



MaTheoZ

Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift

WiSe 2017/18

„Den Gott öffentlich hingestellt hat als Hilasterion“

Katrin Bodschwinn

Der personifizierte Logos

Yannik Schnitzspahn

Die Geschichte der Biblischen Archäologie in Mainz

Prof. Dr. Wolfgang Zwickel



JOHANNES GUTENBERG
UNIVERSITÄT MAINZ

MaTheoZ

Mainzer Evangelisch-Theologische Zeitschrift

WiSe 2017/18

Impressum

Herausgegeben von der Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Johannes Gutenberg-Universität Mainz
V.i.S.d.P. der Dekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät
Prof. Dr. Ruben Zimmermann
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, Rebecca Sinz, 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

Prof. Dr. Ruben Zimmermann

5

„Den Gott öffentlich hingestellt hat als Hilasterion“.
Eine Darstellung der Forschungsdiskussion zu Herkunft und
Bedeutung des ἱλαστήριον-Begriffs in Röm 3,25a

Katrin Bodschinna

6

Der personifizierte Logos.
Entdeckungen zum Gebrauch und Verständnis des Logos-Begriffs
im Contra Celsum des Origenes

Yannik Schnitzspahn

21

Kirchenvorstandssitzung: Was heißt hier Toleranz?
Ein Lehrprojekt

Leroy Pfannkuchen

32

Die Geschichte der Biblischen Archäologie in Mainz

Prof. Dr. Wolfgang Zwickel

36

Forschung im Schatten des Mainzer Doms:
Das Leibniz-Institut für Europäische Geschichte

Dr. Andrea Hofmann

42

Hat die Eschatologie in der Ethik noch das letzte Wort?
Oder hat das eschatologische Büro im Ethikinstitut
längst geschlossen?

12. Mainz Moral Meeting am 17. Mai 2017

Olivia Rahmsdorf

46

Inhalt

Mainzer Theologiestudierende auf dem Evangelischen Kirchentag
Lena Hirschinger, Edda Wiedenhöft 50

Sommer, Sonne, Jahrmarkt, diese drei...
Ulrike Peisker 53

TheMa-Tag: 500 Jahre Reformation
Sola Scriptura im Kontext
Alisa Conrad, Anna Junker 55

Kirchenbau - eine Übung mit Zeitreise
Rebecca Sinz 57

„German (and) Theology“ - Die Summer School 2017
Gianna Zipp 59

Mit der theologischen Brille über die Documenta 14
Christine Pacholak 62

„Leben bis zuletzt“: Ein Nachmittag im Christophorus-Hospiz
Charlotte Jußli 65

Eine Begegnung mit der „North American Patristics Society“ :
Ein Bericht von der Jahrestagung 2017
Gianna Zipp 67



Inhalt

Phantastische Tatsachenberichte - oder:
Zum Abschluss des Gesamtwerks "Kompendium der
frühchristlichen Wundererzählungen" herausgegeben
von Prof. Dr. Ruben Zimmermann et al.
Dr. Susanne Luther 69

Religionsunterricht - quo vadis?
Thorsten Müller 71

Mainzigartig:
Mit dem THEOMentoring Berufsperspektiven entdecken
Dominik Koy 73

Mainzigartig:
Geistliches Leben an der Uni: ESG und Spenerhaus
Thorsten Müller, Theodor Langkabel 75

Dissertationen und Habilitationen
im Sommersemester 2017
Sonja Beckmayer, Friedhelm Gleiß, Jan Gross 79

Veranstaltungskalender 82





Editorial

Liebe Leserin, lieber Leser,

Fakultätszeitschriften gibt es an manchen theologischen Fakultäten. Aber eine Fakultätszeitschrift, die Studierenden ein Forum für erste wissenschaftliche Publikationen bietet, ist einmalig in Deutschland. Dabei wird tatsächlich ‚forschendes Lehren und Lernen‘, wie es in der Hochschuldidaktik derzeit gefordert wird, in die Tat umgesetzt. Herausragende Arbeiten von Studierenden sind nicht nur Fingerübungen zum Punkterwerb, sondern bereichern tatsächlich den theologischen Diskurs und verdienen es, auch über den Kontext eines Seminars, einer Disziplin, ja über Mainz hinaus gehört und gelesen zu werden.

Ich freue mich deshalb umso mehr, dass mit dieser dritten Ausgabe unserer Fakultätszeitschrift nun tatsächlich eine ‚Tradition‘ begründet wird, die zu einem Markenzeichen unserer Fakultät werden kann. In der Vielfalt der Artikel informiert die Zeitschrift wie bisher wieder über die unterschiedlichen Aktivitäten an unserer Fakultät.

Allen Beiträgerinnen und Beiträgern sowie den zahlreichen Mitarbeitenden im Redaktionsteam sei ganz herzlich gedankt.

Prof. Dr. Ruben Zimmermann, Dekan



Katrin Bodschwinn
studiert evangelische Theologie
und Germanistik für das Lehramt
an Gymnasien

Der Beitrag wurde betreut von
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn
(Professur für Neues Testament
an der Evangelisch-Theologischen
Fakultät der JGU)

„Den Gott öffentlich hingestellt hat als Hilasterion“ Eine Darstellung der Forschungsdiskussion zu Herkunft und Bedeutung des ἱλαστήριον-Begriffs in Röm 3,25a

Einleitung

Obwohl die Interpretation des Kreuztodes Jesu als *Sühne*¹ eigentlich zum klassischen Bestand christlicher Soteriologie gehört, stößt die Rede vom Sühnetod Jesu in den letzten Jahrzehnten sowohl unter protestantischen als auch unter katholischen Theologen auf ein immer größeres Unbehagen: Wie soll die Vorstellung, Gott habe seinen eigenen unschuldigen Sohn absichtlich dahingegeben, um von seinem Zorn über die Sünden abzulassen und sich mit dem Menschen zu versöhnen, mit unserem Glauben an einen liebenden und barmherzigen Gott vereinbar sein?

1 Wenn im vorliegenden Artikel vom Sühnetod Jesu Christi die Rede ist, so wird hierbei der Sühnebegriff im Anschluss an Jens Schröter und Cilliers Breytenbach als analytische Kategorie im folgenden Sinne verwendet: Jesus hat den Menschen durch seinen Tod von der Sünde und ihren todbringenden Folgen erlöst und ihn somit vor seiner Vernichtung im Endgericht gerettet. Vgl. hierzu: J. Schröter, *Sühne, Stellvertretung und Opfer. Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu*, in: Jörg Frey/ders. (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen 2012, 51-71, 59 sowie C. Breytenbach, *Versöhnung, Stellvertretung und Sühne. Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe*, in: NTS 39 (1993), 59-79, 69f.

Diesem Unbehagen steht jedoch die Beobachtung gegenüber, dass das Neue Testament, insbesondere aber die paulinische und johanneische Theologie, „die Liebe Gottes geradezu von der Lebenshingabe Jesu Christi her definiert!“² Bei Paulus wird der Gedanke, die Dahingabe Jesu Christi sei ein Zeichen der Liebe Gottes zum Menschen, besonders deutlich in Röm 5,8, wo Paulus schreibt: *Gott aber erweist seine Liebe zu uns (dadurch), dass Christus für uns gestorben ist (als) wir noch Sünder waren.*³

Welchen Stellenwert Paulus hierbei der Interpretation des Todes Jesu als *Sühne* beimisst, ist innerhalb der neutestamentlichen Forschung allerdings ebenso umstritten wie die Frage, welche traditionsgeschichtlichen Deutungsmodelle den (möglichen) paulinischen Sühneaussagen zugrunde liegen. War die ältere Forschung (um

2 W. Klaiber, *Der Römerbrief*, Neukirchen-Vluyn 2009, 88.

3 Die in diesem Artikel vorkommenden deutschen Römerbriefzitate beruhen auf meiner eigenen Übersetzung.

Ulrich Wilckens und Peter Stuhlmacher) noch mehrheitlich der festen Überzeugung, die Rede vom Sühnetod Jesu Christi bilde das Fundament der paulinischen Rechtfertigungs- und Kreuzestheologie, wobei Paulus weitgehend die kultische Sühnevorstellung des Alten Testaments übernommen habe (*Sühnopferkult-These*), äußert sich die Forschung innerhalb der letzten 20 Jahre in dieser Hinsicht weitaus zurückhaltender und differenzierter. So ist etwa Udo Schnelle der Meinung, dass Paulus den Tod Jesu zwar tatsächlich vereinzelt als sühnend beschreibt und dafür in Röm 3,25 auch einmalig auf kultische Opfermetaphorik zurückgreift, der Sühnegedanke innerhalb der paulinischen Theologie aber insgesamt nur eine Art Randnotiz bildet.⁴ Jüngere Arbeiten, wie die von Stefan Schreiber und Christina Eschner, gehen nun sogar davon aus, dass Paulus die alttestamentlichen Modelle des Sühnetods und des Opfers überhaupt nicht verwendet hat und der Gedanke der Sühne insgesamt vollkommen unwichtig für die paulinische Theologie ist.

Von besonderer Bedeutung für die Klärung des paulinischen Sühneverständnisses gilt seit jeher die Auslegung des ἱλαστήριον-Begriffs in

⁴ U. Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 2917), Göttingen 2007, 481.

Röm 3,25a, bei dem es sich laut Forschungsmehrheit um den einzigen Beleg für einen expliziten Sühneterminus im gesamten Corpus Paulinum handelt. Nach einer Vorstellung des unmittelbaren Kontexts (Röm 3,21-26) dieser Schlüsselstelle des paulinischen Sühneverständnisses und einem kurzen Blick auf den sprachlichen Aufbau sowie auf die übrigen biblischen Belege von ἱλαστήριον, will der vorliegende Artikel einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung zu Herkunft und Bedeutung des ἱλαστήριον-Begriffs in Röm 3,25a geben. Zu guter Letzt soll danach gefragt werden, ob angesichts der dargestellten Diskussion gegenwärtig Chancen für einen Konsens bestehen.

Die Ringkomposition Röm 3,21-26

Zusammen mit V.24 bildet Röm 3,25 das Zentrum einer drei Sätze (V.21-22a, V.22b und V.23-26) umfassenden *Ringkomposition*⁵, in der Paulus mit den Schlagworten *Gerechtigkeit Gottes* und *Glauben* an den Themavers des Römerbriefs (Röm 1,16f.) anknüpft.⁶ In diesen sechs Versen

⁵ Sowohl die stilistische Einordnung von Röm 3,21-26 als Ringkomposition als auch die noch folgende Analyse dieser Textpassage orientieren sich im Wesentlichen an: M. Wolter, *Der Brief an die Römer*, Teilband 1: Röm 1-8 (EKK), Neukirchen-Vluyn 2014.

⁶ A.a.O., 240 sowie ders., *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011, 99.

liefert Paulus nicht weniger, als eine kurze Erläuterung dessen, was er in Röm 1,16f. als Definition seines Evangeliums eingeführt hat, weshalb nicht nur Peter Stuhlmacher die Ansicht vertritt, man könne „Röm 3,21-26 mit guten Gründen als Herzstück des Römerbriefs bezeichnen“⁷. Diese Einschätzung, aber mit Sicherheit auch die enorme Komplexität der Satzkonstruktion der Vv.23-26, die sich gegen jegliche sprachliche Eindeutigkeit zu verwehren scheint, haben Röm 3,21-26 zu einer der meist diskutierten und bis heute umstrittensten Stellen der gesamten neutestamentlichen Exegese gemacht.⁸

21 Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, 22 δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή, 23 πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ 24 δικαιοῦμενοι δωρεάν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. 25 ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἐνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων 26 ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, πρὸς τὴν ἐνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιούντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.⁹

7 P. Stuhlmacher, Der Brief an die Römer (NTD 6), Göttingen 21998, 54.

8 Vgl. W. Kraus, Der Erweis der Gerechtigkeit Gottes im Tod Jesu nach Röm 3,21-26, in: L. Doering u.a. (Hg.), Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte - Grenzen - Beziehungen. Symposium 26.-28. Aug. 2005 anlässlich des 75. Geburtstags von B. Schaller (FRLANT 226), Göttingen 2008, 192-216, 192.

9 21 Jetzt aber ist ohne Gesetz die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart worden, die bezeugt wird von dem Gesetz und den Propheten, 22 nämlich die Gerech-

Die Ringkomposition von Röm 3,21-26 schließt unmittelbar an eine längere Gerichtsrede gegen Heiden und Juden (1,18-3,20) an und bildet den Beginn einer ausführlichen Ausarbeitung (3,21-4,25) jener These, die Paulus bereits in Röm 1,16 postuliert: Durch den Glauben wird der Heilsunterschied zwischen Juden und Heiden aufgehoben.

Den äußeren Rahmen der Ringkomposition bilden die Verse 21-22a und 26b-c, deren gemeinsame Botschaft lautet, dass Gottes Gerechtigkeit all jenen zuteilwird, die an Jesus (als Christus) glauben.¹⁰ Das *vuv* δέ zu Beginn von V.21 markiert einen (heilsgeschichtlich) bedeutsamen Wendepunkt im Römerbrief und wird in V.26 mit der Wendung ἐν τῷ νῦν καιρῷ rahmend wieder aufgenommen. Auf diese Weise verkündet der äußere Rahmen also die nun angebrochene Zeit des Glaubens an Jesus Christus als neue Heilszeit.¹¹ Der innere Rahmen (V.22b-23.25b-

tigkeit Gottes durch den Glauben an Jesus Christus für alle, die glauben. Denn es gibt keinen Unterschied: 23 alle haben nämlich gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes 24 und werden geschenkweise gerecht gemacht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die ist in Christus Jesus, 25 den Gott öffentlich hingestellt hat als Hilasterion in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit um den Erlasses der zuvor geschehenen Sünden willen, 26 in (der Zeit) der Nachsicht Gottes zum Erweis seiner Gerechtigkeit in der gegenwärtigen Zeit, damit er selbst gerecht ist und den gerecht macht, der aus Glauben an Jesus lebt.

10 Wolter, Paulus (s. Anm. 6), 99.

11 Vgl. ebd.

26a), der durch die Schlüsselbegriffe *sündigen* und *Sünden* gekennzeichnet ist, blickt dagegen auf die Zeit vor dem Glauben an Jesus Christus zurück mit der Feststellung, dass alle Menschen Sünder waren, bevor sie von Gott gerechtfertigt wurden.¹²

Im Zentrum der Ringkomposition (V.24-25a) erläutert Paulus nun, warum es gerade die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ ist, durch die die Menschen an der Gerechtigkeit Gottes partizipieren können. Es ist der zentrale Inhalt des christlichen Glaubens selbst, der diese Partizipation ermöglicht: Der Tod Jesu Christi hat die Sünden der Glaubenden getilgt. Mit dem Relativsatz von V.25 erklärt Paulus, *auf welche Weise* die in V.24 proklamierte *Erlösung* geschehen konnte, nämlich dadurch, dass Gott den Tod Jesu öffentlich als ein ἰλαστήριον hingestellt hat, um die Menschen von ihren Sünden zu befreien.¹³ Die eingeschobenen Wendungen *durch [den] Glauben* und *in seinem Blut* sind in V.25 „als attributive Näherbestimmungen von ἰλαστήριον nebeneinander“¹⁴ gestellt, wobei dem *Glauben* in dieser Konstruktion eine Mittelstel-

¹² Ebd.

¹³ Vgl. K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHK 6), Leipzig 2006, 98.

¹⁴ Wolter, *Paulus* (s. Anm. 6), 100.

lung zukommt, die wohl verdeutlichen soll, dass Jesus Christus nur für diejenigen ein ἰλαστήριον ist, die auch daran glauben, dass sein Blut sündenvergebende, befreiende, ja erlösende Wirkung hat.¹⁵ Der Glaube ist somit nach Paulus der einzige Modus, um das göttliche Heilshandeln am Menschen angemessen zu verstehen.

An dieser Stelle endet allerdings der wissenschaftliche Konsens. Zwar herrscht grundsätzliche Einigkeit über die heilvolle Absicht und die streng theozentrische Ausrichtung der Heilstodaussage in Röm 3,25f., doch um die traditionsgeschichtliche Einordnung dieser Passage, v.a. aber um die genaue Bedeutung des Begriffs ἰλαστήριον wird seit über 100 Jahren gerungen.¹⁶

Der ἰλαστήριον-Begriff in Röm 3,25a

Rein sprachlich kann zunächst einmal festgehalten werden, dass das Wort ἰλαστήριον ein substantiviertes Adjektiv ist, das in Röm 3,25a syntaktisch vom Relativpronomen ὃν zu Beginn des Verses abhängt. Das Suffix -ήριον deutet zudem auf einen lokalen Bezug hin bzw. darauf, dass ἰλαστήριον einen Ort bezeichnet.¹⁷

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Kraus, *Gerechtigkeit* (s. Anm. 8), 200.

¹⁷ Vgl. Breytenbach, *Interpretationen* (s. Anm. 16), 325; Kraus, *Gerechtigkeit* (s. Anm. 7), 201.

Im Neuen Testament erscheint der Begriff sonst nur noch in Hebr 9,5, wo es die im Hebräischen als *Kapporet* (כַּפֹּרֶת) bezeichnete Deckplatte auf der Bundeslade im Allerheiligsten des ersten Jerusalemer Tempels meint, auf die der Hohepriester an Jom Kippur siebenmal das Blut des Chatat-Opfers sprengt. In der Septuaginta taucht der Begriff *ἱλαστήριον* ganze 28 Mal auf; davon 21 Mal¹⁸ als griechische Übersetzung für die Kapporet.¹⁹ In Ez 43,14.17.20 wird die Einfassung des neuen Brandopferaltars, an dem ebenfalls ein sühnender Blutritus vollzogen wird, *ἱλαστήριον* genannt. Hierbei handelt es sich jedoch nicht um ein spezielles, nur einmal im Jahr stattfindendes Ritual.²⁰ Nur ein einziges Mal innerhalb der Septuaginta – nämlich in 4Makk 17,22 – wird der Tod von Menschen als *ἱλαστήριος* (sühnend) beschrieben, womit hier jedoch ein adjektivischer Gebrauch vorliegt. Beim letzten Beleg von *ἱλαστήριον*, der sich in Am 9,1 befindet, handelt es sich lediglich um einen Lesefehler der Septuaginta-Übersetzer.²¹

18 Die 21 Belege von *ἱλαστήριον* als Übersetzung von Kapporet befinden sich in: Ex 25,17-22; 31,7; 35,12; 38,5.7f. (37,6.8f.); Lev 16,2.13-15 und Num 7,89.

19 Wolter, Römer (s. Anm. 5), 256.

20 S. Schreiber, Das Weiheschenk Gottes. Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25, in: ZNW 97 (2006), 88-110, 93.

21 Wolter, Römer (s. Anm. 5), 256.

Zur Forschungsdiskussion um den traditionsge- schichtlichen Hintergrund

In der Forschung existieren insgesamt vier verschiedene Theorien²² für eine traditionsgeschichtliche Herleitung von *ἱλαστήριον* in Röm 3,25: Der ersten Theorie gemäß steht *ἱλαστήριον* in Röm 3,25 ebenso wie in Hebr 9,5 und den überwiegenden LXX-Belegen für die *Deckplatte auf der Bundeslade* und verweist auf den *Blutritus an Jom Kippur*.

Eine zweite Richtung ging lange Zeit davon aus, dass 4Makk 17,21f. die Deutungsgrundlage für Röm 3,25 bildet, was heute jedoch vor allem aufgrund gewichtiger terminologischer Differenzen als nicht mehr tragfähig angesehen wird.²³

Eine noch recht junge Theorie wiederum, die vor etwa zehn Jahren vom katholischen Theologen Stefan Schreiber²⁴ formuliert wurde, geht auf Basis des spezifischen Adressatenkreises und der Entstehungszeit des Römerbriefs davon aus, dass

22 Zur Übersicht über die verschiedenen Herleitungstheorien vgl. a.a.O., 258.

23 Dabei war es v.a. E. Lohses Arbeit *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu* aus dem Jahre 1955, die diese mittlerweile als überholt geltende These hierzulande populär gemacht hat. Für eine detaillierte Darstellung der Forschungsgeschichte dieser *Gottesknecht-These* s. v.a. C. Eschner, *Gestorben und hingegeben „für“ die Sünder. Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi. Bd.1: Auslegung der paulinischen Formulierungen (WMANT 122)*, Neukirchen-Vluyn 2010, 73-81.

24 Schreiber, *Weiheschenk* (s. Anm.20).

der motivgeschichtliche Hintergrund des Begriffs *ἱλαστήριον* in Röm 3,25 nicht im (hellenistischen) Judentum zu suchen ist, sondern auf die *pagane Weihegeschenkpraxis* anspielt.

Aufgrund der Tatsache, dass bislang keines der gängigen Erklärungsmodell restlos überzeugen konnte, plädiert eine letzte Gruppe, zu der etwa auch Udo Schnelle zu rechnen ist, für eine eher *weit gefasste Übersetzung* von *ἱλαστήριον* in Röm 3,25 z.B. mit ‚Sühnemittel‘.²⁵ Möglicherweise, so die Argumentation dieser letzten Gruppe, liege dem Bild vom öffentlichen Aufstellen Jesu als *ἱλαστήριον* nämlich überhaupt *keine spezifische Tradition* zugrunde, sondern Röm 3,25 spreche ganz allgemein von der entsündigenden und damit rechtfertigenden Wirkung des Todes Jesu.²⁶

Als typischer Repräsentant der Sühnopferkult-These spricht sich Stuhlmacher deutlich für eine alttestamentliche Herleitung des *ἱλαστήριον*-Begriffs in Röm 3,25a aus, sodass er annimmt, dass *ἱλαστήριον* hier die Kapporet meint, der im Alten Testament zwei Funktionen zugesprochen werden.²⁷ Zum einen gilt sie nach Ex 25,22 als Ort der Offenbarung und der Anwesenheit Gottes, zum anderen ist sie an Jom Kippur der Ort

25 U. Schnelle, Paulus. Leben und Denken, Berlin/Boston 2014, 483.

26 Vgl. die Darstellung dieses Ansatzes bei Wolter, Römer (s. Anm. 5), 258.

27 Stuhlmacher, Römer (s. Anm. 7), 55.

der Entsühnung (Lev 16).²⁸ Dabei geht Stuhlmacher davon aus, dass der vom Hohepriester an Jom Kippur vollzogene Blutritus das eigentliche Entsühnungsritual von Jom Kippur ist.²⁹ Da das Blut gemäß Lev 17,11 als Sitz des Lebens gilt, diene das Blut des Opfertiers als Sühnemittel, sodass im Blutritus das Leben des Opfertiers *stellvertretend* für das Leben des Volkes Israel an JHWH dahingegeben werde, so Stuhlmacher weiter.³⁰ Im Gegenzug empfangen das Volk Israel von JHWH die Vergebung seiner Schuld und erhalte damit zugleich die Möglichkeit, weiterhin in der Gemeinschaft JHWHs zu leben.³¹ Die *urchristliche Traditionsformel*³², die Paulus wesentlich in V.25 aufgenommen habe, übertrage die Kapporet nun auf den Tod Jesu, um folgendes auszudrücken:

28 Ebd.

29 Vgl. a.a.O., 56.

30 Ebd.

31 Ebd.

32 Der von Stuhlmacher vorgeschlagene ursprüngliche Umfang der urchristlichen Traditionsformel lautet: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ (a.a.O., 55). Solche Rekonstruktionsversuche finden sich auch bei E. Lohse, Der Brief an die Römer, Göttingen 1962, 133; Kraus, Gerechtigkeit (s. Anm. 8, 108), 196 sowie bei T. Knöppler, Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu (WMANT 88), Neukirchen-Vluyn 2001, 113, der jedoch lediglich den Vorschlag Stuhlmachers wortgetreu übernimmt. Zur gesamten Diskussion um das mögliche Vorliegen eines urchristlichen Traditionsstücks vgl. Wolter, Römer (s. Anm. 5), 244-246.

„An die Stelle des jährlich zu wiederholenden, den Augen des Gottesvolkes verborgenen Sühnerituals im Tempel tritt die von Gott selbst öffentlich durch Jesu Kreuz ein für allemal erwirkte Sühne. Aus ihr wird das Gottesvolk der Endzeit geboren. Karfreitag wird zum Großen Versöhnungstag der Christengemeinde.“³³

Das Bekenntnis des ultimativen Sühnetods Jesu wäre demnach einerseits gleichbedeutend mit der Aussage, dass der Sühnopferkult am Jerusalemer Tempel fortan nicht mehr notwendig ist, um in der Gemeinschaft mit Gott zu bestehen und dass der Einzelne darüber hinaus auch keiner (hohe-)priesterlichen Vermittlung mehr bedarf, da eine unmittelbare Begegnung mit Gott nun in Christus möglich ist. Dementsprechend lasse das Traditionsstück eine kultkritische Haltung innerhalb gewisser Strömungen des Urchristentums erkennen, die Paulus an dieser Stelle teile.³⁴ Laut Stuhlmacher vergleicht Paulus den Kreuzestod in V.25 also mit dem Blutritus an der Kapporet, um seinen Adressaten die Heilswirklichkeit des Todes Jesu zu verdeutlichen: Wie das Opfertier an Jom Kippur stellvertretend für die Sünden des Volkes Israel stirbt, so sei auch Jesus stellvertre-

³³ Stuhlmacher, Römer (s. Anm. 7), 55.

