



MaTheoZ

Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift

SoSe 2017

Tod und Jenseits bei Kohelet

Olivia Bier

„Himmlisch Manna, das wir essen“

Elisabeth Fallert

Interreligiöser Dialog: ein Haus mit vielen Räumen:

Interview mit Präses Dr. Ulrich Oelschläger

Isabelle Fries, Victoria Riedl

MaTheoZ

Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift

SoSe 2017

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. Sebastian Grätz
Saarstraße 21 | 55099 Mainz
www.ev.theologie.uni-mainz.de

Redaktionsleitung: Dr. Susanne Luther
Redaktionsteam: Dipl.-Theol. Isabelle Fries, Mareike Magdale-
ne Mauch, Victoria Riedl, Johanna Zercher, Gianna Zipp
Grafische Konzeption und Gestaltung: Leonie Licht, M.Ed.
Satz: Gianna Zipp

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

Inhalt

Editorial <i>Sebastian Grätz</i>	5
Tod und Jenseits bei Kohelet <i>Olivia Bier</i>	6
„Himmlisch Manna, das wir essen.“ Das Kirchenlied „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ als theologische Grundlage für ein Verständnis des Abendmahls als Ort der Gemeinschaft mit Christus <i>Elisabeth Faller</i>	24
Antike christliche Viten nicht mehr so antik Kreatives Schreiben in curricularen Lehrveranstaltungen <i>Anne Hamann, Julian Kiefhaber, Katharina Aylin Mueller, Niklas Waldeck</i>	38
Interreligiöser Dialog: ein Haus mit vielen Räumen Interview mit Präses Dr. Ulrich Oelschläger über Brücken zwischen Judentum und Christentum, Damals und Heute <i>Isabelle Fries, Victoria Riedl</i>	47
Kirchenrecht und Staatskirchenrecht – was ist damit gemeint und was hat das mit der Universität Mainz zu tun? <i>Uwe Kai Jacobs</i>	52

Inhalt

Kriegsberichterstattung

Reinhard Lehmann

59

Antrittsvorlesung von Prof. Dr. Michael Roth

Professor für Systematische Theologie und Sozialethik

Marcus Held

64

Ringvorlesung

„Kunst im Christentum“

Gianna Zipp

67

Mainzer Theologische Gespräche

Victoria Riedl

68

Steine – Keramik – Bibel

Der Freundeskreis der Biblischen Archäologie in Mainz

Ulrich Hofeditz

69

Bericht

Reformation International

Annette Liebig, Matthias Möllmann

71

Tagungsbericht

„Konsultation ‚Gemeinde auf Zeit‘“ vom 28. bis 29. Oktober 2016

Sonja Beckmayer

73



Inhalt

Buchvorstellung
Settlement History around the Sea of Galilee
from the Neolithic to the Persian Period
Wolfgang Zwickel 77

Buchrezension
Gut, besser, am besten.
Ethische, theologische und historische Reflexionen
zu Leistung und Erfolg in Sport, Kirche und Gesellschaft
Marcus Bahnsen 79

Mainzigartig: Das LOB-Projekt an unserer Fakultät
Dominic Koy, Nike Klostermann 86

Mainzigartig: Das Sportangebot der JGU
Mareike Magdalene Mauch 90

Mainzigartig: Das Schnupperstudium an unserer Fakultät
Leroy Pfannkuchen 92

**Dissertationen und Habilitationen
im Wintersemester 2016/17**
*Anna Maria Bortz, Marcus Held, Sandra Ince,
Juliane K. Klein, Benedikt Hensel, Dieter T. Roth* 94

Veranstaltungskalender 100



Editorial

Liebe Leserin, lieber Leser,

es ist mir eine große Freude, Ihnen hiermit die zweite Ausgabe von MaTheoZ pünktlich zu Beginn des Sommersemesters präsentieren zu können! Wie schon in der ersten Nummer finden Sie eine informative Mischung aus Beiträgen, die das reiche Leben an unserer Fakultät spiegeln. Insbesondere möchte ich auf die neue Rubrik „Mainzigartig“ hinweisen, die weitere Nachrichten zu unserer Fakultät und dem Leben auf dem Campus enthält. Die zahlreichen positiven Rückmeldungen zur ersten Ausgabe von MaTheoZ haben mich sehr gefreut und weisen auf die hervorragende Arbeit des Redaktionsteams, bei dem ich mich – ebenso wie bei den Autorinnen und Autoren beider Nummern – herzlich bedanken möchte.

Prof. Dr. Sebastian Grätz, Dekan



Foto/©: Olivia Bier

Olivia Bier

studiert Evangelische Theologie mit dem Ziel des kirchlichen Examens in Marburg, Mainz und Frankfurt a.M.

Der Beitrag wurde betreut von Prof. Dr. Sebastian Grätz (Professur für Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der JGU)

Tod und Jenseits bei Kohelet

1. Einleitung

„Alles ist nichtig“¹ – so lautet die stetig wiederkehrende Erkenntnis Kohelets. Alles ist nichtig und damit flüchtig und vergänglich. Wenn es um die Thematik von Tod und Jenseits im Alten Testament (AT) geht, stößt man recht schnell auf das Buch Kohelet. So beschäftigt sich Kohelet unaufhörlich mit dieser Thematik und der Frage, was dem Menschen von seinem irdischen Leben bleibt. Aufgrund der obigen wenig erbauend erscheinenden Aussage lässt sich zunächst auf eine resignierte oder gleichgültige Haltung schließen und es ist nicht verwunderlich, dass Kohelet oftmals als Skeptiker und Pessimist² empfunden und zudem als „Künder der Nichtigkeit des Lebens“³ verstanden wird. Zugleich wird er an anderen Stellen auch als Optimist⁴ und als „Künder der Freude“⁵ bezeichnet und deshalb beim jüdischen

1 Siehe Koh 1,2; 1,14; 2,17; 12,8 u.a.

2 Vgl. Aarre Lauha, Kohelet (BK.AT 19), Neukirchen-Vluyn 1978, 22.

3 Franz Kutschera, Kohelet: Leben im Angesicht des Todes, in: Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, hg. v. Ludger Schwienhorst-Schönberger (BZAW 254), Berlin 1997, 363–376, hier 363.

4 Vgl. Lauha, Kohelet (s. Anm. 2), 22.

5 Ebd.

Laubhüttenfest verlesen. So ambivalent bereits diese Auffassungen sind, so schwierig und teils undurchsichtig stellt sich auch das Koheletbuch dar. Mit seinen skeptischen Überlegungen und Problemstellungen sowie seiner existenzphilosophischen Herangehensweise hebt es sich von den anderen Büchern des alttestamentlichen (atl.) Kanons ab und hatte es auch aufgrund seiner teilweise distanzierten Haltung zur Tora schwer dort überhaupt Eingang zu finden. Heute wirkt das Buch gerade wegen seiner besonderen Vorgehensweise so aktuell und kann so manchem den Zugang zur Bibel erleichtern. Vor allem die Andersartigkeit und scheinbare Widersprüchlichkeit des Koheletbuches wecken das Interesse, den Versuch zu unternehmen, hinter diese erste Fassade zu blicken und zugleich der Frage nach Kohelets Stellung zum Thema Tod und Jenseits nachzugehen.

2. Einführung

Das Wort ‚Kohelet‘, das nach hebräischer Tradition auch der Name des Buches ist (nach

Koh 1,1), kommt im Koheletbuch 7-mal vor⁶ und ist im AT ansonsten nicht belegt. Formal ist קהלת ein feminines Partizip Sg. Qal der Wurzel קהל, die im Nifal ‚sich versammeln‘ bedeutet. Feminine Partizipien dienten der Bezeichnung einer Funktion oder eines Amtes und konnten im Laufe der Zeit zu männlichen Eigennamen werden – so wahrscheinlich auch in diesem Fall geschehen. Es ging hier vermutlich um jemanden, der Menschen versammelte, einen ‚Versammler‘.⁷ Aarre Lauha hält die Beschreibung Kohelets als Weiser, der dem Volk Erkenntnis lehrte, in 12,9, für wahr und bezeichnet Kohelet als professionellen Weisheitslehrer.⁸ Es handelt sich bei Kohelet wohl um eine reale historische Person.⁹ Die Überschrift des Buches (Koh 1,1) führte zusammen mit der sog. ‚Königstravestie‘¹⁰ dazu, dass Kohelet mit König Salomo, dem Sohn Davids, König in Jerusalem, identifiziert wurde.¹¹ Dies erwies sich zwar als Fiktion,¹² verschaffte

⁶ In 1,1.2.12; 12,9.10 ohne Artikel als nomen proprium; in 12,8 und evtl. 7,27 mit Artikel als Appellativum.

⁷ Ludger Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2004, 41f.

⁸ Lauha, Kohelet (s. Anm. 2), 1.

⁹ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (s. Anm. 7), 56.

¹⁰ Koh 1,12–2,26.

¹¹ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (s. Anm. 7), 140.

¹² Thomas Krüger, Kohelet (Prediger) (BK.AT 19, Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000, 97.

dem Buch aber höhere Autorität und ebnete ihm womöglich den Weg in den atl. Kanon.¹³

Die vielen Spannungen und Widersprüche innerhalb des Buches ergeben sich, nach dem rezeptionsorientierten Ansatz, der die Zitatentheorie aufnimmt, aus der Argumentationsstrategie des Buches.¹⁴ Kohelet setzt sich im Text kritisch mit unterschiedlichen Ansichten auseinander, markiert aber beispielsweise hierbei aufgenommene Zitate nicht als solche.¹⁵ Die Form des Buches ähnelt am ehesten der einer Weisheitslehre/Diatribe, die ihren Ursprung im Schulvortrag hat.¹⁶ Hier werden ebenso unterschiedliche Themen unter einer Grundidee behandelt, weshalb sie als „systematisch-unsystematisch“¹⁷ empfunden wird. Das Symposion als *Sitz im Leben* erscheint somit auch im Hinblick auf die Bezeichnung ‚Kohelet‘ und Koh 12,9 plausibel.¹⁸ In der neueren

¹³ Eberhard Bons, Das Buch Kohelet in jüdischer und christlicher Interpretation, in: Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, hg. v. Ludger Schwienhorst-Schönberger (BZAW 254), Berlin 1997, 327–362, hier 330.

¹⁴ Es haben sich innerhalb der Forschung fünf Entstehungsmodelle etabliert, die teilweise miteinander verbunden werden, vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Das Buch Kohelet, in: Einleitung in das Alte Testament, hg. v. Erich Zenger, Stuttgart 2008, 380–388, hier 383–385.

¹⁵ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (s. Anm. 7), 68f.

¹⁶ A.a.O., 55.

¹⁷ A.a.O., 59.

¹⁸ Christoph Uehlinger, Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit, in: Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und

Forschung wird weitestgehend von der literarischen Integrität des Buches ausgegangen.¹⁹

3. Exegetische Betrachtung zu Koh 3,16–22

3.1 Der Text in seinem Kontext

Die Texteinheit beschäftigt sich mit dem Tun des Menschen und dessen Leben im Hinblick auf den Tod. Verortet man die Einheit im Koheletbuch, so fällt, den vorderen Teil des Buches betrachtend, auf, dass es sich hier im Groben immer wieder um die Beantwortung der Frage nach dem Gewinn oder Vorteil (תָּרוּן), den der Mensch auf der Erde bei all seinen Mühen erzielen kann, aus Koh 1,3 dreht. Das das Buch durchziehende Wort תָּרוּן kommt von der Wurzel יָתַר, was im Nifal ‚übrig bleiben‘ bedeutet.²⁰ Es geht somit darum herauszufinden, was dem Menschen letztlich von seinen irdischen Mühen bleibt. Dieser Frage wird u.a. innerhalb der ‚Königstravestie‘ nachgegangen. Kohelet sucht hier in der Rolle eines Königs anhand unterschiedlicher Lebensentwürfe nach einem bleibenden Gewinn, muss aber

Theologie, hg. v. Ludger Schwienhorst-Schönberger (BZAW 254), Berlin 1997, 155–247, hier 234f.

19 So z.B. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Thomas Krüger u. Diethelm Michel. Die beiden Nachworte (Koh 12,9–11; 12,12–14) sind wohl, so die Mehrheit der ExegetInnen, von zwei unterschiedlichen Herausgebern hinzugefügt worden.

20 Wilhelm Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin/ Göttingen/ Heidelberg ¹⁷1962, 328.

erkennen, dass er weder durch großartige Werke (Koh 2,11), noch durch Weisheit (Koh 2,12–17) einen ‚echten‘ und ‚anhaltenden‘ Gewinn erlangen kann. Der Weise hat somit in Bezug auf sein Schicksal (מִקְרָה) keinen Vorteil vor dem Toren. Beide müssen sterben und werden in Zukunft vergessen sein. Koh 3,16–22 vergleicht daran anknüpfend nun Tiere mit Menschen und antwortet mit der Erkenntnis, dass es „einen Vorzug des Menschen vor dem Vieh“ (V. 19)²¹ nicht gibt, ebenfalls auf die in Koh 1,3 gestellte Frage.²² All diese Feststellungen münden schließlich in V. 22, der eine Antwort auf die im gesamten vorderen Buchteil erörterte Frage aus Koh 1,3 zu sein scheint: Jeglicher Versuch einen bleibenden Gewinn zu schaffen hat einen ungewissen Ausgang und die Freude im Leben des Menschen bei allem was er tut ist sein größtes Los (תֵּלֵק).²³ Durch die Stellung wird deutlich, dass die Texteinheit die „Frage nach Möglichkeiten und Grenzen postmortalen Existenz“²⁴ zu beantworten versucht.

21 Anstatt תָּרוּן steht hier מוֹתֵר, das ebenfalls von יָתַר abgeleitet ist, vgl. a.a.O., 410.

22 Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (s. Anm. 7), 278.

23 Krüger, Kohelet (s. Anm. 12), 170.

24 Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (s. Anm. 7), 278.

16 Und weiter sah ich unter der Sonne: An der Stätte des Rechts, dort war die Ungerechtigkeit und an der Stätte der Gerechtigkeit, dort war die Ungerechtigkeit.

17 Ich sprach in meinem Herzen: Den Gerechten und den Ungerechten wird Gott richten, denn es gibt eine Zeit für jedes Vorhaben und für jedes Tun dort.

3.2 Sprachliche, inhaltliche und theologische Beobachtungen zum Text

Vers 16²⁵ beginnt mit einer Beobachtung, die „unter der Sonne“ (תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ) gemacht wird. Die Wendung kommt nur im Koheletbuch vor, insgesamt 29-mal. Sie kommt immer dann zur Anwendung, wenn es um etwas Innerweltliches geht, das der Empirie zugänglich ist; wenn eine Erkenntnis aus eigener Anschauung gewonnen werden kann.²⁶ Ihr häufiger Gebrauch verdeutlicht, dass Kohelet als empirischer Denker schreibt. Er verortet seine Untersuchungen völlig im Diesseits und grenzt sie von Überlegungen, die über den Bereich des Erfahrbaren hinausgehen, ab.²⁷ Es folgt ein synonyme Parallelismus membrorum, entstehend durch zwei aneinander gereihte Nominalsätze. Diese beschreiben, dass an der Stätte des Rechts und an der Stätte der Gerechtigkeit הַרְשָׁע 'Ungerechtigkeit' herrscht. Dass es um weltliche Stätten geht, wird durch die oben erläuterte Wendung „unter der Sonne“ deutlich. Die „Stätte der Gerechtigkeit“ weist zudem dar-

25 Alle Übersetzungen der alttestamentlichen Texte wurden von der Autorin selbst angefertigt.

26 Diethelm Michel, „Unter der Sonne“. Zur Immanenz bei Qohelet, in: Qohelet in the Context of Wisdom, hg. v. Antoon Schoors (BETL 136), Leuven 1998, 93–111, hier 103.

27 A.a.O., 111.

auf hin, dass nicht nur die offiziellen Stätten des Rechts gemeint sind, sondern alle Bereiche, in denen eigentlich Gerechtigkeit herrschen sollte.²⁸ Das Thema der Rechtsbrechung scheint häufig in orientalischen und biblischen Texten aufzutreten und auch Kohelet greift es noch an anderen Stellen auf.²⁹ Hintergrund hierfür könnte das Herrschafts- und Wirtschaftssystem seiner Zeit sein. Allgemein wird in der neueren Forschung angenommen, dass das Koheletbuch am wahrscheinlichsten zwischen 250 v.Chr. und 190 v.Chr. in Jerusalem entstanden ist, also in der Zeit der ptolemäischen Herrschaft.³⁰ So weist der Text an einigen Stellen³¹ wahrscheinlich auf die Auswirkungen des ptolemäischen Wirtschafts- und Verwaltungssystems hin, das Ptolemäus II. in Palästina einführt.³² Da dieses ausbeuterische System die menschliche Wahrnehmung zu dieser Zeit vermutlich erheblich mitbestimmte, wird verständlich, dass sich Kohelet als Empiriker damit befasste. Erst der folgende **Vers 17** begibt sich explizit auf theologisches Terrain. In V. 17a wird die

28 Lauha, Kohelet (s. Anm. 2), 74.

29 Siehe Jes 1,21; 5,7; Am 5,7–13; Prov 18,5 u.a. und Koh 5,7 u.a.

30 Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (s. Anm. 7), 103.

31 Siehe Koh 5,7f; 8,9 u.a.

32 Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (s. Anm. 7), 103.

Beobachtung aus V. 16 erläutert: Gott wird den Gerechten und den Ungerechten richten und damit das entstandene Unrecht (V. 16) wieder ausgleichen. Den Gerechten wird also ihr Recht verschafft und die Ungerechten werden bestraft. Beachtet man jedoch die Äußerung Kohelets aus 7,20, dass kein Mensch nur gerecht handelt, so werden alle von Gott ‚bestraft‘.³³ Die Ansicht einer konsequent ausgleichenden Gerechtigkeit durch ein diesseitiges Gericht Gottes teilt Kohelet allerdings an anderen Stellen nicht: So beobachtet er in 7,15; 8,10 und 9,2f, dass es Ungerechten besser ergeht als Gerechten. Ein Tun-Ergehen-Zusammenhang ist also für Kohelet auf der Erde nicht erkennbar, weshalb V. 17a von einigen ExegetInnen³⁴ auch als sekundär literarkritisch ausgeschlossen wurde.³⁵ Der Gedanke, dass mit dem Richten Gottes aus V. 17a möglicherweise ein (End-)Gericht im Jenseits gemeint sein könnte,³⁶ da es so nicht zu den Widersprüchen käme, wird noch innerhalb der Textstelle selbst ausgeräumt. Die Verse 20 und 21 verdeutlichen, dass Kohelet davon ausgeht, dass ein Mensch nicht wissen kann, was

³³ A.a.O., 281.

³⁴ Vgl. Aarre Lauha, Diethelm Michel u. Alexander A. Fischer u.a.

³⁵ Krüger, Kohelet (s. Anm. 12), 180.

³⁶ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (s. Anm. 7), 281.

nach dem Tod passiert.³⁷ Hinzu kommen Kohelets Diesseitsbezogenheit und seine empirische Herangehensweise, die sich mit einer derartig feststehenden Aussage über das Jenseits nicht vereinbaren lassen. Auch die auf V. 17a folgende Begründung „denn es gibt eine Zeit für jedes Vorhaben [...] dort“ (V. 17b) verweist darauf, dass das ‚Richten‘ auf der Erde passiert und nicht postmortal. So wird der Begriff תָּו (Zeit) auch in Koh 3,1–8 stets für die Zeit des irdischen Lebens gebraucht.³⁸ Das am Ende von V. 17b befindliche אָדָּם (dort) scheint hier anaphorische Verwendung zu finden und auf die in V. 16 befindlichen Orte (מְקוֹמָם) zurückzuweisen. Gemeint ist, dass es eine bestimmte Zeit für alles Tun auf der Erde gibt, also auch für die Ungerechtigkeit, die dort am Ort der Gerechtigkeit herrscht.³⁹ Die Annahme eines Jenseitsgerichts ist hier abzulehnen.

Um der Bedeutung des Verses näher zu kommen, werden im Folgenden zwei Stellen des Buches hinzugezogen, die sich mit der Thematik Gericht und Tun-Ergehen-Zusammenhang befassen. In der Texteinheit Koh 8,10–15 beobachtet Kohe-

³⁷ Krüger, Kohelet (s. Anm. 12), 181.

³⁸ A.a.O., 155.

³⁹ Rüdiger Lux, Tod und Gerechtigkeit im Buch Kohelet, in: Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte, hg. v. Angelika Berlejung/ Bernd Janowski (FAT 64), Tübingen 2009, 43–65, hier 49f.

let, dass eine Strafe nicht direkt nach einer Tat erfolgt und das Böse der Menschen so begünstigt wird (V. 11). Er geht nicht von einem direkten Eingreifen Gottes aus, käme es zu einem ‚Richten‘, dann nur auf langfristige Sicht.⁴⁰ Trotz der Erfahrung des nicht intakten Tun-Ergehen-Zusammenhangs (VV. 10.12a.14), behauptet Kohelet, dass es denen, die Gott fürchten, letztendlich besser ergeht (VV. 12b.13). An keiner anderen Stelle des Koheletbuches wird allerdings ein „klarer Kausalzusammenhang zwischen Gottesfurcht und Wohlergehen und langem Leben statuiert“.⁴¹ Doch Kohelet appelliert hier an den ethischen Wert der Gottesfurcht.⁴² Der Mensch solle Gott nicht um des guten Lohnes Willen fürchten, sondern weil ein angepasstes Verhalten in der Natur des Menschen als Geschöpf Gottes läge,⁴³ so Thomas Krüger, und Gottesfurcht sowie Gerechtigkeit ihren Wert in sich selbst tragen.⁴⁴ Der Mensch erhält durch ein gottesfürchtiges Leben Chancen auf Glück.⁴⁵ Somit ist die Freude, die er in seinem Leben empfindet,

40 Krüger, Kohelet (s. Anm. 12), 286.

41 Norbert Lohfink, Kohelet (NEB.AT 1), Würzburg 1986, 62.

42 Krüger, Kohelet (s. Anm. 12), 289. Siehe auch Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (s. Anm. 7), 430.

43 Siehe Koh 3,14.

44 Krüger, Kohelet (s. Anm. 12), 288f.

45 A.a.O., 285.

der einzige und im Leben erkennbare Vorteil des Gottesfürchtigen vor dem Frevler (V. 15). Die Texteinheit Koh 7,15–22 zeigt zudem noch auf, dass ein Übermaß an Gerechtigkeit und Weisheit dem Menschen kein langes und gutes Leben garantieren kann, zumal generell kein Mensch völlig unfehlbar leben kann.⁴⁶ Die Gottesfurcht, die in V. 18b genannt wird, scheint hier „zum Prinzip normativer Handlungsorientierung“⁴⁷ zu werden und somit der Gerechtigkeit und der Weisheit übergeordnet zu sein.⁴⁸ Kohelet empfiehlt ein ethisch-sittliches Verhalten, da er, so Andreas Vonach, „von der letztendlichen Gerechtigkeit Gottes überzeugt ist“.⁴⁹ Er geht aufgrund eigener Beobachtungen jedoch nicht von einem einheitlichen durchschaubaren System Gottes in Bezug auf Tun und Ergehen aus. Ein Einwirken Gottes und somit einen möglichen Ausgleich des Tun-Ergehen-Zusammenhangs leugnet Kohelet aber nicht. An welchem Ort, zu welcher Zeit und in welcher Art ein solches geschieht, liegt für ihn allerdings außerhalb des

46 Siehe Koh 7,20.

47 Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (s. Anm. 7), 390.

48 Krüger, Kohelet (s. Anm. 12), 258.

49 Andreas Vonach, Nähere dich um zu hören. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Koheletbuch (BBB 125), Bodenheim 1999, 83; vgl. auch Koh. 3,11.

für den Menschen zugänglichen Wissens.⁵⁰ Für Koh 3,17 bedeutet dies, dass der Vers als zum Text zugehörig anzusehen ist. Gottes Handeln und Richten ist für den Menschen zwar unverständlich und unergründlich, so Kohelets Meinung, prinzipiell leugnet er ein solches aber nicht. In 3,17b beschreibt er, dass es für alles Tun auf Erden eine bestimmte Zeit gibt. Krüger sieht, anschließend an Koh 3,1–8, im Wandel der Zeiten Gottes Gericht über die Menschen⁵¹: „Der Wechsel der Zeiten [...] lässt das Unrecht ja nicht nur zu, sondern begrenzt es auch in seiner Dauer“.⁵² Dieser Gedanke stünde auch mit der Feststellung in Koh 8,11, dass es keine sofortige Bestrafung böser Taten gibt, im Einklang. Von diesem Zeit-Gedanken ausgehend schließt sich V. 18 mit dem Thema der Endlichkeit des Menschen thematisch an.

Wurden die Menschen vorher in ‚Gerechte‘ צְדִיקִים und ‚Ungerechte‘ רָשָׁעִים aufgeteilt, so ist in **Vers 18** nun nur noch die Rede von ‚Menschen(söhnen)‘ בְּנֵי הָאָדָם. Diese werden im Folgenden durch zwei Infinitive näher beschrieben. Zu dem ersten Infinitiv cs. הָאֱלֹהִים לְבָרֵךְ gehört als Subjekt

⁵⁰ Siehe Koh 3,11 sowie 8,17.

⁵¹ Im Anschluss daran scheint Koh 11,9b die Vergänglichkeit des Menschen als Gericht Gottes aufzufassen, vgl. Krüger, Kohelet (s. Anm. 12), 181.

⁵² A.a.O., 180.

gehörige Objekt ist das Suffix der 3. Pers. Pl. Das Verb בָּרַךְ meint ‚aussondern‘ oder ‚absondern‘,⁵³ allerdings in positiver Hinsicht. Gemeint ist ein Erwählen oder eine Auslese zu etwas Besonderem. Auf diese positive Aussage über die Menschen, dass Gott sie ausgesondert hat, folgt der zweite Infinitiv cs. לִרְאוֹת, der, anders als zu erwarten, allerdings eine wenig positive Feststellung nach sich zieht: Den Menschen kommt doch keine so besondere Stellung zu, denn sie sind nicht anders als die Tiere. Sie unterscheiden sich lediglich in dem Punkt von den Tieren, dass sie in der Lage sind zu erkennen, dass sie wie die Tiere sind. Aufgrund der in V. 19 folgenden Thematik des Sterbens liegt an dieser Stelle ein ontologischer Sinn des Verses nahe: Die Menschen müssen ebenso wie die Tiere sterben; außerdem sind sie fähig, eben das auch zu erkennen.⁵⁴

Vers 19 führt die zuvor angesprochene Thematik weiter aus, indem er verdeutlicht, dass auch Mensch und Tier sich bezüglich des gemeinsamen Todesschicksals gleichen. Das erste und das zweite מִקְרָה (Schicksal) sind anstatt mit Segol (st. abs.) wie im Masoretischen Text, mit Sere (st.cs.) zu vokalisieren und deshalb wohl nomen regens

⁵³ Gesenius, Handwörterbuch (s. Anm. 20), 119.

⁵⁴ Siehe Koh 9,5a/ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (s. Anm. 7), 282.

18 Ich sprach in meinem Herzen: Es ist der Menschensöhne wegen – Gott hat sie ausgesondert, um zu zeigen, dass sie selbst doch Vieh sind.

19 Denn das Schicksal der Menschensöhne und das Schicksal des Viehs – ein Schicksal ist für sie (beide). Wie diese sterben, so stirbt jenes und einen (Lebens-)Geist haben alle, und einen Vorzug des Menschen vor dem Vieh gibt es nicht, denn sie alle sind Windhauch.

20 Sie alle gehen an einen Ort, sie alle sind aus dem Staub entstanden und sie alle kehren zu dem Staub zurück.

21 Wer weiß, ob der (Lebens-)Geist der Menschensöhne nach oben steigt und ob der (Lebens-)Geist des Viehs hinabsteigt unter die Erde?

der jeweiligen Constructus-Verbindung.⁵⁵ Nur so passt es sinnvoll zum Kontext und zu dem darauf folgenden Teilsatz (וּמִקְרָהּ אֶחָד לָהֶם). So wie beide, Tiere und Menschen, ein Schicksal haben und beide sterben müssen, haben auch beide einen ‚Geist‘ (רוּחַ). רוּחַ meint hier, im Rückgriff auf die Genesis, den Lebensgeist oder auch den Atem des Menschen.⁵⁶ Der Mensch hat somit keinen ‚Vorzug‘ מוֹתָר vor dem Tier. Letztlich schließt Kohelet diesen Vers mit der Feststellung, dass alle (Menschen und Tiere) nur הֶבֶל ‚Windhauch‘ sind, d.h. in diesem Fall, dass das Leben aller vergänglich und nichtig ist. הֶבֶל kommt im Koheletbuch 38-mal vor und kann als Leitwort des Buches bezeichnet werden. Es steht immer im Zusammenhang mit anthropologischen Auseinandersetzungen (an keiner Stelle mit Gott) und mit der Frage nach dem Gewinn. Immer wenn Kohelet zu der Einsicht kommt, dass es für den Menschen auf der Erde keinen bleibenden Gewinn gibt, dass etwas vergänglich ist, drückt er das mit einer ‚Windhauchaussage‘ aus.⁵⁷ Der Begriff ‚Windhauch‘ dient v.a. der Abwer-

55 Vgl. Koh 2,15.

56 Da es hier um die רוּחַ nach dem Tod geht, wird sie im übrigen Text mit ‚Lebensgeist‘ oder ‚Geist‘ übersetzt, da eine Übersetzung mit ‚Atem‘ irritieren könnte.

57 Schwiendorst-Schönberger, Kohelet (s. Anm. 7), 84f.

tung eines Denkens wie es für die traditionelle Weisheit üblich war, so z.B. das Jitron-Denken oder das Festhalten an einem Tun-Ergehen-Zusammenhang. Kohelet polemisiert mit Hilfe des Wortes gegen das weisheitliche Normsystem und wendet sich gegen dessen Regeln und Ideale.⁵⁸ In V. 19 steht ‚Windhauch‘ für die Vergänglichkeit des Lebens. Ein Unterschied zwischen Mensch und Tier wird diesbezüglich relativiert. **Vers 20** führt diese Erkenntnis weiter aus, indem Mensch und Tier, neben dem gemeinsamen Schicksal und demselben Lebensgeist, nach dem Tod auch an denselben Ort zurückkehren.⁵⁹ Beide sind aus Staub (עָפָר) entstanden und kehren zu Staub zurück. Dies kann Kohelet behaupten, da es durch die Verweslichkeit empirisch bewiesen werden kann. ‚Staub‘ ist hierbei eine Anspielung auf den Schöpfungsbericht in Gen 2,7 und den Sündenfall in Gen 3,19.⁶⁰ In **Vers 21^{b-c}** befindet sich eine textkritische Unstimmigkeit. Den Versionen (u.a. G, V, S⁶¹, Targum (T)⁶²), die hier gegen die Vokalisation der Masoreten übersetzen, ist an dieser Stelle der Vorzug

58 Klaus Seybold, Art. הֶבֶל in: ThWAT 2 (1977), 334–343, hier 341f.

59 Vgl. Koh 6,6.

60 Lauha, Kohelet (s. Anm. 2), 77.

61 Schwiendorst-Schönberger, Kohelet (s. Anm. 7), 278.

62 Ebd.

22 Und ich sah, dass es nichts Besseres gibt, als dass der Mensch sich freut an seinem Tun, denn das ist sein Los. Denn wer wird ihn dahin bringen zu sehen, was nach ihm sein wird?

zu geben. Der Masoretische Text glättet hier aus dogmatischen Gründen und verkehrt so den Sinn der ursprünglichen Aussage ins Gegenteil. Mit seiner rhetorischen Frage macht V. 21 deutlich, dass der Mensch nicht wissen kann, was nach dem Tod mit dem Lebensgeist passiert und damit auch nicht, dass der Geist von Tier und Mensch jeweils andere Wege geht. Wurde zuvor gesagt, dass Mensch und Tier ein und dasselbe Schicksal erwartet, sie beide nachweisbar zu Staub werden und auch denselben Geist besitzen (V. 19), so kann Kohelet davon ausgehen, dass der Geist beider auch nach dem Tod denselben Weg gehen wird. Welcher Weg das allerdings sein wird, kann niemand sicher wissen, da es nicht überprüfbar ist. Kohelet bestreitet deshalb auch nicht, dass beide Geister womöglich nach oben steigen, er bestreitet nur, dass beide einen jeweils anderen Weg gehen und es einen Unterschied zwischen beiden gibt. Er stellt sich mit seiner Frage somit nicht gegen die atl. Tradition,⁶³ er verneint aber auch die durch griechisch-hellenistisches Gedankengut beeinflussten Vorstellungen von einer Fortexistenz der individuellen Seele nach dem Tod nicht.⁶⁴ Er polemisiert lediglich ge-

⁶³ Siehe Koh 12,7.

