde, als stimme meine sehr sorgfältig und nach Meinung vieler Mitglieder ihres Fachbereiches zutreffend recherchierte Geschichte über den Lehrauftrag Sölle von vorne bis hinten nicht.[55]

52 Brief von Prof. Dr. D. H. Gollwitzer vom 2.2.74 an Prof. Dr. Luise Schottroff, handschriftlich gekennzeichnet als „Anlage 6", in: Nachlass Schottroff. Eine Dublette davon findet sich im UA Mainz, Best. 106. 106_042.

53 Vgl. meinen demnächst erscheinenden Beitrag: Esther Kobel, Seminarpapieraffäre, Solidaritätsaktionen und Sozialgeschichte. Ein Portrait der Neutestamentlerin Luise Schottroff in Mainz, in: George/Lauderbach/Prüll (Hrsg.): Frauen in universitärer Forschung und Lehre – das Beispiel Mainz (1946–2021). Geschichte, Perspektiven, Hintergründe. Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz. Neue Folge Bd. 019, Göttingen 2022.

54 Vgl. UA Mainz, Best. 106. 106_042 mit zahlreichen handschriftlichen Notizen und eine bereinigte Version im Nachlass Schottroff.

55 Brief von Robert-Julius Nüsse vom 8.2.74 an Dekan Lessing, S. 1, in: Nachlass Schottroff.

Nüsse macht sich in seinem fünfseitigen Brief sodann die Mühe, jeden einzelnen von Lessing angemahnten Punkt zu kommentieren und kommt zum Fazit:

> *Ich habe mir die Mühe gemacht, Ihnen, sehr geehrter Herr Professor Lessing, so ausführlich zu antworten, um bei Ihnen nicht den falschen Eindruck aufkommen zu lassen, als fürchteten die FR-Redaktion oder ich kritische Leserzuschriften; unsere tägliche Rubrik ‚Freie Aussprache' beweist das Gegenteil. Wir sehen nur keine Veranlassung, solche Leserbriefe kommentarlos zu veröffentlichen, die durch Verschweigen ganz entscheidender Fakten und Zusammenhänge und durch ihre Formulierung (apodiktischen [sic], immer wiederholtes ‚Falsch ist…', wo es sich nur um Ihre Sicht der Dinge handelt) beim Leser den falschen Eindruck zu erwecken geeignet sind, als sei der ganze FR-Bericht ungenau gewesen, was nachweisbar nicht der Fall gewesen ist.*[56]

Tatsächlich druckt die Frankfurter Rundschau in der Ausgabe vom 15.2.74 in der Rubrik „Freie Aussprache" Leserzuschriften zum Fall Sölle.

56 Ebd. S. 4.

Prof. Hermann Fischer (Systematische Theologie, Ev.-Theol. Mainz) und Prof. Erhard Kamlah (Neues Testament, Ev.-Theol. Mainz) betonen hier, es gehe darum, „einen befristeten Lehrauftrag zur Neubesetzung freizubekommen" und halten aber zugleich fest, dass die theologischen Veröffentlichungen der als Germanistin habilitierten Sölle Anlass zu wissenschaftlichen Bedenken böten.[57] Der Fachschaftsrat reagiert mit einem offenen Brief an Fischer und Kamlah und hält mit Protokollverweisen fest, dass der Lehrauftrag Steffensky-Sölle seit dem 29.6.72 gar nicht mehr der eigentliche Lehrauftrag für „Theologie und Grenzgebiete" sei und fragt die beiden Professores Fischer und Kamlah an:

> a) *Wenn Sie schreiben, daß die wissenschaftlichen Bedenken gegen Frau Steffensky-Sölle bisher in der Diskussion nicht widerlegt worden seien, beziehen sie sich wohl auf die Unterbrechung der FBR-Sitzung vom 16.1.74. Sie, Herr Fischer, haben sich damals nur bereitgefunden, unter der Bedingung Ihre wissenschaftlichen Bedenken gegen Frau Steffensky-Sölle vorzutragen, daß darüber*

57 „Kein Mitglied des Lehrkörpers", Leserzuschrift von Prof. Dr. Hermann Fischer und Prof. Dr. Ehrhard Kamlah, Frankfurter Rundschau, 15.2.74.

keine inhaltliche Diskussion stattfinde; Sie ständen allenfalls für Verständnisfragen zur Verfügung. Folgerichtig sind Sie auch nicht auf die Einwände von Frau Prof. Dr. Schottroff eingegangen. Herr Prof. Lessing hat inhaltliche Anfragen an Sie, Herr Fischer, sogar als Nötigung bezeichnet. Wie hätten in einer solchen Situation, die von vornherein nicht konsensorientiert war, wissenschaftliche Bedenken widerlegt werden können?

b) *Sollte diese Situation in Ihrem Leserbrief angesprochen sein, so waren Sie, Herr Kamlah, dabei gar nicht anwesend. Wann und wo haben Sie, Herr Kamlah, wissenschaftliche Bedenken gegen Frau Steffensky-Sölle geäußert und waren darüber zu einer öffentlichen Diskussion bereit?*[58]

Unmittelbar anschließend an die Leserzuschrift von Fischer und Kamlah ist in derselben Ausgabe der Frankfurter Rundschau auch eine weitere Leserzuschrift mit der Überschrift „Humanismus statt Theologie" abgedruckt, in der es polemisch heißt:

Frau Sölles jüngstes Werk, „Leiden", ist bezeichnend für ihre „Theologie", von der ich behaupten muß, daß sie gar keine Theologie ist, daß sie vielmehr durch Verleugnung der christlichen Grundlagen in Wahrheit nichts anderes ist als Anti-Theologie, Gottesverleugnung. (…) Ihre „Theologie" ist ein äußerst gefährlicher pseudochristlicher Rationalismus.[59]

In einer deklarierterweise subjektiven Darstellung zeichnet Luise Schottroff am 7.2.74 die Ereignisse rund um den Lehrauftrag Sölle nochmals nach und kommentiert:

Der Lehrauftrag Sölle war von Anfang an umstritten. Generell läßt sich der Konflikt folgendermaßen beschreiben: Die Mehrheit der Professoren votiert gegen den Lehrauftrag mit wechselnden Argumenten, eine Minderheit votiert gegen den Lehrauftrag mit wechselnden Argumenten, eine Minderheit von Professoren (Prof. Mezger, Prof. Otto, Prof. Päschke und ich) und die Mehrheit der Studenten votiert für den Lehrauftrag. Das Votum der wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Mitarbeiter ist bis auf wenige (mutige) Ausnahmen identisch mit dem ihrer

58 Offener Brief des Fachschaftsrats vom 17.2.74 an die Herren Professoren Fischer und Kamlah, S. 1f., (Hervorhebung im Original), in: Nachlass Schottroff. Eine Dublette findet sich im UA Mainz, Best. 106. 106_042.

59 „Humanismus statt Theologie", Leserzuschrift von Rainer B. Röhr, Frankfurter Rundschau, 15.2.74.

jeweiligen Arbeitgeber. Es sind mir und anderen Fälle bekannt, in denen auf wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Mitarbeiter von Seiten ihrer Professoren Druck ausgeübt wurde, um sie zu einem Votum gegen Sölle zu zwingen.[60]

Tags darauf gibt Schottroff gegenüber dem Südwestfunk-Fernsehen für die Sendung „Blick ins Land" vom 8.2.74, 18 Uhr, folgendes Statement ab:

(Frau Sölle) erinnert an die Aufgabe des Evangeliums, daß Christen Anwälte der Menschen zu sein haben, die selbst nicht sprechen können und sich selbst nicht durchsetzen können: weil sie vom Arbeitsdruck gefesselt sind, weil sie Angst haben, ihre Stelle zu verlieren weil sie so surch [sic] den Zwang zur Leistung um ihr Menschsein, um ihre Phantasie betrogen werden. Frau Sölle zeigt, dass Christen die Partei der kleinen Leute ergreifen müssen.

Die wahren Gründe für die Ablehnung von Frau Sölle werden verschwiegen. Sie sind politische: Frau Sölle ist zu links. Sie sind theologische: Frau Sölle kritisiert die Gottesvorstellung, in der Gott herrscht, schlägt und züchtigt. Sie sagt: das sei ein Gott, den sich die Mächtigen wünschen.

Ich finde die Ablehnung einen Skandal. Man wird sagen müssen: hier wird die Freiheit von Forschung und Lehre behindert – und zwar nicht durch Studenten, sondern durch konservative Professoren.[61]

Am 13.2.74 soll im Fachbereichsrat endgültig entschieden werden, ob der Lehrauftrag „Theologie und Literaturwissenschaft" von Dorothee Sölle verlängert wird.[62] Die Presse nimmt wiederum überaus aktiv teil an den Ereignissen der Evangelisch-Theologischen Fakultät und verschiedene Instanzen wenden sich in Solidarität mit Sölle an den Dekan.

Am entscheidenden 13.2.74 kommuniziert Dekan Lessing dann aber schriftlich an alle Mitglieder des Fachbereichsrates, dass die Sitzung vom selbigen Tag nicht stattfinden könne. Grund dafür sei, dass eine Rechtsunsicherheit aufgetaucht sei darüber, ob die im vergangenen Jahr gewählten studentischen Vertreter im Fachbereichsrat Evangelische Theologie oder aber die im Januar neugewählten Vetreter nun

60 „Bericht über den Lehrauftrag für Dorothee Sölle" von Luise Schottroff vom 7.3.74, S. 1, in: Nachlass Schottroff.

61 Handschriftlich als Anlage 2 gekennzeichnetes Dokument, in: Nachlass Schottroff.

62 Artikel „Am Mittwoch fällt Entscheidung über Dorothee Sölle", in der Allgemeinen Zeitung vom 9./10.2.74.

in dieser Anglegenheit bei der Beschlussfassung stimmberechtigt seien. Die Sitzung wird um eine Woche auf den 20.2.74 verschoben, vorbehältlich der Klärung der Rechtslage, sonst um zwei Wochen.[63] Einige Mitglieder hat dieses Schreiben nicht erreicht, so dass sie zur Sitzung erscheinen und auf einem nicht namentlich gezeichneten Plakat erfahren, das die Sitzung ausfalle. Gründe sind keine angegeben. Empört verfassen diese Mitglieder ein Schreiben mit der Überschrift: „Dekan Lessing muß zurücktreten!"[64] Ihre Diagnose der Situation lautet: „Es ist klar, warum heute keine FBR-Sitzung stattfinden durfte: Es bestand die Gefahr, daß sich für die Verlängerung des Lehrauftrags Sölle eine Mehrheit gefunden hätte."[65] Dass solche „taktischen Manöver" kein Einzelfall seien, wird mit diversen Beispielen belegt und wie folgt kommentiert: „Die Beispiele zeigen deutlich, daß Lessing sein Amt als Dekan mißbraucht, um Entscheidungen zu verhindern, die der rechten Professoren-Fraktion unangenehm sind."[66]

63 Brief von Dekan Lessing an alle Mitglieder des Fachbereichsrates vom 13.2.74, in: Nachlass Schottroff.

64 Schreiben des Fachschaftsrats „Dekan Lesing muß zurücktreten", in: Nachlass Schottroff.

65 Ebd.

66 Schreiben des Fachschaftsrats „Dekan Lesing muß zurücktreten" (Hervorhebung im Original), in: Nachlass Schottroff.

Prompt berichtet auch die Allgemeine Zeitung in ihrer Ausgabe vom 14.2.74, dass der „'Fall Sölle' noch nicht entschieden" sei.[67] Es müsse abgeklärt werden, ob für die Vertretung der Studierenden das Kalenderjahr oder das Hochschuljahr, das jeweils am 1. April beginnt, Gültigkeit habe.[68]

Der Rektor erklärt in einem ausführlichen Antwortschreiben, dass die Sachlage nicht eindeutig sei, legt dann aber fest, dass die Amtszeit der gewählten Vertreter mit einer konstituierenden Sitzung in den letzten beiden Wochen des Wintersemesters 1973/74 beginne, spätestens aber am 1.4.74.[69]

Damit ist geklärt, dass die „alten" studentischen Vertretungen noch das Stimmrecht haben.

Ob der Turbulenzen vergeht nicht allen der Humor. Prof. Manfred Mezger verfasst zum Abschluss-Abend der Mainzer Theologischen Sozietät vom 14.2.74 unter dem Titel „Der Angsttraum" einen kleinen Sölle-Song:

67 Artikel „'Fall Sölle' noch nicht entschieden", in: Allgemeine Zeitung vom 14.2.74.

68 Vgl. ebd.

69 Brief des Rektors an Dekan Lessing vom 15.2.74, in: Nachlass Schottroff.

DER ANGSTTRAUM

Kleiner SÖLLE-SONG / zum Abschluß-Abend der MAINZER THEOL. SOZIETÄT / 14.2.74
von
MANFRED MEZIER

Es gibt ein Wesen, ungenannt,
Jedoch im ganzen Land bekannt,
Das macht (wie allerwärts den Pfaffen)
Den Schriftgelehrten schwer zu schaffen.

Sie haben oft geseufzt, geschworen:
"Oh wäre sowas nie geboren!
Wir sind, bei Tag und in der Nacht,
um unsern guten Schlaf gebracht.

Gescheit und kritisch, unbeschreiblich,
Zu allem Überdruß noch weiblich,
Politisch unerträglich: Links!
Und theologisch eine Sphinx!

Die Bücher geben uns Bericht,
Doch besser ist's, man liest sie nicht;
Vom Hörensagen sieht man rot:
Denn sie erklärte - 'Gott ist tot!'

Und sie beruft sich, in der Regel,
Car noch auf Nietzsche und auf Hegel,
Wobei (was uns infam ergrimmt)
Wahrscheinlich e i n Zitat nicht stimmt...

Und überdies und außerdem
(Was jedem Zünftigen unbequem)
Vereinigt sie, was grundverschieden,
Betätigt sich in Grenzgebieten

Und ungeniert verbindet sie
Theolo- und Philologie!
Preistaller Skepsis Mitbegründer,
JEAN PAUL, den ausgekochten Sünder.

Um ihre Bosheit zu vollenden,
Füllt sie den Hörsaal mit Studenten,
Stellt auf den Kopf, was steht und geht,
Und lehrt: "Die Wahrheit ist konkret."

Ja, frevelhaftig fordert sie
Statt des Gehorsams - Phantasie!
Und postuliert, auf Zukunft, schon
(O Schreck!) die DRITTE KONFESSION.

Wir sind entsetzt! Was soll man nun
Mit solchem Unruhgeiste tun ?
Soll man ihm auf die Finger klopfen?
Mit Macht und List den Mund ihm stopfen?

Daß dies gelingt, ist kaum zu hoffen.
Wir machen's heimlich, nicht so offen;
Wir wollen leis manipulieren,
Legal-pedantisch intrigieren...

Wenn wir's formal nur richtig trafen,
So kim helfen uns die Paragraphen..."
Das ist das Lied der altbewährten,
Vom Geist verlass'nen Schriftgelehrten.

Ob sie den Sieg mit solchen Waffen,
Am Ende, wie sie's wünschen, schaffen?
Nä wartet nur, wie's euch noch geht!
Noch lebt die junge Sozietät:

Wir werden euch methodisch testen
NUR wer ZULETZT lacht, lacht am besten .

Abb. 4: Textblatt zum „Sölle-Song“ „Der Angsttraum“, in: Nachlass Schottroff.

Ob jemand zum Schluss lacht und wer, wird sich erst Wochen später erweisen. Unterdessen werden die Solidaritätsaktionen unermüdlich weitergeführt. So bitten eine Reihe von 20 Pfarrpersonen, andere im kirchlichen Dienst Beschäftigte und Religionslehrkräfte in einem offenen Brief vom 19.2.74 eindringlich darum, dass der Lehrauftrag für Frau Sölle verlängert werden möge, denn:

> *Dorothee Sölle gehört zu den Theologen, mit deren Namen sich für uns die Hoffnung auf eine christliche Kirche verbindet, die diesen Namen verdient. Wenn ihr der bisherige befristete Lehrauftrag an der Universität Mainz ersatzlos weggenommen wird, können wir das – angesichts der weiten Aufmerksamkeit, die die theologische und politische Arbeit von Frau Sölle erregt hat – nicht als bloßen Verwaltungsakt zur Kenntnis nehmen. Vielmehr müssen wir uns der Auffassung der Mainzer und der Marburger[70] Studentenschaft anschließen, daß inhaltliche Gründe den Anlaß für die Nicht-Verlängerung des Lehrauftrages darstellen. Wir bitten Sie: Machen Sie uns nicht um eine Hoffnung ärmer! Wir fordern Sie auf: Verlängern Sie den Lehrauftrag oder berufen Sie Frau Sölle zur ordentlichen Professorin – auch Karl Barth wurde schließlich ohne formelle theologische Dissertation oder Habilitation zum Professor berufen.[71]*

70 Die Theologische Fachschaft der Philipps-Universität Marburg hatte in Anlehnung an den FR-Artikel von Robert-Julius Nüsse eine Resolution verabschiedet und in der Frankfurter Rundschau vom 15.2.74 abdrucken lassen. Vgl. UA Mainz, Best. 106. 106_042.

71 Offener Brief von verschiedenen Pfarrpersonen vom 19.2.74, gezeichnet

Auch vom Mitarbeiterkreis der ESG Aachen geht ein Appell an Dekan Lessing: „Wir fordern den Fachbereichsrat auf, sich nicht vor Gott und Welt lächerlich und zugleich schuldig zu machen, indem er unter formalen Einwänden Frau Sölle an ihrer Weiterarbeit hindert. Wir fordern Sie dazu auf, alles zu tun, damit Frau Sölle weiterhin als Dozentin in ihrem Fachbereich arbeiten kann!“[72]

In der Fachbereichsratssitzung vom 20.3.74 wird der Tagesordnungspunkt VERGABE DER LEHRAUFTRÄGE ETC. SS 1974 schließlich eingehend diskutiert und es wird über verschiedene Anträge abgestimmt. Nach einer ersten Unterbrechung der Sitzung von 10.15 bis 11.10 Uhr erklärt die studentische Vertreterin Irene Budzinski: „Wir rügen den Dekan wegen seiner Verhandlungsführung, daß unter Nichteinhaltung der Sitzungspause Kompromisse außerhalb des FBRs ausgehandelt werden. Wir wehren uns gegen den Vorwurf der Nichtgesprächsbereitschaft. Wir sind der Meinung, daß inhaltliche Gespräche im FBR zu führen sind.“[73]

Sodann stellt Prof. Hahn einen Antrag, dass der Beschlussvorlage des Ausschusses für Lehre und Studium zur Verlängerung der bisherigen Lehraufträge zugestimmt werde, weil dieser noch keine Kriterien für die Vergabe von Lehraufträgen entwickelt habe, was aber nach einem vorgegebenen Fahrplan im Sommersemester passieren müsse.[74] Der Antrag wird zunächst abgelehnt, nach mehreren Anträgen und einer weiteren Unterbrechung der Sitzung von 11.40 bis 11.50 aber schließlich doch angenommen.[75] Damit verlängert der Fachbereichsrat den Lehrauftrag von Frau Sölle doch noch einmal um ein Semester.