³⁴ A.a.O., 116. Im Stephanuskreis (Apg 6,13f.) vermutet Stuhlmacher den Ursprung dieser Kultkritik, die sich nach dem Märtyrertod des Stephanus und der Vertreibung seiner Anhänger aus Jerusalem unter anderem in Antiochien verbreitet (Apg 11,19) und dort schließlich auch Paulus beeinflusst haben könnte (a.a.O., 56, 115).

tend für die Sünder gestorben, indem er das Vernichtungsgericht auf sich genommen habe, das eigentlich über sie hätte ergehen müssen.³⁵ Das Blut Jesu fungiere dabei ebenso wie das Blut des Opfertiers an Jom Kippur als Sühnemittel, was durch die Wendung ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι noch einmal betont werde.³⁶ Auffällig sei jedoch, dass die Heilsaussage von V.25, die nach Ansicht Stuhlmachers im Wesentlichen urchristliches Traditionsgut wiedergibt, sich zunächst lediglich auf den Erlass „der zuvor geschehenen Sünden“ (also der in der Zeit der vor Tod und Auferstehung Jesu geschehenen Sünden) erstreckt.³⁷ Der Fokus des Traditionstextes liege demnach auf dem Heil für die Judenchristen, was laut Stuhlmacher dadurch erklärt werden könne, dass die Heidenmission erst nach dem Apostelkonzil zu einem wesentlichen Programmpunkt der christlichen Missionsbestrebungen wurde.³⁸ Paulus erweitere daher die in V.25 zitierte Heilsaussage, um die Elemente „durch Glauben“ (also nicht auch noch

³⁵ A.a.O., 58.

³⁶ Ebd. In diese Richtung argumentiert auch Wolter in seinem Römerbriefkommentar (s. Anm. 4) der meint, dass die Anspielung auf den Blutritus über den ἱλαστήριον-Begriff zusätzlich dadurch unterstrichen werde, dass sie mit der Wendung ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι verknüpft wird, die ja syntaktisch von προέθετο ἱλαστήριον abhängig ist (a.a.O., 258).

³⁷ Stuhlmacher, Römer (s. Anm. 7), 58

³⁸ Ebd.

durch Beschneidung, Toraobservanz etc.) in V.25 und „im jetzigen Zeitpunkt“ in V.26, um auf diese Weise den Adressatenkreis und die Wirkungszeit des christlichen Sühnegeschehens auszudehnen, sodass sich zusammenfassen ließe: Mit dem Tod und der Auferstehung Jesu ist eine Heilszeit angebrochen, deren Wirksamkeit sich auf alle erstreckt, die „aus Glauben an Jesus“ leben. – Sie sind das neues Gottesvolk, bestehend aus Juden- und Heidenchristen.³⁹

Gegen die Annahme, das Wort ἱλαστήριον in Röm 3,25 meine die Kapporet und die Wendung ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι betone überdies die sühnende Wirkung des Blutes Jesu mithilfe des an der Kapporet vollzogenen Blutritus' von Jom Kippur, sind jedoch zahlreiche Einwände erhoben worden. So wird etwa von vielen Forscher*innen auf die Selbstverständlichkeit hingewiesen, mit der Paulus an dieser Stelle den Begriff ἱλαστήριον verwende, der doch insbesondere gegenüber den mehrheitlich heidenchristlichen Gemeindegliedern in Rom weiterer Erläuterung bedurft hätte, wenn damit ausgerechnet ein spezieller Kultgegenstand des höchsten jüdischen Feiertags gemeint sein sollte.⁴⁰ Schreiber argumentiert

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Vgl. Schreiber, Weihegeschenk (s. Anm. 20), 88-95; Schnelle, Paulus (s.

diesbezüglich damit, dass der Begriff ἱλαστήριον auch in der LXX nicht durchweg das hebräische Wort Kapporet übersetzt und damit auch dort keineswegs lexikalisch eindeutig sei, was auch daran erkennbar sei, dass seine spezifische Funktion in der LXX stets zusätzlich angeführt werde.⁴¹ Gleiches gelte für Hebr 9,5, wo mit ἱλαστήριον eindeutig die Deckplatte der Bundeslade gemeint sei, weil diese in Hebr 9,5 erstens genauso beschrieben werde wie im Alten Testament die Kapporet und zweitens, weil Hebr 9 insgesamt den Bildbestand des Blutritus von Jom Kippur nutze, um die Rolle Jesu als Hohepriester der neuen Heilszeit metaphorisch zu umschreiben.⁴² Ganz anders gelagert sei jedoch der Fall von Röm 3,25, wo zwar die zum Blutritus gehörenden Begriffe ἱλαστήριον und αἷμα fielen, inhaltlich aber nicht eindeutig Bezug aufeinander nehmen würden und wo auch der übrige Kontext keinen Anhaltspunkt für die Annahme liefere, dass hier Jesus mit der Kapporet bzw. sein Tod mit dem Sühnopfer von Jom Kippur verglichen werde.⁴³ Hinzu trete der Umstand, so Schreiber

Anm. 25), 482; Lohse, Römer (s. Anm. 32), 134; Eschner, Gestorben und hingeben (s. Anm.23), 45f., 50.

⁴¹ Schreiber, Weihegeschenk (s. Anm. 20), 93f.

⁴² A.a.O., 94f.

⁴³ Ebd.

weiter, dass die Kapporet aufgrund ihres Verlusts bei der Zerstörung des Ersten Tempels (586 v.Chr.) zur Zeit der Entstehung des Römerbriefs schon über 600 Jahre nicht mehr zur jüdischen Kultpraxis gehörte, sondern lediglich noch Teil der literarischen Überlieferung war.⁴⁴ Aus diesen Gründen könne eine sühnende Funktion des ἱλαστήριον in Röm 3,25 nicht leichthin antizipiert werden, schlussfolgert Schreiber.⁴⁵

Darüber hinaus findet sich in der Literatur oftmals der Hinweis, dass „die doppelte typologische Identifikation Jesu mit dem Opfertier“⁴⁶ – zum einen über das Blut des Opfertiers, zum anderen über die Kapporet, auf die das Blut des Tiers gesprengt wird – paradox wirke, da Jesus dann mit dem eigenen Blut besprengt würde.⁴⁷ Zudem sei die Erwähnung des Blutes Jesu Christi allein kein hinreichender Beweis für die These, dass der Tod Jesu in Röm 3,25 als Sühnopfer interpretiert werde, da Paulus der Hinweis auf das Blut Jesu sonst üblicherweise lediglich als Metonymie für dessen gewaltsamen Tod diene.⁴⁸

Trotz der vorgestellten Einwände halten bis

44 A.a.O., 95.

45 Ebd.

46 Haacker, Römer (s. Anm. 13), 98.

47 Vgl. auch Schnelle, Paulus (s. Anm. 25), 482 sowie Lohse, Römer (s. Anm. 32), 135.

48 Vgl. Schreiber, Weihegeschenk (s. Anm. 20), 106 sowie Eschner, Gestorben und hingegeben (s. Anm. 23), 36-42.

heute viele Forscher*innen an der Vermutung fest, dass der primäre traditionsgeschichtliche Hintergrund des ἱλαστήριον-Begriffs und der Wendung ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι in Röm 3,25 der Blutritus von Jom Kippur ist. Neben Peter Stuhlmacher, wären hier etwa Thomas Knöppler, Walter Klaiber, Wolfgang Kraus und Michael Wolter zu nennen, wobei insbesondere letzterer durch seine Revision der ursprünglichen Argumentation Stuhlmachers entscheidend zur Aufrechterhaltung von Lev 16 als Deutungshintergrund von Röm 3,25 beigetragen hat.

So hat Wolter wiederholt betont, dass Paulus an der vorliegenden Stelle tatsächlich *keine typologische* Identifikation Jesu mit der Kapporet vornimmt, da er gerade nicht das hebräische Wort Kapporet verwendet, sondern das griechische ἱλαστήριον.⁴⁹ Im Verwendungskontext von Röm 3,25 handele es sich bei ἱλαστήριον jedoch um eine „sekundäre Metapher“⁵⁰, deren Ursprung die (primäre) metaphorische LXX-Übersetzung des Wortes Kapporet – als ‚Ort der Entsündigung‘ statt als ‚Deckel‘ – sei.⁵¹ Demnach fungiere

49 Wolter, Paulus (s. Anm. 6), 107; vgl. auch ders., Römer (s. Anm. 5), 259.

50 Wolter, Paulus (s. Anm.6), 107.

51 Ebd. Analog verfährt die LXX im Übrigen auch mit dem hebräischen Verb kpr, das eigentlich die ganz profane Bedeutung ‚abdecken‘ bzw. ‚bedecken‘ hat und in der LXX mit (ἐξ)ἱλάσασκεθθα also mit ‚entsündigen‘ wiedergegeben wird (so z.B. Lev 4,20.26.31.35).

ἱλαστήριον sowohl in der LXX als auch bei Paulus als eine „*Funktionsmetapher*“⁵², bei der anstelle des konkreten Gegenstandes (hier: Deckplatte) über dessen spezifische Funktion eine Metonymie gesetzt werde, die einen abstrakten Vorgang beschreibe (hier: Tilgung der Sünden).⁵³ In Röm 3,25 nehme Paulus folglich einen *funktionalen Vergleich* vor, bei dem die *Sündentilgung* das verbindende Element zwischen dem göttlichen Heilshandeln in Jesus Christus und dem Chatat an Jom Kippur darstelle.⁵⁴ Entsprechend sollte ἱλαστήριον bei einer Übersetzung von Röm 3,25 ins Deutsche auch nicht mit ‚Kapporet‘ bzw. ‚Deckplatte‘, sondern mit ‚Ort der Sündentilgung‘⁵⁵ oder allgemeiner als ‚Ort der Gnade‘⁵⁶ wiedergegeben werden. Ähnlich argumentiert auch Cilliers Breytenbach gegen eine Übersetzung von ἱλαστήριον mit ‚(Sühn-)opfer‘, da der Tod Jesu an dieser Stelle schon deshalb nicht im Sinne eines kultischen Sühnopfers verstanden

52 Ebd. [Hervorhebung im Original].

53 Ebd.

54 Ebd., s. auch J. Nordhofen, *Durch das Opfer erlöst? Die Bedeutung der Rede vom Opfer Jesu Christi in der Bibel und bei René Girard* (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung 26), Münster 2008, 93.

55 So Wolter, *Paulus* (s. Anm. 6), 108. In diesem Sinne, nämlich mit ‚Sühneort‘, übersetzen auch Klaiber, *Römerbrief* (s. Anm. 2), 61 und Knöppler, *Sühne* (s. Anm. 32), 115f.

56 So Wolter, *Römer* (s. Anm. 5), 242 und Breytenbach, *Interpretationen* (s. Anm. 16), 325.

werden könne, weil das von Paulus verwendete Bild den Tempelkult ja gerade grundlegend zerstüere.⁵⁷

Anders als die Forschungsmehrheit,⁵⁸ nimmt Schreiber an, dass es sich bei Röm 3,25.26a nicht um urchristliches Traditionsgut, sondern um eine „genuin paulinische Formulierung“⁵⁹ handelt, die deshalb so viele Hapaxlegomena und unpaulinisches Vokabular aufweise, weil Paulus hier „einmalig und situationsbezogen“⁶⁰ argumentiere. Schreibers Annahme basiert dabei auf der Beobachtung, dass zur Klärung des traditionsgeschichtlichen Hintergrunds von Röm 3,25 bislang der konkrete Entstehungskontext des Römerbriefs und v.a. die Alltagskultur der römischen Gemeinde zu wenig Berücksichtigung gefunden hätten.⁶¹ Da Paulus nicht in erster Linie für ein theologisches Fachpublikum, sondern für Laien geschrieben habe, stehe zu vermuten, dass auch der Begriff ἱλαστήριον eine Anspielung auf ein den Adressaten bekanntes Motiv sei.⁶² Abgesehen davon, dass die heidenchristliche Mehrheit

57 S. dazu Breytenbach, *Versöhnung* (s. Anm. 1), 168.

58 Vgl. Anm. 32.

59 Schreiber, *Weihegeschenk* (s. Anm. 20), 91.

60 A.a.O., 90.

61 A.a.O., 99.

62 A.a.O., 91.

der römischen Gemeinde einen metaphorischen Verweis auf Jom Kippur wohl kaum ohne weiteres verstanden hätte, spreche laut Schreiber die Entstehungszeit des Römerbriefs gegen die These einer „radikale[n] Kritik am Sühnopferkult im Jerusalemer Tempel“⁶³. Zum einen nimmt Paulus im Römerbrief eine viel diplomatischere Haltung gegenüber dem Judentum ein, als dies noch Galaterbrief der Fall war, zum anderen entstand der Brief an die Römer kurz vor der Jerusalemreise des Paulus. Daher sei es, so Schreiber, höchst unwahrscheinlich, dass Paulus es im Römerbrief gewagt haben sollte, die Judenchristen (in Rom, aber auch in Jerusalem) mit einer Absage an den jüdischen Kult derart anzugreifen.⁶⁴ Aus diesen Gründen begibt sich Schreiber auf die Suche nach einer die heidenchristliche Mehrheit berücksichtigenden Alternative zu den bis dato üblichen Thesen zur traditionsgeschichtlichen Herleitung des ἱλαστήριον-Begriffs in Röm 3,25. Hierzu untersucht er alle fünf im Jahre 1903 von Adolf Deißmann zusammengetragenen außerbiblischen Quellenbelege, die ebenfalls einen substantivischen Gebrauch von ἱλαστήριον aufweisen.⁶⁵ Schreiber gelangt schließlich zu dem

⁶³ Stuhlmacher, Römer (s. Anm. 7), 56.

⁶⁴ Schreiber, Weihegeschenk (s. Anm. 20), 92.

⁶⁵ Diese Belege setzen sich zusammen aus drei paganen Inschriften (näm-

Ergebnis: „Alle fünf bekannten Belege [inklusive der jüdisch-hellenistischen *Antiquitates Judaicae*] verwenden ἱλαστήριον in der Bedeutung ‚Weihegeschenk‘“⁶⁶, weshalb davon auszugehen sei, dass diese Bedeutung auch in Röm 3,25 vorliege.

Weihegeschenke wurden innerhalb der paganen antiken Kultur als Bitt- oder Dankopfer einer Gottheit gestiftet und seien laut Schreiber „regelrechte Massenphänomene“⁶⁷ gewesen, auch wenn sie in der Literatur nur selten Erwähnung gefunden hätten. Doch auch auf offizieller Ebene – etwa zu Amtsantritten, bestimmten Festtagen oder vor wichtigen politischen Entscheidungen – war es gang und gäbe, dass politische Würdenträger große Weihegaben aufstellen ließen.⁶⁸ Charakteristisch für die gesamte pagane Weihegeschenkultur war es zum einen, dass alle *Votivgaben* öffentlich, also für jedermann sichtbar aufgestellt wurden und dass sie zum anderen (v.a. im Falle großer, offizieller Weihedenkmäler) auf *Dauerhaftigkeit* angelegt waren, um die Erinnerung an den erfahrenden göttlichen Beistand aufrecht zu

lich W.R. Paton/E.L. Hicks, *The inscriptions of Cos*, Oxford 1891, Nr. 80 [27 v. Chr.-14 n. Chr.], Nr. 347 [kaiserzeitlich] und Abschnitt B 49, Z. 48-53 aus der *Tempelchronik von Lindos* [99 v. Chr.] und Dion Chrysostomos, *Orationes* 11, 121. sowie Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae* 16,182.

⁶⁶ Schreiber, Weihegeschenk (s. Anm. 20), 101.

⁶⁷ A.a.O., 103.

⁶⁸ A.a.O., 104.

erhalten.⁶⁹ Dieser Öffentlichkeits- und Denkmalcharakter der paganen Weihegeschenke würde in Röm 3,25 auch das für Paulus ungewöhnliche Verb *προτίθημι* („öffentlich aufstellen“) erklären.⁷⁰ Eschner greift den Ansatz Schreibers in ihrer Dissertation auf und nimmt an, dass auch das Adverb *δωρεάν* in V.24 sowie die Wendung *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* weitere Hinweise dafür liefern könnten, dass *ἱλαστήριον* tatsächlich als ‚Weihegeschenk‘ gedacht sei. Dieser Vermutung liegt die Annahme zugrunde, dass Paulus in seiner Verwendung der Weihegeschenk-Metapher die übliche Rollenverteilung der Weihegeschenk-Praxis in paradoxer Weise verkehre (ebenso wie dies auch für den Fall eines Verweises auf den Blutritus an Jom Kippur gelten würde).⁷¹ Im paganen Modell fordert eine Gottheit die Votivgabe als eine (vorab oder im Nachhinein) von den Menschen zu erbringende Leistung für ihre göttliche Zuwendung.⁷² Die Menschen mussten dann für Geld einen entsprechenden Gegenstand er-

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Vgl. a.a.O., 105. In ähnlicher Weise hatte bereits Lohse bemängelt, *ἱλαστήριον* könne schon deshalb in Röm 3,25 nicht auf die jüdische Kapporet verweisen, weil diese sich ja im Allerheiligsten, also gerade nicht in der Öffentlichkeit befunden habe. S. dazu Lohse, Römer (s. Anm. 32), 135.

⁷¹ Vgl. Schreiber, Weihegeschenk (s. Anm. 20), 105-108 sowie Eschner, Gestorben und hingegeben (s. Anm. 23), 51.

⁷² Eschner, Gestorben und hingegeben (s. Anm. 23), 51.

werben, um diesen als Weihegabe im Tempel der jeweiligen Gottheit aufstellen zu können.⁷³ Stattdessen erhalten die Menschen die göttliche Zuwendung in Form ihrer Rechtmachung im paulinischen Bild *geschenkweise* (*δωρεάν*), weil Gott selbst das Weihegeschenk zu ihrer Rechtfertigung aufgestellt und dafür zuvor selbst mit dem höchsten Preis, nämlich dem Tod seines Sohnes (*ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*)⁷⁴ bezahlt hat.⁷⁵

Doch so plausibel Schreibers Weihegeschenk-These auf den ersten Blick erscheint, so berechtigt ist auch die Frage, weshalb Paulus, wenn er die Wirkung des Todes Jesu mit einem von Gott erbrachten Weihegeschenk vergleichen wollte, nicht auf das Wort *ἀνάθημα* zurückgriff?⁷⁶ *Ἀνάθημα* ist nämlich der eigentliche Terminus technicus für ‚Weihegeschenk‘, weshalb es für ihn auch mehrere tausend Inschriftenbelege gibt, während für *ἱλαστήριον* bis heute nur sechs bekannt sind.⁷⁷

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Laut Eschner sei es nämlich möglich, die vorliegende Präposition *ἐν* mit dem darauffolgenden Dativ als Genitivus pretii aufzufassen, sodass sich als Übersetzungsvariante „um den Preis seines Blutes“ (a.a.O., 36) ergeben würde.

⁷⁵ A.a.O., 51.

⁷⁶ Kraus, Gerechtigkeit (s. Anm. 7), 202 sowie A. Weiß, Christus Jesus als Weihegeschenk oder Sühnema? Anmerkungen zu einer neueren Deutung von *hilasterion* (Röm 3,25) samt einer Liste der epigraphischen Belege, in: ZNW 105 (2014), 294-302, 298.

⁷⁷ A.a.O., 298.

Der Altphilologe Alexander Weiß hat aufgrund dieses Befundes die Vermutung aufgestellt, dass ἱλαστήριον nicht, wie Schreiber annimmt, einfach ein Synonym von ἀνάθημα darstellt, sondern dem Begriff ἱλαστήριον eine spezifischere Bedeutung zukommt.⁷⁸ Also untersucht Weiß sowohl die von Schreiber analysierten außerbiblischen Belege von ἱλαστήριον als auch drei weitere pagane Inschriften, die von Schreiber noch nicht berücksichtigt worden sind.⁷⁹ Dabei fällt zunächst einmal auf, dass der Text der insgesamt sechs paganen Inschriften so kurz ist, dass sich aus ihnen nicht ableiten lässt, welche Bedeutung ἱλαστήριον genau hat. Die *Tempelchronik von Lindos*, die im „sog. Abschnitt B eine lange Reihe von Weihegeschenken“ auflistet, „die von Helden [...] oder bedeutenden historischen Gestalten [...] der Lindischen Athena gestiftet wurden [...]“ könne laut Weiß allerdings durch aus auf eine „Spezialbedeutung“⁸⁰ des Wortes ἱλαστήριον hinweisen, auch wenn hier nicht eindeutig sei, ob die als ἱλαστήριον bezeichnete Schale nun als *Versöhnungsgeschenk* oder als *Sühneleistung* gedacht war.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Eine Auflistung der bis heute bekannten Inschriftenbelege von ἱλαστήριον befindet sich a.a.O., 296-298.

⁸⁰ A.a.O., 299 (s. dort auch zur genaueren Begründung dieser Annahme).

Noch interessanter ist allerdings Weiß' Analyse von Dion Chr. 11.121, einer Textpassage, die nach Schreibers Auffassung den eindeutigen Beweis dafür liefere, dass ἱλαστήριον ein Synonym von ἀνάθημα ist, weil der Begriff ἱλαστήριον hier ja an die Stelle des im Vorsatz verwendeten Begriffs ἀνάθημα trete.⁸¹ Die Stelle lautet: „καταλείψειν γὰρ αὐτοὺς ἀνάθημα κάλλιστον καὶ μέγιστον τῇ Ἀθηνᾶ καὶ ἐπιγράψειν, ἱλαστήριον Ἀχαιοὶ τῇ Ἀθηνᾶ τῇ Ἰλιάδι.“⁸² Dadurch, dass Weiß, anders als Schreiber, den zitierten Satz jedoch nicht isoliert betrachtet, sondern ihn in seinem Gesamtkontext liest, kann er Schreibers Annahme eindrucksvoll widerlegen. Hierzu sei zunächst einmal erwähnt, dass es sich bei der elften Rede des Dion Chrysostomos insgesamt um eine Art Parodie auf die homerische Darstellung des Trojanischen Krieges handelt.⁸³ Die vorliegende Stelle wiederum ist Teil der Passage der Friedensverhandlungen zwischen Griechen und Troern (11,118-121):

„Hektor, als Wortführer der Troer, fordert von den Griechen die ‚Rückerstattung der Kriegskosten und eine Wiedergutmachung, da sie, ohne ein Unrecht erlitten zu haben, den Krieg begonnen, viele

⁸¹ Schreiber, Weihegeschenk (s. Anm. 20), 100.

⁸² „Sie[die Griechen] wollten ihnen[den Trojanern] ein sehr schönes und wertvolles anathema für Athene zurücklassen mit der Aufschrift: ‚Die Achaier haben dies als hilasterion der Athene von Troja geweiht.‘“ (a.a.O., 299).

⁸³ A.a.O., 300.

Jahre lang das Land verwüstet und neben zahllosen anderen tüchtigen Männern auch Paris, der ihnen nichts zuleide getan habe, getötet hätten' (11,119 [...]). Mit anderen Worten: Hektor fordert eine Sühneleistung⁸⁴.

Daraufhin schlagen die Griechen, die angeben, sich die Zahlung einer Reparation nicht leisten zu können, zur Wiederherstellung von Gerechtigkeit vor, der Athene von Troja ein ἀνάθημα zurück zu lassen, mit der Aufschrift: „Die Achaier haben dies als *hilasterion* der Athene von Troja ein ἀνάθημα geweiht.“ Vor dem Hintergrund des Gesamtkontextes wird also deutlich, dass es sich bei dem von den Griechen gespendeten Weihegeschenk um eine *Sühneleistung* bzw. um ein *Sühnemal* für die Vergehen der Griechen am trojanischen Volk handelt.

„Das heißt: Auch wenn man die Bedeutung von *hilasterion* nicht aus dem [...] jüdischen Kontext ableiten will, sondern, wie Schreiber, vorrangig aus dem griechisch-paganen Kontext, so ergibt sich dort, wo wir die Bedeutung wirklich sicher erschließen können, der Sinn: Sühnemal“⁸⁵.

Chancen für einen wissenschaftlichen Konsens

Das Resümee von Weiß ist m.E. deshalb beachtenswert, weil es die Möglichkeit für einen wissenschaftlichen Konsens eröffnet: Warum nämlich sollte Paulus in Röm 3,25 eigentlich zwingend nur einen einzigen traditionsgeschicht-

lichen Hintergrund verwendet haben? Wäre es nicht auch denkbar, dass Paulus hier bewusst den Begriff ἱλαστήριον ohne eine inhaltliche Näherbestimmung seines kulturellen Verwendungszusammenhangs benutzt? Auf diese Weise kann Paulus bei den judenchristlichen Gemeindemitgliedern von Rom das Bild vom Blutritus an Jom Kippur in Erinnerung rufen, um ihnen die Heilswirkung des Todes Jesu zu veranschaulichen. Dadurch dass Paulus in Röm 3,25 die Metapher vom Blutritus jedoch nicht vollständig ausformuliert, sondern lediglich assoziativ mit Hilfe der Schlüsselbegriffe ἱλαστήριον und αἷμα erzeugt, kann er bei seinen heidenchristlichen Rezipienten mit der Wendung προέθετο ἱλαστήριον zugleich das Bild eines paganen Sühnemals hervorrufen, um auch ihnen die Bedeutung des Todes Jesu näher zu bringen.

