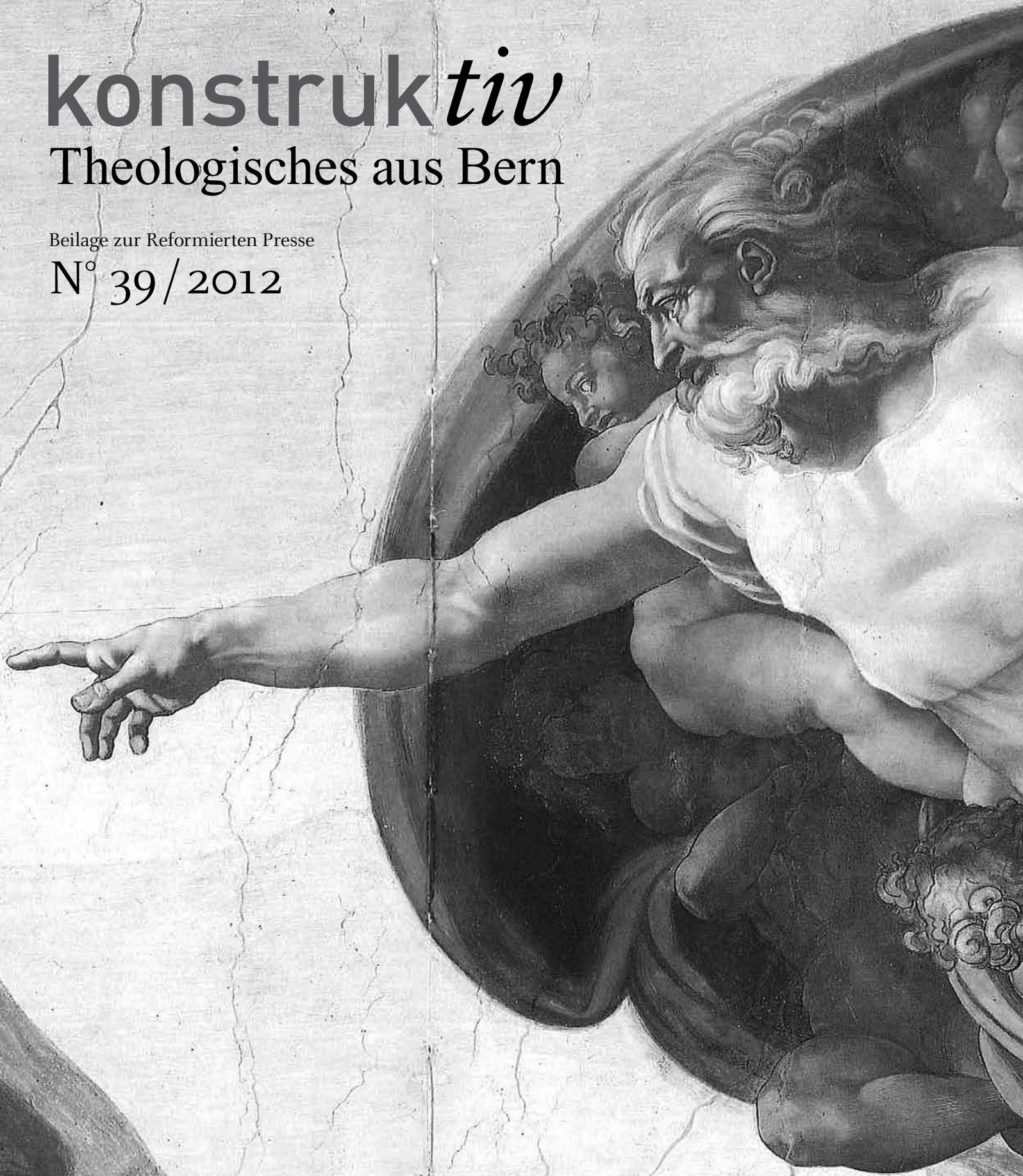


# konstruktiv

## Theologisches aus Bern

Beilage zur Reformierten Presse

N° 39 / 2012



Gottes Körper – Menschenkörper

# Editorial

- 3 **Gottes Körper im Alten Testament – Körperbilder und ihr Verständnis**  
Andreas Wagner
- 6 **Gott in Tiergestalt?**  
Evelyne Martin
- 8 **«Seine Seele hasst den, der Gewalt liebt» Gottes Seele (?) im Alten Testament**  
Katrin Müller
- 9 **Jesus, der Leib Gottes nach dem Johannesevangelium**  
Rainer Hirsch-Luipold
- 12 **Paul Klees «Schöpfer»**  
Johannes Stückelberger
- 15 **Gottes nackter Hintern und das nackte Antlitz des anderen Menschen**  
Magdalene L. Frettlöh
- 18 **Neues aus der Fakultät**

## Bildnachweis, wo nicht anders vermerkt:

Seite 3: Beck, Pirhiya: The Drawings from Ḥorvat Teiman (Kuntillet 'Agrūd), in: Tel Aviv 9 (1982), 10, Fig. 6.

Seite 4: Goodenough, Erwin R.: Jewish Symbols in the Greco-Roman Period 11. Symbolism in the Dura Synagogue 3 (BollS 37), New York 1964, Pl.14.

Seiten 6 und 7: Pharao und Maat, Gegengewicht eines Pectorals, Tal der Könige, Ägypten (Kairo, Ägyptisches Museum, JE 61941), Winter Abb. 516; IPIAO Nr. 699.

«Dea Nutrix» (die göttliche Amme), Teil eines Elfenbeinfrieses, Ugarit (Damaskus, National Museum, 3599), Winter Abb. 409; IPIAO Nr. 829.

**konstruktiv** Beilage zur Reformierten Presse, Postfach, 8026 Zürich, Telefon 044 299 33 21, Fax 044 299 33 93. Redaktion Stephan Jütte. Bildredaktion Stephan Jütte. Gestaltung/Produktion Medienpark, Zürich. Korrektorat Ursula Klausner. Druck Schläfli & Maurer AG, Bahnhofstrasse 15, 3800 Interlaken, Tel. 033 828 80 70, Fax 033 828 80 90. Herausgeber Reformierte Medien©Kirchenblatt/Protestant/EPD/Reformierte Presse, 25. Jahrgang

«Du sollst mich nicht in Bildern fassen. / Wem sollt ich denn vergleichbar sein? / Kannst du dir doch genug sein lassen / an meinem Worte klar und rein» – mit diesen Worten nimmt ein altreformiertes Dekaloglied das biblische Bilderverbot auf. Doch so einfach, wie es hier klingt, ist es mit der Entgegensetzung von Wort und Bild nicht. Denn es gibt ja nicht nur materiale Bilder, sondern auch Sprachbilder. Und in der Bibel wimmelt es nur so von sprachlichen Gottesbildern. Einer Gruppe von ihnen widmen sich die folgenden Beiträge: den sprachlichen Körperbildern Gottes. Der biblische Gott hat ein Gesicht, Augen und Ohren, Mund und Nase, Hände und Füße ... Welche Funktion haben diese menschen- oder tiergestaltigen Gotteskörperbilder? Verstossen sie gegen das Bilderverbot?

*Andreas Wagner* plädiert dafür, die Gestaltähnlichkeit zwischen Gott und Mensch nicht anatomisch, sondern funktional zu verstehen: Wo von Körperteilen Gottes die Rede ist, geht es um Beziehungs- und Handlungsweisen Gottes in der Kommunikation mit seiner Schöpfung. Die Menschengestaltigkeit Gottes zielt auf eine verantwortliche Entsprechung zwischen menschlichem und göttlichem Handeln.

Zurückhaltend ist die Bibel in der Verwendung von theriomorphen, also tiergestaltigen Gottesbildern. *Evelyne Martin* erinnert in ihrem Beitrag an das Frömmigkeitsgeschichtlich so wirkmächtige Bild von den Flügeln Gottes.