Nach erfolgter Abstimmung erklärt Prof. Fischer:

> *Um Mißverständnissen entgegenzutreten, gebe ich zu Protokoll, daß ich in der öffentlichen Diskussion am 16.1.1974 mit meinen Ausführungen meine Bedenken gegen den*

von Ernst Standhartinger, in: Nachlass Schottroff.

72 Brief der ESG Aachen vom 19.2.74 an Dekan Lessing, in: Nachlass Schottroff.

73 „Beschlußprotokoll der 21. Sitzung des Fachbereichsrates vom 20.2.74“, TOP 4, S. 2, in: Nachlass Schottroff.

74 Dieser Kompromissantrag von Ferdinand Hahn wird am folgenden Tag, 21.2.74, in einem Sondervotum von den studentischen Mitgliedern Irene Budzinski, Gottlieb Ehni, Wolfgang Kammerer und Heino Pönitz als „hinter den Kulissen ausgehandelt“ kritisiert. Die Unterzeichnenden melden an, dass es nicht das Verschulden des Ausschusses für Lehre und Studium sei, dass bis dato noch keine Kriterien für die Vergabe von Lehraufträgen existierten. Das hänge vielmehr mit der noch ausstehenden Erstellung der Studiengänge zusammen. Es werde aber versucht, „das negative Ansehen vor den Studenten und vor der durch das Vorgehen im FBR aufmerksam gewordenen Öffentlichkeit zu korrigieren.“ Sondervotum vom 21.2.74 in: Nachlass Schottroff.
Sofort greift auch Ferdinand Hahn in die Tasten und reicht am 22.2.74 eine Gegendarstellung zum Sondervotum ein. Er betont darin unter anderem: „Durch den Kompromiß vom 20.2.1974 soll im Gegensatz zur Unterstellung des Sondervotums die Polarisierung innerhalb des Fachbereichs Evangelische Theologie abgebaut und die Möglichkeit zu einer sinnvollen Zusammenarbeit eröffent werden.“ Gegendarstellung von Hahn vom 22.2.74 zum Sondervotum der Studierenden, in: Nachlass Schottroff.

75 „Beschlußprotokoll der 21. Sitzung des Fachbereichsrates vom 20.2.74“, TOP 4, S. 1–2, in: Nachlass Schottroff.

Stil theologischer Argumentation und Begründung in einigen theologischen Veröffentlichungen von Frau Dr. Steffensky-Sölle zum Ausdruck bringen wollte, nicht aber beabsichtigt habe, die wissenschaftliche Qualifikation von Frau Dr. Steffensky-Sölle generell in Frage zu stellen.[76]

Noch am gleichen Tag, an dem der Lehrauftrag verlängert wird, verfasst Dorothee Sölle einen Brief:

Liebe Freunde, für die zahlreichen Beweise von Solidarität, die ich in den letzten Wochen erhalten habe, möchte ich mich sehr herzlich bedanken und Ihnen gleichzeitig einen kleinen Erfolg melden: der Fachbereichsrat hat heute beschlossen, der Empfehlung der Kommision [sic], die die Verlängerung meines Lehrauftrags vorsah, zuzustimmen. Erst im nächsten Semester soll erneut beraten werden, nach welchen Kriterien Lehraufträge zu vergeben seien. An dieser vorläufigen Wendung zu demokratischerem Verhalten sind Sie alle durch Aufmerksamkeit, klares Aussprechen der Hintergründe und öffentlichen Protest beteiligt. Vor allem möchte ich allen danken, die mir in Betonung ihrer kritischen Solidarität geholfen haben. In ihren Worten sehe ich den Raum herrschaftsfreier Kommunikation und Diskussion wachsen, den wir im Interesse von Demokratie, Wissenschaft und nicht zuletzt christlichem Glauben brauchen. Mit freundlichen Grüßen ihre Dorothee Sölle[77]

Am 27.3.74 verlängert Vizepräsident Wollert Sölles Lehrauftrag und teilt ihr mit, dass der bisher unbesoldete Lehrauftrag in einen besoldeten Lehrauftrag umgewandelt werde. Als Vergütung erhalte sie pro Semesterwochenstunde DM 300,--.[78] Möglich geworden ist dies dadurch, dass Mittel aus einem anderen Lehrauftrag freigeworden sind. Der abtretende Lehrbeauftragte, Prof. Hellmann, hatte ausdrücklich darum gebeten, die freiwerdenden Mittel für den Lehrauftrag von Steffensky-Sölle einzusetzen. Ein Schreiben von Manfred Mezger an Dekan Lessing lässt darauf schließen, dass der Dekan dagegen Einwände geltend macht. Mezger weist ihn allerdings dar-

76 „Beschlußprotokoll der 21. Sitzung des Fachbereichsrates vom 20.2.74", TOP 4, S. 2, in: Nachlass Schottroff.

77 Brief von Dorothee Sölle vom 20.2.74 an ihre Freunde (Hervorhebung im Original), in: Nachlass Schottroff.

78 Vgl. Schreiben von Vizerektor Wollert vom 27.3.74 an Sölle, in: UA Mainz, Best 064_1984. Ein weiteres Mal wird der gleiche besoldete Lehrauftrag am 16.10.74 für das Wintersemester 1974/75 und am 24.2.75 nochmals für das Sommersemester 75 verlängert. Vgl. ebd.

auf hin, dass das Fehlen von Mitteln der einzige namhaft gemachte Grund gewesen sei, warum Sölles Lehrauftrag – nota bene als einziger – unbesoldet vergeben wurde.[79]

Zu Beginn des Sommersemesters äußert sich Dekan Lessing geradezu irenisch gegenüber der Universitätszeitung jogu:[80]

> *Weil mit diesem Beschluß die Befristung des Lehrauftrages für Theologie und Grenzgebiete noch einmal klar herausgestellt wurde und weil eine ruhige und sachliche Diskussion des anstehenden Problems ermöglicht werden sollte, hielt die Mehrheit des FBR es für angemessen, zum augenblicklichen Zeitpunkt noch keine Veränderung für das SS 1974 vorzunehmen.*[81]

Weiter behauptet Dekan Lessing, der hauptsächliche Streitpunkt seien nicht Geschlecht oder politische Gesinnung von Frau Sölle, sondern lediglich die Dauer ihres Lehrauftrages.[82]
Sölle hält in diesem Semester letztlich eine Vorlesung zum Thema „Identität und Totalität. Die neue Frage nach der Religion“ und im darauffolgenden Winteresmester 74/75 veranstaltet sie ein Projektseminar „Kritische Vorbereitung zum Kirchentag in Frankfurt 1975: Texte zum Problem der Angst“.

Für dieses Semester bittet Dekan Lessing höchstpersönlich am 4.10.74 den Rektor der Universität, Peter Schneider, um Verlängerung des Lehrauftrags für Dorothee Sölle. Der Fachbereichsrat hatte am 26.06.74 folgenden Beschluss gefasst: „Der Fachbereichsrat stimmt dem Lehrauftrag von Frau Sölle unter der Voraussetzung zu, daß er nicht über die Mittel des Studium Generale finanziert werden kann.“[83] Zwischenzeitlich ist geklärt worden, dass die Überführung des Lehrauftrags ins Studium Generale nicht möglich ist.[84] Auch hat Dekan Lessing vorsorglich nach dem Beschluss des Fachbereichsrates die Stellungnahme der Landeskirchen eingeholt und verweist auf eine Kopie im Anhang.[85] Sölles besoldeter Lehrauftrag wird am 16.10.74 durch den Vizepräsidenten erneut verlängert.

79 Vgl. Brief von Manfred Mezger vom 7.11.73 an Dekan Lessing, in: UA Mainz, Best. 106_042.

80 Lessing hat sich anscheinend von einem Rechtsanwalt beraten lassen, was aus einer auf den 21.2.74 datierten Rechnung von Dr. Schiedermair, Rechtsanwalt, an ihn hervorgeht, in der er DM 100,-- zuzüglich Mehrwertsteuer aufführt. In einem Schreiben von Lessing an Schiedermair vom 1.3.74 bedankt er sich für die Beratung in Sachen Gegendarstellung und bestätigt, das Honorar in den nächsten Tagen von der Universitätskasse bezahlt würde. Vgl. UA Mainz, Best. 106. 106_042.

81 Interview „Schüsse auf die Theologen. Dekan Lessing zu Vorwürfen in der Frankfurter Rundschau in Sachen Lehrauftrag für Dorothee Sölle“, in: Jogu Nr. 30, April 1974.

82 Vgl. z. B. ebd.

83 Schreiben von Dekan Lessing vom 4.10.74 an den Rektor Peter Schneider, in: UA Mainz, Best. 106_042.

84 Vgl. das dreiseitige Schreiben von Prof. Otto Saame vom 1.10.74, in: UA Mainz, Best. 129_070.

85 Diese Kopie war nicht auffindbar. Interessant ist aber, dass ein Brief vom 17.7.74 vom Präses der EKiR ausdrücklich die Überzeugung von allen drei am Staatsvertrag beteiligten Kirchen festhält, dass der Erteilung eines Lehrauftrags an Frau Steffensky-Sölle nicht zugestimmt werden könne. Vgl. UA Mainz, Best. 106_042.

Dies ruft wiederum die Söllegegner auf den Plan. Namentlich Ferdinand Hahn reicht am 7.11.74 eine Erklärung zum Protokoll der Sitzung des Fachbereichsrates vom 6.11.73 ein. Der Dekan hatte die Verlängerung des Lehrauftrags durch den Präsidenten kundgetan, was laut Hahn „mit größtem Befremden zur Kenntnis genommen werden“ muss.[86] Er beruft sich auf einen am 20.2.74 ausgehandelten Kompromiss, demzufolge der Lehrauftrag Sölle bloß noch um ein einziges Semester, also das Sommersemester 74, erteilt werden würde. Und er führt die in dieser Sitzung abschließend festgehaltene Formulierung an: „Für den Fall, daß für einen Lehrauftrag über die Frist hinaus nachhaltiges Interesse besteht, wird der Rektor in Anbetracht der geringen Finanzmittel des Fachbereichs gebeten, dieses Lehrangebot im Rahmen des Studium Generale weiterzuführen.“[87] Weiter echauffiert er sich, dass der Fachbereichsrat den „(ohnehin höchstdotierte[n]!) Lehrauftrag Sölle“ auch für das Wintersemester beantrage und dass der FBR nicht gewillt sei, sich an einmal erreichte Kompromisse zu halten.[88] Noch deutlicher sind Hahns Vorwürfe an den Präsidenten:

> *Schwerwiegender ist nun aber die Tatsache, daß der Rektor und jetzige Präsident seine Zusage nicht eingehalten hat, obwohl er nach § 41,1 HSchG die Aufgabe hat, ‚für ein gedeihliches Zusammenwirken der Organe und der Angehörigen der Hochschule‘ Sorge zu tragen. In diesem Sinne haben wir damals sein Eingreifen verstanden und seine Vorschläge akzeptiert. Das Vertrauen, das die Mehrheit der dem Fachbereichsrat angehörenden Professoren auf ihn und seine mündliche Zusage gesetzt hat, ist durch seine jetzige Entscheidung schwer erschüttert worden. Es ist darüber hinaus der gravierende Tatbestand festzustellen, daß das Versprechen des Rektors (Präsidenten), einen für die Zusammenarbeit im Fachbereich bedeutsamen Kompromiß zu verwirklichen, nicht eingehalten wurde und daß damit die Arbeit unseres Fachbereichs erneuten Belastungen ausgesetzt ist.*[89]

86 Schreiben vom 7.11.74 „Erklärung zum Protokoll der Sitzung des Fachbereichsrates vom 6.11.74 TOP3“ von Ferdinand Hahn, in: UA Mainz, Best. 106_042.

87 Ebd.

88 Ebd.

89 Ebd.

Dessen ungeachtet wird der besoldete zweistündige Lehrauftrag am 17.2.75 mit der schlichten Begründung, „Frau Professor Steffensky-Sölle hat seit mehreren Semestern einen Lehrauftrag an unserem Fachbereich inne“, wieder beantragt und am 24.2.75 mit Schreiben des Vizepräsidenten Wollert genehmigt und somit für das Sommersemester 1975 verlängert.

Insgesamt wird es vergleichsweise sehr ruhig um Sölles Lehrauftrag. Alle Register sind bereits gezogen worden:

- zuerst die Beschränkung des Lehrauftrags auf zwei Semester,
- dann der Versuch, über die Kirchen den Lehrauftrag zu verhindern,
- dann die Bemühungen, eine Professorenmehrheit für Lehraufträge geltend zu machen,
- dann die Kritik, Sölle sei fachlich nicht qualifiziert,
- dann die Kosten
- und schließlich die Verzögerungstaktiken mit Sitzungsverschiebungen, zunächst ohne Angabe von Gründen und dann unter dem Vorwand, die Frage der Studierendenvertretung sei nicht geklärt.

Kaum ein Versuch, Sölles Lehrauftrag zu verhindern, ist ausgelassen worden – letztlich vergeblich.

Zu einem endgültigen Ende kommen die Streitereien erst, als Dorothee Sölle einen Ruf auf einen Lehrstuhl für Systematische Theologie am prestigereichen Union Theological Seminary in New York/USA erhält und annimmt. Ihre Lehrtätigkeit auf dem ehemaligen Lehrstuhl von Paul Tillich wird sie zum 1.9.75 antreten und 12 Jahre lang ausführen und beachtliches internationales Renommé erreichen. Während dieser Zeit kommt sie zwar für einzelne Gastvorträge zurück nach Mainz, aber ansonsten endet Sölles Wirken in Mainz mit dem Lehrauftrag im Sommersemester 75.

In seinem Gratulationsschreiben an Dorothee Sölle hält Manfred Mezger fest:

> *Im ganzen Fachbereich wird Freude u n d Bedauern sein über diese Nachricht; bei den e i n e n Freude über diese Berufung und Bedauern über ihen Weggang; bei den a n d e r e n Bedauern über diese Berufung und Freude über ihren Weggang. Und so wären wir ausnahmsweise einmal, in antithetischem Sinne, in unserem Fachbereich bei diesem Anlaß e i n e r Meinung.*[90]

90 Gratulationsschreiben von Manfred Mezger an Dorothee Sölle vom 5.6.75 (Hervorhebung im Original), in: UA Mainz, Best. 106_042.

Prof. Dr. Stephan Goertz
ist Professor für Moraltheologie
an der katholisch-theologischen
Fakultät der JGU Mainz.

...über die Liebe

Ein Interview mit Stephan Goertz

MaTheoZ: Die Frage, ob die katholische Kirche homosexuelle Paare segnen sollte, ist eine höchst aktuelle und stark kontrovers geführte Debatte. Die katholische Lehrmeinung sieht momentan vor, homosexuellen Paaren die kirchliche Handlung einer Segnung zu verweigern. Was sind Gründe für diese Haltung?

Goertz: Dahinter steht der Gedanke, dass man nur eine Beziehung zwischen Menschen segnen kann, die als solche segenswürdig ist. Wenn Liebesbeziehungen dem Plan Gottes gerecht werden, so argumentiert das römische Lehramt, kann die Kirche solche Beziehungen rituell begleiten. Widerspreche eine Beziehung aber den Plänen Gottes, dürfe sie nicht gesegnet werden. Eine Segnung homosexueller Partnerschaften (und erst recht eine Eheschließung) wäre ein Zeichen, dass man den Schöpfungswillen Gottes missachtet. Die Glaubenskongregation in Rom hat diesen Gedanken in diesem Jahr noch einmal ausdrücklich bekräftigt. Es stellt sich die Frage: Was ist der Plan Gottes für menschliche Beziehungen? Und wie können wir diesen erkennen? In der evangelischen Theologie würde man vermutlich lesen, dass man dafür an erster Stelle die Heilige Schrift studieren muss. Die katholische Tradition schöpft ihre Normen aus einer zusätzlichen Quelle, dem Buch der Natur. Dort meint man eindeutige Zwecke zu erkennen, denen der Mensch gehorchen müsse. Denn die Natur ist Gottes Schöpfung. Als primären Zweck der Sexualität betrachtet man in einer wirkmächtigen Tradition naturrechtlichen Denkens die Zeugung und Erziehung von Nachkommen. Jede sexuelle Praxis, die diesen Zweck der Natur nicht respektiert, wird daraufhin als moralisch bedenklich bewertet. Das gilt zum Beispiel für bestimmte Sexualpraktiken zwischen Mann und Frau in der Ehe, die nicht zu einer Zeugung führen können.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass homosexuelle Praktiken keine Wertschätzung erfahren. Sie sind von vornherein nicht

reproduktiv. Das Argument lautet also, dass sie gegen den natürlichen Zweck der Sexualität verstoßen. Homosexualität wird als sinnwidrig betrachtet. Diese Denkweise ist auch der biblischen Welt nicht fremd, wenn wir etwa auf paulinische Aussagen blicken. Sie hält sich in Teilen der katholischen Morallehre bis heute. Benedikt XVI. hat immer durch die Brille des Naturrechts auf die Homosexualität geblickt. Das negative Urteil über homosexuelle Partnerschaften hängt an diesem Urteil über gleichgeschlechtliche Sexualpraktiken. Der Wirklichkeit solcher Beziehungen wird man aber nicht gerecht, wenn man sie immer unter der Prämisse der – wie man sagt – „Gelegenheit zur Sünde“ wahrnimmt.

MaTheoZ: Also geht es weniger um Beziehung, sondern viel mehr um die Sexualakte in der Beziehung. Warum sind Sex und Sexualität überhaupt ein so großes Thema?

Goertz: Die Sexualität ist nicht nur in der katholischen Kirche ein großes Thema, sondern auch in den anderen christlichen Konfessionen. Das spezifisch Katholische liegt sicher zum einen in der dezidiert naturrechtlichen Betrachtungsweise. Und zum anderen, damit verbunden, in der deutlichen Präferenz für die sogenannten traditionellen Werte im Bereich von Ehe und Familie. Also etwa in der Betonung der Asymmetrie (oder gerne auch: Komplementarität) zwischen Mann und Frau oder der kritischen Haltung gegenüber Emanzipationsprozessen sexueller Minderheiten.