Liest man die Forschungsdiskussion der letzten 20 Jahre zu Röm 3,25 also einmal *nicht als unvereinbare Auseinandersetzung* zwischen den Befürwortern eines jüdischen Sühneverständnisses auf der einen und den Befürwortern eines griechischen Weihe- bzw. Sühnemalritus' auf der anderen Seite, ergibt sich die Möglichkeit folgender *Konsens-These*: Paulus könnte mit dem umstrittenen Begriff ἱλαστήριον sowohl auf den Blutritus von Jom Kippur, als auch auf den

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ A.a.O., 301.

pagan-griechischen Sühnemalritus angespielt haben, um *alle* Mitglieder der römischen Gemeinde (die judenchristlichen ebenso wie die heidenchristlichen) mit seiner Botschaft vom sündentilgenden, heilvollen Tod Jesu für alle, die an Jesus als Christus glauben, zu erreichen. Denn trotz aller heutigen theologischen Bedenken und egal, welcher traditionsgeschichtliche Hintergrund für die Heilstodaussage von Röm 3,24f. angenommen wird: Es ist deutlich geworden, dass Paulus an dieser zentralen Stelle seines Römerbriefs den Tod Jesu tatsächlich als sühnend interpretiert und mit seiner strikt theozentrischen und universalistischen Darstellung des Kreuztodes Jesu zugleich den Vorstellungsrahmen aller alttestamentarischen und paganen Sühnekonzepte sprengt.



Yannik Schnitzspahn
studiert evangelische Theologie mit
dem Ziel des kirchlichen Examens.

Der Beitrag wurde betreut von
Prof. Dr. Ulrich Volp
(Professur für Kirchen- und
Dogmengeschichte mit
Schwerpunkt Alte Kirche
an der Evangelisch-Theologischen
Fakultät der JGU)

Der personifizierte Logos

Entdeckungen zum Gebrauch und Verständnis des Logos-Begriffs im Contra Celsum des Origenes

1 Origenes gegen Kelsos¹

Ende des zweiten Jahrhunderts (zwischen 177-180)² schrieb der Philosoph Kelsos sein Werk „Ἀληθῆς Λόγος“. Darin spricht er über die „wahre Lehre“, die „wahre Vernunft“, über das „wahre Wort“. Er kritisiert darin den christlichen Glauben, die christliche Lehre und insbesondere die Person Jesus Christus. Er wirft Jesus vor, ein billiger Zauberer, Scharlatan und Lügner gewesen zu sein,³ gesteht ihm aber wenigstens zu, eventuell ein Dämon oder ein schwächerer Halb Gott zu sein – mehr aber nicht.⁴ Kelsos

1 Grundlage für diese Untersuchung sind der von M. Borret edierte griechische Text des Contra Celsum, abgedruckt in SC 132.136.147.150 und in FC 50,1-5 sowie eine kritische Auseinandersetzung mit den deutschen Übersetzungen von C. Barthold (FC 50,1-5) und P. Koetschau (BKV 2 1.R. 52-53).

2 Vgl. M. Fiedrowicz, Einleitung, in: Origenes. Contra Celsum/Gegen Celsus. Eingeleitet und kommentiert von M. Fiedrowicz, übersetzt von C. Barthold. Abdruck des von M. Borret edierten griechischen Textes, FC 50,1, Darmstadt 2011, 35.

3 Vgl. Origenes, Cels. 1,46; 2,48; der Text des Contra Celsum wird, sofern nicht anders vermerkt, zitiert nach Origenes. Contra Celsum/Gegen Celsus. Eingeleitet und kommentiert von M. Fiedrowicz, übersetzt von C. Barthold. Abdruck des von M. Borret edierten griechischen Textes, FC 50,1-5, Darmstadt 2011-2012.

4 Vgl. z.B. Origenes, Cels. 6,47; 8,13.39.

macht den Christen auch ganz allgemeine Vorwürfe, wie zum Beispiel, dass es sich bei dem christlichen Glauben nur um eine neuartige Modeerscheinung und jüdische Sekte handelt – er lässt deshalb viele seiner Argumente von einem fiktiven Juden⁵ vortragen. Kelsos' Hauptargument hat dabei die angebliche „Gewöhnlichkeit“⁶ der christlichen Lehre, Gläubigen und Jesu selbst im Blick. Seiner Meinung nach spricht die christliche Lehre vorwiegend dumme Menschen an; Jugendliche, die noch keine ausreichende Bildung genossen haben und Sklaven, Tagelöhner und Bettler, die sich keine Bildung leisten können.⁷

Origenes verfasste auf Drängen seines Freundes und Förderers Ambrosius⁸ eine apologetische Schrift „Gegen Kelsos“, die wahrscheinlich eine seiner letzten und umfassendsten theologischen

5 Vgl. Origenes, Cels. 3,1.

6 Vgl. z.B. Origenes, Cels. 1,27.66.

7 Vgl. Origenes, Cels. 3,53.

8 Vgl. Fiedrowicz, Einleitung (s. Anm. 2), 9.

schen Arbeiten darstellt (acht Bücher, zwischen 245 und 248).⁹ Origenes verteidigt sich und seinen Glauben gegen solche Vorwürfe, wobei er die meiste Zeit bestrebt ist, die plumpen und teilweise auf Verleumdung basierenden Argumente des Kelsos ernst zu nehmen und respektvoll zu antworten. Dabei versucht er stets eine nachvollziehbare Erklärung für jemanden mit Kelsos' Ansichten zu finden. Er berücksichtigt in seinen Erläuterungen nämlich auch die Lehren und Weisheiten der alten Griechen wie Platon¹⁰ und bemüht sich, sie mit der christlichen Lehre (soweit möglich) in Einklang zu bringen, um aufzuzeigen, dass auch die christliche Lehre philosophisch-vernünftig ist und nicht nur auf blindem Glauben¹¹ basiert, wie Kelsos es den Christen unterstellt. Auch geht er auf die aus seiner Sicht unpassenden Vergleiche mit griechischen oder ägyptischen Göttern¹² ein, anstatt sie einfach als „unwichtig/unpassend“ abzutun.

Diese diplomatische, zusammendenkende Art des Argumentierens ist im Hinblick auf Origenes'

⁹ Vgl. Fiedrowicz, Einleitung (s. Anm. 2), 10. Die Entdeckung und Bearbeitung der definitiv erst etwas später verfassten 29 Psalmenhomilien lassen eher an ein früheres als an ein späteres Datum denken. Vgl. L. Perrone (Hg.), Origenes. Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314, Band XIII, GCS 19, Berlin/München/Boston 2015.

¹⁰ Vgl. z.B. Origenes, Cels. 6,9.16.17; 7,42.

¹¹ Vgl. z.B. Origenes, Cels. 1,9.

¹² Vgl. Origenes, Cels. 3,19.21.37; 6,78; 8,39.

Biographie wenig überraschend. Wahrscheinlich war er ein Schüler des Ammonius Saccas und seiner „Philosophy without Conflicts“, welche schon versuchte Platon und Aristoteles miteinander zu verknüpfen und – sofern es derselbe Ammonius war – einen systematischen Vergleich zwischen Jesus und Mose als Religionsstifter aufstellte.¹³ Origenes stand also unter dem Einfluss seines Lehrers Ammonius, welcher vermutlich auch der Lehrer Plotins war.¹⁴ Deshalb ist davon auszugehen, dass dieses „verbindende Denken“ der „Philosophy without Conflicts“ in seinen Werken Spuren hinterlassen hat. Erkennbar wird dies an seinem berühmtesten Werk, der Hexapla¹⁵, die von ihrer Machart den Methoden des Ammonius entspricht (Verschiedenes zusammenführen: hier Sprachen in eine Synopse).¹⁶ Vor diesem Hintergrund wirkt Origenes' geduldiges und diplomatisches Auseinandersetzen mit den wilden Anschuldigungen Kelsos' durchaus konsequent.¹⁷

¹³ Vgl. E. DePalma Digeser, A Threat to Public Piety. Christians, Platonists, and the Great Persecution, Ithaca 2012, 27-36 und 44-48.

¹⁴ Vgl. Digeser, Public Piety, 73f. (s. Anm. 13).

¹⁵ Bei der Hexapla handelt es sich um eine mehrsprachige Synopse der wichtigsten Textrezensionen des Alten Testaments in sechs Spalten; vgl. C. Scholten, Art. Origenes (AT), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon (WiBiLex), 2007 (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100036/>; Zugriff am 30.03.2017).

¹⁶ Vgl. Digeser, Public Piety, 54f. (s. Anm. 13).

¹⁷ An den harschen und demagogischen Vorwürfen, die Origenes teilweise von Kelsos zitiert – ausgehend davon, dass er korrekt zitiert – lässt sich nämlich erkennen, dass die „philosophische“ Diskussionskultur damals (wie heute) nicht immer im „Tonfall“ höflich war. So lassen sich z.B. in Cels. 8,38f die Worte,

Origenes behandelt im Verlauf der acht Bücher viele Themen, den Vorwürfen Kelsos' entsprechend. Dabei geht er stark auf die Person Jesu ein, aber auch auf die Jungfräulichkeit Marias¹⁸, den Bezug zum Judentum, die Machtverhältnisse im Himmel (zwischen Gott, Engeln, Dämonen, griechischen Göttern) et cetera.

Besonders spannend scheint mir aber Origenes' Verständnis des Logos-Begriffs zu sein. Dabei steht nicht immer die Person Jesus Christus im Vordergrund, auch wenn Origenes sie häufig mit dem (inkarnierten) Logos in Verbindung bringt. Contra Celsum richtet sich gegen eine Schrift, die den Titel „wahrer Logos“ (Ἰσχυρὸς Λόγος) trägt. Dass es sich bei ‚Logos‘ nicht um die bloßen Laute handelt, die „aus unseren Mündern fallen“ oder um pragmatische Bezeichnungen von Gegenständen und Gedanken, betont Origenes, wenn er sagt, dass man das ‚Wort‘¹⁹

die Kelsos den Christen in den Mund legt (Cels. 8,38), sehr gut „dümmlich“ vorlesen und seine Antwort wirkt selbst in geschriebener Form feindselig und sarkastisch: „Siehst du nicht, mein Bester, dass man sich auch vor deinen Dämon hinstellt und ihn nicht nur beschimpft, sondern auch aus jedem Land und von jedem Meer verbannt und dich als ein ihm geweihtes Götterbild fesselt, abführt und kreuzigt; und der Dämon oder, wie du ihn nennst, der Sohn Gottes, nimmt keine Rache.“; vgl. Origenes, Cels. 8,39.

18 Vgl. Origenes, Cels. 1,34-36.

19 Wird ein Wort (wie z.B. ‚Wort‘) in einfache Anführungszeichen gesetzt, soll es vorerst nicht mit konkreten Inhalten gefüllt werden, ich meine also nur das Buchstabengebilde W-O-R-T und versuche jedwede Assoziation und meine gesamte Enzyklopädie zu dem Begriff außen vor zu lassen, um ihn anhand des Kontexts neu zu deuten, zu verstehen und zu definieren. Steht ein Wort in doppelten Anführungszeichen, handelt es sich nicht um einen „hohlen“ Begriff,

(Logos) semantisch differenzieren muss.²⁰

Um mir ein umfassendes Bild von Origenes' Logos-Verständnis zu schaffen, habe ich alle Stellen, in denen vom Logos die Rede ist, herausgeschrieben und in einer Tabelle den Inhalt zusammengefasst (eine Spalte für Kelsos' Vorwürfe und eine für Origenes' Verteidigungen; vgl. Tabelle 1). Anschließend habe ich sie ausgewertet und das Ergebnis in einer weiteren Spalte festgehalten. Dabei wurde allerdings nicht der gesamte Inhalt analysiert, sondern es wurden nur die Informationen²¹ herausgeschrieben, welche sich direkt oder indirekt²² auf den Logos-Begriff und somit auf Origenes' Logos-Verständnis beziehen lassen. Diese Logos-bezogenen Informationen wurden ferner nach Stichpunkten sortiert; wenn im Text zum Beispiel über Jesus als den fleischgewordenen Logos gesprochen wurde, wurde das Stichwort „Inkarnation“ notiert. Dies gilt auch für Ei-

sondern entweder um ein konkretes Beispiel (aus dem Text) oder um einen bereits konnotierten respektive mit Inhalten gefüllten Begriff. Bei der Verwendung des griechischen ‚λόγος‘ wurden im Falle des mit Bedeutungen gefüllten Gebrauchs die doppelten Anführungszeichen zugunsten eines saubereren Textbildes weggelassen (die einfachen wurden aber an entsprechenden Stellen gesetzt, um die Inhaltsneutralität von ‚λόγος‘ an diesem Punkt kenntlich zu machen)..

20 Vgl. Origenes, Cels. 6,65.

21 Trotzdem wurde natürlich auch der Kontext berücksichtigt, in dem Origenes vom Logos-Begriff spricht, um möglichst viele Details über ‚Logos‘ in Erfahrung zu bringen.

22 In der rechten Spalte der Tabelle 1 wird mit Hilfe von runden bzw. eckigen Klammern veranschaulicht, ob es sich in diesem Unterkapitel um einen (direkten) oder [indirekten] Logos-Bezug des Stichworts handelt.

genschaften, die Origenes dem Logos zuschreibt und Aufzählungen, in denen der Logos z.B. mit der Weisheit, Wahrheit, Jesus Christus oder Gott selbst gleichgesetzt wird (in dem Fall wären es die Stichworte „Weisheit“, „Wahrheit“, „Inkarnation“ und „Gott“). Da der Sinngehalt und nicht der

Wortlaut der Stichworte entscheidend ist, wurden ähnlich konnotierte Ausdrücke einem Überbegriff (als Stichwort) zugeordnet (so wurden z.B. Gnade, Vergebung und Barmherzigkeit immer als „Barmherzigkeit“ vermerkt):

Dieser Ausschnitt von Tabelle 1 veranschaulicht die methodische Vorgehensweise und zeigt eine kleine Auswahl der 217 untersuchten Logos-Vorkommnisse (in 119 Unterkapiteln) der deutschen Übersetzung von Barthold. Sie beginnt beispielhaft mit einem für die ausgewählten Begriffserörterungen passenden Unterkapitel (Cels. 3,59) und greift eine für das Fazit entscheidende Stelle auf (6,65).

Kapitel (Buch), Unterkapitel (Seite) ¹ Logos-Anzahl	Inhalt			Logos-Verständnis (Stichwort) Indirekte Logosbeschreibung [Stichwort] Kelsos Logos-Verständnis {Stichwort}
	Argument Kelsos/Kontext	Argument Origenes	Griechischer (Logos-)Text	
3,59 (2,139-2,141) 1x	K: Wer zu Mysterien oder Intellektuellen Runden einlädt, ruft öffentlich so etwas aus wie „Wer reine Hände und eine verständige Rede besitzt, der komme“, oder so etwas wie „ <i>Wer rein ist von jeglichem Frevel² und gut und gerecht gelebt hat</i> “ etc. Ihr Christen ladet bewusst Räuber und Giftmischer ein. „ <i>Wer ein Sünder ist</i> “ und „ <i>Wer ohne Verstand ist</i> “, den ladet ihr ein.	O: Nun das stimmt, wir laden seelisch Kranke zur Heilung ein, wir laden aber auch Gesunde zur Erkenntnis und zum Verständnis göttlicher Dinge ein. Ebenso laden wir Unverständige ein, um sie verständig zu machen und Unmündige, damit sie mündig werden. Wir laden also alle ein, die irgendwie „unglücklich“ sind und helfen ihnen zur Glückseligkeit aufzusteigen (aber jeder Glückliche ist uns auch willkommen). <i>Sobald aber die Fortgeschrittenen unter den Ermahnten ihre Reinigung durch den Logos und eine nach Kräften bessere Lebensführung aufweisen, laden wir sie ‚zu‘ unseren ‚Mysterien ein‘: ‚Denn Weisheit reden wir unter den Vollkommenen‘ (1 Kor 2,6).³</i>	Καὶ ἡμεῖς δὲ ἀμφοτέρωθεν ταῦτα γινώσκοντες, κατ’ ἀρχὰς μὲν προκαλοῦμενοι ἐπὶ τὸ θεραπευθῆναι τοὺς ἀνθρώπους προτρέπομεν τοὺς ἀμαρτωλοὺς ἵκεν ἐπὶ τοὺς διδάσκοντας λόγους μὴ ἀμαρτάνειν καὶ τοὺς ἀσυνέτους ἐπὶ τοὺς ἐμποιούντας σύνεσιν καὶ τοὺς νηπίους εἰς τὸ ἀναβαίνειν φρονήματι ἐπὶ τὸν ἀνδρα καὶ τοὺς ἀπλῶς κακοδαίμονας ἐπὶ εὐδαιμονίαν ἢ, ὅπερ κυριώτερον ἐστὶν εἰπεῖν, ἐπὶ μακαριότητα. Ἐπὶ δ’ οἱ προκόπτοντες τῶν προτραπέτων παραστήσωσι τὸ κεκαθάρθαι ὑπὸ τοῦ λόγου καὶ ὅση δύναμις βέλτιον βεβιωκέναι, τὸ τμηκάδε καλοῦμεν αὐτοὺς ἐπὶ τὰς παρ’ ἡμῖν τελετάς· «Σοφίαν γὰρ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις.»	Der Logos macht alle Menschen gleich. Die „schlechten“ heilt er zuerst, um sie in reine Menschen zu verwandeln. Den „Fortgeschrittenen“ offenbart er die Mysterien des Glaubens und führt so schließlich alle zur Glückseligkeit. (Heilung) (Gleichheit) (Lehre) (Glückseligkeit) (Verwandlung) (Reinheit) [Erlösung]
6,65 (3,341-3,343) 6x ⁴	K: Man kann Gott nicht durch das Wort (Logos) erreichen.	O: Hier muss man semantisch differenzieren. Meint man das Wort (natürlich auch ‚λόγος‘ im Griechischen) in uns, das wir auch aussprechen, so werden auch wir erklären, dass man dadurch Gott nicht erreichen kann. Meint man aber das inkarnierte Wort (Logos), wie Johannes es meint, wenn er sagt: „Im Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos“ (Joh 1,1), das schon von Beginn an bei Gott war, so müssen wir widersprechen, da man (nur) durch diesen Logos Gott erreichen kann.	Ἐπεὶ δὲ φησὶν ὅτι οὐδὲ λόγῳ ἐφικτός, διαστέλλομαι τὸ σημαίνοντα καὶ φημι· εἰ μὲν λόγῳ τῷ ἐν ἡμῖν, εἴτε ἐνδιαθέτω εἴτε καὶ προφορικῶ, καὶ ἡμεῖς φησομεν ὅτι οὐκ ἐστὶν ἐφικτός τῷ λόγῳ ὁ θεός· εἰ δὲ νοήσαντες τὸ «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος» ἀποφανόμεθα ὅτι τούτῳ τῷ λόγῳ ἐφικτός ἐστὶν ὁ θεός, οὐ μόνον αὐτῷ καταλαμβάνόμενος ἀλλὰ καὶ ὃ ἂν αὐτὸς ἀποκαλύψῃ τὸν πατέρα, ψευδοποιήσωμεν τὴν Κέλσου λέξιν φάσκοντος·	Der Logos ist das inkarnierte Wort Gottes. Er war von Anfang an bei Gott, er ist Gott und durch ihn erreicht man Gott. (Inkarnation) (Ewigkeit) (Gott) (Weg)

¹ Die Seitenangaben und die griechische Spalte entsprechen dem von Borret edierten Text: Contre Celse. Origène. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, SC 132.136.147 (Borret Bände I-III), Paris 1967-1969.

² Kursiv gedruckt sind Originalzitate aus der deutschen Übersetzung (die sonstigen „wörtlichen Reden“ sind Paraphrasierungen der Aussagen von Origenes und Kelsos).

³ Origenes, Cels. 3,59.

⁴ Das siebte Aufkommen von ‚λόγος‘ ist in der deutschen Übersetzung nicht in Klammern ergänzt, aber auch hier steht natürlich für den deutschen Begriff ‚Wort‘ eine Form von ‚λόγος‘ im griechischen Text.

2. Origenes' Logos-Verständnis

Was genau mit den einzelnen Logos-bezogenen Stichworten bei Origenes gemeint ist, ist selten ganz eindeutig, trägt aber nicht unwesentlich zum Erfassen von Origenes' Logos-Verständnis

bei und soll deswegen im Folgenden erörtert werden. Zuerst jedoch soll eine quantitative Auswertung von Origenes' Logos-Gebrauch in tabellarischer Form (Tabelle 2) einen Überblick schaffen.

Logos-Bedeutung (Stichwort)	Anzahl direkter Logos-Bezug	Anzahl indirekter Logos-Bezug	Anzahl Gesamt	Stellen aus „Gegen Kelsos“ (Kapitel, Unterkapitel)
Auferstehung	2	2	4	5,58; 7,16; 8,22.43
Allgegenwart	5	1	6	4,5; 6,78.79; 7,17; 8,68.75
Anbetung	5	5	10	2,33; 3,21.37; 7,70; 8,49.13.19.67.75
Anpassungsfähigkeit	7	2	9	4,16.18.19.71; 5,15; 6,66.68.77; 8,11
Barmherzigkeit	2	4	5	1,13; 3,49.61.81; 4,99; 8,39
Beistand	7	0	7	1,13; 4,32.87.99; 5,01; 8,1.36
Bekehrung	6	4	10	1,27.46; 3,68; 5,15.58; 6,54; 8,39.43.68.69
Bescheidenheit	2	1	3	4,6; 7,18; 8,22
Beständigkeit	8	1	9	4,3.5.6.15; 5,12.22; 6,61.71; 8,68
Diener Gottes	3	3	6	2,9.31; 5,12; 6,60; 8,15.26
Erlösung	13	5	18	1,13; 2,9.31; 3,49.59.63; 4,15; 5,05.11.22.58; 6,17.54.59.68; 8,11.19.43
Ewigkeit	4	2	6	5,22.24; 6,51.65.71; 7,16
Freiheit	2	3	5	1,46; 3,81; 6,54; 8,15.54
Freundschaft	3	0	3	4,6.19; 8,1
Gerechtigkeit	9	2	11	4,99; 6,47.54.79; 7,39; 8,9.13.15.17.33.75
Gleichheit	7	2	9	1,27; 3,49.53.54.59.60.61.62.63
Glückseligkeit	4	0	4	3,59; 4,6; 6,44; 8,23
Gott	22	1	23	1,66; 2,9.10.33; 3,21.37.41.61; 4,5.15.25.99; 5,04.24; 6,61.65.69; 7,49; 8,13.16.39.67.75
Gottesebenbildlichkeit	5	2	7	4,25.85; 5,05; 6,9.63; 7,17; 8,18
Gottessohnschaft	22	0	22	1,66; 2,9.31; 3,81; 4,99; 5,05.11.24; 6,60; 7,16.39.41.44; 8,4.8.9.13.16.26.39.67.75
Gutheit	4	4	8	4,15; 6,54.63.78; 7,22; 8,1.25.39
Heilung	17	6	23	1,46; 2,48; 3,54.59.60.61.62.63.68; 4,3.5.6.15.18.19; 5,11.12; 6,67; 7,8.39.51; 8,54.72
Herr	14	2	16	4,26; 6,6.17.47.51.77; 7,10.70; 8,6.16.19.22.36.54.69.75
Herrschaft	12	3	15	1,46; 4,32; 5,04.5.11.12.58; 7,21.70; 8,1.15.25.33.67.72

Tabelle 2 (in alphabetischer Reihenfolge)

Ich-bin-Worte	4	1	5	1,66; 2,9; 5,12; 6,66; 7,16
Inkarnation	25	2	27	1,66; 2,9.10.31.33.42; 3,41.81; 4,15.18.26; 5,58; 6,9.47.48.65.68; 7,16.17.42.43; 8,4.6.18.19.22.43
Leben	5	2	7	1,66; 2,9; 3,81; 6,5.66; 7,16.34
Lehre	9	5	14	1,27; 3,19.37.45.47.53.59.60.62.68; 4,32; 7,17; 8,52.69
Licht	8	1	9	6,5.17.51.54.67.79; 7,17.21.51
Menschenliebe	8	2	10	1,9.27; 3,49.81; 4,15.71; 7,17.42; 8,11.43
performatives Wort	4	0	4	2,9; 4,87; 6,60.69
Prophetie	4	4	8	1,46; 2,9.42; 4,3; 6,51; 7,8.10; 8,18
Reinheit	3	6	9	3,59.62.81; 4,26; 6,69; 7,8.22.49; 8,19
Schriftwort	3	7	10	2,33; 3,21.53; 4,71; 6,16.64; 7,21.34.42; 8,26
Sieg	10	4	14	1,27; 2,48; 3,37.69; 4,32; 5,01.58; 7,17.22; 8,36.54.68.69.72
Tugend	4	3	7	2,42; 3,81; 4,99; 5,12; 6,48; 7,49; 8,17
Vernunft	3	2	5	4,25.26.85.87; 5,24
Verwandlung	18	8	26	1,27.46; 3,49.54.59.68.69; 4,3.5.15.27; 5,22; 6,17.68.77.78; 7,8.21.39; 8,17.22.23.39.68.72.75
Wahrheit	14	8	22	1,66; 2,9.10; 3,21.41.53; 4,18.99; 5,05; 6,17.47.63.66; 7,16.17.18; 8,6.9.13.15.52.75
Weg	28	5	33	1,27.66; 2,9; 3,37.41.54; 4,27; 5,04.5.11; 6,17.44.59.63.64.65.66.68; 7,41.42.43.44.51; 8,4.6.8.19.26.39.43.54. 8,69.75
Weisheit	20	9	29	1,66; 2,10.48; 3,19.21.41.45.47.81; 4,71.99; 5,05.15; 6,9.16.17.44.47.63.69; 7,44; 8,4.8.9.13.15.17.67.75
Wille	9	3	12	1,9.13.46; 3,45.47; 4,6.18.32; 5,15; 7,17; 8,43.72
wirkende Kraft	5	2	7	1,66; 2,9; 4.18.87; 6,48.78; 7,17; 8,72
Wort	2	1	3	4,32; 6,9; 8,68

Viele Begriffe stehen für sich alleine und können eine eigene Analyse erhalten, während andere aufgrund inhaltlicher Zusammenhänge gemeinsam erörtert werden, sodass die 44 Überbegriffe in (nur) 29 Begriffserörterungen abgehandelt werden. Anhand der nachstehenden drei Begriffserklärungen soll diese Vorgehensweise exemplarisch veranschaulicht werden.