Und *Katrin Müller* spürt die biblischen Texte auf, die eine *näfäsch*, eine Kehle/Seele Gottes kennen. Meint aber *näfäsch* im Blick auf den Menschen vor allem seine geschöpfliche Vitalität, was bedeutet es dann, dass auch Gott eine *näfäsch* hat? Wo das Wort Fleisch und der Gottessohn Mensch wird, wird die körperliche Präsenz Gottes in der Welt konkret, und es kann – in der Person Jesu Christi – zu einer leibhaftigen Begegnung mit Gott kommen. Dass es aber gerade der geschundene Körper des Gekreuzigten ist, an dem die Herrlichkeit Gottes sichtbar wird – auf diese Provokation christlicher Gotteskörperrede macht *Rainer Hirsch-Luipold* in seinen Beobachtungen zum Leib Gottes im Johannesevangelium aufmerksam.

*Johannes Stückelberger* stellt den anthropomorphen Darstellungen des Schöpfers, deren berühmteste wohl unser Titelbild, Michelangelos «Erschaffung Adams», darstellt, Paul Klees «Schöpfer»-Bild (1934) gegenüber, das Gott von hinten zeigt und zugleich Gott nicht auf ein Bild festlegt: Klees «Schöpfer» ist ein schöpferisches Schöpferbild, das zum Gleichnis werden kann für Klees Verständnis der Malkunst.

Um «Gott von hinten» geht es auch *Magdalene L. Frettlöh*, die in der nur vermeintlich despektierlichen Rede von Gottes «Hinterteil» die fundamentaltheologische Einsicht erkennt, dass wir Menschen Gott gegenüber immer nur das Nachsehen haben, aber vielleicht gerade deshalb auch Nachsicht gegenüber Gott üben können.

Mögen die Beiträge ihre Leserinnen und Leser neugierig machen auf eigene Entdeckungen eines leibhaftigen Gottes und sprachfähig im Reden von diesem Gott! Über Lesefrüchte freuen sich mit den übrigen Autorinnen und Autoren

*Andreas Wagner*

*Stephan Jütte*

*Magdalene L. Frettlöh*

# Gottes Körper im Alten Testament – Körperbilder und ihr Verständnis

Andreas Wagner, Professor für Altes Testament am Institut für Bibelwissenschaften

Das Alte Testament ist ein Buch, das uns aus biblischer Zeit ohne «Bilder» überliefert ist. Besser müssten wir vielleicht sagen, ohne «Bebilderung», damit ganz klar ist, was im Eingangssatz der Ausdruck «Bild»/«Bilder» meint. In der Bibeltradition der Antike findet sich nur die Überlieferung von Texten ohne jede Einfügung von gemalten, gezeichneten o.ä. «Bildern». Bei letzteren hat es sich eingebürgert, von «materialen» Bildern zu sprechen, also von Bildern, die ich unmittelbar sehen und betrachten kann, weil sie auf einer *materiellen* Unterlage (Bildträger) aufgemalt, aufgezeichnet, eingraviert sind oder weil sie aus einem bestimmten *Material* (Ton, Stein, Holz u.ä.) dreidimensional als Figur, Plastik usw. geformt sind.

Das Fehlen materialer Bilder in der antiken Textüberlieferung des Alten Testaments – bei der Überlieferung des Neuen Testaments ist dies übrigens nicht anders – darf nicht vorschnell und einzig auf das «Bilderverbot» des Alten Testaments aus den Zehn Geboten (Ex 20,4 / Dtn 5,8) zurückgeführt werden. Ein Blick in die Überlieferung von Texten in der antiken und altorientalischen Kultur mahnt uns hier zur Vorsicht. Es gibt vielfach Textniederschriften, etwa in Assyrien und Babylonien, auch in den kleineren Nachbarkulturen des Alten Israel oder im griechisch-hellenistischen Bereich, die ohne Bilder auskommen, ohne dass wir hier eine Wirkung des Bildverbotes annehmen können.

Das Fehlen materialer Bilder ist häufig auf die Gattung, die Textsorte des überlieferten Textes zurückzuführen, wie in vielen Textsorten der Gegenwart auch. Es ist heute ja in den meisten Romanen, Geschichtsdarstellungen oder Gedichtbänden so, dass sie, vom Umschlag/Cover

einmal abgesehen, meist ohne Bebilderung erscheinen, und man hat nicht vorzusetzen, dass dies am Bilderverbot liegt. In anderen Gattungen ist dagegen eine Bebilderung gewünscht, etwa bei Kochbüchern, Kunstbüchern usw.

In der christlich-jüdischen Tradition ist es nicht bei den bilderlosen Ausgaben der Bibel geblieben, vor allem seit mittelalterlicher Zeit sind viele Bibelausgaben reich bebildert, in Bibelausgaben der Gegenwart gibt es viele Bilder, sogar dezidierte Bilderbibeln. Dies wiederum ist nach Bibelausgaben-«Gattung» (so sind häufig Kinderbibeln stärker bebildert) verschieden und unterliegt auch konfessionellen Prägungen. Aber selbst im reformierten Kontext ist gegen Bibelausgaben mit Bildern zur Landschaft und Kultur der Bibel oder gegen Bilder aus der Rezeptionsgeschichte nichts zu sagen.

Die Frage der Bilder ist also spannender und komplexer, als man auf den ersten Blick denkt. Dies fängt in der alttestamentlichen Textauslegung schon bei den Bedeutungen für «Bild» an. Natürlich müssen wir erst einmal fragen, was mit «Bild» im Alten Testament gemeint ist und was die entsprechenden hebräischen Wörter, die wir im Deutschen mit «Bild» übersetzen, eigentlich bedeuten. Wenn wir also beim alttestamentlichen Bilderverbot ansetzen, müssen wir zunächst fragen: Was wird eigentlich verboten? Etwa jedwede Vorstellung von Gott, von JHWH? – Wohl kaum.

Aus neueren Forschungen wissen wir etwa, dass das hebräische Wort, das in den Zehn Geboten steht, *päsäl*, im genaueren Sinn «(Kult-)Statue», nicht Bild im allgemeinen, bedeutet. Es werden also nicht einfach alle Darstellungsarten von Gott abgelehnt, sondern speziell wird (a) ver-

boten, Statuen zur kultischen Verehrung JHWHs anzufertigen; eine zu enge Verbindung von Gott und einer materialen Statue wurde in den Texten des Bildverbotes als Gott nicht gemäss angesehen. Israel grenzt sich hier ab zu seinen Nachbarreligionen, in deren Kult Götterstatuen eine grosse Rolle spielten.

Zudem muss man genau wahrnehmen, dass (b) das Bilderverbot auf Darstellungen JHWHs bezogen ist und sicher kein allgemeines Verbot jeglicher Bilddarstellung meint; die Darstellung anderer Motive fällt damit nicht unter das Verbot!

Jenseits dieser beiden Stossrichtungen des Bildverbotes gibt es also auch von den Zehn Geboten her «Bildfreiräume»: Zum einen ist für das Alte Israel damit zu rechnen, dass es vielfältig mit Bildern zu tun hatte, wenn es um Dinge geht, die JHWH nicht direkt betreffen. Neuere Zusammenstellungen des gefundenen Materials geben hier heute einen guten Eindruck von der tatsächlichen Bilderfülle, von der auch Israel umgeben war (vgl. IPIAO).



Menschendarstellung aus der Zeichnung auf dem Pithos B aus Kuntillat 'Agrūd.

Zum anderen wird in vielen Texten des Alten Testaments eine «Kontur» des Gottes JHWH gezeichnet, die uns eine ganz klar bildhafte Vorstellung nahelegt – ohne dass sie in die Abbildung in Form einer Statue ausmündet.