Warum sich gerade Religionen so intensiv mit der menschlichen Sexualität beschäftigen, ist eine gute Frage, die nicht einfach zu beantworten ist. Generell treten Religionen in der Geschichte als Ordnungsmächte auf; sie stehen der sozialen Welt in der Regel nicht völlig desinteressiert gegenüber. Dass Sexualität beunruhigend erfahren werden kann – denken Sie an die Gefahren, die für Frauen mit Schwangerschaft oder Geburt verbunden waren! –, ist nachvollziehbar. Insofern liegt es nahe, sie moralisch zu regulieren. Hinzu kommt die Tatsache, dass das Christentum ein vergeistigtes Gottesbild ausgebildet hat: Gottes Wort – nicht Gottes Sexualität – wirkt schöpferisch. Dass es beim Menschen so ganz anders ist, wird als irritierend empfunden. Dem Göttlichen näher kommt der Mensch demnach als geistiges Wesen, das seine körperlichen Begierden beherrscht.

Ich würde das – sehr schematisch – so ordnen: Es gibt Religionen, die Sexualität sakralisieren, also in denen die Sexualität bereits Teil

des Göttlichen ist. Und es gibt Religionen, die die Sexualität stark auf die Seite des Negativen schieben (beispielsweise gnostische Religionen in der Antike). Das Christentum ist in der Mitte anzusiedeln, es kennt schon eine Skepsis gegenüber Sexualität; gleichzeitig ist diese aber Teil der von Gott gut geschaffenen Welt. Die Erhaltung des Menschengeschlechts gilt als sozialer Zweck der Sexualität: Ehe und Familie stehen daher unter grundsätzlich positiven Vorzeichen.

MaTheoZ: Auch die Bibel verurteilt an einigen Stellen homosexuelle Akte. Diese Stellen werden, so meine Erfahrung, auch oft in Diskussionen eingebracht. Allerdings können diese Stellen mit Hilfe der historisch-kritischen Exegese durchaus anders gelesen werden. Muss man, wenn man sich auf diese biblischen Stellen bezieht, nicht auch immer den Kontext und die damalige Zeit mitbedenken?

Goertz: Auf jeden Fall. Schon in den 1960er Jahren haben erste Autoren die einschlägigen biblischen Texte historisch-kritisch analysiert. Es ist zu fragen, was eigentlich genau verurteilt wird und aus welchem Grunde. Die Exegese sagt uns heute, dass wir in den biblischen Texten nichts über homosexuelle Liebesbeziehungen erfahren, wie wir sie heute kennen. Die biblischen Autoren interessieren sich lediglich für gleichgeschlechtliche Praktiken, nie für Partnerschaften von Homosexuellen. Homosexualität als Merkmal der Identität einer Person – dieses moderne Konzept war der damaligen Zeit noch völlig fremd. Gleichgeschlechtlicher Sex wurde zum Beispiel verurteilt, weil Männer, wie mein Kollege Thomas Hieke gezeigt hat, sich ihrer Pflicht entzogen, für Nachkommenschaft zu sorgen (Levitikus). Oder weil auf diese Weise andere Männer brutal sozial deklassiert werden konnten (Sodom-Geschichte); oder weil er als unnatürlich für Männlichkeit galt (Paulus). Um Liebe geht es an keiner Stelle. In der katholischen Kirche sind diese Erkenntnisse bis heute lehramtlich nicht rezipiert worden. Das ist theologisch enorm frustrierend. Argumente scheinen gegen Vorurteile keine Chance zu haben. Dabei bekennt sich die katholische Kirche prinzipiell zur historisch-kritischen Exegese; aber beim Thema Homosexualität nähert man sich fundamentalistischen Positionen an. Interessant ist, dass der jetzige Papst im Zusammenhang unseres Themas nie auf die bekannten biblischen Texte eingeht. Findet hier ein Lernprozess statt? In Deutschland zumindest haben eine Reihe von Bischöfen inzwischen auch öffentlich ausgespro-

chen, dass man die theologischen Erkenntnisse nicht länger ignorieren darf.

MaTheoZ: Unter dem Stichwort #liebegewinnt haben am 10. Mai trotz des römischen Votums zahlreiche katholische Priester Segensfeiern für homosexuelle Paare angeboten. Jetzt haben wir bereits lange über die Gegenargumente geredet, aber welche Gründe gibt es denn aus katholischer Sicht für eine Segnung?

Goertz: Die Grundidee ist relativ einfach: Wenn zwei Menschen in einer Partnerschaft sich wechselseitig begehren und lieben, ihr Leben teilen, Verantwortung füreinander übernehmen, dann ist diese Partnerschaft gesegnet. Wenn sie diese Beziehung auch als von Gott gewollt deuten und im Horizont ihres Glaubens ihr Leben gemeinsam leben wollen, dann kann diese Liebesbeziehung auch ausdrücklich durch eine kirchliche Handlung gutgeheißen werden. Die katholische Tradition betrachtet jedoch nur heterosexuelle Beziehungen als authentische Liebesbeziehungen. Homosexuelle Partnerschaften werden, wir haben darüber schon gesprochen, als ungeordnete Beziehungen bewertet, die Gelegenheiten zur Sünde bieten. Man meint, es könne keine Analogie zwischen hetero- und homosexuellen Beziehungen hergestellt werden. Das stimmt hinsichtlich der Generativität. Aber was ist mit der Liebe von Schwulen und Lesben? Man kann doch nicht ernsthaft behaupten, ohne Schwule und Lesben zu diskriminieren und zu verletzten, dass sie zu keinen Liebesbeziehungen in der Lage sind.

MaTheoZ: Neben den theologischen Erkenntnissen entspricht eine Haltung der Wertschätzung homosexueller Partnerschaften auch heutigen humanwissenschaftlichen Kenntnissen. Sollte man das nicht mitbedenken?

Goertz: Vor allem entspricht es den Erfahrungen der Schwulen und Lesben! Und diese Realität darf man nicht ignorieren oder negieren.

MaTheoZ: Wenn die Kirche die Lebensrealität und die Erfahrungen dieser Menschen so bewusst ignoriert… Was hält Homosexuelle überhaupt noch in der katholischen Kirche?

Goertz: Das ist eine berechtigte Frage. Gerade, weil sich schon viele Homosexuelle längst von der katholischen Kirche abgewendet haben. Und das ist ja auch völlig nachvollziehbar, wenn man immer wieder erleben muss, welche Vorurteile, welche Verachtung ihnen in manchen bischöflichen Äußerungen entgegenschlägt. Ich habe

schwule und lesbische Freund*innen, von denen ich weiß, wie sehr sie mit ihrer Kirche hadern. Niemand kann für einen anderen entscheiden, wann das Maß des Erträglichen überschritten ist, wann der Vorrat an positivem Zutrauen in diese Glaubensgemeinschaft erschöpft ist.

MaTheoZ: Auch viele Menschen, die für die katholische Kirche arbeiten, sind homosexuell. Soweit ich weiß, ist es nicht möglich, am Arbeitsplatz offen mit seiner Sexualität umzugehen. Diese zu unterdrücken, zu verschweigen oder gar zu lügen, ist aber weder glaubwürdig noch für diese Menschen psychisch gesund. Wie geht die Kirche mit dieser Problematik um?

Goertz: Da geht es um arbeitsrechtliche Dinge. Sie haben Recht, dass es in bestimmten Berufsgruppen schwierig sein kann, wenn man sich outet, wenn man eine Ehe schließt und sich somit offen zu einer Partnerschaft bekennt. Zum Glück hat sich in dieser Hinsicht das kirchliche Arbeitsrecht in den letzten Jahren bewegt. Inzwischen muss etwa im Bereich der Caritas (entspricht der Diakonie auf evangelischer Seite) eine Mitarbeiterin, ein Mitarbeiter nicht mehr fürchten, dass automatisch eine Kündigung droht, wenn sie oder er in einer homosexuellen Partnerschaft lebt. Also Pflegerinnen oder Pfleger in einer katholischen Einrichtung können doch inzwischen sicher sein, dass man ihre private Lebensführung respektiert. Während Personen, die nah am Verkündigungsdienst sind, also im pastoralen Dienst stehen oder als Lehrkräfte an einer kirchlichen Schule beschäftigt sind, sich weiterhin nicht sicher sein können, wie der kirchliche Arbeitgeber auf ihre Homosexualität reagiert. Es gibt keine Gleichbehandlung zwischen dem Pfleger bei der Caritas und der Pastoralassistentin in einer Kirchengemeinde. Aber es ist bekannt, dass an einer weiteren Liberalisierung des Arbeitsrechts gearbeitet wird.

MaTheoZ: Wie stehen die Chancen, dass sich in der katholischen Kirche tatsächlich etwas ändert?

Goertz: Beim Arbeitsrecht sind Reformen zu erwarten. Auch deswegen, weil man das in Deutschland regeln kann, ohne römische Erlaubnisse einzuholen. In diesem Bereich hat die katholische Kirche in Deutschland eine größere Autonomie als beispielsweise bei der Frage der Segnungsfeiern. Zudem ist nicht zu übersehen, wie groß die Spannungen innerhalb des Katholizismus bei diesem Thema sind. Hier holt die

katholische Kirche eine Entwicklung nach, die wir aus anderen Kirchen kennen. Der Umgang mit sexuellen Minderheiten droht ja nicht nur den Katholizismus zu spalten. Konflikte gab es schon immer; in den letzten Jahren treten sie nur immer sichtbarer zu Tage. Die frühere Einheit war oft auch nicht mehr als erzwungene Einheitlichkeit. Wie eine Religionsgemeinschaft mit den enormen Divergenzen ihrer Mitglieder in moralischen Fragen so umgeht, dass sie Einheit und Vielfalt austariert, scheint mir eine völlig offene Frage zu sein. Eine Prognose ist schwierig, weil in der katholischen Kirche durch das monarchische System sehr viel von der jeweiligen Haltung des Papstes abhängt. Franziskus ändert den Ton, setzt neue Akzente, aber lässt die Doktrin unberührt. Ich gehe davon aus, dass die innerkatholischen Spannungen weiter zunehmen werden.

MaTheoZ: Also verhärten sich die Fronten in der katholischen Kirche? Welche Konsequenzen hat das?

Goertz: Mir scheint die Zeit vorbei zu sein, in der durch Repression Disziplinierung erreicht werden konnte. Und allein mit schlichten Gehorsamsforderungen lassen sich Menschen, die ihre Autonomie entdeckt haben, nicht mehr überzeugen. In einem offeneren Klima, wie es unter Franziskus herrscht, werden Differenzen sichtbarer. Dass Bischöfe sich öffentlich dafür aussprechen, das Thema Homosexualität neu zu bewerten, war unter den letzten Päpsten nicht vorstellbar. Offener Dissens von Bischöfen gegenüber römischen Verlautbarungen ist für die katholische Kirche eine neue Erfahrung.

MaTheoZ: Das klingt, als gäbe es sehr viele verschiedene Perspektiven und theologische Haltungen. Wieviel Einheitlichkeit braucht die katholische Kirche? Wieviel Vielfalt ist aber auch nötig?

Goertz: Das ist, wie ich schon angedeutet habe, eine Frage, die die katholische Kirche (und nicht nur diese) seit Jahrzenten umtreibt: Wie verhält sich Einheit zu Vielfalt? In welchem Bereich ist Einheit notwendig, damit man sich noch gemeinsam als katholisch versteht und respektiert? Und in welchen Fragen ist Pluralität legitim und auch gewünscht? Pluralität ist Ausdruck des Respekts von individueller Freiheit. Was ist zudem mit der Freiheit der Ortskirchen, in ihrem kulturellen Kontext zu bestimmen, wie das Evangelium glaubwürdig bezeugt werden kann? Wieviel Toleranz bringt man wechselseitig gegenüber Posi-

tionen auf, die man als christlich oder moralisch problematisch empfindet? Wenn Einheitlichkeit dazu führt, dass man etwa in Deutschland dazu gezwungen wird, Positionen zu vertreten, die hierzulande nicht mehr nachvollziehbar sind, die nicht mehr als Ausdeutung der christlichen Botschaft begriffen werden können, dann führt Einheitlichkeit am Ende dazu, dass in einer solchen Ortskirche der Niedergang vorprogrammiert ist. Wer sich an eine kulturelle Welt im Untergang klammert, wird selbst ins Straucheln geraten, zu einer Sekte degradieren. Manche aber ficht das nicht an. Für sie ist der Graben zwischen Kirche und Welt – ich vereinfache – ein Problem für die Welt, nicht für die Kirche. Man kommt also um die inhaltlichen Debatten nicht herum. Um bei unserem Beispiel zu bleiben. Homosexuelle nicht zu diskriminieren, bedeutet nicht, sich der Moderne anzupassen, sondern die Realität anzuerkennen und Menschen nicht aufgrund einer sexuellen Identität, die in einvernehmlichen Beziehungen ausgelebt werden kann, die Liebesfähigkeit abzusprechen. Das wäre meine Interpretation, für die ich hoffentlich gute Argumente habe. Mir ist bewusst, dass das andere anders beurteilen. Ich sehe nicht, dass irgendjemand eine konsensfähige Idee hat für das Verhältnis von Einheit und Vielfalt.

MaTheoZ: Wenn ich mit Katholik*innen spreche, merke ich oft, dass deren Meinung nicht der Lehrmeinung aus Rom entspricht und sie viel offener und liberaler sind. Braucht die katholische Kirche mehr Demokratisierung?

Goertz: Ja und Nein. Es kommt doch darauf an, was man unter Demokratisierung versteht. Wenn es um die Überwindung einer patriarchalen Kultur geht, dann ist Demokratisierung in jeder Hinsicht selbstverständlich zu begrüßen. Demokratie steht in dieser Beziehung für die Achtung der gleichen Würde und Rechte einer jeden Person. Ist aber vorstellbar, dass sich eine Religionsgemeinschaft intern als Kopie eines demokratischen Staatswesens konstruiert? Da bin ich mir unsicher. Aber vielleicht läuft es darauf hinaus, weil wir keine bessere politische Form kennen, um Würde und Rechte aller möglichst gut zu schützen. Dann bleibt noch immer die Frage, was das Spezifische von Religion, oder präziser: des Christentums ausmacht.

MaTheoZ: Gerade um Wertschätzung des Individuums, um Emanzipation und Gleichberechtigung ging es den Priestern, die am 10. Mai die Segnungsfeiern gefeiert haben. Nichtsdestotrotz stellen sie sich damit gegen die Meinung Roms. Wie riskant ist es für Bischöfe oder Priester, dies zu tun?

Goertz: Das ist abhängig davon, wie zum Beispiel der eigene Ortsbischof sich zu der Frage positioniert. Ich weiß von Bistümern, wo Segensfeiern im Dom stattgefunden haben – nicht durch den Bischof, aber natürlich mit dem Wissen des Bischofs. Zugleich gibt es Bistümer, wo Pfarrer erheblich unter Druck gesetzt wurden, wenn sie sich für Segensfeiern ausgesprochen haben. Die Bischöfe wiederum sind dem Papst gegenüber zu Gehorsam verpflichtet. Da könnten noch Konflikte entstehen, wenn römische Kongregationen sich entscheiden sollten, Bischöfen Sanktionen anzudrohen, die es zulassen (und das auch so sagen), dass in ihren Bistümern Segensfeiern stattfinden. Nach meinem Eindruck sind nicht alle Bischöfe mehr bereit, in vorauseilendem Gehorsam ihre Überzeugungen aufzugeben.

MaTheoZ: Vielen Dank für das Gespräch, eine letzte Frage: Wir haben viel gesprochen, wie katholische Kirche sich ändern könnte oder sollte. Was würden sie Theolog*innen mitgeben, die sich für Veränderungen und für eine liberalere Kirche einsetzen möchten?

Goertz: Ich tue mich schwer mit Ratschlägen in diese Richtung. Ohne eine gute Portion Ambiguitätstoleranz kommt man vermutlich in der katholischen Kirche psychisch nicht über die Runden. Je nach Nähe oder Ferne zur Institution kann man mehr oder weniger stark in die Themen involviert sein, über die wir zuletzt gesprochen haben. Theologisch sollte die Kirche nicht mit dem Christentum identifiziert werden. Die Kirche ist am Christlichen zu messen, nicht umgekehrt. Als Moraltheologe würde ich hinzufügen: Und das Christliche ist am Moralischen zu messen. Auf kirchlichen Veränderungsbedarf wird man bei diesen Maßstäben schnell aufmerksam. Ob unterm Strich die Kirche – auch ausdrücklich global betrachtet – ein Mehr oder ein Weniger an Menschlichkeit in diese Welt bringt, ist für mich die Frage, auf die es ankommt. Noch möchte ich die Hoffnung nicht aufgeben, dass eine Gemeinschaft, die sich dem Anspruch der universalem christlichen Liebesbotschaft unterstellt, zur Selbsterneuerung, zu Transformationen in der Lage ist.

MaTheoZ: Vielen Dank für das Interview!

Das Interiew führte Sarah Höhr

Sarah Höhr
studiert ev. Religionslehre und Englisch (B.Ed) und ev. Theologie in Mainz mit dem Ziel, ins Pfarramt zu gehen

Dr. Annette M. Boeckler
ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Judaistik an der Evang.-theol. Fakultät der JGU Mainz.

Heilige Schrift als visuelles Erlebnis im Judentum

„Höre Israel“ – so beginnt die zentrale Deklaration der Beziehung zwischen dem Gott Israels und dem Volk Israels. Das klingt, als ginge es in der Beziehung zwischen den Menschen und Gott wesentlich ums Hören. Tatsächlich sind Tora und Propheten in der Synagoge in erster Linie ein Hörerlebnis. Die Kantillation des hebräischen Textes folgt den Akzentzeichen des masoretischen Textes,[1] die ähnlich wie mittelalterliche Neumen kleine Melodiefolgen bezeichnen. Die Interpretation der Zeichen richtet sich nach der Textart (wird ein Toratext vorgetragen oder ein Prophetenabschnitt oder eine der fünf Megillot[2]?), nach der Zeit im liturgischen Jahr (An den Hohen Feiertagen[3] klingt der Text anders als am Schabbat oder an Wochentagen), nach der geographischen Tradition, die in einer Synagoge gepflegt wird (westeuropäisch, osteuropäisch, italienisch, jemenitisch....) und nach der Musikalität des/der Vorlesenden.[4] Einige Stellen der Tora klingen besonders, z.B. wird das Wort וַיִּשְׁחָט zu Beginn von Lev 8,23 in einer sehr langen, loop-artigen Melodie vorgetragen, weil dies, im Blick auf die Verse, die Mitte der Tora ist. (Der seltene Akzent über dem Wort ֚ heißt passend zu seinem Klang Schalschelet „Kette“[5]).