⁶⁴ Krüger, Kohelet (s. Anm. 12), 183.

gen eine Meinung, die den Geist des Menschen über den des Tieres stellen und diesem besondere Qualitäten zuschreiben will, wie sie beispielsweise in Ps 49 sichtbar wird.⁶⁵ Laut Koh 12,7 kommt der Geist des Menschen von Gott und geht nach dem Tod auch wieder zu Gott zurück.⁶⁶ Wenn nun Mensch und Tier einen Geist besitzen, so schließt Krüger, dann muss damit auch für den Geist des Tieres zuvor Gesagtes gelten.⁶⁷ Es wird hier im Hinblick auf V. 20 (עָפָר, 'Staub') außerdem deutlich, dass Kohelet sich mit der Auffassung des Menschen als dualistisches Wesen und somit auch mit der ‚Leib-Seele-Thematik‘ befasst hat.⁶⁸ Nach den Überlegungen bezüglich des Todes wird der Leser in **Vers 22** wieder zurückgeholt in das diesseitige Leben und zu den Dingen, die empirisch nachvollziehbar sind. Die Einsicht, dass der Mensch die Zukunft nicht vorhersehen kann und es ihm in Bezug auf den Tod ebenso wie dem Tier ergehen wird, bringt Kohelet letztlich zu der Erkenntnis, dass es für den Menschen im Leben „nichts Besseres gibt“ (V. 22aα) als sich an dem zu freuen (שִׂמְחָה), was er tut.⁶⁹ Hierbei sind es nicht

⁶⁵ A.a.O., 184f.

⁶⁶ Vgl. Hiob 34,14f.

⁶⁷ Krüger, Kohelet (s. Anm. 12), 183.

⁶⁸ Lux, Tod (s. Anm. 39), 56f.

⁶⁹ Vgl. Koh 3,12f.

die Taten selbst, die dem Leben Gewinn bringen, sondern die Freude an eben diesen. Für Ludger Schwienhorst-Schönberger ist mit der Freude am Tun eine „Art Grundgestimmtheit“⁷⁰ des Menschen gemeint oder nach der Tugendethik des Aristoteles ein Habitus.⁷¹ Kohelet zielt mit seinen Überlegungen darauf ab scheinbare Sicherheiten bezüglich einer Existenz nach dem Tod aufzudecken, um den Menschen für das Hier und Jetzt empfänglich zu machen.⁷² Der Mensch soll sich an den Möglichkeiten, die die Gegenwart ihm bietet, freuen, denn das ist, nach Kohelet, חֵלְקוֹ ‚sein Anteil‘ auf der Erde⁷³ – die Zukunft hingegen bleibt für ihn ungewiss. Damit läuft die Texteinheit auf das sog. *carpe diem*-Motiv hinaus. Den letzten Satz der Einheit bildet eine durch וְיָ, ‚denn‘ eingeleitete rhetorische Frage, mit der Kohelet sämtliche Spekulationen hinsichtlich eines Jenseits in Frage stellt und dazu aufruft die Freude in der Gegenwart zu genießen, anstatt auf sie in der Zukunft auf der Erde oder im Jenseits zu warten.⁷⁴ Schwienhorst-Schönberger betont, dass Kohelet den Gedanken eines Wei-

70 Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (s. Anm. 7), 285.

71 A.a.O., 284f.

72 A.a.O., 284.

73 Vgl. Koh 2,10; 5,17; 9,9.

74 Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (s. Anm. 7), 285.

terlebens nach dem Tod nicht gänzlich ablehnt, sondern nur vermeintliche Gewissheiten diesbezüglich. Er erkennt bei Kohelet eine Eschatologie, „allerdings eine Eschatologie, die sich aus der Verheißung der Gegenwart ergibt“.⁷⁵

3.3 Zwischenfazit

Im Hinblick auf die Frage nach Tod und Jenseits lässt sich nach den obigen Untersuchungen feststellen, dass Kohelet, der als empirischer Denker schreibt⁷⁶ und seine Untersuchungen im Diesseits verortet, bezüglich des Todes nur behaupten kann, dass Tier und Mensch nach dem Tod gleichermaßen zu Staub werden. Zwischen beiden lässt sich in dieser Hinsicht empirisch kein Unterschied feststellen; die Menschen wissen lediglich um ihr Todesschicksal. Einen Unterschied zwischen dem Geist von Mensch und Tier bestreitet Kohelet ebenfalls. Was nach dem Tod mit eben diesem passiert bleibt Spekulation, so wie sämtliche Überlegungen, die jenseits des Erfahrbaren liegen. Der Tod schafft „eine Wahrnehmungsgrenze“.⁷⁷ Einen konsequenten Tun-Ergehen-Zusammen-

75 Ebd.

76 Davon ausgehend, dass Kohelet – die beiden Epiloge ausgenommen – auch Autor des Buches ist.

77 Lux, Tod (s. Anm. 39), 59.

hang kann Kohelet auf der Erde nicht erkennen. Ob es also in dieser Hinsicht ein Einwirken Gottes gibt, bleibt für die Menschen unergründlich, wie auch die Frage wo, wann und wie ein eventueller Ausgleich der Ungerechtigkeit geschehen könnte. Da es für alles auf der Erde einen bestimmten Zeitraum gibt, endet damit irgendwann auch alles. Hierin könnte das Gericht Gottes gesehen werden. Vermeintliches Wissen über ein Jenseitsgericht lehnt Kohelet ab. Er erkennt, dass einzig die Freude des Menschen bei dem was er tut wichtig ist, da er nach seinen Nachforschungen feststellen musste, dass dem Menschen von seinen irdischen Mühen ansonsten nichts bleibt und jeder Versuch einen bleibenden Gewinn zu schaffen, der auch den Tod überdauert, einen ungewissen Ausgang hat. Das Leben aller ist für ihn vergänglich und nichtig und trägt seinen Wert in sich selbst, so dass gilt: *carpe diem*.

4. Zusammenfassende Betrachtung von Koh 9,1–10 vor dem Hintergrund von Koh 3,16–22
Die Textstelle Koh 9,1–10 beschäftigt sich ebenfalls mit der Feststellung, dass allen Menschen ein Schicksal bevorsteht und falschen Gewissheiten bezüglich einer postmortalen Existenz. Zu Beginn der Einheit widerlegt Kohelet ein

zeitgenössisches Zitat (V. 1aβ), das die Meinung vertritt, dass die Gerechten und Weisen sowie ihre Werke in Gottes Hand sind.⁷⁸ Da Kohelet eine solche Aussage nicht bestätigen kann (s.o.), folgt deshalb auch hier die Feststellung: „Ob Liebe oder Hass, die Menschen können alles, was ihnen bevorsteht nicht wissen“ (V. 1b); Gottes Verhalten ist undurchschaubar. Sicher gesagt werden kann nur, dass alle Menschen das Schicksal trifft, das ihnen gebührt; und da alle Menschen schuldig sind, trifft sie somit auch alle dasselbe Schicksal: Der Tod (V. 2). In V. 3 wird deutlich, dass, in Anlehnung an die Urgeschichte, die Bosheit des Menschen⁷⁹ für das Schlechte in der Welt verantwortlich und der Tod damit Gottes Gericht über diese Bosheit ist.⁸⁰ Kohelet scheint den Tod als Folge der Sünde zu verstehen.⁸¹ Der Tod als Gottes Gericht über alle Menschen war bereits in Koh 3,17 angeklungen und wird hier nun verdeutlicht, ebenso die Ansicht, dass im Hinblick auf die generelle Schuld der Menschen letztlich nicht zwischen dem Schicksal von ‚Guten‘ und ‚Schlechten‘ differenziert wird.

⁷⁸ Aufgrund der Uneindeutigkeit von V. 1 gibt es innerhalb der Literatur vielfältige Deutungsmöglichkeiten, siehe dazu Thomas Krüger, Aarre Lauha, Alexander A. Fischer, Diethelm Michel u. Norbert Lohfink.

⁷⁹ Vgl. Gen 6,5.

⁸⁰ Krüger, Kohelet (s. Anm. 12), 303f.

⁸¹ Vgl. Gen 2,16f.

Im Folgenden wird der positive Wert des Lebens im Gegensatz zum Tod dargestellt. Für die Lebenden gibt es, so V. 4a, noch „Hoffnung“, die sich wohl, neben dem Wissen der Lebenden um das Todesgeschick (V. 5a), auf die damit noch bestehende Möglichkeit zur Freude bezieht (siehe VV. 7–10).⁸² Die Erkenntnis des Menschen um sein eigenes Todesschicksal – *memento mori* – ist nach Norbert Lohfink das, was Kohelet den Lesern vermitteln möchte und „der Weg zur höchsten Größe menschenmöglicher Einsicht“.⁸³ Diese Erkenntnis steht damit im krassen Gegensatz zu dem, was nach dem Tod passiert: Die „Vernichtung des Bewußtseins“.⁸⁴ Sämtliche Möglichkeiten einer „interpersonalen Kommunikation“⁸⁵ vergehen für Kohelet mit dem Tod: „Und für ewig haben sie keinen Anteil an allem, was unter der Sonne geschieht“ (V. 6b).⁸⁶ Erst dieses Wissen bringt den Menschen dazu seine Chancen auf Freude im Diesseits zu nutzen – *carpe diem* („Genieße das Leben [...]). Denn das ist dein Anteil an dem Leben und an

⁸² Krüger, Kohelet (s. Anm. 12), 304.

⁸³ Lohfink, Kohelet (s. Anm. 41), 66.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ A.a.O., 67.

⁸⁶ Kohelet polemisiert hier gegen Ansichten, die den Tod verharmlosen wollen, indem sie das Leben ins Jenseits verlängern, vgl. Lohfink, Kohelet (s. Anm. 41), 66f.

deiner Arbeit, bei der du dich abmühst unter der Sonne.“ (V. 9)). Die Freude sollte, darauf weist „an deiner Arbeit“ (V. 9b) hin, alle Aspekte des Lebens durchdringen.⁸⁷ Nach dem Aufruf zum tatkräftigen Handeln (V. 10a) folgt in V. 10b die Begründung für das zuvor Gesagte: „Denn es gibt weder Tun noch Berechnung, weder Wissen noch Weisheit in der Scheol“. Wesentliche menschliche Handlungen sind in der Scheol nicht mehr möglich. Dieser Hinweis dient der Motivation die Zeit des Lebens zu nutzen. Zugleich wird wiederum an das Todesschicksal der Menschen erinnert, weshalb sich mit den Versen 7–9 und V. 10 *carpe diem* und *memento mori* vereinen.⁸⁸ Bezüglich der Frage nach dem Jenseits bestreitet Kohelet auch in dieser Textstelle jegliches sichere Wissen. Eine Fortexistenz nach dem Tod, in der es dem Toten je nach erhaltenem Lohn (bzw. Strafe) ergeht, kann daher nicht angenommen werden. Er beschreibt lediglich was nach dem Tod, im Gegensatz zur Lebenszeit, nicht mehr möglich ist und hebt so das Leben und die Dringlichkeit zur Freude hervor. Deutlicher als in Koh 3,16–22 wird hier, dass Kohelet

⁸⁷ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (s. Anm. 7), 463.

⁸⁸ Alexander A. Fischer, Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet (BZAW 247), Berlin 1997, 145f.

davon ausgeht, dass alle Menschen durch ihre Schuldhaftigkeit selbst für ihr Todesschicksal verantwortlich sind, dass der Tod also Folge der Sünde ist und er somit als Gottes Gericht über unterschiedslos alle Menschen fungiert. Wurde in der ersten Texteinheit herausgestellt, dass sich das Todesschicksal von Mensch und Tier nicht unterscheidet, so wird hier verdeutlicht, dass es diesbezüglich auch zwischen den Menschen keinen Unterschied gibt. Die Textstelle schließt an die Vermutung, dass alles auf der Erde zeitlich begrenzt ist und hierin Gottes Gericht zu sehen ist, an und verstärkt diesen Aspekt.

5. Scheol bei Kohelet

Der Begriff Scheol (שְׁאוֹל) kommt im Koheletbuch nur in Koh 9,10 vor;⁸⁹ an anderen Stellen nutzt Kohelet Umschreibungen.⁹⁰ In Koh 12,6 wird der Tod in Bildern beschrieben: Eine zerbrechende Lampe, ein zerschellendes Schöpfrad und ein zerschmetterter Krug, der in einen Brunnen fällt. Das Bild des Brunnens kann ebenso als Metapher für die Scheol angesehen werden.⁹¹

⁸⁹ Alexander A. Fischer sieht in Koh 9,7–10 Fragmente eines israelitischen Trinklieds, worauf auch das Auftreten von שְׁאוֹל zurückzuführen wäre, vgl. a.a.O., 146.

⁹⁰ In Koh 3,20 und 6,6 אֶל מְקוֹם אֶחָד (an einen Ort'), in Koh 3,21 לְמַטְהַר לְאֶרֶץ (hinab unter die Erde').

⁹¹ Fischer, Skepsis (s. Anm. 88), 147.

Obwohl Kohelet den Scheol-Begriff eher als Bezeichnung für das Totsein nutzt und von mythischen Bildern absieht, ergibt sich trotzdem ein Bild von der Unterwelt.⁹² Die Scheol ist für Kohelet der Ort, zu dem alle Toten unterschiedslos gelangen,⁹³ an dem es keine Aktivität mehr gibt und „alle Tätigkeit aufhört“.⁹⁴ Ein „Ort des völligen Erlöschens menschlicher Regungen“.⁹⁵ Alexander A. Fischer sieht hier Ähnlichkeiten zur Vorstellung vom Tod als bewusstlosen Schlaf wie bei Hiob.⁹⁶ Spricht Kohelet von der Scheol, nutzt er ausnahmslos Negationen. Er hält sich im Hinblick auf die Scheol-Vorstellung an das, was auch in Israel zu seiner Zeit Tradition war und auch im AT hauptsächlich zu finden ist: Die Scheol wird als selbstverständlich vorausgesetzt, ihr kommt aber keine große Bedeutung zu.⁹⁷

6. Atl. Vorstellungen von Tod und Jenseits

Was die Vorstellung von Tod und Jenseits betrifft liegt Kohelet, wie bereits erwähnt, auf einer Linie mit den traditionellen atl. Vorstel-

⁹² Lauha, Kohelet (s. Anm. 2), 170.

⁹³ Siehe Koh 2,15f; 3,20; 6,6.

⁹⁴ Gesenius, Handwörterbuch (s. Anm. 20), 797.

⁹⁵ Fischer, Skepsis (s. Anm. 88), 148.

⁹⁶ Siehe Hiob 3,13 u. 14,12/ Fischer, Skepsis (s. Anm. 88), 148.

⁹⁷ Siehe Koh 9,5.6.10/ Tilmann Zimmer, Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets (BZAW 286), Berlin 1999, 52.

lungen. Charakteristisch für den atl. Glauben ist eine starke Diesseitsorientierung. Leben im eigentlichen Sinn ist nur im diesseitigen Leben möglich; das Leben ist nicht als Vorbereitung auf ein Jenseits gedacht.⁹⁸ Der Tod gilt hierbei als natürliche Grenze des Lebens,⁹⁹ mit ihm endet die Existenz des Menschen. Erstrebenswert ist es aufgrund dessen „alt und lebensatt“¹⁰⁰ zu sterben. Ein früher Tod wurde indessen als Strafe Gottes interpretiert.¹⁰¹ Alles Tote galt außerdem als unrein und gehörte damit nicht mehr in den Bereich Gottes.¹⁰² Der Gott Israels galt einzig als Gott der Lebenden. Er ‚leiht‘ dem Menschen das Leben für eine gewisse Zeit,¹⁰³ nimmt er es dann aber wieder zurück, so stirbt der Mensch und wird wieder zu „Staub“.¹⁰⁴ Auch gedenkt Gott dieser Person dann nicht mehr und gleichzeitig kann der Tote Gott nicht mehr loben.¹⁰⁵ Aufgrund dieser Ansichten entstand wohl auch zur Illust-

98 Georg Fohrer, Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966–1972) (BZAW 155), Berlin 1981, 188.

99 Walter Dietrich/ Samuel Vollenweider, Art. Tod II. Altes und Neues Testament, in: TRE 33 (2002), 582–600, hier 582.

100 Siehe Gen 25,8 u.a.

101 Vgl. Ps 102,24f; 1.Sam 25,38/ Fohrer, Studien (s. Anm. 98), 188.

102 Franz Zeilinger, Der biblische Auferstehungsglaube. Religionsgeschichtliche Entstehung – heilsgeschichtliche Entfaltung, Stuttgart 2008, 13.

103 A.a.O., 20.

104 Siehe Gen 3,19 u. Koh 12,7; vgl. auch Fohrer, Studien, (s. Anm. 98), 191.

105 Vgl. Ps 6,6; 88,6.

ration und als Kompromiss die Vorstellung von einer extrem verminderten Existenz nach dem Tod in der Unterwelt. Diese wurde aus der altorientalischen Umwelt übernommen und an den Glauben Israels angepasst.¹⁰⁶ In dieser Unterwelt, der Scheol, vegetiert dann, so die Vorstellung, ein Schattenbild des ganzen Menschen umher. Die Bezeichnung der Toten in der Scheol als רְפָאִים¹⁰⁷ verdeutlicht, im Hinblick auf das Verb רָפָה, das ‚niedersinken‘ oder ‚schlaff sein‘ bedeutet, deren Zustand.¹⁰⁸ Die Scheol selbst wurde als abgeschlossener Bereich (Jes 38,10) unterhalb der Erde vorgestellt (Ps 86,13 u.a.), aus dem es keine Wiederkehr gibt (Hiob 7,9 u.a.).¹⁰⁹ An eine Auferstehung von Toten ist in diesem Kontext nicht zu denken.¹¹⁰ Sterben und Tod gehören nicht zum offiziellen JHWH-Kult. Einen Totenkult, wie beispielsweise in Ägypten, gibt es im AT nicht, da dieser eine Macht neben JHWH voraussetzen würde.¹¹¹ Beeinflusst durch Zeiten der Verfolgung und das Diasporajudentum veränderte sich das Gottesbild dahingehend, dass die Wirkungs-

106 Zeilinger, Auferstehungsglaube (s. Anm. 102), 20.

107 Vgl. Hiob 26,5; Jes 14,9 u.ö.

108 Fohrer, Studien (s. Anm. 98), 191f.

109 Vgl. Koh 9,5.10/ Kathrin Liess, Art. Tod II. Tod und Totenreich im Alten Testament, in: RGG⁴ 8 (2005), 429–431, hier 430.

110 Zeilinger, Auferstehungsglaube (s. Anm. 102), 26.

111 Liess, Tod (s. Anm. 109), 431.

macht JHWHs nun auch in den Bereich des Todes ausgeweitet wurde.¹¹² Im zeitlichen Umfeld Kohelets entstanden vereinzelte atl. Texte, die mit etwas mehr Leben nach dem Tod rechneten und auch die Beziehung der Toten zu Gott nicht gänzlich verneinten.¹¹³ Der soziale und politische Druck unter der ptolemäischen und seleukidischen Herrschaft führte verstärkt zur Weiterentwicklung eschatologischer Positionen.¹¹⁴ Seit Mitte des 3. Jh. v.Chr. bestanden somit vielfältige Vorstellungen einer postmortalen Existenz.¹¹⁵ In spätnachexilischer Zeit kam ein stärker individualisiertes „Theodizee-Bewusstsein“¹¹⁶ hinzu. Die Erwartung einer Auferstehung zur Endzeit, die die Toten wieder in die Gottesherrschaft einbezieht, und ein damit verbundenes Totengericht finden sich in Dan 12,1–3, der diesbezüglich einzigen unumstrittenen Stelle im AT. Die Ereignisse des Makkabäeraufstandes, die sich bei Daniel widerspiegeln, riefen im Hinblick auf die

112 Erste Ansätze finden sich in Jer 7,30–8,3/ Zeilinger, Auferstehungsglaube (s. Anm. 102), 26.

113 Markus Witte, Schriften (Ketubim). Das Koheletbuch (Der Prediger Salomo), in: Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, hg. v. Jan C. Gertz, Göttingen 2007, 457–464, hier 463.

114 Dietrich/Vollenweider, Tod (s. Anm. 99), 586.

115 Witte, Koheletbuch (s. Anm. 113), 463.

116 Ernst-Joachim Waschke, Art. Auferstehung I/2. Altes Testament, in: RGG⁴ 1 (1998), 915–916, hier 915.

Märtyrer die Frage nach Gottes Gerechtigkeit und damit die Hoffnung auf Auferstehung hervor.¹¹⁷ Die Vorstellungen von Tod und Jenseits waren vielfältig und haben sich im Laufe der Zeit aufgrund der jeweiligen Umstände und Gegebenheiten sowie durch Einflüsse aus anderen Kulturen verändert und weiterentwickelt.

7. Kulturelle Einflüsse auf das Koheletbuch mit Blick auf das *carpe diem*-Motiv

Der besondere Charakter, den das Koheletbuch aufweist, wird oftmals auf die unterschiedlichen kulturellen Einflüsse zurückgeführt.¹¹⁸ Besonders das *carpe diem*-Motiv, das in Israel seit jeher bekannt ist, hat zahlreiche Parallelen in der altorientalischen Tradition sowie in der Antike.¹¹⁹ In den Fragmenten des altbabylonischen *Gilgamesch-Epos* aus der Zeit um 1800 v.Chr. findet sich die Rede der Schenkin zu Gilgamesch, ein Textabschnitt, der deutliche Gemeinsamkeiten zu Koh 9,7–9 aufweist.¹²⁰ Weitere Parallelen sind in biographischen Grabinschriften aus Ägypten sowie in den ägyptischen Harfnerliedern zu

117 A.a.O., 916.

118 Ludger Schwienhorst-Schönberger, Art. Predigerbuch, in: RGG⁴ 6 (2003), 1579–1583, hier 1582.

119 Witte, Koheletbuch (s. Anm. 113), 460.

120 Zum Vergleich beider Texte siehe Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (s. Anm. 7), 466f.

finden, die im Hinblick auf das Todesschicksal der Menschen zum Genuss des Lebens aufrufen.¹²¹ Hier hebt sich vor allem das um das 14. Jh. v.Chr. entstandene ‚häretische‘ *Lied des Antef* heraus, das den altägyptischen Jenseitsglauben anzweifelt.¹²² Ebenso wie bei Kohelet wird hier bestritten, dass es jemandem möglich ist etwas über die Zeit nach dem Tod in Erfahrung zu bringen.¹²³ Aufgrund dessen folgt auch hier als Konsequenz der Aufruf: „Feiere den schönen Tag“.¹²⁴ Die Meinungen darüber, inwieweit Kohelet von der griechisch-hellenistischen Kultur beeinflusst wurde, reichen von der Annahme rein atmosphärischer Einflüsse bis hin zur direkten Auseinandersetzung mit griechischem Gedankengut.¹²⁵ Das *carpe diem*-Motiv findet sich seit Mimnermos (ca. 600 v.Chr.) auch in der griechischen Literatur.¹²⁶ Die Frage nach der Möglichkeit menschlichen Glücks, die das Koheletbuch durchzieht, war ebenso Mittelpunkt der hellenistischen Philosophie. Das Glück (εὐδαιμονία) des Einzelnen galt in der Philosophie Epikurs und in der Stoa

121 A.a.O., 104.

122 Jan Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete, in: *Lieder und Gebete II*, hg. v. Otto Kaiser (TUAT 2, Lfg. 6), Gütersloh 1991, 827–928, hier 905f.

123 Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet* (s. Anm. 7), 468f.

124 Assmann, *Hymnen* (s. Anm. 122), 906.

125 Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet* (s. Anm. 7), 106.

126 A.a.O., 469.

als höchstes Gut¹²⁷ und so wurde systematisch nach einem Weg zur Glückseligkeit gesucht.¹²⁸

8. Fazit

Kohelets Beschäftigung mit der Thematik des Todes und dem, was womöglich danach kommt, zeigt das Aufkommen neuer Jenseitshoffnungen zu seiner Zeit an. Diese entsprangen neben den unterschiedlichen kulturellen Einflüssen wohl auch dem geschichtlichen Hintergrund der Unterdrückung der Ptolemäer. Sein Aufbegehren gegen Vorstellungen, die ein sicheres Wissen bezüglich dem Ergehen nach dem Tod vorgeben, resultiert aus seiner empirischen Herangehensweise und seiner Fokussierung auf das Diesseits. Diese brachten ihm wahrscheinlich auch die Zuschreibung als Skeptiker ein: Kohelet behauptet nur das, was er selbst beobachten kann. Mit seiner Feststellung, dass es auf der Erde keinen Tun-Ergehen-Zusammenhang gibt, stellt er sich gegen die Gewissheit der traditionellen Weisheit. Er leugnet ein Eingreifen Gottes in das irdische Geschehen zwar nicht, er hält ein solches für Menschen aber undurchschaubar. Trotz allem

127 Malte Hossenfelder, *Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis* (Geschichte der Philosophie, Bd. 3), München 21995, 23f.

128 Karlheinz Hülsner, Art. *Hellenistische Philosophie*, in: *RGG* 3 (2000), 1615–1616, 1616.

plädiert Kohelet aufgrund des ethischen Aspektes und den sich daraus ergebenden Chancen zur Freude für ein gottesfürchtiges Leben. Bereits durch die Einordnung des Textes wurde klar, dass es Kohelet in seinen Überlegungen um die Frage geht, was dem Menschen von dem bleibt, was er in seinem irdischen Leben tut. Letztendlich muss er allerdings feststellen, dass jeglicher Versuch einen bleibenden Gewinn zu schaffen früher oder später scheitert. Nach der Erarbeitung der ersten Textstelle (Koh 3,16–22) entwickelte sich die Annahme, dass wohl im „Wechsel der Zeiten“¹²⁹ Gottes Gericht zu finden sei. Die zweite Textstelle (Koh 9,1–10) schließt letztlich daran an, indem sie den Tod als Gottes Gericht über die Menschen interpretiert. Der Tod ist nach Kohelet Folge der Sünde des Menschen; zugleich hält er alle Menschen für schuldig. Damit relativiert sich auch eine Differenzierung zwischen ‚guten‘ und ‚bösen‘ Menschen, da alle ausnahmslos sterben müssen. Gerade im Hinblick auf diese Erkenntnis – *memento mori* – entwickelt er seinen Aufruf zur Freude, der aufgrund der Vergänglichkeit des Lebens an Dringlichkeit gewinnt. Nur im Leben ist Freude möglich – weshalb das Leben für ihn einen so besonderen Wert

¹²⁹ Krüger, Kohelet (s. Anm. 12), 180.

hat – nach dem Tod ist alles vorbei. Antwort auf die Frage, was der Anteil des Menschen ‚unter der Sonne‘ sei, ist somit die Freude bei allem, was er tut. Ansonsten ist alles הַבָּל – ‚Windhauch‘. Nur durch die Erkenntnis der eigenen Endlichkeit kann der Mensch dahin gelangen, die Freude des Lebens richtig auszuschöpfen. Kohelets הַבָּל-Aussage wird somit zu einer indirekten Aufforderung die Freuden des Lebens zu genießen. Der Sinn des menschlichen Lebens besteht für Kohelet darin, „sich selbst und anderen im Rahmen der von Gott gesetzten Möglichkeiten und Grenzen den Genuss des Guten zu gönnen“.¹³⁰ Kohelets Aussagen verlieren durch den Blick hinter ‚seine Fassade‘ ihren pessimistischen und resignativen Unterton. Es ist ihm zwar wichtig dem Menschen sein Todesschicksal vor Augen zu führen und ihm zu zeigen, dass es nichts Bleibendes auf der Erde gibt – womit er wohl ein „Künder der Nichtigkeit des Lebens“¹³¹ ist – doch sein Motiv ist ganz und gar nicht pessimistisch: *carpe diem* – und das meint vielmehr: Nutze den Tag, und zwar zur Freude! Aufgrund dessen ist er gleichzeitig auch „Künder der Freude“.¹³² Bei

¹³⁰ A.a.O., 361.

¹³¹ Kutschera, Kohelet (s. Anm. 3), 363.

¹³² Lauha, Kohelet (s. Anm. 2), 22.

Kohelet stehen Todesbewusstsein und Lebensfreude gleichwertig nebeneinander und werden auf ungewöhnliche Art miteinander verbunden. Er hält dabei nichts von falschen Hoffnungen, denn erst mit der Erkenntnis und Annahme des eigenen Todesschicksals ist es dem Menschen möglich das gegebene Glück zu erkennen, zu nutzen und zu genießen und damit seinen (ihm eigenen) Anteil auf der Erde zu empfangen. Insofern gilt: „Alles ist wichtig“,¹³³ also *carpe diem* und *laetare!*

¹³³ Siehe Koh 1,2 u.a.



Foto/©: Elisabeth Faller

Elisabeth Faller
studiert Evangelische Theologie mit
dem Ziel des kirchlichen Examens

Der Beitrag wurde betreut von
Prof. Dr. Stephan Weyer-Menkhoff
(Professur für Praktische Theologie an
der Evangelisch-Theologischen Fakultät
der JGU)

„Himmlisch Manna, das wir essen.“

Das Kirchenlied „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ als theologische Grundlage für ein Verständnis des Abendmahls als Ort der Gemeinschaft mit Christus

Was würden wohl SchülerInnen¹ antworten, wenn man sie im Religionsunterricht nach einem Ort befragen würde, an dem eine Begegnung mit Jesus Christus stattfinden könnte? Am wahrscheinlichsten wäre womöglich „im Gebet“, „im Himmel“, oder aber auch vielleicht „im Gottesdienst“. Dass sich beim Abendmahl, buchstäblich „zum Anfassen“, eine Begegnung mit Christus ereignet, soll den SchülerInnen mittels des Kirchenliedes „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ von Philipp Nicolai (1556-1608) aufgezeigt werden und zwar über einen Weg, den das Lied selbst eröffnet. Die Transferleistung darüber hinaus betrifft die Einsicht, sich mit der Darreichung von Brot und Wein der Zusage und Gewissheit einer dimensionenübergreifenden Gemeinschaft gewahr zu werden, in der das für die Menschen hingegabene Leben Christi das eigene Leben trägt und zutiefst

¹ Im Folgenden wird die Bezeichnung SchülerInnen gebraucht, ohne eine konkrete Altersstufe festzulegen.

durchdringt. Dass sich gerade das „Hohelied der Jesusminne“² besonders für solch eine Arbeit eignet, verdankt sich jenem herausragenden, außergewöhnlichen Werk selbst: Wie kaum ein anderes Lied vermag es, komplexe Inhalte (er)fühlbar zu machen und somit ganz nah an die eigene Person heran zu tragen. Im ersten Abschnitt werden durch eine formale Analyse prägnante Hinweise freigelegt, die im zweiten mittels einer inhaltlichen Analyse vertieft werden. Hierbei sollen Fragen zum lyrischen Ich und der sich aus der Bildlichkeit ergebenden Dimensionen geklärt werden. Anschließend werden über eine ausführlichere Interpretation der Strophen 2 bis 5 relevante Sachverhalte erörtert, die in einem nächsten Schritt den SchülerInnen vor Augen führen sollen, wie sie sich eine Begegnung mit

² Martin Rößler, Liedermacher im Gesangbuch, Bd. 1: Martin Luther, Ambrosius Blarer, Nikolaus Hermann, Philipp Nicolai, Johann Heermann, Stuttgart 1990, 126.

„Wie schön leuchtet der Morgenstern“
(1597/98)

1 Wie schön leuchtet der Morgenstern
voll Gnad und Weisheit von dem HERRN,
die süße Wurzel Jesse!
Du Sohn David aus Jacobs Stamm,
mein König und mein Bräutigam,
hast mir mein Herz besessen.
Lieblich,
freundlich,
schön und herrlich,
groß und ehrlich,
reich von Gaben,
hoch und sehr prächtig erhaben.

2 Ei meine Perl, du werthe Kron,
wahr Gottes und Marien Sohn,
ein hochgeborner König:
Mein Herz heißt dich ein Lilium,
dein süßes Evangelium
ist lauter Milch und Honig:
Ei mein
Blümlein,
Hosianna,
himmlisch Manna,
das wir essen,
deiner kann ich nicht vergessen.

Christus beim Abendmahl vorzustellen haben. Das Morgensternlied ist nicht unumstritten und fällt der Zensur bis in die Gegenwart hinein immer wieder zum Opfer: Zu intim, zu mystisch-erotisch, zu barock, zu überladen, die Sprache zu alt.³ Jede Änderung schadet jedoch diesem Kunstwerk und beraubt es seiner hohen theologischen Aussagekraft und Tragweite. Aus diesem Grund wird im Folgenden mit dem Text der Originalversion (1597/98) und nicht mit der Version von EG⁴ 70 gearbeitet werden.

1. Der Kelch in der Strophe

Das Morgensternlied besteht aus sieben Strophen zu jeweils zwölf Zeilen und hat insgesamt siebenzig Silben. Die zwölfzeilige Strophenform setzt sich aus 8-8-7, 8-8-7, 2-2, 4-4-4, 8 Silben zusammen. Der Wechsel von langen, mittleren und ganz kurzen Zeilen erzeugt Schwung und Rhythmus. Das Lied besitzt einheitlich einen jambischen Aufgesang (Vers 1-6) und trochäischen Abgesang (Vers 7-12). Einige Kadenz besitzen eine hohe theologi-

³ Vgl. Karl Christian Thust, Die Lieder des Evangelischen Gesangbuchs. Bd. 1: Kirchenjahr und Gottesdienst (EG 1-269). Kommentar zu Entstehung, Text und Musik, Kassel 2012, 119.