Uns interessiert hier mit Blick auf den Körper Gottes vor allem der letztgenannte Aspekt. Texte, sprachliche Darstellungen, bieten eben auch die Möglichkeit der Schaffung *sprachlicher* «Bilder» an. Sprachliche Bilder führen zu Bildern in der Vorstellung, die unsere Wahrnehmung von Dingen prägen, und von dieser Möglichkeit hat das Alte Testament reichlich gebraucht gemacht. Wenn gesagt wird, dass Gott sein Ohr neigen soll (2Kön 19,16), dann entsteht bei uns die Vorstellung, dass Gott eben auch «Ohren» hat. Das häufige und sehr unterschiedliche Reden von den Körperteilen Gottes quer durch nahezu alle Texte des Alten Testaments formt mit solchem Reden eine Gesamtvorstellung, ein Gesamt-«Bild» vom Körper Gottes, das uns Gott *menschengestaltig* «vor Augen führt» – ohne dass wir ihn freilich wirklich sehen, aber so, dass unsere Vorstellung Gottes von diesem sprachlichen «Bild» gelenkt wird.

Damit dies deutlich wird, möchte ich hier eine kleine Liste mit den zentralen Körperteilen Gottes anfügen und jeweils nur eine Belegstelle aus dem Alten Testament dazu nennen; vollständige Belegstellenlisten und weiteres Material finden sich in Andreas Wagner, Gottes Körper.

gestalthaft- äußerer Körper Gottes		Anzahl der Belege
<b>Kopf</b>	Jes 59,17 Er [Jahwe] [...] setzt den Helm des Heils auf sein Haupt/seinen Kopf [...]	3
<b>Gesicht, Angesicht</b>	Gen 33,10 Jakob antwortete: [...] ich sah dein Angesicht, als sähe ich Gottes Angesicht [...]	598
<b>Auge</b>	Am 9,3 [Jahwe spricht] [...] wenn sie sich vor meinen Augen verbärgen [...]	123
<b>Ohr</b>	2Kön 19,16 Jahwe, neige dein Ohr [...]	28
<b>Nase</b>	2Sam 22,9 Rauch stieg auf von seiner [Jahwes] Nase [...]	162
<b>Mund</b>	Lev 24,12 [...] Antwort [wird] durch den Mund Jahwes.	57
<b>Kehle, Hals</b>	Jer 6,8 Bessre dich, Jerusalem, ehe sich meine <i>näfäsch</i> (Hals?) von dir wende [...]	16
<b>Arm</b>	Ex 15,16 [...] vor deinem [Jahwes] mächtigen Arm erstarrten sie [...]	42
<b>Rechte</b>	Ps 48,11 Gott, [...] deine Rechte ist voll Gerechtigkeit.	34
<b>Hand</b>	Jer 18,6 [...] wie der Ton in des Töpfers Hand, so seid auch ihr [...] in meiner Hand [spricht Jahwe].	218
<b>Fuss (Bein)</b>	Jes 66,1 So spricht Jahwe: [...] die Erde [ist] der Schemel meiner Füße!	13

An insgesamt rund 1300 Stellen des Alten Testaments kommen diese Körperausdrücke vor und formen bei den Lesenden beständig ein «gedankliches Körperbild».

Natürlich könnte man es ohne weiteres in ein materiales Bild überführen. Solche materialen Bildausführungen gab es schon in der Antike, auch im jü-

dischen Kontext (siehe Wandfresko aus Dura Europos, nächste Seite). Uns geläufig sind eher die malenden Bibelausleger der späteren Zeit, etwa die Maler der Renaissance, die das Bild Gottes ebenfalls in Menschengestalt wiedergegeben haben, vgl. Andreas Wagner (Hg.), Gott im Wort – Gott im Bild.



Wandfresko einer Synagoge aus Dura Europos.

Interessant ist nun wiederum eine Betrachtung der sprachlichen Körper-Bildung des Alten Testaments:

- In erster Linie finden sich Körperteile, die mit dem Handeln und dem Kommunizieren verbunden sind. Hände, Füße, Arme stehen für das Wirken Gottes, für seine Taten; die Kommunikationsorgane zum Sehen, Reden, Hören, mimischen Kommunizieren zeigen deutlich, dass der alttestamentliche Gott nicht ein ferner, unnahbarer, menschenabgewandter Gott ist, sondern dass er Ohren hat zu hören, Augen zu sehen usw. Die Kommunikation zwischen Gott und Mensch wird so stark unterstrichen. Diese beiden Grundcharakteristika prägen auch sonst das Gottesbild, das wir im Alten Testament vorfinden: Im Vordergrund stehen seine Heilstaten, etwa die Rettung bzw. Herausführung aus Ägypten, oder sein Mitgehen, Stärken und Zuhören, was in zahlreichen Psalmen thematisiert wird.
- Interessant ist auch, dass in diesem gedanklichen Körperbild Gottes im Alten Testament geschlechtliche Merkmale ausgespart werden. Das kann angesichts

der Fülle der Belege kaum Zufall sein. Das Geschlecht Gottes bleibt verborgen, spielt im Vorstellungsbild keine Rolle.

- An ganz wenigen Stellen finden sich auch Körperaussagen, die von der Menschengestaltigkeit abweichen. Der Beitrag in diesem Heft zu den Flügeln Gottes von Evelyne Martin unterstreicht dies noch einmal. Aber es sind verschwindend wenige Belege, die tiergestaltige Körperteile mit ins Bild nehmen. Deutlich im Vordergrund steht die Menschengestaltigkeit.

Mit der Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes hängt wohl auch der Gedanke der Ebenbildlichkeit zusammen. Die Menschen sind gemäss dieser Vorstellung nach Gottes Gestalt gebildet. Gen 1,26ff. präzisiert hier aber sehr interessant: Es geht um die Ähnlichkeit von Gott und der Menschheit, wobei explizit von Frau und Mann gesprochen wird, nicht etwa um die Ähnlichkeit von Gott und Mann! Ausserdem geht es um Ähnlichkeit, nicht um Gleichheit: Gott vermag unendlich mehr in seinem Handeln, in seinem Hören und Sagen als der Mensch, auch wenn die Grundfähigkeiten in der be-

schriebenen Weise vergleichbar sind! Die Ähnlichkeit schliesst sogar den Begriff *näfäsch* ein, der lange als «Seele» verstanden wurde (vgl. den Beitrag von Katrin Müller in diesem Heft) und der Mensch wie Gott prägt.

Mit der Gestaltähnlichkeit von Gott und Mensch wird also deutlich, dass der Mensch, wenn auch in geringerem Ausmass als Gott, doch ebenso mit Kommunikations- und Handlungsmöglichkeiten ausgestattet ist; so kann er in der Welt, stellvertretend für Gott und mit Gott in Beziehung und Kommunikation stehend, Verantwortung übernehmen und für die ihm anvertraute Schöpfung eintreten.

#### Literaturhinweise:

- Silvia Schroer, Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient (IPIAO), Bd. 3, Freiburg (Schweiz) 2010.
- Andreas Wagner u.a. (Hg.): Gott im Wort – Gott im Bild. Bilderlosigkeit als Bedingung des Monotheismus? Neukirchen-Vluyn 2005, 2008.
- Andreas Wagner, Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes, Gütersloh 2010.