Neben dem akustischen Ereignis ist die Heilige Schrift im Judentum aber genauso wesentlich ein visuelles Erlebnis. Die jüdische Tradition schreibt viele Gestaltungselemente des Textes vor und wer im Gottesdienst zur Tora aufgerufen wird, kann diese Gestaltungselemente in der Rolle sehen. Viele dieser Traditionen sind älter als die masoretischen Traditionen. Man kann i.d.R. am Druck einer Bibelausgabe erkennen, ob es sich um eine traditionell-jüdische oder um eine wissenschaftliche oder christliche Ausgabe handelt, da in traditionell-jüdischen Ausgaben diese Gestaltungselemente gezeigt werden.

1 Zu Vokalisation und Akzenten im masoretischen Bibeltext siehe ausführlich Annette M. Boeckler, Das Genie Aaron ben Mosche ben Ascher. Wie die Masoreten das Gotteswort sichern, in: Welt und Umwelt der Bibel 4 (2018), 52-59.

2 Die fünf Bücher Shir haShirim (Hld), Ruth, Kohelet, Echa (Kld) und Esther.

3 Rosh haShana (Neujahr) und Jom Kippur (Versöhnungstag).

4 Um einen Eindruck der Kantillation zu bekommen, siehe die Webseite Annette M. Boeckler, Learn Torah Cantillation [Western European Tradition], http://www.annette-boeckler.de/shajarit/torahcantillation.html (Zugriff März 2021).

5 Dieser Akzent kommt insgesamt nur viermal in der Tora vor. And den anderen drei Stellen (Gen 19,16; 24;12 und 39,8 hat er inhaltliche Bedeutung und unterstreicht die Aussagen des Textes.)

Die wohl bekannteste Vorschrift ist, dass der Bibeltext Lücken und Umbrüche enthalten muss, sogenannte Setumot (geschlossene Abschnitte) und Petuchot (offene Abschnitte) (Midrasch Sifra 1:1). In der bei Theologen gebräuchlichen BHS werden diese Lücken, die den Text in Sinnabschnitte unterteilen, durch die eingeklammerten Buchstaben Samech oder Pe markiert.[6] Zuweilen werden diese offenen und geschlossenen Abschnitte in hoch ungewöhnlicher Weise eingebracht – auch diese Gestaltung ist fest vorgeschrieben. Der Text der Tora wird dadurch zu einem visuellen Erlebnis. Die Typographie ist Midrasch – Auslegung des Textes.[7] An anderen Stellen werden Buchstaben deutlich grösser oder kleiner geschrieben, aufgehängt, umgedreht oder bewusst „falsch“ geschrieben. Die wissenschaftliche BHS und BHQ geben die meisten dieser jüdischen Schreiber-Traditionen nicht wieder, sondern folgen der Gestaltung des Codex Firkowitch I („L“). Aber in der jüdischen Tradition boten und bieten diese typographischen Besonderheiten der Heiligen Schrift, die jede Torarolle bis heute enthält, immer wieder Anlass zu Midraschim und homiletischen Deutungen.

Die folgende Übersicht bietet erstmalig eine Liste aller Schreibeigentümlichkeiten nach der aschkenasischen Tradition für den deutschen Sprachraum.[8] Es ist ein Teil eines grösseren Bereichs der hebräischen Sprachwissenschaft, die man „Sofrut“ nennt: die Lehre des Schreibens Heiliger Texte.

1. Besondere Abschnitte

Ex 15,1-19, das Lied am Meer, ist in jeder Torarolle und in traditionellen jüdischen Bibelausgaben stets in drei ineinander verschachtelten Spalten geschrieben. Die letzte Zeile der beiden äußeren Spalten endet jeweils nur mit dem Wort: הַיָּם „das Meer“, während die letzte Zeile der mittleren Spalte die fünf Wörter enthält: וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הָלְכוּ בַיַּבָּשָׁה בְּתוֹךְ : „und die Kinder Israels gingen im Trocknen inmitten“. Der Durchzug durch das Meer wird also in jeder Torarolle auf diese Weise graphisch dargestellt. Man sieht die Wellen des Meeres links und rechts und etwas wie einen Weg in der Mitte des Textes.

6 Die Unterteilung in Kapitel und Verse ist sehr viel jünger, wurde erst im 13. Jh. von dem anglikanischen Erzbischof von Canterbury Stephen Langton eingeführt und spiegelt die christliche Theologie wider – z.B. indem man die Schöpfungsgeschichte in Gen 1,31 mit der Erschaffung des Menschen enden lässt.

7 Ursprünglich sollten durch die hervorgehobene Schreibung Lesefehler und sinnentstellende Buchstabenverwechslungen vermieden werden. Andere Besonderheiten sind antike Schreibertraditionen, um Fehler zu markieren. Doch diese Besonderheiten boten in der jüdischen Tradition sämtlich Anlass zu spannenden homiletischen Deutungen.

8 Die jemenitische Schreibertradition hat eine z.T. etwas andere Typographie.

Ganz anders, aber ebenfalls ungewöhnlich schreibt man das andere Lied Mosches, Dtn 32,1-43. Es sieht in einer Torarolle aus wie zwei Schrifttafeln oder Stelen, als stünden hier zwei Zeugen aus Textzeilen vor dem Leser/der Leserin. Es illustriert den Satz aus Dtn 31,28: diese Worte werde ich gegen sie als Zeugen anrufen. – Die Schreibweisen beider Abschnitte schreibt der Talmud in Megillah 16b in dieser Weise vor. Sie sind damit älter als die masoretische Tradition.

Auch außerhalb der Tora gibt es Abschnitte, die traditionell in besonderer Weise typographisch gestaltet werden, um entweder bewusst an einen dieser beiden Tora-Texte anzuspielen oder um deutlich als eine administrative Liste wahrgenommen zu werden.

Ri 5,1-31 - das Lied der Debora ist die Haftara (Prophetenlesung) zu Schabbat Schira, an dem Ex 15 gelesen wird, sowie 2 Sam 22,1-51 – das Lied Davids, die Haftara zum 7. Tag Pessach, an dem ebenfalls Ex 15 gelesen wird, werden beide in Anlehnung an das Lied am Meer genau wie dieses typographisch gestaltet.

Jos 12,9-24 – in der Liste der Könige Kanaans, die Josua besiegte, besteht die zweite Spalte jeweils nur aus dem Wort אֶחָד „einer“. Der Text ist auf diese Weise deutlich als eine administrative Liste geschrieben.

Est 9,7-9, die Namen der zehn Söhne Hamans erscheinen im Text, als hingen sie buchstäblich auch im Text am Galgen: der jeweilige Name findet sich auf der einen Seite der Textspalte, und Kopula und nota accusativi stehen isoliert auf der anderen Seite der Spalte.

Koh 3,2-8 ist wie Dtn 32 gestaltet, als ob auch die Augenblicke der Zeit als Zeugen für Gott bereitstehen.

1 Chron 25,10-26,1, ebenfalls gestaltet wie Dtn 32, ist die Liste der Namen der 24 Abteilungen der Tempelmusiker: sie geben ihr Zeugnis über die Beziehung zwischen Gott und Israel mit Zithern, Harfen und Zymbeln – und so sieht man sie auch typographisch als zwei Zeugen-Spalten.

2. Besondere Kolumnen (בי"ה שמ"ו סימן „b'yah sh'mo ziman“)

Einem nicht unumstrittenen Brauch zufolge beginnt mit fünf Ausnahmen jede der 240 Kolumnen einer aschkenasischen Torarolle mit dem Buchstaben Vav (den sogenannten „Vave Ha'amudim“) [9]. Eine Erklärung besagt, diese stets oben rechts stehenden ו Vavs erinnerten an die Häkchen, mit denen die Vorhänge im Tempel aufgehängt waren. Es gibt jedoch sechs Kolumnen, die der jüdischen Tradition zufolge immer mit

9 Der Brauch wird in Schulchan Arukh: Yoreh De'ah 273:6 Rema erwähnt.

einem bestimmten Wort beginnen müssen und fünf Kolumnen dürfen deshalb gar nicht mit Vav beginnen. Wenn die 235 Kolumnen mit Vav an die Vorhänge im Stiftszelt erinnern, erscheinen diese fünf anderen Kolumnen, die die Regelmäßigkeit unterbrechen, wie Eingänge zwischen den „Vorhängen“. Der sechste besondere Kolumnenanfang ist ebenfalls ein Wort, das mit Vav beginnt, es bricht also nicht die Regel. Es wird vermutet, dass dem Schreiber im Falle von Ex 14,28 und Dtn 31,28 bei der Einteilung des Blattes für die besondere Schreibung der beiden Lieder geholfen werden soll, da im Falle des Liedes am Meer fünf bzw. im Falle des Liedes Mosches in Dtn sechs Textzeilen vorher stehen müssen. Gen 1,1 versteht sich also quasi von selbst – was sonst sollte das erste Wort dieser Kolumne sein? Ex 34,11 erinnert daran, dass man den Bund Gottes, den die Tora bezeugt, halten solle. Und Num 24,5 schließlich ist der Vers, der beim Betreten einer Synagoge zitiert wird und Israels Schulen und Lehrhäuser preist; gleichzeitig ist er auch die Zuversicht, dass geplante Flüche über das Volk Israel sich in Segen verwandeln. Die sechs besonderen Kolumnenanfänge sind also ein Ausdruck jüdischer Theologie. Sie markieren wesentliche „Eingänge“ in die Beziehung zu Gott.

Die besonderen Anfänge merkt man sich traditionell mit Hilfe des Akronyms בי"ה שמ"ו – eine Anspielung auf Ps 68,5 „Jah ist sein Name“.

Gen 1,1	בְּרֵאשִׁית („im Anfang“)
Gen 49,8	יְהוּדָה („Jehuda“, PN)
Ex 14,28	הַבָּאִים („die hineinkommenden“)
Ex 34,11	שְׁמָר־לְךָ („bewahre dir …“)
Num 24,5	מַה־טֹּבוּ („wie gut …!“)
Dtn 31,28	וְאָעִידָה („ich will bezeugen lassen“)

Im Falle einer Kolumne ist auch die letzte Zeile vorgeschrieben: Die letzte Zeile jeder koscheren Torarolle enthält stets nur die letzten drei Wörter von Dtn 34,12: יִשְׂרָאֵל לְעֵינֵי כָּל־ „vor den Augen ganz Israels“. Traktat Soferim (Sof 9,7) schreibt vor, dass das Wort „Israel“ breiter geschrieben werden soll und der Buchstabe Lamed darin höher sein soll als sonst üblich. Diese Wörter und oft auch einige Wörter davor werden von den Gemeindegliedern, für die diese Torarolle angefertigt wurde, selbst geschrieben oder zumindest ausgemalt und erscheinen daher in einer leicht anderen Schrift als der Rest der Rolle. Es veranschaulicht, dass die Tora nicht nur das Kunstwerk eines Schreibers ist, sondern ganz Israel gegeben wurde und jeder Mensch mit seinem Leben dazu

beiträgt, dass sie Bestand hat.

3. Grösser geschriebene Buchstaben (אותיות רבתי „´otiyot rabbati“)

Zu sehen gibt es in einer Torarolle außerdem deutlich grösser oder kleiner geschriebene Buchstaben. Die besondere Schreibweise der Wörter inspirierte die Verfasser von Midraschim – jüdischen Legenden und erzählerischen Auslegungen – oder umgekehrt: diese Buchstaben erscheinen grösser, um auf die Traditionen solcher Midraschim zu verweisen. Das grosse ב Bet am Anfang einer Tora erinnere zum Beispiel daran, dass auch das Wort für „Segen“ oder „Lobspruch“ (בְּרָכָה beracha) im Hebräischen mit dem Buchstaben Bet beginnt, während mit Alef das Wort „verflucht“ (אָרוּר arur) anfängt. Die nach dem ersten Buchstaben folgenden fünf Bücher der Tora wollen jedoch zum Segen sein. Oder es wird gesagt, Bet steht als der zweite Buchstabe des Alphabets für die Zahl zwei und dies weise darauf hin, dass nicht nur eine Welt geschaffen wurde, sondern gleich zwei: sowohl diese Welt (olam ha-ze) und auch die Zukunft (olam ha-ba), oder dass es zwei Torot gibt, eine schriftliche Tora (tora shebichtav) und eine mündliche Tora (tora shebealpe).[10] Oder weil dieser Buchstabe – in seiner aramäischen Schriftform – zwei nach vorne gestreckte Linien hat und nach vorne hin offen ist, nach hinten aber geschlossen, lehre dies, dass wir alles erforschen sollen, was im Text vor uns liegt, aber nicht spekulieren dürfen, was vorher war.[11] Oder weil der erste Buchstabe des Alphabetes, das א Alef, aufbehalten wurde, um mit ihm die Offenbarung am Sinai zu beginnen: Ich (אָנֹכִי anochi) bin der Ewige, dein Gott... (Ex 20,2).[12] (Übrigens, wenn deutsche Übersetzungen oft irrtümlich das erste Wort der Bibel mit „Am Anfang“[13] übersetzten, lassen sie die Bibel damit mit dem ersten Buchstaben des Alphabets beginnen.) Zu jedem der grösser geschriebenen Buchstaben der Tora ließen sich ähnliche legendäre, mystische und homiletische Deutungen zusammentragen. Dieses Beispiel möge hier genügen, um einen Eindruck in die Art und Weise dieser homiletischen Kreativität zu geben.

10 Siehe ausführlicher Ba'al HaTurim zu Gen 1:1.

11 Siehe Midrasch BerR 1,10.

12 Siehe Midrasch BerR 1,10.

13 Dies würde im Hebräischen jedoch בְּרֵאשׁוֹנָה barishona heißen.

Die folgende Tabelle gibt einen vollständigen Überblick über alle Verse mit grösser geschriebenen Buchstaben in der Tora. Bei den fettgedruckten Stellen handelt es sich um rabbinisch vorgeschriebene größere Buchstaben, die man daher in jeder Torarolle und jüdischen Bibelausgabe so findet, die übrigen Stellen sind lokale bzw. kabbalistische Bräuche von Toraschreibern. Die folgenden Stellen sind nach dem größeren Buchstaben in der Reihenfolge des hebräischen Alphabets sortiert.

אַשְׁרֶיךָ	Dtn 33,29 (manche Rollen) („Glück dir“)
בְּרֵאשִׁית	**Gen 1,1** (alle Rollen)[14] („Im Anfang“) (Das Bet markiert den Anfang des Textes.)
וְהִתְגַּלָּח	**Lev 13,33** (alle Rollen) („er soll sich scheren lassen“) (Das Gimmel markiert die Mitte der Tora im Blick auf die Anzahl ihrer Verse.[15])
אֶחָד	**Dtn 6,4** (alle Rollen)[16] („eins“)

14 Sof 9,6: das he muss länger sein als alle anderen he.

15 Talmud, Kiddushin 30a.

16 Sof 9,4: Shema muss am Anfang der Zeile stehen und die Buchstaben entsprechen breiter sein, damit Dalet am Ende der Zeile steht.

הַ לְיהוָה	**Dtn 32,6** (alle Rollen)[17] („Ist etwa für den Ewigen...?“)
עַל־גְּחוֹן	**Lev 11,42** (alle Rollen)[18] („auf einem Bauch“) (Das Vav markiert die Mitte der Tora im Blick auf die Anzahl ihrer Buchstaben.[19])
הַכְזוֹנָה	Gen 34,31 (manche Rollen) („etwa wie eine Prostituierte...?“)
חַכְלִילִי	Gen 49,12 (manche Rollen) („trübe“)
טוֹב	Ex 2,2 (manche Rollen) („gut“)
יִגְדַּל־נָא	**Num 14,17** (alle Rollen)[20] („es soll bitte groß sein“)
וְהִתְמַכַּרְתֶּם	Dtn 28,68 (manche Rollen) („und ihr sollt verkauft werden“)
וַנַּךְ	Dtn 2,33 (manche Rollen) („wir schlugen“)
וַיִּשְׁלֹכֵם	**Dtn 29,27** (alle Rollen)[21] („und sie werden geschickt“)

17 Siehe ShemR 24; Sof 9,2.

18 Sof 9,2.

19 Talmud, Kiddushin 30a.

20 Sof 9,7: das yod in yigdal muss grösser sein als alle übrigen yods in der Tora. Sof schreibt auch vor, dass das Lamed in diesem Wort höher sein soll als alle übrigen Lameds, diese Tradition hat sich jedoch nicht erhalten.