2.1 Heilung und Verwandlung, Reinheit und Lehre

Wie gehören diese vier zusammen? Am besten beschreiben ließe sich dies als Prozess: Der Logos heilt die Menschen (vgl. Cels. 3,62), was dazu führt, dass sie sich verwandeln und dadurch vom unreinen Sünder zum reinen Menschen werden (vgl. Cels. 7,8). „Reinheit“ ist sozusagen der Zustand des Geheilt-Seins nach der Verwandlung. Erst wenn diese „Reinheit“ erreicht ist, ist der Mensch fähig, die Lehren des Logos in vollem Bewusstsein aufzunehmen bzw. durch ihn (den Logos) Gott zu erkennen (vgl. Cels. 3,59).

Die quantitative Auswertung (Tabelle 2) der Tabelle 1 zeigt jedoch, dass „Heilung“ und „Verwandlung“ aufgrund ihrer zahlreichen Erwähnung auch unabhängig von Reinheit respektive Lehre auftreten können. So wird z.B. öfters die

Metapher des Arztes oder der Arznei für den heilenden Logos verwendet (vgl. Cels. 3,54.61.62). Auch die Verwandlung findet hin und wieder Beachtung, ohne dass dabei die Heilung angesprochen wird (vgl. Cels. 3,49.69; 6,77; 8,68), wenn er z.B. Menschen (und sogar Barbaren) zum Besseren verändert oder unsere Körper nach dem Tod zur Unvergänglichkeit verwandelt (Cels. 5,22) oder sie mit Gaben beschenkt. Ebenso wird die „Lehre“ verständlicherweise auch häufig im Zusammenhang mit dem Wissen und der Wahrheit über Gott bzw. der Weisheit im Allgemeinen verwendet (Cels. 3,37.45.47; 8,52). Wenn Reinheit und Lehre also nicht immer mit der Heilung und Verwandlung einhergehen, so lassen sich doch klare Zusammenhänge erkennen. Schließlich sind alle Stichworte durch den gemeinsamen Bezug zum Logos miteinander verknüpft. Im Falle des eben beschriebenen Heilungs- bzw. Verwandlungsvorgangs lassen sich sogar noch weitere Stichpunkte mit ihm in Verbindung bringen: Wenn dieser Vorgang dann Menschenmassen betrifft, könnte man ihn dem hier verwendeten Stichwort „Bekehrung“ (die vom Logos ausgeht) zuordnen. Natürlich ist der Logos dabei unabhängig von Zeit (Ewigkeit) und Ort (Allgegenwart) und an jeden Menschen (Gleichheit) entspre-

chend seiner Kultur und Bildung angepasst (Anpassungsfähigkeit).

2.2 Vernunft

In Buch VI tritt der Logos vorwiegend als „Licht“ auf. Ähnlich verhält es sich in Buch IV mit der Vernunft. Der Logos ist für Origenes die Ursache aller Vernunft (Cels. 4,25.85). Die Menschen und die anderen vernunftbegabten Geschöpfe²³ des Logos (z.B. Engel) sind nur durch ihre Fähigkeit vernünftig zu denken gottähnlich (Cels. 4,25). Auf Kelsos' Aussage, dass Gott ja schließlich die Vernunft alles Seienden sei, korrigiert ihn Origenes dezent: „[...] nach unserer Auffassung ist es sein Sohn. Über ihn sagen wir nach Verwendung philosophischer Terminologie: ‚Im Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos‘“ (Joh 1,1 in Cels. 5,24).²⁴ So wie die Begriffe ‚Wort‘ und ‚Lehre‘ ist auch ‚Vernunft‘ eine Übersetzungsmöglichkeit des griechischen Begriffs *λόγος*.²⁵ Deshalb bietet es sich an dieses Johanneszitat noch einmal so zu lesen: „Im Anfang war die Vernunft und die Vernunft war

²³ In Cels. 4,87 spricht Origenes darüber, dass auch die Lebewesen ohne Vernunftbegabung (Tiere) eine Ausstattung vom Logos (als Schöpfer) mitbekommen haben, die ihnen hilft zu überleben.

²⁴ Origenes, Cels. 5,24.

²⁵ Vgl. W. Gemoll, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, Wien 192006, 505.

bei Gott, und Gott war die Vernunft“ (vgl. Joh 1,1). Eben diese Vernunft ist es, die schließlich hinabsteigt, Fleisch wird und unter den Menschen wohnt (vgl. Joh 1,14). Der Logos ist demnach die personifizierte Vernunft.

2.3 Wort

Natürlich hätte ich ‚Wort‘ jedes Mal vermerken können, wenn im Griechischen vom Logos die Rede war, da *λόγος* von seiner Grundbedeutung her fast immer mit „Wort“ übersetzt werden kann. Es hat sich bereits gezeigt, dass *λόγος* im alltäglichen Gebrauch der griechischen Sprache noch mehr Wortbedeutungen (z.B. Lehrsatz, Vernunft) besitzt, entscheidend ist jedoch das, was Origenes in Cels. 6,65 als semantische Differenzierung bezeichnet und deshalb ausführlicher untersucht werden musste. Denn anders als die Vielzahl an Zuweisungen, die ich konnotativ (aus dem Kontext) mit dem Logos assoziiert habe (entsprechend der 44 Stichworte aus Tabelle 2), unterscheidet Origenes bei ‚λόγος‘ vorwiegend zwischen dem „Wort“, das wir Menschen sprechen oder denken und dem göttlichen Logos, dem Logos in Person. Was hat es nun mit den drei Logoi auf sich, welche ich als einzige aus

217²⁶ untersuchten Logoi nicht differenzieren und so einem oder mehreren Bedeutungsstichworten zu- oder unterordnen konnte? Es handelt sich dabei um Stellen (Cels. 6,9; 8,68) in denen die deutschen Übersetzungen von Barthold und Koetschau²⁷ nicht „Logos“, sondern „Wort“ gewählt haben, meines Erachtens aber Logos gemeint war. Es war nämlich der Logos gemeint, der Logos in Person (αὐτολόγος)²⁸, über den Origenes auch sonst immer sprach, wenn man im Deutschen „Logos“ lesen konnte. Diese nicht eindeutigen Stellen veranschaulichen, dass man als Leser griechischer, christlich-philosophischer Texte (zumindest bei Origenes) immer die komplette Bedeutungsvielfalt von λόγος im Blick haben sollte.

Als Beispiel für die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten aufgrund der stets präsenten Mehrdeutigkeit von Logos eignet sich daher Cels. 8,68: Das „Wort Gottes“, dem sich in diesem Abschnitt die Barbaren zuwenden, kann meiner Meinung nach sowohl als Schriftwort, verkündetes Wort oder eben als den Menschen veränderndes, wirkmächtiges Wort Gottes betrachtet

²⁶ Vgl. Einführung zur Tabelle 1.

²⁷ Vgl. zu Origenes, Cels. 6,9: Origenes, Acht Bücher gegen Celsus. Aus dem Griechischen übersetzt von P. Koetschau, BKV2 1.R. Band 53, München 1927, 537f.

²⁸ Vgl. z.B. Origenes, Cels. 6,47.48; 7,17.

werden. Bei einer Übersetzung mit „Wort“ ist in diesem Kontext weniger der personifizierte Logos und mehr das verkündete Wort im Fokus. Wenn man sich dessen bewusst ist, dass auch bei dem Begriff ‚Wort‘ im Deutschen an diese Mehrdeutigkeit gedacht werden sollte, kann man „τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ“ (Cels. 8,68) guten Gewissens als „dem Wort Gottes“ übersetzen. Es ist für mich als Menschen des 21. Jahrhunderts (wobei der zeitliche Abstand hierbei wahrscheinlich eine untergeordnete Rolle spielt) schwierig zu entscheiden, an welche Logos-Bedeutung Origenes in diesem Fall vordergründig dachte. Ich erachte es deshalb für sinnvoll Origenes immer eine bewusste Mehrdeutigkeit zu unterstellen, außer es ist ganz unmissverständlich, dass er von den Worten der Menschen spricht (vgl. Cels. 6,65).

3 Fazit – der personifizierte Logos

Als λόγος bezeichnet Origenes eine Person. Diese Person ist der Sohn Gottes, der Schöpfer der Welt, fleischgeworden in Jesus Christus und der einzige Weg zu Gott.

Interessant ist, dass Origenes jedes Mal dann den personifizierten Logos vom Körper und dem Menschen Jesus distanziert, wenn Kelsos die Göttlichkeit des Logos anzweifelt. Damit möch-

te Origenes eben diese Göttlichkeit des Logos hervorheben; so erleidet der Logos z.B. nichts, was der Leib erleidet (Cels. 4,15). Einerseits sind Jesus und der Logos eins und nicht zwei (Cels. 6,47), andererseits erweckt es den Eindruck, als handele es sich bei dem Logos – modern und etwas überspitzt ausgedrückt – um einen „Alien-Parasiten“ oder besser einen „Symbionten“, der in den Menschen Jesus hineingefahren ist, dort nun wohnt (Cels. 3,41; 4,26) und ihn kontrolliert wie ein Puppenspieler seine Puppe (Cels. 3,41; 4,15). Inwieweit der Mensch Jesus Christus also Gott wesensähnlich (ὁμοῖος) oder wesensgleich (ὁμοῦσιος) ist, bleibt ambivalent und daher lässt sich im Hinblick auf den arianischen Streit des vierten Jahrhunderts auch kein eindeutiges christologisches Profil anhand Origenes' Logos-Verständnis in Origenes' „Gegen Kelsos“ erkennen. Doch selbst wenn man davon ausginge, dass Jesus und der Logos gänzlich vermischt (Cels. 3,41) und somit vereint (Cels. 6,47.48) sind, so würde christologisch betrachtet Jesu „Ganz-mit-Gott-eins-Sein“ immer noch infrage stehen, da Origenes den personifizierten Logos selbst – obwohl er ihn viele Male als den Allschöpfer und Gott tituliert – Gott, dem Vater, immer wieder ganz klar subordiniert.²⁹

²⁹ Vgl. Cels. 2,9; 5,12; 6,60; 8,6.

Rückblickend habe ich nicht ein Wort, den Begriff ‚Wort‘ respektive ‚λόγος‘, eine Aussage oder das vernünftige Denken (Vernunft) untersucht, sondern unterbewusst eine Person, so wie ich im Verlauf dieser Arbeit den Logos mit all seinen Eigenschaften studierte. Dies wird besonders deutlich bei den Logos-Beschreibungen in der rechten Spalte von Tabelle 1. Doch die Analyse ergab, dass auch andere Ausdrücke, wie z.B. ‚Weisheit‘ und ‚Wahrheit‘ für Origenes nicht bloß abstrakte Ideen, sondern auch eine reale Person sind. Meines Erachtens ist es deswegen auch der Logos, an den Origenes denkt, wenn er die hypothetische Weisheit in Person für verehrungs- und anbetungswürdig erklärt (Cels. 8,67), schließlich setzt er die „Weisheit in Person“³⁰ (αὐτοσοφία) schon zuvor häufig mit dem „Logos in Person“ gleich (αὐτολόγος; vgl. Cels. 6,47.48 oder 7,17). Wahrscheinlich ist Origenes mit der Vorstellung einer Weisheit in Person nicht nur aufgrund des von Kelsos vorgegebenen Bezugs zu Athene vertraut, sondern auch hinsichtlich der personifizierten Weisheit aus Sprüche 8. Sie wurde schon

³⁰ Vgl. für „Werkmeister“ (Zusammenfügender) ἀρμόζουσα in LXX – von ἀρμόζειν „zusammenfügen“; vgl. Wissenschaftliches Bibellexikon (WiBiLex): Online-Bibeln. Septuaginta (LXX), ed. Rahlfs/Hanhart; www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/ (Zugriff am 09.08.2017). Siehe dafür auch die Fußnote zu Spr 8,30 in: Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen, revidierte Fassung von 1984, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 1984.

„im Anfang, ehe die Erde war“ (Spr. 8,23) eingesetzt und sagt von sich selber, der Liebling bzw. Werkmeister Gottes gewesen zu sein. Die offensichtlichen Parallelen zwischen Origenes' Logos-Verständnis und der in Sprüche 8 beschriebenen Weisheit in Person, bestärken Origenes' Gleichstellen von *αὐτολόγος* und *αὐτοσοφία*. So sind nicht nur die Weisheit und Wahrheit, sondern alle Tugenden und guten Eigenschaften, die dem Logos im Verlaufe dieser Arbeit zugeschrieben wurden, nicht nur Umschreibungen oder Bedeutungsnuancen eines Begriffs, sondern Charaktereigenschaften einer Person.

Weisheit und Wahrheit, Glückseligkeit und Menschenliebe sind vereint in dieser einen, zu Gott führenden und lebendigen Person, dem „Erstgeborenen der Schöpfung“ (Kol 1,15), dem Logos.

3.1 Origenes und Kelsos

Contra Celsum steht damit paradigmatisch für einen komplexen und faszinierenden Entwurf einer apologetisch motivierten, aber doch originellen biblischen Theologie im Kontext einer Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Theologie, die man beinahe als „interreligiösen Dialog“ verstehen kann. Hier entsteht die Frage, ob

Kelsos überhaupt an ein personifiziertes Logos-Verständnis denkt oder ob es nicht mehr Sinn ergibt, ihm zu unterstellen, dass er Logos immer nur mit der Bedeutung „Lehre“ oder „Rede“ gebraucht. Kann es also sein, dass Origenes und Kelsos aneinander vorbeireden? Auf den zweiten Blick fällt auf, dass die direkten Zitate des Kelsos den Logos-Begriff gar nicht gebrauchen, sondern Origenes beispielsweise wie folgt formuliert hat: „Celsus aber will das nicht einsehen; er meint, die Menschenliebe des Logos, die sich jeder Seele ‚vom Aufgang der Sonne her‘ (Offb 7,2; 16,12) zuwendet, sei ‚gewöhnlich und habe wegen seines gewöhnlichen und völlig bildungsfernen Charakters ›nur gewöhnliche Menschen‹ bezwungen“ (Cels. 1,27).³¹ In diesem konkreten Beispiel wären Kelsos' Vorwürfe auch plausibel, läse man „Rede“ oder „Lehre“. Ob Kelsos nun von einem personifizierten Logos bei seinen Vorwürfen ausging, oder ob Origenes hier seinen Freund und Herrn, den Logos, zur Verteidigung heranzieht, während Kelsos eigentlich vorwiegend die christliche Lehre und die christlichen Stereotypen (der

³¹ Origenes, Cels. 1,27 (ed. Borret/tr. Barthold, [s. Anm. 2], 246f.); vgl. auch den griechischen Text: Ἀλλὰ μὴ βουλευθεὶς ταῦτα ὁ Κέλσος κατανοῆσαι, τὴν τοῦ λόγου φιλανθρωπίαν καὶ φθάνουσαν ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν »ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου« οἶεται εἶναι ἰδιωτικὴν, διὰ τὸ ἰδιωτικὸν καὶ οὐδαμῶς ἐν λόγοις δυνατόν ἰδιωτῶν μόνων κρατήσασαν. Origenes, Cels. 1,27 nach ed. Borret (s. Anm. 1 aus Tabelle 1) Band 1, 150.

Gläubigen und der Lehre) diffamieren möchte, lässt sich aus diesem Zitat also nicht zweifelsfrei herauslesen. Immerhin liegen zwischen Kelsos' „Wahren Worten“ und Origenes' Entgegnungen sechs bis sieben Jahrzehnte.³² Gewisse Parallelen zwischen Origenes' und Kelsos' Logos-Verständnis lassen sich vor allem dann erkennen, wenn eine der „Primärfunktionen“ des Logos – sei er nun bei Kelsos eine Person oder nicht – angesprochen wird. Allgemein kristallisiert sich der Vernunft-Bezug des Logos (bzw. die Übersetzungs- und Bedeutungsmöglichkeit „Vernunft“) als größten gemeinsamen Nenner der beiden heraus, wenn Kelsos darauf hinweist, dass Gott die Vernunft alles Seienden ist (vgl. 2.2 Vernunft und Cels. 5,24).

Ich unterstelle Origenes jedoch, dass er unter allen Umständen mit dem mittelplatonischen Logos-Verständnis des Kelsos³³ und auch allen anderen populären philosophischen Schulen seiner Zeit bekannt war. Schließlich ist es Origenes, der sagt, dass der Mensch seine Gottesebenbildlichkeit durch die Vernunft (Logos) erhält und dass

³² Fiedrowicz, Einleitung (s. Anm. 2), 10 und 35.

³³ Kelsos versuchte den παλαιός λόγος (alten Logos) als „wahren Logos“ in seinem Werk „Wahre Lehre (Logos)“ zu verteidigen gegen das schon zu seiner Zeit existierende Personendenken der Christen. Letztlich war es für Kelsos eine Anmaßung die Idee der Vernunft in einem – wie er immer wieder betont – „gewöhnlichen“ Menschen manifestiert zu sehen; Vgl. Fiedrowicz, Einleitung (s. Anm. 2), 20-29.

es, ganz im Sinne von Aristoteles,³⁴ die Vernunft ist, die ihn von den Tieren unterscheidet (Cels. 4,85.87). Allerdings kann ich ebenso nicht leugnen, dass auch schon Kelsos sehr vertraut mit dem Personendenken hinsichtlich des Logos war, wenn ich bedenke, dass Tugenden und Eigenschaften den meisten Göttern der verschiedenen Religionen und Panthea zugeordnet wurden; deswegen macht Kelsos den Christen in Cels. 8,67 den Vorwurf, dass sie Athene und Helios als Weisheit und Licht verehren.

Wenn Origenes und Kelsos in „Wahre Lehre“ und „Gegen Kelsos“ also an einigen Stellen aufgrund eines unterschiedlichen Logos-Verständnisses aneinander vorbeireden, dann tun sie dies bewusst, um ihren jeweiligen Standpunkt zu verdeutlichen.³⁵ Unter Berücksichtigung dieser Hypothese kann Origenes' Freundlichkeit und sein diplomatischer Perspektivwechsel, welchen er (mit Hilfe seiner rhetorischen Finesse und Eloquenz) scheinbar eingeht, letztlich als eine geschickte Methode zur Überzeugung seiner Gegner erkannt werden.

³⁴ Vgl. Aristoteles, NE 1097b-1098a.

³⁵ Auch wenn Kelsos vor Origenes lebte, kann er m.E. an ihm „vorbeireden“, indem er die allgemein-christlichen Argumente absichtlich missversteht respektive nicht verstehen will. Ich unterstelle Kelsos also, dass er die christlichen Vorstellungen womöglich besser verstanden hat, als er es zugibt und dass er die ihm bekannten christlichen Lehren deswegen teilweise ganz bewusst missinterpretiert, um sie ins Lächerliche zu ziehen.

Kirchenvorstandssitzung: Was heißt hier Toleranz?

Ein Lehrprojekt

Leroy Pfannkuchen
studiert evangelische Theologie mit
dem Ziel des kirchlichen Examens

Unter dem Titel „Was heißt hier Toleranz? – Großen Begriffen auf der Spur“ fand im Sommersemester 2017 eine Übung unter der Leitung von Isabelle Fries statt. Ziel der Übung war es, sich großen Begriffen unserer Zeit, nämlich Toleranz, Verantwortung, Gerechtigkeit und Freiheit, zu nähern und systematisch-theologisch zu hinterfragen:

Was genau ist Toleranz eigentlich und wie weit geht sie?

Wie bemesse ich Freiheit und wie frei bin ich wirklich?

Für was trage ich Verantwortung und bin ich dann tatsächlich für ALLES verantwortlich?

Was bedeutet Gerechtigkeit und wer entscheidet, was gerecht ist?

Neben der Lektüre theoretischer Texte war es Bestandteil der Übung mittels einer praktischen Methodik Grenzsituationen für unser Verständnis von den großen Begriffen zu erfahren.

Zu einer dieser praktischen Übungen möchte ich Sie heute mitnehmen. Zum Thema „Der Toleranzgedanke in einer evangelischen Ethik“ versetzen wir uns mit Rollenkarten in die Situation eines Kirchenvorstandes einer kleinen Dorfgemeinde. Wir besuchen eine Sitzung des Kirchenvorstandes der evangelischen Kirche in Kleinkirchheim, die über ein heikles Thema abstimmen müssen.¹

In Kleinkirchheim findet die allmonatliche Sitzung des Kirchenvorstandes statt. TOP 4 der Tagesordnung sorgt für erhitzte Gemüter. Im Baby-Club der Kirchengemeinde sind seit geraumer Zeit auch einige Muslimas. Die Treffen klappen wunderbar, die Kinder verbinden. Nun haben die Muslimas angefragt, ob sie sich zusätzlich einmal in der Woche im Gruppen-

¹ Die Personen und die Handlung des Artikels sind frei erfunden. Etwaige Ähnlichkeiten mit tatsächlichen Begebenheiten, lebenden oder verstorbenen Personen wären rein zufällig.

raum 1 des Gemeindehauses zum Beten treffen dürften. Der Kirchenvorstand soll über den Antrag abstimmen und ist geteilter Meinung:

Pfarrerin: „So. Als nächstes kommen wir zu TOP 4. Der Antrag auf Nutzung der Gemeinderäume kommt von einigen muslimischen Frauen, die regelmäßig zu unserem Baby-Club kommen. Was denken Sie?“

Dieter Hartmann: „Was soll man da noch denken, Frau Pfarrerin! Diese Muslimas in unserem Gemeindehaus beten zu lassen war bestimmt nicht Sinn und Zweck, als ich mitgeholfen habe, es in den 80er Jahren zu bauen! Wir haben das Gemeindehaus für unsere CHRISTLICHE Gemeinde gebaut und christlich soll es auch bleiben!“

Herbert Blümel: „Ich weiß gar nicht, wieso du dich so aufregst? Diese Frauen sind doch nett und kommen regelmäßig in den Baby-Club, oder? Und außerdem gehen die Kinder gemeinsam in den Kindergarten. Ich wüsste wirklich nicht, wieso wir diesen Antrag ablehnen sollten?“

Dieter Hartmann: „Ist ja wieder typisch. Natürlich nehmen sie uns auch noch die Kindergartenplätze weg! Ein Grund mehr ihnen nicht auch noch das Gemeindehaus zu überlassen!“

Sonja Abendrot: „Wenn ich auch einmal etwas sagen dürfte! Ich erinnere mich noch genau, wie meine Yoga-Gruppe damals die Räume angefragt hatte und wir abgelehnt wurden, weil MANCHE hier meinten, Yoga wäre zu fernöstlich spirituell! Dabei wollten wir nur Sport machen! Wenn meine Yoga-Gruppe damals die Räume nicht nutzen durfte, dann kann es ganz sicher nicht sein, dass diese Muslimas da beten dürfen!“

Dieter Hartmann: „Mal ehrlich, wer braucht denn diesen fernöstlichen Kram? Die Muslimas haben im Gemeindehaus einfach nichts verloren. Ich bin in den Kirchenvorstand gegangen, weil ich es als meine Pflicht angesehen habe, die christliche Gemeinde und ihre Sache zu stärken. Wenn jetzt aber hier jeder machen kann, was er will und wir unsere christliche Identität zum Fenster rauswerfen, dann gehe ich!“

Steffen Frey: „Jetzt mal ehrlich, ist doch egal, wer das Gemeindehaus nutzt. Sonst heißt es immer, es kämen zu wenig Leute und wenn mal welche kommen, gibt's hier Stunk. Wir könnten hier mal wieder etwas mehr Leben gebrauchen. Außerdem könnte man die Gelegenheit nutzen auch mal was zusammen zu machen, zum Beispiel in den Hochseilgarten gehen, oder so. Ich könnte da was organisieren...“

Tamara Heimer: „Halt, stop! Ich denke wir übersehen hier das Wesentliche! Der Baby-Club ist schon lange nicht mehr, was er mal war, das habe ich schon immer gesagt. Eigentlich gehört am Anfang eine Andacht und das Ganze sollte mit einem Segen aufhören! Das ganze Gespiele mit den Babys ist ja schön und gut, aber wir brauchen uns nicht zu wundern, dass die Muslime in unseren Gemeinden fragen, ob sie unsere Häuser zum Beten nutzen können, wenn wir selbst nichts mehr Christliches machen. Meinetwegen können die Muslimas ja im Gemeindehaus beten, aber dann im Namen Jesu Christi!“

Isolde Liebherz: „Naja, das ist jetzt alles ein bisschen übertrieben. Es ist wichtig für die

Gemeinde, dass wir alle zusammenhalten. Und zu unserer kleinen Gemeinde gehören auch die Muslime! Wir vom Eine-Welt-Laden finden es wichtig, dass ein harmonisches Zusammenleben gewährleistet wird und die Kirchentüren nicht vor der Nase zugeschlagen werden. Wir könnten so viel voneinander lernen. Wieso fragen wir nicht, ob man den Gebetstreff nicht für alle öffnen kann?“

Tamara Heimer: „Das ist ja unerhört! Jetzt sollen wir uns alle dem Islam unterordnen?“

Herbert Blümel: „Das hat keiner gesagt. Ich denke nur, dass wir bei dem Antrag ruhig etwas Toleranz zeigen können.“

Dieter Hartmann: „Was heißt hier Toleranz?! War ja klar, dass DU da zustimmst. Dich sehe ich selten sonntags in der Kirche!“

Pfarrerin: „Na gut. Ich denke wir beruhigen uns alle mal wieder. So kommen wir nicht weiter. Vielleicht machen wir einfach kurz Pause und stimmen dann ab und schauen, was dabei herauskommt?“

Wie würden Sie abstimmen? Ja oder Nein?