# Gott in Tiergestalt?

Evelyne Martin, Assistentin am Institut für Bibelwissenschaften, Abteilung Altes Testament

«Bewahre mich wie den Augapfel, den Stern des Auges, berge mich im Schatten deiner Flügel.» Dieser Psalmvers (Ps 17,8) muss bereits unzählige Male jungen Menschen als Taufspruch auf ihren Lebensweg mitgegeben worden sein. Und dies ist nicht verwunderlich – vermittelt doch dieser Satz ein starkes, aussagekräftiges und anschauliches Bild über Schutz und Geborgenheit. Vor dem inneren Auge vieler Leserinnen und Leser tauchen wahrscheinlich Bilder grosser, wunderschöner Flügel auf, geprägt und inspiriert durch

Engeldarstellungen wie beispielsweise von Marc Chagall oder Fra Angelico. Aber in diesem Psalmvers wird ausdrücklich nicht von einem «Schutzengel» gesprochen, sondern es ist Gott selbst, der mit seinen Flügeln schützenden Schatten spenden soll. Liegt diesem Bild somit eine Vorstellung von Gott in Tiergestalt zugrunde?

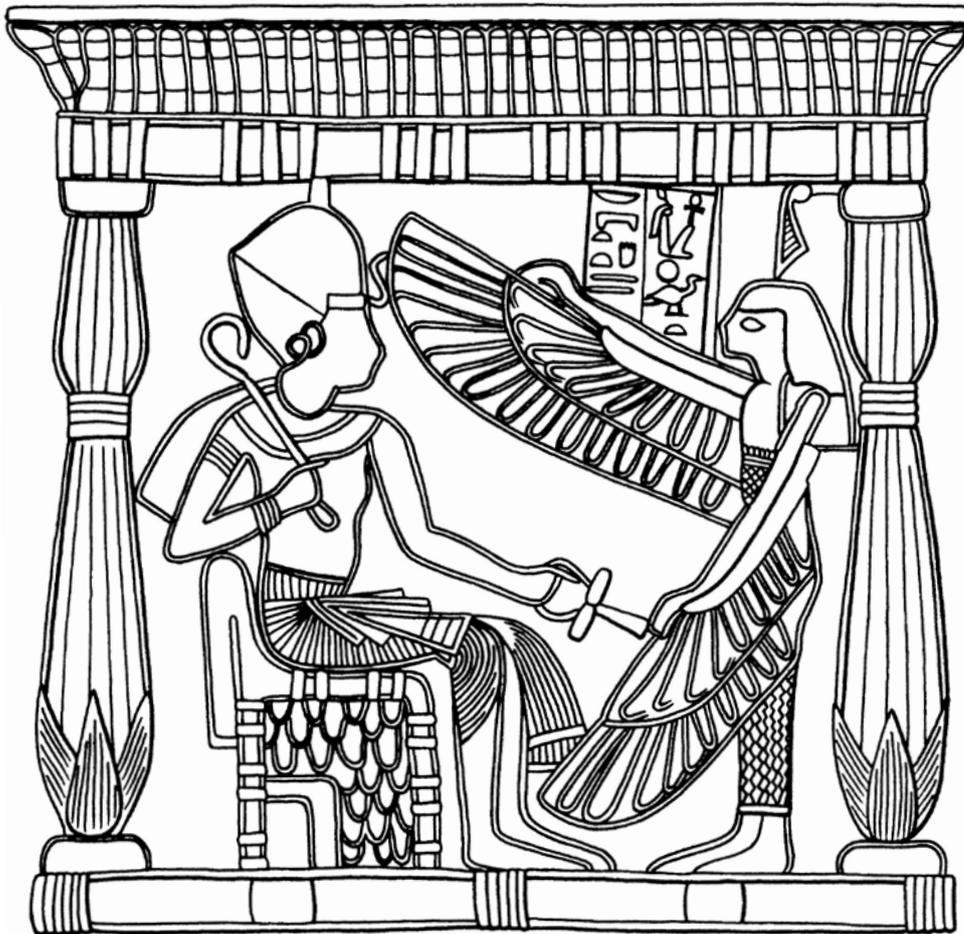
Siebenmal finden die Schwingen Gottes im Alten Testament Erwähnung (neben Ps 17,8 auch in Ps 57,2; 61,5; 36,8; 63,8; 91,4 und Rut 2,12), wobei sie jedes Mal die Funktion des göttlichen Schutzes aus-

drücken. Die Herkunft dieses Ausdrucks ist Gegenstand kontroverser Diskussion; es kann jedoch davon ausgegangen werden, dass im Hintergrund die ursprüngliche Beobachtung eines seine Jungen schützenden Vogels steht (vgl. Dtn 32,10–12), die sekundär mit anderen Assoziationen wie beispielsweise mit Darstellungen der geflügelten Sonnenscheibe oder geflügelter, altorientalischer Gottheiten verbunden worden ist. Solche Abbildungen von geflügelten Gottheiten und anderen überirdischen Flügelwesen waren im ganzen Alten Orient weit verbreitet. Sehr prominent sind Darstellungen ägyptischer geflügelter Göttinnen, die mit ihren Schwingen den Pharo in schützendem Gestus umfassen, wie beispielsweise Maat, die Göttin der rechten Ordnung (Abb.1). Aber auch in weiteren altorientalischen Kulturen findet man geflügelte Göttinnen, zum Beispiel als göttliche Amme mit doppeltem Flügelpaar in Ugarit, einem ehemaligen Stadtstaat des heutigen Nordsyrien (Abb. 2).

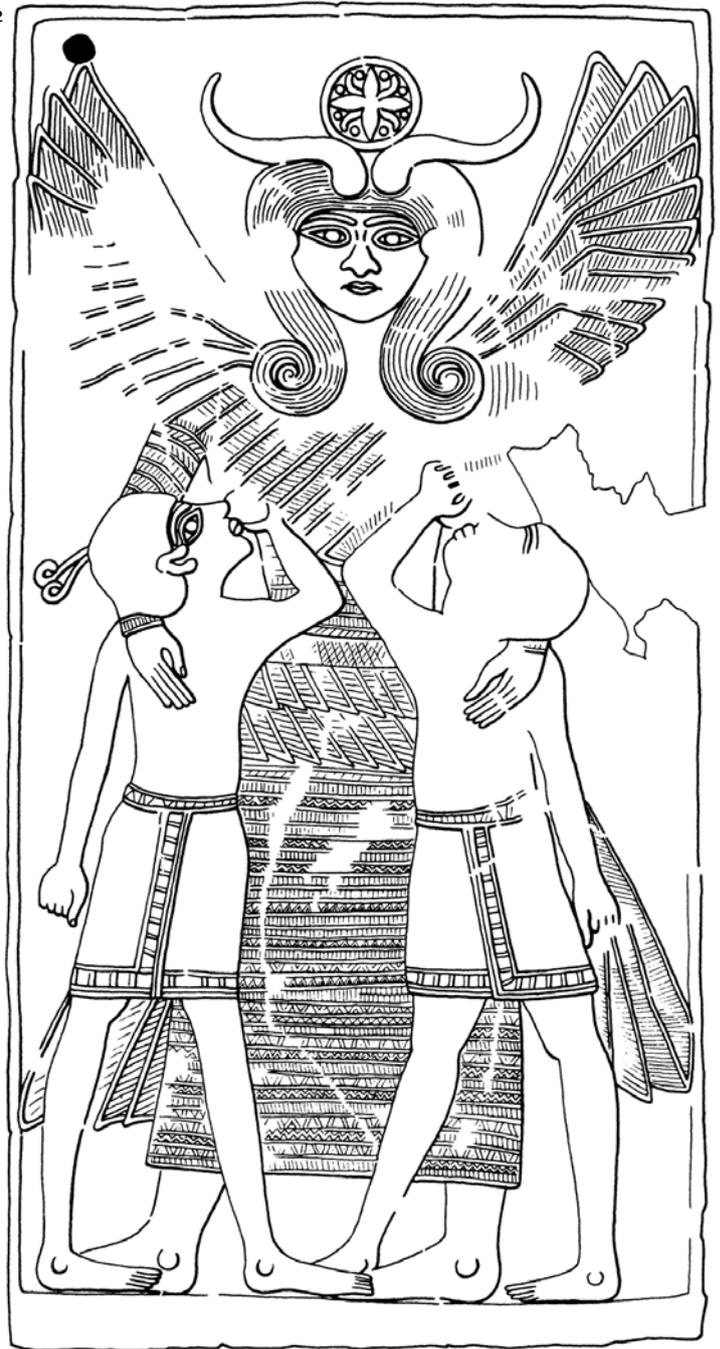
Die vielfach und vielseitig in Texten und Bildern verwendeten Vogelschwingen weisen nun ein ganzes Spektrum an Bedeutungen auf: Sie werden nicht nur für die Darstellung von Schutz verwendet, sondern dienen auch als Transportmittel oder sind ein Ausdruck der Schnelligkeit und Macht. Kaum ein anderes Attribut kann die göttliche Überlegenheit gegenüber den Menschen besser darstellen als der Flügel.