21 Sof 9,5: Das Lamed im Wort וישליכם muss länger sein als alle übrigen Lameds.

וְהַלְּטָאָה	Lev 11,30 (manche Rollen) („die Eidechse“)
מַה־טֹּבוּ	Num 24,5 (manche Rollen) („Wie gut!“)
שְׁלִשִׁים	Gen 50,23 (manche Rollen) („dritte“)
נֹצֵר	**Ex 34,7** (alle Rollen) („Bewahrer“)
אֶת־מִשְׁפָּטָן	**Num 27,5** (alle Rollen) („ihre Rechtssache“)
וַיַּהַס	Num 13,30 (manche Rollen) („und es beschwichtigte“)
שְׁמַע	**Dtn 6,4** (alle Rollen)[22] („höre!“)
עַל־פִּי	Num 3,16 (manche Rollen) („auf Befehl...“)
וּפִתַּלְתֹּל	Dtn 32,5 (manche Rollen) („und verkrümmt“)
וּבְהַעֲטִיף	Gen 30,42 (manche Rollen) („und wenn sie schwächlich waren“)
הַצּוּר	Dtn 32,4 manche Rollen („der Fels“)

22 Anders jedoch Sof 9,4: alle Buchstaben von Sch'ma Jisrael sollten breit sein und das Dalet am Ende der Zeile stehen.

צֵא	Ex 11,8 (manche Rollen) („Zieh aus!“)
צִיץ	Ex 28,36 (manche Rollen) („Stirnblatt, Blüte“)
קַן־צִפּוֹר	Dtn 22,6 (manche Rollen) („Vogel-Nest“)
אַחֵר	**Exod 34,14** (alle Rollen) („anderer“)
שְׁמָר־לְךָ	Ex 34,11 (manche Rollen) („Bewahre dir!“)
עֶרֶשׂ	Dtn 3,11 (manche Rollen) („Bett“)
תָּמִים	Dtn 18,13 (manche Rollen) („Vollkommen“)

Belege aus NaCH (sortiert nach Bibelstelle):

כְּכֹחִי	Jos 14,11 („wie meine Kraft“)
נִבְחַז	2 Kön 17,31 („Nibchas“, PN)
צֹפָו	Jes 56,10 („sie spähen“)
זִכְרוּ	Mal 3,22 („Gedenkt!“)

הַלְעוֹלָמִים	Ps 77,8 („wird bis in Ewigkeiten?“)
וְכַנָּה	Ps 80,16 („und ein Setzling“)
קֵן	Ps 84,4 („Nest“)
מִשְׁלֵי	Spr 1,1 („Sprüche/Gleichnisse von...“)
שִׁבְטוֹ	Hi 9,34 („sein Stab“)
שִׁיר	Hld 1,1 („Lied“)
לִינִי	Ruth 3,13 („Übernachte!“)
טוֹב	Koh 7,1 („gut“)
סוֹף	Koh 12,13 („Ende“)
חוּר	Est 1,6 („Weisser Stoff“)
וַיְזָתָא	Est 9,9 („Waisata“, PN) (Das Wort enthält außerdem einen kleineren Buchstaben)
וַתִּכְבֹּב	Est 9,29 („und sie schrieb“)

בִּשְׁפַרְפָּרָא	Dan 6,20 („beim Morgenrot“) (Das Wort enthält außerdem einen kleineren Buchstaben)
אָדָם	1 Chron 1,1 („Adam“, PN)

4. Kleiner geschriebene Buchstaben (אותיות זעירות „´otiyot ze'irot“)

Weniger häufig enthält die Tora besonders klein geschriebene Buchstaben. Auch sie bieten den Stoff für viele Midraschim und homiletische Deutungen. Auch hier sei wieder stellvertretend nur ein Beispiel vorgestellt. ויקרא „Und er (Gott) rief Mosche“, heißt es in Lev 1,1. Der Midrasch erklärt, warum das Alef in dem Wort „und er rief“ so seltsam klein geschrieben ist. Es soll auf den Vers verweisen: „ויקר und Gott begegnete Bil'am“ (Num 23,4). Bileam erschien Gott ohne Alef, Mosche aber mit Alef. Dies lehrt über die unterschiedlichen Möglichkeiten der Begegnung mit Gott. Ein „Ruf“ (ויקרא von קרא) beschreibe eine vertrauliche göttliche Begegnung mit einem Menschen, der in guter Beziehung zu Gott steht,

wie Mosche. Eine (zufällige) „Begegnung“ (ויקר von קרה) hingegen geschehe einem Menschen, der bisher keine intime Beziehung zu dem Gott Israels habe, wie zum Beispiel der Moabiter Bil’am.[23]

Im Folgenden wird eine vollständige Liste aller Wörter mit kleinen Buchstaben in der Heiligen Schrift gegeben. Viele von ihnen sind übrigens seltene oder ungewöhnliche Wörter. Die Sortierung erfolgt nach der Reihenfolge der Bibelstellen.

בְּהִבָּרְאָם	Gen 2,4 („als sie erschaffen wurden“)
וְלִבְכֹּתָהּ	Gen 23,2 („und um sie zu beweinen“)
קִצְתִּי	Gen 27,46 („ich bin überdrüssig“)
בְּקִמֵּהֶם	Ex 32,25 („bei ihren Widersachern“)
וַיִּקְרָא	Lev 1,1 („und er rief“)
מוֹקְדָה	Lev 6,2 („Brandstätte“)
פִּנְחָס	Num 25,10 („Pinchas“, PN)
מְמֹרִים	Dtn 9,24 („widerspenstig“)
תֶּשִׁי	Dtn 32,18[24] („du hast ignoriert“)
Belege aus NaCH:	
בֶּן־יַעְרֵי	2. Sam 21,19 („Sohn von Ja’re“, PN)
אֹרֶן	Jes 44,14 („Nadelholz“ / Name einer Baumart)
וְיִלָּחַת	Jer 14,2 („und ein Schrei von…“)
וּנְבוּשַׁזְבָּן	Jer 39,13 („und Nevuschasban“, PN)
בְּסוּפָה	Nah 1,3 („im Sturm“)
לַשָּׁוְא	Ps 24,4 („zu Falschem“)
וּיִשׁ	Hi 7,5 („und Klumpen“)
עַל־פְּנֵי־פָרֶץ	Hi 16,14 („auf der Bresche“)

23 Midrasch WaR 1.

24 Sof 9,7: das yod im Wort תשי muss kleiner sein als alle übrigen yods.

חֵף	Hi 33,9 („lauter“)
וְנִרְגָּן	Spr 16,28 („und ein Schwätzer“)
אָדָם	Spr 28,17 („ein Mensch“)
הַב	Spr 30,15 („gib!“)
לוֹא	Klgl 1,12 („nicht“)
טְבָעוּ	Klgl 2,9 („versinkt!“)
לְעַוֵּת	Klgl 3,36 („um zu krümmen“)
פַּרְשַׁנְדָּתָא	Est 9,7 („Parschandata“, PN)
פַּרְמַשְׁתָּא	Est 9,9 („Parmaschta“, PN)
וַיְזָתָא	Est 9,9 („Waisata“, PN) (Das Wort enthält außerdem einen größeren Buchstaben, siehe oben.)
בִּשְׁפַרְפָּרָא	Dan 6,20 („beim Morgenrot“) (Das Wort enthält außerdem einen größeren Buchstaben, siehe oben.)

5. Gepunktete Buchstaben (אותיות נקודות „´otiyot nekudot“)

An einigen Stellen im Tanach erscheinen Punkte („nekudot“; puncta extraordinaria) über den Buchstaben.[25] Es ist eine antike Tradition in Handschriften, Fehler oder fälschlich geschriebene Wörter oder Buchstaben auf diese Weise zu markieren.[26] Verweisen die Punkte also ursprünglich auf Fehler in den Handschriften? Die gepunkteten Wörter boten jedenfalls Stoff für Midraschim und Predigten. Das in jüdischen Kreisen wohl bekannteste gepunktete Wort ist וַיְשַׁקֵּהוּ „und er küsste ihn“ in Gen 33,4. Warum ist Esaus Kuss punktiert? Der Bibelkommentator Raschi (1040-1105) erläuterte: Über den Buchstaben dieses Wortes befinden sich Punkte und im Midrasch Sifre wird eine Meinungsverschiedenheit darüber geschildert, was sie bedeuten: Einige sagen, die Punkte zeigen, dass er ihn nicht von ganzem Herzen [also in aufrichtiger Weise] geküsst hat. Doch Rabbi Schimon ben Jochai,

25 Siehe ARN 30b, SifBem 9:10, BemR zu Num 3:13; Sof 6,3.

26 Siehe dazu Emanuel Tov, Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert (Studies on the Texts of the Desert of Judah 54), Leiden 2004; Ders.: Scribal Marks, The Torah.com, https://www.thetorah.com/article/scribal-marks (Zugriff März 2021).

sagte: Ist es nicht eh bekannt, dass Esau Jakob hasste? Aber in diesem Moment war sein Mitleid wirklich geweckt und er küsste ihn von ganzem Herzen (SifreNum 69,2). Ein anderer Midrasch (BerR) hingegen lehrt: „Rabbi Yannai sagte: Dies lehrt, dass er versucht hat, ihn zu beißen (לנשכו). „Und sie weinten“ – einer von ihnen weinte über (die Schmerzen an) seinem Hals und der andere über seine Zähne (die bei dem heftigen Biss in Mitleidenschaft gerieten). Diese Auslegung spielt mit der Ähnlichkeit der hebräischen Wörter נשק (küssen) and נשך (beißen) und liefert eine Begründung für den Plural ויבכו. Die Punkte würden auf das Wortspiel verweisen und erklären, warum sie beide weinten. Der aus jüdischer Sicht stets „böse Esau“ sah nur so aus, als ob er küssen würde, als ob er liebevoll mit seinem Bruder wäre. Tatsächlich aber biss er Jakob voller Hass. Und so wird das negative Vorurteil über Esau wieder zurechtgerückt.[27]

Es gibt in der Tora zehn Wörter mit solchen Punkta extraordinaria, die Anlass zu homiletischen Deutungen boten[28]; fünf weitere Fälle finden sich in den Propheten und Schriften (NaCH).

27 In der Geschichte der Bibel selbst erscheint Esau übrigens durchgehend in positivem Licht. Sein rabbinisches Image ist das Ergebnis einer Auslegungstradition.

28 Ein humorvoll gestaltetes Kinderbuch über diese Schreibtradition ist Marc Michaels, The Dot on the Ot, London 2015. Als Film: https://youtu.be/VSXkmVRy7w4, als pdf: http://bit.ly/2SFqoDs.

Gen 16,5	וּבֵינֶיךָ Punkt über dem yod („und zwischen dir“)
Gen 18,9	אֵלָיו Punkte über alef, yod, vav („zu ihm“)
Gen 19,33	וּבְקוּמָהּ Punkt über dem vav („und bei ihrem Aufstehen“)
Gen 33,4	וַיִּשָּׁקֵהוּ Punkte über jedem Buchstaben („und er küsste ihn“)
Gen 37,12	אֶת־צֹאן Punkte über jedem Buchstaben von ´et. („das Kleinvieh“)
Num 3,39	וְאַהֲרֹן Punkte über jedem Buchstaben („und Aharon“, PN)
Num 9,10	רְחֹקָה Punkt über heh („fern“)
Num 21,30	אֲשֶׁר Punkt über resh („von dem gilt...“)
Num 29,15	וְעִשָּׂרוֹן Punkt über vav („und ein Zehntel“)
Deut 29,28	לָנוּ וּלְבָנֵינוּ Punkte über jedem Buchstaben der beiden Wörter („uns und unsere Kinder“)
Belege aus NaCH:	
2. Sam 19,20	אֹצִי Punkte über jedem Buchstaben („er zog aus“)

Jes 44,9	הֵמָּה Punkte über jedem Buchstaben („sie“)
Ez 41,20	הַהֵיכָל Punkte über jedem Buchstaben („der Tempel“)
Ez 46,22	מְהֻקְצָעוֹת Punkte über jedem Buchstaben („angewinkelt“)
Ps 27,13	לוּלֵא Punkte über jedem Buchstaben („wäre nicht“)

6. Hängende Buchstaben (אותיות תלויות „´otiyot teluyot“)

Buchstaben in der Heiligen Schrift sind jedoch nicht nur manchmal grösser oder kleiner, sie können auch aus der Reihe fallen und nicht auf der Linie stehen. Vielleicht wird das Nun in מנשה Ri 18,30 eingehängt zu Ehren von Mosche. Denn Jehonatan, der Sohn Gerschoms, des Sohnes M..., war der Priester eines Götzenbildes, das man Dan aufgestellt hatte. Dies kann doch wohl kaum Gerschom, der Sohn von Mosche gewesen sein? Hatte Mosche etwa ein Enkelkind, das ein götzendienerischer Priester war? Das eingehängte Nun verhindert diese Tatsache und macht aus Mosche rasch einen Menasche. An insgesamt fünf Stellen gibt es solche eingehängten Buchstaben.

Ex 29,15	אהרן (wenige Rollen) (Markierung der einzigen Stelle, in der Aharon plene geschrieben wird.)
Ri 18,30	בֶּן־מְנַשֶּׁה (Veränderung des Namens zu Mosches Ehrenrettung, um nicht zu sagen, dass Mosches Enkel ein götzendienerischer Priester wurde.)
Ps 80,14	מִיָּעַר (Dieses Wort ist die Mitte der Psalmen im Blick auf die Wörter.)[29]
Hiob 38,13	רְשָׁעִים
Hiob 38,15	מֵרְשָׁעִים

7. Vier seltsame Zeichen: Nun-hafuchah, Vav-ketia, Qof-devuqah und Mem setumah

Vor und nach den Versen Num 10,35-36 gibt es ein besonderes Zeichen im Bibeltext ׳. Es sieht

29 Talmud, Kiddushin 30a.

häufig aus, wie ein umgedrehtes Nun, kann aber in sefardischen Rollen auch als besonderes Zeichen innerhalb der Worte בִּנְסֹעַ "beim Aufbrechen" und כְּמִתְאֹנְנִים "als sie sich beklagten" auftauchen.[30] Die Masoreten nannten es הפוכה נו"ן „Nun hafuchah".[31] Das Zeichen taucht noch sieben weitere Male im Tanach auf, in Psalm 107,23-28 u. 40. Wie Emanuel Tov zeigte, liegt hier eine antike Schreibtradition zugrunde, die anzeigen will, dass das „eingeklammerte" nicht an der richtigen Stelle steht.[32] Rabbi Yehuda haNasi bot jedoch in antiken Zeiten eine viel spannendere Deutung, wie der Talmud in Schabbat 116a berichtet. Num 10,35-36 sei ein eigenständiges Buch der Tora: Sefer Binso'a. Die Tora bestünde also aus sieben Büchern Mose: (1) Bereschit, (2) Schemot, (3) Vayikra, (4) Bemidbar, (5) Binsoa = Num 10,35-36, (6) der Rest des Buches Bemidbar und (7) Devarim. Dies belegt Prov 9,1, wo es heisst: „Die Weisheit – verstanden als die Tora – hat ihr Haus gebaut, sich Säulen ausgehauen, siebenfach." Die sieben Säulen der Weisheit – der Tora – sind also die sieben Bücher Moses.

30 Zu den verschiedenen Formen dieses Nun siehe Marc Michaels, Sefer Binsoa, 5. Aufl., London: Kulumus, 2017, S. 6-27.

31 Zu dieser Schreibvorschrift siehe auch Sof 6,1. Andere Bezeichnungen dieses Zeichens ist מנוזרת נו"ן nun m'nuzeret (isoliertes nun).

32 S. Tov, Scribal Marks (s. Anm. 26), https://www.thetorah.com/article/scribal-marks (Zugriff März 2021).

Man schien jedoch bereits in talmudischen Zeiten auch die klassische Schreibertraditionen zu kennen, Abschnitte, die an einer falschen Stelle stehen, zu markieren, denn bereits im Talmud widerspricht Rabban Schimon ben Gamliel seinem Kollegen und meint: In der Zukunft würde dieser Abschnitt von hier weggenommen werden und wieder dahin gesetzt werden, wo er eigentlich hingehört (Schabbat 116a)[33]. Wo diese richtige Stelle aber ist, weiß in der Gegenwart keiner. Es steht also zur Wahl: entweder meint man, die Tora bestehe – mit Prov 9,1 - aus sieben Büchern anstatt aus fünf, oder Gottes Heilige Schrift enthält Fehler.

In Num 25,12 erscheint der Buchstabe Waw in dem Wort Schalom „Friede" in der Mitte unterbrochen (ו"ו קטיעא „vav ketia"). Normalerweise wäre eine Torarolle, in der ein Buchstabe gebrochen oder gespalten oder auf andere Weise beschädigt ist, nicht koscher. Aber hier, in Num 25,12, muss der Buchstabe waw, der sonst eine durchgehende Linie hat, im Wort für Frieden,

33 Siehe in ähnlicher Weise auch ARN 34,4, wo weitere Fehler in den Propheten und Schriften aufgelistet werden, die jedoch im Bibeltext selbst nicht markiert sind.

Schalom, „gebrochen“ sein[34] und wenn es nicht so wäre, wäre diese Rolle nicht koscher. Eine koschere Rolle muss also einige bewusst fehlerhafte Stellen haben, wie dieses vav ketia. Eine beliebte homiletische Deutung dieses einzigartigen Phänomens besagt, dass die Schreiber hier die Tora korrigieren wollen. Gott gibt Pinchas einen Bund des Friedens (schalom) als Lohn dafür, dass dieser mit einem Speer einen israelitischen Mann und seine moabitische Partnerin in flagranti zusammen sah und spontan durchbohrt hatte? Kann dies sein? Für einen solch gewaltsamen und hinterhältigen Akt kann es wohl kaum einen Bund des „Friedens“ geben. Daher wird das Waw im hebräischen Wort für „Frieden“ unkoscher geschrieben. Dieser Friedensbund hat einen Haken!

In Ex 32,25 (בקמיהם) und Num 7,2 (ויקריבו) erscheint der Buchstabe Qof ohne den üblichen Zwischenraum und ohne die sonst üblichen Krönchen (קו"ף דבוקה „qof devukah“). Der in Italien lebende Kommentator Obadiah ben Jacob Sforno (1475-1550) erläuterte den Ausdruck „zur Abscheu vor ihren Widersachern“, der das „unkoschere“ Qof enthält: „Die Feinde geben ihnen einen schlechten Ruf. Israels Feinde würden über sie sagen, dass sie ihren Bund mit ihrem Gott gebrochen hätten und dass es keinen einzigen unter ihnen gäbe, der ein guter Mensch wäre, und dass sie nicht einmal die Anweisungen ihrer Propheten befolgt hätten. Obwohl sich nur eine kleine Minderheit mit Aaron (zum Bau des goldenes Kalbs) zusammengetan hatte, würde der Ruf des gesamten Volkes jetzt durch den Schmutz gezogen werden“ (Sforno zu Ex 32,25). Mit Num 7,2 beginnt der Abschnitt, den man traditionell an den Chanukkah-Tagen vorlesen soll (Meg 30b). Der Text listet die Stammesoberhäupter und ihre Gaben zur Weihung des Altares auf. Das Zählen von Menschen ist eigentlich nicht erlaubt, aber es heißt am Ende, diese waren die Männer, die mit den Zählungen (Musterungen) beauftragt waren (siehe Raschi z.St.), oder war es nicht richtig, dass hier „Anführer“ auftreten und nicht die einzelnen Mitglieder der Stämme? (Sforno z.St.). Weist das „unkoschere“ Qof zu Beginn des Satzes hier auf ein religiöses Problem in dem Vers hin? Insgesamt ist die jüdische Tradition jedoch sehr zurückhaltend in der Deutung der durchgezogenen Linie in diesem beiden Qofs.

34 Siehe Qiddushin 66b.

In Jes 9,6 erscheint ein Buchstabe, der aussieht wie ein ם mem sofit mitten in dem Wort: לְסַרְבֵּה „um zu vermehren“.[35] Der besondere Buchstabe heißt מ"ם סתומה „mem setuma“, „geschlossenes Mem“. Der Kommentator Ibn Ezra (1089-1167) meinte dazu: Einige erklären nach der Art des Midrasch, dass die Verwendung des geschlossenen Mems in diesem Wort auf das Wunder verweist, dass der Schatten der Sonne rückwärts ging (מֵשִׁיב אֶת־צֵּל הַמַּעֲלוֹת Jes 38,8). Der Talmud meint, der Grund sei, dass Gott gedachte, König Hiskia zum Messias zu erklären (Talmud, Sanh 94a). Wer diesen Vers, der in der christlichen Tradition schon früh eine prominente Rolle spielte (Jes 9,5-6 wurden auf Jesus gedeutet), liest, soll sich also an Hiskia erinnern, dass Gott sein Leben verlängerte (לְמַרְבֵּה) und ewigen Frieden und Autorität verhieß. An manchen Stellen sind die besonderen Zeichen und Schreibertraditionen also auch ein Ausdruck der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung um die Bedeutungen des Textes.