Schwierig, oder?

So zumindest haben wir das Rollenspiel empfunden. Selbstverständlich wollte keiner von uns den Muslimas die Möglichkeit nehmen zu beten. Nur was ist mit den Menschen, die befürchten einen Teil ihrer christlichen Kultur zu verlieren? Wessen Anspruch steht höher? Wie weit darf Toleranz gehen?

Ist es unsere Pflicht, als tolerante Menschen, all die Stimmen zu akzeptieren, die unserer eigenen Meinung widersprechen, wie zum Beispiel auch Stimmen, die rechtsextreme oder demokratiefeindliche Tendenzen vertreten? Darf ich überhaupt noch „Nein!“ sagen als Mitglied einer aufgeschlossenen Gesellschaft oder ist alles erlaubt, was gefällt?

Der berühmte Religionswissenschaftler Theo Sundermeier sagte in einer Diskussion zum Thema Toleranz: „Toleranz, die keine Grenzen kennt, ist keine Toleranz. Das ist Gleichgültigkeit!“²

² Gespräch im Rahmen des Vortrags „Das Fremde“, Stuttgart 2017.

Ja, Toleranz ist wichtig, aber für uns war klar: Auch Toleranz hat ihre Grenzen!

Wie weit Toleranz nun geht, oder wer von den vielen Stimmen in unserem Beispiel recht hat, liegt bei einem jeden von uns, ebenso wie die Aufgabe immer wieder zu reflektieren, wenn ich bestimmte Begriffe verwende. Vielleicht war dieser kleine Dialog ein Anstoß dazu sich selbst zu fragen: Wo beginnt für mich Toleranz? Was ist für mich Gerechtigkeit? Wo beginnt für mich Freiheit? Wann bin ich in der Verantwortung?

Auch wenn wir als Kurs hinterher keine abschließende allgemeingültige Definition der Begriffe finden konnten, haben wir uns alle sehr gefreut, an der Übung teilgenommen zu haben und unseren Blick gerade im Umgang mit großen Begriffen in den Medien geschärft.

P.S.: Für all diejenigen, die neugierig sind: In der Abstimmung hat unser Kirchenvorstand dem Antrag zugestimmt.

Die Geschichte der Biblischen Archäologie in Mainz

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

Der nachfolgende Text geht auf einen Vortrag zurück, der als 1. Volkmar-Fritz-Vortrag 16.7.2013 an der Universität Mainz im Rahmen des Freundeskreises Biblische Archäologie gehalten wurde.

Biblische Archäologie: Die derzeitige Situation in Europa

Unser Seminar trägt den Titel: Seminar für Altes Testament und Biblische Archäologie. Damit ist angedeutet, dass es hier in Mainz zwei Schwerpunkte gibt: einerseits die alttestamentliche Forschung, wie sie Bestandteil jeder theologischen Fakultät ist, und als Besonderheit und als Mainzer Charakteristikum die Biblische Archäologie. Mit dieser Doppelung hat Mainz derzeit kein völliges Alleinstellungsmerkmal in Deutschland und Europa, wohl aber ein weitgehendes. Einen Lehrstuhl, der explizit für Altes Testament und Biblische Archäologie ausgeschrieben ist und auf dem auch entsprechende Forschung geschieht, gibt es an staatlichen Universitäten in Deutschland nur noch in Kiel, wobei die genaue Titulierung dort „Geschichte des Alten Testaments

und Palästinaarchäologie“ lautet. Daneben trägt der Lehrstuhl an der kirchlichen Hochschule in Wuppertal diese Bezeichnung. In Tübingen, das stets eines der wichtigsten Institute in Europa auf diesem Feld war, wurde der entsprechende Lehrstuhl vor einigen Jahren bedauerlicherweise gestrichen. Die Forschung geht dort aber weiter. Auch in Europa ist die Zahl der einschlägigen Lehrstühle sehr gering und trotz großer gesellschaftlicher Relevanz im Schwinden. In Oxford gibt es eine der besten Bibliotheken weltweit auf diesem Gebiet, aber keine Stelle und keine Lehre. In Frankreich ist die biblisch-archäologische Forschung nahezu ausgestorben, in den Niederlanden gibt es traditionell keine enge Verbindung von Archäologie und Exegese, wohl aber an einigen Orten große wissenschaftliche Interessen an der Grabungsarchäologie. Zu nennen wäre noch das Päpstliche Bibelinstitut in Rom, das zwar über eine hervorragende Bibliothek, aber über keine weitreichende Lehr- und Forschungstätigkeit verfügt. Schließlich, und da-

mit sind die einschlägigen bedeutenden Institute in Europa auch schon einigermaßen vollständig erfasst, gibt es in Fribourg in der Schweiz die Stiftung BIBEL+ORIENT, an der die Universität beteiligt ist und in deren Räumen ein kleines Museum beheimatet ist. Dort findet vor allem Forschung zu Siegeln statt. Daneben gibt es allerdings noch weitere Kolleginnen und Kollegen in Europa, die sich für biblisch-archäologische Forschung interessieren.

Insgesamt betrachtet ist die Biblische Archäologie damit in Europa ein Orchideenfach und selbst unter den Orchideenfächern noch ein Fach mit besonderem Seltenheitswert, weil es zumindest in den deutschsprachigen Ländern keinen einzigen Lehrstuhl gibt, der sich nur diesem Fach widmet. Wie in Mainz sind die einschlägigen Lehrstühle immer in Kombination mit dem Alten Testament ausgestaltet. Wären Orchideenfächer wirklich – wie der Name es nahe legt – Pflanzen, so wäre die Biblische Archäologie längst auf der Roten Liste vom Aussterben bedrohter Arten.

Die frühe Geschichte des Faches

Wer sich mit der Geschichte der biblischen Archäologie beschäftigt, muss zumindest für eine Teildisziplin bis in die Zeit der Alten Kirche

zurückgehen. Zu Beginn des 4. Jh. verfasste Eusebius, der damals Bischof in Cäsarea maritima war, ein ursprünglich vierteiliges biblisch-geographisches Werk, von dem uns nur der vierte Band, das Register, erhalten geblieben ist. Hier werden in alphabetischer Reihenfolge die in der Bibel erwähnten Ortslagen aufgeführt und mit Anmerkungen zur Lage und manchmal auch zur Geschichte des Ortes versehen. Der in Betlehem lebende Kirchenvater Hieronymus übersetzte und ergänzte dieses Onomastikon um 390 ins Lateinische.

Das geographische Interesse von Eusebius und Hieronymus kommt nicht von ungefähr. In den vorangehenden Jahrhunderten entstand bereits eine gewisse, zunächst jedoch vor allem sachorientierte Beschäftigung mit der Geographie. Anfangs handelt es sich dabei nur um Aufzählungen von Orten, wie sie z.B. bei Pseudo-Skylax zu finden sind, der im 4. Jh. v.Chr. die Mittelmeerküste mit ihren Häfen beschrieb. Dies war für die Seefahrer eine wichtige Quelle zur Orientierung und für das Anlaufen der nächsten Häfen.

Hinzu kamen erste umfassende geographische Beschreibungen, die sich nicht – wie etwa bei Herodot – vor allem mit der Geschichte ein-

zelter Länder und den dortigen Lebensgewohnheiten beschäftigten, sondern ganz speziell mit den geographischen Erkenntnissen. Hier ist vor allem das leider nur fragmentarisch erhaltene Werk des Eratosthenes (ca. 276-194 v.Chr.) zu nennen, das als Gründungswerk für das Fach Geographie gelten kann. Erste Landkarten der gesamten damaligen Welt wurden in der Folgezeit erstellt, z.B. die nicht mehr erhaltene Karte von Marcus Vipsanius Agrippa (65-12 v.Chr.) oder die um 150 n.Chr. erstellte Weltkarte des Claudius Ptolemäus. Ptolemäus führt sogar für zahlreiche Orte Längen- und Breitenkoordinaten

an. Allerdings sind all diese Werke für den levantinischen Raum alles andere als vollständig. So finden sich etwa in dem Mitte des 4. Jh. n.Chr. verfassten Werk *Totius Orbis Expositio*, einer Handelsgeographie, die von Mesopotamien bis nach England reicht, mit Tyrus, Berytus, Cäsarea maritima, Aschkelon, Gaza, Neapolis/Sichem, Tripolis, Skythopolis/Bet-Schean, Ptolemais/Akko, Eleutheropolis, Jericho und Lydda/Lod gerade einmal 12 Ortslagen aus dem levantinischen Raum. Aber auch die *Tabula Peutingeriana*, eine mittelalterliche Kopie einer römischen Straßenkarte aus dem frühen 5. Jh., zeigt nur eine Handvoll palästinischer Ortsnamen.

Parallel zu den geographischen Interessen jener Zeit wurden von den damaligen Wissenschaftlern auch lokale Ortstraditionen gesammelt. Sie verbanden alle möglichen historischen und mythologischen Informationen enzyklopädisch miteinander, wobei die einzelnen Sammler in erster Linie additiv, aber nicht unbedingt kritisch ihren Informationen gegenüber vorgingen. So entstand aber allmählich ein umfassendes Wissen für die einzelnen Orte.

Das *Onomastikon* von Euseb wollte dagegen erstmals in dieser Art das ganze Gebiet Palästinas auf der Basis der biblischen Überlieferung



Ausschnitt aus der Tabula Peutingeriana mit dem Bereich Palästinas

beschreiben. Das war in dieser Zeit eine Neuerung, wenngleich diese in gewisser Weise für einen Theologen und Historiker wie Eusebius auf der Hand lag. Etwa zu dieser Zeit fanden auch die ersten Pilgerreisen ins Heilige Land statt, von denen uns schriftliche Aufzeichnungen erhalten geblieben sind. Hierüber sind wir insbesondere durch die Kirchengeschichte eben dieses Eusebius informiert. Als ersten ausdrücklichen Pilger, der das Land der Bibel besuchte, um hier an biblischen Orten zu beten und um die Stätten der Heilsgeschichte kennen zu lernen, kann man den Bischof Alexander von Kappadokien bezeichnen, der im Jahre 212 nach Palästina reiste (Euseb, Kirchengeschichte IV,26,13-14). Dies war aber noch eine singuläre Einzelgestalt. Erst im Zeitalter Konstantins des Großen, der von 306-337 regierte, änderten sich die Rahmenbedingungen. Das Christentum wurde zunächst zur „erlaubten Religion“ (religio licita), dann zu einer weit verbreiteten und vom Kaiserhaus unterstützten Religion – und damit wurde für Christen sicherlich auch das Reisen sicherer. Klassisches Beispiel für eine Pilgerfahrt ist nun die Kaisermutter Helena, die 326 Palästina bereiste, den Bau von Kirchen wie der Geburtskirche und der Grabeskirche anregte und damit zum Vorbild für viele andere

wurde. Der älteste uns erhaltene Reisebericht des Pilgers von Bordeaux stammt aus dem Jahr 333 und damit aus eben dieser Zeit. In diesem Umfeld schrieb Eusebius sein Onomastikon. Jetzt war es notwendig, die biblischen Orte zu kennen und zu identifizieren. Für sein Werk hatte er als Bischof von Cäsarea, wo sich das römische Militärarchiv für Palästina befand, ideale Voraussetzungen. Hier fand er zahlreiche Informationen über die Lage von Orten – Informationen, die für Soldaten, die einen Aufstand niederschlagen mussten, für die Planung der Militäraktion unverzichtbar waren.

Machen wir von diesen allerersten Anfängen Biblischer Archäologie einen großen Schritt nach vorn, aber auch einen Schritt vom Orient hierher nach Mainz. Pilgerfahrten waren je nach den Interessen der Pilger auch mit wissenschaftlichen Interessen verbunden. In den Pilgerberichten wurden Regionen genauer beschrieben, unbekannte Pflanzen erwähnt und anderes mehr. Einer der einflussreichsten und am meisten gelesenen Pilgerberichte des Mittelalters wurde von einem Mainzer verfasst: der Pilgerbericht von Bernhard von Breydenbach (um 1440-1497). Schon als 10-jähriger war er von seinem Stammsitz in Breydenbach bei Marburg nach Mainz

gekommen, um hier zunächst seine Ausbildung zu erhalten. Mindestens von 1471 bis zu seinem Tod gehörte er dem Domkapitel in Mainz an. Die Jahre 1483 und 1484 verbrachte er auf einer Pilgerreise im Heiligen Land. Im Anschluss daran verfasste er einen Reisebericht, der zunächst auf Latein veröffentlicht wurde, dann ab 1486 in zahlreichen mit Holzschnitten seines Reisebegleiters Erhard Reuwich illustrierten und in Mainz gedruckten Ausgaben auf Deutsch. Das Buch Breydenbachs gilt als erstes illustriertes Reisehandbuch für das Heilige Land und hat viele spätere Werke nachhaltig beeinflusst. Im Mainzer Dom erinnert heute noch eine Grabplatte an diesen Mainzer Heilig-Land-Pilger und Gelehrten.

Auf die Zeit der mittelalterlichen Pilger folgte eine Epoche, in der man im Rahmen der Exegese die biblische Lebenswelt zu erfassen suchte. Beginnend mit dem 1593 erschienenen Werk *Antiquitates Judaicae* des Benedictus Arias Montanus, einem spanischen Theologen und Orientalisten, wurden nun über eine Zeitspanne von rund 250 Jahren die wenigen bekannten archäologischen Fakten über den Orient gesammelt und diskutiert. Diese Arbeiten sind aber nicht primär archäologisch orientiert. Vielmehr war die Archäologie lediglich eine Hilfsdisziplin der Exe-



Grabplatte des Bernhard von Breydenbach im Mainzer Dom

gese. Ziel war das Erfassen der Lebensordnungen in alttestamentlicher Zeit, für die die archäologische Hinterlassenschaft herangezogen wurde. Keiner der Verfasser der wichtigsten Werke auf diesem Gebiet scheint in Mainz an der hiesigen Universität gewirkt zu haben. Gleichwohl ist anzunehmen, dass damals schon Biblische Archäologie in dem eben beschriebenen Sinne in Mainz gelehrt wurde, denn das Fach war nun grundlegender Bestandteil der exegetischen Ausbildung. Mit dem Niedergang der hiesigen Universität gegen Ende des 18. Jahrhunderts erhielt auch die biblisch-archäologische Forschung einen Rückschlag. Auch am Mainzer Priesterseminar scheint kein Forscher gewesen zu sein, der die Aktivitäten in diesem Bereich besonders förderte.

Andernorts änderte sich jedoch die Situation in dieser Zeit erheblich. 1865 wurde mit dem Palestine Exploration Fund der erste wissenschaftliche Verein zur Erforschung Palästina gegründet, 1877 – übrigens in Wiesbaden – der Deutsche Palästina Verein. Unter den ersten Mitgliedern dieses Vereins und unter den in Wiesbaden Anwesenden war jedoch kein einziger Mainzer. 1867 begann eine erste archäologische Untersuchung in Jerusalem durch Charles Warren, die man jedoch auf Grund der angewandten Me-

thodik besser nicht als Ausgrabung bezeichnen sollte. Dieses Vorrecht kommt Sir Flinders Petrie zu, der 1890 als Ägyptologe eine Untersuchung in Tell el-Hesi unternahm. Es folgte eine Vielzahl von archäologischen Untersuchungen, unter anderem von deutscher Seite ab 1902 in Tell Taanek, von 1903-1905 in Megiddo und ab 1913 in Sichem.

(Fortsetzung folgt)

Forschung im Schatten des Mainzer Doms – Das Leibniz-Institut für Europäische Geschichte

Dr. Andrea Hofmann
ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin
am IEG und versieht einen Lehrauf-
trag in Kirchengeschichte an der
Evangelisch-Theologischen Fakultät
der JGU

Neben Dom und Theater ist die Alte Univer-
sität mit den beiden weithin sichtbaren Dach-
reitern eines der markanten Gebäude der
Mainzer Altstadt. Sie beherbergt heute das
Institut für Europäische Geschichte (IEG), ein
außeruniversitäres Forschungsinstitut, das seit
2012 Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft ist.
In zwei Abteilungen, der Abteilung für Abend-
ländische Religionsgeschichte und der Abtei-
lung für Universalgeschichte, arbeiten dort

30 Wissenschaftler*innen unter der Leitung der
Direktor*innen Prof. Dr. Irene Dingel und Prof.
Dr. Johannes Paulmann. Sie erforschen aus reli-
gionsgeschichtlicher und historischer Perspek-
tive die Grundlagen Europas, seit 2012 im aktu-
ellen Forschungsprogramm unter der Leitfrage
nach dem Umgang mit Differenz in der Neuzeit.

Das besondere Profil des Instituts mit den
beiden Abteilungen erschließt sich aus seiner
Geschichte: 1950 war das IEG auf Initiative von
Raymond Schmittlein, Chef der Direction Gé-
néral des Affaires Culturelles der französischen
Militärregierung, gegründet worden. Nach dem
Zweiten Weltkrieg sollten nationale und konfes-
sionelle Differenzen zwischen den europäischen
Staaten durch historische und kirchengeschicht-
liche Forschungen überwunden werden. Auf der
Agenda standen die Erarbeitung eines europä-
ischen Geschichtsbuches und die Ansiedlung
eines kulturgeschichtlich orientierten Sammel-
werks der Historia Mundi in Mainz. Diese wurde
maßgeblich durch den Mediävisten Fritz Kern,



Foto/© IEG Mainz

den ersten Direktor der Abteilung für Universalgeschichte, betrieben. Als erster Direktor der Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte fungierte der katholische Lutherforscher Joseph Lortz, der aus ökumenischer Sicht die durch die Reformation hervorgerufenen Kirchenspaltungen erforschen wollte.

Seit seiner Gründung hat sich das Institut wesentlich vergrößert und seine wissenschaftliche Ausrichtung erweitert. So gibt es in der Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte mittlerweile neben evangelischen und katholischen Theologinnen und Theologen auch Stellen für die orthodoxe Theologie, Islamwissenschaft und Judaistik. In der Abteilung Universalgeschichte arbeiten parallel dazu Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter mit Schwerpunkten auf der osteuropäischen, der osmanischen und der jüdischen Geschichte.

Nur einige der vielen Projekte, die am IEG angesiedelt sind, können im Folgenden genannt werden: Ein Forschungsinteresse des IEG kreist traditionell um die Reformation und das konfessionelle Zeitalter. Wichtige Editionsprojekte, die zentrale Texte dieser Zeit zugänglich machen, werden am IEG verfolgt. So entstand unter der Federführung von Irene Dingel die Neuedition

der Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, die die alte BSLK ablöste und schon jetzt ein Standardwerk in theologischer Wissenschaft und Praxis ist.

Das von der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften geförderte Langzeiteditionsprojekt *Controversia et Confessio* ediert die Kontroversen der Zeit nach dem Interim von 1548 und leistet damit einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des konfessionellen Zeitalters (controversia-et-confessio.de). Ein weiteres Editionsprojekt macht frühneuzeitliche Religionsfrieden digital zugänglich (religionsfrieden.de).

Auch die europäische Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts bildet einen Schwerpunkt des IEG. So arbeitet eine Emmy-Noether-Nachwuchsgruppe zu Glaubenskämpfen – Religion und Gewalt im katholischen Europa (1848–1914).

Eine andere Nachwuchsgruppe, gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) und 2014 abgeschlossen, untersuchte Europabilder evangelischer Missionare. Aus der Arbeit dieser Gruppe ging u.a. ein Onlinelernprogramm zu Europäischer Mission und Kulturkontakten hervor (ieg-mainz.de/europaeische-mission-und-kulturkontakte).

Einmal im Jahr findet die Global Humanitarianism | Research Academy statt, bei der Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftler aus dem Bereich Humanität/ Humanitarismus, einem weiteren Forschungsgebiet des IEG, zum Austausch in Mainz oder an der Universität Exeter und zum Quellenstudium in den Archiven des International Committee of the Red Cross in Genf zusammenkommen. Neue Formen der Nachwuchsförderung werden am IEG so mit innovativer Forschung verbunden und machen es zu einer Anlaufstelle für Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus der ganzen Welt. Jedes Jahr erhalten außerdem Doktorandinnen und Doktoranden, Postdocs und Senior Research Fellows Stipendien am IEG und bereichern die Arbeit des Instituts durch ihre eigenen Forschungen.

Der Kontakt zur JGU wird durch Kooperationen wie das gemeinsame Graduiertenkolleg Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung Europa und durch Lehraufträge der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Instituts am Theologischen Fachbereich und am Historischen Seminar gepflegt.

Mit den Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte und den Beiheften prä-

sentiert das IEG seine Forschungen in Buchform. Daneben übermitteln open-access-Formate wie z.B. die Europäische Geschichte online (EGO; ieg-ego.eu) oder die Ortstermine (ieg-differences.eu) Ausschnitte aus der Arbeit des Instituts einer breiten historisch interessierten Öffentlichkeit.

Joseph Lortz hat als erster Direktor der Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte die Lutherforschung ans IEG gebracht. Ihr bleibt das Institut bis heute verpflichtet, und hier kann es auch einen seiner größten Erfolge der letzten Jahre verbuchen: Aufgrund eines am IEG erarbeiteten Antrags wurden 2015 14 frühe Luther-schriften in das Weltdokumentenregister der UNESCO Memory of the world aufgenommen.

Interdisziplinäre Forschung und die Internationalität von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern sowie Stipendiatinnen und Stipendiaten machen das IEG zu einem Zentrum der Europaforschung mitten in der Mainzer Altstadt. Gäste sind jederzeit willkommen: Die Bibliothek mit ihren Beständen zur internationalen und europäischen Geschichte und zur Kirchen- und Theologiegeschichte ist öffentlich zugänglich. Eine herzliche Einladung ergeht auch zu den öffentlichen Vorträgen und Tagungen, die Einblicke in die vielfältigen Aktivitäten des Instituts bieten.

Weitere Informationen:

ieg-mainz.de

Zur Geschichte des Instituts:

Winfried Schulze / Corine Defrance, Die Gründung des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz 1992 (VIEG.B 36).

Institut für Europäische Geschichte Mainz 1950-2000. Eine Dokumentation, Mainz 2000.



Foto/© IEG Mainz

Hat die Eschatologie in der Ethik noch das letzte Wort? Oder hat das eschatologische Büro im Ethikinstitut längst geschlossen?

12. Mainz Moral Meeting am 17. Mai 2017

Olivia Rahmsdorf
ist Doktorandin im Neuen Testament
und Stipendiatin im EAC Graduier-
tenkolleg

Das GNK geförderte Minigraduiert-
tenkolleg „Die Zeitdimension in der
Begründung der Ethik“, bestehend
aus drei Promotions- und einem
Habilitationprojekt, untersucht
seit 2015 aus der Perspektive
unterschiedlicher theologischer
Disziplinen heraus, was es konkret
bedeutet, dass Ethik niemals zeitlos
sein kann. Thesen, aktuelle und ver-
gangenen Veranstaltungen können
unter graduierntenkolleg.ethikmainz.de
eingesehen werden.

Das Mainz Moral Meeting (MMM) ist nicht nur für Mainzer Ethik-Interessierte inzwischen zu einer festen Institution geworden. Referent*innen und Teilnehmer*innen weit über die Stadtgrenzen hinaus versammeln sich einmal im Jahr auf dem Campus der JGU, um über ethische Fragestellungen und Probleme ins Gespräch zu kommen. Im vergangenen Sommersemester 2017 ging der Kongress bereits in die zwölfte Runde und stellte, eingebettet in den Themenzyklus ‚Ethik und Zeit‘ (MMM 9-13), die Zukunft und ihre Rolle für ethische Reflexionen in den Mittelpunkt der Vorträge und Diskussionen. Am 17. Mai 2017 versammelten sich über 40 Teilnehmer*innen und Referent*innen im Senatssaal der Naturwissenschaftlichen Fakultät, nicht nur um den einzigartigen Ausblick weit über den Campus hinaus zu genießen, sondern auch um den Blick über die Grenzen der Gegenwart hinaus in die nahe und ferne Zukunft zu wagen.

Zukunftsvisionen der Vergangenheit und Gegenwart und ihre ethische Bedeutung wurden in Auseinandersetzung mit Quellentexten und systematischen Entwürfen ins Gespräch gebracht und knüpften damit unmittelbar an die Arbeit des Graduiertenkollegs „Die Zeitdimension in der ethischen Reflexion“ an, dessen Mitglieder, Tanja Dannenmann, Inja Inderst, Raphaela Meyer zu Hörste-Bührer und Olivia Rahmsdorf, das MMM gemeinsam mit dem Zentrum für Ethik in Antike und Christentum (EAC) vorbereitet haben.