Verbindungen zwischen Tieren und Göttlichem finden sich ursprünglich in den meisten alten Kulturen, denn durch theriomorphe (tiergestaltige) Aspekte konnte anschaulich das Übermenschliche, das Anders-Sein von Göttern und Göttinnen ausgedrückt werden. Die Zuordnung von Tier und Gottheiten ist nicht als eine Gleichsetzung zu verstehen, sondern diente in erster Linie der Repräsentation ge-

Abb. 1



Pharao und Maat, Gegengewicht eines Pectorals, Tal der Könige, Ägypten (Kairo, Ägyptisches Museum, JE 61941), Winter Abb. 516; IPIAO Nr. 699.



wisser Eigenschaften einer Gottheit. Ebenso verhält es sich mit dem alttestamentlichen Bild der Gottesflügel. Im Vordergrund steht wie bei den menschengestaltigen bzw. anthropomorphen Aussagen (z.B. Hand oder Fuss Gottes) nicht die Körperlichkeit Gottes, sondern die Funktion: Gott soll den Beter bzw. die Beterin beschützen. Dennoch ist denkbar, dass manche Hebräer und Hebräerinnen beim Aussprechen dieser Bitte sich Gott als erhabenen Vogel oder geflügelte Gottheit durchaus hätten vorstellen können.

Es sei hier aber auf die schon im voranstehenden Beitrag von Andreas Wagner getroffene Beobachtung hingewiesen, dass das Alte Testament im Vergleich zu der Kultur Ägyptens oder Ugarits sehr vorsichtig im Umgang und sehr sparsam in der Verwendung von Theriomorphismen (Tiergestaltigem) im Gegensatz zu Anthropomorphismen (Menschgestaltigem) ist. Abgesehen von den Flügeln Gottes finden sich nur noch wenige Hinweise, die entfernt auf die Tiergestalt Gottes hinweisen könnten (z.B. die goldenen Stierbilder in 1Kön 12,28–30 oder die Flügelsonne in Mal 3,20). Gründe dafür sind schwer auszumachen. Möglicherweise wurde ursprünglich das Anliegen verfolgt, Gottheiten bzw. Gott von anderen, übermenschlichen, tiergestaltigen Wesen (z.B. Mischwesen, Dämonen) abzugrenzen, wie es beispielsweise in Mesopotamien vorkam. Oder die Hebräer und Hebräerinnen entwickelten ein anthropomorphes Gottesbild, dessen Vorstellung ihnen näher und zugänglicher war als die eines theriomorphen.

Ein Versehen scheint der Ausdruck der Flügel Gottes jedenfalls nicht gewesen zu sein, denn die Autorenschaft des Alten Testaments hatte auch die Möglichkeit, andere Sprachbilder zu verwenden, die etwa dasselbe ausdrücken (z. B. «im Schatten der Hand Gottes», Jes 49,2; 51,16). Die

Flügel scheinen somit bewusst verwendet worden zu sein. Deshalb sollte die erstaunliche Existenz dieser wenigen Theriomorphismen nicht übersehen werden. Sie sind ebenfalls Teil des alttestamentlichen Gottesbildes.

#### Literatur:

– Othmar Keel/Thomas Staubli, «Im Schatten Deiner Flügel». Tiere in der Bibel und im Alten Orient. Mit Beiträgen von Susanne Bickel, Ingrid Glatz, Hildi Keel-Leu, Max Küchler, Madeleine Page Gasser/Silvia Schroer/Ursula Seidl und Christoph Uehlinger (Bibel + Orient Museum), Fribourg 2001.

– Evelyne Martin (Hg.), Tiergestaltigkeit der Göttinnen und Götter zwischen Metapher und Symbol (BThSt 129), Neukirchen-Vluyn 2012.  
 – Silvia Schroer, Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern (IPIAO), 3. Die Spätbronzezeit, Fribourg 2011.  
 – Andreas Wagner, Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes, Gütersloh 2010.  
 – Urs Winter, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), Fribourg, Göttingen 1987.

# «Seine Seele hasst den, der Gewalt liebt» Gottes Seele (?) im Alten Testament

Katrin Müller, Promovendin am Institut für Bibelwissenschaften, Abteilung Altes Testament

Von der Seele Gottes zu sprechen käme vermutlich den wenigsten Christen in den Sinn, denn auch wenn der Begriff der Seele heute ganz unterschiedlich definiert wird, so ist sie doch etwas, das man gewöhnlich nur dem Menschen zuspricht oder vielleicht noch höherentwickelten Tieren. Die Aussage, dass Gott eine Seele habe, erscheint eher merkwürdig. In der Zürcher Bibel von 2007 wird die Seele Gottes allerdings zweimal erwähnt:

**Ps 11,5** «Der HERR prüft den Gerechten und den Frevler, und seine Seele hasst den, der Gewalt liebt.»

**Jer 32,36** «Und darum, so spricht nun der HERR, der Gott Israels ...» **41** «Dann werde ich meine Freude an ihnen haben und ihnen Gutes tun, und in beständiger Treue werde ich sie in dieses Land einpflanzen, mit meinem ganzen Herzen und mit meiner ganzen Seele.»

Das hebräische Wort, das hier mit Seele übersetzt wird, ist *näfäsch*. Bezogen auf Gott wird es in der hebräischen Bibel noch weitere 17 Mal (bei mehr als 750 Belegen insgesamt) verwendet. Um zu beantworten, warum es an diesen Stellen nicht mit Seele übersetzt wird und was mit Gottes Seele in Ps 11 und Jer 32 gemeint ist, muss man berücksichtigen, wie *näfäsch* im Alten Testament verwendet wird und was dieses Wort bedeutet.

Die Bedeutung des Wortstammes in den Sprachen der Umwelt des Alten Israel lässt vermuten, dass *näfäsch* zunächst einen Körperteil bezeichnet, die Kehle. Im Alten Testament findet man dies z. B. in Ps 69,2 «Die Wasser gehen mir bis an die Kehle (*näfäsch*)». Im altorientalischen Denken ist es allerdings häufig so, dass Körperteil- und Organbezeichnungen zugleich auch deren Fähigkeiten bzw. die ihnen zugeschriebene Tätigkeit ausdrü-

cken können. Beides, Körperteil und funktional-abstrakte Bedeutung, werden eng zusammengedacht, und nicht immer ist deutlich zwischen den einzelnen Bedeutungsaspekten eines Wortes zu unterscheiden. Jede Übersetzung muss sich daher am sprachlichen Kontext orientieren.

Bei *näfäsch* ist die Bedeutungsspanne gross (Müller). Als Bereich der Nahrungsaufnahme und des Atems wird *näfäsch* auch dort genannt, wo die Bedürftigkeit des Menschen in den Blick kommt, z. B. bei Hunger und Durst, aber ebenso bei anderem Verlangen, das nicht direkt mit der Kehle in Verbindung steht, z. B. bei leidenschaftlichem Begehren oder Wünschen. *Näfäsch* kann auch den Atem selbst bezeichnen. Die *näfäsch* begegnet zudem in Zusammenhang mit bzw. als Subjekt verschiedener Empfindungen, wie Verzweiflung, Freude, Liebe und Hass und kann den gesamten Gemütszustand einer Person und deren Bedürfnisse ausdrücken. Ausserdem kann das Wort *pars pro toto* für die Person stehen, an vielen Stellen durch ein Personalpronomen übersetzt werden und auch die Lebenskraft oder das Leben, vermutlich weil Nahrungsaufnahme und Atem die Grundbedingungen der Vitalität sind, bezeichnen.