35 Sof 9,6 bringt eine Liste von Wörtern, die als ein Wort geschrieben werden sollen. Der Verf. dachte also wohl, anstelle von למרבה würden hier die beiden Wörter stehen לם רבה. Der Sinn ist jedoch unklar.

In einigen Torarollen erscheinen „gerollte“ Pes (פ' לפופה pe lefufah). Dies geht auf eine Vorschrift von Maimonides zurück (Mishne Tora: Hilchot Sefer Torah 7,8) und findet sich daher oft in Torarollen der jemenitischen Tradition oder sonstigen sefardischen Traditionen. Es ist eine Schrift-Gepflogenheit, keine Vorschrift für besondere Buchstaben an besonderen Stellen und auch nicht, wie man oft meint, eine nur kabbalistische Tradition. Da man es aber zuweilen in alten Tora-Rollen sehen kann, sei diese Schreibweise hier erwähnt.

8. Verzierte Buchstaben und Wörter

Ex 14,25	Verschnörkelter Buchstabe nun im Wort אפן („Rad“)
Ex 19,17	Verschnörkelter Buchstabe chet in den Wörtern בתחתית („unterster“)
Ex 28,6	Verzierungen über den Wörtern ועשו („und macht“) וארגמן („Purpur“) und משזר („gezwirnt“).

Lev 19,19	Krönchen über jedem Buchstaben des Wortes שעטנז („Mischgewebe“)
Num 3,44	Verzierung über dem Wort משה („Mosche“, PN)
Num 4,22	Verzierung über den Wörtern נשא („nimm“) und גרשון („Gerschon“, PN)
Num 5,5	Verzierung über den Wörtern משה („Mosche“, PN) und איש („Mann“)
Num 15,27	Verzierungen über den Wörtern לחטאת („als Sündopfer“), וימצאו („und sie fanden“), מקשש („ein Sammelnder“), השבת („der Schabbat“) und העדה („die Gemeinde“).
Num 16,41	Verzierung über den Wörtern בני („Kinder [Israels]“) und משה („Mosche“, PN)
Dtn 5,1	Verzierungen über den Wörtern משה („Mosche“, PN) und שמע („Höre“).
Dtn 10,12	Verzierung über dem Wort שאל („fordern“)
Dtn 11,17	Verzierter Buchstabe chet im Wort וחרה („und es entbrannte“)
Dtn 15,19	Verzierung über dem Wort הזכר („männlich“)
Dtn 21,7	Verzierter Buchstabe pe im Wort שפכה („sie hat [nicht] vergossen“)
Dtn 26,5	Verzierte Schreibweise der Wörter ואמרת לפני ענית („und du sollst antworten und sagen vor…“)

Diese Übersichten über die Schreibeigentümlichkeiten einer Torarolle – und daher in der Regel auch in jüdischen gedruckten hebräischen Bibelausgaben – zeigen, dass es in der jüdischen Bibelauslegung um mehr geht als um die Auslegungen von Textinhalten. Der Bibeltext wird gehört – in diesem Artikel wurde nicht weiter auf Verse mit akustischen Besonderheiten eingegangen – und gesehen. Was man hört und sieht spiegelt die lange Geschichte der jüdischen Tradition wider und es weckt Fragen. Warum ist dieser Text so anders gestaltet? Warum ist da ein großer Buchstabe, oder ein kleiner? Diese Fragen wurden und werden oft in homiletischen Deutungen im Gottesdienst oder häufiger in Lerneinheiten außerhalb des Gottesdienstes mehr oder weniger kreativ beantwortet. Wenn es in einem betreffenden Vers also eine traditionelle Schreib-Besonderheit gibt, lohnt es sich immer, die Tradition der jüdischen Kommentare, vor allem der älteren, nicht-am-einfachen Textsinn orientierten Midraschim zu studieren.

Endlich auf dem Campus!

Isabel Kurth
studiert im 2. Semester Evangelische Theologie im Magister Theologiae und Meteorologie im Bachelor of Science.

Laura Jessica Schneider
studiert im 3. Semester evangelische Theologie mit dem Studienziel Pfarramt.

Wenn man sich drei Semester nur als Kachel auf dem PC gesehen hat, ist es gar nicht so leicht, sich beim ersten Treffen zu erkennen. Bei vielen, die sich vor dem neuen Gebäude der Rechtswissenschaft versammelt hatten, musste man dreimal hinsehen, bis man das Gesicht unter der Maske rekonstruieren konnte. Begrüßt wurden die Studierenden von einem Dozenten mit der verwunderten Feststellung: „Es gibt euch ja alle wirklich!“

Zu Beginn des dritten digitalen Semesters war es nun endlich möglich, alle Corona-Studienanfänger/innen auf dem Campus zu versammeln. Ungefähr 25 Studierende der Theologie trafen zum ersten Mal am 04. Mai die Dozierenden der Fakultät und aufeinander. In gemeinschaftlicher Arbeit der Fachschaft und der Dozierenden wurde ein „Ersti-Tag“ organisiert, an dem die Studierenden, die noch nie die Uni von innen gesehen hatten, die Möglichkeit erhielten, ihre Kommilitonen, die Dozierenden und Wissenschaftlichen Mitarbeiter/innen kennenzulernen.

Mit viel Abstand, auf die 500 Sitze im ReWi 1 verteilt, begrüßte der Dekan, Michael Roth, alle Teilnehmenden. Dass zum Unileben mehr gehört als nur von der Ferne und alleine vor dem Laptop zu lernen, wurde genauso betont wie die Hoffnung, dass all das, was das Unileben ausmacht, im Wintersemester wieder möglich wird. Das machten ebenfalls die anwesenden Dozierenden deutlich, die ihr jeweiliges Fach vorstellten. Neben den Vertreter/innen von AT, NT, KG, PT, ST und IKT bekamen die Studiereden auch endlich das Gesicht zur netten Stimme von Frau Klostermann zu sehen. Im Anschluss stellte sich der Fachschaftsrat vor, der auch ein Pub Quiz organisierte. Da Gruppenbilden und Köpfezusammenstecken schwer möglich waren, wurde kurzerhand der Saal in Gruppe Brumm und Gruppe Schneider geteilt und die Antworten quer durch den Raum gerufen. Während es am Anfang – kaum anders als in digitaler Bildschirmkachel-Form – noch so leise war, dass der Dekan sich beinahe schon über die Stille beschweren wollte, konnte spätestens das Quiz das Eis brechen.

Dabei wurde geklärt, warum die Straßenschilder in Mainz unterschiedliche Farben haben, wann die Uni gegründet wurde, wie viele Kantone die Schweiz hat (leichter Vorteil für Frau Kobel) und wen Deutschland 1954 im WM-Finale besiegte.

Wenn es am schönsten ist, soll man bekanntlich aufhören, weshalb die Studierenden zu einer Campus-Rallye losgeschickt wurden, das unbekannte „Land“ zu erkunden, um sich im nächsten Präsenzsemester nicht hoffnungslos zu verlaufen. Dabei wurde ein mysteriöser Glaskasten hinter den Kreuzbauten zwar nicht entdeckt, dafür konnte aber der schöne Botanische Garten bewundert werden.

Nach der Odyssee über den Campus kamen einige Studierende trotz des stürmischen Wetters auf dem Forum zusammen. Dabei konnten zumindest einige der lang ersehnten Gespräche außerhalb der digitalen Welt stattfinden. Nummern wurden ausgetauscht und Landeskirchenfraktionen gebildet. Hoffnungsvoll schmiedete man Pläne, was man alles gemeinsam unternehmen möchte, sobald dies wieder möglich ist.

Alles in allem kam der Tag bei den Corona-Erstis sehr gut an, da er eine Möglichkeit bot, sich live zu treffen und auszutauschen, und Vorfreude auf das richtige Unileben weckte, wenn man sich endlich nicht mehr nur als Kacheln, sondern persönlich begegnet. Denn wenn der Tag eines gezeigt hat, dann dass sich persönliche Begegnungen durch nichts ersetzen lassen.

Sarah Höhr
studiert ev. Religionslehre und Englisch (B.Ed) und ev. Theologie in Mainz mit dem Ziel, ins Pfarramt zu gehen.

Mini-Symposium Ethik in der Alten Kirche und die aktuelle Debatte um Suizidassistenz

Wer entscheidet über unseren Tod? Gibt es ein selbstbestimmtes Sterben und unter welchen Umständen darf es dieses überhaupt geben? Mit diesen Fragen der Suizidassistenz befasste sich das Mini-Symposium Ethik in Antike und Christentum (eac) am 17. Mai 2021. Das eac ist ein Zusammenschluss aus verschiedenen Teildisziplinen der Theologie (Altes und Neues Testament, Alte Kirchengeschichte und Systematische Theologie/Ethik), das dazu dient in einem interdisziplinären Ansatz Begründungszusammenhänge der Ethik in der Antike (besonders im frühen Christentum) zu erforschen und deren Bedeutung für die heutige Ethik herauszuarbeiten; dies geschieht vor allem durch eine intensive Verknüpfung des Teilgebiets Alte Kirche mit dem Diskurs über aktuelle, praktische Anliegen der Ethik, wie zum Beispiel dem assistierten Suizids.

Der Anlass zum Symposium stellte der FAZ-Artikel vom 11.01.2021 zu diesem Thema aus theologischer Perspektive dar (Titel des Artikels: „Den assistierten professionellen Suizid ermöglichen“). Begonnen wurde das Symposium von Isolde Karle, Professorin für Praktische Theologie an der Ruhr-Universität in Bochum. Zusammen mit Prof. Reiner Anselm und Pfr. Ulrich Lilie verfasste sie Anfang des Jahres jenen FAZ-Artikels, der für binnenkirchliche Diskussion sorgte. Im vergangenen Jahr hatte das Bundesverfassungsgericht eine Erneuerung des §217 (StBG) beschlossen: Das Verbot der geschäftsmäßigen Suizidbeihilfe wurde damit aufgehoben. Jedoch besteht keine Pflicht, diese in palliativen Einrichtungen auch anzubieten. Zudem wurde das Schutzkonzept verbessert, das eine noch intensivere psychologische und seelsorgerliche Begleitung der Sterbewilligen vorsieht.

Nach einem kurzen Statement zur Sachlage rund um den §217 behandelte Isolde Karle in ihrem Vortrag die Themen Suizidprävention und Selbstbestimmung. Die Reflektion über den Suizidwunsch stellt dabei ein wesentliches Element der Suizidprävention dar. Entspringt

der Suizidwunsch aus psychischen Krankheiten, aus Einsamkeit oder aus anderen, veränderbaren Gründen wie z.B. dem Gefühl, eine familiäre Belastung zu sein oder aus finanziellen Gründen, so ist Suizidbeihilfe nicht möglich. Daher ist es Kernfaktor des Schutzkonzeptes, zu prüfen, ob der Wunsch nach Suizidbeihilfe wirklich eigener Wunsch ist und ob psychische und seelische Leiderfahrungen aufgearbeitet und verändert werden können. Zudem ist eine Entstigmatisierung des Themas Tod nötig, um Sprachfähigkeit zu erlangen und die Selbstbestimmtheit des Todes in familiäre und gesellschaftliche Diskurse einbringen zu können. Die Möglichkeit, den eigenen Tod selbst bestimmen zu können, ergibt sich nach Isolde Karle daraus, dass wir aus christlicher Perspektive ein Recht auf Leben haben, aber keine Pflicht. Nichtsdestotrotz habe es extreme Reaktionen, ja teils sogar polemische Antworten, auf den FAZ-Artikel gegeben. Auch aus katholischer Perspektive ist das Recht auf ein selbstbestimmtes Lebensende umstritten: Suizid gilt als Todsünde; Sterbesakramente können verweigert werden. Aus evangelischer Sicht ist die Sachlage weniger eindeutig: Einerseits möchte man Stigmatisierung verweigern, andererseits ist mit dem Thema oft ein moralischer, warnender Unterton (Suizid als Akt der Lebensverweigerung) verbunden. Darüber hinaus kann die Beschäftigung mit dem Thema Tod aber auch ein spiritueller Akt sein, die mit einer Akzeptanz des Todes einhergeht. „Menschen müssen keine Helden sein, sie dürfen auch aufgeben“, so Isolde Karle. Aufgeben ist im Narrativ Isolde Karles aber keineswegs negativ konnotiert, sondern eher als ein Loslassen des Irdischen mit Blick auf das Transzendente gedacht. Sie verbindet diesen Gedanken mit einem Zitat von Jochen Klapper, der im Kontext der Verfolgung der Nationalsozialisten kurz vor seinem Suizid folgenden Satz in sein Tagebuch schrieb: „Wir sterben nun, ach, auch das steht bei Gott. Wir gehen heute Nacht gemeinsam in den Tod. Über uns steht in den letzten Stunden das Bild des segnenden Christus, der um uns ringt. In dessen Anblick endet unser Leben.“ [1]

Durch dieses Bild ergeben sich seelsorgerliche Anforderungen, wie z.B. das Wahrnehmen der Ambiguität des Lebens, die grundlegende Wertschätzung der Person etc. Zur Professionalität der Sterbebegleitung gehört zudem, Andersartigkeit zu akzeptieren sowie unterscheiden zu können zwischen eigenen Werten und den Werten

1 Jochen Klepper: Unter dem Schatten deiner Flügel. Aus den Tagebüchern der Jahre 1932–1942. Hrsg. von Hildegard Klepper. Stuttgart 1956, S. 1133 (Tagebucheintrag vom 10. Dezember 1942).

der anderen. In Beratungsgesprächen wird die Haltung der kritischen Solidarität eingenommen, das bedeutet, dass Menschen in ihrem Wunsch nach Suizid wahrgenommen und im angemessenen Rahmen begleitet werden, gleichzeitig werden aber auch kritische Impuls zum Nachdenken gesetzt. Zudem werden im Prozess auch die Angehörigen begleitet (erweiterte Kasualpraxis), denn Suizid habe immer etwas Gewalttätiges.

Im Anschluss an den Vortrag von Isolde Karle schilderte Dogmar Hoffmann die patristische Sicht auf den assistierten Suizid. Dazu zog sie zunächst platonische, aristotelische und weitere Quellen aus der antiken Philosophie zu Rate. Dabei wird deutlich: Die Frage nach Suizid und nach dessen Legalität war auch in der Antike ein durchaus bekanntes und umstrittenes Thema. Als Argument gegen die Rechtmäßigkeit des Suizids wird häufig genannt, dass wir keine Befugnis über unser Leben haben, sondern nur Gott, so u.a. Platon und Aristoteles. Zudem wurde damals Suizid mit (männlicher) Schwäche assoziiert. Cicero dagegen erwägt eine dialektische Position. Zwar vertritt er auch das Argument, Sterben sollte allein durch Gottes Plan möglich sein, er bedenkt jedoch auch, dass Gründe, die zum Suizid führen, eine causa iusta (gerechte Ursache) sein können, welche den Suizid vor Gott legitimieren und dieser sogar göttlich gewollt sein können. Auch Plotin rechnet den Suizid unter die Notmittel und Seneca betont darüber hinaus, dass Suizid möglich sein sollte, da es auf die Art des Lebens, nicht die Dauer ankomme. Später wird das Thema Suizid nochmal während der Christenverfolgungen besonders relevant. So berichtet zum Beispiel Eusebius von „freiwilligen“ Märtyrern und Selbstauslieferern, die unter Androhung oder Vollzug von Folter lieber den Freitod in Kauf nahmen als dem Christentum abzuschwören. Davon ausgehend entstanden auch unter den Kirchenvätern Überlegungen dazu, ob und ab wann der frei gewählte Tod rechtmäßig sei. Der allgemeine Tenor hierbei ist, dass die meisten Kirchenväter Suizid für „Frevel“ halten (so. z.B. Lantanasius). Nur Ambrosius bewertet den Freitod während der Verfolgung als „vorbildliches Martyrium“. Hieronymus und Augustin dagegen lehnen die Selbsttötung unter allen Umständen ab, da nur Gott über den Tod verfügt, der Mensch sich dem Leben aber beugen müsse. Das spätere kanonische Recht (a.561) sieht daher bei Suizid auch keine Totenmesse und kein feierliches Leichenbegräbnis unter Psalmengesang vor.

Der Vortrag von Dagmar Hoffmann wurde anschließend von Ulrich Volp mit der Position von Johannes Chrysostomus ergänzt: Dieser wertet, ähnlich wie der späte Augustin, Suizid zunächst als Sünde. Seine Argumentation verknüpft er mit dem Thema Reue und Vergebung: Gott möchte grundsätzlich Vergebung für jeden Menschen, der Selbstmörder aber beraubt sich selbst jeder Chance auf Reue und damit auch auf Vergebung. Als Gegenbeispiel zum Selbstmörder dient Hiob, der trotz großem Leid ausharrt. Doch eine bisher wenig rezitierte Schrift an Stageirios zeigt auf, dass auch Chrysostomos sich der Komplexität der Thematik bewusst war und durchaus Verständnis für den Suizidwunsch hatte. Stageirios, der Briefpartner Chrysostomos, leidet unter Angstzuständen. Er ist kürzlich zu den Askteten übergetreten, die dort geforderte Enthaltsamkeit stellt ihn vor Probleme und er sorgt sich um sein Seelenheil. Chrysostomos spricht ihm gut zu und ermutigt ihn am Leben zu bleiben. Chrysostomos nimmt hier also eine seelsorgerliche Perspektive ein und zeigt Empathie und Verständnis für den Todeswunsch, wenngleich er ihn nicht gutheißt. Das Verlangen zu sterben führt Chrysostomos, anders als Augustin später, auf einen Dämon zurück. Denn der Todeswunsch liege nicht in der menschlichen Natur, sondern muss eine externe Quelle, also einen bösen Dämon haben. Diesem Dämon gilt es zu widerstehen. Durch die Einführung des Dämons obliegt die Bewertung eines Suizid(vorhabens) einer Einzelfallentscheidung. Gleichzeitig nimmt sie Verantwortung vom Suizidenten weg und entlastet auch die Angehörigen in der Schuldfrage.