Dass die Zukunft sich durch individuelle Pläne und Erwartungen nicht vollständig diktieren lässt, sondern stets ein Stück weit unvorhersehbar bleibt, ward den Organisator*innen denn auch leidlich bewusst, als wenige Tage vor dem Kongress gleich zwei Referenten, John Barton (Professor für Altes Testament aus Oxford) und Christoph Möllers (Professor für Rechtswissenschaften aus Berlin),

ihre Teilnahme krankheitsbedingt absagen mussten. Die Lücken wurden gleichwohl geistesgegenwärtig mit einem Vortrag zu „Emotionen als Scharnier zwischen Ethik und Zukunft“ geschlossen, mit dem Tanja Dannenmann Einblicke in ihre aktuelle Forschung am Neuen Testament gab.

Die übrigen Vorträge verliefen mit kleineren Umstellungen nach Plan und Prognose. William Schweiker, Professor für theologische Ethik an der Chicago Divinity School und Direktor des internationalen Forschungsprojekts „Enhancing Life“ begann mit einem Referat zum Thema „Timing Responsibility: The Future as Possibility and Limit“. Seine Zeithermeneutik kennzeichnet die Zukunft nicht als leere Zeitspanne, sondern als einen schon vor aller menschlichen Bemühung moralisch durchwirkten Raum. Seinem Bild vom Menschen als multidimensionales und integratives Wesen, korrespondiert eine Ethik der Verantwortung. Diese sieht die ethische Forderung darin erfüllt, die dynamische Integrität des Lebens zu respektieren und zu fördern (respect and enhance). Quelle und Movens der Verantwortung ist der unmittelbare Eindruck und die Erfahrung, dass es gut ist, zu sein (that it's good to be), dass das Leben gerade in seiner Komplexität, ja sogar in seiner Endlichkeit von absolutem Wert ist.

Dabei stellte Schweiker auch die Frage, ob eschatologische Vorstellungen wirklich das letzte Wort bei ethischen Reflexionen haben können. Er möchte sein Konzept von Verantwortung nicht auf der Idee von Zurechenbarkeit (accountability) und ihren Seitenarmen des konsequenten Gerichts und der Bestrafung gründen, sondern die menschliche Verantwortung vom realen Einbruch des Guten in unsere gegenwärtige Erfahrung her verstehen.

Im Anschluss daran sprach Tanja Dannenmann über die Rolle der Emotionen für die Ethik und deren impliziten und expliziten Zukunftsbezug. Auf der Textgrundlage der Synoptiker gelang es ihr, Emotionen gegenüber dem stoischen Apathieideal im Bereich der Ethik zu rehabilitieren. Bei ihren Untersuchungen speziell der Emotionen Jesu in synoptischer Tradition wurde deutlich, dass sogar negativ erlebte Emotionen (Furcht, Trauer, Zorn, Mitleid) zu positiven Handlungen führen (Wunder in Mk 1,4; 8,2 / Mt 15,32; 14,14; Lk 7,13; Lehre und Aussendung der Jünger in Mk 6,34; Mt 9,36; 18,27). Somit weisen nicht nur explizit auf das Kommende bezogene Emotionen wie Furcht und Hoffnung eine Zukunftsdimension auf, sondern alle Emotionen können durch den von ihnen ausgehenden Hand-

lungsimpuls als Scharnier zwischen Ethik und Zukunft verstanden werden.

Reimund Bieringer, Professor für Neues Testament an der Katholieke Universiteit Leuven, erläuterte thematisch anschließend sein Konzept einer Exegese der Nachhaltigkeit. Gemäß des von ihm und Mary Elsbernd u.a. entwickelten Ansatzes einer „Normativity of the Future“ (2010) haben biblische Texte kontrafaktisches Offenbarungspotential im Blick auf die Welt der Rezipienten und deren Zukunft. Bieringer kennt nicht nur eine Welt hinter dem Text (diachroner Ansatz) und eine Welt des Textes (synchroner Ansatz), sondern auch eine (alternative) Welt vor dem Text („metachroner“ Ansatz). Demnach ist die Bibel nicht nur Medium und Bildvorrat von Zukunftsvisionen, sondern sogar Ausgangspunkt für je eigene Zukunftsnarrationen. Durch die biblischen und eigenen Zukunftsnarrationen und das Wirken des Heiligen Geistes ist ein Hereinbrechen der eschatologischen Zukunft in die Gegenwart möglich. An den Versen 2 Kor 5, 14-15 zeigte Bieringer eindrücklich wie eine Exegese der Nachhaltigkeit aussehen kann. Das Sterben und Auferstehen des Einen für alle eröffnet die Möglichkeit einer inklusiven Zukunft, insofern alle gegenwärtig und zukünftig Lebenden durch Christi Tod der Sünde gestorben sind und durch

seine Auferstehung dazu befreit sind, wiederum für Christus zu leben.

Unser Mainzer Systematischer Theologe Prof. Walter Dietz fesselte die Zuhörerschaft als letzter Redner mit aufschlussreichen Interpretationen des Kierkegaard'schen Augenblicks, als jenes Zweideutige, in dem sich Zeit und Ewigkeit berühren, und der Moltmann'schen Hoffnungstheologie. Für Jürgen Moltmann sei Gott hauptamtlich der Gott der Hoffnung. Der Mensch lebe und handle aus Hoffnung heraus auf den Gott der Hoffnung hin. Diese Hoffnung müsse gleichwohl realistisch und keine Jenseitsvertröstung sein. Das Noch-Nicht des in der Kreuzigungsstunde angebrochenen Gottesreiches sei die bestimmende Macht der Geschichte und zugleich Movens der Ethik. Im Vergleich zu den eher präsentisch orientierten Konzepten der Vorredner*innen, erwies sich Moltmanns Konzept in der Auslegung von Dietz als wesentlich stärker eschatologisch orientiert: Das Letzte gebe dem Vorletzten seinen Sinn. Allerdings stünde auch bei Moltmann nicht ein regloses Zukünftiges am Handlungshorizont, auf das wir zugehen müssten, sondern umgekehrt: Christus als der Träger unserer Zukunftshoffnung komme auf uns zu (Christus als ‚Adventus‘).

Ob das eschatologische Büro mittlerweile auch in der Ethik geschlossen habe oder geschlossen werden sollte,¹ wurde in der Abschlussdiskussion verhandelt. Bei der Beantwortung dieser Frage spielt auch die jeweilige Definition von Eschatologie eine Rolle: Meint Eschatologie stricte dicta nur konkrete christliche Vorstellungen vom Ende der Zeit (z.B. des Endgerichts) oder kann schon das Bewusstsein, dass das gegenwärtige Verhalten immer auch eine Zukunftsdimension hat, late dicta als eschatologisch gelten?

Diskutiert wurde auch das Problem der Ambivalenz und Divergenz eschatologischer Begriffe, Bilder und Narrationen in den biblischen Schriften: Wie sollen diese im Blick auf die Ethik selektiert und gedeutet werden? Die Vorträge des MMM verzichteten auf ambivalente apokalyptische Bilder und Schreckensszenarien und haben damit für sich bereits eine implizite Selektion vollzogen. Für das Graduiertenkolleg war im Anschluss der Diskussion klar, dass unterschiedliche eschatologische Bilder und Narrative weder harmonisiert, noch selektiert werden müssen,

¹ In Anlehnung an eine auf die allgemeine protestantische Theologie bezogene Gegenwartsanalyse (des frühen 20. Jhd.) von Ernst Troeltsch, Glaubenslehre nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912, München und Leipzig 1935, 36.

da sie unterschiedlichen Kontexten Rechnung tragen und in diesen Berechtigung finden. Die Polyvalenzen, teilweise sogar Widersprüche biblisch-eschatologischer Visionen provozieren ein Gespräch zwischen ethischen Subjekten. Deutung und Selektion der Texte werden dadurch der Willkür enthoben, dass sie sich aus einem dynamischen Gesprächszusammenhang ergeben. Auf ein weiteres dynamisches Gespräch können wir uns im nächsten Jahr freuen, wenn das Mainz Moral Meeting in die 13. Runde geht, um den Themenzyklus Ethik und Zeit abzuschließen.

Mainzer Theologiestudierende auf dem Evangelischen Kirchentag

Lena Hirschinger
studiert Evangelische Theologie und
Geschichte im 9. Semester für das
Lehramt an Gymnasien.

Edda Wiedenhöft
studiert Evangelische Theologie und
Sport im 7. Semester für das Lehramt
an Gymnasien.

Der 36. Deutsch Evangelische Kirchentag fand vom 24.-28. Mai 2017 in Berlin statt. Mehr als 100000 Gläubige feierten dort unter der Losung „Du siehst mich“ 500 Jahre Reformation, darunter auch viele Mainzer Studierende.

Fünf Tage Kirchentag, das bedeutet fünf Tage voll mit theologischem, politischem und kulturellem Programm. In mehr als 2500 Einzelveranstaltungen ging es neben religiösen Themen

und zahlreichen Bibelarbeiten auch um Politik, die Krisen in der Welt, Terror, Kriege und Flüchtlinge. Auch der Zusammenhalt in Deutschland, sowie interreligiöser und interkultureller Dialog waren dabei Thema. Stets im Blick auch das Reformationsjubiläum. Vorträge und Workshops boten Möglichkeiten zum theologischen Austausch. Auch der Markt der Möglichkeiten ließ Kirche und Glauben im direkten Miteinander

erlebbar werden. Musikveranstaltungen in einem breitgefächerten Spektrum von Rock-

gottesdienst bis Großkonzert auf der Fanmeile rundeten das Programm ab.

Vor allem der Auftritt Barack Obamas wurde von vielen Kirchentagsbesuchern als Highlight empfunden. Und tatsächlich herrschte eine besondere und mitreißende Stimmung auf der Fanmeile, als der ehemalige US-Präsident seinen Auftritt hatte. Gemeinsam mit Angela Merkel diskutierte er über das Thema ‚Engagiert Demokratie gestalten: Zuhause und in der Welt Verantwortung übernehmen‘. Immer wieder wurden die Bedeutung christlicher Werte sowie die Relevanz Luthers und der Reformation für die gegenwärtige Politik hervorgehoben.

Zum Kirchentag gehört seit einigen Jahren traditionell auch das Konzert der Wise Guys, das in diesem Jahr ein Besonderes, nämlich ihr Letztes war. Der anschließende Abendsegen im Lichtermeer tausender Gläubiger war dabei besonders eindrucksvoll.

Bei der ‚Bibelarbeit auf dem Weg‘ der Züricher Theologischen Fakultät am Freitagmorgen im Mauerpark wurden auch christliche Impulse



im Umgang mit der historischen Vergangenheit Berlins gesetzt.

Seinen Abschluss fand der diesjährige Kirchentag dann in der Lutherstadt Wittenberg. Dort trafen sich Kirchentagsbesucher*innen sowohl aus Berlin als auch aus den Städten der Kirchentage auf dem Weg, um ‚Von Angesicht zu Angesicht‘ den Abschlussgottesdienst auf den Elbwiesen, mit Blick auf Schloss- und Stadtkirche, gemeinsam zu feiern.

Die Predigt des anglikanischen Erzbischofs Thabo Makgoba aus Kapstadt endete mit der



Traumvorstellung einer Welt der Gleichberechtigung und Chancengleichheit mit der Betonung einer Weltgemeinschaft, die im Interesse aller handelt und nicht Einzelinteressen hervorhebt und in Anlehnung an die Reformation dazu aufforderte, Missstände nicht einfach hinzunehmen, sondern diese zu sehen, als solche wahrzunehmen



men und gegen diese gemeinsam vorzugehen.

Alles in allem bleibt der Kirchentag in Berlin, was an sich schon immer eine Reise wert ist, ein unvergessliches Erlebnis: Die Programmvvielfalt deckte viele Interessenssphären ab und regte zum Nachdenken an. Auch der Austausch mit anderen Christ*innen war sehr bereichernd. Insgesamt konnten so viele Impulse und Ein-

drücke gesammelt werden, die sich auch für das Leben in der Gemeinde und den Religionsunterricht nutzbar machen lassen. Gerade in unserer schnelllebigen Welt, war es schön zu sehen, welchen Platz Kirche hierin einnehmen kann. Dass sie schritthalten und noch immer Lebensorientierung bieten kann. Die Vielzahl an Angeboten für Jugendliche und die große Zahl jugendlicher Teilnehmer*innen unterstrich dieses Gefühl. Das abwechslungsreiche Programm ließ auch den Spaßfaktor nicht zu kurz kommen und motivierte zu einem vielgestaltigen Umgang mit Glaube und Religion. Überall wurde der Tenor vernommen, wie wichtig es ist, als Christ*in zu handeln und etwas zu tun, sowohl in der Kirche als auch in der Welt; sich gegen Ungerechtigkeiten einzusetzen und für christliche Werte einzustehen. Auch als angehende Religionslehrkraft konnte man viele Anreize sammeln, wie man von Gott reden und Gottesdienste feiern kann, in denen vor allem Jugendliche besonders angesprochen werden.

Sommer, Sonne, Jahrmarkt, diese drei...

Ulrike Peisker studiert evangelische Theologie im 6. Fachsemester mit dem Ziel des kirchlichen Examens und war als Mitglied im Fachschaftsrats an der Organisation des Sommerfestes beteiligt.

Beginn der Sommerfestplanung beim obligatorischen Kaffee im QKaff:

- „Wollen wir eigentlich ein Motto für unser Sommerfest?“
 - „Nee...wir brauchen keins, oder?“
- „Find auch nicht...wenn's dann nicht richtig gut wird, wirkt es wie gewollt und nicht gekonnt.“
 - „Alles klar, kein Motto.“
- „Kein Motto!“
 - „Ich hätte gerne einen Eismann beim Sommerfest.“
- „Und ich so eine Zuckerwattemaschine.“
 - „Wie auf einem Jahrmarkt.“

[Stille, dann gleichzeitig]

- „JAHRMARKT!!!“

Da ward das Motto unseres diesjährigen Sommerfests geboren: Ein Jahrmarkt auf der Forumswiese sollte es werden. Dem Eismann und der Zuckerwatte folgten noch bei selbigem Kaffee zahlreiche Ideen: vom Wahrsagerzelt, über Professoren-Dosenwerfen zu Paradiesäpfeln, Maikränzen und Wimpelgirlanden. Am trefflichsten ließe sich der Geist dieses spontanen Orga-

Treffens wohl mit dem Begriff des Flow nach Mihaly Csikszentmihalyi einfangen – Glücklich sein durch das selbstvergessene Aufgehen in der Sache: Das Konzept stand; wir waren im Flow. Frei nach dem Motto einer bekannten, sich auf Korndach reimenden Baumarktkette machten wir die Umsetzung des Mottos zu unserem Projekt.

Gesagt, getan, ein Rat, ein Wort (widewiddewitt bumm bumm). Über das gesamte Semester hinweg organisierten wir als Fachschaftsrat das Sommerfest. So manche Idee spross noch im Verlauf der Planung („Lasst uns eine Tombola machen, bei der man Seifenblasenbärchen gewinnen kann!“), andere mussten wir fallen lassen („Bei mir wohnt zwar ein Feuerschlucker in der Straße, aber ich glaube, das ist nicht so der Pro...“), wieder andere ließen sich nur durch die Unterstützung unserer Dozierenden sowie Kommilitierende realisieren (acht Hände basteln schließlich mehr Lose als sechs).

Und dann rückte das Sommerfest näher – die exponentielle Zunahme des hoffnungsvollen Checkens sämtlicher Wetter-Apps seitens der



Fachschaftsratsmitglieder ließ daran keinen Zweifel. Dann Aufatmen. Für die ganze Woche waren 30 Grad und pralle Sonne angesagt – bis sich einen Tag vor dem Fest die Vorhersage änderte. Bodo Wartke besang diese Misere einmal passend:



„Ein Phänomen, das uns in Deutschland oft begegnet,/ es ist Hochsommer, doch es regnet,/ weil Petrus, mit Sicherheit ein frommer Christ,/ gelegentlich vergisst, dass Sommer ist.“ Aber musste er das ausgerechnet am Tag des Sommerfests der Theologie tun?

Tatsache: Während wir noch bei sengender Hitze tagsüber Pavillons aufgebaut, das Wahrsagerzelt in den Baum und die Maikränze über die

Straßenlaternen gehievt hatten, öffneten sich eine Stunde vor dem Fest die Schleusen: Hektisches Zeltabhängen und tropfnasser Kreppbändermatsch – Kurze Sinnkrise: Wie ist doch alles so eitel.

Aber: Der Regen währte einen Augenblick und abendlang die Sonnenstrahlen. Schnell war dank zahlreicher helfender Hände alles wieder aufgebaut und das Fest konnte beginnen.

Bei (gewünschter) Mehr-Generationen-Musik unseres herzigen DJ-Teams wurde gegrillt, getrunken, getanzt, gelacht, Zuckerwatte schnabuliert und Professor um Professor in Form von Dosen abgeworfen – kurz: wir alle hatten (hoffen wir) großen Spaß.

Wir wollen uns bei allen helfenden, Schichtübernehmenden, Salat-spendierenden, Glücksfee-spielenden und vor allem Spaß-mitbringenden Leuten bedanken, die zu unserem Jahrmarkt-Sommerfest gekommen sind und es zu so einem Erfolg haben werden lassen – Und dass es einer war, dafür steht das Ordnungsamt mit seinem Namen.



TheMa-Tag: 500 Jahre Reformation

Sola Scriptura im Kontext

Alisa Conrad
studiert evangelische Theologie im
11. Fachsemester mit dem Ziel des
kirchlichen Examens

Anna Junker
studiert evangelische Theologie im
11. Fachsemester mit dem Ziel des
kirchlichen Examens

Der 4. Studientag der Theologischen Fakultäten fand in diesem Jahr am 20. Juni statt. Jährlich gibt es einen ökumenisch ausgerichteten Studientag „THEologie in MAinz“, welchen die Fakultäten im Wechsel ausrichten. Passend zum Jubiläumsjahr der Reformation stand der diesjährige TheMa-Tag unter dem Motto „500 Jahre Reformation“. Der Hauptvortrag „Sola scriptura im Kontext“ von PD Dr. Friedemann Stengel (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) befasste sich mit der Frage nach dem Gegenwartswert des ‚sola scriptura‘.¹ Droht das Schriftprinzip den Glauben um seinen Gegenstand zu bringen?

Dazu stellte PD Dr. Stengel einleitend, im Horizont des lutherischen Spitzensatzes „scriptura sacra sui interpret“, die aktuelle Debatte um das Schriftprinzip unter beispielhafter Nennung von Ulrich Luz und Gerhard Ebeling dar. Luz fragt, ob es heute noch möglich sei, bei dem protestantischen Schriftprinzip zu bleiben, da die Geschich-

te des auf die Schrift gegründeten Protestantismus, hinsichtlich seines Verfalls in zahlreiche Konfessions-, Freikirchen und Bewegungen, als eine einzige Widerlegungsgeschichte erscheint. Der Protestantismus selbst scheint das protestantische Schriftprinzip zu widerlegen. Ebeling hingegen entfaltete erstmals eine systematische Grundlegung des Schriftprinzips, basierend auf der Verhältnisbestimmung von ‚Wort Gottes‘ und ‚Hermeneutik‘. Dies fasst er in der Formel zusammen „Theologische Hermeneutik ist Lehre vom Worte Gottes“. In diesem hermeneutischen Prozess ereignet sich das Wort Gottes als ‚Wortgeschehen‘.

Im Hauptteil des Vortrages mit dem ersten Unterpunkt ‚Schriftprinzip als einer konkreten Behauptung am historischen Ort‘, befasste sich Stengel mit der historischen Genese des ‚sola scriptura‘. Nach dem kurzen historischen Aufriss des Beginns im Ablassstreit, beschrieb er drei Abgrenzungen bei der Entwicklung des Schriftprinzips Luthers. Einerseits wider Papst und

¹ Der Vortrag beruht auf dem im letzten Jahr erschienen Buch: Stengel, Friedemann: Sola scriptura im Kontext. Behauptung und Bestreitung des reformatorischen Schriftprinzips, Leipzig 2016.

Thematische Arbeitsgruppen:

Sola scriptura – ein brauchbares Modell für die Ethik?

Stephan Goertz / Gerhard Kruip / Michael Roth

Die Autorität der Schrift im Kontext kirchlicher Lehre

Walter Dietz / Leonhard Hell

Sola scriptura 1917: Kriegspredigten in WK I

Claus Arnold / Andrea Hofmann

Sola scriptura versus sola historia – Ziele und Methoden der wissenschaftlichen Schriftauslegung

Konrad Huber / Ruben Zimmermann

We are the text – sola scriptura reversed

Joomee Hur / Volker Küster

Kirche, dann gegen den sogenannte ‚Linken Flügel‘ der Reformation (u.a. Thomas Müntzer) und letztlich gegen die Idee, dass das Schriftprinzip ein bestimmtes Christus-, Erlösungs- und Menschenprinzip sei. Dabei stellte sich heraus, dass Luther sein ‚sola scriptura‘ im Kontext von Ablass, Buße und Fegefeuer entwickelte. Luther vertritt den Ansatz, dass die eine Wahrheit über Christus klar aus der Schrift erkennbar ist, die der Geist geschrieben hat und die der Geist auslegt. Das Schriftprinzip als ‚assertio‘ (Behauptung) wurde jeweils gegen eine Front gestellt. Der Kontext seiner Entstehung war konkret, speziell und eindeutig. Das Schriftprinzip, gegen theologische Autoritäten gerichtet, war politisch und antiklerikalistisch. Es schließt aus und ist mit Wahrheitsansprüchen verbunden. Dies immunisiert es jedoch zugleich gegen kritische Fragen. Am Anfang steht eine bestimmte Leserin oder ein bestimmter Leser, der diesem hermeneutischen Zentrum folgen kann.

Nach dem Hauptvortrag waren die ZuhörerInnen dazu eingeladen sich in Gesprächsrunden und Arbeitsgruppen zum Thema zusammen zu finden, um sich dem Thema, unter Voraussetzung bestimmter Schwerpunkte, weiter zu nähern.

In der abschließenden Podiumsdiskussion wurden die Erkenntnisse der Gesprächsrunden und Arbeitsgruppen zusammengetragen. Dazu standen neben dem Referenten des Hauptvortrags, Friedemann Stengel, je ein professoraler Vertreter der Gruppen zur Gesprächsrunde zur Verfügung: Michael Roth, Walter Dietz, Claus Arnold, Ruben Zimmermann, Volker Küster. Nach einer kurzen Darstellung der in den Gruppen entwickelten Ergebnisse wurde dann unter Einbindung des Publikums über die Relevanz des Schriftprinzips diskutiert.

Als Resümee der Abschlussdiskussion kann festgehalten werden, dass ein historisch hermeneutisches Bewusstsein des Prinzips zentral ist. Die Schrift will in ihrer Materialität, Geschichtlichkeit und Kontextualität wahrgenommen werden. Hinter dem Prinzip des ‚sola scriptura‘ steht eine bestimmte Theologie. Das Prinzip stellt die Frage nach dem Glaubensgrund, der Christus ist.

Der TheMa-Tag wurde bei Wein und Bretzeln sowie der Weiterführung mancher Diskussionsfragen im gemütlichen Rahmen abgeschlossen.

Kirchenbau – eine Übung mit Zeitreise

Rebecca Sinz
studiert evangelische Theologie
im 2. Semester mit dem Ziel des
Magister Theologiae

Im Sommersemester führte Herr Prof. Dr. Volp eine Übung mit dem Titel „Geschichte des evangelischen Kirchenbaus in ihrem theologiegeschichtlichen Kontext“ durch, in der wir uns mit den Voraussetzungen und der Entwicklung des evangelischen Kirchenbaus beschäftigten – von den ersten christlichen Kirchenbauten bis hin zur Moderne. Zu jeder wichtigen Epoche des Kirchenbaus fand eine Exkursion statt, die jeweils von einer der Kursteilnehmer*innen vorbereitet wurde. Weitere für das Thema wichtige



Kirchenbauten wie die großen norddeutschen Backsteinbauten oder die Frauenkirche in Dresden erschlossen wir uns anhand von Bild- und Textmaterial und mit weiteren Referaten. Das große Highlight und auch der Abschluss des Kurses stellte eine Exkursion zur Mainzer Kirche St. Johannis dar, die sich in der Mainzer Innenstadt in unmittelbarer Nähe zum Martinsdom befindet. Im Rahmen einer Heizungserneuerung wurden dort im Jahre 2013 Fundstücke zu Tage gebracht, die eine Ausgrabung in großem Rahmen veranlassten. Diese Ausgrabung, die dieses Jahr abgeschlossen werden soll, hat interessante Entdeckungen ergeben. So kam unter anderem zu Tage, dass diese Kirche um 1552 von zwei verschiedenen, vermutlich zerstrittenen Stiften benutzt wurde, weshalb eine Kirche in der Kirche gebaut wurde. Auch die Frage, ob es sich bei dieser evangelischen Kirche um den Alten Dom zu Mainz handelt, konnten wir anhand der neuen Ausgrabungsergebnisse diskutieren. Da die Grabungen dieses Jahr beendet werden sollen, trafen sich die Studierenden der Übung mit

den Verantwortlichen der Renovierungsmaßnahmen in der Kirche St. Johannis und wir setzten uns durchaus kontrovers darüber auseinander, welche Möglichkeiten es gäbe, diese Kirche neu zu gestalten. Frau Kirchenbaudirektorin Schulz von der EKHN gab uns Einsicht in eine sogenannte „Machbarkeitsstudie“, die unterschiedliche Optionen für die zukünftige Kirchennutzung vorstellt, die dieser Raum hergibt. In einer ausgiebigen Diskussion vor Ort wurde klar, auf welche Schwierigkeiten die Unternehmung stößt, einen Plan auszuarbeiten, der allen Nutzer*innen gerecht werden soll. Wir Studierenden hoffen jetzt, dass unsere Gedankenanstöße und Vorschläge mitbedacht werden und dass nach Abschluss der Umbaumaßnahmen die Johannisgemeinde wieder an diesem historischen Ort Gottesdienst feiern und ihr Gemeindeleben wieder aufnehmen kann. Die Übung vermittelte deshalb nicht nur kirchengeschichtliches Grundwissen, sondern gab einen Vorgeschmack auf das, womit sich zukünftige Pfarrer*innen früher oder später auseinandersetzen werden: alte Kirchengebäude, die Teil unserer Geschichte sind, auf die aber auch unterschiedliche Gruppen von

Menschen Anspruch erheben und vielleicht auch Anspruch erheben sollten, und mit denen wir Theolog*innen uns so früh wie möglich auseinandersetzen sollten.