⁴ Im Folgenden wird EG als Abkürzung gebraucht für Evangelisches Gesangbuch, Ausgabe für die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (Hrsg.), Leipzig 2013.

sche Aussagekraft: Z.B. betont Strophe 1/Vers 1 den „Stern“ am Ende, was rein metrisch zeigt, dass es um diesen einen besonderen Stern unter vielen Sternen geht. „Hoch“ in Strophe 1 ist in der Schlusszeile durch die männliche Kadenz betont und illustriert dadurch ein Gefälle, was nach der weltlich-schwärmenden Attributreihe von Vers 7-11 gekonnt eingesetzt wird und an die Göttlichkeit des im Lied Besungenen erinnert. Zudem werden Schlüsselwörter betont: z.B. „Herz“ (Strophe 1/Vers 6; Strophe 2/Vers 4; Strophe 3/Vers 1; Strophe 5/Vers 12), „Gott“ (Strophe 4/Vers 1; Strophe 5/Vers 1), „Sohn“ (Strophe 1/Vers 4; Strophe 2/Vers 2; Strophe 5/Vers 3.4) u.a. Die männlichen Kadenz im Aufgesang lassen den Inhalt wirken und bremsen das Tempo, die weiblichen Kadenz am Schluss des Verses im Abgesang verkürzen jeweils die Pause, was fast atemlosen Schwung schafft. Die Reimform ist aabccb ddeeff. Stabreim und Assonanzen dienen dem Sprachklang sowie der Betonung des Inhalts an wichtigen Stellen.⁵ In der ersten, mittleren und letzten Strophe wird a betont, in Strophe 2 und 7 werden gegenübergestellte dunkle o- und

⁵ Vgl. Kristin Felsner/Holger Helbig/Therese Manz, Arbeitsbuch Lyrik, Berlin 2012, 66-67.

3 Geuß sehr tief in mein Herz hinein,
du heller Jaspis und Rubin,
die Flamme deiner Liebe,
erfreu mich hoch, daß ich doch bleib
an deinem auserwählten Leib
ein lebendige Rippe.
Nach dir
ist mir,
gratiosa,
coeli rosa,
krank und glimmet
mein Herz durch Liebe verwundet.

4 Von Gott kommt mir ein Freudenschein,
wenn du mir deinen Äugelein
mich freundlich tust anblicken:
O HERR Jesu, mein trautes Gut,
dein Wort, dein Geist, dein Leib und Blut
mich innerlich erquicken.
Nimm mich
freundlich
in dein Arme,
daß ich warme
wird von Gnaden:
auf dein Wort komm ich geladen.

5 HERR Gott Vater, mein starker Held,
du hast mich ewig vor der Welt
in deinem Sohn geliebet:
Dein Sohn hat mich ihm selbst vertraut,
er ist mein Schatz, ich bin sein Braut,
sehr hoch in ihm erfreuet.
Eia,
Eia!
himmlisch Leben
wird er geben
mir dort oben:
ewig soll mein Herz ihn loben.

helle i-Laute betont, in Strophe 3 i/ei und in Strophe 4 hintereinander o, u, i, a. Hinzu kommt das betonte h („hoch“) in Strophe 1 und das p durch „Preis – Paradeis“ in Strophe 7. Insgesamt durchzieht ein lebendiger Rhythmus das Lied, was zum jubilierenden Inhalt vortrefflich passt. Ordnet man nun die Zeilen untereinander an, ergibt sich eine markante und symbolträchtige Kelchform. Der Abgesang setzt mit zwei oder mehreren silbenverkürzten Zeilen ein und die Silbenzahl nimmt pro Zeile zum Ende wieder zu, wodurch sich visuell ein nach unten verbreitender Stiel ergibt, der den Aufgesang wie einen Kelch stützt:⁶

Wie schön leuchtet der Morgenstern
voll Gnad und Weisheit von dem HERRN,
die süße Wurzel Jesse!
Du Sohn David aus Jacobs Stamm,
mein König und mein Bräutigam,
hast mir mein Herz besessen.
Lieblich,
freundlich,
schön und herrlich,
groß und ehrlich,
reich von Gaben,
hoch und sehr prächtig erhaben.

⁶ Vgl. Joachim Stalman, Wie schön leuchtet der Morgenstern, in: Gerhard Hahn/Jürgen Henkys (Hgg.), *Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch* (H. 4), Göttingen 2002, 42-52, hier 49-50.

2. Inhaltsanalyse

2.1 Lyrisches Ich

Die Überschrift des Morgensternliedes lautet im Original „Ein Geistlich Braut-Lied der gläubigen Seelen, von Jesu Christo irem himmlischen Bräutigam. Gestellet über den 45. Psalm des Propheten Davids“⁷. Originale Liederüberschriften sind Fingerzeige, wie der Dichter sein Werk verstanden wissen will.⁸ So ist von Anfang an klar, dass es sich bei dem lyrischen Ich um die gläubige Seele handelt. Die Ich-Form wird durchweg verwendet. Beachtet man die prekäre Entstehungssituation des Liedes, erhält diese Ich-Form größte Bedeutung. Gedichtet und komponiert wurde das Morgensternlied 1597/98 in Unna, wo Nicolai 1596-1601 als Pfarrer tätig war.⁹ Kaum wird er 1596 an diesen Ort berufen, bricht dort die Pest aus.¹⁰ 1597 ist in einem Brief Nicolais an seinen Bruder Jeremias eindrücklich von dem Ausmaß des Elends zu lesen, wie etwa von ihm „täglich bald 24, 27, 29, 30 Leichen der Erde übergeben

⁷ Philipp Nicolai, *Freudenspiegel des ewigen Lebens*, Neudr. der Ur-Auffl. von 1599 (SWB 23), Münster 1963, 375, zitiert nach Philipp Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied*, Bd. 5: Von der ältesten Zeit bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts, Hildesheim/Zürich/New York 21990, 258.

⁸ Vgl. Rößler, *Liedermacher* (s. Anm. 2), 127.

⁹ Vgl. Thust, *Lieder* (s. Anm. 3), 114.

¹⁰ Vgl. ebd.

6 Zwingt die Saiten der Cythara,
und lasst die süße Musica
ganz freudenreich erschallen,
daß ich möge mit Jesulein,
dem wunderschönen Bräutigam mein,
in steter Liebe wallen.

Singet,
springet,
jubiliert,
triumphieret,
dankt dem HERREN:
groß ist der König der Ehren.

7 Wie bin ich doch so herzlich froh,
daß mein Schatz ist das A und O,
der Anfang und das Ende:
Er wird mich doch zu seinem Preis
aufnehmen in das Paradeis,
des klopf ich in die Hände.

Amen,
Amen!

komm du schöne
Freudenkrone,
bleib nicht lange:
deiner wart ich mit Verlangen.

werden¹¹ oder die „gänzlich angefüllte Luft einen schädlichen Geruch verbreitet und nicht selten der Totenhof einen übelriechenden Dunst aushaucht“¹². Nicolai ist selbst angesichts dessen tief durchdrungen von dem Vertrauen zu Gott und bekennt: „Mein Räucherwerk sind hauptsächlich Gebete zu Gott. Durch Gottes Gnade bin ich furchtlos. Aber wenn ich fast nichts mehr höre als von Bestattung der Leichen, so ergreift mich fast eine Furcht, daß ich doch ja nichts anderes bedenke als einzig das: Christo lebe ich, Christo sterbe ich. Lebe oder sterbe ich, so bin ich Christi, dessen Gnade mich beschatte.“¹³ Mit dem Gestank von hunderten Verwesenden in der Nase, der allgegenwärtigen Gefahr der hoch ansteckenden Krankheit im Nacken und dem greifbaren Tod vor der eigenen Haustür dichtet der Pfarrer das Morgensternlied.

Die Ich-Form verdeutlicht und signalisiert, dass jeder Mensch, auch der gläubige Christ, dem Tod alleine gegenübersteht. So bekennt Martin Luther 1522: „Wir sind allesamt zum Tod gefordert, und keiner wird für den andern sterben, sondern jeder in eigener Person für sich mit

¹¹ Siegfried Schunke, Philipp Nicolai: Ein Wächter der Kirche im Zeitalter der Orthodoxie (KGQ 10), Gladbeck 1959, 28.

¹² ebd.

¹³ ebd.

dem Tod kämpfen [...]. Ich werde dann nicht bei dir sein noch du bei mir.“¹⁴ „Deshalb sind fast alle unsere Sterbelieder keine ‚Wir-Lieder‘, sondern Lieder, in denen der einzelne, vom Tode bedrohte Mensch, zu Worte kommt.“¹⁵ Das Morgensternlied verwebt jene kalte Einsamkeit der gläubigen Seele in der Stunde des Todes aufs Engste mit der verheißungsvollen Wärme der glutvollen Jesusliebe. Die Eschatologie ist in diesem Lied allgegenwärtig, ein eigener Artikel könnte mit Beschäftigung derer gefüllt werden und deshalb kann sie an dieser Stelle nur angedeutet werden. Nichtsdestotrotz ist der Ertrag für die Thematik des Abendmahles alles andere als unwesentlich: Durch die Ich-Du-Form wird eine vertraute, warme und intime Atmosphäre erzeugt, die das Ich und das Du noch näher und zärtlicher zueinander rückt; wie sich im weiteren Verlauf noch zeigen wird, entspricht dies genau der Intention des Abendmahlverständnisses.

2.2 Bildlichkeit

Der reiche Bilderfundus ist neben der Bibel von mittelalterlicher und barocker Brautmystik

¹⁴ Martin Luther, Acht Sermonen gepredigt zu Wittenberg in der Fastenzeit. 9.-16. März 1522, in: WA 10, 3, 1-65, hier 1, zitiert nach Walter Lacher, Philipp Nicolai, Leipzig 1937, 31.

¹⁵ Walter Lacher, Philipp Nicolai, Leipzig 1937, 31.

1. Wie schön leuchtet der Morgenstern /
voll Gnad und Wahrheit von dem Herrn,
/ die süße Wurzel Jesse. / Du Sohn
Davids aus Jakobs Stamm, / mein König
und mein Bräutigam, / hast mir mein
Herz besessen; / lieblich, freundlich, /
schön und herrlich, groß und ehrlich,
reich an Gaben, / hoch und sehr prächtig
erhaben.

2. Ei meine Perl, du werthe Kron, /
wahr' Gottes und Marien Sohn, / ein
hochgeborner König! / Mein Herz
heißt dich ein Himmelsblum; / dein
süßes Evangelium / ist lauter Milch und
Honig. / Ei mein Blümlein, / Hosianna!
Himmlisch Manna, das wir essen, /
deiner kann ich nicht vergessen.

3. Gieß sehr tief in das Herz hinein, /
du leuchtend Kleinod, edler Stein, /
mir deiner Liebe Flamme, / dass ich, o
Herr, ein Gliedmaß bleib / an deinem
auserwählten Leib, / ein Zweig an
deinem Stamme. / Nach dir wallt mir, /
mein Gemüte, ewge Güte, bis es findet /
dich, des Liebe mich entzündet.

4. Von Gott kommt mir ein
Freudenschein, / wenn du mich mit
den Augen dein / gar freundlich tust
anblicken. / Herr Jesu, du mein trautes
Gut, / dein Wort, dein Geist, dein Leib
und Blut / mich innerlich erquicken. /
Nimm mich freundlich / in dein Arme
und erbarme dich in Gnaden; / auf dein
Wort komm ich geladen.

geprägt.¹⁶ Die religiöse Brautmystik, in welcher Christus als himmlischer Bräutigam die irdische Kirche, die gläubige Seele oder das gläubige Ich als Braut empfängt, erfreut sich seit der Alten Kirche immer wieder großer Beliebtheit.¹⁷ Nicolai ist selbst tief durchdrungen von dieser Jesusminne, von der brennenden Ekstase, von der lustvollen Erfüllung, was sich in Form der nahezu atemlosen Folge der Bildgewaltigkeit verdichtet im Morgensternlied zeigt. Er spricht und denkt das unbegreiflich Göttliche in das plastisch Irdische hinein, macht es erfahrbar mit allen Sinneswahrnehmungen. Nicolai benutzt durchgängig starke plastische, gänzlich physisch und emotional konnotierte, jedoch immer symbolträchtige Bilder (z.B. Liebe, Blut, Herz, Rippe, Verlangen, Schatz, besessen, wallen, warm werden, freundlich anblicken). Gekoppelt werden diese mit theologisch aufgeladenen Begrifflichkeiten (z.B. Sohn Davids, Marien Sohn, Gottes Sohn, König der Ehren, himmlisch Leben, himmlisch Manna, Anfang und Ende, Milch und Honig, Paradies). Eine feierliche Atmosphäre erzeugen hochzeitlich konnotierte Termini (z.B. Braut, Bräutigam,

¹⁶ Vgl. Thust, Lieder (s. Anm. 3), 116.

¹⁷ Vgl. Rößler, Liedermacher (s. Anm. 2), 128.

süße Musik freudereich erschallen lassen, singen, springen, jubilieren). Hieraus ergeben sich die Dimensionen der Leiblichkeit und die des Jenseits als Fundamente des Liedes.

2.3 Die Dimension der Leiblichkeit

Mit Ausdrücken und Empfindungen der Leiblichkeit schafft Nicolai es, den Glauben, Christus oder das Jenseits mit allen Sinneswahrnehmungen erfahrbar zu machen und sogar nicht wörtlich genannte Themenfelder zu eröffnen: Strophe 2/Vers 5 vermenschlicht mit „dein süßes Evangelium“ zum einen liebesprachlich das Evangelium Jesu, zum anderen passt es zum Geschmack von „Milch und Honig“ (Vers 6). Die Verse stimulieren die Sinneswahrnehmung des Schmeckens in hohem Maße, „Manna“ (Vers 10) und „essen“ (Vers 11) führen dies weiter. Bei „Milch und Honig“ klingt zum einen die Liebespoesie des Hoheliedes an (vgl. Cant 4,11), zum anderen erinnert es aber auch an die Verheißung an das Gelobte Land (vgl. Ex 3,8; 13,5), was wiederum eschatologische Töne anschlägt. In diesen Versen tritt die Thematik des Abendmahles deutlich hervor. Es geht um das Einverleiben Christi in den eigenen Körper durch Wort und Sakrament. In Strophe

5. Herr Gott Vater, mein starker Held,
/ du hast mich ewig vor der Welt / in
deinem Sohn geliebet. / Dein Sohn
hat mich ihm selbst vertraut, / er ist
mein Schatz, ich seine Braut, / drum
mich auch nichts betrübet. / Eia, eia, /
himmlisch Leben wird er geben mir dort
oben; / ewig soll mein Herz ihn loben.

6. Zwingt die Saiten in Cythara /
und lasst die süße Musika / ganz
freudenreich erschallen, / dass ich möge
mit Jesulein, / dem wunderschönen
Bräut'gam mein, / in steter Liebe
wallen. / Singet, springet, / jubiliert,
triumphieret, dankt dem Herren; / groß
ist der König der Ehren.

7. Wie ich bin doch so herzlich froh, /
dass mein Schatz ist das A und O, / der
Anfang und das Ende. / Er wird mich
doch zu seinem Preis / aufnehmen in das
Paradeis; / des klopf ich in die Hände.
/ Amen, Amen, / komm du schöne
Freudenkrone, bleib nicht lange; / deiner
wart ich mit Verlangen.

4/Vers 5-6 wird dies noch einmal unmissver-
ständlich aufgenommen („dein Wort, dein Geist,
dein Leib und Blut mich innerlich erquicken“).
Strophe 3/Vers 1 schließt sich mit „Geuß“
(bzw. „Gieß“ EG 70¹⁸) durch die Vorstellung ei-
nes Abendmahlkelches an die eucharistische
Konnotation an. Die Kelchform der Strophen
gewinnt einmal mehr an exponierter Bedeutung.
Strophe 3/Vers 5-12 führt die Koppelung von
Leiblichkeit und Theologischem meisterhaft fort:
Die „Rippe“ in V6 bezieht sich auf Gen 2,22-
24. „Wie Eva eine Rippe Adams war, will die
liebende Seele eine Rippe des zweiten Adams
Christus sein und bleiben.“¹⁹. EG schwächt diesen
elementaren, intensiven Bezug verhängnisvoll
ab: „dass ich, o Herr, ein Gliedmaß bleib an dei-
nem auserwählten Leib ein Zweig an deinem
Stamme.“ „Gliedmaß“ greift u.a. Röm 12,4-6 auf,
wo Christus als Leib umschrieben wird und das
einzelne Gemeindemitglied jeweils ein Glied an
diesem Leib bildet. Diese Metapher besitzt im
Zusammenhang nicht annähernd die Kraft, jenen
Wunsch nach leidenschaftlicher, vollendeter und
erfüllter Nähe zu Christus auszudrücken, das

¹⁸ EG 70 neutralisiert ferner diesen Vers und ersetzt „mein Herz“ mit „das Herz“.

¹⁹ Thust, Lieder (s. Anm. 3), 115.

Geheimnis der geistig-körperlichen Vereinigung
scheint nicht ertragen worden zu sein. „Zweig
an deinem Stamme“ könnte nicht unpersön-
licher sein, wenn einem die Originalversion
vorliegt. Wenngleich ein starkes biblisches
Bild aufgegriffen wird (vgl. Joh 15,5) macht es
Nicolais Intention zunichte. Das ekstatische
Sehnen der Seele nach Christus wird in Vers
11-12 für den Leser sinnhaft spürbar („krank
und glimmt mein Herz durch Liebe verwun-
det.“). Das Kranksein vor Liebe stellt wieder
einen Bezug zum Hohelied her: „[...] so sagt
ihm, dass ich vor Liebe krank bin“ (Cant 5,8).
Strophe 4/Vers 7-11 steigert die liebeskranke
Sehnsucht in das erregte Verlangen nach einer
innigen, warm machenden Umarmung. Die eroti-
sche Konnotation einer körperlichen Vereinigung
ist von Nicolai sicherlich hierbei beabsichtigt, da
es sich in seine intendierte mystisch-lustvolle,
ekstatische Erfüllung einfügt. Die Änderung
des EGs in „Nimm mich freundlich in dein Arme
und erbarme dich in Gnaden“, verfärbt unpas-
send den freudigen, leidenschaftlichen Ton.
Nicolai macht den Glauben körperlich empfäng-
lich und erfahrbar, über die Komponente des
Gefühls führt er den Leser zur Eschatologie.

2.4 Die Dimension des Jenseits

Alle Liebe galt im Morgensternlied Christus. Strophe 1/Vers 1 leitet dies zu Beginn mit „Morgenstern“ ein. Wie in Offb 22,16 und 2Petr 1,19 ist eben dieser Stern eine Metapher für Jesus Christus. Er ist das Licht, nämlich „das Licht der Welt“ (Joh 8,12). Christus wird zwar namentlich direkt nur zweimal genannt („Herr Jesu“ Strophe 4/Vers 4; „Jesulein“ Strophe 6/Vers 4), jedoch dem schwärmerischen Ton des Liedes entsprechend vielfältig glühend umschrieben. Das Leuchten des Sternes, das „voll Gnad und Wahrheit“ ist, ist eine wörtliche Übernahme aus Joh 1,14 („[...] eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“). „Wurzel“ bzw. „Wurzel Jesse“ ist Jes 11,10 und Offb 22,16 entlehnt, „Jesse“ meint latinisiert „Isai“, den Vater Davids. „Hoch“ und „sehr prächtig erhaben“ in Strophe 1/Vers 12 zeigt, dass es um jemanden geht, der höher, weiter, größer ist, als es auf Erden möglich sein kann. Die Abendmahlmetaphorik in Strophe 2 und Strophe 4 kann zugleich eschatologisch verstanden werden, wie in Offb 19,7-9 als Freudenmahl der himmlischen Hochzeit.²⁰

²⁰ Vgl. Thust, Lieder (s. Anm. 3) 115.

Überschwänglich vergleicht die Schwärmende Jesus in Strophe 3/Vers 2 mit den Edelsteinen „Jaspis und Rubin“ (Vers 2). Das himmlische Jerusalem wird in Offb 21,11.18 im Licht von Edelsteinen wie des Jaspis beschrieben. Der „Rubin“ seinerseits versinnbildlicht treffend die Farbe des Herzblutes und des Blutes Christi im Kelch.²¹ Somit werden Jenseits und Diesseits eng verknüpft und entsprechen der göttlichen und menschlichen Natur Christi. Dass EG daraus „leuchtend Kleinod, edler Stein“ macht, verringert erheblich die Aussagekraft. Strophe 4 und Strophe 5 stehen von vornherein im kosmischen Horizont: Von Gott geht die Liebe vor der Grundlegung der Welt aus. Der „Sohn“ hat sich selbst dem Menschen als „Schatz“ anvertraut. Die glühende Liebe ist in Gott unendlich (Strophe 5/Vers 2.12) und Teil seines ewigen Ratschlusses: „Vater, ich will, dass, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, damit sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast; denn du hast mich geliebt, ehe der Grund der Welt gelegt war“ (Joh 17,24). Die Rede von der „Braut“ in Strophe 5/Vers 5 weist neben der Liebespoesie (Cant 4,8.9.10 u.a.) sehr stark zu Offb 18,23; 19,7; 21,2 u.a., die das

²¹ Vgl. ebd.

Wort „Braut“ im endzeitlichen Horizont benutzt. Blickt man bei Strophe 6 hinter die Szene der ausgelassenen Hochzeitsgesellschaft, tritt der endzeitliche Ton von Offb 15,2-4 in den Vordergrund: Sie sangen „das Lied des Mose, des Knechtes Gottes, und das Lied des Lammes: Groß und wunderbar sind deine Werke, Herr, allmächtiger Gott! Gerecht und wahrhaftig sind deine Wege, du König der Völker. Wer sollte dich nicht fürchten und deinen Namen nicht preisen? Denn du allein bist heilig! Ja, alle Völker werden kommen und anbeten vor dir, denn deine gerechten Gerichte sind offenbar geworden.“ Noch eindeutiger wird die endzeitliche Konnotation in Strophe 7, in der Jesus als „A und O, Anfang und Ende“ (Vers 2-3) bezeichnet wird. Dies ist eine wörtliche Übernahme von Offb 1,8; 21,6; 22,13. Strophe 7 blickt ferner eschatologisch dem Paradies (Vers 5) und der Parusie Christi (Vers 7-12) entgegen, was wiederum an Offb 22,20 angelehnt ist.

3. Der Ort der Begegnung

3.1 Interpretation der Strophen 2 bis 5

Da die Abendmahlsthematik insbesondere in den Strophen 2 bis 5 greifbar ist, werden im Folgenden diese Strophen einer

ausführlichen Interpretation unterzogen, um auf diese Weise relevante Sachverhalte zum Abendmahlsverständnis freizulegen.

3.1.1 Strophe 2

Zwei Interjektionen und ein Ausruf der Anbetung („Ei“ Vers 1.7; „Hosianna“ Vers 9) führen eine große freudige Überschwänglichkeit der ersten Strophe fort. Das Possessivpronomen „mein“ und die direkte Anrede mit dem Personalpronomen „du“ eröffnen gleich in Vers 1 einen intimen Rahmen. „Marien Sohn“ in Vers 2 und „Blümlein“ in Vers 8 lassen stark an EG 30 „Es ist ein Ros entsprungen“ denken, in welchem in Strophe 1 und 2 diese Ausdrücke verwendet werden. Weihnachtliche Gefühle werden erzeugt. Autor sowie Entstehungszeit und -ort von EG 30 sind unbekannt, 1587/88 schrieb Frater Conradus dieses Lied erstmals aus der Erinnerung in sein Gebetbuch.²² Durchaus denkbar wäre es, dass Nicolai das Lied gekannt hat. Er müsste sich jedoch nicht zwingend daran orientiert haben, gewisse Ausdrücke dürften in der mystisch-mittelalterlichen Poesie gängig gewesen sein. Eine Alliteration betont das „Herz“, das Jesus ein „Lilium“ „heißt“ (Vers 4). Die Lilie wird in Cant

²² Vgl. Thust, Lieder (s. Anm. 3), 52.

2,1.2.16; 4,5; 5,13; 6,2.3; 7,3 häufig genannt, in Hos 14,6 wird Israel bedeutungsträchtig mit der Lilie verglichen. Laut Mt 6,28 überragt eine Lilie die gesamte Herrlichkeit Salomos. Sie ist so prächtig, dass sie alle irdischen Reichtümer übertrifft. EG ändert „Lilium“ in „Himmelsblum“, was die Bedeutung und den Sinn fatal abschwächt. Nach Strophe 2/Vers 5-12 kommt der Bräutigam der Braut erstmals nahe und zwar durch Wort und Mahl. Das „Evangelium“ Jesu ist süß, er ist das „Himmlich Manna“. Kombiniert wird diese Metapher mit dem vollkommen „leiblichen“ Verbum „essen“, ausnahmsweise in der 1. Pers. Pl. (Vers 11), an dieser Stelle vereinen sich wieder die Dimensionen Leiblichkeit und Jenseits auf mystische Art und Weise. Etwaige Irritationen, die die Metapher „Christus essen“ auslösen könnte, löst Nicolai, indem er hier plötzlich in die 1. Pers. Pl. wechselt. Dies lässt sofort an eine versammelte Gemeinde denken, die bereits erwähnte Abendmahlsthematik greift.

3.1.2 Strophe 3-5

Mit Strophe 3 beginnt ein sich steigernder Höhepunkt des flammend umschriebenen Wunsches nach Vereinigung. Zweimal steht am Anfang des Verses ein Imperativ („Geuß“

Vers 1; „erfreu“ Vers 4), erregte Dringlichkeit wird dadurch zum Ausdruck gebracht.

Der Akt des Gießens in Vers 1 wird überraschenderweise mit der „Flamme deiner Liebe“²³ (Vers 3) gekoppelt. Eine „Flamme“ kann nicht gegossen werden. Doch sie passt zum einen zur glutvollen Liebessprache des Hoheliedes (vgl. Cant 8,6) und zum anderen schlägt Nicolai damit eine weite Brücke zum pfingstlichen Ausgießen des Heiligen Geistes in Gestalt von feurigen Zungen (vgl. Apg 2). Bedenkt man nun noch die Abendmahlmetaphorik, die durch das Gießen zusätzlich beinhaltet ist, wird einem die immense Verdichtung der Dimensionen Leiblichkeit und Jenseits auf engstem Raume gewahr. Fast möchte man fragen: Wohin mit der ganzen Bedeutung? Doch genau das macht den Reiz dieses Meisterwerkes aus. Das schmachkende Verlangen nach dem Geliebten wird ganz leiblich in Vers 7-12 spürbar: „Nach dir ist mir, gratiosa, coeli rosa, krank und glimmt mein Herz durch Liebe verwundet.“ Mit dem Charakter eines volkstümlichen Liebesliedes wird das Bild eines wie von Pfeilen verwundeten Herzens herangezogen.²⁴ In Strophe 4 kollidieren

²³ EG 70 ändert leicht ab: „mir deiner Liebe Flamme“.

²⁴ Vgl. Rößler, Liedermacher (s. Anm. 2), 130.

die Dimension der Leiblichkeit und des Jenseits förmlich. Durch Vers 1 angezeigt („Von Gott kommt...“) wird von vornherein der Bezug zum Jenseits geknüpft. Doch die Leiblichkeit wird derart plastisch glühend-leidenschaftlich wie in keiner anderen Strophe mit dem Jenseits kombiniert. Zunächst wird mittels einer Inversion, betont durch den Jambus, „Gott“ an den Anfang gesetzt: Alles kommt von Gott. Ein Gefälle wird angezeigt. Ebenso in Vers 4, wo auf „Herr“ die Betonung liegt. Der in Vers 1 beschriebene „Freudenschein“ erinnert an den leuchtenden Morgenstern von Strophe 1. Liebessprachlich werden die Augen zu „Äugelein“²⁵ (Vers 2), mit denen Christus die Schwärmende „freundlich“ (Vers 3) anblickt. Theologisch klingt in Vers 5-6 die Abendmahlthematik mit, wobei „mich innerlich erquicken“ wiederum zweideutig zum einen zur Einverleibung des Abendmahls passt als auch zur Sprache der freudigen Verliebtheit. Vers 12 könnte zu dieser Sinneinheit gezogen werden, denn es passt durch die Wiederholung „Wort“ und die Ladung zum Abendmahl hervorragend dazu. Abrupt getrennt werden die Verse durch den „Gefühlsausbruch“ von Vers 7-11, durch einen Imperativ eingeleitet („Nimm mich“)

²⁵ EG 70 unterlässt die Verniedlichung: „wenn du mich mit den Augen dein“.

sprühen diese nur so vor erotischem Verlangen. Das zweisilbige und sich reimende Zeilenpaar in Vers 7-8 wirkt hier wie ein kurzatmiger Ausruf liebestoller Erregung. Die Liebende hegt unzweideutig und offensiv ein heißes Verlangen nach körperlicher Vereinigung. An dieser Stelle bestünde die Möglichkeit, die Form des Kelches, wie den Becher in Cant 7,3, als weibliches Geschlechtsorgan zu deuten.²⁶ Strophe 5 schlägt sofort im Anschluss den Bogen zum Jenseits: Erst im ewigen Leben kann es zur vollendenden Erfüllung kommen (Vers 9-12). Um dies auszudrücken, spricht die gläubige Seele nun Gott (2. Pers. Sg.) an und spricht von Jesus, ihrem endzeitlichen Bräutigam, in der 3. Pers. Sg. „Hoch“ in Vers 6 wird wie in Strophe 1/Vers 12 metrisch in Szene gesetzt und durch die männliche Kadenz betont. Die Liebe bestätigt sich bei der Vermählung in der Trauung („Dein Sohn hat mich ihm selbst vertraut“ Vers 4). Die pure Freude ist grenzenlos und wird mittels einer Alliteration und Wiederholung („[...] erfreuet, eia, eia“ Vers 6-7) zum Ausdruck gebracht, fast schwerelos tanzen die Wörter. EG ändert Vers 6 in „drum mich auch nichts betrübet“ und erreicht mit dem negativ konnotierten „nichts“ und dem nega-

²⁶ Vgl. Gillis Gerleman, Ruth. Das Hohelied (BK 18), Neukirchen-Vluyn 1965, 197.

tiven Verbum „betrüben“ genau das Gegenteil von dem, was ausgedrückt werden sollte.

3.2 Das Abendmahl als leibhaftige, gegenwärtige Erfahrung

Die einzelnen SchülerInnen befinden sich also im Akt des Abendmahls in einer sinnhaften Gemeinschaft mit Christus. Die gesamte intime Atmosphäre des Morgensternliedes verdeutlicht ihnen genau dies; Strophe 4/Vers 12 („auf dein Wort komm ich geladen“) zeigt gleichzeitig zudem das Verhältnis des „mir begegnet Christus“ an. Der plastische Bilderreichtum des Liedes kann exemplarisch den SchülerInnen Religion vermitteln, z.B. kann die übermächtige Liebe Gottes in Christus zum Menschen mit einer nie erlöschenden Flamme veranschaulicht werden oder Assoziationen zu Milch und Honig sollen diskutiert werden, um sie im Anschluss an ihre biblische Bedeutung zu knüpfen. Zur Vertiefung der Vorstellungskraft des „Warum“ und „Wie“ der Gegenwart Christi beim Abendmahl im Sinne des Morgensternliedes sollen die biblischen Einsetzungsworte (vgl. Mt 26,26-28; Mk 14,22-26; Lk 22,19-20; 1Kor 11,23-26), Joh 6,26-51 und Offb 19,7-9 dienen, um ferner den biblischen Bezug verstärken.

Bezüglich der Aussage „das ist mein Leib“ (Mt 26,26; Mk 14,22; Lk 22,19; 1Kor 11,24) soll verdeutlicht werden, dass der altgriechische Begriff „Leib“ (σῶμα) aus dem Urtext gleichsam die gesamte, leibhaftige Person mit einschließt;²⁷ Christi leibhaftige Person wird für den Menschen hingegeben. Des Weiteren sollen die SchülerInnen zu „das ist mein Blut des Bundes“ (Mt 26,28; Mk 14,24) bzw. „dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut“ (Lk 22,20; 1Kor 11,25) in Gedanken „der in meinem Sterben begründet ist“²⁸ hinzufügen, um so den Transfer des für die Menschen hingegebenen Lebens zu gewährleisten. Jesus gibt seinen Jüngern in der letzten Stunde seines irdischen Zusammenseins mit ihnen mit der Darreichung des Brotes und des Kelches sich selbst zu einer Gemeinschaft, die durch seinen Tod nicht zerbrochen wird, denn sein für sie hingegebenes Leben wird ihr Leben tragen und durchdringen. Dass es die elementaren Mittel zur Nahrung des Lebens sind, mit deren Darreichung Jesus diese Zusage verbindet, weist auf die Kraft dieser Gemeinschaft hin:

²⁷ Vgl. Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin/New York 61988, 1593-1594.