Ruben Zimmermann wendet sich der Perspektive der Sterbewilligen zu (nicht aus der Perspektive der Begleitung) und fragt provokant an, ob man nicht auch für andere sterben kann und darf. So kann zum Beispiel der Tod Sauls (2. Sam 31,4) als assistierter Suizid gesehen werden: Bevor er in die Hand der Feinde fällt, bittet Saul seinen Waffenträger ihn zu töten. Dieser weigert sich zunächst, Saul fällt danach in sein eigenes Schwert hinein, der Waffenträger bringt sich aus Solidarität zum König ebenfalls um. Auch Gen 49,1 beschreibt einen Tod aus sozialen Gründen: Jakob segnet bei seinem Tod seine Nachkommen, sein Sterben ist also zugleich eine Segenshandlung. Auch in der Antike, zum Beispiel bei Vergil oder Horaz, gibt es ein Sterben zu Gunsten des Vaterlandes – also aus selbstlosen Motiven. Und schließlich ist das Sterben Jesu ein Sterben für andere, denn in Joh 10, 18 heißt es: Niemand

entreißt es mir, sondern ich gebe es aus freien Stücken hin. Auch hier handelt es sich um einen selbstbestimmten Tod. Ruben Zimmermann kommt somit zum Schluss, dass seiner Meinung nach das „Selbstbestimmte Sterben“ ein „Sterben für andere“ miteinschließt, denn es beruht auf Liebe. „Die Unverfügbarkeit der Liebe erinnert zugleich daran, dass mein Sterben für andere, ein Sterben mit anderen und vor allem ein Sterben in Gottes Hand darstellt“, so Zimmermann.

Michael Roth bekräftigt am Ende nochmal die Position, dass jeder Suizidwunsch ein Einzelfall ist, denn wir handeln nicht nach Prinzipien, sondern werden von der einzelnen Situation bewegt. Daher seien Situationen wie die der Suizidbegleitung nicht mit fixen Werten zu beurteilen, sondern fordern uns auf, uns der Situation selbst auszusetzen. Ethik ist in diesem Fall als eine Wahrnehmungsschule zu denken, die uns fragen lässt, welche Facetten und Aspekte bei uns zu welchen Reaktionen führen. Zudem pflichtet er Isolde Karle bei, dass das Leben zwar einen Wert an sich habe (und damit Gabe sei), daraus aber nicht folge, dass der Mensch weiterleben müsse. Stattdessen sei, so habe er vom ehemaligen Universitätsprofessor Weyer-Menkhoff gelernt, Suizid als ein Rufen zu verstehen. Ein Mensch, der Selbstmord begeht, hört einen Ruf in eine Welt, zu der wir keinen Zugang haben. Dieses Rufen muss in der Suizidbegleitung thematisiert werden, gleichzeitig muss gefragt werden, ob auch noch andere Rufe (hinein ins Irdische) zu hören sind. Suizid und der Wunsch nach Suizid darf daher kein Tabuthema bleiben.

Die anschließende Diskussion eröffnete Platz für kritische Fragen und andere Positionen als die Vorgestellten. Hier wurde diskutiert, welche Folgen eine solche Öffnung der Suizidbeihilfe gesamtgesellschaftlich haben könnte, man denke zum Beispiel an den alternden 68er Jahrgang, an Prozesse der Individualisierung und an einen möglichen „Sterbetourismus“ wie man ihn beispielsweise in der Schweiz hat, wo der Zugang zu autonomen Sterben einfacher ist als in Deutschland. In diesem Zusammenhang wird auch kritisch angefragt, welche Rolle Menschen spielen, die nicht todkrank sind, aber deren (physische oder psychische) Krankheiten aber als austherapiert gelten und die aufgrund des Leides, das die Krankheit erzeugt, auch einen Todeswunsch verspüren. Da dies aber Einzelfälle sind, wäre eine Öffnung des Sterberechts an dieser Stelle problematisch, aber nicht undenkbar. Auch sehr kritisch gesehen wurde von einer Teilnehmerin

die Position des altruistischen Sterbens, da es zu sozialen Pressionen führen kann. Die Gründe wären dann nicht mehr selbstbestimmt, sondern ein möglicher Grund könnte sein, dass man zum Beispiel seine Kinder nicht finanziell belasten möchte. Ruben Zimmermann stellte an dieser Stelle klar, dass es dünnes Eis sei, es ihm aber vorrangig darum ging, die vorherrschende Tabuisierung von bestimmten Gründen aufzubrechen. Zuletzt wird noch die Frage nach Christus gestellt: Macht es einen Unterschied, ob ich sterben möchte, weil ich lebensmüde bin oder ob ich sterben will, weil ich mich, mit Christus vor Augen, dazu bereit fühle? Isolde Karl antwortet, dass dies einer individuellen Entscheidung obliegt und eine generalisierte Antwort nicht möglich ist. Jedoch ist die Diskussion um selbstbestimmtes Sterben immer mit Frage nach dem Tod verbunden. Der Prozess, in dem glaubende Patienten einen Sterbewunsch entwickeln, ist daher immer auch ein Ringen mit Christus.

Die Veranstaltung wurde (mit Ausnahme der Diskussion) aufgezeichnet und kann auf Anfrage an das eac nachträglich angeschaut werden. Insgesamt wurde deutlich, dass das Thema assistierter Suizid ein Thema ist, das durch die Jahrhunderte hindurch immer Anlass zur Diskussion gegeben hat und die Kirchen dabei in der Vergangenheit auch Schuld auf sich geladen haben, was oftmals zur Tabuisierung des Themas geführt hat. Nun muss versucht werden, Sprachfähigkeit zurückzuerlangen. Eine allgemeine ethische Leitlinie zum Thema assistierter Suizid kann es jedoch nicht geben, da jede Leidensfähigkeit und die Gründe für den Sterbewunsch individuell sind. Betroffene können und müssen daher individuell begleitet werden.

Rhein-Main Quellen Seminar

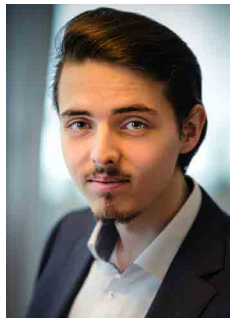


Bild: Dennis Kenneweg

Dennis Kenneweg
studiert im 7. Fachsemester evangelische Theologie mit dem Studienziel Magister Theologiae.

Nathalie Schüler
studiert im 8. Fachsemester evangelische Theologie mit dem Studiennziel Magister Theologiae.

Nathalie Schüler:
Habt Ihr euch eigentlich schon einmal gefragt, wie eine Quellensammlung entstanden ist?

Gemeinsam arbeiten die Herren Prof. Dr. Breul, Prof. Dr. Markus Wriedt, Professor für Kirchengeschichte an der Goethe-Universität Frankfurt, und Dr. Benedikt Brunner, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leibniz-Institut für Geschichte, daran, eine neue Quellensammlung herauszugeben.

Momentan ist geplant, dass die Quellensammlung sowohl in Buchform als auch in einem digitalen Format erscheinen soll.

Da die Quellensammlung sich vor allem an Studierende richten soll, wird viel Wert auf unsere Beteiligung gelegt. Das Projekt ist dabei auf drei Semester ausgelegt. Im WiSe 20/21 sind Quellen zur protestantischen Kirche in der Nachkriegszeit (1945-49) behandelt worden, im SoSe 21 wurden Quellen zur protestantischen Kirche im Kalten Krieg (1949-1968) behandelt und im WiSe 21/22 wird es um Quellen zur protestantischen Kirche im Zeitalter der gesellschaftlichen Reformbewegungen (1968-1989) gehen.

Das Seminar findet in Form von vier bis fünf Studientagen statt. Die Seminargruppe besteht – neben den drei Dozierenden – aus Promovierenden aus Frankfurt und Mainzer Studierenden, variiert dabei aber ein wenig von Semester zu Semester. Dieses Format ermöglicht es, dass alle Teilnehmenden ihre Stärken einbringen können und verschiedenste Sichtweisen zu vielseitigen Blickwinkeln auf die unterschiedlichen Quellentexte führen.

Ein typischer Studientag beginnt meist mit einer kurzen Einführung eines der drei Dozierenden zum historischen Kontext und der Situation der Kirche. Dabei orientiert sich das Seminar oft an Professor Breuls Vorlesung KG VI. Darauf folgen meist arbeitsteilige Gruppenarbeiten, in denen Quellentexte ganz ausführlich besprochen werden können. Dabei stehen sowohl inhaltliche Fragestellungen auf der Tagesordnung als auch die Frage danach, wie dieser Text verständlicher gemacht werden kann. Was braucht Anmerkungen oder Einleitungen? Welche Worte müssen vielleicht erklärt werden? Können alle genannten Personen als bekannt vorausgesetzt werden? An

bestimmten Quellen wurde auch engagiert diskutiert, ob sie überhaupt in eine Quellensammlung zur ev. Kirche in Deutschland nach 1945 gehören. Anschließend wird im Plenum geteilt, was in den Arbeitsgruppen erarbeitet wurde, und es gibt die Möglichkeit für Rückfragen und auch für weiterführende Diskussionen.

Im Rahmen dieser Veranstaltung ist eine vertrauensvolle und sehr produktive Arbeitsgemeinschaft entstanden, zu der auch noch weitere Studierende herzlich willkommen sind.

Dennis Kenneweg:
Das Problem an der Gegenwart ist, dass wir sie nicht verstehen können. Und das Problem an der Historie ist, dass wir sie nicht erleben können. Fatal: Zum wirklichen Begreifen der beiden fehlt immer das, was die jeweils andere ausmacht, das Verstehen müsste zur Gegenwart hinzutreten und das Erleben zur Historie. Vielleicht aber ist eine Brücke über diese Kluft die Beschäftigung mit historischen Quellen. Sie ist näher, unmittelbarer, teils auch persönlicher. Man fängt an zu verstehen, dass die Personen, deren Lebensdaten wir Studenten sonst auswendig lernen, über deren Werken und Worten wir grübelnd sitzen, dass diese Personen keine Prüfungsthemen sind: Sie sind Menschen, die wirklich gelebt haben, mit einem eigenen Schicksal, das von ihren Meinungen und ihrem Wirken nicht zu trennen ist, Menschen, die plötzlich weit mehr sind als nur „Helden“ oder „Vordenker“, sondern so facettenreich wie ihr Leben selbst. Manchmal ist man verblüfft, erstaunt oder auch verärgert, was der eine oder andere von ihnen tatsächlich auch gedacht hat, neben dem, was in der Zukunft Geschichte machen sollte. Ihnen so nahe zu kommen, wie es nur geht, das ist das Privileg, das der Historiker hat — sein Fenster in die Vergangenheit: In den letzten Semestern konnten wir Martin Niemöller über die Schulter sehen, wie er im Brief sein Leben in der Nachkriegszeit bedrückend beschreibt. Wir konnten miterleben, wie Helmut Thielicke im Bundestag der Lethargie seiner – und unserer – Gegenwart wortgewaltig den Spiegel vorhält. Und wir wurden Zeugen, wie der Alltag als Mitglied einer christlichen Studentengemeinde in der DDR immer mehr durch Einschüchterung und Unsicherheit überschattet wird.

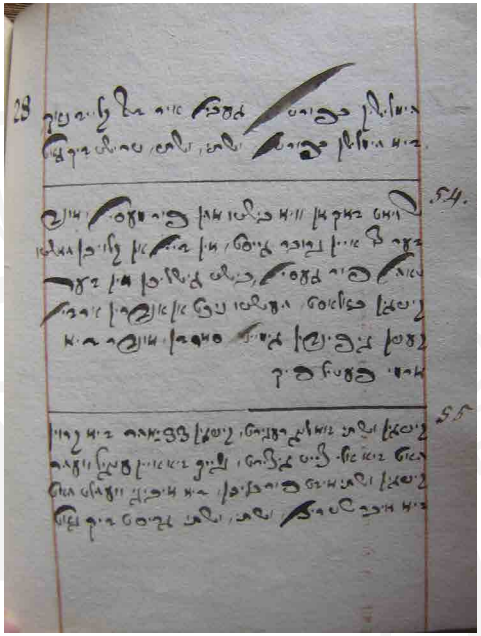
All das beeindruckt und fasziniert, es setzt uns aber auch in ein angemesseneres Verhältnis zu diesen Ereignissen, die sonst als „historisch“ entrückt werden, als Vergangenheit, die man nur kennen kann, im Unterschied zur Gegenwart, die

man leben muss. Wenn ich die Vergangenheit miterlebe, und sei es auch nur in Ansätzen, dann kann mir bewusst werden, dass die Menschen, die sie zu ihrer Zeit erlebt haben, sie als ihre Gegenwart erlebt haben, und dass sie sich kaum als „historische Persönlichkeiten“ fühlten. Sie sahen Aufgaben vor sich, die sie versuchten zu lösen, angeleitet durch ihre eigenen Stärken und Schwächen, genau wie wir auch. Wer weiß, was an uns einmal „historisch“ sein wird? Was die „großen“ Leistungen und Fehlleistungen unserer Generation, vielleicht sogar einzelner Individuen unter uns sind, über die man zukünftig Vorlesungen halten wird? Die „historischen“ Momente waren nichts anderes als das, was wir stetig erleben. Dass sie eben das waren, Momente im Leben, die erwartet, erlebt und verlebt wurden – und dass sie doch nachklingen bis ins Heute, niemals völlig vergangen sind, das macht demütig vor der Historie. Es macht aber auch demütig vor der Gegenwart, denn es lässt uns ahnen, dass in den unbedeutend scheinenden Augenblicken unseres Lebens die Historie von morgen inbegriffen ist. Die Historie als Gegenwart erleben - und so die Gegenwart als Historie verstehen.

Buchvorstellung

Andreas Lehnardt, Das verbotene Purim-Spiel Le-Haman aus Frankfurt am Main, Wiesbaden: Harrassowitz 2021

Prof. Dr. Andreas Lehnardt
ist Professor für Judaistik an der Evang.-theol. Fakultät der JGU Mainz



Der Band legt die Edition einer in der Martinus-Bibliothek Mainz aufbewahrten Handschrift eines jiddischen Purim-Spiels aus Frankfurt am Main aus dem Jahre 1751 vor. Eine im Jahre 1932 von Dr. B. Weinryb beabsichtigte Veröffentlichung dieses bemerkenswerten Zeugnisses jüdischer Theaterkultur konnte aufgrund der politischen Umstände nicht durchgeführt werden. Das gut erhaltene Manuskript von 224 Seiten trägt den Titel Le-Haman („Über Haman") und überliefert ein Ahashwerosh-Spiel, d.h. eine dramatische Widergabe des biblischen Buches Ester. Purim-Spiele wurden vor dem gleichnamigen Fest zur Unterhaltung und Belehrung dargeboten; eine bemerkenswerte Parallele finden sie in christlichen Fastnachtsspielen. Die Überlieferungslage für Purimspiele gilt jedoch im Vergleich zu insbesondere protestantischen Fastnachtsspielen bislang als schlecht. Editionen, zumal solche mit einer deutschen Übersetzung und einem Kommentar, fehlen. Das Frankfurter Stück Le-Haman wurde in der Frankfurter Judengasse zur Aufführung gebracht und kurz darauf vom Rat der Stadt verboten. Die Hintergründe, die zu diesem Verbot führten, werden in der Einführung beleuchtet. Später gelangte das teilweise ins Deutsche übersetzte Manuskript in den Besitz von J. F. G. Schlosser in Frankfurt, einem Freund J. W. von Goethes. Mit dem umfangreichen Nachlass Schlossers wurde die Handschrift dem bischöflichen Seminar in Mainz vermacht. Eine vergleichbare ältere Fassung eines Ahashwerosh-Spiels ist in Amsterdam gedruckt worden und wird in der Einleitung und in der Übersetzung herangezogen. Die genauere Analyse von Le-Haman lässt dabei erkennen, dass das Stück zahlreiche traditionelle rabbinische Auslegungen des Buches Ester aufnimmt, darüber hinaus jedoch neue Interpretationen und Zusätze zur biblischen Erzählung bietet. Das Spiel ist dabei einerseits volkstümlich inszeniert, nimmt aber auch zahlreiche neuzeitliche sprachliche und kulturelle Einflüsse auf. Einleitung und Edition werfen insofern auch ein Licht auf

die soziale und innere Lage der Einwohner der Frankfurter Judengasse in der Mitte des 18. Jahrhunderts, insbesondere auch auf das Verhältnis zur christlichen Mehrheitsgesellschaft. Mit der Edition des Purim-Spiels Le-Haman wird daher insgesamt eine wichtige Quelle für die Kenntnis des Judentums in der Reichsstadt Frankfurt in der Mitte des 18. Jahrhunderts zugänglich gemacht. Neben ihrer Bedeutung als Quelle für die Kenntnis des Jiddischen bietet das Buch einen interessanten Einblick in eine volkstümliche jüdische Festkultur, der in der allgemeinen Theatergeschichte bislang wenig Berücksichtigung gefunden hat.

Buchvorstellung
Achim Müller, Theologische Bibelkunde, Leipzig: EVA 2021
erscheint im Dezember

Dr. Achim Müller
ist Pfarrer und Lehrbeauftragter der Evang.-theol. Fakultät der JGU Mainz

Die Bibel ist das wichtigste Buch für Theologinnen und Theologen. Sie sollten es daher gut kennen. Dass das so ist, darum bemühe ich mich in Übungen zur Bibelkunde, die ich seit 2002 anbiete.

In meinen Kursen geht es mir nicht nur darum, dass Studierende die prüfungsrelevanten Gliederungen, Themenübersichten auswendig lernen und die wichtigsten Geschichten nacherzählen können. Mir geht es vor allem darum, dass die Texte in ihrer theologischen Bedeutung sichtbar werden.

Darin unterscheidet sich mein Lehrbuch als „theologische Bibelkunde“ auch von vergleichbaren Büchern. Selbstverständlich kann dieser theologische Gehalt nicht erschöpfend behandelt werden (dafür reicht nach meiner Erfahrung auch ein Theologiestudium noch nicht …), aber bei wichtigen Stellen kommt die theologische Relevanz der Texte zur Sprache. Theologie ist dabei im allerweitesten Sinn verstanden. Es geht mir nicht nur darum exemplarisch historische, religionsgeschichtliche und exegetische Fragen anzusprechen, sondern auch immer die Perspektive der Auslegungsgeschichte mit einzubringen: Wie greift das NT das AT auf? Was ist die Eigenart der jüdischen Rezeption des AT als Tenak? Dazu kommt auch vereinzelt die weitere interreligiöse Perspektive: Wie geht der Koran mit den biblischen Stoffen um?