„German (and) Theology“ – Die Summer School 2017

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

Im Juli war es wieder so weit. Die nunmehr dritte „German (and) Theology Summer School“ unter der Leitung von Prof. Ulrich Volp fand an unserer Fakultät statt. Die Teilnehmer*innen waren dieses Jahr noch heterogener als in den letzten Jahren: Ihre Herkunftsländer verteilten sich über die gesamte Welt und von Masterstudent*innen über Doktorand*innen bis zu Professor*innen war alles vertreten. Gemeinsam hatten jedoch alle, dass sie Deutsch lernen wollten und einen engen Bezug zur Theologie hatten.

Dieses Jahr konnte Prof. Volp für die Summer School DFG-Fördergelder für zahlreiche Stipendien einwerben, sodass die besten Bewerber*innen unabhängig von ihren finanziellen Mitteln teilnehmen konnten. Zum Konzept der Summer School gehört, dass vormittags Deutschkurse stattfinden, die dieses Jahr in zwei Gruppen geteilt werden mussten, da der Andrang so groß und die Vorkenntnisse der Teilnehmer*innen so verschieden waren. Die Sprachlehrerinnen arbeiteten intensiv mit ihren Gruppen zusammen und so konnten sich fast alle Teilnehmer*innen am Ende ihres dreiwöchi-

gen Aufenthalts ebenso gut in Alltagssituationen zurechtfinden wie in Texten von Schleiermacher. Die erste Woche begann thematisch mit der Kirchengeschichte unter Leitung von Prof. Volp, in der zweiten Woche folgten Veranstaltungen zum Neuen Testament unter Leitung von Prof. Zimmermann und einer Veranstaltung zur Systematik durch Prof. Dietz, an die sich letztlich in der dritten Woche die interkulturelle Theologie anschloss, die von Prof. Küster geleitet wurde.

Die Teilnehmer*innen waren teilweise in Appartements und teilweise in Gastfamilien untergebracht, sodass einige auch schon beim Frühstück in die deutsche Sprache eintauchen konnten, weil ein Mitglied der Gastfamilie beispielsweise lieber Deutsch als Englisch am Frühstückstisch sprach. An den beiden Wochenenden konnten die Teilnehmer*innen an Ausflügen teilnehmen, um die Umgebung kennenzulernen: Am ersten Samstag ging es nach Frankfurt am Main, wo sich an eine Führung durch das Bibelmuseum – vielen Dank an Ulrich Hofeditz, der für uns die Führung übernommen hat – und einem Mittagessen in der Innenstadt noch eine

Führung durch das historische Frankfurt an-
schluss. Zum Abschluss ging ein Teil der Gruppe
noch in eine Apfelweinwirtschaft in Alt-Sach-
senhausen, um den Abend ausklingen zu lassen.
Am zweiten Samstag war Mainz selbst an der
Reihe. Diesmal begann der Tag mit einer Stadt-
führung zum Thema „500 Jahre Reformation in
Mainz“. Organisiert wurde die Führung von der
Erwachsenenbildungsstelle der EKHN. Nach dem
Mittagessen gab es noch eine Führung durch das

Gutenberg-Museum, bevor die Teilnehmer*innen
die Stadt auf eigene Faust erkunden konnten.

Die Summer School war wie in den letzten
Jahren ein voller Erfolg, der ohne die zahlreichen
Hände im Hintergrund nicht hätte zustande
kommen können. Wie in den letzten Jahren blei-
ben wir sicherlich mit vielen Teilnehmer*innen
in Kontakt und beginnen voller Vorfreude die
Vorbereitungen für die nächste Summer School.
Erste Anmeldungen sind schon eingegangen.



Statements von Teilnehmern:

"My three weeks at JGU Mainz's German (and) Theology Summer School Course provided the dedicated time and space for me to solidify my German language skills so as to prepare me for the archival work that I would do soon thereafter. Not only did my translation speed significantly improve, but the stimulating lectures in systematic and historical theology, biblical studies, and intercultural theology gave our tight-knit summer school community fodder for engaging in deep discussions, all of which greatly contributed in helping to focus my own project. I can't thank enough the staff, faculty, and students that helped make the experience what it was, and I highly recommend the program to all who are interested in furthering their German language abilities while at the same time becoming more acquainted with the German theological tradition."

Clement Wen, Edinburgh

"I would highly recommend Mainz's wonderful summer school language and theology program. The entire program is perfectly calibrated to assist theological students like me in learning to read (or improving the ability to read) theological texts in German. The staff and faculty were incredibly knowledgeable and helpful at every step of the process, from assisting with questions before our arrival to helping us find our way around this beautiful city. I also brought my family with me (my wife and two small boys) and they had a wonderful time in Mainz. The downtown is lovely and easily walkable and there are so many amenities (parks, water fountains, playgrounds) for families with small children. I simply cannot recommend this program highly enough!"

Joshua Bruce, Edinburgh

Weitere Informationen:

patristik.de/Summerschool.html

Review:

<http://www.thetwocities.com/education/german-and-theology-summer-school/>

Mit der theologischen Brille über die Documenta 14

Christine Pacholak
studiert im 5. Semester
Erziehungswissenschaften mit
Beifach Evangelische Theologie

Die Documenta ist die weltweit größte Ausstellung zeitgenössischer Kunst und findet 2017 zeitgleich in Kassel und Athen statt. „Von Athen lernen“ ist das diesjährige Motto. Am letzten Juni Wochenende machten sich bundesweit Studierende auf den Weg, um an der ev. Akademie Hofgeismar am Seminar „Die Gegenwart der Kunst“ teilzunehmen. Im Mittelpunkt der Veranstaltung stand der Besuch der Documenta 14. Mit zahlreichen Vorträgen und Aktionen begleitete die Bildungsstätte die Veranstaltung. An der Johannes Gutenberg-Universität wurden die Theologiestudierenden von Prof. Dr. Küster und Prof. Dr. Fechtner in einer Lehrveranstaltung zu „Theologie und Kunst“ auf dieses Wochenende vorbereitet und begleitet.

In Kassel wurden wir mit einem Stadtplan ausgestattet. In diesem hatte der Documenta erfahrene Medienpädagogin Andreas Mertin die Kunstpositionen verzeichnet, die man seiner Meinung nach nicht auslassen sollte. Es gab einiges zu entdecken...

Nicht zu übersehen war der „Parthenon of Books“ von der Künstlerin Marta Minujin. Ein

Tempelnachbau aus einem Stahlgerüst, an dem unzählige Bücher angebracht waren. Bücher, die zeitweise oder immer noch zu den verbotenen Exemplaren gehören, konnten von den Besuchern gespendet werden. Das Gerüst wurde nach und nach, während der Ausstellungsdauer, mit diesen zensierten Büchern verkleidet. Auch einige Bibelausgaben waren dabei.

Andere Arbeiten waren unauffälliger und erst auf den zweiten Blick war zu erkennen, dass auch diese zur Documenta gehörten. Leise konnte man an verschiedenen Orten immer wieder hören „...Ignoranz ist eine Tugend...“, aus einem rostigen Auto oder in der Restaurant-Toilette bekam man es zugeflüstert, dafür sorgte der Künstler Pope. L. mit seiner Sound-Collage. Die Eindrücke waren vielfältig. Der erste Tag verging mit entdecken. Den Abend verbrachte die Gruppe in Hofgeismar. Dort bot das Programm der Bildungsstätte einen Vortrag zur „Geschichte der Documenta“ an.

Bevor es am zweiten Tag nach Kassel ging, wurden wir mit einem Arbeitsauftrag überrascht, der den theologischen Blick auf die Kunst schärfen

sollte. Wir bekamen die Aufgabe ein passendes Kunstwerk für jeden der 12 alttestamentlichen Propheten zu finden. Daraufhin bildeten sich 12 Gruppen, die jeweils einen Propheten übernahmen. Es entstanden intensive Diskussionen und verschiedene Assoziationsketten, was wohl zu Jona, Hosea, Daniel und Co passen könnte. Die Gespräche profitierten von den verschiedenen Vorbereitungen der am Seminar teilnehmenden Universitäten und den subjektiven Eindrücken des Vortages.

Daniel bekam unter dem Stichwort „Traum“ eine Videoinstallation aus der Neuen neuen Galerie zugeordnet, eine Arbeit von Theo Eshetu.

Jona wurde imaginär mit einem „Boot“ aus der Documenta-Halle versorgt, eine Arbeit von Guillermo Galindo. Aus dem Wrack eines Flüchtlingsbootes entwickelte der Künstler eine Art Saiteninstrument. Einen Klangkörper, den man nicht ausprobieren durfte, worauf die Aufsicht einige Besucher hinweisen musste, da die entsprechende Beschilderung fehlte.

Hosea bekam eine Sound-Installation von Ben Patterson. Dieser hatte Froschquaken aufgenommen und in den Karls-Auen inszeniert. Zwischen die tierischen Stimmen hatte er auch Aufnahmen eines menschlichen Froschchores gemischt, be-

zugnehmend auf die griechische Komödie des Aristophanes „Die Frösche“. Dem gegenüber stellten wir die Videoarbeit „Byzantion“ von Romuald Karmakar, in der man einen byzantinischen Chor sehen und hören konnte.

Während des gesamten Zeitraumes der Documenta konnte man kostenlos an geführten Spaziergängen teilnehmen, die von den sogenannten „Chor-Mitgliedern“ angeboten wurden. Sie gaben Zusatzinformationen zur Kunst und berichteten von Hintergründen. Ohne diese zusätzlichen Erklärungen blieb dem Besucher der Zugang zu den Exponaten oft verwehrt. Parallelen lassen sich zu den antiken Chören in der griechischen Theaterwelt ziehen. Dort war es die Aufgabe der Chöre dem Zuschauer die Handlung auf der Bühne näher zu bringen. In Kassel übernahmen die Chormitglieder die Vermittlungsarbeit zwischen der Kunst und dem Publikum.

In der neuen Galerie beispielsweise irritierten mich zwei schwarze Bilder, eine aktuelle Arbeit von David Schutter. Die Bilder waren nicht groß, schwarz und ästhetisch nicht ansprechend. Ich ging weiter. Mehr Beachtung schenkte ich den nebenhängenden Darstellungen aus dem 15. Jahrhundert mit typischer Rahmung, noch nicht wissend, warum sie in der weltgrößten Ausstel-

lung für zeitgenössische Kunst zu sehen sind. Glücklicherweise profitierte auch ich von der Vermittlungsarbeit des Chores.

Eine Gruppe hatte sich zwischenzeitlich vor der Bilderreihe versammelt und eine Chor-Dame blieb vor dem Bild „Die Versuchung des Hl. Antonius“ (1390-1400) von Niccolò di Pietro Gerini stehen und klärte auf: „St. Antonius, einer der Kirchenväter, ist bekannt dafür, dass er vielen Versuchungen widerstehen konnte. In der Ikonographie wird er oft mit Goldhaufen dargestellt, denen er keine Beachtung schenkt, sie sogar ablehnt. Die zwei Gemälde aus dem 14 und 15. Jahrhundert stellen genau diese Szene da. Nicht selten griff die damalige Kirche nachträglich in die Abbildungen ein. War sie der Meinung, dass es zu viel Gold war, machte sie es St. Antonius etwas leichter und ließ einen Teil davon übermalen... David Schutter hatte sich lange Zeit mit den alten Antonius Darstellungen auseinandergesetzt. Die schwarzen Bilder von Schutter beziehen sich direkt auf diese Ikonographie...“

Bei der Gruppe und mir gab es einen gewissen Aha-Effekt und subtil standen die Fragen im Raum „Was steckt eigentlich unter den Übermalungen?“, „Existiert etwas unter der sichtbaren Oberfläche?“

Das Documenta-Wochenende bot in der assoziativen Auseinandersetzung mit der Kunst zahlreiche Gelegenheiten nicht nur theologische Anknüpfungspunkte zu finden.



„Leben bis zuletzt“: Ein Nachmittag im Christophorus-Hospiz

Charlotte Jußli
studiert evangelische Theologie
im 10. Semester mit dem Ziel des
kirchlichen Examens

„Wie würden Sie sterben wollen?“ Diese Frage wurde uns im Seminar „Tod und Trauer im Neuen Testament“ unter der Leitung von Dr. Susanne Luther und Prof. Dr. Ruben Zimmermann gestellt. In dem Seminar untersuchten wir unter anderem die Frage nach dem „guten Tod“; eine Frage, die die Menschen damals wie heute beschäftigt. Wir erfuhren durch den Gastvortrag von Prof. Oehler, dass es damals so etwas wie eine „Sterbeversicherung“ gab und machten uns Gedanken, was für die Menschen früher wohl ein guter Tod gewesen sein mag. Und wie ist es für uns heute? Dies wollten wir im Christophorus-Hospiz in Mainz-Drais herausfinden. Wer eine nicht austherapierbare, unweigerlich zum Tod führende Krankheit hat und in Frieden sterben möchte, der begibt sich zum Antritt seiner letzten Reise in ein Hospiz. Dem mittelalterlichen Begriff treu, versteht sich das Hospiz als „Herberge“, die – wie das damalige Hospiz Pilgernde aufnahm – den Todkranken aufnimmt, um ihn auf seiner letzten Reise zu begleiten. Das

ist auch der Grund, weshalb die Patienten hier Gäste genannt werden. Neben pflegerischen Leistungen und Palliativmedizin bedeutet das auch Sterbebegleitung und Seelsorge.

Am 5. Juli 2017 traf sich unsere Seminargruppe am Hintereingang des Christophorus-Hospizes in Mainz-Drais. Da es ein sehr heißer Tag war, führte man uns direkt auf die Terrasse, wo es, dank einer kleinen Laube, ein wenig kühler war. Die evangelische Hospizseelsorgerin, Pfarrerin Nirmala Peters, und der pflegerische Leiter, Michael Schwarz, berichteten zunächst kurz aus ihrem Arbeitsalltag, gingen dann aber recht schnell in eine offene Fragerunde über. Beide waren mehr als aufgeschlossen beim Beantworten unserer Fragen. So verlor man umgehend jegliche Skrupel, auch kritischere Fragen zu stellen. Neben üblichen organisatorischen Aspekten kamen selbstverständlich auch Fragen nach Spiritualität im Hospiz oder Ritualen im Alltag auf. Organisatorisch gesehen gibt es keine geregelten Abläufe: Jeder der Gäste kann seinen

eigenen Lebensstil pflegen – wer beispielsweise erst um halb zwölf aufstehen möchte, tut es auch. Wer nachts um halb vier Mojitos trinken will, muss sich in keiner Weise erklären. Vielen Gästen fällt das anfangs anscheinend schwer, weil ihnen Dinge wie langes Ausschlafen bis mittags unangenehm sind. „Die Menschen denken noch, sie würden bewertet werden. Glücklicherweise,“ so betonte der pflegerische Leiter, „ist es nicht unsere Aufgabe, Dinge nach unseren eigenen Maßstäben zu bewerten. Das gilt es immer zu beachten.“ Auch die Frage, wie etwa angesichts unserer pluralistischen Gesellschaft damit umzugehen sei, wenn eine christliche Sterbebegleitung nicht gewünscht ist, kam auf. „Es ist trotzdem wichtig, sich seine Authentizität zu bewahren – immerhin bin ich Pfarrerin. Außerdem wissen die Gäste, die zu uns kommen, dass sie sich in eine christliche Einrichtung begeben.“

Die Gesprächsrunde dauerte etwas mehr als eine Stunde, anschließend gab es eine Führung durch die Einrichtung. An dieser Stelle sei noch ein schönes – und gleichzeitig cleveres – Ritual hervorgehoben: Ist ein Gast verstorben, wird eine große Kerze im Eingangsbereich angezündet. Somit weiß jeder Mitarbeiter, der beispielsweise das Hospiz zum Schichtwechsel betritt, sofort Bescheid.

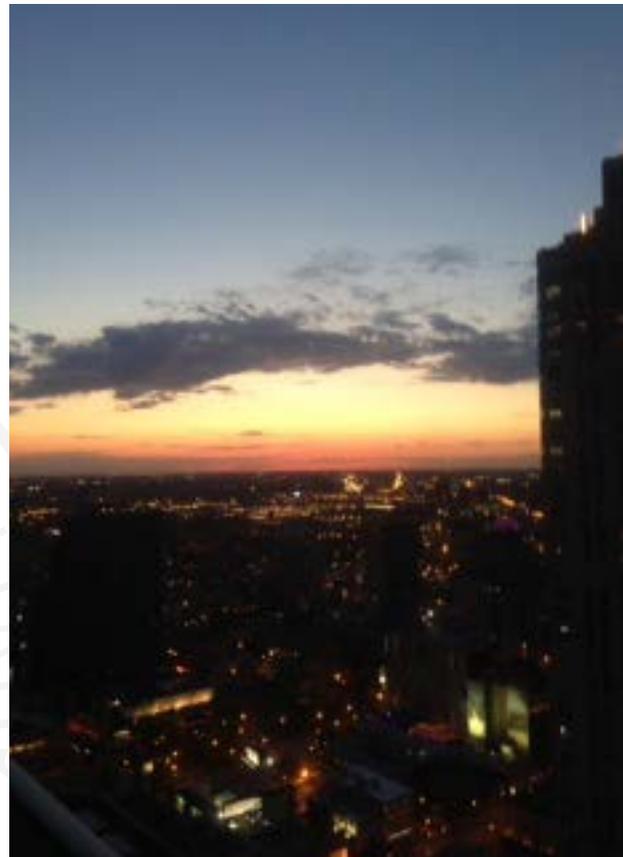
Die Empfehlung, nicht zu werten, war für mich persönlich einer der wichtigsten Punkte aus dem Gespräch mit der pflegerischen Leitung und der Pfarrerin. Die eigene Meinung zählt in diesem Rahmen nicht mehr. Paradoxien gilt es auszuhalten, nicht zu lösen. Das ist wohl mit am Schwierigsten.

**weitere Informationen zu den
Mainzer Hospizdiensten:
hospiz-mainz.de
mainzer-hospiz.de**

Eine Begegnung mit der „North American Patristics Society“: Ein Bericht von der Jahrestagung 2017

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

Jedes Jahr Ende Mai trifft sich die North American Patristics Society, kurz NAPS, im Hyatt Regency in Chicago zu ihrer Jahrestagung. Die Society ist ein Zusammenschluss all de-



rer, die im weitesten Sinne mit Patristik arbeiten, oder daran interessiert sind.¹ Hierzu gehören vor allem Kirchenhistoriker*innen, Althistoriker*innen und Altphilologen*innen, aber auch grundsätzlich jede*r, die bzw. der sich mit der frühen christlichen Kirchengeschichte beschäftigt. Die Teilnehmer*innen sind genauso vielfältig wie ihre Fächer: Von hochrangigen Professores, über Doktores, bis hin zu Doktoranden waren alle vertreten. Sogar vereinzelt Masterstudent*innen aus den umliegenden Universitäten konnte man treffen. Der Umgang war sehr offen und einladend, der Austausch herzlich und engagiert. Die Tagung begann am Donnerstag, den 25., vormittags mit pre-conference Workshops zu den Themen „Teaching Medicine and Religion in Late Antiquity“, „Digital Editions and Text Analysis: Coptic as a Case Study“ und „Mapping the Marginalized: Interactive Maps for Research and Classroom Use“, für die man sich

¹ Neben der NAPS Jahrestagung gibt es auch noch eine weitere große, internationale Tagung im Bereich der Patristik, die in Oxford angesiedelt ist und 2019 das nächste Mal stattfindet.

vorab anmelden musste. Nachmittags begann dann die eigentliche Tagung. Jeweils zehn Panels liefen gleichzeitig mit meist je vier Vortragenden, jeder Vortrag hatte eine Länge von 25 Minuten. Die Panels waren nach Themenkomplexen zusammengestellt und so gab es natürlich mehrere zu den „Dauerbrennern“ Augustinus oder Origines, aber auch zu den weniger klassischen

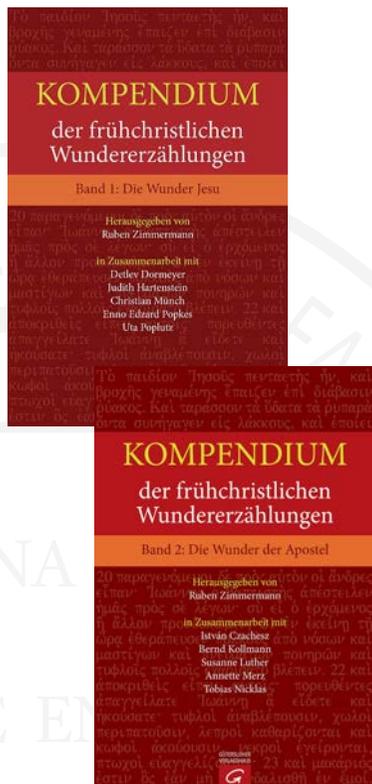


Themen wie „Meals, Mouths, and Materiality“. Bis Samstag Mittag gab es so die Möglichkeit, sich diejenigen Vorträge anzuhören, die für einen persönlich interessant waren. Leider gab es natürlich trotzdem immer Überschneidungen. Bei den Vorträgen selbst waren die Rückmeldungen immer freundlich und konstruktiv, besonders für Nachwuchswissenschaftler*innen gab es so die Möglichkeit, enorm vom Austausch zu profitieren und beim Mittagessen oder in einer der Kaffeepausen mit erfahreneren Wissenschaftler*innen aus dem gleichen Interessengebiet in Kontakt zu kommen. Durch die Vielfalt konnte man aber auch über das eigene Arbeitsgebiet hinaus viele Anregungen für neue Projekte oder auch andere Arbeitsweisen finden. Alles in Allem ist die NAPS auf jeden Fall eine Reise wert und durch die zahlreichen Fördermöglichkeiten auch für Nachwuchswissenschaftler*innen durchaus erschwinglich. Ich jedenfalls hoffe, nächstes Jahr wieder dabei sein zu können.

Faszination Wundererzählungen:

Zum Abschluss des Gesamtwerks „Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen“ herausgegeben von Ruben Zimmermann et al.

Dr. Susanne Luther ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Neues Testament der Evangelisch-Theologischen Fakultät der JGU und Mitherausgeberin des Kompendiums



Sprechende Esel und Hunde, eine liebeskranke Schlange, gehorsame Wanzen, ein zum Leben erweckter Räucherfisch oder ein kopfüber Gekreuzigter, der noch lange Predigten hält, zwei Apostel in der Stadt der Menschenfresser, einer der den Thronfolger in der Hochzeitsnacht von der Notwendigkeit der Keuschheit überzeugt. Menschen, die Töten (und Auferwecken), um andere vor moralischen Untaten und somit vor der Verurteilung im Gericht zu bewahren, Menschen die zur Schau geheilt werden, nur um dann wieder in die Krankheit zurückzufallen, um so für das andere Geschlecht unattraktiv zu sein – diese und andere ‚wundersame‘ Geschichten und Wundererzählungen, wie man sie in den apokryphen Apostelakten findet, werden im zweiten Band des lange erwarteten Kompendiums der frühchristlichen Wundererzählungen vorgestellt und ausgelegt. Doch wozu sollte man sich als Theolog*in für derartige ‚Stories‘ interessieren?

Bergen sie eine theologische Aussage und inwiefern sind sie für Pfarrer*innen und Lehrer*innen relevant?

Für den ersten Band des Kompendiums (Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013) liegen die Antworten auf diese Fragen nahe: Band 1 stellt eine umfangreiche Auswahl an Wundererzählungen aus den kanonischen und apokryphen Evangelien vor, die Jesus als Wundertäter in den Blick nehmen. Die Vielfalt von fast 100 Autorinnen und Autoren wird durch eine gleichbleibende Auslegungsstruktur zusammen gehalten: Übersetzung, narratologische Analyse, sozial- und realgeschichtlicher Kontext, traditions- und religionsgeschichtlicher Hintergrund, Wirkungsgeschichte und unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten der Wundererzählungen. Bereits in Band 1 spielt die Frage nach der historischen Plausibilität der Erzählungen bzw. nach dem Verhältnis von Fiktion und Faktualität in der

Darstellung und somit nach ihrer adäquaten Rezeption und Deutung heute eine zentrale Rolle.