²⁸ Vgl. Wifried Joest, Dogmatik. Bd. 2: Der Weg Gottes mit den Menschen, Göttingen 1986, 584-585.

Nicht nur mit ihm, sondern durch ihn und von ihm werden sie leben.²⁹ Die Aufforderung „das tut zu meinem Gedächtnis“ bei Lukas (Lk 22,19) und Paulus (1Kor 11,24) weist des Weiteren darauf hin, dass das Abendmahl regelmäßig gefeiert werden soll: „Gedächtnis“ ist im Sinne des alttestamentlichen זָכְרוֹן zu verstehen, dem, wie Hahn konstatiert, stets die Bedeutung einer Vergegenwärtigung innewohnt.³⁰ Die Feier vollzieht sich somit unter der Voraussetzung, dass Jesus selbst anwesend sein möchte; bei jeder Feier geht es um die nunmehrige Partizipation am heilstiftenden Tod Christi, sein Tod ist als Sühne Überwindung von allem, was uns von Gott entzweit zu verstehen, er integriert uns in die von ihm begründete neue Heilsordnung des Bundes.³¹ Zum Vergleich wird das Johannesevangelium hinzugezogen. Hier fehlen zwar die Einsetzungsworte zum Abschiedsmahl und der Fußwaschung (Joh 13,1-20), doch es finden sich an anderer Stelle höchst aufschlussreiche Aussagen: „Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, den wird nicht hungern; und wer an mich glaubt, der wird nimmermehr dür-

²⁹ Vgl. a a.O., 586.

³⁰ Vgl. Ferdinand Hahn, Art. Abendmahl I. Neues Testament, in: RGG4 1 (1998), 10-15, hier 12.

³¹ Vgl. ebd.

sten“ (Joh 6,35); sowie „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel gekommen ist. Wer von diesem Brot isst, der wird leben in Ewigkeit. Und dieses Brot ist mein Fleisch, das ich geben werde für das Leben der Welt“ (Joh 6,51). Joh 6,26-51 (Mannarede) berichtet davon, wie Mose den Vätern nicht das wahre Brot vom Leben geben konnte. Das gibt jetzt der Vater. Wer an Jesus teilhat, ist wahrhaft gesättigt. Jesus wird von Johannes als Spender des Lebensbrotes geschildert, denn „er ist das Lebensbrot in Person, und der durch ihn gespeiste Glaube wird nicht mehr hungern“³². Strophe 2/Vers 10 („Himmlich Manna“) des Morgensternliedes klingt an. Auch der eschatologische Bezug des Abendmahles sollte zum Gesamtverständnis zum Schluss hinzugezogen werden: Offb 19,7-9 führt mit Hilfe des Bildes vom eschatologischen Hochzeitsmahl das Heil vor Augen, das die Christen in der Vollendung erwarten wird; die Gottesgemeinschaft beginnt jedoch nicht erst am Ende, sondern schon jetzt, denn die Christen partizipieren durch die Mittlerschaft Christi bereits am königlichen Gottesvolk (vgl.

³² Siegfried Schulz, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1972, 104.

Offb 1,6; 5,10).³³ Jeder Christ ist bereits in die enge Gemeinschaft mit Christus gerufen worden. Die Gemeinschaft mit Christus hat schon begonnen. Für den, der daran festhält, wird sie sich vollenden, ganz entsprechend dem dringlichen Wunsch und dem Begehren der gläubigen Seele im Morgensternlied.

3.3 Das Abendmahl als Schnittpunkt aller Dimensionen

Die Vorstellung der Gemeinschaft Christi beim Abendmahl mit den zugrundeliegenden Quellen lässt sich erweitern zu einem dimensionenübergreifenden Verständnis, bei welchem das Abendmahl gewissermaßen ein Schnittpunkt von Leiblichkeit und Jenseits sowie Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft ist. Die starke Inanspruchnahme der Sinneswahrnehmungen, vor allem in den für das Abendmahl thematisierten Strophen (tastendes Spüren: „mein Herz durch Liebe verwundet“ Strophe 3/Vers 12; in die Arme genommen werden vgl. Strophe 4/Vers 7-11; Schmecken: „Milch und Honig“ Strophe 2/Vers 6; Hören: „auf dein Wort komm ich geladen“ Strophe 4/Vers 12; Sehen: freundlich angeblickt

³³ Vgl. Heinz Giesen, Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 41997, 416.

werden vgl. Strophe 4/Vers 3), vermittelt einen akuten, leiblichen Gegenwartsbezug: Im Hier und Jetzt ist die Gemeinschaft mit Christus durch das Abendmahl mit allen Sinnen zu erfahren. Christus selbst lädt uns dazu ein (Strophe 4/Vers 12). Im Essen und Trinken von Brot und Wein „verleiben“ wir die Zusage ein, dass wir mit ihm, durch ihn und von ihm leben werden (Strophe 2/Vers 7-12); Christus selbst ist diese Zusage. Diese leiblich-sinnhafte Komponente wird zugleich „geschnitten“ vom jenseitigen, kosmischen Horizont: „Von Gott“ (Strophe 4/Vers 1) geht die Liebe vor der Grundlegung der Welt aus (Strophe 5/Vers 2-3). Gott hat seine Gottheit in der Niedrigkeit der Menschheit Jesu festgemacht, um ganz unten beim Menschen sein zu können (Strophe 5/Vers 1-3). Und im Abendmahl „schneidet“ uns auch der Auferstandene, als welcher uns Christus vorausging in das Leben der Zukunft, womit er uns die freudige Gewissheit der vollendeten Vereinigung im Reich Gottes gewährt (Strophe 7).

Schluss

Sowohl die Form als auch der Inhalt von „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ sind einzigartig und beinhalten ein Bedeutungsspektrum, das seinesgleichen sucht. Wie sich gezeigt hat,

bietet es gerade deshalb eine hervorragende didaktische Grundlage, um ein spezielles Verständnis des Abendmahles zu entwickeln. Ob die Kelchform der Strophen, die durchgängig vertraute, warme und intime Ich-Du-Atmosphäre, die Synergie starker physischer, emotionaler Begrifflichkeiten und theologisch eschatologischer, die grenzenlose, unbrechbare und glutvolle Jesusliebe – diese Beobachtungen führten den Einzelnen mithilfe der jeweiligen Analysen Schritt für Schritt zu einer sinnhaften Gemeinschaft mit Christus, die sich im Abendmahl ereignet. Die Gemeinschaft im Abendmahl ist von Jesus zu den Menschen ausgehend gewollt. Es geht um keinen unerreichbaren Ort zu einer ungewissen Zeit, sondern es geschieht immer wieder aufs Neue, ganz konkret, „zum Anfassen“. Keiner muss sich außerdem Gedanken darüber machen, ob und wie er Christus begegnen soll, denn Christus begegnet ihm und nimmt damit jede Unsicherheit und jeden Druck. Vergebung, Zusammensein und Gewissheit wird ihnen dabei entgegengebracht. Nicht sie selbst führen all dies herbei, sondern Gott in Christus. Jesus ist das „Himmlisch Manna“, das durch Wort und Sakrament in den eigenen Körper einverleibt wird, zusammen mit dem Versprechen,

mit ihm, durch ihn und von ihm zu leben. Das Morgensternlied bietet ferner weitere, interessante Themenstellungen für den Schulunterricht. Es bestünde beispielsweise noch die Möglichkeit, sich der Eschatologie über das Lied zu nähern und den Tod zu thematisieren. Es ist nicht allein der Abendmahlskelch, der sich in der Form der Strophen verbirgt, sondern gleichsam ein Leidenskelch. Im Abendmahl gibt sich Christus für mich – auch für meinen Tod; die herausgestellte Richtung „Christus begegnet mir“ kehrt an dieser Stelle um: Nun begegne ich Christus.

Antike christliche Viten nicht mehr so antik Kreatives Schreiben in curricularen Lehrveranstaltungen

Gianna Zipp
ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am
Seminar für Kirchen- und Dogmengeschichte der Evangelisch-Theologischen
Fakultät der JGU

Die Vitenschreibung hat einen festen Platz in der Antike, ob pagan oder christlich. Doch was macht eine Vita überhaupt aus? Genügt es, das Leben eines Menschen zu beschreiben, oder muss man dabei Schwerpunkte setzen? Was darf man nicht erwähnen und was muss unbedingt gesagt werden? Diesen und anderen Fragen ist das kirchengeschichtliche Proseminar „Antike christliche Viten“ im WiSe 2016/17 nachgegangen. Im Vergleich mehrerer Viten miteinander haben die Studierenden einen Katalog an Must-haves oder Should-haves entwickelt, den sie anschließend unter Zuhilfenahme einschlägiger Literatur ergänzten. Vorlage waren die Vita Martini (Martin von Tours) des Sulpicius Severus, die Vita Macrinae des Gregor von Nyssa, die Vita Augustini des Possidius, die Vita Constantini des Euseb und die pagane Vitensammlung des Cornelius Nepos.

Ziel der Lehrveranstaltung war, die Struktur, Topoi und Rhetorik der Vitenschreibung erkennen und einordnen zu können. Um ihre Erkenntnisse auch anzuwenden, haben die SeminarteilnehmerInnen gemeinsam eine moderne Vita verfasst. Schnell entschieden sich die TeilnehmerInnen für die Vita einer Frau. Die Protagonistin der Vita haben die TeilnehmerInnen frei erfunden. Mögliche Ähnlichkeiten mit real existierenden Personen sind rein zufällig.

Anne Hamann
studiert ev. Theologie im B.A. Beifach
im 8. Fachsemester

Julian Kiefhaber
studiert im 6. Fachsemester mit dem
Ziel des Kirchlichen Examens

Katharina Aylin Müller
studiert im 5. Fachsemester im Studi-
engang Magister Theologiae

Niklas Waldeck
studiert im 5. Fachsemester ev. Theo-
logie und Latein im Studiengang B.Ed.

Prolog

Dies ist der Versuch das Leben Eirene Buharis niederzuschreiben. Obwohl ich weiß, dass ich keine besondere Begabung zum Schreiben habe und dass es wohl Tausende von Menschen auf Gottes weiter Erde gibt, die dafür weitaus besser geeignet wären als ich, schreibe ich doch die wunderbare Geschichte der Eirene für die Nachwelt auf. Denn obgleich jeder Eirenes Namen und ihre Taten kennt, findet sich doch niemand, der sich für würdig hält, ihr Leben, das zu einer Herkulesaufgabe wurde, aufzuschreiben.

Als ich im letzten Semester das Seminar „Antike Christliche Viten“ an der Johannes Gutenberg-Universität besucht habe, wurde ich unter anderem dazu angehalten, mich auch mit Eirenes Leben zu beschäftigen. Dieser Aufgabenstellung bin ich gern nachgekommen. So stieß ich auf ihre persönlichen Hinterlassenschaften in der Bibliothek, die der Theologischen Fakultät freundlicherweise nach ihrem Tod überlassen wurden. Alle anderen Quellen, die selbstverständlich ebenfalls gesichtet wurden, waren nach eingehender Prüfung leider nicht zuverlässig genug, um ebenfalls Verwendung zu finden. Durch die benutzten Quellen aber konnte ich mir ein Bild über ihr Leben machen. Ein Bild, das weit mehr beschreibt als den von ihr besiegtten Hunger in

Afrika: Es beschreibt den Menschen, der hinter dieser Tat steht. Eine Frau, die durch ihr Leben, ihre Taten und ihre Überzeugungen zu einem Vorbild für alle Menschen auf der Erde wurde. Sie besiegte den Hunger in Afrika. Doch der Kampf in dieser Welt gegen Krankheit, Hunger und Tod ist noch nicht gewonnen. Darum ist es mir über das Seminar hinaus ein Anliegen, von ihrem Leben zu berichten. Damit wir von ihr lernen und diese Welt zu einer besseren Welt machen können.

Woher sie kam, wohin sie ging

Eirene wurde am Heiligen Abend, dem 24.12.1942 in Mainz geboren. Ihr Vater Mutabe Buhari kam aus Liberia nach Mainz, um Medizin zu studieren und sich danach zurück in seine Heimat zu begeben. Sein Plan wurde allerdings davon durchkreuzt, dass er Eirenes Mutter kennenlernte, die ebenfalls in Mainz ihr BWL-Studium absolvierte, um in den renommierten Großkonzern ihrer Eltern einzusteigen. Noch während des Studiums heirateten die beiden. Die geschäftlichen Verpflichtungen von Eirenes Mutter verwehrten Mutabe Buhari allerdings die Rückkehr nach Afrika. Daher engagierte er sich auch schon vor der Geburt ihrer Tochter für „Ärzte ohne Grenzen“. Eirenes Geburt krönte die

Liebe der beiden. Sie wurde getauft, die Mutter legte den Namen fest: Eirene, Friedensbringerin. Die Kleine wuchs in einer interreligiösen und interkulturellen Umgebung auf. Afrikanische Musik und afrikanische Märchen waren ihr ebenso vertraut wie deutsche Erzählungen und westliche Musik. Gerade aber die Fremdheit der afrikanischen kulturellen Erzählungen beeindruckte und faszinierte sie.

Schon früh zeigte sich ihre enorme praktische Veranlagung. So baute sie ohne jegliche Unterstützung eine Bewässerungsanlage für das Gemüsebeet im elterlichen Garten. Deswegen legten Vater und Mutter unter anderem auch gesteigerten Wert darauf, dass Eirene eine gute Bildung erhalten sollte. Ihre Lehrer bescheinigten ihr in ihren Zeugnissen durchgehend ein ausgeprägtes Pflichtbewusstsein, Arbeitseifer und außergewöhnliche Wissbegierde. Oftmals war sie ihren Altersgenossen emotional und geistig weit voraus. Diese nahmen ihr das aber nicht etwa übel, vielmehr war sie ausgesprochen beliebt bei ihren Mitschülern. Ihr vorbildliches Verhalten färbte umfassend auf ebendiese ab, so dass während ihrer gesamten Schullaufbahn nicht einer dazu gezwungen war, eine Klasse zu wiederholen. Weiterhin zeigte sie ein beachtenswertes

Maß an Empathie, welches sie schon in jungen Jahren zu einer guten und beliebten Ratgeberin und Streitschlichterin machte.

Einem finanziell weniger gut gestellten Mitschüler ermöglichte sie die Teilnahme an einer teuren Klassenfahrt, indem sie es schaffte alle anderen Mitschüler davon zu überzeugen, dass Geben seliger denn Nehmen ist. Jeder, sie selbstverständlich mit eingeschlossen, war ohne das Gefühl von Zwang gern dazu bereit, selbst etwas kürzer zu treten, um einem ihrer Mitmenschen etwas zu ermöglichen, das er sich aus eigener Kraft nicht hätte leisten können. Natürlich wäre es ihr auch ein Leichtes gewesen, ihre Eltern darum zu bitten, dem Mitschüler die Teilnahme an der Klassenfahrt zu finanzieren, aber in diesem Moment ging es ihr einzig und allein darum, das Gemeinschaftsgefühl der Klasse zu stärken. Trotz des elterlichen Reichtums fiel es ihr nicht schwer, auf dem Boden zu bleiben und sich an den einfachen Dingen des Lebens zu freuen.

In den folgenden zwei Jahren widmete sie sich mit unendlichem Fleiß ihrer Schulbildung, wodurch sie bereits mit 16 Jahren das Abitur mit Auszeichnung ablegen konnte. Sie belegte als jüngste Studentin in der Geschichte der Johannes Gutenberg-Universität Mainz den Studien-

gang „Umweltwissenschaften und erneuerbare Energien“, den sie in Rekordzeit ebenfalls mit Auszeichnung absolvierte.

Sie nahm Geld für ihr Studium nur dann an, wenn sie es unbedingt musste und auch nie mehr als unbedingt nötig.

So geh nun hin, ich will mit dir sein

Die ausgezeichneten Leistungen, die Eirene an der Universität erbrachte, ermunterten ihre Eltern dazu, sie auf direktem Wege in die Führungsriege der Unternehmensgruppe zu berufen. Doch in der Nacht vor der Vertragsunterzeichnung, nach welcher Eirene zur Juniorgeschäftspartnerin gemacht worden wäre, hatte sie eine Eingebung, die ihr Leben vollkommen veränderte. Sie schlief aus gutem Grund sehr schlecht und träumte lebhaft. In ihrem Traum fand sie sich in einer sehr trockenen Gegend Afrikas wieder. Sie schaute sich eine Weile um und erblickte nach einer Weile ein dürres Kind, dessen Eltern weit und breit nicht zu finden waren. Für Eirene war klar, dass es sich um ein Waisenkind handelte, weil es, augenscheinlich vernachlässigt und dreckig, noch zu jung war, um allein unterwegs zu sein. Das Kind nahm sie an der Hand und führte sie an verdorrten Feldern vorbei, auf den Platz

inmitten eines Dorfes und schaute sie mit traurigen Augen an. Um die beiden herum tobte ein fürchterlicher Lärm, verursacht von einer um einen versiegenden Brunnen herum versammelten Menschenmenge. Es dauerte nicht lange, bis ein erbitterter Streit darüber ausbrach, wem wie viel Wasser zustünde. Das kleine Mädchen sagte nur ein einziges Wort zu Eirene: „Meli!“.

Schweißgebadet wachte Eirene auf und hatte Schwierigkeiten damit, wieder einzuschlafen. Den Rest der Nacht dachte sie über das Erlebte nach. Am Morgen erkundigte sie sich bei ihrem Vater, was dieses Wort zu bedeuten habe. Dieser übersetzte es ihr mit „Schiff“. Daraufhin fiel es ihr wie Schuppen von den Augen: Sie konnte den ihr vorbestimmten Weg nicht gehen! Sie konnte die angebotene Stelle nicht annehmen! Sie musste nach Afrika, um ihr Wissen praktisch anzuwenden, um den Menschen dort zu helfen!

Die Vorstandssitzung drohte kurzzeitig zu einer Katastrophe zu werden, denn einige Geschäftspartner fassten Eirenes Entschluss als Zeichen persönlicher Unreife auf. Diesen Vorwurf konnte Eirene jedoch schnell ad absurdum führen, da sie den Anwesenden durch ihre überzeugende Persönlichkeit schnell und präzise erläutern konnte, dass sie sich der angebotenen Stelle nur deshalb

verweigere, weil sie dringender in Afrika gebraucht würde. Schon zwei Monate später machte Eirene sich mit einem voll beladenen Schiff auf die Reise nach Liberia.

Selig sind, die Frieden stiften

Die Überfahrt lief bis auf eine erwähnenswerte Begebenheit ohne Vorkommnisse ab.

Die See war rau und unruhig. Daher erhitzten sich die Gemüter von Tag zu Tag, so dass nach etwa drei Wochen ein heftiger Streit zwischen zwei Crewmitgliedern auf Deck ausbrach. Als Eirene, da sie Streit nicht ausstehen konnte und somit schlichtend eingreifen wollte, das Deck betrat, zückte gerade einer der Männer ein Messer, um auf den anderen loszugehen. Wie aus dem nichts sprang ein großer schwarzer Hund an ihr vorbei und stellte sich drohend zwischen die beiden Streithähne. Zunächst fletschte er die Zähne, was dazu führte, dass die beiden auseinander fuhren. Dann aber legte er sich friedlich zwischen sie, so dass ihnen schnell klar wurde, wie sinnlos ihr Verhalten gewesen war. Sie schauten sich abwartend an, bis jener, der schon mit gezücktem Messer bereit stand, an die Reling ging und es in hohem Bogen vom Schiff schleuderte. Eirene betrachtete die Szene still. In

diesem Moment brach die Wolkendecke auf und die See beruhigte sich. Beschämt wegen ihres Verhaltens wandten sich die Männer an Eirene, um ihren Streit schlichten zu lassen. Der Rest der Reise verlief friedlich und ereignislos, der Hund war nicht mehr auffindbar.

Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr euch untereinander liebt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander lieb habt

Leider hat Eirene selbst nichts über die Ankunft in Liberia niedergeschrieben.

Sie wohnte in einer schlichten Hütte, das Einzige, das sie sich geleistet habe, sei ein Telefon gewesen, das ihr die Verbindung zu Freunden ermöglicht habe. Ungewöhnlich schnell gewann Eirene nach ihrer Ankunft in Afrika Freunde und Vertraute, da von ihr eine Kraft ausging, die sehr viele Menschen inspirierte und ihnen neue Hoffnung schenkte. Durch das dort herrschende Elend wurde sie darin bestärkt, den von ihr eingeschlagenen Weg weiterzugehen. Die meisten Menschen litten unter unvorstellbarem Hunger und, in Folge der Mangelerscheinungen, an zahlreichen Krankheiten. Eirene erkannte sehr schnell, dass eine bloße Speisung der Menschen ihr Leid nicht lange würde lindern können. So

gelang es ihr mit Hilfe ihrer Unterstützer und Unterstützerinnen, binnen weniger Wochen Material und Rohstoffe für den Bau einer Schule zu sammeln. Bildung war der erste Schritt, um den Hunger zu bekämpfen. Darüber hinaus sollten aber auch Kenntnisse in Geologie und einer nachhaltigen Nutzung der vorhandenen Ressourcen vermittelt werden, die gewährleisten sollten, dass auf diesen Schritt nach vorn nicht gleich wieder ein Rückschritt eintrat.

Die Menschen liefen ihr in Scharen nach und unterstützten sie bei all ihren Vorhaben. In den nächsten Jahren entstanden zahlreiche Waisenhäuser, sowie Schulen und Kindergärten, um jungen afrikanischen Müttern eine Ausbildung zu ermöglichen und die Versorgung ihrer Kinder für diese Zeit zu gewährleisten. Die Waisenhäuser nahmen alle bedürftigen und Not leidenden Kinder auf. Vor allem aber – und dies erwies sich als wahrer Ertrag ihres Umweltstudiums – unterrichtete sie die Frauen und Männer in den Dörfern in der nachhaltigen Nutzung von Ressourcen, damit sie aus ihrer neu gewonnenen Selbstständigkeit nicht gleich wieder in die Armut zurück rutschen würden.

Am Tag der ersten Schuleröffnung richteten die Bewohner des Dorfes eine fröhliche Feier aus,

die mit Aufführungen von traditionellen Tänzen unterstrichen wurde. Einige Vertreter der Regierung hatten es sich nicht nehmen lassen, an der Eröffnung teilzunehmen. Weitere Bildungseinrichtungen folgten überall in kurzer Zeit. In den Schulen und Zentren für höhere Schulbildung wurde nicht nur Mathematik, Englisch und Geografie gelehrt, es wurde auch viel Lehrzeit darauf verwendet, den jungen und älteren Schülern eine umweltbewusste Landwirtschaft beizubringen. Eirenes Ruf verbreitete sich schnell im ganzen Land und auch in anderen Ländern des Kontinentes.

Schnell fand sie Unterstützer. Sie überzeugte nicht nur reiche Liberianer davon, ihr Projekt zu fördern, vor allem sammelte sie in Deutschland, unter anderem auch in Mainz, für die Ärmsten der Armen. Regelmäßig schickte sie Berichte an deutsche Hilfswerke wie Caritas und Diakonie. Durch deren Hilfe erlangte sie genug öffentliche Aufmerksamkeit, um die nötige finanzielle Unterstützung für ihre Arbeit zu bekommen.

Bei dir ist die Quelle des Lebens

Eirene setzte sich dafür ein, dass jedes Kind, jede Frau und jeder Mann kostenlosen Zugang zu den Wasserstellen erlangte, die durch ihre Förderung

gebaut werden konnten. Zunächst wurde sie von den Warlords bedroht, die ihre Brunnen vergiften oder zerstörten. Das führte aber mitnichten dazu, dass sie aufgegeben hätte!

So kam es, dass Eirene, nachdem sie sich auf den Weg gemacht hatte, um zusammen mit Einheimischen den Standort für den nächsten Brunnen auszukundschaften, von Warlords entführt und verschleppt wurde. Die Gruppe der Warlords brachte Eirene in ihr Versteck in der Wüste.

Schon im Vorfeld hatte sie mit ihren Eltern abgesprochen, dass, sollte sie entführt werden, kein Lösegeld gezahlt werden würde. Diese Frau, die alles besser zu wissen schien, war ihnen ein Dorn im Auge. Doch sie hatten nicht mit der Willenskraft und Ausdauer von Eirene gerechnet. So verlangte sie täglich, mit dem Anführer der Gruppe zu sprechen. Daher kam es, dass sie eines Nachmittags während einer hitzigen Diskussion den Anführer anschrie: „Steck doch deine Waffen zurück! Denn wer die Waffen für sich nutzt, wird durch die Waffe umkommen!“. Daraufhin schlug ihr der Warlord voller Hass mit geschlossener Faust auf die rechte Wange. Von Furcht ergriffen konnten die umstehenden Menschen beobachten, wie sich die zu Boden gefallene Frau erhob und ihrem Peiniger die andere Seite ihres Gesich-

tes entgegenstreckte.

Voller Scham und Selbsthass fiel der Mann vor ihr auf die Knie und bat sie unter Tränen um Vergebung. Niemals vorher hatte er solch eine Liebe in den Augen eines Menschen gesehen. Eirene nahm den Warlord sachte an der Hand und führte ihn zu einem nahegelegenen Felsen. Vertrauensvoll blickte sie gen Himmel und strich sanft mit den Fingerspitzen über den rauen Stein. Daraufhin sprang das Gestein entzwei und eine Quelle frischen Wassers sprudelte augenblicklich hervor. Diese Quelle wurde seit diesem Tag von den Bewohnern „Lebensquelle“ genannt.

So entstand mitten in der Wüste eine blühende Oase mit einem wunderschönen Brunnen, der noch bis heute vielen Reisenden und Bewohnern Wasser, Schatten und Rast spendet.

Eirenes selbstloses Aufbegehren gegen den Warlord führte dazu, dass dieser seinen Einfluss von nun an dazu verwendete, auch andere Herrscher von ihrem Weg zu überzeugen. So konnten innerhalb weniger Jahre in ganz Afrika zahlreiche Schulen und landwirtschaftliche Einrichtungen entstehen, die jeweils auf die regionalen Begebenheiten ausgerichtet waren. Investoren und Unterstützer aus der ganzen Welt schlossen sich ihrer Arbeit nach und nach an.

Wenn du aber Almosen gibst, so lass deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut, damit dein Almosen verborgen bleibe; und dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird dir's vergelten.

Eirene bekam den Ehrennamen „goeie vrou“ („Die gute Frau der Armen“). In einem der Dörfer errichteten die Einwohner ein Denkmal zu ihren Ehren, eine Statue, die Eirene mit einem kleinen Kind auf dem Arm darstellt. Die Verehrung als Heilige lehnte sie vehement ab, weil sie sich selbst als eine Frau sah, die gegen den Hunger in der Welt kämpfte und dabei nur ihre Pflicht erfüllte.

So kam es, dass Eirene, jetzt nunmehr schon in betagtem Alter, der Friedensnobelpreis verliehen werden sollte. Doch das Komitee hatte nicht mit ihrer Reaktion gerechnet. Voller Selbstvertrauen trat sie an das Rednerpult und lehnte den Preis ab. Sie brauche keinen Preis, um an ihre Lebensaufgabe, den Hunger in Afrika zu stillen, erinnert zu werden, das täte ihre tägliche Arbeit. Denn niemals sei ein Preis oder der damit verbundene Ruhm die Motivation für ihr Leben und Handeln gewesen.

Und sie nötigten ihn und sprachen: Bleibe bei uns; denn es will Abend werden, und der Tag hat sich geneigt.

Eirene verbrachte ihr ganzes Leben in Afrika. Im Alter von 94 Jahren befiel sie plötzlich hohes Fieber, so dass schnell klar wurde, dass das Ende ihres Lebens gekommen war. Sie schlief viel, so dass in ihrem Umfeld die Hoffnung entstand, dass sie noch einmal genesen könnte. Dann hatte sie noch einmal einen Traum, der sie in Frieden sterben ließ. Wieder traf sie auf das kleine Mädchen, welches sie damals dazu veranlasst hatte, ihre sieben Sachen zu packen und etwas aus ihrem Leben zu machen. Die Kleine hatte sich jedoch stark verändert. Sie war nicht mehr das kleine dürre Mädchen, das ohne Eltern zwischen Streitenden gestanden hatte. Nein, dieses Mal war sie wohl genährt und hatte ein glückliches Lächeln auf den Lippen. Sie nahm Eirene an der Hand und führte sie zu dem Brunnen in der Oase, die einstmals so karg und unwirtschaftlich gewesen war. Dort stand ein Tonkrug, den sie in das Wasser tauchte, so dass die beiden zusammen das klare, kühle Wasser genießen konnten. Dann gingen beide Hand in Hand weiter. Zum ersten Waisenhaus, das dank Eirene gebaut worden war. Zusammen gingen sie hinein und schauten es sich noch einmal an. Die Kinder, die dort wohnten, schlossen sich den beiden mit lächelnden Gesichtern an. Dann gingen sie weiter

zur ersten Schule, die durch Eirenes Engagement entstanden war. Auch hier glückliche und dankbare Gesichter. Die Frauen und Männer, die dort lehrten, sowie alle Schüler, schlossen sich der Gruppe lächelnd an. Jede ihrer Wirkungsstätten besuchten sie mit ihr, bis sie schließlich wieder bei dem Brunnen standen, der nur durch Eirenes Wirken ermöglicht worden war. Dort angekommen, sprach das Mädchen sie noch ein letztes Mal an. Wieder war es nur ein Wort, das sie sagte: „Danke!“. Das Lächeln und die Liebe in ihren Augen machten jedes weitere Wort überflüssig. Nun wusste Eirene: „Ich habe mein Leben sinnvoll genutzt“. Diesen Traum durchlebte sie weitere drei Nächte in Folge. Schließlich schrieb sie ihn auf, bevor sie in der letzten Nacht friedlich entschlief. Ihre Aufzeichnungen wurden nach ihrem Tod gefunden, so dass diese Vision als gesichert angesehen werden kann.

Ihr Tod wurde in allen Nachrichten erwähnt, Politiker aus vielen Ländern erboten ihr die letzte Ehre. An der sich über mehrere Tage erstreckenden Trauerfeier nahmen viele Menschen teil und es wurde ein buntes Abschiedsfest. Ihre Asche wurde an dem Brunnen verstreut. Denn schon zu Lebzeiten hatte Eirene es nicht gemocht, verehrt zu werden, deswegen wollte sie auch kein Grab.

Allerdings konnte sie nicht verhindern, dass die Menschen Jahr für Jahr zu der Lebensquelle pilgern.

Epilog

Schließlich bleibt nur noch zu sagen, welches wunderbare Werk Eirene in ihrem Leben vollbringen konnte. Sie hatte es geschafft, einen ganzen Kontinent zu befrieden und zu nähren. Diese so unglaublich starke, selbstbewusste, fleißige, hilfsbereite Frau hatte ihr Lebensziel, den Hunger in Afrika zu stillen, erreicht. Trotz der vielen Werke und Erfolge, die Eirene geschaffen hatte, fiel sie nie von ihrem Glauben und ihrer Bescheidenheit ab. Ihr Werk zu ehren sollte unser aller Gebot sein und wir sollten es niemals wieder so weit kommen lassen, einen Teil der Erde jemals wieder so viel Leid erfahren zu lassen. Für uns bleibt nur Umdenken und Bemühen. Wir alle sollten uns ihre Arbeit zu Herzen und zum Vorbild nehmen, um Veränderungen zum Wohle aller herbeiführen zu können.

Interreligiöser Dialog: ein Haus mit vielen Räumen

Interview mit Präses Dr. Ulrich Oelschläger über Brücken zwischen Judentum und Christentum, Damals und Heute



Foto/©: EKHN/Volker Rahn

Dr. Ulrich Oelschläger ist seit 2010 Präses der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. An der JGU Mainz ist er kein Unbekannter. In den 60er Jahren schrieb der Pfarrerssohn sich für Theologie, Philosophie, Germanistik und Deutsche Volkskunde ein. Nach vielen Jahren im Gymnasialdienst, als Studiendirektor und Fachberater für Evangelische Religion, zog es ihn an seine Alma Mater zurück: Das Studium der Judaistik schloss Oelschläger mit einer Dissertation zum jüdisch-christlichen

Verhältnis ab. 2013 rief er aktuelle Wormser Religionsgespräche mit ins Leben. Wir begegneten Herrn Dr. Oelschläger im Darmstädter Synodalbüro.

MaTheoZ: Herr Dr. Oelschläger, die Evangelisch-Theologische Fakultät Mainz kennen Sie ja ganz gut – was verbinden Sie mit ihr?

Oelschläger: Damals, als ich Theologie studiert habe, waren an der Fakultät vielleicht 150 oder 200 Studenten. Dabei war die Betreuung sehr gut. Anders als etwa Frankfurt war Mainz eine Landuni. Das heißt, die meisten wohnten noch zu Hause auf dem Land und studierten in Mainz. Um die 68er gab es natürlich Spannungen an der Fakultät. Die Bultmann-Schule war gut vertreten – die gegenteilige Position auch. Das kann ich an einem Beispiel deutlich machen: Dienstags von 17 bis 19 Uhr habe ich den Bultmann-Schüler Herbert Braun

im NT gehört. Von 19 bis 21 Uhr ging ich dann zum Neutestamentler Gustav Stählin, bei dem jede Veranstaltung zu Beginn eines Semesters mit einem Gebet begann. Im Blick auf das Neue Testament war umstritten, ob man es eher in hellenistischer oder jüdischer Tradition betrachten müsste. Außerdem erinnere ich mich an Eugen Ludwig Rapp, bei dem ich damals schon Veranstaltungen in Judaistik besucht habe. Er war ein echtes Sprachgenie.