Die *näfäsch* ist folglich keineswegs die Seele, die wir aus der abendländischen Tradition kennen, d. h. ein dem Körper dualistisch gegenüberstehendes, höherwertiges, unsterbliches Element. Daher findet man in der Zürcher Bibel auch so selten die Wiedergabe Seele, wenn von der *näfäsch* Gottes gesprochen wird. In 1Sam 2,35 übersetzt sie mit «nach meinem Sinn (*näfäsch*)». Sonst verwendet sie immer ein Personal- oder Reflexivpronomen (Lev 26,11,30; Ri 10,16; Hi 23,13; Spr 6,16; Jes 1,14; 42,1; Jer 5,9,29; 6,8; 9,8; 14,19; 15,1; 51,14; Ez 23,18; Am 6,8). Allerdings ist die *näfäsch* in diesen Versen, im hebräischen Text, meist deshalb genannt,

weil es um bestimmte, ihr zugesprochene, Handlungen bzw. Gefühlsregungen geht, Ab- bzw. Zuwendung/-neigung, Wohlgefallen oder Abscheu/Hass.

Im Alten Testament werden oft Anthropomorphismen verwendet. Damit soll jedoch nichts über Gottes Gestalt ausgesagt werden, sondern die Körperbegriffe stehen dafür, dass Gott in der Welt agiert und im Kontakt mit den Menschen ist. Auch an den Stellen, an denen von Gottes *näfäsch* gesprochen wird, ist dies der Fall. So wie *näfäsch* den Menschen unter dem Aspekt der Empfindung und der «intensiven Intentionalität» (Westermann) bezeichnen kann, so dient sie bezogen auf Gott dazu, zu beschreiben, dass er vom Tun der Menschen nicht unberührt bleibt. Die Übersetzung mit Seele ist daher insofern geeignet, als mit ihr auch dieser Aspekt verbunden wird. Da viele aber zugleich den abendländischen Seelebegriff mitdenken, kann sie in die Irre führen und wird meist vermieden. In Ps 11 würde die Wiedergabe mit dem Personalpronomen der poetischen Struktur allerdings nicht wirklich Genüge tun, und in Jer 32 liegt ein häufig verwendeter, fest geprägter Ausdruck vor, den man daher nicht abändern möchte. Man sollte jedoch bei der Lektüre dieser beiden Stellen daran denken, dass hier keineswegs gesagt werden soll, dass Gott eine Seele im oben genannten Sinn hat, sondern dass er vom Tun der Menschen nicht unberührt bleibt.

- Katrin Müller, «So wurde der Mensch ein lebendiges Wesen ...». Die «Seele» des Menschen im Alten Testament, in: «Bibel heute» 1/2012, S. 14–16.
- Silvia Schroer/Thomas Staubli, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 2005.
- Claus Westermann, Art. Seele, in: THAT II (1984), Sp. 71–96, hier: Sp. 92.

# Jesus, der Leib Gottes nach dem Johannesevangelium

Rainer Hirsch-Luipold, Professor für Neues Testament am Institut für Bibelwissenschaften

Hat Gott einen Körper? Aus der Perspektive des biblischen Monotheismus erscheint der Gedanke als häretische Verendlichung und Vergegenständlichung des ewigen Schöpfers, der Schöpfung und Geschöpfen gegenübersteht. Zugleich kann man darin eine Vergöttlichung irdischer Phänomene und Mächte erblicken. Gerade in der Ablehnung jeglicher körperlichen Repräsentation des ewigen Schöpfers unterscheiden sich Judentum, Christentum und später der Islam von ihrer paganen Umwelt: «Du sollst dir kein Bildnis machen» (Ex 20,4 u.ö.). Nicht das Auge, sondern das Ohr erscheint als das angemessene Rezeptionsorgan Gott gegenüber: «Höre Israel», so beginnt das *Schema Jisrael* (Dtn 6,5), und Paulus schreibt entsprechend: «Der Glaube kommt aus dem Hören» (Röm 10,17).

Der Gedanke, der ewige Gott könnte einen Körper – und nun ausgerechnet den Körper eines Menschen – haben, erscheint auch aus der Perspektive eines philosophisch geschärften Denkens absurd: «Wenn nun Rinder, Pferde und Löwen Hände hätten und mit diesen Händen malen könnten und Bildwerke schaffen wie die Menschen, dann würden die Pferde die Götter pferdeartig malen, die Rinder rinderartig; sie würden ihren Körper in solche Gestalt meißeln, wie es ihrer eigenen Körpergestalt entspricht», so schreibt schon der vorsokratische Philosoph Xenophanes im 5. Jh. v. Chr. Der Mensch kommt in Denken und Darstellung Gottes, so die philosophische Anthropomorphismuskritik, nicht über jene Schranken hinaus, die ihm in seiner körperlichen Verfasstheit gesetzt sind. Zu dem erkenntnistheoretischen tritt ein ontologisches Argument: Gott als der Seiende und damit Ewige kann schon deshalb nicht körperlich gedacht werden, weil jede Körperlichkeit zugleich Verfall, Vergänglichkeit und Tod impliziert. Gott

aber ist definiert als der Einzige, dem Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit zukommen (1Tim 6,16).

Dieser philosophischen Kritik an jeder bildhaften Darstellung Gottes entspricht es, wenn der Stoiker Seneca in einem seiner philosophischen Kunstbriefe an Lucilius schreibt: «Man muss nicht die Hände zum Himmel erheben, denn Gott ist in uns» (Sen ep. 41,1). Der stoische Gedanke der Immanenz Gottes kann anthropologisch oder kosmologisch akzentuiert sein. Gottes Körper sind, wenn man so will, die Menschen, die ihm Raum geben, oder aber die Natur, in der sich das erhabene Wesen des Schöpfers widerspiegelt. Die Welt, so sagt es der platonische Philosoph Plutarch einmal, ist ein Tempel voller Bilder der Gottheit, in den der Mensch mit der Geburt hineingeboren wird und in dem er überall Abbilder des Göttlichen sehen kann (*De tranqu. an.* 477C-D, vgl. Philo *De praem. et poen.* 41–42). Die Anbetung kultischer Gottesdarstellungen weicht in dieser philosophischen Religiosität natürlicher Gotteserfahrung.

Bei gebildeten Nichtjuden gab es deshalb durchaus Sympathie für die bildlose Gottesverehrung der Juden. Die sogenannten Gottesfürchtigen lebten ihre Religiosität im Umfeld der Synagoge, ohne sich beschneiden zu lassen und damit den formellen Übertritt zum Judentum zu vollziehen. Als Paulus sich auf dem Areopag in Athen, im Zentrum griechisch-philosophischer Bildung, an eine Hörerschaft aus gebildeten Griechen richtet, nimmt er solche religiös-philosophischen Überzeugungen auf, um den biblischen Schöpfergott als den «Herrn von Himmel und Erde» zu verkündigen, «der nicht in von Menschen gemachten Tempeln wohnt und sich auch nicht von Menschenhänden pflegen lässt, so als habe er irgendwelche Bedürfnisse» (Apg 17,24f.). Paulus polemisiert gegen eine

körperlich-konkrete Vorstellung von einer Gottheit, die gewaschen und mit Nahrung versorgt werden muss. Schon der griechische Tragödiendichter Euripides hatte gesagt: «Es braucht nämlich Gott, wenn anders er Gott ist, nichts und niemand» (Eur. Herc. 1346). Paulus knüpft mit seiner Verkündigung an einen Altar auf dem Areopag an, der «dem unbekanntem Gott» geweiht ist (Apg 17,23).