In dem jetzt erschienenen Band 2 (Die Wunder der Apostel, Gütersloh 2017) werden auf über 1000 Seiten Wundergeschichten diskutiert, in denen ein Apostel wie Thomas, Andreas, Philippus etc. oder eine Apostolin wie Thekla als Wundertäter auftreten. Der Band bringt damit viele apokryphe Texte zu Gehör, die teilweise in deutscher Erstübersetzung präsentiert werden. Hier stellt sich dem Leser und der Leserin die Frage, ob er oder sie es mit Fiktion oder mit Berichten von historischen Ereignissen zu tun hat, häufig nicht mehr. Die in den apokryphen Apostelwundern häufig wahrzunehmende Überzeichnung mutet vielmehr als humoristische oder moralisch-belehrende Unterhaltungsliteratur an. Doch zugleich öffnen sich faszinierende Einblicke in die Frömmigkeit

der frühen christlichen Jahrhunderte, auf liturgische Traditionen, eschatologische Ängste, ethisch-moralische Lehren und theologische Entwicklungen. Im Kompendium werden die Wundererzählungen als literarische Produkte jenseits eines Anspruchs auf historische Referenzialität und jenseits ihrer kirchlichen Rezeption (z.B. als häretische Texte) vorgestellt.

Am 27. Oktober 2017 wird zum Erscheinen des 2. Bandes ein Tagessymposium an der JGU stattfinden, zu dem alle Interessierten herzlich eingeladen sind.

**Symposium zum Erscheinen des Wunderkompendiums
27.10.2017 11:00-17:00Uhr (rechte Aula)
<http://www.ev.theologie.uni-mainz.de/zimmermann/wunderkompendium/pages/willkommen.html>**

Als Begleitband zum Kompendium ist bereits erschienen: B. Kollmann/R. Zimmermann (Hg.), Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven, WUNT 339, Tübingen 2014.

Religionsunterricht - quo vadis?

Thorsten Müller
studiert evangelische Theologie
und Latein für das Lehramt an
Gymnasien

Am Dienstag, den 04.07.2017, fand an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Mainz ein durch das LOB-Projekt organisierter Workshop mit Herrn Dr. Christoph Meier unter dem Titel „Religionsunterricht – quo vadis?“ statt. Dieser Workshop richtete sich insbesondere an Student*innen, die Theologie auf Lehramt studieren.

Der Workshop vermittelte viele interessante Informationen über die Voraussetzungen des RU in Rheinland-Pfalz. Wir haben hier eine sogenannte „hinkende Trennung“ von Staat und Kirche: einerseits werden die Lehrpläne von der Kirche bestimmt, andererseits ist im Grundgesetz Artikel 7 §3 der RU als ordentliches Lehrfach bestimmt¹. In einigen Bundesländern tragen sich mit der Überlegung, einen konfessionell-kooperativen RU einzuführen. Dann würde das Fach nicht mehr nach Konfessionen getrennt unterrichtet werden oder es würden sich jährlich oder halbjährlich katholische und

evangelische Religionslehrer abwechseln. In Rheinland-Pfalz gibt es für Schüler*innen ab 14 Jahren auch die Möglichkeit frei zu wählen, am RU welcher Konfession sie teilnehmen, oder ob sie – soweit die jeweilige Schule es anbietet – den Ethikunterricht besuchen wollen. Dieser wird in vielen Schulen von Religionslehrer*innen mitgetragen, wobei dieses Fach immer häufiger von Absolvent*innen eines Philosophiestudiums unterrichtet wird. In den östlichen Bundesländern besteht auch die Möglichkeit des konfessionslosen RU. Es handelt sich dabei um eine Mischung aus Ethik und RU, die es sich zum Ziel setzt, einen neutralen Blick auf die Weltreligionen zu richten. In diesem Fall ist RU nicht mehr an Bekenntnisse gebunden, sondern wird zu einem reinen Wissens- und Lernfach. Aber auch innerhalb des „klassischen“ konfessionellen RU gibt es Möglichkeiten zur Zusammenarbeit z.B. mit katholischen Kollegen.

Neben diesen Informationen wurden auch Informationen über weitere Möglichkeiten vermittelt, an Schulen tätig zu werden (z.B. als Schulseelsorger, was vor allem für Pfarrämter*innen

¹ (3) Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. (GG 7,3).

eine Alternative zum Gemeindedienst darstellen kann), über die Situation und das Ansehen der Religionslehrer*innen im Kollegium, die nicht immer einen leichten Stand haben, aber auch zu den Voraussetzungen zum Erhalt der sogenannten Vocatio, der von der Kirche ausgesprochenen Befähigung zum Erteilen von Religionsunterricht.

Der Workshop bot eine Vielzahl an Informationen, die über die universitäre Vorbereitung auf das Referendariat hinausgehen und daher eine gute Ergänzung zum curricularen Studienangebot – vor allem im Hinblick auf Praktika oder das bevorstehende Referendariat – darstellte.

Weitere Informationen zum RPI:
rpi-ekkw-ekhn.de/home/rpi-orte/mainz/region/

Mainzigartig: Mit dem THEOMentoring Berufsperspektiven entdecken

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

Pfarramt oder Lehramt? Das scheint oftmals die einzige Alternative nach dem Theologiestudium zu sein. Doch das ist nur ein Teil der Wahrheit. Tatsächlich bietet das Theologiestudium zahlreiche, manchmal unvermutete Berufsperspektiven. Das THEOMentoring-Programm, ein Teil des LOB-Projektes an unserem Fachbereich, versucht die Studierenden dafür zu sensibilisieren und will sie bei der Berufsorientierung unterstützen.

Potentieller Beruf: „Irgendwas mit Medien“?

Seit nunmehr drei Jahren können Studierende der Evangelischen Theologie am THEOMentoring teilnehmen. In individuellen Gesprächen werden zunächst die Interessen der Studierenden in den Blick genommen. Sucht man nach ganz anderen Perspektiven jenseits von Pfarr- und Lehramt? Vielleicht „irgendwas mit Medien“? Soll der Blick ins Pfarramt und Lehramt vertieft werden? Welche Sonderpfarrämter könnten den eigenen Interessen und Stärken entsprechen?

Gemeinsam mit den Studierenden wird der passende Mentor bzw. die passende Mentorin ausgewählt. Das eigentliche Mentoring findet etwa von März bis zum Juli eines Jahres statt. In diesem Zeitraum vereinbart das Mentoringpaar – Student*in und Mentor*in – mindestens vier Treffen, in denen die Studierenden die Möglichkeit haben, Einblicke in den Beruf des Mentors bzw. der Mentorin, den jeweiligen Alltag und vielleicht auch theologische Schwerpunkte zu bekommen.

Kaffee trinken: Ja. Kaffee kochen: Nein

Das THEOMentoring ist aber kein Praktikum. In den Mentoringgesprächen sollen die Studierenden Einblicke in die Arbeitswelt professioneller Theologinnen und Theologen gewinnen, indem sie ihre Fragen beispielsweise über den Berufsalltag, die beruflich notwendige theologische Tiefenschärfe oder die Work-and-Life-Balance stellen können. Das THEOMentoring-Programm begleitet die Studierenden mit vor- und nachbereitenden Workshops sowie mit einem thematisierten

tisch zugespitzten Workshop, der die Berufsaussichten, z.B. als Pfarrer*in oder Lehrer*in genauer in den Blick nimmt.

Das sagen Studierende:

„Ich würde das THEOMentoring weiterempfehlen, weil es neue Einblicke in die Berufswelt von Theologen ermöglicht und man neue Kontakte knüpfen kann.“

„Das THEOMentoring hat mir geholfen meine Perspektiven hinsichtlich der Berufschancen zu erweitern und zu bestätigen, dass ich den richtigen Studiengang gewählt habe.“

„Das Mentoring, bzw. die Gespräche mit den Mentoren haben mir gezeigt, dass es viele Gründe gibt, Theologie zu studieren. Diese stehen jedoch oft nicht im direkten Zusammenhang mit dem daraus resultierenden Berufsfeld. Das heißt, dass man sich vielleicht auch ein Stück weit vom Studium inspirieren lassen sollte und neue Möglichkeiten in Betracht ziehen sollte, um seinen eigenen Weg zu finden.“

(Teilnehmer des THEOMentoring 2016/2017:
Sarah Bornscheuer, Betina Burkhart, Maximilian Kölsch)

Interesse geweckt?

Sind Sie Theologe/Theologin und möchten Ihren Erfahrungsschatz mit jungen Theologiestudierenden teilen? Studieren Sie Theologie und möchten am THEOMentoring teilnehmen? Kontaktieren Sie uns: dokoy@uni-mainz.de.

Mainzigartig: Geistliches Leben an der Uni

In Mainz gibt es neben den zahlreichen Angeboten der Universität für ihre Studierenden auch viele selbstständige Gruppen, die das Alltagsleben bereichern können. Wir wollen euch in dieser Ausgabe gleich zwei Angebote vorstellen, die das geistliche Leben an der Universität betreffen und ihre Türen für Interessent*innen geöffnet haben.

Falls ihr in einer solchen Gruppe oder Studierendengemeinde aktiv seid und diese gerne in einer der folgenden Ausgaben vorstellen möchtet, wendet euch an das Redaktionsteam. Wir freuen uns auf eure Beiträge!



Thorsten Müller
studiert evangelische Theologie
und Latein für das Lehramt an
Gymnasien

Die Evangelische Studierendengemeinde (ESG)

Die Evangelische Studierendengemeinde – kurz ESG – befindet sich gegenüber dem Campus in einem roten Backsteingebäude. Das Erkennungsmerkmal der ESG ist in Anlehnung an Mt 26,69ff. ein roter Hahn.

Die ESG Mainz bietet Studierenden ein umfangreiches Angebot an Veranstaltungen, z.B.

- den Morgenimpuls, der jeden Dienstag um 07:15 Uhr mit anschließendem gemeinsamem Frühstück stattfindet, um gestärkt in den Tag und die Woche zu starten.
- Jeden Mittwoch findet ein Gemeindeabend statt, der jeweils unter einem bestimmten Motto steht. In diesem Rahmen steht auch die „Dinnerchurch“, d.h. nach einem gemeinsamen Abendessen und einer kleinen Andacht hält ein Gastredner (z.B. Professor*innen der Theologie oder auch

anderer Fachbereiche) einen kurzen Vortrag zu ethischen Themen.

- Donnerstags trifft sich die „Mayennaise“, eine Gruppe von Studierenden überwiegend aus französischsprachigen Ländern, die aber auch für alle anderen Interessierten offen ist.
- Zu den weiteren Angeboten der ESG zählen z.B. Improvisationstheater, Irish Folk und Spieleabende.
- Zudem lädt die ESG in Zusammenarbeit mit anderen Gruppen regelmäßig zum ökumenischen Taizé-Gebet und zu Lobpreis-Abenden ein.
- Das Semester wird durch einen Semesterstart- und Semesterabschlussgottesdienst gerahmt, in denen das Semestermotto in Liedern und Predigt Ausdruck findet. Diese Gottesdienste finden jeweils am ersten und letzten Mittwoch der Vorlesungszeit in der ESG-Kirche statt.
- Die ESG ist ein Ort der Begegnung, auch mit anderen Nationalitäten und Religionen. So bietet sie im Rahmen der „Stube-Abende“ ausländischen Studierenden die Möglichkeit ihr Heimatland vorzustellen und sich über Erfahrungen, die sie in Deutschland machen, auszutauschen.

Dies ist nur ein kleiner Einblick in das Spektrum der Angebote. Weitere Veranstaltungen werden auf der Homepage (esg-mainz.de) angekündigt. Organisatorisch ist vor allem der ESG-Rat für

das Programm verantwortlich, ein Gremium von Studierenden für Studierende, die sich aktiv in die Gestaltung des Gemeindelebens einbringen und selbst über ihre Ziele und Bedürfnisse in Zusammenarbeit mit ihren Kommiliton*innen entscheidet. Der Rat ist auch der Ansprechpartner der Evangelischen Studierendengemeinde.

Der ESG ist ein Studierendenwohnheim angegliedert, in dem rund 130 Studierende aus verschiedenen Nationen zusammenleben.

Das Wohnheim selbst ist ebenso wenig konfessionsgebunden wie die Teilnahme an den zahlreichen Veranstaltungen.

Unsere ESG-Pfarrerin Ilona Klemens und unser ESG-Pfarrer Erich Ackermann nehmen den seelsorgerischen Auftrag in unserer Studierendengemeinde mit ganzem Herzen wahr. Sie haben ein offenes Ohr für alle Sorgen und bemühen sich stets um lösungsorientierte Beratung.

Unsere Türen stehen jedem offen und wir laden alle herzlich ein einfach vorbeizukommen und an den Veranstaltungen unseres Gemeindelebens teilzunehmen!



STUDIERN IN EVANGELISCHER PERSPEKTIVE

www.spener-haus.de

Theodor Langkabel
studiert im 7. Semester
Evangelische Theologie mit dem
Ziel des kirchlichen Examens
und leitet als Tutor das
Spenerhaus in Mainz

Das Philipp-Jakob-Spener Studienhaus

Als theologisches Studienhaus bietet dir das Spenerhaus Gemeinschaft mit anderen Christ*innen, unterstützt dich in der Auseinandersetzung mit Fragen, die das Studium für deinen Glauben aufwirft und bereitet dich auf die Praxis vor.

Wozu das Spenerhaus?

Das Spenerhaus möchte dazu beitragen, dass Studentinnen und Studenten für ihren zukünftigen Dienst in Gemeinde, Schule und Mission vorbereitet werden. Wir wollen Theologiestudentinnen und Theologiestudenten begleiten, sodass sie in besonderem Maße von ihrem Studium profitieren.

- Auseinandersetzung mit theologischen Fragen: Das Spenerhaus fördert die theologische Urteilsbildung. Dazu durchdenken wir gemeinsam theologische Fragen, können in einem lockeren Rahmen über Fragen, die uns grade beschäftigen,

diskutieren und betrachten Themenstellungen nochmals aus einer anderen Perspektive, als wir es sonst im Studium tun. Dies geschieht im Vertrauen auf das Handeln Gottes. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf der Frage nach den Denkvoraussetzungen, die die jeweiligen theologischen Positionen prägen. So hinterfragen wir nicht nur unterschiedliche Theologien auf ihnen zugrunde liegende Weltbilder, sondern auch unser eigenes Denken auf unsere Prägungen.

- Glaubensleben: Das Spenerhaus bietet einen Rahmen, um den Glauben gemeinsam zu leben und um sich im persönlichen Glaubensleben weiterzuentwickeln. Dies geschieht neben der organisierten wöchentlichen Andacht vor allem in persönlichen Freundschaften und im Austausch.
- Persönlichkeit und Praxiserfahrungen: Durch das Leben in der WG-Gemeinschaft ist zudem ein guter Rahmen gegeben, um in seiner Persönlichkeit zu reifen. Durch das Zusammenleben lernt man nicht nur andere, sondern vor allem auch sich selbst besser kennen. Herausforderungen, die das WG-Leben mit sich bringt, fördern wichtige Kompetenzen für den späteren Beruf. Andachten im vertrauten Rahmen und gemeinsam gestaltete Gottesdienste bieten die Möglichkeit, sich auszuprobieren und Praxiserfahrungen zu sammeln.

Was bietet das Spenerhaus?

- ✓ Spenerabende: Zu unseren Themenabenden sind Gäste immer herzlich willkommen. Schau gern mal vorbei!
- ✓ Wohnraum und Gemeinschaft: Leben in einer ordentlichen, gut organisierten 9er WG mit herzlichen Mitbewohnerinnen und Mitbewohnern
 - Mit: Zimmer; Garten; Seminarraum und Bibliothek; wöchentlicher Andacht und Spenerabend; gemeinsamer Semesteranfangsfreizeit
- ✓ Gottesdiensteinsätze: Zweimal im Jahr gestalten wir gemeinsam einen Gottesdienst und sammeln Praxiserfahrungen.
- ✓ Tutor als Ansprechpartner: Theodor Langkabel gestaltet als Studentutor das Semesterprogramm, begleitet durch das Studium und stellt sich gerne deinen Fragen.

Weitere Informationen:

spener-haus.de

Dissertationen im Sommersemester 2017

Sonja Beckmayer
studierte Evangelische Theologie,
Buchwissenschaft, Deutsche Philologie
und Philosophie in Mainz. Von 2010-
2013 war sie Studienmanagerin der
Evangelisch-theologischen Fakultät,
2013-2016 Stipendiatin der Hessi-
schen Lutherstiftung und ist seit 2016
Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Prakti-
sche Theologie bei Prof. Dr. Fechtner.

Sonja Beckmayer,

Die Bibel als Buch. Eine artefaktorientierte Unters- chung zu Gebrauch und Bedeutung der Bibel als Gegen- stand am Beispiel von Bibelbüchern von Pfarrerinnen und Pfarrern.

*Dissertation im Fach Praktische Theologie (Prof. Dr. Kristian
Fechtner), eingereicht im Februar 2017, Rigorosum im Juli
2017.*

Was ist eine „Bibel“? Den meisten Antworten ist
gemeinsam, dass ihr Fokus auf dem biblischen Text
liegt. Die Bibel ist aber nicht nur Text, sondern auch
ein materieller Gegenstand. Den „material turn“ für die
Praktische Theologie aufnehmend untersucht meine
Dissertation Gebrauch und Bedeutung des materiellen
Gegenstandes Bibel am Beispiel von Bibelbüchern von
Pfarrpersonen. Methodisch ist hierfür ein eigenes For-
schungsdesign notwendig: die „Artefaktorientierung“.
Durch deren zentrale Erhebungsmethode, die „prak-
tisch-theologische Artefaktanalyse“, können entlang
der Gebrauchsspuren an Bibelbüchern sechs empirisch
begründeten „Bibeltypen“ gebildet werden.

Die „Arbeitsbibel“ führt hinein in den pastoralen
Bibelgebrauch im Kontext der Verkündigung und
deren Basis in der wissenschaftlichen Ausbildung von
Theolog*innen. Die „angesammelten Bibeln“ sind Bi-
belbücher, die als Übersetzungsvorrat gebraucht wer-

den. Die „Dienstbibel“ ist das Bibelbuch von Pfarrern,
das sie im Laufe des Tages begleitet, sie ist Organizer
und Erkennungsobjekt des Amtes. Die „Frömmigkeits-
bibel“ ist das Bibelbuch für die persönliche Bibelfröm-
migkeit. Die „biographische Bibel“ entsteht als Ge-
schenk zu wichtigen Lebensereignissen und markiert
diese als Erinnerungsgegenstand. Die „berufsbiogra-
phischen Bibeln“ sind Bibelbücher, die sich an verschie-
denen beruflichen Übergänge ansammeln und den
Berufsverlauf ins und im Pfarramt sichtbar machen.
Quer zu diesen Bibeltypen ergeben sich übergreifende
Themen wie die „Lutherbibel und die Lutherüberset-
zung“, das „gelesene Bibelbuch“ und das „Ende eines
Bibelbuches“. In einer liturgischen Perspektivierung
wird durch den artefaktorientierten Ansatz deutlich,
dass im evangelischen Gottesdienst zwischen den
„liturgischen Bibeln“ und der Altarbibel unterschieden
werden muss, und dass es zwei Formen der Altarbibel
mit je eigenen Gebrauchsweisen gibt.
Am Ende der Untersuchung stehen Ergebnisse auf
drei Ebenen: ersten eine neue Betrachtungsweise des
Pfarramtes in pastoraltheologischen „Praxisbildern“, im
Unterschied zu den bisher dominierenden Leitbildern,
zweitens empirie-basierte Aussagen zum tatsächlichen
Gebrauch und der Bedeutung der Bibel in der Gegen-
wart und drittens Erkenntnisse zur Nutzung neuer
Methoden in der praktisch-theologischen Forschung.

Friedhelm Gleiß
studierte Latein, Geschichte und
Evangelische Theologie in Erlangen
und Heidelberg. Im Anschluss daran
promovierte er in Kirchengeschichte
an der Universität Mainz.
Von 2013 bis 2015 arbeitete er als
wissenschaftlicher Mitarbeiter im
Projekt „Digitales Archiv der Refor-
mation“ im Thüringischen Haupt-
staatsarchiv Weimar (<http://digiref.reformationsportal.de>). Seit 2017
leitet er das Stadtarchiv Cuxhaven.

Friedhelm Gleiß,
**Die Weimarer Disputation von 1560. Theolo-
gische Konsenssuche und Konfessionspolitik
Johann Friedrichs des Mittleren**
*Dissertation im Fach Kirchengeschichte (Prof. Dr.
Irene Dingel; Zweitgutachten: Prof. Dr. Wolfgang
Breul), eingereicht im Juni 2016, Rigorosum im Mai
2017*

Bei der Weimarer Disputation im Jahr 1560
verhandelten die Jenaer Theologieprofessoren
Victorin Strigel und Matthias Flacius Illyricus
über die menschliche Willensfreiheit bei der
Bekehrung. Den Vorsitz hierbei führte der er-
nestinische Herzog Johann Friedrich der Mittlere
von Sachsen, in dessen Weimarer Schloss die
Disputation stattfand.

Die Arbeit untersucht die Weimarer Disputation
im Spannungsfeld von theologischer Konsens-
suche und konfessionspolitischen Interessen.
Denn die Weimarer Disputation war zum einen
eine entscheidende Etappe innerhalb des syn-
ergistischen Streits. Diese Debatte gehört zu
den innerprotestantischen Lehrstreitigkeiten im
Gefolge des Augsburger Interims von 1548, bei
denen heftig um das theologische Erbe Luthers
gerungen wurde. Sowohl Flacius als auch Strigel

beanspruchten die wahre Lehre ausschließlich
für sich.

Zum anderen wird bei dieser Disputation die
große konfessionspolitische Brisanz der theo-
logischen Kontroverse deutlich. Es ging hier
nämlich nicht nur um eine akademische theo-
logische Frage, sondern um den Bekenntnisstand
des Territoriums bzw. die Stellung seiner Theo-
logieprofessoren dazu. Indem Johann Friedrich
der Mittlere die Disputation veranstaltete, griff
er in den theologischen Streit zwischen Strigel
und Flacius ein, um eine Lösung herbeizuführen.
Denn die Uneinigkeit der beiden Kontrahenten
beeinträchtigte den Grundkonsens der Theolo-
gen, den der Herzog in seinem Territorium um
jeden Preis bewahren wollte. Strigels Weigerung,
das vom Herzog 1559 als verbindliche Lehr-
norm eingeführte Weimarer Konfutationsbuch
anzunehmen, untergrub zudem die herzogliche
Autorität in kirchlichen Belangen. Ferner werden
in der Arbeit der Ablauf, die Gesprächsstrukturen
und die Disputationsregeln bei der Weimarer
Disputation analysiert.

Jan Gross hat in Mainz, Lausanne und Genf evangelische Theologie, Germanistik, Philosophie und Bildungswissenschaften studiert und im Anschluss an das Erste Staatsexamen bei Christiane Tietz (Mainz/Zürich) von 2012 bis 2016 promoviert. Er war Stipendiat im DFG-geförderten GK „Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung ‚Europa‘“ und des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz. Seit August 2016 ist er Studienreferendar für das Lehramt an Gymnasien.

Jan Gross,
Pluralität als Herausforderung. Die Leuenberger Konkordie als Vermittlungsmodell reformatorischer Kirchen in Europa

Dissertation im Fach Systematische Theologie (Prof. Dr. Christiane Tietz; Zweitgutachten: Prof. Dr. Irene Dingel), eingereicht im April 2016, Rigorosum im Juli 2017

Die Leuenberger Konkordie (LK) ist das aktuell wirkmächtigste ökumenische Dokument evangelischer Kirchen in Europa, mit dem lutherische, reformierte und unierte Kirchen Kirchengemeinschaft untereinander erklären. Ungeachtet der bereits 44 jährigen Wirkungsgeschichte einer wachsenden Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst (Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa/ GEKE) wird die LK und das damit verbundene Verständnis von Kirchengemeinschaft unterschiedlich interpretiert. Der Autor legt einen eigenen Vorschlag zum Verständnis der LK vor, mit dem die verschiedenen Debatten um das Modell der LK in eine integrative Gesamtschau eingebunden werden. Somit bietet er eine Lösung an für eine der Grundfragen der europäischen Kirchen: Wie ist Kirchengemeinschaft evangelischer Kirchen auf Grundlage der LK zu denken?

Der erste Teil der Arbeit interpretiert das in der LK entwickelte Verständnis von Kirchengemeinschaft als projectum und processus, als vorausgeworfene, von Gott geschenkte Einheit im Leib Christi und darauf bezogene, vom Menschen im Lehrkonsens kontinuierlich einzuholende und aufzudeckende Einheit. Im zweiten Teil wird das für die GEKE bislang gewichtigste gemeinsame Dokument, die Ekklesiologiestudie, dem Konsensmodell gegenübergestellt. Der Autor weist darauf hin, dass die Studie eine Akzentsetzung mit Blick auf das Modell vornehme, in deren Folge nicht mehr zwischen Gemeinschaft im Glauben und Gemeinschaft von Kirchen unterschieden werde. Dies evoziere eine Unklarheit in Bezug auf das Verhältnis zwischen opus Dei und opus hominum und habe schließlich Auswirkungen auch auf die ökumenische Diskussion der LK (Teil drei der Arbeit), die den Anschein erweckt, die Methode der LK sei inkonsistent. Mit seinem Ansatz versucht der Autor, diese im ökumenischen Diskurs geläufige Entgegensetzung des propositionalen und des referentiellen Konsenses als zwei Perspektiven auf eine Vorstellung von kirchlicher Einheit herauszuarbeiten.

Veranstungskalender



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