MaTheoZ: Jahre später haben Sie sich noch einmal in Mainz eingeschrieben – dieses Mal für Judaistik. Was hat Sie dazu bewogen?

Oelschläger: Das waren verschiedene Faktoren. Zunächst biographisch: Mein Vater war Pfarrer und wir lebten in einem Ort, in dem es eine 1938 in der „Reichskristallnacht“ zerstörte Synagoge gab. Das interessierte mich, auch wenn ich damals weder wusste, was eine Synagoge, noch was die Reichskristallnacht ist. 1972 habe ich eine Wormserin geheiratet und wer Worms kennt, der weiß, was das bedeutet, zwischen Dom und Jüdischem Friedhof zu leben. Thematisch habe ich mich mit dem jüdisch-christlichen Verhältnis dann als Lehrer und Fachberater auseinandergesetzt. Irgendwann bin

ich wieder Otto Böcher begegnet, der mich zur Wiederaufnahme des Studiums brachte.

MaTheoZ: In Ihrer abschließenden Dissertation gehen Sie dem Verhältnis von Judentum und Christentum im 20. Jahrhundert anhand verschiedener Auflagen der RGG nach. Sie gelangen bis 1965. Wie würden Sie den Jetztstand des Verhältnisses beschreiben?

Oelschläger: Ohne Anspruch auf wissenschaftliche Dignität sage ich: Da hat sich viel verändert. Im letzten November haben wir das 25-jährige Jubiläum der Erweiterung des Grundartikels der EKHN gefeiert, der die bleibende Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen bekennt. Das ist theologisch ein großer Fortschritt, innerhalb des Christentums gab und gibt es jedoch aus Sympathie für das Judentum auch immer wieder Vereinnahmungen, die nicht unproblematisch sind.

MaTheoZ: Können Sie dafür ein Beispiel nennen?

Oelschläger: Wenn zum Beispiel jüdische Texte unreflektiert in christliche Liturgie eingebaut werden, dann ist das eine Vereinnahmung. Oder

schauen Sie in die dritte Auflage der RGG. Da wird ein Artikel vom Juden Leo Baeck aus der zweiten Auflage erneut abgedruckt. Inzwischen war Baeck aber gestorben und man setzte zum Todesjahr ein Kreuz. Aber Baeck ist nicht unter dem Kreuz gestorben. Er wurde nur dafür vereinnahmt. Es ist schon möglich, auch auf jüdische Texte zurückzugreifen, aber mit dem Bewusstsein, was man da tut. Wenn gelegentlich seitens des Judentums ein Bild vom Christentum als einer Erlösungsreligion gezeichnet wird und umgekehrt das Judentum zur Gesetzesreligion gemacht wird, dann kann man das in dieser Einfachheit sicher nicht stehen lassen. Deshalb gehört zum Dialog das intensive Studium des Partners mit Respekt und Toleranz.

MaTheoZ: Sie haben bereits den Wormser Dom und den Jüdischen Friedhof angesprochen – bestimmt kennen Sie Martin Bubers Meditation dazu ...

Oelschläger: ... aber sicher: »Ich lebe nicht fern von der Stadt Worms, an die mich auch eine Tradition meiner Ahnen bindet; und ich fahre von Zeit zu Zeit hinüber. Wenn ich hinüber fahre, gehe ich immer zuerst zum Dom. Das

ist eine sichtbar gewordene Harmonie der Glieder, eine Ganzheit, in der kein Teil aus der Vollkommenheit wankt. Ich umwandle schauend den Dom mit einer vollkommenen Freude. Dann geh ich zum jüdischen Friedhof hinüber. Der besteht aus schiefen, zerspellten, formlosen, richtungslosen Steinen. Ich stelle mich darein, blicke von diesem Friedhofsgewirr zu der herrlichen Harmonie empor, und mir ist, als sähe ich von Israel zur Kirche auf ... Ich habe dagestanden und habe alles selber erfahren, mir ist all der Tod widerfahren: all die Asche, die Zerspelltheit ... aber der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden«

– Das sind unglaublich starke Worte und Martin Buber hat sie damals, 1933, an den Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt gerichtet. Buber tritt hier gegen ein Verständnis des Christentums als einer überlegenen Religion an. Ich selbst komme immer wieder auf diesen starken Text zurück.

MaTheoZ: »Notwendige Begegnungen«, so der Titel der Festschrift, die jüngst anlässlich Ihres 70. Geburtstages erschienen ist. Welche Begegnungen sind aus Ihrer Perspektive – interreligiös, interkonfessionell, aber vielleicht

auch innerkonfessionell oder im Diskurs über die Religion hinaus – notwendig?

Oelschläger: Ja, da war ich auch erst einmal überrascht, dass es so eine Festschrift für mich gibt, und dann auch noch so eine dicke. Aber zu den notwendigen Begegnungen: Zunächst sollten konfessionelle Unterschiede innerhalb des Protestantismus mit Leuenberg überwunden sein, heute haben wir nicht nur eine konfessionelle, sondern eine religiöse Pluralität in Europa. Da ist der Dialog auf Augenhöhe wichtig, wobei das Judentum uns schon näher steht als etwa der Islam. Ich stelle mir ein gemeinsames Haus, eine friedliche Welt vor. So wie im Haus der Religionen in Bern, wo Menschen unterschiedlicher Religion in einem Haus in verschiedenen Räumen doch zusammen beten können. Bei den neuen Wormser Religionsgesprächen merke ich auch, dass Gespräche möglich sind mit ganz unterschiedlichen Vertretern. Dass zum Beispiel auch Muslime dabei sind, ist mir persönlich wichtig.

MaTheoZ: Werden im Gespräch dann alle Unterschiede gleich gemacht oder wie kann

man sich den Dialog ganz praktisch und konkret vorstellen?

Oelschläger: Achtung der Differenz muss gegeben sein. Mit dem Judentum verbindet uns der Glaube des Juden Jesus von Nazareth, aber nicht der Glaube an Jesus, den Juden aus Nazareth. Uns verbindet ein Teil der Bibel. Konkret bedeutet das: keine Judenmission und ein Festhalten an der bleibenden Erwählung – in manchen innerkonfessionellen Kreisen ist aber auch das nicht akzeptiert. Übrigens ist auch der Begriff „Missionswissenschaft“ innerhalb theologischer Fakultäten sehr irreführend und sollte meiner Meinung nach nicht mehr verwendet werden.

MaTheoZ: Abschließend möchten wir, dazu passend, den Blick wieder zur Fakultät lenken. Sie können auf sehr viel Lehr-Erfahrung zurückblicken: Was sollte bereits bei der universitären Ausbildung von Religionslehrer/innen und Pfarrer/innen in Hinsicht auf Dialogfähigkeit berücksichtigt werden?

Oelschläger: Man muss den interreligiösen Dialog auch im Curriculum verankern. Zu

meiner Zeit wurden Veranstaltungen der Judaistik von Theologen sehr schlecht besucht, von Lehrämtern noch weniger als von Pfarrämtern. Was nicht prüfungsrelevant ist, wird nicht besucht. Gerade für das Lehramt wäre das aber wichtig, weil später auch solche Unterrichtsinhalte auf einen zukommen. Man kann das Theologiestudium natürlich nicht immer weiter aufladen. Man müsste dafür Abstriche an anderer Stelle machen. Ich würde die Sprachanforderungen lockern, das sage ich

als Philologe und Liebhaber des Griechischen. So viele scheitern an den Sprachhürden, etwa am Graecum, und dabei würde ein Bibelgriechisch ausreichen, was an der Fakultät geprüft werden könnte. Für Doktoranden könnten dann strengere Anforderungen gelten.

Schön sind wirkliche Begegnungen mit Vertretern anderer Religionen und eine Praktische Theologie, die dazu eine Theorie des Dialogs vermittelt.

*Das Gespräch führten Isabelle Fries
und Victoria Riedl.*

Kirchenrecht und Staatskirchenrecht – was ist damit gemeint und was hat das mit der Universität Mainz zu tun?

Kirchenoberrechtsdirektor
Prof. Dr. Uwe Kai Jacobs
ist Honorarprofessor für Kirchenrecht
an der Evangelisch-Theologischen
Fakultät der JGU

1. Staatskirchenrecht

1.1 Definition

„Kirchenrecht“ bliebe ein im Raum schwebender Begriff, würde nicht zuerst definiert, was Staatskirchenrecht ist. Darunter versteht man den Teil des weltlichen Rechts, der das Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in Deutschland regelt. Staatskirchenrecht bildet den Rahmen für die individuelle und die kollektive religiöse Betätigung. Staatskirchenrechtliche Regelungen enthalten vor allem

- das Grundgesetz¹,
- die Verfassungen der Bundesländer²,
- die Verträge zwischen dem Staat und den christlichen Kirchen³ (Kirchenverträge, Bistumsverträge, Konkordate) bzw. den anderen Religionsgemeinschaften
- sowie zahlreiche Gesetze auf Landesebene

¹ Art. 4 und 7 GG, Art. 140 GG i.V.m. Art. 136 bis 139 und 141 Weimarer Reichsverfassung (WRV).

² Z. B. Art. 8 und Art. 41 bis 48 Landesverfassung Rheinland-Pfalz.

³ Uwe Kai Jacobs, Verträge zwischen der evangelischen Kirche und dem Staat. Entwicklung, Stand, Perspektiven, Eberburg-Hefte 2013, 79-96.

ne (Kultushoheit der Länder). Beispiele hierfür bilden die Schulgesetze, Hochschulgesetze, Kirchensteuergesetze und Feiertagsgesetze der Bundesländer.

Staatskirchenrecht ist also eine Querschnittsmaterie, die verschiedenen Bereichen des öffentlichen Rechts, dem Schulrecht, dem Steuerrecht etc. angehört. Die Norminterpretation wird durch Rechtswissenschaft und Rechtsprechung geprägt, vor allem durch die – teilweise berühmten – Judikate des Bundesverfassungsgerichts und des Bundesverwaltungsgerichts. Nicht selten werden dabei theologische Fragen berührt, etwa: Was ist ein religiöses Symbol? Man denke an Gerichtsurteile zu Kruzifix und Kopftuch in der öffentlichen Schule. Was ist Seelsorge? Man denke an Entscheidungen zur Reichweite des Seelsorgeheimnisses im weltlichen Rechtskreis. In Deutschland sind die individuelle und die gemeinschaftliche Religionsfreiheit umfassend

garantiert. Es bestehen nur sogenannte immanente Schranken, etwa bei Kollision der Religionsfreiheit mit anderen Grundrechten. Staat und Kirche sind organisatorisch getrennt⁴. Der Staat darf sich mit keiner Religion identifizieren. Die Religion ist aber von Verfassungswegen nicht auf den Privatbereich verwiesen. Vielmehr hat sie durchaus Raum in der Öffentlichkeit, auch außerhalb der öffentlichen Gottesdienste in den Kirchengebäuden. Man denke an Gottesdienste „im Grünen“, an Prozessionen auf öffentlichen Straßen, Glockengeläute⁵ oder die Übertragung von Gottesdiensten in Rundfunk- und Fernsehsendungen. Religion darf also hörbar und sichtbar sein. Details können aber kompliziert zu beurteilen sein. Religion hat sogar in den öffentlichen Institutionen Raum. Der Raum wird gefüllt durch staatskirchenrechtliche Kooperationen. Damit ist ein wichtiges, ja prägendes Stichwort gefallen. Der Staat – in religiösen Fragen aufgrund des Trennungsprinzips unzuständig und „blind“ – ist nämlich auf eine Kooperation mit den Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften angewiesen, um

⁴ Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 1 WRV.

⁵ Aus praktisch-theologischer Sicht: Kristian Fechtner, Späte Zeit der Volkskirche, Stuttgart 2010, 145-154.

die Religionsfreiheit angemessen zu verwirklichen⁶. Beispiele bilden der Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen, die Theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten⁷, die Hochschuleseelsorge und die Anstaltsseelsorge, vor allem in Krankenhaus, Bundeswehr, Polizei und Justizvollzugsanstalt⁸. Per definitionem ist das deutsche Staatskirchenrecht nicht laizistisch angelegt⁹. Das Europarecht rüttelt an diesem nationalen Rechtsrahmen nicht grundsätzlich¹⁰.

1.2. Terminologie

Der in der Rechtswissenschaft, aber auch in anderen Fachdisziplinen, traditionell gebräuchliche Begriff des Staatskirchenrechts ist missverständlich, als ginge es um das Recht einer Staatskirche, welche das Grundgesetz verbietet.

⁶ Vgl. Bundesverfassungsgericht vom 22.10.2014 (BVerfGE 137, 273) und öfter.

⁷ Drei Aufgaben sind ihnen übertragen, nämlich erstens die wissenschaftliche Pflege der (evangelischen) Theologie in Forschung und Lehre, zweitens die wissenschaftliche Vorbildung der Pfarrerinnen und Pfarrer sowie drittens die wissenschaftliche Vorbildung von Lehrkräften für den evangelischen Religionsunterricht, vgl. Art. 3 Abs. 1 Satz 1 Evangelischer Kirchenvertrag Baden-Württemberg vom 17. Oktober 2007. Diese Regelung bringt einen allgemeinen Grundsatz zum Ausdruck.

⁸ Art. 140 GG i.V.m. Art. 141 WRV. Vgl. auch Art. 48 Landesverfassung Rheinland-Pfalz.

⁹ Vgl. Bundesverwaltungsgericht v. 21.4.1999 (BVerwGE 109, 40).

¹⁰ Vgl. Art. 17 Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union; Kathrin Hatzinger, Auf dem Weg zu einem europäischen Religionsrecht? Das deutsche Staatskirchenrecht in europäischer Perspektive, Deutsches Pfarrernblatt 2010, 60-65; Kirchenamt der EKD (Hg.), Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive, Gütersloh 2015, 45.



Vorlesung „Recht des Religionsunterrichts“ an der Evang.-Theol. Fakultät
Foto/© Uwe Kai Jacobs

Im Prinzip müsste der Begriff mit zwei Bindestrichen geschrieben werden: Staat-Kirchen-Recht. Anstelle der traditionellen Terminologie werden in jüngerer Zeit vermehrt Begriffe wie Religionsrecht oder Religionsverfassungsrecht verwendet, die sich auch nicht völlig von selbst erklären; allerdings lassen sie die prinzipielle Bezogenheit des Staatskirchenrechts auch auf nichtchristliche Religionsgemeinschaften an-klingen. Die religiöse Pluralität der Gesellschaft spiegelt sich in der aktuellen Entwicklung des

Staatskirchenrechts, vor allem in der Rechtsprechung und im vertraglichen Kooperationsrecht¹¹, wider. Dabei geht es um Fragen wie diese: Unterliegt der Bau einer Moschee demselben Recht wie der Bau einer Kirche? Inwieweit muss der Staat alle Religionen gleich behandeln?

2. Kirchenrecht

2.1 Definition

Kirchenrecht ist das von den Kirchen – in Ausübung ihres Selbstverwaltungs- und Selbstordnungsrechtes, das ihnen das Staatskirchenrecht garantiert, – selbst gesetzte Recht. Es handelt sich also um das Binnenrecht der Kirchen, das jeweils die kirchliche Organisation, die kirchlichen Ämter und ihre Besetzung sowie das liturgische Recht regelt, um einige Beispiele herauszugreifen. „Das“ Kirchenrecht gibt es aber nicht. Jede Kirche bzw. Religionsgemeinschaft erlässt – in den Schranken des „allgemeinen Gesetzes“¹² – autonom ihr inneres Recht. Daher ist heute zu unterscheiden zwischen

- evangelischem Kirchenrecht,
- römisch-katholischem Kirchenrecht,

¹¹ Uwe Kai Jacobs, Staatsverträge mit nichtchristlichen Religionsgemeinschaften – Chancen und Grenzen, Kirche und Recht 2016, 1-13.

¹² Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 WRV.

- altkatholischem Kirchenrecht,
- dem Recht ostkirchlich-orthodoxer oder orientalisch-orthodoxer Kirchen,
- dem Recht evangelischer Freikirchen

und anderem mehr. Kirchenrecht ist seiner Bestimmung entsprechend konfessionelles Recht. Der Ekklesiologie, dem jeweiligen Verständnis von „Kirche“, dem jeweiligen Kirchenbegriff kommt dabei eine Schlüsselfunktion für die Ausprägung des konfessionellen Kirchenrechts zu¹³. „Wo“ gilt Kirchenrecht, und seit wann? Der räumliche Geltungsbereich des jeweiligen Kirchenrechts wird nicht durch (aktuelle) Staats- oder Verwaltungsgrenzen bestimmt. Besonders deutlich wird dies am Recht der römisch-katholischen Kirche, das weltweit für die lateinische Kirche gilt (Codex Iuris Canonici¹⁴). Die Tradition des Kirchenrechts reicht weit zurück, man denke nur an die Kanones der altkirchlichen Synoden und Konzile. Zu den Höhepunkten der Kirchenrechtsgeschichte gehört gewiss das Decretum Gratiani, das um das Jahr 1140 entstand, zu den Wendepunkten die Verbrennung

¹³ Vgl. im katholisch-evangelischen Verhältnis die klaren Aussagen in Ziff. 21 Abs. 2 des Dekretes über den Ökumenismus des Zweiten Vatikanischen Konzils; vgl. zum lutherisch-reformierten Verhältnis Martin Honecker, Gibt es ein „evangelisches“ Kirchenrecht?, ZThK 102 (2005), S. 93-114 (110).

¹⁴ Can. 1 CIC.

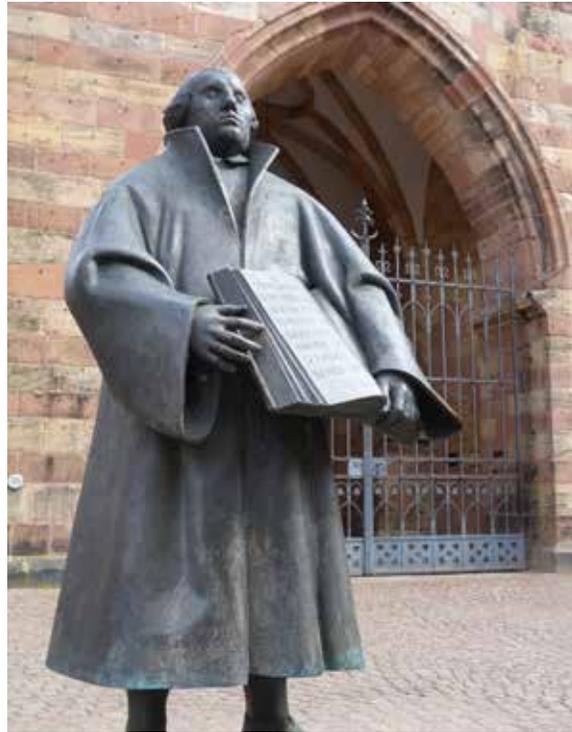
des päpstlichen Rechts durch Martin Luther vor dem Wittenberger Elstertor im Advent des Jahres 1520¹⁵, ebenso das Ende des landesherrlichen Summepiskopats im Jahr 1919.

2.2 Evangelisches Kirchenrecht

Evangelisches Kirchenrecht entstand als Folge der Reformation. Seit Jahrhunderten ist evangelisches Kirchenrecht partikular geprägt, in Europa und auch innerhalb Deutschlands. Trotz vielerlei Gemeinsamkeiten in den Grundsätzen unterscheidet sich das Recht der Landeskirchen in Deutschland noch heute, nicht zuletzt aufgrund konfessioneller Prägungen (lutherisch, reformiert, uniert). Zunehmende Bedeutung für die Landeskirchen gewinnt das Recht der EKD. Die Heilige Schrift und die Bekenntnisse sind keine Rechtsquellen, aber angesichts ihrer Bedeutung für das Kirchenrecht doch Rechtserkenntnisquellen. Evangelisches Kirchenrecht wird seit dem Kirchenkampf, der Barmer Theologischen Erklärung von 1934¹⁶ und ihrer Rezeption in den Ordnungen der Landeskirchen weitgehend als

¹⁵ Martin Luther, Warum des Papsts und seiner Jünger Bücher verbrannt sind, 1520, in Otto Clemen (Hg.), Luthers Werke in Auswahl, Bd. 2, Bonn 1912, 28-37.

¹⁶ Die BThE kann als Antithese zur bekannten Sohm'sche These, das Kirchenrecht stünde in Widerspruch zum Wesen der Kirche (Rudolph Sohm, Kirchenrecht, Bd. I, Leipzig 1892, S. 1, 23, 699 f.), verstanden werden.



Lutherstandbild vor der Prot. Stiftskirche, Landau in der Pfalz
Foto/© Uwe Kai Jacobs

„dienendes Recht“ verstanden: Alles Recht in der Landeskirche, so postuliert es die Grundordnung der Evangelischen Landeskirche in Baden, hat „allein dem Auftrag ihres Herrn Jesus Christus zu dienen“¹⁷. Die Botschaft der Kirche ist auch in ihrer Ordnung zu bezeugen¹⁸ und zu bewähren. Damit wird einerseits ein hoher Anspruch gestellt. Andererseits birgt der dienende Charakter

¹⁷ Vorspruch Abs. 6 Grundordnung LK Baden; vergleichbar Art. 1 Abs. 1 Satz 3 Grundordnung der EKD.

¹⁸ Vgl. Art. 58 Abs. 2, 38 Abs. 2 Nr. 1 Grundordnung LK Baden.

zugleich das Element einer lediglich vorläufigen, keineswegs „ewigen“ Ordnung, wie es sich aber für eine *ecclesia semper reformanda* geziemt.

2.3 Meta- und interkonfessionelles Recht

Aus ihrem Selbstverwaltungsrecht folgt, dass sich die Kirchen auch zusammenschließen können, was im Übrigen verfassungsrechtlich garantiert ist¹⁹. Sie können auch gemeinsame Organisationen bilden, und zwar auch solche, die ihre Interessen und Rechte auf nationaler oder internationaler (staatlicher) Ebene vertreten. Auf europäischer Ebene agiert beispielsweise die ökumenisch angelegte Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) mit eigener Verfassung als grundlegendem Organisationsstatut. Dieses Statut ist Teil des Kirchenrechts, quasi auf einer transinstitutionellen und metakonfessionellen Ebene. Kann Kirchenrecht konfessionelle Grenzen überspringen? Im Prinzip ja. Inwieweit aber konfessionsverschiedene Kirchen in Deutschland miteinander rechtsförmlich kooperieren wollen („zwischenkirchliches Recht“) oder in ihrem Recht aufeinander in anerkennendem Sinne Bezug nehmen, vielleicht sogar ein gemeinsames Recht

¹⁹ Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 2 Satz 2 WRV; Art. 43 Abs. 2 Satz 2 Landesverfassung Rheinland-Pfalz.

ausbilden („ökumenisches Kirchenrecht“²⁰), bestimmen sie selbst nach Maßgabe von Konsens bzw. Differenz in Lehre und Ordnung. Modernes zwischenkirchliches Recht ist in der Regel vertraglich fixiert, zum Beispiel in Abkommen von Landeskirchen und Diözesen über ihre Kooperation miteinander im Religionsunterricht an öffentlichen Schulen in einem bestimmten Bundesland (Konfessionell-kooperativer Unterricht). Auf die weiteren Strukturen der Ökumene wie ÖRK, Lutherischer und Reformierter Weltbund kann hier nicht näher eingegangen werden.

2.4 Kirchenrechtswissenschaft

Kirchenrecht ist aber – wie das Staatskirchenrecht – nicht nur ein Normgefüge, wie umfangreich es auch sei (und Gegenstand kirchlicher Rechtssetzung und -anwendung sowie kirchengerichtlicher Überprüfung), sondern zugleich eine wissenschaftliche Disziplin, eine der ältesten zumal. Gelehrt wird sie einschließlich der kirchlichen Rechtsgeschichte an theologischen und an juristischen Fakultäten. So geschieht es auch an der Universität Mainz. Und – als

²⁰ Beispiel: Gemeinsame Trauung konfessionsverschiedener Paare nach Formular C gem. Bekanntmachung des Evangelischen Oberkirchenrats [Karlsruhe] vom 6. Mai 1974 und gem. Abschnitt II Ziffer 20 und Art. 4 Abs. 3 Lebensordnung Ehe und kirchliche Trauung [der Evangelischen Landeskirche in Baden] vom 25. Oktober 2001. Eine solche Trauung wird im evangelischen und im katholischen Kirchenbuch eingetragen.

evangelisches oder katholisches Kirchenrecht – in Erlangen, Göttingen, Halle, Heidelberg, Köln, Leipzig, Tübingen, ..., in Wien und in Rom (Pontificia Università della Santa Croce) und in vielen anderen Universitätsstädten.

Evangelisches Kirchenrecht wurde an der Universität Mainz schon durch den Gründungsprorektor Adalbert Eler als juristischen Ordinarius für deutsche Rechtsgeschichte und Kirchenrecht gelehrt, und zwar von 1946-50²¹. Kirchenrechtliche Lehre an der Evangelisch-Theologischen Fakultät – ausgeübt nebenberuflich durch Juristen – ist seit 1962 kirchenvertraglich gesichert²². Kirchenrecht und Staatskirchenrecht sind Gegenstand wissenschaftlicher Forschung in Mainz, aktuell nicht nur an den Fakultäten, sondern auch am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte und am Zentrum für interdisziplinäre Studien zum Religions- und Religionsverfassungsrecht (ZIRR), einer Kooperation der Fachbereiche 1 und 3. Aufgrund der Bekenntnisbindung wird das jeweilige Kirchenrecht – als theologische Disziplin

²¹ Die Vorlesungsverzeichnisse der Universität nennen zum Beispiel für das Sommersemester 1947 folgende Veranstaltungen Adalbert Elers: „Aktuelle Fragen des Kirchenrechts“, „Kirchenrechtliches Seminar“.

²² Schlussprotokoll Abs. 1 Satz 2 zu Artikel 14 Absatz 1 Evangelischer Kirchenvertrag Rheinland-Pfalz.

– entweder an katholisch-theologischen oder an evangelisch-theologischen Fakultäten unterrichtet, orthodoxes Kirchenrecht – in Deutschland – nur an der Universität München. Auch an den Predigerseminaren der Landeskirchen, also in der Pfarramtsausbildung, wird evangelisches Kirchenrecht gelehrt; es ist Prüfungsfach im Zweiten Theologischen Examen. Die universitäre Anbindung der Lehre jüdischen oder islamischen Rechtes ist noch nicht dem klassischen Kirchenrecht vergleichbar entwickelt.

2.5 Praktische Bedeutung

Kenntnis des Kirchenrechts – und des Staatskirchenrechts – ist nicht nur für die Praxis evangelischer Theologie in Pfarramt und schulischem Lehramt wichtig, sondern auch zum Verständnis des „Wesens der Kirche“ und ihrer Handlungsfelder. Evangelisches Kirchenrecht kann als praktisch-theologische Disziplin verstanden werden, die ihre Bezugswissenschaft in der Rechtswissenschaft hat²³, aber auch anknüpft an die Kirchengeschichte und die Systematische Theologie. Kirchenrecht geht alle an, die Kirche verstehen und mitgestalten wollen, zum Beispiel im Kirchenvorstand oder in der Synode. Damit sei

²³ Christian Grethlein, *Evangelisches Kirchenrecht*, Leipzig 2015, 65.

der kurze Rundgang, der nicht viel mehr als einen Aperitif zum Thema bieten kann, abgeschlossen.

3. Weitere Informationen ...

... vermitteln die Lehrveranstaltungen zum Kirchen- und Staatskirchenrecht an den beiden theologischen Fakultäten in Mainz und – als allerersten Einstieg – folgende Schriften:

Textausgabe:

- Michael Germann (Hg.), *Staatskirchenrecht und Kirchenrecht. Textauswahl. Ausgabe für Mainz, Halle 2012.*

Kirchenrechtliche Literatur:

- Hans Ulrich Anke u. a. (Hg.), *Handbuch des Evangelischen Kirchenrechts*, Tübingen 2016.
- Heinrich de Wall/Stefan Muckel, *Kirchenrecht*, 5. Aufl., München 2017.
- Adalbert Erler, *Kirchenrecht*, 1. Aufl. 1946, 2. Aufl. 1949²⁴, 5. Aufl., München 1983.
- Christian Grethlein: *Evangelisches Kirchenrecht. Eine Einführung*, Leipzig 2015²⁵.
- Martin Honecker, *Evangelisches Kirchenrecht. Eine Einführung in die theologischen Grundlagen*, Göttingen 2009.
- Themenheft [Evang.] *Kirchenrecht und kirchliche Praxis. Praktische Theologie, Zs. für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur*, 3/2008.
- Hendrik Munsonius, *Evangelisches Kirchenrecht. Grundlagen und Grundzüge*, Tübingen 2015.
- Richard Puza, *Katholisches Kirchenrecht*, 3. Aufl., Heidelberg 2004.

Staatskirchenrechtliche Literatur:

- Axel von Campenhausen/Heinrich de Wall, *Staatskirchenrecht*, 4. Aufl., München 2006.
- Hans Michael Heinig/Hendrik Munsoni-

²⁴ Vgl. das Vorwort zur 5. Auflage.

²⁵ Rezension: Uwe Kai Jacobs, *Theologische Inventur des evangelischen Kirchenrechts, Praktische Theologie 2017*, 57-59.

Kriegsberichterstattung

Ak. Dir. Dr. Reinhard G. Lehmann lehrt Alt- und Biblisch-Hebräisch, Aramäisch und Nordwestsemitische Sprachen und Epigraphik und leitet die Forschungsstelle für Althebräische Sprache und Epigraphik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der JGU

Es begab sich aber zu der Zeit, da ein Gesetz von Barth & Ginsberg¹ ausging und allgemeine Geltung erlangt hatte, da machten sich auch auf die Söhne Kanaans zu einer gewaltigen Lautverschiebung², welche die ganze Levante

1 Das Barth-Ginsberg'sche Gesetz ist ein auch didaktisch hilfreiches Lautgesetz, wonach in den zentralsemitischen Sprachen der Präformativvokal des Imperfekts (= Präformativkonjugation, PK) im Grundstamm (= Qal) vom Themavokal der Verbalbasis abhängt, d.h. wonach die fientiven *u-* und *i-*Imperfekta den Präformativvokal /a/ hatten, während die stativen *a-*Imperfekta den Präformativvokal /i/ bereits sehr früh erhielten. Sichtbar ist dieser Unterschied im Hebräischen nach dem historisch späten Wandel des fientiven Präformativvokals *a* > *i* nur noch bei Verben mit offener Präformativsilbe. Insbesondere hilft das Barth-Ginsberg'sche Gesetz, Anfängern die vermeintlich undurchschaubare Vokalwirrniss der offenen Präformativsilben bei monosyllabischen Verben zu durchschauen und zu entwirren.

Erstmals beschrieben wurde das Barth-Ginsberg'sche Gesetz 1894 für das Hebräische und Aramäische von Jacob Barth, „Zur vergleichenden semitischen Grammatik“: ZDMG 48 (1894) 1-21; von H. Louis Ginsberg, „Two religious borrowings in Ugaritic literature“, *Orientalia* 8 (1939) 317-327, bes. 319-322, wurde es auf das Ugaritische erweitert. Zusammenfassend s. Rebecca Hasselbach, „Barth-Ginsberg Law“, in: Geoffrey Khan (Hrsg.), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* (EHLL) Vol. 1, Leiden / Boston: Brill 2013, p. 258-259.

2 Sogenannte Kanaanäische Lautverschiebung, wonach in der kanaanäischen Gruppe der westsemitischen Sprachen (also nicht im Aramäischen und nicht in den Zentral-, Ost- und Südsemitischen Sprachen) betontes (und sekundär auch unbetontes) langes /ā/ zu /ō/ werden konnte. Dieser Lautwandel ist schon in den kanaanäischen Glossen der Amarnabriefe belegt, also in sehr frühe Zeit (14. Jh.v.Chr.) zu datieren. Er hat aber anscheinend nur eine Zeit lang gegolten, da er sich im Phönizischen stark durchsetzte, während das

erfasste. Nun klangen die Wörter³ verschieden,

Ugaritische davon noch kaum erfasst war. Im Hebräischen wurde er für frühes betontes langes /ā/ (z.B. bei dem frühen Ausfall von silbenschießendem *ḫ*: ⟨a⟩ > /ā/) durchgeführt, aber nicht mehr für solche Wörter, bei denen /a/ erst später zu /ā/ wurde bzw. wo /ā/ erst später den Wortdruck erhielt, weshalb es hier in etymologisch /ā/-haltigen Wörtern nur zum Teil zu /ō/, ‚umvokalisiert‘ wurde, vgl. *ursemitsch *tāb* > aramäisch *tāb* aber hebräisch > *tōb* ‚gut‘, Verneinung *la' > aram. *lā*, aber hebr. > *lō, *šalām > aramäisch *šālām*, aber hebräisch *šalōm* ‚Friede‘, aram. *kāhēn* aber hebr. *kōhēn* etc.; s. auch John Huehnergard, „Canaanite Shift“, in *EHLL* 1, 2013, p. 395; Burkhart Kienast, *Historische Semitische Sprachwissenschaft*, Wiesbaden: Harrassowitz 2001, S. 32 (§ 24.3).