Auch das Johannesevangelium konstatiert zum Abschluss des Prologs: «Keiner hat Gott je gesehen» (Joh 1,18; 1Joh 4,12) – und keiner *kann* ihn je sehen, so präzisiert der 1. Timotheus-Brief im Blick auf die Erkenntnisfähigkeit des Menschen: «... der Herr der Herren, der allein Unsterblichkeit hat, ..., den kein Mensch jemals gesehen hat noch sehen kann» (1Tim 6,16). Mit anderen Worten: Gott hat keine körperliche Qualität, die dem Menschen über die Sinne als Erkenntniszugang erreichbar wäre.

## **2. Bildhafte Gottespräsenz im Körperlichen**

Mit der letzten Aussage ist freilich ein Perspektivwechsel eingetreten – von der Frage nach dem Sein Gottes zur Frage nach den Erkenntnismöglichkeiten der Menschen. Steht nämlich Gott jenseits aller Körperlichkeit, stellt sich die Frage, ob und wie wir Menschen als körperliche Wesen zu ihm in Kontakt treten und ihn erkennen können.

Mit diesem Wechsel der Perspektive ist zugleich eine Gegenbewegung zum Gedanken der absoluten Körperlosigkeit Gottes verbunden. In den Vordergrund rückt nun die Suche nach einer körperlichen Präsenz Gottes in der Welt, die Wahrnehmung und Erkenntnis möglich macht. Es braucht eine Brücke, die Erde und Himmel, die körperliche Welt und die Realität Gottes, verbindet – wie die Himmelsleiter in Jakobs Traum in Bethel (Gen 28,12). Jakob erhält einen Ausblick in den geöffneten Himmel und wird deshalb von dem alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophen und Textausleger Philon in einer etymologisierenden Deutung seines Namens «Israel» als «Gottschauer» apostrophiert (vgl. Gen 32,31). Die Möglichkeit einer visionären Gotteschau wird so als das Privileg «Israels» reklamiert. Die philosophische Umwelt des Neuen Testaments kann sich den Kontakt zwischen dem transzendenten Gott und der körperlichen Welt lediglich als bild-

haften Widerschein, als Rätsel und Gleichnis vorstellen: Das Wesen des ewigen Gottes zeichnet sich in solcher Weise in der Welt ab, dass wir ihn im Abbild erkennen können – in der Natur, in der Sonne, in der Regelmässigkeit der Sternbahnen, vor allem aber in unterschiedlichen Elementen der religiösen Tradition. Das Neue Testament nimmt solche Gedanken christologisch zugespitzt auf: Jesus ist das Bild des ewigen Gottes (Kol 1,15; vgl. 2Kor 4,4), Widerschein und Prägebild seines Wesens (Hebr 1,3). Nicht in Natur und Geschichte allgemein, auch nicht privilegiert in religiösen Traditionen wird Gott innerhalb der Welt bildhaft sichtbar, sondern in einer bestimmten historischen Gestalt leuchtet seine ewige Herrlichkeit auf. Die Rätselhaftigkeit, die solcher irdischen Wahrnehmung eigen ist, löst sich eschatologisch auf: «Noch sehen wir durch einen Spiegel ein verrätseltes Bild, dann aber von Angesicht zu Angesicht» (1Kor 13,12; vgl. Joh 16,25).

## **3. Nicht Bild, sondern Fleisch: Jesus Christus**

Auch der johanneische Jesus verspricht einen Blick in den geöffneten Himmel: «Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ihr werdet den Himmel offenstehen sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabsteigen über dem Menschensohn» (Joh 1,51). Er verspricht damit die Möglichkeit, Gott, den bisher kein Mensch gesehen hat, in der Geschichte mit allen Sinnen wahrzunehmen. Weil der göttliche Logos in Jesus Fleisch geworden und damit aus dem ewigen Sein in die Sphäre von Werden und Vergehen hineingetreten ist: «der Sohn, der Eingeborene, Gott, der im Schoß des Vaters war, er hat uns Gott offenbar gemacht» (1,18b). Es ist eine ungeheuerliche theologische Behauptung: Nicht bildhaft, sondern konkret im Körper eines bestimmten Menschen ist uns Gott so gegenwärtig geworden, dass wir sein Wesen erkennen, zu ihm in Kontakt treten, ihn glauben und so zu Wahrheit und Leben finden können. Weil er Wahrheit und Leben inkarniert, sie in körperlicher Weise in die Welt hineinträgt (Joh 14,6). «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen», so sagt der johanneische Jesus (Joh 14,9). Gottes ewige Herrlichkeit und Macht sowie sein Lichtglanz können in einem Menschen gesehen, gehört, gespürt werden. Diese Erfahrung gibt die Jesusgeschichte des Johannes weiter und erreicht es damit,

den nachgeborenen Leserinnen und Lesern die geschichtlich einmalige Gottesbegegnung in Christus über die Wahrnehmung und das Zeugnis der ersten Jünger sichtbar und erfahrbar werden zu lassen.

Dabei vermeidet das Evangelium den Begriff des Bildes, der sich von Gen 1,26f. her nahelegt, obwohl dieser Begriff in der platonisch geprägten Umwelt – jüdisch wie pagan – Konjunktur hatte und in die Christologie bei Paulus und im Kolosser- und Hebräerbrief eingedrungen ist. Jesus ist nicht blosses Bild, sondern der Fleischgewordene, der Tempel, die Wohnstatt des «Ich bin der Seiende» (Ex 3,14 LXX). In ihm, in seiner Geschichte geraten wir mit dem lebendigen und lebensstiftenden Gott selbst in Berührung. Mit solchen Überlegungen geht das Johannesevangelium weit über alle vorausgehenden religiösen und philosophischen Bildtheologien hinaus.