Die systematisch theologische Bedeutung der Texte und ihre Rolle in der Kirchengeschichte und Frömmigkeit ist auch immer wieder Thema, wie auch die kreative Umsetzung der Stoffe in bildender Kunst, Literatur, Musik und Film. In der Summe wird hoffentlich deutlich, welche wichtige Rolle die Bibel (nicht nur in der westlichen) Kultur gespielt hat und noch spielt.

Ich bin überzeugt, dass diese vielfältigen Verknüpfungen der biblischen Texte und Stoffe helfen, sich die Inhalte der Bibel auch didaktisch besser zu erschließen, da solche Verknüpfungen das Lernen und Behalten erleichtern. Für das Lernen enthält die „Theologische Bibelkunde“ selbstverständlich auch zahlreiche Übersichten als Merkhilfen für Gliederungen und Themenstränge, sowie weitere didaktische Hinweise – einschließlich Fragen zur Lernkontrolle.

Die Bibelkunde eignet sich daher für die Vorbereitung auf die Bibelkundeprüfung. Da aber auch im ersten Examen gute Bibelkenntnisse von großem Vorteil sind, kann das Buch auch in dieser Phase des Studiums zur Wiederholung genutzt werden.

Ehrendoktor für Prof. Küster

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.

Am 28.05.2021 wurde Professor Volker Küster mit dem Ehrendoktorat der schwedischen Lund University ausgezeichnet.

Prof. Küster als „one of the most prominent figures in intercultural theology, missiology and research on global Christianity" nahm die traditionellen Symbole eines Ehrendoktorats aus Lund in Empfang: den schwarzen Hut, den goldenen Ring mit Kreuzmotiv, und die lateinische Urkunde. Damit wurde er nicht nur mit Ehre und Freiheit chargiert: Seine Loyalität und Treue zur Wissenschaft wurde ebenso ausgedrückt.

Die vielseitigen Interessen von Prof. Küster spiegeln sich Folgens der Laudatio auch in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit wider. Schon am Anfang seiner Karriere hat er ein Werk über die koreanische Minjung-Theologie veröffentlicht, gefolgt von weiteren Büchern, wie die Einführung in die interkulturelle Theologie, oder The Many Faces of Jesus Christ: Intercultural Christology. Er beschäftigt sich weiterhin mit der Minjung-Theologie, wie sein Buch aus 2010, A Protestant Theology of Passion: Minjung Theology revisited, zeigt. Daneben wurde sein Beitrag zur Recherche zum Thema Kultur und Religion in der christlichen Kunst besonders herausgestellt.

Prof. Küster berichtet selbst über seinen Kontakt mit der Fakultät in Lund: „In den frühen 2000ern haben wir einen Hansaclub gegründet, der die Missiologie im Sinne des Projektes einer Interkulturellen Theologie erneuern sollte, Werner Ustorf (Birmingham), Aasulf Lande (Lund), Viggo Mortensen (Aarhus) und wenig später auch Klaus Hock (Rostock) waren dabei. Ich war damals der Jüngste in dieser Gruppe und habe regelmäßig kleine ‚Expertmeetings' in Kampen organisiert, auf denen in einem geschützten, von Freundschaft getragenen Raum neue Ideen ausprobiert werden konnten. Dabei wurde gut gegessen und getrunken und bis tief in die Nacht diskutiert. Es gab aber auch wechselseitige Gastvorträge und große Konferenzen, zu denen wir auch Doktorand:innen mitgebracht haben."

Auf sein breites internationales Netzwerk (mit Theolog:innen und Künstler:innen nicht nur aus Europa, sondern auch Asien, insbesondere Süd-Korea und Indonesien sowie den USA und Latein-Amerika) musste er auch in der Pandemie

nicht verzichten, obwohl es nicht möglich war sie als Gäste in Mainz zu empfangen, konnte er mit ihnen weiterhin online zusammenarbeiten. In einer Reihe von Webinaren haben auch die Studierenden und Doktorand:innen davon profitieren können.

Apropos online: Der Lund University gelang es, die langjährige Traditionen mit der Digitalisierung zu verbinden. Die Zeremonie fand wegen der Pandemie online statt – aber das bedeutet nicht, dass sie weniger feierlich war als früher. Herzlichen Glückwunsch an Professor Dr. Dr. h.c. Küster!

Volker Küster

Mainzigartig: Eine große Wunderkammer für Neugierige

Der Master Mittelalter- und Frühneuzeitstudien

Maria Jahn
studiert im 2. Fachsemester den Masterstudiengang Mittelalter- und Frühneuzeitstudien.

Bild: David Johannes Braun, dbraun04@students.uni-mainz.de

David Johannes Braun
studiert im 3. Fachsemester den Masterstudiengang Mittelalter- und Frühneuzeitstudien.

Im Sommer des letzten Jahres startete fast schon unbemerkt in Zeiten des Corona-Chaos ein neuer Masterstudiengang mit einem innovativen Konzept: Die Master-Studierenden des neuen Studienganges mit dem etwas sperrigen Titel „Mittelalter- und Frühneuzeitstudien“ sollen sich nicht mehr nur auf ein Fach spezialisieren, sondern Erfahrungen in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen sammeln und die Perspektiven dieser Fächer in ihre Forschungen einbringen. Das Motto lautet Interdisziplinarität. Studierende wählen ein Schwerpunktfach (entweder das Haupt- oder Beifach aus dem Bachelor). Darüber hinaus können sie aber – wie in einer Wunderkammer – sich mit einer großen Vielfalt sehr unterschiedlicher wissenschaftlichen Disziplinen und Methoden beschäftigen. Es können Module in der Philosophie, Alt-Philologie, Geschichte, Germanistik, Theaterwissenschaften, Musikwissenschaft, ev. und kath. Kirchengeschichte, Buchwissenschaft, Kunstgeschichte, Romanistik und Anglistik belegt werden. Es ist ein Kabinett sehr unterschiedlicher Fächer, das die Entwicklung neuer Interessen, wissenschaftlicher Perspektiven und Spezialisierungen fördert.

Wie aber sieht dieses Studium genau aus? Was ist so interessant an dem Studiengang? Wir – das sind Maria Jahn und David Braun – wollen euch einen kleinen Einblick in unsere Motivationen, die uns zu diesem Studiengang hinführten, und unseren Studienalltag geben.

Ich, David Braun, mache hier gerne den Anfang. Als ich meinen Bachelor Geschichte beendet hatte, kam ich zu dem Schluss, dass der Master Geschichte mir nicht sonderlich zusagte, da er eine Wiederholung vieler Elemente des Bachelorstudiums darstellte. Aber ich wollte mehr: Nicht nur das Alte wiederholen (und vertiefen), sondern Neues lernen und meine Perspektive erweitern. Daher sprach der Studiengang mich sofort an. So war das Angebot der Altphilologie für mich zuerst die Chance, mein eingerostetes Latein zu reaktivieren, aber die Beschäftigung

mit antiken Texten ermöglichte es mir, neue Perspektiven auf mein Masterarbeitsthema, das sportgeschichtlicher Natur ist, zu entwickeln. Es stellte sich heraus, dass die Sportkultur der Antike im 16. Jh. rege rezipiert wurde. Solche kleinen und großen Aha-Momente ziehen sich durch mein Studium, das auch hier in der Kirchengeschichte stattfindet.

Wie David habe auch ich, Maria Jahn, meinen Bachelor in Geschichte abgeschlossen. Damals habe ich es schon bedauert, in dem klassischen M.A. Geschichte kein Beifach mehr haben zu können. Meine Interessen waren schon immer breit gefächert und durch diesen neuen Studiengang konnte ich mir den Wunsch erfüllen, auch mal in die Theologie und Kunstgeschichte reinzuschnuppern. Ich belege dieses Semester sowohl Veranstaltungen aus der katholischen als auch evangelischen Theologie, was durch die Interdisziplinarität glücklicherweise möglich ist. Da meine Forschungsinteressen auf der Religions- und der Gendergeschichte liegen, bekomme ich so unglaublich viel neuen Input und Kontexte geliefert.

Weil der Studiengang so klein ist, profitiert man von einem sehr freundschaftlichen und persönlichen Austausch mit Dozierenden und den Kommilitones – trotz Corona. So gibt es jedes Semester ein Kolloquium, in dem alle Studierende dieses Studienganges (wir sind momentan acht) zusammenkommen. Hier werden z. B. Masterarbeitsthemen gemeinsam aus den Perspektiven unterschiedlicher Fächer diskutiert und entwickelt. Nach den letzten Semestern ist unser persönliches Fazit, dass der Studiengang genau das Richtige ist für neugierige Studierende, die mehr als nur ein einfaches Fachstudium wollen.

Dissertationen im Sommersemster 2021

David Jimenez,
hat von 2016-2021 an der Evang.-theol. Fakultät der JGU im Rahmen des PhD-Programms promoviert.

David Jimenez,

LUKE'S NOTIONS OF 'SPIRITS'. A Study Of Luke's Concept of Πνεῦμα against the Background Traditions of the Qumran community and Stoicism

Dissertation in the Interdisciplinary Studies in Theology and Religion, Faculty of Protestant Theology, University of Mainz, Germany. Doktorvater: Prof. Dr. Ruben Zimmermann. Erster Gutachter - Prof. Dr. Jochen Althoff. Zweiter Gutachter – Prof. Dr. Esther Kobel. Eingereicht im September 2020, Disputation im Januar 2021.

The present dissertation develops the concept of the 'spirit' in the Gospel of Luke against the background of Qumran and Stoic ideas of πνεῦμα in their own settings. While the Jewish aspect of spirit conceptions has been intermittently covered, there are almost no studies available that would also consider both negative and positive 'spirit' conceptions in Greek philosophy and natural sciences.

This interdisciplinary research aims to place the Lucan concept of 'spirit' within the horizon of Greek and Jewish thought. On Greek thought this research takes on the Stoic concept of πνεῦμα. On a positive notion, this interdisciplinary study looks at the sections of the Stoic writings that present a similar pattern to identifying a positive use of πνεῦμα this same positive notion and finds the underlying structure which is then taken as an interpretative aid for Luke's Gospel. The same is true for the negative concept of πνεῦμα as well. On Jewish thought, the present study takes a look at the concept πνεῦμα in Qumran, as it possible that both traditions may have been particularly informative for Luke.

The analysis of the Gospel of Luke then offers a strategic insight into one's own understanding of the Gospel of Luke in its positive and negative connotations. When it comes to the positive concept of 'spirit,' the result is clear that 'the Spirit' should be seen as the main character who transcends the prophetic line and renews God's intervention and action in human affairs. Concerning the negative aspect of 'spirits,' Luke sees in them as the opposing force that causes illness and suffering to people, and therefore the people required liberation. Interestingly, when compared to the background traditions of Stoicism, the Gospel of Luke shows analogous symbolism on the positive aspect of πνεῦμα, along with remarkable developments in the primeval use of guardian 'demons' to the more developed used the 'Holy Spirit' in both, the Gospel of Luke and the Stoicism at the time. However, when it comes to the negative aspect of πνεῦμα in the Qumran community, the general idea of evil 'spirits' that inflict pain, suffering and disease is retained; the Qumran community does not shy away of attributing possession and disease to moral failure and sin, while Luke removes the concept of sin as the cause of the possession affecting humanity. Likewise, Luke holds to the dualistic idea of a conflict, particularly seen between the 'Holy Spirit' in Jesus and the

‘unclean’ and ‘evil spirits,’ in relation to ‘Beelzebul’ or ‘Satan,’ in this eschatological conflict.

Lastly, it can be said that Luke develops the notion of the ‘Holy Spirit’ from his sources to a proper character or main figure within his narratives that can easily close the gap between Jesus’ ministry in the Gospel of Luke and that of his disciples in Acts of the Disciples. The same can be concluded of the negative notion of ‘spirits’ where ‘unclean spirits,’ ‘evil spirits,’ or ‘demons’ can be seen as proper characters in the meta-narrative of the in breaking of ‘the Spirit’ and not relegated to a background plane, instead, they are ever present in the narrative. Likewise, the ‘spirit’ concept effectively provides not only a unifying theme to both of Luke’s works, the Gospel of Luke and Acts of the Apostles, but also effectively reaches people of non-Jewish background as the concept itself transcends cultures – as it was evidenced by the analysis of the Hellenistic school of thought of the Stoics.

Gianna Zipp
studierte ev. Theologie, Latein und Bildungswissenschaften in Mainz. Hier promovierte sie von 2016 bis 2020. Von 2016 bis 2019 war sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kirchen- und Dogmengeschichte mit dem Schwerpunkt Alte Kirche in Mainz. Seit 2019 ist sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kirchengeschichte in Greifswald und begibt sich für ihre Habilitation in die Gefilde der Reformation und Frühen Neuzeit.

Gianna Zipp,

Gewalt in Laktanz‘ De mortibus persecutorum

Dissertation im Fach Kirchengeschichte, Eingereicht Februar 2020, Rigorosum November 2020

Laktanz‘ De mortibus persecutorum wird als eine der bedeutendsten, wenn nicht sogar die bedeutendste Quelle zur tetrarchischen Christenverfolgung gehandelt und ist Grundlage aller Darstellungen zur Christenverfolgung und der sogenannten Konstantinischen Wende. Die Historizität des Werkes ist in der Forschung stark umstritten, Einzelstudien zu De mortibus persecutorum gab es bisher keine, und auch die Gattungsfrage ist noch ungeklärt.

In meiner Dissertation habe ich die erste Einzelstudie zu De mortibus persecutorum vorgelegt und das Gestaltungsmerkmal der Gewalt untersucht. Unter der Leitfrage „Wer übt warum und zu welchem Zweck an wem welche Art von Gewalt aus?“ sollte De mortibus persecutorum mittels Close Reading, also der kleinschrittigen Textanalyse, interpretiert werden.

Dabei konnte ich herausarbeiten, dass Laktanz als Kernelement seiner Argumentation für die Superiorität des Christentums nutzt. Jeder der tetrarchischen Christenverfolger (Diokletian, Galerius, Maximianus und Maximinus Daia sind die Hauptcharaktere des Werkes) setzt Gewalt in je eigenen Situationen ein und wählt je eigene Formen von Gewalt. Überwiegt bei einem der Machtmissbrauch, um persönliche Begierden zu befriedigen, genießt der nächste ein grausames Blutbad nur zur persönlichen Erheiterung. Historiographisch aufklärend zeigt Laktanz, dass Gott all dies geschehen lässt, bis sich die Verfolger gegen die Christen wenden und Gott es an der Zeit sieht, an den Verfolgern ein Exempel für die Nachwelt zu statuieren. Um die Tyrannen zu bestrafen, wählt Gott Arten von Gewalt, die individuell auf die Verfolger, ihren Charakter und ihre Vergehen zugeschnitten sind. So stirbt beispielsweise der auf Ruhm versessene Diokletian vor Kummer über seine Damnatio Memoriae, die – und das ist das Wichtige in diesem Werk – von Gott herbeigeführt wurde. Hierfür nutzt Laktanz zahlreiche biblische wie außerbiblische Referenzen und Prätexte, um den Rezipienten auf vielschichtige Weise die Überlegenheit des Christentums und deren Manifestation in der Geschichte zu belegen.

Insgesamt konnte ich also zeigen, dass De mortibus persecutorum besonders durch die Gewaltdarstellungen, die diffizile Abstimmung von Charakter, Gewaltaten der Verfolger und der von Gott initiierten Untergänge der Verfolger ein vor allem literarisch zu lesendes Werk darstellt und als spätantike Historiographie ebenso behandelt werden sollte.

Veranstaltungskalender

Do, 28.10.2021, 18 Uhr
Theogather

24.10.2021, 14.30 Uhr
Vortrag von PD Dr. Detlef Metz: Reformation auf der Bühne. Betrachtungen zum geistlichen Drama im Luthertum
Evangelische Johanneskirche, Bad Kreuznach (Ebernburg-Stiftung, W. Breul)

24.10.-24.11.2021
Prof. Dr. Craig Atwood von Moravian University in Bethlehem/USA ist an unserer Fakultät zu Gast.

18.-21.11.2021
Internationale Tagung: Die Herrnhuter Brüdergemeine als Faktor für religiöse und kulturelle Innovation im 18. Jahrhundert
(Leitung: W. Breul, Christer Ahlberger, Peter Vogt).

2.1.–5.1.22
2. Patristische Arbeitsgemeinschaft

Mo, 13.12.2021, 18 Uhr
Adventsfeier in und mit der ESG

Ringvorlesung: Mythen und Rituale im Christentum
Termin: Dienstags 18.15-19.45 in T1/T2
Weitere Informationen siehe nächste Seite

Details zu den Veranstaltungen entnehmen Sie bitte den Veranstaltungshinweisen auf der Homepage der Evangelisch-Theologischen Fakultät unter www.ev.theologie.uni-mainz.de

Ringvorlesung: „Mythen und Rituale im Christentum“

Weitere Informationen unter https://www.ev.theologie.uni-mainz.de/mythen-und-rituale/

Ansprechpartner: Prof. Dr. Ulrich Volp

Programm:

Di, 26. Okt. 2021, Ulrich Volp: Mythos, Ritus, Ritual – eine Einführung

Di, 2. Nov. 2021, Sebastian Grätz: Alttestamentliche Apokalyptik als zeitlich verorteter Mythos

Di, 9. Nov. 2021, Ruben Zimmermann: Der Androgynie-Mythos und das dritte Geschlecht? Antike historische Wurzeln in philosophischen, jüdischen und frühchristlichen Texten und gegenwärtige Relevanz

Di, 16. Nov. 2021, Michael Roth: Verschwörungstheorien, Mythen und Religion

Di, 23. Nov. 2021, Doris Prechel (IAW): Hethitische Rituale

Di, 30. Nov. 2021, Kristian Fechtner: Zur Wahrnehmung und Bedeutung von Ritualen. Praktisch-theologische und liturgiewissenschaftliche Erwägungen

Di, 7. Dez. 2021, Volker Küster: Mythos, Ritus und der ethische Imperativ. Interkulturelle Perspektiven

Di, 14. Dez. 2021, Nicole Straßburger: Rituelle Deponierung an Heiligtümern im antiken Israel/Palästina

Di, 11. Jan. 2022, Stefan Michels: „Martin Niemöller – ein Leben in Opposition“ (?). Entmythologisierungsdynamiken am Beispiel einer aktuellen Debatte

Di, 18. Jan. 2022, Esther Kobel: „Wenn ihr nicht esst das Fleisch des Menschensohns, so habt ihr kein Leben in euch.“ Rituale im Hintergrund von Joh 6

Di, 25. Jan. 2022, Ulrich Volp: Mythos und Ritual: Ein Fazit 200 Jahre nach Heyne