3 Wörter findet man in Wörterbüchern, zum Beispiel in: *Wilhelm Gesenius, Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaee veteris testamenti. Tomus primus continens litteras* א-ת. Leipzig 1835 / *Tomus secundus litteras* ב-ר continens, 1840 / *Tomus tertius litteras* ק-צ continens, quem post Gesenii decessum perfecit Aemilius Roediger, 1853 [die Paginierung ist von S. 1-1522 durch alle drei Bände durchgezählt. Der dritte Band wurde nach Gesenius' Tod (1842) von Emil Rödiger (1801-1874) fertiggestellt]. Wer es weniger lateinisch und etwas neuer haben möchte, nehme: Wilhelm Gesenius & Frants Buhl, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 17. Auflage, Leipzig (Berlin) 1915 [Nachdruck 1962 u.ö.]; *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, hg. von Meyer, Rudolf / Herbert Donner / Udo Rütterswörden, 18. Auflage, Springer 2013; F.Brown, S.R.Driver and C.A.Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press 1906 [BDB]; Eduard König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament mit Einschaltung und Analyse aller schwer erkennbaren Formen, Deutung der Eigennamen sowie der massoretischen Randbemerkungen und einem deutsch-hebräischen Wortregister*. Leipzig 4.-5. Auflage 1931/ Repr. 1985; Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm u.a., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. 5 Bde Leiden: Brill 1967-1996 [HALAT, unveränderter zweibändiger Nachdruck 2004]; *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Ludwig Koehler, Walter Baumgartner and Johann Jakob Stamm, translated and edited under the supervision of M.E.J. Richardson. Copyright © 1994-2000 [HALOT];

die Fälle⁴ fielen ab, das Alef konnte nur noch gelegentlich /ō/ sagen⁵ und verstummte am Ende⁶ ganz.

Dies geschah damals, als die PKL⁷ zusammen mit der PKK⁸ und ihren Splittergruppen der PKK-j⁹

Konkise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament, hrsg. von Walter Dietrich und Samuel Arnet, Leiden: Brill 2013 [KAHAL]; *The Dictionary of Classical Hebrew*, hg. v. David J.A.Clines. Sheffield Academic Press / Phoenix Press 1993-2011 [DCH, 9 Bände]; *The Concise Dictionary of Classical Hebrew*, hg. v. David J.A.Clines. Sheffield 2009 [CDCH].

4 Keine Fälle (mehr) im Hebräischen (Verlust der Kasusflektion), aber man freue sich nicht zu früh: zu den Kasus im Semitischen generell Chaim Rabin, "The structure of the Semitic system of case endings", in: *Proceedings of the international conference on Semitic studies held in Jerusalem 1965*, Jerusalem 1969, 190-204; auch B. Kienast, *Historische Semitische Sprachwissenschaft*, 2001, S. 140ff., im Hebräischen speziell s. R.C.Vern, "Case: Vestiges of Case Inflections", in *EHL 1*, 2013, 400f.

5 Am Silbenende verstummt, wodurch vorangehendes kurzes /a/ > /ā/ verlängert und in Folge der kanaänischen Lautverschiebung (s.o.) zu /ō/ verschoben wurde, vgl. z.B. *rašūm > rāš > /rās/ (Schreibung «רֹשׁ») > hebr. rōš (Schreibung «רֹשׁ»). Haus- und Faustregel: „Alef quiesciert in langes ö“.

6 'Ruhendes' oder 'quiesciertes' silbenschließendes oder etymologisch auslautendes Alef mit folgender Ersatzdehnung, vgl. Geoffrey Khan, s.v. 'Compensatory Lengthening', in *EHL 1*, 2013, p. 500-504.

7 PKL: Präformativkonjugation Langform, epistemisch altes yaqtulu, 2f taqtulina, mPl yaqtulūna: hebräisch vokalisches auslautende Formen mit nun paragogicum bei 2fsg/ 2.3mpl, deontisch vielleicht yaqtula, hebräisch Kohortativ, selten in 3sg, aber z. B. Jes 5:19. Vgl. grundlegend Anson F. Rainey, "The Prefix Conjugation Patterns of Early Northwest Semitic", in: Zvi Abusch, John Huehnergard, Piotr Steinkeller (Edd.), *Lingering Over Words. Studies in Honor of William L. Moran*, Atlanta 1990, pp. 407-420; ders. "Is There Really a yaqtula Conjugation Pattern in the Canaanite Amarna Tablets?" *Journal of Cuneiform Studies* 43-45 (1991/1993) 107-118. – Die Diskussion zusammenfassend z. B. David Kummerow, How can the form יִקְטֹל be a preterite, jussive, and a future/imperfective? A brief elaboration of the forms and functions of the Biblical Hebrew prefix verbs: *KUSATU* 8/9 (2007) 63-95.

8 PKK: Präformativkonjugation Kurzform, epistemisch altes Präteritum yaqtul, s. PKK-n.

9 PKK-j, auch PKK¹: Präformativkonjugation Kurzform mit jussivischem Denotat, volitiv-deontisch altes yaqtul.

und PKK-n¹⁰, unterstützt durch energische¹¹ und kohortative¹² Formationen, noch autonom innerhalb eines vielfältigen kanaänischen Stämmeverbandes¹³ ohne ordnende Zentralgewalt operierten¹⁴.

Angesichts der massiv zunehmenden Literalität¹⁵ zerstritten sich die ambisyllabischen¹⁶

Konsonanten dermaßen, dass sie sich erst mehr als ein Jahrtausend später wieder nach Einnahme

10 PKK-n, auch PKK^N: Präformativkonjugation Kurzform mit narrativischem Denotat. Der immer mal wieder in alten poetischen Stücken rumnörgelnde Urgrößvater des manchmal etwas zu eingebildeten Adoptivgroßenkels 'Narrativ'.

11 *Modus energicus*, alte epistemische (z.B. Dtn 31:14, Num 22:6) oder deontische (z.B. Gen 32:30, Ex 3:3, Jes 5:3, 64:8) PKL yaqtulan(nā), hebr. nun-energicum vor Sff und Element «נִ»¹, evtl. auch auf «נִ» auslautende Formen wie Ruth 2:21, 3:4.

12 Alter Finalis-Injunctiv-Subjunctiv PKL yaqtula, hebr. Kohortativ Gen 42:34, Amos 8:6 etc, selten in 3sg, aber z.B. Jes 5:19. Funktional markiert (z.B. Gen 30:31) oder funktional unmarkiert (z.B. Am 9:13.15). Unmarkiert ist besonders schön, denn dann kann man es nicht beweisen und sich immer flott rausreden, wenn jemand doch wieder anderer Meinung ist.

13 Barak Dan s.v. „Binyanim“ in *EHL 1*, 2013, 354-362; viel vergnüglicher zu lesen ist aber Jacob Hoftijzer, Überlegungen zum System der Stammesmodifikationen im klassischen Hebräisch: *ZAH* 5 (1992) 117-134.

14 Hans-Peter Müller, Zur Geschichte des hebräischen Verbs: Diachronie der Konjugationsthemen: *Biblische Zeitschrift* 27 (1982) 34-57.

15 Anat Mendel, s.v. „Literacy: Biblical Hebrew“ in *EHL 2*, 2013, 552-558. S. auch Christopher A. Rollston, *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel. Epigraphic Evidence from the Iron Age*, Leiden/Boston: Brill, 2010, und dazu Reinhard G. Lehmann, „Ist damit das Nötige gesagt? Zu einem neuen Trend in der althebräischen Epigraphik“: *OLZ* 108 (2013) 221-229 [Wer zu faul ist, es zu lesen: Die Antwort ist NEIN.].

16 Siehe zum *Dageš forte* Anm. 18.

einer kräftigen Dosis *Dageš*¹⁷ *forte*¹⁸ an das Licht der Öffentlichkeit wagten.

Auch das vorkonsonantische Nun hatte sich damals aus dem Staube gemacht und war in den Untergrund gegangen.¹⁹ Es schloss sich heimlich der aramäischen Guerillatruppe der progressiven Ersatzgeminatio²⁰ an. Von Osten her versuchte

17 Zum *Dageš* generell s. Viktor Golinets, „Dageš“, in *EHLL* 1, 2013, p. 649-654 sowie zahlreiche andere Publikationen dieses Autors, der wohl als zur Zeit weltweit profundester Kenner des 'Dageš an und für sich' gelten kann, s. auch Golinets, „Dageš, Mappiq, Specks on Vellum, and Editing of the Codex Leningradensis“: *KUSATU* 15/2013, p. 233-263. In Insider-Kreisen wurde Prof. Golinets bereits der Titel „Masoret des 21. Jahrhunderts“ verliehen.

18 *Dageš forte* als Darstellung ambisyllabischer Konsonanten (s. Anm. 16) eignet sich gut zur Therapierung von Lese-, Aussprache- und Betonungsschwächen. Zu Risiken und Nebenwirkungen lesen Sie Golinets (Anm. 17 hier bes. 650a) oder plagen Sie Ihren Dozenten oder Tutor, man achte aber auf die bei Golinets (s.o.) beschriebenen Ausnahmen p. 650-652 und andere Funktionen p. 652-654.

19 ... in welchem es immer noch einen masoretischen Häuserkampf unter Einsatz von *Dageš forte* führt, jedenfalls solange kein Guttural in der Schusslinie steht.

20 Gemeint ist eine Geminatio, also Verdoppelung, die auf den vorangehenden Konsonanten zurückfällt, oder, je nach Sichtweise, der zu erwartenden Geminatio eines Konsonanten vorgreift – insofern ist der Terminus missverständlich. Insofern hätte die bekannte Assimilation eines vorkonsonantischen «n» regressive Geminatio zur Folge. Da die Begriffe mitunter verwechselt oder unklar gebraucht werden, ist hier bei Benutzung der Fachliteratur erhöhte Aufmerksamkeit geboten. Zum Ganzen vgl. Edward Lipiński, *Semitic Languages. Outline of a Comparative Grammar*, Louvain: Peeters²2002 (OLA 80), 187f. Im Aramäischen ist die PK des Grundstamms (und auch die meisten anderen Stammformen mit Präformativen) mit der sogenannten ‚progressiven‘ Geminatio oder ‚antizipatorischen Ersatzgeminatio‘ gebildet. Diese typische Eigenart des Aramäischen, mit der die etymologisch oder morphologisch geforderte Verdoppelung eines Konsonanten ersatzweise auf den vorangehenden Konsonanten vorverlagert wird, ist aus dem Hebräischen als sogenannte ‚aramaisierende‘ Bildung bei Verben II=III bekannt, um (normalerweise nur in der PK) die nicht mögliche Verdoppelung eines Konsonanten am Wortauslaut zu kompensieren. – Für einfachere Gemüter erklärt: Das ist so ähnlich, wie wenn man ein Schaf klont und dabei kommt ein Hund heraus, der behauptet, Hunde seien sowieso die wahren Schafe.

es sodann, mit pseudoaramaisierenden²¹

Formationen die PKK zu unterwandern, die sich mittlerweile mit der PKL zusammengeschlossen hatte und erbitterten Widerstand gegen die zentralsemitischen Modernisierer leistete. Die daraus resultierende Identitätskrise der PKK infolge modaler²² Insignifikanz konnte nur noch durch jussivische²³ Apokopate²⁴ aufgefangen werden, denen sich später pro forma unterstützend die einst autonom operierende Splittergruppe der epistemischen PKK-n²⁵ anschloss, freilich, um ihre Unabhängigkeit²⁶ zu wahren, fürderhin demonstrativ ein weithin sichtbares *wa-* vor sich hertrug.²⁷

21 Die gibt es auch noch. Die tun nur so als ob man sie aus dem Aramäischen her erklären könnte ('aramaisierend'), aber sind nicht einmal das, weil kein vernünftiger Aramäer solche Formen bilden würde. Also so ähnlich wie Hunde, die behaupten, geklonte Schafe zu sein, aber aussehen wie Kühe im Schafstall.

22 Holger Gzella, Hebräische Verbformen mit modaler Bedeutung im Spiegel der alten Bibelübersetzungen: *KUSATU* 5 (2004) 67-101; Scott N. Callahan, s.v. „Mood and Modality: Biblical Hebrew“ in *EHLL* 2, 2013, 687-690.

23 Ahouva Shulman, s.v. „Jussive“ in *EHLL* 2, 2013, 437-440. Haus- und Faustregel: „Wenn der Jussiv vom Indikativ abweicht, dann weicht der Narrativ in die gleiche Richtung ab“ ... und wehe, wenn nicht!

24 Faust- und Hausregel: „Wenn der Narrativ vom Indikativ abweicht, dann weicht der Jussiv in die gleiche Richtung ab“ – so rum geht's auch, eben auch bei Verba *Illinfirm*. Und damit hat man das Problem von Anm. 22 wenigstens ansatzweise wieder im Griff, bis es sich aus demselben mittels der Anmerkungen 7, 8, 9, 10, 11 und 12 wieder herauswindet.

25 S. Anm. 10.

26 Ein Narrativ ist immer unabhängig (oder etwa nicht?) ...

27 ... und steht immer am Anfang! Elisha Qimron, Consecutive and Conjunctive Imperfect: The Form of the Imperfect with *waw* in Biblical Hebrew: *JQR* 77 (1986-87) 149-161.

Inzwischen hatte das metaplastische Hifil²⁸ gedroht, die Ordnung des hebräischen Stämmeverbandes semantisch zu unterwandern, was jedoch trotz der reflexiven Unterstützung des nordostsyrischen Einzelkämpfers Hištafel²⁹ kaum ernsthafte Beeinträchtigungen der kausalen Lexik zur Folge hatte. Nur in ganz wenigen Fällen allzu schwacher Verwurzelung auf kanaänischem Boden war daher später ein regulierendes Eingreifen des allmächtigen Gesenius³⁰ notwendig geworden.

Da war aber schon längst das *Qames kaputt* *ḥatuf*, und das Philippische Gesetz³¹ verlangte

28 Bildet keine Metastasen und ist überhaupt nicht pathologisch, auch wenn es sich so anhört, sondern einfach nur die niedliche Erscheinung, dass eine Verbform, vor allem im Hifil, so tut als ob sie eigentlich von einem anderen Verb sei [also das geklonte Schaf sieht aus wie ein Hund und behauptet, seine Mutter sei eine Kuh].

29 Wegweisend: Siegfried Kreuzer, Zur Bedeutung und Etymologie von *HIŠTAHʿWĀH / YIŠTAHW: VT 35* (1985) 39-60. Leider von den neueren Wörterbüchern immer noch nicht vorbehaltlos anerkannt, s. z.B. *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, hg. von Meyer, Rudolf / Herbert Donner / Udo Rütterswörden, 18. Auflage, Springer 2013, p. 1339 (ich weigere mich, hier das [falsche!!] Lemma anzugeben); ebenso *DCH 8: 316* [eine Kuh die aussieht wie eine Kuh und klingt wie eine Kuh und riecht wie eine Kuh wird mit der Behauptung, sie sei ein geklontes Schaf, in einen Hundezwinger gesperrt].

30 Siehe *Biblische Exegese und hebräische Lexikographie. Das „Hebräisch-deutsche Handwörterbuch“ von Wilhelm Gesenius als Spiegel und Quelle alttestamentlicher und hebräischer Forschung, 200 Jahre nach seiner ersten Auflage*. Herausgegeben von Stefan Schorch und Ernst-Joachim Waschke, Berlin / Boston : De Gruyter 2013 (BZAW 427).

31 Trotz Globalisierung: Es stammt nicht von den Philippinen und heißt daher auch nicht Philippinisches Gesetz. Vielmehr wurde das Philippi'sche Gesetz 1878 entdeckt (böse Zungen behaupten, es sei vorher gar nicht da gewesen und nur erfunden worden.) und erstmals beschrieben von Friedrich W. M. Philippi, wonach ursprüngliches /i/ (tiberiensisch /ē/) in haupttoniger vorletzter

nun, dass alle, die in der vorletzten Reihe saßen und trotzdem tonangebend bleiben wollten, nur noch „aaaah“ statt „iiiih“ sagen durften³². Solches sehend formierte sich die Selbsthilfegruppe der kombinatorischen Allophone³³ mit der Parole „BeGaDKeFaT!“. Sie konnte aber letztlich nur durch konsequente Verabreichung von *Dageš lene*³⁴ davor bewahrt werden, von vorlauten Vokalen phonetisch überrannt zu werden. Mehr als tausend Jahre³⁵ hatte der Kampf

Silbe zu /a/ wird.

32 Das Philippi'sche Gesetz ist hilfreich, wenn man das Gehirn anwenden will statt zu viele Formen zu pauken, hat allerdings auch seine Tücken, wenn man es mit guten Studierenden zu tun hat, die dann gelegentlich einwenden: „... hier müsste doch aber eigentlich das Philippi'sche Gesetz gelten und da darf doch gar kein /ē/ stehen ...“ – Leider richtig [q.e.d.!], aber wer sagt denn, dass sich alle immer an die Gesetze halten? „Philippi's Law is, however, notorious for having as many exceptions as examples“ (John Huehnergard, s.v. 'Philippi's Law', in *EHL 3*, 2013, p. 70-71).

33 Kennt jede/r, aber nicht jede/r hat ein so tolles Wort dafür! Werden im Hebräischen von „postvocalic spirantization“ befallen, was denen aber nicht weh tut (Lutz Edzard, „Phonology, generative“, *EHL 3*, 2013, p. 130-134, bes. 132a).

34 Vgl. Viktor Golinetz, *EHL 1*, 2013, p. 649-654, hier bes. 650b, aber man beachte die beschriebenen Ausnahmen p. 650-652 und andere Funktionen p. 652-654. *Dageš lene* ist die niederdosierte Anwendungsform von *Dageš forte* (s. Anm. 18) für Konsonanten mit schwächerer Konstitution. Wenn ihnen ein Vokal in den Rücken gefallen ist, muss *Dageš lene* allerdings auch für kombinatorische Allophone zusammen mit dem hochdosierten *Dageš forte* verabreicht werden. Zu Risiken, Nebenwirkungen und Ausnahmen fragen Sie ... (s. Anm. 17).

35 Klaus Beyer, *Althebräische Grammatik. Laut- und Formenlehre*. Göttingen: V&R 1969; Eduard Yechezkel Kutscher, *A History of the Hebrew Language*. Hg. v. Raphael Kutscher. Jerusalem/Leiden: Magness Press / Brill 1982; Angel Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language* (Historia de la Lengua Hebrea, 1988, translated by John Elwolde), Cambridge: University Press 1988; Angel Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language* (Historia de la Lengua Hebrea, 1988, translated by John Elwolde). Cambridge: University Press; Mireille Hadas-Lebel, *Histoire de la langue Hébraïque. Des origines à l'époque de la Mishna*, Paris-Louvain: Peeters 1995; William Schniedewind, *A Social History of Hebrew*.

gedauert, bis die widerstrebenden Parteien sich schließlich einer neuen Zentralgewalt fügten und unter der masoretischen Diktatur³⁶ der Pax Tiberiensis³⁷ eine zwar nicht ganz konfliktfreie, doch tolerante gemeinsame Sprache fanden, die sich Biblisch-Hebräisch³⁸ nennt...

Its Origins Through the Rabbinic Period, New Haven & London: Yale University Press 2013.

³⁶ Moshe Goshen-Gottstein, *The Aleppo-Codex and the Rise of the Massoretic Bible Text*: BA 42 (1979) 145-163; Gerard E. Weil, *Masorah Gedolah iuxta Codicem Leningradensem B19*. Vol. 1. *Catalogi*, Rom 1971.

³⁷ Israel Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah*. Translated and edited by E.J.Revell. Scholars Press 1980; Page H. Kelley / Daniel S. Mynatt / Timothy G. Crawford, *Die Masora der Biblia Hebraica Stuttgartensia. Einführung und kommentiertes Glossar*, Stuttgart 2003.

³⁸ Siehe in EHLL 1, 2013 diverse Artikel s.v. 'Biblical Hebrew' von Geoffrey Khan (Linguistic Background of Masoretic Text, p. 304-315, Pronunciation Traditions, p. 341-352), Aaron Hornkohl (Periodization p. 316-325 – man beachte aber, dass Klaus Beyer hierzu ein anderes Konzept vertrat!), Alice Mandell (Archaic, p. 325-329), Avi Hurvitz (Late, p. 329-338), Gary Rendsburg (Dialects and Linguistic Variation, p. 338-341); ferner Sue Anne Groom, *Linguistic Analysis of Biblical Hebrew*, 2003 / 2004.

Die geistreichere und vergnüglichere Fachliteratur dazu ist allerdings zweifellos Edward Ullendorff, *Is Biblical Hebrew a Language?*, in: *Is Biblical Hebrew a Language? Studies in Semitic Languages and Civilizations*, Wiesbaden 1977, p. 3-17 [Antwort: NEIN] und Ernst-Axel Knauß, *War „Biblisch-Hebräisch“ eine Sprache? Empirische Gesichtspunkte zur linguistischen Annäherung an die Sprache der althebräischen Literatur*: *Zeitschrift für Althebraistik* 3 (1990) 11-23 [Antwort: auch NEIN].

Antrittsvorlesung von Prof. Dr. Michael Roth, Professor für Systematische Theologie und Sozialethik

Dr. Marcus Held
ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am
Seminar für Systematische Theologie
und Sozialethik an der Evangelisch-
Theologischen Fakultät der JGU

Am 2.2.2017 war es soweit: Prof. Dr. Michael Roth, der bereits seit 2015 die Professur für Systematische Theologie und Sozialethik innehat, hielt seine Antrittsvorlesung an unserer Alma Mater. Die Antrittsvorlesung markierte das Ende des Besetzungsprozesses der zweiten Professur am Seminar für Systematische Theologie und Sozialethik an der JGU.

Mit Michael Roth konnte ein lutherischer Theologe gewonnen werden, der sich vor allem Gegenwartsfragen zuwendet und hier die Relevanz der lutherischen Theologie zu bewähren sucht.

Michael Roth hat in Tübingen und Bonn evangelische Theologie studiert und wurde 1997 an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität Bonn promoviert. In seiner sich anschließenden Habilitation im Jahr 2001 beschäftigte er sich mit Grenzen und Möglichkeiten der theologischen Apologetik. Die beiden Arbeiten erwei-

sen sich als programmatisch für die weitere Erschließung von Phänomenen lebensweltlich gesättigter Relevanz, wie z.B. Geld, Sport, Glück, Spiel und Emotionen. Neben diesen gegenwartsdiagnostischen Arbeiten hat er immer wieder dezidiert binnentheologische Themen, wie z.B. der freie Wille oder die Seelsorge, in den Blick genommen und dazu Stellung bezogen. Dies wird auch aus dem von ihm gewählten Titel seiner Antrittsvorlesung »Sehen, worauf es ankommt: Theologische Ethik als Wahrnehmungsschule« deutlich.

Eine Antrittsvorlesung soll ihrem Genre nach dem neu berufenen Professor die Möglichkeit geben eine allgemein verständliche Einführung in das Fachgebiet des Berufenen sowie einen Ausblick auf die geplanten Forschungsvorhaben zu vermitteln. Doch bevor die eigentliche Vorlesung starten konnte, mussten noch etliche Stühle in die rechte Aula der Alten Mensa ge-

bracht werden, um die zahlreich gekommenen Interessierten unterzubringen. Einige Nachzügler mussten doch gar Stehplätze einnehmen...

Nach der freundschaftlichen Begrüßung von Dekan Prof. Dr. Sebastian Grätz begann Michael Roth zunächst in seiner Vorlesung danach zu fragen, ob ein Ethiker überhaupt wissen kann, worauf es ankommt bzw. kann ein Ethiker überhaupt etwas darüber wissen, was sich zu wissen tatsächlich lohnt?

Roth machte deutlich, dass zumeist die Wertschätzung der Ethik in der Gegenwart zwar hoch sei, aber sie kaum in Bezug gebracht wird mit den eigenen persönlichen Fragen und drängenden Problemen. Zudem werde ihr kaum Potential zu Lösungen oder Antworten zugetraut und doch kann ein »Ethik-Boom« beobachtet werden, der Ethiker zu gefragten Menschen macht. Diese Unwucht liege aber nicht zuletzt – so die Diagnose Roths – daran, dass viele Ethiken eben nicht darauf achten, worauf es ankommt bzw. gar kein Instrumentarium für die Wahrnehmung haben, was die Grundlage jeglicher Ethik sein muss, nämlich das Leben.

Michael Roth führte die Diagnose weiter, indem er konstatierte, dass sich das Leben offensichtlich spröde gegen ethische Theorien verhalte,

da es wenig auf die Theorie denn als Praxis abstelle und Ethik zumeist nur als Theorie wahrgenommen würde, die wenig mit der Praxis zu tun hat. Dem gegenüber sei für eine Ethik geboten, danach zu fragen, warum wir so handeln, wie wir handeln, wenn die Ethik und ihre Urteilsbildungen doch schnell in verfestigte Moralvorstellungen gepresst werden können. Ethiken – so Roths Forderung –, die versuchen zu verstehen, wie wir zu Handlungen kommen und eben nicht nach Prinzipien handeln und damit bloß auf der Suche nach Begründungen und Rechtfertigungen sind, müssten das Handeln in ihren lebensgeschichtlichen und -weltlichen Verstrickungen untersuchen. Die Aufgabe der Ethik wäre dann zunächst und in erster Linie einen Beitrag zu leisten zu dem rechten Erfassen von Situationen und Geschichten.

Eine ethisch-moralische Urteilsbildung kann demnach nur in dem Bemühen bestehen, Facetten von Situationen aufzuzeigen, Differenzen verständlich zu machen, mögliche Konsequenzen auszuloten, neue Horizonte zu eröffnen und nicht zuletzt das Verstehen von Lebens-Geschichten und -Welten um bisher unbedachte Aspekte zu bereichern. Die dazu nötigen Argumente und Verstehensformen müssten

auf dem Appell an Imagination und Sensibilität basieren.

Die Aufgabe einer theologischen Ethik bestehe demnach darin, ein Sensorium für die Gegenwart zu entwickeln, die im Glauben als Vertrauen, das Vertrauen auf das Leben und die Welt zur Sprache bringe. »Eine Ethik der Gegenwart ist an Fragen nach dem sachgemäßen Handeln interessiert, an dem, was zu tun nötig ist – und zwar im Hier und Jetzt«.

Eine theologische Ethik gibt – wie Roth dem Auditorium mitgab – nicht vor, wie das Leben zu führen ist, sondern leite die Wahrnehmung der Welt so an, um eben das sehen zu können, worauf es ankommt.

Im anschließenden Empfang gab es dann noch Raum über das Gehörte zu diskutieren und mehr über die zukünftigen Pläne des Lehrstuhls Roth zu erfahren.

Einen Niederschlag der Beschäftigung mit den Konstitutionsbedingungen und Grundsatzfragen der »Theologischen Ethik« wird sich in einem Lehrbuchprojekt des Lehrstuhles finden lassen, welches im Herbst erscheinen wird. Zudem wird sich der Lehrstuhl der Frage nach moralischer Kommunikation in der Gesellschaft zuwenden, wie beispielsweise der Fragestellung von

Fundamentalismus und Empathie, die noch in diesem Jahr mit zwei Expertenworkshops und einer ZIS-Gastprofessur fortgeführt wird.



Ringvorlesung „Kunst im Christentum“

Gianna Zipp
ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am
Seminar für Kirchen- und Dogmenge-
schichte der Evangelisch-Theologischen
Fakultät der JGU

Im Wintersemester 2016/17 fand die zweite Ringvorlesung der Evangelisch-Theologischen Fakultät statt, bei der alle theologischen Disziplinen zum übergreifenden Thema „Kunst im Christentum“ einen Beitrag aus ihrer je fachspezifischen Perspektive leisteten. Bereits im letzten Wintersemester gab es auf Anfrage des Studium Generale eine Ringvorlesung in unserer Fakultät zum Thema „Tod und Sterben im Christentum“. Diese war so zahlreich besucht – nicht nur von Teilnehmern des Studium Generale, sondern auch von Studierenden und Mitarbeitern unserer Fakultät, dass davon auszugehen ist, dass das Format generell großen Anklang findet. So haben die einzelnen Disziplinen unter Organisation von Prof. Dr. Ulrich Volp das Konzept im vergangenen Wintersemester weitergeführt.

Wir bedanken uns noch einmal recht herzlich bei den zahlreichen Vortragenden und Gästen, die dieses spannende Thema für unser breiteres Publikum zugänglich gemacht haben. So viel Engagement kann sich eine Ringvorlesung nur wünschen!

Mainzer Theologische Gespräche

Victoria Riedl
studiert im 11. Semester ev. Theologie
mit dem Ziel des Kirchlichen Examens

Im November des letzten Jahres fanden ein weiteres Mal die Mainzer Theologischen Gespräche statt. Zu diesem Anlass besuchte uns Prof. Dr.

Matthias Petzold von der Universität Leipzig, um mit den Angehörigen unserer Fakultät über „Feuerbachs Interesse an Luther“ zu sprechen. Die Veranstaltung fand im Gebäude der Naturwissenschaftlichen Fakultät statt und wurde sowohl von Lehrenden als auch Studierenden mit regem Interesse besucht.

Zunächst stellte Sebastian Heizmann in Grundzügen Prof. Dr. Petzolds Forschungsthemen vor. Darauf erläuterte Prof. Dr. Petzold selbst seine Ansichten dazu, warum sich ausgerechnet der Religionskritiker Ludwig Feuerbach so sehr für

den Theologen Martin Luther interessierte. So sah Feuerbach einige seiner Theorien schon in Luthers Theologie vorhanden, doch noch durch die Religion verfälscht. Er findet zum Beispiel in Luthers Betonung des Bezugs auf den Einzelnen ein Verbindung zu seinem Prinzip der Sinnlichkeit und der Gattung Mensch. Nach dieser Darlegung wurde Prof. Dr. Petzold von Sebastian Heizmann, Simon Pfitzinger und Victoria Riedl zu seinen Forschungen befragt und dann das Gespräch für alle Anwesenden geöffnet. Es entstand ein fruchtbarer Austausch zwischen Studenten und Dozenten, der auch beim anschließenden Empfang fortgeführt wurde. An dieser Stelle möchte ich Prof. Dr. Michael Roth für die Organisation des Abends unter Einbeziehung der genannten Studierenden sowie dem Fachschaftrats für seinen Beitrag zum geselligen Empfang danken.



Mainzer Theologische Gespräche

Prof. Dr. Matthias Petzold
Universität Leipzig



Feuerbachs Interesse an Luther

Dienstag, 15.11.2016, 18:15 Uhr
NatFak, N6
Anschließend Empfang



Foto/©: Albrecht Scriba



Ulrich Hofeditz
ist Doktorand am Seminar für Altes
Testament und Biblische Archäologie
und zweiter Vorsitzender des Freundes-
kreises der Biblischen Archäologie.

Steine – Keramik – Bibel

Der Freundeskreis der Biblischen Archäologie in Mainz

Die Biblische Archäologie in Mainz hat Tradition. Mit Kurt Galling, Arnulf Kuschke und Volkmar Fritz waren drei Personen hier aktiv, die sich in unterschiedlicher Weise der Erforschung der Biblischen Altertümer widmeten. Diese Tradition der Verknüpfung von archäologischer und exegetischer Forschung wird in Mainz am Seminar für Altes Testament und Biblische Archäologie fortgeführt. Neben einer Vielzahl von Publikationen, Grabungen und Dissertationen, gehörte die Gründung des Freundeskreises der Biblischen Archäologie dazu. Im Jahr 2012 wurde der Verein durch die Professoren, Dozenten, Mitarbeiter und Doktoranden am Seminar ins Leben gerufen. Das Ziel war und ist es noch heute die unterschiedlichen Ansätze und Projekte in der Archäologie der südlichen Levante den Fachkollegen und interessierten Laien in Mainz vorzustellen und zur Diskussion anzuregen.

Tatsächlich handelt es sich bei der Biblischen Archäologie um ein Fach, das sich schon längst von seiner Rolle als einer Hilfswissenschaft für die Theologie emanzipiert hat und eigenständige Forschung betreibt, die weit über die Historie der Biblischen Zeit oder die Sitten und Gebräuche des Heiligen Landes hinausgeht. Gleichzeitig bleibt die Biblische Archäologie ein Gegenüber der Exegese bei der Untersuchung der Geschichtsschreibung der Epochen biblischer Zeiten. Gerade der Streit zwischen Maximalisten und Minimalisten, welcher beispielhaft an den populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen von Israel Finkelstein verdeutlicht werden kann, zeigt zum einen die Relevanz der Biblischen Archäologie in der Rekonstruktion der Welt der Bibel und zum anderen wird ebenso die schwierige Ambivalenz der Quellenauswertung von Archäologie und Text sichtbar.

Um den Zugang zu einer lebhaften Diskussion besonders den Studierenden in Mainz zu ermöglichen, werden vom Freundeskreis der Biblischen Archäologie jedes Semester mehrere Vorträge organisiert. Neben den in Mainz lehrenden Fachkollegen hatten bisher Forscher aus ganz Deutschland, der Schweiz, Israel und Jordanien die Möglichkeit ihre Projekte zu präsentieren. Im letzten Semester hat in diesem Rahmen PD Dr. habil. Hans-Peter Kuhnen von der Vor- und Frühgeschichte in Mainz, der auch ins Lehrangebot der Biblischen Archäologie eingebunden und im Vorstand des Freundeskreises ist, die neusten archäologischen Erkenntnisse zu den Grabungen in Qumran vorgestellt. Die Grabungen von Khirbet Qumran unter dem französischen Dominikaner Roland de Vaux vor rund 50 Jahren sind bis heute nicht abschließend veröffentlicht, auch wenn die Funde der berühmten Rollen in den Höhlen in der Nähe der Ausgrabungen eine der wichtigsten Quellen zum Judentum um die Zeitenwende darstellen. Daher – so Kuhnen – sei die Diskussion um eine Essener Gemeinschaft in Khirbet Qumran, gerade aufgrund der gefundenen Papyrusrollen, letztendlich nicht abgeschlossen, selbst wenn die bisherigen Veröffentlichungen diese mittlerweile als sehr unwahrscheinlich

erscheinen ließen. Hans-Peter Kuhnen hat in seinem Vortrag nicht nur gezeigt, welche methodischen Herausforderungen sich Archäologen bei der Untersuchung einer Ortslage stellen müssen, sondern darüber hinaus welche Relevanz die archäologische Forschung für die historischen Fragestellungen haben kann, die bisher nur anhand von textlichen Quellen dargestellt worden sind. Für die folgenden Semester sind weitere spannende Themen geplant, zu welchen ich Sie herzlich einladen möchte.

Weitere Informationen über den Freundeskreis und zum Programm finden Sie auf unserer Homepage www.fba.uni-mainz.de.

Bericht Reformation International

Annette Liebig
studiert im 11. Fachsemester ev.
Theologie mit dem Ziel des kirchlichen
Examens in Prag an der JGU Mainz

Matthias Möllmann
studiert im 12. Fachsemester ev. Theo-
logie und Latein im Studiengang M.Ed.

Vom 3. bis zum 6. Januar 2017 fand an unserer Fakultät ein in dieser Form neues länderübergreifendes Seminar statt. Auf Einladung von Prof. Wolfgang Breul reisten acht Studierende der University of Glasgow von der Faculty of Divinity unter der Leitung von Dr. Charlotte Methuen nach Mainz, um sich mit uns über die Reformationen in verschiedenen Teilen Europas auszutauschen.

Dabei hatten sich im Vorfeld zu jeder Region Zweiergruppen zusammengefunden, die von Mainz und Glasgow aus miteinander die jeweiligen dort relevanten Schwerpunkte erarbeitet hatten und im Kontext des Seminars vorstellten. Es war erstaunlich, wie schnell die sprachliche Barriere überwunden wurde und eine angeregte Diskussion stattfand. So facettenreich wie die verschiedenen Reformationsbestrebungen waren auch die Teilnehmenden und ihre jeweilige Vortragsweise, sodass sich das Seminar durchgängig abwechslungsreich gestaltete. Der Schwerpunkt der Diskussion lag besonders auf der Bedeutung der Wechselwirkung von Theologie und Politik in den jeweiligen Ländern und Regionen. Hierzu wurden Österreich, Schweiz, Böhmen, Dänemark, Schweden, Frankreich, die Niederlande, Schottland, Polen und Litauen unter folgenden Fragestellungen thematisiert: Von wem wurde die Reformation angestoßen?



Foto/©: Wolfgang Breul

Welche Personen sind in der Betrachtung der Reformation in diesem Land unumgänglich? Gibt es besondere Liturgien und Bekenntnisschriften und wenn ja, wie unterscheiden diese sich voneinander? Welche theologischen Inhalte standen im Vordergrund und wie lief die Reformation ab, welchen zeitlichen Rahmen umfasste sie? Im Austausch mit den verschiedenen Gruppen zeichnete sich so ein vielschichtiges Reformationsbild, das die sonst oft auf ein Land beschränkte Sichtweise massiv erweiterte. Wir konnten uns tatsächlich ein internationales Reformationsverständnis aneignen.



Foto/©: Wolfgang Breul/Matthias Möllmann

Neben dem akademischen Programm gewannen unsere Glasgower Gäste einen tieferen Einblick in die Mainzer Gastfreundschaft durch gemeinsame Abendaktivitäten. Einer der Höhepunkte des Seminars war die Exkursion zur Ebernburg und nach Speyer, beides Orte, welche für die Reformation in Deutschland und besonders in unserer Region von Bedeutung sind. Nach einer Einführung durch Prof. Breul auf der Ebernburg ging es weiter nach Speyer, die Stadt der Protestation (beim Reichstag 1529). Neben einem Besuch bei der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche der Pfalz war die Führung durch die Gedächtniskirche der Protestation ein wichtiger Programmpunkt. Damit verbanden sich ein Gang durch die Altstadt und ein Besuch des Weihnachtsmarktes zur Stärkung der Teilnehmenden. Schließlich endete eine ereignis- und begegnungsreiche Woche an unserer Fakultät mit einem gemeinsamen „bunten Abend“.

Nach dem Urteil aller Teilnehmenden war dies ein Seminar, an das wir uns gerne zurückerinnern und das Lust auf weitere internationale Seminare dieser Art gemacht hat.

Tagungsbericht

„Konsultation ‚Gemeinde auf Zeit‘“

vom 28. bis 29. Oktober 2016 in Kassel

Sonja Beckmayer, M. A.
ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am
Seminar für Praktische Theologie der
Evangelisch-Theologischen Fakultät
der JGU

Gemeindefragen kommen gegenwärtig nicht nur praktisch-theologisch, sondern auch kirchenleitend immer häufiger in den Blick. Sind sie auf der einen Seite für die praktisch-theologische Forschung interessant, sind sie auf der anderen Seite Teil laufender und bevorstehender Reformprozesse. Durch die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern (ELKB) wurde 2011 dazu ein eigenes Forschungsprojekt ins Leben gerufen, das sich seitdem unter dem Titel „Gemeinde auf Zeit“ mit den Fragen nach (neuen) Gemeindeformen befasst¹. Eine „Gemeinde auf Zeit“ wurde im Rahmen dieses Projektes nicht primär als eine Ortsgemeinde verstanden. Im Rahmen des Gesamtprojektes sollten Phäno-

mene „denen zunächst thetisch unterstellt wird, dass sie Anlässe und Gelegenheiten zu religiöser Vergemeinschaftung bilden, empirisch erforscht und aus unterschiedlichen Theorieperspektiven betrachtet werden, um Funktionsprinzipien religiöser Vergemeinschaftung zu erheben und im Blick auf den Gemeinde- bzw. Kirchenbegriff zu diskutieren“². Fokus des Projektes sind die jeweiligen „Vergesellschaftungsformen“³, die praktisch-theologisch untersucht werden sollen. Hierzu wurden drei Promotionsarbeiten ins Leben gerufen, die in unterschiedlichen Feldern die Möglichkeiten einer „Gemeinde auf Zeit“ erkundeten. Grundlegend war für alle drei Promotionen der empirische Zugang, der die bisher vorhandenen theoretischen Überlegungen zu ähnlichen Phänomenen⁴ ergänzen sollte. In Mainz arbeitete

¹ Vgl. zum Gesamtaufbau des Projektes und seinen methodischen wie inhaltlichen Voraussetzungen P. Bubmann/B. Weyel/K. Fechtner, >Gemeinde auf Zeit<. Empirische Wahrnehmung punktuell-situativer Formen evangelischer Kirche und ihre sozialitätstheoretische Reflexion, in: B. Weyel (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 41), Leipzig 2014, 131-144.

² A.a.O., 133.

³ A.a.O., 136.

⁴ Vgl. M. Nüchtern, Kirche bei Gelegenheit. Kasualien - Akademiearbeit - Erwachsenenbildung (Praktische Theologie heute 4), Stuttgart 1991 und K. Foitzik/E. Goßmann, Gemeinde 2000. Wenn Vielfalt Gestalt gewinnt

am Lehrstuhl von Prof. Dr. Fechtner Tanja Martin zur „Vergesellschaftung besonderer Gottesdienste“, in Tübingen am Lehrstuhl von Prof. Dr. Weyel Kathrin Sauer zu „Gemeinde auf Zeit‘ im Freizeit und Tourismusbereich?!“ und in Erlangen am Lehrstuhl von Prof. Dr. Bubmann Jonathan Kühn zu „Großveranstaltungen – Religiöses Erleben beim Massensingen“. Im Verlauf des „Gemeinde auf Zeit“- Projektes trafen sich die Promovierenden, die betreuenden Professoren und Professorinnen sowie weitere Projektmitglieder regelmäßig in einer Projektgruppe, um im laufenden Gesamtprojekt gemeinsam das Thema weiter zu besprechen und zu reflektieren.

Am Ende des Gesamtprojektes stand die Konsultation „Gemeinde auf Zeit? – Erkundungen und Perspektiven“, die vom 28. bis 29. Oktober 2016 in Kassel stattfand. Zu dieser Konsultation war ein erweiterter Personenkreis aus Kirchenleitungen, der Wissenschaft und aus thematisch verwandten landeskirchlichen Projekten bzw. Projektstellen anwesend. Ziel der Konsultation war, anknüpfend an die bisherigen Ergebnisse des Projektes, die Gesprächsmöglichkeit zwischen Projektarbeitenden, Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern

(Gemeindepädagogik Bd. 9), Gütersloh 1998.

sowie Personen aus den landeskirchlichen Kirchenleitungen zusammenzubringen und die „Möglichkeiten von „Gemeinde(n) auf Zeit“ für die jeweiligen Felder zu diskutieren. Die Konsultation begann mit Eröffnungsvorträgen von Regionalbischof Prof. Dr. Ark Nitsche „Zum kirchlichen Hintergrund des Projekts“ und von Prof. Dr. Fechtner zur „Praktisch-theologischen Einführung zum Forschungsprojekt“. Danach folgten die Präsentationen der Ergebnisse aus den Promotionsprojekten, die anschließend in Werkstattgesprächen aufgenommen und vertieft werden konnten, bevor in einer Plenumsrunde eine erste Bilanz gezogen wurde. Am nächsten Tag gab es verschiedene Vorträge, die die die Ergebnisse des ersten Tages in einen größeren Reflexionskontext stellten: Prof. Dr. Scherle sprach zu „Gemeinde auf Zeit‘ – systematisch-theologische und kirchentheoretische Anmerkungen“ und Prof. Dr. de Groot zu „Erfahrungen und Impulse aus den Niederlanden“. Das Ende der Tagung stand mit einer Plenumsrunde unter dem Thema „Horizontweiterung und Perspektiven“. Als empirische Kernstücke des „Gemeinde auf Zeit“-Projektes werden voraussichtlich 2017/18 die drei Dissertationen veröffentlicht. Zugleich ist geplant,

die Ergebnisse der Tagung in einem Tagungsband zugänglich zu machen. Für das Thema von Kirchen- und Gemeindeforschung ist damit in absehbarer Zeit mit vielen Impulsen zu rechnen. Für Forschungsarbeiten sonst ungewöhnlich und daher besonders spannend waren für die Konsultation die unterschiedlichen Interessen-ebenen der anwesenden Personen. Bei den Praktischen Theologen und Theologinnen zeigte sich ein Schwerpunkt bei den einzelnen Promotionsprojekten, deren empirischen Zugängen, theoretischen Voraussetzungen und Ergebnissen (wissenschaftliche Arbeit). Die Personen in kirchenleitenden Positionen waren sehr an konkreten Aussagen aus den Projekten interessiert, um diese in anstehende Veränderungsprozesse ihrer Landeskirchen einbringen zu können (Kirchenleitung). Und die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter aus landeskirchlichen Projekten mit einem thematischen Bezug zu einer der Promotionsarbeiten wollten wissen, wie ihre eigene Arbeit praktisch-theologisch wahrgenommen wird und welche Impulse sie aus einer solchen „Auswertung“ für ihre eigene Arbeit mitnehmen können (Rezeption). Ein Beispiel dafür war das Werkstattgespräch zur Promotion der Mainzer Promovenden Tanja Martin unter dem Arbeitstitel „Verge-

sellungskraft besonderer Gottesdienste“. Neben inhaltlichen Nachfragen, wie bspw. Ihrem methodischen Vorgehen und ihrer Auswertung, wurde durch die sehr vielen Teilnehmenden besonders die Übertragbarkeit ihrer Ergebnisse auf konkretes kirchliches Handeln erörtert. In dieser Diskussion wurde eine produktive Verschränkung von praktisch-theologischer Forschung mit kirchlicher bzw. kirchenleitender Praxis erkennbar. Generell zeigte sich neben den inhaltlichen Ergebnissen der Promotionsarbeiten während der Konsultation „Gemeinde auf Zeit? – Erkundungen und Perspektiven“ das Spannungsfeld, in dem sich die Praktische Theologie immer wieder bewegt, sehr deutlich. Die Anfänge dieses Projektes liegen bei der EKD und der ELKB und damit nicht an theologischen Fakultäten. Das „Gemeinde auf Zeit“-Projekt insgesamt arbeitet aber einem Graduiertenkolleg vergleichbar, indem es unter einer Überschrift verschiedene praktisch-theologische Arbeiten zusammenbringt und auf diese Weise die Möglichkeit bietet, thematische Synergien zu nutzen. Zugleich forschten die drei Promovierenden an ihren jeweiligen Feldern mit offenem Ausgang, so dass zu Projektbeginn nicht klar sein konnte, welche Ergebnisse das Gesamtprojekt für die kirchen-

leitenden Interessen bringen würde⁵. Erst nach Abschluss der drei Promotionsarbeiten wurden ihre Erkenntnisse wieder auf den Ebenen landeskirchlicher und kirchenleitender Interessen eingespielt. Praktische Theologie wird am Beispiel des „Gemeinde auf Zeit“-Projektes im produktiven Spannungsfeld zwischen forschender Wissenschaft und kirchlichem Handeln erkennbar.

5 Vgl. P. Bubmann/K. Fechtner/B. Weyel, Ausgang ungewiss. Ein Forschungsprojekt untersucht die Chancen von Gemeinden auf Zeit, in: Zeitzeichen 14, 2013, 30–32.

Buchvorstellung

Wolfgang Zwickel, *Settlement History around the Sea of Galilee from the Neolithic to the Persian Period*, ÄAT 86, Münster: Ugarit-Verlag 2017.

Prof. Dr. Wolfgang Zwickel ist Professor für Altes Testament und biblische Archäologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der JGU

In einem Umkreis von rund 10 km um den See Gennesaret herum gibt es etwa 470 Ortslagen, die irgendwann von 10 000 v.Chr. bis zum Beginn der hellenistischen Zeit 332 v.Chr. besiedelt waren. Prof. Zwickel hat für sein neuestes Buch diese Orte gesammelt und hinsichtlich ihrer Siedlungsgeschichte ausgewertet. Es zeigt sich, dass es im Verlauf der rund 10 000 Jahre völlig unterschiedliche Siedlungsmuster in dieser Region gab. Aus den vielfältigen Ergebnissen, die sich im Rahmen dieser Studie ergaben, sollen hier nur zwei herausgegriffen und kurz erläutert werden:

Um den See Gennesaret herum gibt es fünf völlig unterschiedliche Regionen: den Jordangraben, Untergaliläa, Obergaliläa, Golan und das transjordanische Hochland. Die Siedlungsgeschichte zeigt sehr deutlich, dass jedes dieser Gebiete eine eigene Geschichtsentwicklung durchlaufen hat, die u.U. von der Nachbarregion

völlig unabhängig war. So kann ein Gebiet dicht besiedelt gewesen sein, weil man dort z.B. Basalt abbaute und diesen handelte, während das Nachbargebiet ohne Basaltvorkommen nahezu unbesiedelt war. Die Rekonstruktion der ökonomischen Bedingungen zu unterschiedlichen Zeiten lässt sich mit Hilfe der Siedlungsgeschichte sehr gut erschließen und bietet somit ein vertieftes Verständnis für die Geschichte des Landes. Letztendlich kann man dann gar keine Geschichte von Ganz-Israel mehr schreiben, sondern man muss viel mehr die Einzelregionen und ihre wirtschaftliche und politische Entwicklung im Auge haben.

Ein Rückgriff auf die Siedlungsgeschichte und die damit verbundenen ökonomischen Rahmenbedingungen und Entwicklungen erlaubt ein viel besseres Verständnis der geschichtlichen Abläufe. Traditionell geht man von einer Ereignisgeschichte aus, in der Kriege,

Herrschaftswechsel etc. eine herausragende Rolle spielen. Mit dem in dem Buch dargelegten Ansatz wird nun aber verständlich, warum bestimmte Regionen von Nachbarländern erobert wurden. Damit wird ein völlig neuer Zugang zur Geschichte des Landes erschlossen.

ÄGYPTEN UND ALTES TESTAMENT 86

Wolfgang Zwickel

**Settlement History
around the Sea of Galilee
from the Neolithic
to the Persian Period**



Wolfgang Zwickel, Settlement History around the Sea of Galilee from the Neolithic to the Persian Period, Ägypten und Altes Testament (ÄAT) Bd. 86. © Münster Ugarit-Verlag 2017

Buchrezension

Roth, Michael und Volp, Ulrich (Hrsg): Gut, besser, am besten. Ethische, theologische und historische Reflexionen zu Leistung und Erfolg in Sport, Kirche und Gesellschaft. Theologie – Kultur – Hermeneutik 20. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016.

Marcus Bahnsen
studierte evangelische Theologie in
Berlin und ist seit WiSe 16/17 an der
JGU im Studiengang Magister Theolo-
giae eingeschrieben

Ausgangspunkt für diesen Sammelband war die im Juni 2015 an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz unter dem gleichnamigen Titel ausgerichtete Tagung. Aus acht verschiedenen Blickwinkeln heraus werden die Kategorien Leistung und Erfolg interdisziplinär reflektiert.

Die beiden Herausgeber rahmen mit ihren jeweiligen Aufsätzen die Beiträge ihrer Kolleginnen und Kollegen. Den Startpunkt setzt Ulrich Volp („Leistungs- und Fortschrittsgedanken als christliche Neuschöpfung? Überlegungen zur antiken christlichen Theologie und zum Sport“, S. 13-30) mit einer historischen Beschreibung der Bedeutung der Agonistik beziehungsweise des Sports für das antike Christentum. Er zeigt auf, welche wirkungsgeschichtliche Relevanz dies bis heute für die Bewertung von Leistung aus Perspektive einer christlichen Ethik hat. Laut Vf. wurde das

agonale Prinzip in der Antike als ein in der graeco-romanen Kultur verwurzelt Grundcharakteristikum des Sports wahrgenommen. Der direkte Vergleich von Wettkämpfen stand im Mittelpunkt. Die aus moderner Sicht so vertraute Verbindung von Leistung und Fortschritt wurde in der Antike nicht zwangsläufig so gedacht. Die ursprünglich periodische Fortschrittserwartung der Stoa erhielt im christlichen Kontext einen individuellen und körperlichen Charakter, der als sittlicher Fortschritt wahrgenommen wurde. Ein kollektives Fortschrittsdenken war der Antike eigentlich fremd, was sich jedoch im Zuge der konstantinischen Wende mit der Ausdehnung des Fortschrittsbegriffs auf Staat und Gesellschaft änderte. Das zyklische Geschichtsmodell wurde sukzessive fallengelassen und es entwickelte sich das Bild einer linear verlaufenden

Weltzeit mit eschatologischer Perspektive. Insgesamt ergibt sich für den Vf. ein ambivalentes Verhältnis des antiken Christentums zum Sport: Einerseits herrschte zunächst kritische Distanz, da die Sportveranstaltungen in enger Verbindung zum Götter- und Heroenkult standen, andererseits bedienten sich die Kirchenväter der reichen Sprachwelt des Sports. Auch in der Wirkungsgeschichte zeigt sich eine Ambivalenz, da das lineare Geschichtsbild maßgeblich den Fortschrittsgedanken im westlichen Denken verankert habe. Das sola fide der Reformation mit seinem Einspruch gegen jede Form von Werkgerechtigkeit problematisiere den Leistungsgedanken jedoch dauerhaft, mit einem beträchtlichen Einfluss auf die christliche Denktradition bis heute.

Esther Verwold („Wettkämpfe der Tugend und himmlische Siegeskränze. Der antike Athlet als Vorbild für ein christliches Ethos“, S. 52-64) greift den Grundgedanken Volps auf und entfaltet ihn entlang einer Ausführung zu Sprachbildern, die die athletische Agonistik mit der christlichen Glaubenserwartung in einen Zusammenhang stellt. Dabei kommt die Vf.in zum Ergebnis, dass die verwendete Sportmetaphorik in den untersuchten Texten des 2. Clemensbriefes und den

Predigten des Johannes Chrysostomos zum Matthäusevangelium den Zweck erfüllen, die ethischen Apelle und Reflexionen der Autoren besser zu illustrieren. Der Siegeskranz des 2. Clemensbriefes könne unter dem Thema einer richtigen und gottgefälligen Lebensführung als ein Ticket in das Reich Gottes verstanden werden. Die Tugenden des Johannes Chrysostomos werden laut Vf.in mit den Sprachbildern der Agonistik ausgeschmückt. Letztendlich wird die Sprache des Sports verwendet ohne dabei zwangsläufig das Leistungsprinzip zu übernehmen.

Der Unterschied zwischen dem Wettkampf des Sportes und dem Kampf der Christen zeigt sich auch an der Perikope mit der dichtesten Häufung von Sportmetaphern im Neuen Testament in 1 Kor 9,24-29 und schlägt eine Brücke von Verwolds Analyse zum Beitrag des Neutestamentlers Marco Frenschkowski („Sport und Krieg: ‚Männliche‘ Metaphern bei Paulus. Ein Essay“, S. 31-51). Seine gendergeschichtliche Fragestellung untersucht die Verwendung von Sport- und Kriegsmetaphern in primär biblischen Texten. Dabei leitet ihn die Grundidee, dass man anhand der verwendeten Metaphern auf das Profil der Autorin oder des Autors schließen könne. Aus

diesem Grund untersucht der Vf. „männliche“ Metaphern aus den Bereichen Sport, Kampf und Krieg und nimmt dabei die Begriffe Leistung, Erfolg und Konkurrenz detailliert in den Blick. Wie schon bei Volp wird der individuelle Aspekt betrachtet, da zu paulinischen Zeiten die offiziellen Kämpfe stets von Einzelleistungen geprägt waren. In seiner Verwendung von Sportmetaphern spreche Paulus daher vom einzelnen Läufer. Dabei entstehe eine Spannung, wonach es laut sportlicher Vorstellung nur einen Sieger geben kann, die christliche Existenz diesen Einzelsieger jedoch nicht kennt. „Der Sieg ist ja der Gewinn des ewigen Lebens, der Vollendung. Diese aber steht allen Christen offen, woran Paulus keinen Zweifel lässt“ (S. 40). Angesichts der Ressentiments gegenüber gymnasialen Sportinszenierungen in Jerusalem bleibe die von Berührungsängsten freie Haltung des Paulus auffällig. Auch mit der konstantinischen Wende und dem Ende großer öffentlicher Sportstätten und regelmäßiger agonaler Zusammenkünfte, bediene man sich im christlichen Kontext weiterhin der Sportmetaphern, bis hin zur Beschreibung des Märtyrers als tüchtigen Wettkämpfer. Für den Vf. bleibt festzuhalten, dass sich Paulus und andere biblische Texte klar einer Sport- und

Kriegsmetaphorik bedienen, ohne dabei wirklich am realen Sport oder Krieg interessiert zu sein. Dabei wird aus Gender-Sicht deutlich, dass es sich überwiegend um männliche Bilder handelt.

Frank Brosow („Moralischer Erfolg? Zum normativen Status des Leistungsprinzips und seinen Grenzen“, S. 65-85) fragt aus einem philosophischen Blickwinkel nach dem normativen Gehalt der Begriffe Leistung und Erfolg. Der Sport könne insofern Spiegel der Gesellschaft sein, als dass er sich in der Moderne nicht mehr eindeutig von anderen gesellschaftlichen Bereichen, insbesondere der Ökonomie, trennen lasse. Nachdem eine tugendethische Abgrenzung des Maximierungsparadigmas von der aristotelischen Tugendbegrifflichkeit und des Moral Sense, sowie von utilitaristischen Ansätzen erfolgt, geht der Vf. von einem Ansatz aus, der den Sport innerhalb eines hobbeschen Eigeninteresses verortet, in welchem sich alle Teilnehmer und Teilnehmerinnen kontraktualistisch an die Spielregeln halten. Sport als individuelle Betätigung mit dem Vergleichspunkt des selbstgesteckten Zieles wird dabei vom Wettkampfsport mit dem Leistungsvergleich der Wettbewerber und Wettbewerberinnen untereinander unterschieden. Dabei gehe es im

Sport um die Leistungsfähigkeit und im Wettkampfsport um einen Leistungsvergleich. Für den Vf. kristallisiert sich heraus, dass sportlicher Erfolg und sportliche Leistung zusammenhängen können, aber nicht müssen. Das sportliche Rekord-, Leistungs- und Konkurrenzprinzip werden als Spiegel einer neoliberalen Gesellschaftsstruktur kritisiert. Diese negative Bewertung wird damit begründet, dass es heute eine Verquickung des sportlichen mit wirtschaftlichem Erfolg gebe. Der Wettkampfsport sei mit den Strukturen des außersportlichen Wettbewerbs verwoben. Deshalb beschäftigt sich der Vf. in seinem Beitrag mit den allgemeinen Funktionsprinzipien des Sports. Nutzen, Leistung und Erfolg seien bei Menschen inhärent positiv konnotiert. Der Wettbewerb per se nicht. Warum funktioniert also diese positive Einschätzung des Wettbewerbs? Außerdem stellt sich die Frage nach dem sozialen und moralischen Nutzen des sportlichen Wettbewerbsparadigmas. Eine Alternative zeigt der Vf. innerhalb des Breitensports auf: Kinderspielen wie Vater-Mutter-Kind sei das Konzept von Gewinnen und Verlieren völlig fremd.

Demgegenüber folgt ein Beitrag aus sportökonomischer und -soziologischer Sicht. Eike Emrich

und Freya Gassmann („Zum Erfolgs- und Leistungsverständnis in der aktuellen Gesellschaft und im Sport“, S. 86-115) kritisieren in ihrem Beitrag ebenfalls eine Gleichsetzung von Leistung und ökonomischer Produktivität, jedoch nicht den Wettbewerbssport an sich. Dabei betrachten die Vf. insbesondere den Aspekt des Messens von Leistung, die ein Ergebnis individuellen oder kollektiven Handelns ist. Der Gütemaßstab zur Messung von Leistung sei historisch wandelbar und habe zum Zeitpunkt der Messung normative Kraft durch gesamt- oder teilgesellschaftliche Akzeptanz. Die Leistungsbewertung richte sich heutzutage, sowohl in der Wirtschaft als auch im Sport, nach Quantifizierung, die entlang von Zeiten und Weiten geordnet wird. Dieses lineare skalare Messen beinhalte das Problem, das Zahlen unendlich steigerbar sind und diese Vorstellung in die Wahrnehmung von Leistung mit hineinfließe. Auch in der Wirtschaft lasse sich Erfolg individuell und kollektiv messen. Eine Vermengung der Bereiche Sport und Ökonomie sei dann gegeben, wenn siegreiche Sportler durch Erfolge Positionsgüter erringen, die sie auf den Aufmerksamkeitmärkten gegen Geld tauschen können. Diese Erfolgsprinzipien seien jedoch mehrdimensional und kaum transparent nachzuvollziehen.

Der Erfolg am Markt gelte heutzutage als Leistung. In diesem Zusammenhang stellen die Vf. fest, dass es schwierig sei, dabei einen Beitrag zum Gemeinwohl zu quantifizieren. Zunehmend würden nur solche Leistungen gratifiziert, die sich auch als Markterfolge erweisen. Dort, wo eigentliche Leistungserbringung nicht wirklich transparent erfolgt, komme es zu einer systematischen Eindrucksmanipulation durch Ausdruckskontrolle - wichtiger als die eigentliche Leistung werde also die Darstellung der Person an sich.

Thomas Nisslmüller („Leistung – Performance – Übung. Ein theologischer Blick“, S. 116-137) erörtert in seinen Überlegungen viele Beispiele aus der Praxis des Sports. Leistung versteht er als Handlungsprozess und Ergebnis. Sie setze sich aus Orientierung, Organisation, permanenten Optimierungsparcours und Motivation zusammen. Christliche Existenz vollziehe sich durch das Üben des Glaubens, Gestalten von Wegen und dem Glauben Raum zu geben. Leistung und Passion seien somit Konvergenzparameter und die Aufgabe der Theologie bestehe darin, als ein Korrektiv gegen einen menschenfeindlichen und aggressiven Leistungsterminus zu wirken.

Tim Nebelung („Sport als ästhetisches Erlebnis? Sportphilosophische Grundlagen und sportpraktische Einblicke in Bezug auf Leistung und Erfolg“, S. 138-148) begreift Sport als ästhetisches Phänomen. Der Sport als Erleben erlaube es, einen ganz neuen Blick auf die Kategorien Leistung und Erfolg zu werfen. Die Kompatibilität von Sport und Kunst wird begründet vorausgesetzt und auch in diesem Zusammenhang zeigt sich, dass die Bewertungskategorie „schön“ eine subjektive Wahrnehmung ist, die kulturell-geschichtlich ganz unterschiedlich empfunden wird. Es bleibe aber festzuhalten, dass Vollzug und Erleben den Sport zu etwas Ästhetischen werden lassen. Mit Leistung gehe man einer Handlung nach, in der die eigene Persönlichkeit ausgedrückt werde. Die Faszination am Sport könne mit dem kantschen „Gefühl der Versunkenheit in fokussierter Intensität“ erklärt werden, was der Vf. ein Flow-Erlebnis nennt. Der Sport könne an der Stelle zu einem heilsamen Gegenentwurf zu einer durchökonomisierten Gesellschaft werden, wo es einen ästhetischen Zugang zum Sport als Spiel gebe. Sport als ein Medium der Selbst- und Existenzvollendung bedürfe stets einer kritischen Reflexion des Erlebten. Der alleinige Genuss des

Flow-Erlebnisses stelle ein punktuell Glückserlebnis dar, mache jedoch kein gelingendes Leben aus. „Durch Reflexion und Kontemplation kann aber aus dem Wettkampf [...] etwas Existenzherstellendes entstehen“ (146). Sport mache ein Angebot, sei in der Lage, eine Art Anknüpfungspunkt für Sinn- und Existenzschwere zu bieten. An dieser Stelle und darüber hinaus bei der Frage, welche ethischen Rückschlüsse daraus zu ziehen seien, sieht der Autor auch die Anknüpfungspunkte für eine interdisziplinäre Zusammenarbeit mit der Theologie und der Philosophie.

Michael Roth („Verlierermilieu contra Siegertypen? Kirchliche und theologische Kritik am sportlichen Leistungsprinzip“, S. 149-162) macht dazu in seinem Beitrag, der den Sammelband abschließt, deutlich, dass die primäre Leistung der Ethik nicht das Urteilen, sondern das Verstehen sein müsse. In seiner Kritik an zu einseitigen beziehungsweise pauschalisierenden Urteilen zum Leistungsprinzip von kirchlicher und theologischer Seite distanziert er sich unter anderem von Aussagen Wolfgang Hubers und Heinrich Bedford-Strohms. Der Vf. möchte den Sport nicht als Gegenstand moralischer Orientierung wissen, sondern durch den Sport erhalte man

neue Perspektiven zu ethischen Phänomenen. Die reine Kritik an der inhärenten Siegesaspiration des Sports verkenne laut Vf., dass der Sport als Spiel keinen außerhalb seiner selbst liegenden Zweck verfolge. Körpererleben sei in diesem Zusammenhang Selbsterleben. In einer konsumgeleiteten Gesellschaft drohe der Mensch ins Passivische abzurutschen. Dagegen schaffe der Sport den Raum für ein aktives Erleben. Jedoch sei der Sport Scheinrealität, es handle sich eben nicht um den Konkurrenzkampf des Alltags und der Sport müsse dabei ein Spiel bleiben. Eine Vermischung mit dem Alltag würde nach Roger Caillois die Freiheit des Spiels zerstören.

Insgesamt zeigt der Tagungsband das facettenreiche Spannungsfeld der Debatten um das Leistungs- und Erfolgsprinzip im sportlichen, kirchlichen und allgemeingesellschaftlichen Bereich auf. Neben kritischen Reflexionen zu den Bemessungskriterien des Sports selbst, wird die Aufgabe und Bedeutung des Sports für unsere Gesellschaft zum Thema gemacht. Es wird auch kritisch hinterfragt, wie im evangelischen Kirchenkontext über Leistung und Erfolg geurteilt wird. Es eröffnen sich anregende neue Perspektiven, wenn man beispielsweise den Sport

als ein ästhetisches Erleben wahrnimmt. Möglicherweise lässt sich an dieser Stelle eine der Theologie ganz ähnliche Funktion des Sports verorten, wenn über Begegnung, Austausch und Eigenerleben gleichzeitig ein gesellschaftskritisches Korrektiv entsteht.

Michael Roth | Ulrich Volp (Hrsg.)

Gut, besser, am besten

Ethische, theologische und historische Reflexionen
zu Leistung und Erfolg in Sport, Kirche und Gesellschaft



Michael Roth, Ulrich Volp (Hrsg.): Gut, besser, am besten. Ethische, theologische und historische Reflexionen zu Leistung und Erfolg in Sport, Kirche und Gesellschaft. Theologie - Kultur - Hermeneutik (TKH), Bd. 20. © Leipzig Evangelische Verlagsanstalt 2016

Mainzigartig: Das LOB-Projekt an unserer Fakultät

Nike Klostermann
ist für die Studienberatung an der
Evangelisch-Theologischen Fakultät der
JGU zuständig

Dominik Koy
ist für die Studienbegleitung im
Rahmen des LOB-Projekts an der
Evangelisch-Theologischen Fakultät der
JGU zuständig

Auch für die Studiengänge der Evangelisch-Theologischen Fakultät haben sich durch die Bologna-Reformen vielfältige neue Herausforderungen ergeben. Das LOB-Projekt der Fakultät bietet diverse Programme zur Begleitung, Beratung und Orientierung für das Theologiestudium und versucht damit, die Studienbedingungen zu verbessern.

Der Bologna-Prozess ist Fluch und Segen zugleich. Einerseits hat eine größere internationale Vergleichbarkeit der Studiengänge viele Vorteile gebracht. So erfreut sich das ERASMUS+ Programm an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz größter Beliebtheit. Mit mehr als 400 Partneruniversitäten und fast 900 Mainzer Teilnehmerinnen und Teilnehmern am ERASMUS+ Programm belegt die JGU im deutschlandweiten Vergleich regelmäßig Spitzenplätze.¹ Andererseits hat sich der Beratungsbedarf der Studierenden deutlich erhöht. Als Grund dafür

werden vielfach die modularisierten Studiengänge genannt, die mit einer erhöhten Anzahl von studienbegleitenden Prüfungen einhergehen. Weiterhin ist eine verstärkte Diversität der Studierenden hinsichtlich ihrer verschiedenen sozialen Hintergründe, unterschiedlichen Bildungsvoraussetzungen oder anderer Nationalitäten zu beobachten. Nicht zuletzt ist auch der allgemeine Organisationsaufwand gestiegen. Um diesen Herausforderungen adäquat zu begegnen, gibt es an der JGU seit 2013 ein vom Bundesministerium für Bildung und Forschung gefördertes universitätsweites Projekt zur Verbesserung von Lehre, Organisation und Beratung. Kurz: das LOB-Projekt. Es gliedert sich in insgesamt „28 Einzelprojekten in 9 Fachbereichen und 10 zentralen Einrichtungen.“² Die verschiedenen Einzelprojekte sind untereinander vernetzt und stehen in regelmäßigem Austausch. Jedes von

¹ Präsentation Fachkoordinatorentreffen, 14. Nov. 2016: 2014/15 Platz 4 in Deutschland.

² <http://www.lob.uni-mainz.de/>

ihnen entwickelt in Orientierung an die jeweilige Fachkultur für die jeweiligen Disziplinen bzw. zentralen Einrichtungen maßgeschneiderte Initiativen zur Verbesserung der Studienbedingungen.

Neuen Herausforderungen kreativ begegnen

Die Evangelisch-Theologische Fakultät bewarb sich 2013 mit Erfolg für die erste, 4 Jahre dauernde LOB-Förderphase mit 2 Einzelprojekten, die unter dem Namen ΣΥVTHEO zusammengefasst wurden. Das erste Einzelprojekt prüfte unter der Überschrift „Organisation“ Verbesserungsmöglichkeiten der administrativen Abläufe an der Fakultät. Dies war angesichts der Umstellung der Studiengänge notwendig geworden, da im Zuge der Bologna-Reformen die alten Diplom-, Pfarramts- und Lehramtsstudiengänge durch die neuen Studiengänge, Magister Theologiae sowie Bachelor bzw. Master of Education abgelöst wurden. Der Übergang von Alt zu Neu erforderte eine Überprüfung der Abläufe im Studienbüro, neue Impulse für das Lehrveranstaltungsmanagement sowie eine Vereinfachung der Prüfungsorganisation. Obwohl an manchen Stellen im administrativen Ablauf noch sprichwörtlich Sand im Getriebe ist, konnte

die Transparenz der neuen Studienordnungen für die Studierenden schon an einigen Stellen verbessert werden. Insbesondere die intensive Kommunikation der Projektmitarbeiter mit den Studierenden und vice versa trieb eine stetige Optimierung der Organisationsabläufe voran. Das zweite Einzelprojekt widmete sich den neuen Anforderungen der Studienberatung und konzentrierte sich auf drei Kernaspekte: die Berufsorientierungsberatung, ein Beratungsangebot für internationale Angelegenheiten und die wissenschaftliche Studienberatung. Während das Programm THEOTutoring die Studierenden in Zusammenarbeit mit berufstätigen PfarrerInnen und LehrerInnen durch intensive Gespräche und vielfältige Einblicke in das Berufsfeld Theologie einführt, hilft THEOInternational Studierenden, die einen Auslandsaufenthalt anstreben. Von der Auswahl der richtigen Partneruniversität über die Finanzierung eines Auslandsaufenthaltes bis hin zur konkreten Studienplanung wird in den Beratungsgesprächen alles besprochen. Daneben wurde für den wissenschaftlichen Beratungsbedarf das Tutorienprogramm THEOTutoring entwickelt: Das zunächst als fakultative Lehrveranstaltung zur Orientierung im wissenschaftlichen Arbeiten konzipierte Programm erweis

sich als hilfreiche Ergänzung zum allgemeinen Studienangebot. Das THEOTutoring soll insbesondere Studienanfängern helfen, indem es ihnen beispielsweise Techniken für das Lesen wissenschaftlicher Texte oder Schreibstrategien für Hausarbeiten vermittelt. Die Fakultät beschloss zum Wintersemester 2015/16 die Eingliederung der Tutorien in das Curriculum.

Erfolgreicher Fortsetzungsantrag

Mit dem Ablauf des letzten Jahres hat sich die Evangelische Fakultät mit Erfolg um eine Verlängerung des bestehenden Projektes bis Ende 2020 beworben. Neben der Weiterführung und fortwährenden Verbesserung der bestehenden Programme rücken dabei zwei besondere Aspekte in den Vordergrund. Zum einen wird ein Beratungsangebot für die Studienabschlussphase entwickelt, das unter dem Namen THEOExamen fungieren wird. Die Eigentümlichkeit der konsekutiven Studiengänge und einer gleichbleibenden großen Abschlussprüfung ist für die Studienplanung in den neuen Studiengängen eine weitere Herausforderung, die ein speziell darauf zugeschnittenes Beratungsangebot notwendig macht. Dabei möchte das LOB-Team auch Angebote für die Studierenden entwickeln, die sie in der Exa-

mensphase unterstützen und hofft auf zahlreiche Ideen und Anregungen. Zum anderen wird der Bereich THEOInternational ausgebaut. Neben der Konzeption einer neuen englischsprachigen Website der Fakultät ist das bereits neu eingerichtete International Office nicht mehr nur Anlaufstelle für Mainzer Theologiestudierende, die einen Auslandsaufenthalt planen, sondern auch erster Ansprechpartner für ausländische Studierende, die in Mainz studieren möchten. Unter dem Stichwort „Internationalisierung at home“ wird künftig auch das Lehrangebot an der Theologischen Fakultät internationaler. Geplant sind hierfür Lehrveranstaltungen mit Dozenten ausländischer Universitäten, die für einen begrenzten Zeitraum in Mainz lehren. Als erstes Pilotprojekt konnte mit Hilfe des ERASMUS+ Programms eine Blockveranstaltung in Zusammenarbeit mit der University of Glasgow in Mainz gehalten werden. Weitere Veranstaltungen dieses Zuschnittes sind bereits geplant und werden durch das LOB-Projekt organisatorisch begleitet. Das LOB-Team kooperiert mit den Projekten der anderen Fachbereiche. So ist seine Arbeit mit den vielfältigen Initiativen zur Verbesserung der Studienqualität verknüpft. Beispielsweise konnten die Erfahrungen, die in der Studienberatung

an der Fakultät gesammelt wurden, dazu beitragen, ein Leitbild für Beratungsgespräche an der JGU zu entwickeln. Auch die geplanten Initiativen um eine Internationalisierung der Fakultät stehen im Gesamtkontext der Entwicklung eines internationalen Leitbildes der JGU. Es geht den LOB-Mitarbeitern aber nicht nur um organisatorische Unterstützung und Beratung. Vielmehr freuen wir uns über den Austausch und das Miteinander mit den Studierenden und möchten diesen Dialog fortwährend ausbauen. Auch deshalb hat unser Team sich zum Ziel gesetzt, immer eine offene Tür für die Belange der Studierenden zu haben. Wir freuen uns über Ihre Anregungen und Kritik. Treten Sie ein – sprechen Sie uns an.

Ihre Ansprechpartner:
David Jimenez – International Office
Forum 4, Raum 00-424
Telefon: 06131/39-21067
Sprechstunde: n.V.
Email: djimene@uni-mainz.de

Nike Klostermann – Studienberatung
B.Ed, M.Ed, ERASMUS+
Forum 5, Raum 00-541
Telefon: 06131/39-23268
Sprechstunde: Mo, Di 10.00-12.00 Uhr, Mi 12.00-14.00 Uhr
Email: nkloste@uni-mainz.de

Dominik Koy – Studienbegleitung
Forum 4, Raum 00-424
Telefon: 06131/39-21067
Sprechstunde:
Di 10.00-12.00 Uhr u.n.V.
Email: dokoy@uni-mainz.de

Homepage: www.syntheo.uni-mainz.de

Hinweis: Dieses Vorhaben wird aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01PL17055 gefördert. Die Verantwortung für den Inhalt dieser Veröffentlichung liegt beim Autor.

Mainzigartig: Das Sportangebot der JGU

Mareike Magdalene Mauch
studiert im 10. Semester Evangelische
Theologie mit dem Ziel des Kirchliches
Examens

Neben dem großen Campus, auf dem sich unzählige Fachbereiche versammeln, gibt es in der Nähe der Haltestelle Botanischer Garten einen kleinen eigenen Irrgarten von Hallen und Räumen. Hier findet jeden Tag (ausgenommen der Sonntage) ein zusätzliches Angebot für alle Studierenden der JGU statt: Sport ohne Ende. Wer neben den täglichen Stunden in Bibliotheken und Seminarräumen nach einem körperlichen Ausgleich sucht, ist hier genau richtig. Der Allgemeine Hochschulsport (kurz AHS) bietet für diejenigen, die sich einfach nur fit halten wollen, täglich 1-3 Konditionstraining-Einheiten an und für die richtig Motivierten auch Leistungsgruppen, die an Wettkämpfen teilnehmen. Ob man sich lieber im Mannschaftssport, Einzelsport, drinnen oder draußen betätigt: Hier ist für jeden was dabei. Auch gibt es mehrere Kampfsportgruppen und sogar Kanupolo, Sportklettern, Trampolinturnen und Bogenschießen stehen auf

dem Programm. Zu bestimmten Zeiten ist außerdem das Unischwimmbad und die Sauna für kleines Geld nutzbar.

Steht in nächster Zeit ein familiärer Anlass an, für den es schön wäre, seine Tanzschritte aufzufrischen? Kein Problem, Gesellschaftstanz wird genauso angeboten wie Hip Hop, Salsa-Tanz, Irish Dance und vieles mehr. Auch die Gesundheit kommt hier nicht zu kurz: es gibt neben Yoga einen Kurs für Aquafitness, sowie autogenes Training. Besonders schön sind im Winter auch der Fitnessraum und der Krafraum, die es einem erlauben, an den Geräten zu trainieren, ohne in die Kälte zu müssen.

Dafür gibt es im Sommer die Möglichkeit sich einen Beachvolleyball-Ausweis zu holen, mit dem man (außerhalb der Trainingszeiten) mit Freunden auf die Plätze kann, um nach der Uni den Tag gemeinsam ausklingen zu lassen. Ebenfalls draußen nutzbar sind die Tennisplätze,

der Rasenplatz (der auch die Möglichkeit für ein American Football oder Rugby-Spiel bietet) und der Kunstrasenplatz, der gerne von den Ultimate Frisbee SpielerInnen genutzt wird.

Es gibt im AHS-Programm für jeden etwas zu entdecken! Nähere Infos zu Sportarten, Kosten und Trainingszeiten erhält man unter www.ahs.uni-mainz.de oder im aktuellen Sportprogramm, das zum Anfang jeden neuen Semesters an den Sporthallen und dem Büro des AHS kostenlos ausliegt.

Viel Spaß in Mainz und beim sportlichen Ausgleich!



Mainzigartig: Das Schnupperstudium an unserer Fakultät

Leroy Pfannkuchen
studiert evangelische Theologie mit
dem Ziel des Kirchlichen Examens

Wozu heute noch evangelische Theologie studieren? Bringt einen das Theologiestudium vom Glauben an Gott ab? Wozu Sprachen lernen, wenn es die Bibel doch auf Deutsch gibt? Diese und andere Fragen begegnen uns immer wieder im Religionsunterricht, oft weil Schülerinnen und Schüler das Theologiestudium mit dem Religionsunterricht gleichsetzen. Um das Theologiestudium für Schülerinnen und Schüler wieder spannend zu machen und ihnen zu zeigen, dass Theologie zu studieren mehr bedeutet, als nur Pfarrer oder Lehrer zu werden, haben wir in Mainz vor drei Jahren ein neues Projekt ins Leben gerufen: das Schnupperstudium! Jedes Wintersemester haben Schülerinnen und Schüler die Möglichkeit, eine ganze Woche an unserer Fakultät evangelische Theologie zu studieren. Aber nicht in einem eigenen Programm, sondern gemeinsam mit den anderen Studierenden besuchen sie Seminare, Übungen und Vorle-

sungen, lernen ihre „zukünftigen“ Kommilitonen kennen und erleben das Studium so, wie es ist: mit all den spannenden, nervigen und langweiligen Elementen. Begleitet werden die Schnupperstudenten dabei von älteren Studierenden, die ihnen bei der Orientierung helfen und Rede und Antwort stehen, wenn es um die Frage geht: wieso evangelische Theologie studieren? Um das Schnupperstudium auch in den Schulen authentisch bewerben zu können und das Interesse der Schülerinnen und Schüler zu wecken, besuchen Studierende unserer Fakultät Schulen, um zu zeigen: Theologie kann mehr als Bibel lesen. Unsere Erfahrungen mit dem Schnupperstudium? Großes Interesse, erstaunte Gesichter, neue Erfahrungen und das schönste Kompliment von allen: das Theologiestudium ist doch ganz anders, als ich es mir vorgestellt hatte. Auch dieses Wintersemester freuen wir

uns schon auf neue Schnupperstudenten,
wenn es wieder heißt: evangelische Theolo-
gie erleben? Schnupperstudium in Mainz!

PS: Das Schnupperstudium ist nicht nur
was für Schülerinnen und Schüler! Jeder ist
herzlich willkommen teilzunehmen. Unter
uns: es hat auch schon der eine oder ande-
re Lehrer überlegt: was wäre, wenn ich doch
in die andere Richtung gegangen wäre?

Weitere Informationen finden Sie unter:

<http://www.ev.theologie.uni-mainz.de/4037.php>

Bei allgemeinen Fragen rund um das Schnupper-
studium können Sie sich gerne an
schnupperstudium.ev.theologie@uni-mainz.de
wenden.

Bitte melden Sie sich bei Interesse bei Prof. Dr.
Friedrich Wilhelm Horn (fhorn@uni-mainz.de).



Dissertationen und Habilitationen im Wintersemester 2016/17

Anna Maria Bortz hat in Mainz ev. Theologie, Englisch, Sport und Bildungswissenschaften studiert und im Anschluss an das Erste Staatsexamen 2012 von 2013-2017 promoviert. Seit Oktober 2016 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Altes Testament und Biblische Archäologie.

Anna Maria Bortz,
Identität und Kontinuität. Form und Funktion der Rückkehrerliste Esr 2

Dissertation im Fach Altes Testament (Prof. Dr. S. Grätz), eingereicht im SoSe 2016, Rigorosum im Januar 2017

Esr 1-6 schildern die Rückkehr der exilierten Judäer aus Babylonien nach Jerusalem und Juda um den zerstörten Tempel wiederaufzubauen. Die Kapitel Esr 1-3, die als unselbständiger Prolog dem aramäischen Teil in Esr 4-6 vorangestellt sind, sind in der Forschung häufig als bunt zusammengewürfeltes, relativ spät hinzugekommenes Material bewertet worden. Besonders die Herkunft, Authentizität und sekundäre Eintragung der Liste der Rückkehrer in Esr 2, die im Zentrum dieser Kapitel steht, wurde immer wieder diskutiert.

In meiner Dissertation habe ich diese Liste nicht nur inhaltlich im Hinblick auf ihre wohl authentischen Namen, sondern auch hinsichtlich ihrer Form und ihrer Funktion für den Gesamtkontext untersucht. Dabei hat sich gezeigt, dass sie nicht

aus ihrem Kontext herauslösbar, sondern integraler Bestandteil eines Motivkomplexes von Exodus – Volkszählung – Kulthandlung (Spende und Kultgründung) ist, der sich auch so schon in der Exodus-Sinai-Erzählung findet. Damit wird die Erzählung in Esr 1-3 mit dem Exodus aus Ägypten (Ex; Num) parallelisiert. Auch den Rückkehrern des zweiten Exodus gilt so die göttliche Erwählung und Legitimation als Gottes Volk Israel.

Dies ist besonders wichtig, da es sich – untersucht man die Namen in Esr 2 näher – um eine wohl vom multiethnischen, synkretistischen Kontext des babylonischen Exils geprägte Gruppe handelt, die aufgrund ihrer Diskontinuität zum vorexilischen Israel eigentlich vor einem Legitimationsdefizit und einem Identitätsproblem steht. An was kann diese Gruppe also anknüpfen? Durch die Stilisierung der Rückkehr aus Babylonien zu einem zweiten Exodus, wird Esr 1-3 zu einer identitätsstiftenden Ursprungslegende des neuen Gottesvolkes „Israel“, die so eine Kontinuität mit den „Vorvätern“ weit über das Exil hinaus gewährleistet.

Marcus Held hat u.a. Evangelische Theologie in Münster und Berlin studiert. Er war DFG-Stipendiat am GK »Weltgesellschaft - Die Herstellung und Repräsentation von Globalität« am Exzellenzcluster »Bielefeld Graduate School in History and Sociology« der Universität Bielefeld und DFG-Kollegiat am GK "Selbst-Bildungen – Praktiken der Subjektivierung in historischer und interdisziplinärer Perspektive" an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Er war Mitglied des DFG-Forschernetzwerks »Gabe – Beiträge der Theologie zu einem interdisziplinären Forschungsfeld« und hat bei DARIAH-DE am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz gearbeitet. Seit November 2016 ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter bei Prof. Dr. Michael Roth am Seminar für Systematische Theologie und Sozialethik der JGU Mainz und arbeitet an einer Habilitation über den Zusammenhang von Gesellschaftstheorie und Politischer Ethik im Anschluss an Cornelius Castoriadis und Pierre Legendre.

Marcus Held,

Gabe der Analogie. Phänomenologische Erkundungen einer theologischen Denkform

Dissertation im Fach Systematische Theologie (Prof. Dr. M. Roth), eingereicht im SoSe 2016, Rigorosum im November 2016

Diese phänomenologische Erkundung beschäftigt sich mit der in der protestantischen Theologie verbrämten Denkform der Analogie.

Die Dissertation zeigt auf, dass der Befund von Karl Barth, es handele sich bei »der« analogia Entis um die Erfindung des Antichristen und sein ein Paradebeispiel für das Einfallstor einer »Natürlichen Theologie« und stattdessen evangelischerseits (so der kontroverstheologische Befund) auf einer »analogia fidei« zu bestehen sei, so nicht aufrecht zu erhalten ist.

Vielmehr wird zunächst durch die Analyse der Phänomenologien von Michel Henry in inkarnationslogischer, Jean-Luc Marion in gabenphänomenologischer und Marc Richir in sprachphänomenologischer Hinsicht gezeigt, dass in Beschäftigung mit den Phänomenologien Methoden und Heuristiken erschlossen werden können, die geeignet sind die Analogie als theologische Denkform wiederzubeleben und in verschie-

denen Bezugsfunktionen für die Fundamentaltheologie und Dogmatik in Anschlag bringen zu können.

Durch die phänomenologischen Erkundungen wird eine Optik auf die Rede von Gott entwickelt, die Gabe und Analogie als Logik einer kalkulierten Absurdität aufeinander bezieht.

Die Dissertation argumentiert und erschließt in dieser Weise z.B. das Sakrament, die Inkarnation und die Sprache durch den Zusammenhang der Gabe der Analogie als denkerische Vollzugsform der Rede von Gott neu. Sie stellt damit eine phänomenologische Hermeneutik der Gabe als »Gabe der Analogie« im Reden von Gott vor.

In dieser Perspektive werden sodann die Positionen in der Auseinandersetzung von Erich Przywara und Karl Barth um die Frage der »analogia entis« vs. »Analogia Fidei« einer Re-Lektüre unterzogen. In einem weiteren Schritt werden die Positionen von Wolfhart Pannenberg und Eberhard Jüngel zu einer Möglichkeit des »usus theologicus analogiae« zur Darstellung gebracht und unter den Bedingungen einer nachmetaphysisch, phänomenologisch informierten Theologie der »Gabe der Analogie« befragt.

Sandra Ince (geb. Junginger) studierte Jüdisch-Christliche Religionswissenschaft/Archäologie und Kulturgeschichte des Vorderen Orients an der Goethe-Universität in Frankfurt. Parallel zur Arbeit an der Promotion war sie beim ZDF, am Bibelhaus Erlebnismuseum Frankfurt und am Institut für Europäische Geschichte Mainz tätig.

Sandra Ince,
Kulturelle Veränderungen in Galiläa in der hellenistischen und frühromischen Zeit

Dissertation im Fach Altes Testament (Prof. Dr. K. Finsterbusch, Prof. Dr. W. Zwickel), eingereicht im SoSe 2016

Dissertationen im Bereich der Biblischen Archäologie können nicht unbedingt an unserem Fachbereich durchgeführt werden, auch wenn sie hier geschrieben werden. Die entsprechenden Prüfungsordnungen stehen hier im Wege. Eine solche Dissertation wurde nun von Frau Sandra Ince am Fachbereich Kultur- und Sozialwissenschaften der Universität Koblenz eingereicht, die ursprünglich in Frankfurt Vorderasiatische Archäologie und Judaistik studiert hat. Der Schnittpunkt der beiden Fächer führt zwangsläufig auf den Bereich der südlichen Levante. Nachdem sie schon ihre Magisterarbeit über die hellenistisch-römischen Gräber in Jerusalem geschrieben hat und dazu vornehmlich in Mainz arbeitete, bot es sich an, dass Prof. Zwickel auch der Fachbetreuer für ihre Dissertation wurde. An der Universität Koblenz/Landau übernahm zudem Frau Prof. Dr. K. Finsterbusch die Betreuung.

Galiläa ist ein Gebiet, das in der Forschung größtenteils vernachlässigt wurde. Betrachtet man neutestamentliche Abhandlungen über das Gebiet Galiläas, so werden immer wieder dieselben Grabungen (Sepphoris, Tiberias, Kapernaum etc.) herangezogen. In den letzten 30 Jahren gab es jedoch eine vielfältige archäologische Forschung in Galiläa, in deren Kontext weit mehr Orte erforscht wurden. Ein Ziel der Untersuchungen von Frau Ince war, all diese Forschungen für die hellenistische und frühromische Zeit, die teilweise sehr verstreut publiziert sind, zusammenzustellen und aus den Ausgrabungsergebnissen Rückschlüsse auf die Hellenisierung, Judaisierung und Romanisierung von Galiläa zu schließen. Die Verhältnisse waren, so zeigt die Arbeit, sehr unterschiedlich. Einerseits gab es einen starken phönischen Einfluß, der bis zum Jordan reichte. Andererseits versuchten die Judäer ein Judaierungsprogramm, das sich aber nur teilweise archäologisch nachweisen lässt. Einerseits gibt es klare kulturelle Grenzen, andererseits aber auch eine starke kulturelle Mischung. Wie so oft zeigt auch in diesem Fall die archäologische Forschung, dass das reale Leben vielfältiger war, als es Texte gerne darstellen.

Juliane K. Klein hat in Mainz, Tübingen und Princeton/NJ evangelische Theologie studiert und im Anschluss an das Erste Theologische Examen bei Christiane Tietz (Mainz/Zürich) von 2012–2015 promoviert. Sie war Stipendiatin der Konrad-Adenauer-Stiftung und der Hessischen Lutherstiftung. Seit Sept. 2015 ist sie Vikarin in der Lutherkirche Wiesbaden (EKHN).

Juliane K. Klein,
Glaube zwischen Exzentrizität und Deutung. Die anthropologische Gestalt des Glaubens in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik

Dissertation im Fach Systematische Theologie (Prof. Dr. Christiane Tietz), eingereicht im Januar 2016, Rigorosum im Januar 2017 (Zweitgutachten Prof. Dr. Michael Roth).

Barths radikaler Offenbarungsbegriff, sein Anspruch auf exklusive Fundierung der Dogmatik im Wort Gottes und seine strikt christologische Entfaltung der Anthropologie führten vielfach zu der Kritik der Unterbestimmtheit des Menschen als Subjekt des Glaubens. Klein zeigt dagegen, dass Barth dem menschlich vollzogenen Glauben eine zentrale Stellung zuweist, jedoch in einer für seine Theologie spezifischen Weise als Zusammenspiel ‚dialektischer‘ und ‚analogischer‘ Motive.

Der erste Teil der Arbeit lokalisiert den menschlichen Glauben in Barths dogmatischer Methode, seiner Christologie und Anthropologie. Im zweiten Teil wird der Aktualismus des Glaubens als Akt in der Geschichtlichkeit des menschlichen

Lebens verortet und durch die Trias von Anerkennen, Erkennen und Bekennen in seinem Vollzug aufgeschlüsselt.

Die Systematik der barthschen Glaubenskonzeption wird hinsichtlich folgender Hauptthemen rekonstruiert: (i) die aktualistische und kompatibilistische Konzeption des Glaubens als antwortende und freie Tat des Menschen, (ii) die dialektische Ambiguität des Glaubens als ereignishafter Akt und Kontinuum in der Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens, (iii) die analogische Denkfigur des Glaubens als gottgewirkter Partizipation an Jesus Christus. Auf dieser Grundlage versucht Klein mit Barth über Barth hinauszugehen, indem sie dessen Entgegensetzung von wahren Glauben und sündiger Religion insofern auflöst, als die exzentrische Struktur des Glaubensaktes eine Kehrseite des menschlichen Deutungsvollzugs in der Religion darstellt. So leistet Klein auch einen Beitrag zur gegenwärtigen Debatte um den Deutungsbegriff und seine Verortung zwischen Realismus und Anti-Realismus.

Benedikt Hensel hat in Heidelberg, Utrecht (NL) und Amsterdam (VU; UvA) studiert, war 2006-2010 wissenschaftlicher Mitarbeiter zunächst an der Ruprecht Karls-Universität Heidelberg, dann der JGU Mainz, 2011-2013 folgten Vikariat, Spezialvikariat und Ordination in der EKHN. Seit 2013 ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am „Seminar für Altes Testament und biblische Archäologie“ der JGU Mainz und Leiter des DFG-Projektes „Juda und Samaria in nach-exilischer Zeit“ und erfüllt regelmäßige Lehraufträge im Fach „Altes Testament“ an der JGU Mainz, der Justus Liebig-Universität Gießen und der Goethe-Universität Frankfurt.

Benedikt Hensel,
Das Verhältnis der JHWH-Verehrer in Juda und Samaria in nach-exilischer Zeit im Spiegel der alttestamentlichen Überlieferung und der Archäologie: literarhistorische und theologische Aspekte

Habilitation im Fach Altes Testament (Prof. Dr. S. Grätz und Prof. Dr. W. Zwickel), eingereicht im WiSe 2015/16

Benedikt Hensel sucht in seiner Habilitationsschrift das Verhältnis der samaritanischen JHWH-Gemeinde vom Garizim (die später als „Samaritaner“ bezeichnet wird) und ihrem jüdischen Pendant in nach-exilischer Zeit (6.-1. Jh.v.Chr.) zu erfassen, indem er einerseits sämtliche derzeit zur Verfügung stehenden archäologischen, ikonographischen, numismatischen und epigraphischen Quellen aus der Region Samaria in den Blick nimmt, und zugleich die literarischen Zeugnisse der alttestamentlichen und späteren jüdischen Traditionen auswertet, namentlich Esra-Nehemia, die Chronik und 2 Kön 17. Die dabei aufgezeigten religionssoziologischen und -politischen Entwicklungen in Palästina lassen den Schluss zu, dass im nach-exilischen Palästina zwei jahwistische Großgruppen in Juda und

Samaria parallel nebeneinander existierten, die miteinander im Austausch standen. Neu ist die Erkenntnis, dass die Kontakte ohne dezidiert politische oder religiöse Konflikte verliefen – diese sind erst ein Produkt der vorgerückten hellenistischen Zeit. Hensels Ergebnisse geben zudem Aufschlüsse über die Entstehung des Alten Testaments und die Ursprünge des Judentums insgesamt. Im Dezember 2016 ist die Habilitationsschrift beim Mohr Siebeck Verlag in der Reihe „Forschungen zum Alten Testament“ unter dem Titel „Juda und Samaria. Zum Verhältnis zweier nachexilischer Jahwismen (FAT 110)“ erschienen.

Colloquiumsvortrag: Der Eine oder einer unter Vielen? – Zur Frage des Monotheismus in nach-exilischer Zeit (2. November 2016)

Habitationsvortrag: „Zum Topos der ‚fremden Frau‘ im Alten Testament“ (11. November 2016)

Dieter T. Roth schloss in den USA seinen B.A. als Morehead Scholar an der University of North Carolina-Chapel Hill mit highest distinction in Germanistik und Internationale Beziehungen (Politische Wissenschaft) ab. Nach dem Abschluss des M.Div. am Reformed Theological Seminary wurde er an der University of Edinburgh (Schottland) als Stipendiat des College of Humanities and Social Science Studentship und des Overseas Research Students Award mit einer Arbeit über Marcions Evangelium promoviert. Seit 2010 ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Neues Testament der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Dieter T. Roth,
The Parables in Q

Habilitationsschrift im Fach Neues Testament (Prof. Dr. Ruben Zimmermann), eingereicht im SoSe 2016

In seiner Habilitationsschrift wandte Dieter Roth einen neuen, intertextuellen Ansatz an um die Parabeln in Q (zwei von Johannes der Täufer, eine vom Hauptmann und vier-und-zwanzig von Jesus), mit Blick auf neue Entwicklungen in der Parabelforschung zum einen und in der Q-Forschung zum anderen, zu untersuchen. Wortlautrekonstruktionen der Logienquelle wurden als äußerst problematisch aufgewiesen und somit unternahm er in dieser Arbeit keinen Versuch, die Quelle „hinter“ Matthäus und Lukas zu rekonstruieren, sondern anhand eines narratologischen Zugangs, in dem insbesondere Plot, Figuren und Bildersprache wahrgenommen wurden, die Logienquelle als Intertext „zwischen“ den beiden Evangelien in Betracht zu ziehen. Obwohl sich die neutestamentliche Wissenschaft verständlicherweise vornehmlich mit der Exegese schriftlicher Texte beschäftigt, hofft er mit diesem methodologischen Neuland einen Fortschritt in der Q-Forschung durch einer Exegese von Bildern, narratologischen Elementen und

Strukturen sowie Metaphern und theologischen Entwicklungen, herbeigesteuert zu haben.

Colloquiumsvortrag: „The Return of Yhwh to Zion“ in der neutestamentlichen Christologie von N.T. Wright: Hermeneutischer Schlüssel oder Verschluss? (8. November 2016)

Habitationsvortrag: Das Staurogramm in den neutestamentlichen Handschriften: Zeichen der frühchristlichen Ikonographie und ‚Scribal Culture‘ (1. Dezember 2016)

Veranstungskalender



Details zu den Veranstaltungen entnehmen Sie bitte den Veranstaltungshinweisen auf der Homepage der Evangelisch-Theologischen Fakultät unter www.ev.theologie.uni-mainz.de