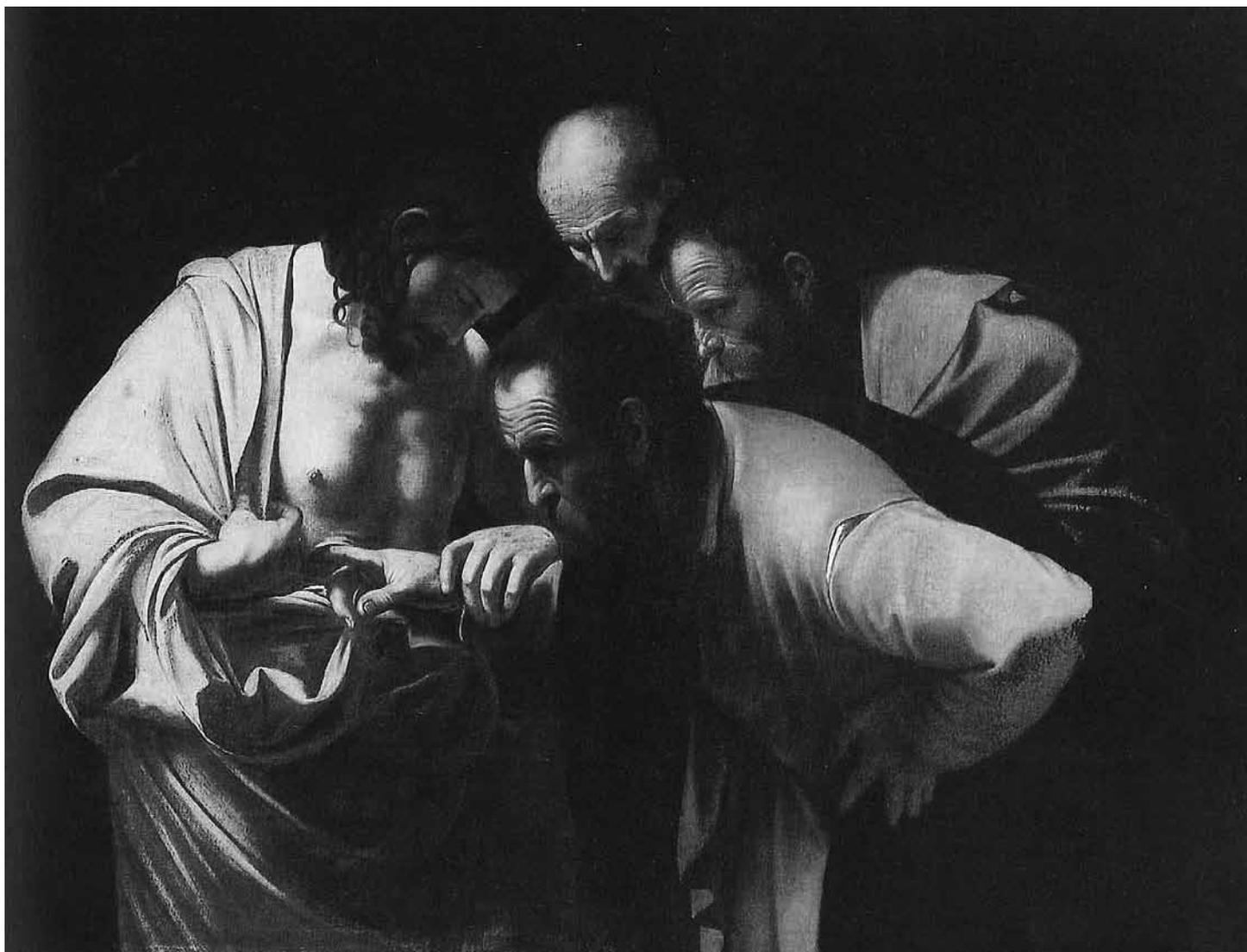
Diese körperliche Konkretheit der Gottesgegenwart in einem menschlichen Körper, von der das Johannesevangelium kündigt, wird in jener merkwürdigen Erzählung von der Gottesbegegnung des Thomas ganz am Ende des Evangeliums zu einer verstörenden Klimax geführt. Ohne den Auferstandenen zu sehen, seinen Finger in die Nägelmale zu legen, will Thomas das Unglaubliche, nämlich den Einbruch göttlichen Lebens mitten in die Realität des Todes, nicht glauben. Weil er es nicht fassen kann! Die körperlich-sinnenhafte Begegnung mit dem Auferstandenen ebnet dem Zweifelnden den Weg zum Glauben, zur Gotteserkenntnis und zu dem Bekenntnis: «mein Herr und mein Gott» (Joh 20,28). Nun leuchtet ihm in der körperlichen Begegnung mit dem Auferstandenen auf, was ihm in der Begegnung mit dem Irdischen verschlossen geblieben war (Joh 14,5–11): dass in diesem Menschen der göttliche Vater vor ihm steht. Ob er Jesus wirklich berührt hat, wie das berühmte Gemälde von Caravaggio dies in geradezu abstossender Drastik zeigt (Thomas stösst mit seinem Finger ins Fleisch Jesu, als ob dort die Antwort auf die Frage nach dem Leben zu finden wäre), lässt der Text bewusst offen. Es ist unerheblich. Wichtig ist die Körperlichkeit der Gottesbegegnung, die mit der Berührung die vorausgehende Erfahrung der übrigen Jünger noch übersteigt (Joh 20,19–23). Thomas erkennt im Auferstandenen Gott selbst. Entsprechend sieht die Forschung inzwischen deutlicher, dass

dieses unüberschreitbare Bekenntnis durch den anschliessenden Satz Jesu («weil du mich gesehen hast, glaubst du? Selig sind, die nicht sehen und doch glauben») keineswegs getadelt oder als unzureichend qualifiziert wird. Vielmehr erscheint Thomas als Proto-Typ der Zu-spät-Gekommenen, der Nachgeborenen, die in diesem abschliessenden Satz Jesu angesprochen werden. Auf sie zielt die Pädagogik des Evangeliums. Sie sollten durch die Erzählung von der körperlichen Gottesbegegnung in Jesus Christus zum lebensstiftenden Glauben geführt werden. Entscheidend ist die damit an die Leserinnen und Leser gestellte Frage, ob auch sie sich – wie Thomas – durch die Schau des Auferstandenen zum

Glauben und damit zum Leben führen lassen. Der Gottkörper freilich, dessen wir hier ansichtig werden –, umstrahlt von der Herrlichkeit göttlichen Lebens – ist ein von den Nägelmalen der Kreuzigung gezeichneter Körper. Sieht so Gott aus? Der philosophische Gedanke, dass Körperlichkeit notwendig Hinfälligkeit und Sterblichkeit impliziert, ist hier theologisch bis zum Ende durchgeführt. So wird er zum Stachel und zur Provokation jeder Gotteslehre überhaupt. Gerade von der Körperlichkeit dieser Schlusszene des Evangeliums fällt ein besonderes Licht auf die Darstellungsweise und Theologie der johanneischen Inkarnationsgeschichte.

#### Literatur:

- Reinhard Feldmeier, *Der unsichtbare Gott und die menschlichen Sinne*, Beitragsreihe für die Nachrichten der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern in sechs Teilen, München 1997/98.
- Rainer Hirsch-Luipold, *Die religiös-philosophische Literatur der frühen Kaiserzeit und das Neue Testament*, in: ders. u. a. (Hgg.), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit. Literaturgeschichtliche Perspektiven*. *Ratio Religionis Studien I*, STAC 51, Tübingen 2009, 117–146.
- Eduard Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Darmstadt 1956.



Caravaggio, *Der ungläubige Thomas* (1601/02), in: Caravaggio. Originale und Kopien im Spiegel der Forschung, Jürgen Harten / Jean-Hubert Martin (Hgg.), Hatje Cantz, 2006.

# Paul Klees «Schöpfer»

*Johannes Stückelberger, Kunsthistoriker, Dozent und wissenschaftlicher Mitarbeiter für Religions- und Kirchenästhetik*



Abb. 1: Paul Klee, Der Schöpfer, 1934.

Den Schöpfer malen! Diesen Gedanken trug Paul Klee, der wiederholt über die Analogie von Kunstschaffen und Welterschöpfung nachgedacht hatte, eine Weile mit sich herum, bevor er 1930 eine Zeichnung schuf, nach der er 1934, im Jahr nach seiner Emigration in die Schweiz, ein Ölbild malte, dem er den Titel «Der Schöpfer» gab. Im handschriftlichen (Euvre)katalog vermerkte er dazu: «blieb mehrere Jahre liegen». Offensichtlich wollte er die Arbeit reifen lassen, was verständlich ist angesichts der anspruchsvollen Aufgabe.

Immerhin brauchte Klee nicht bei null anzufangen. Seit annähernd zweitausend Jahren hatten sich Künstlerinnen und Künstler – zusammen mit Theologinnen und Theologen – an dem Thema abgearbeitet, wobei sie Gottvater entweder in Menschengestalt darstellten (als Guten Hirten, Pantokrator, Weltenrichter, bärtigen Alten usw.) oder mit Hilfe von Metaphern, insbesondere aus der Natur (Sonne, Himmel, Gold usw.). Für die erste Lösung konnten sie sich auf alttestamentliche Vorstellungen der Menschengestaltigkeit Gottes berufen, unter anderem auf eine im Buch Daniel erzählte Vision. Das Bilder- und Verbot entschärften sie mit dem Hinweis auf die Menschwerdung Gottes in Jesus. Für die zweite Lösung fanden sich in der Bibel Vorlagen in Bildern wie der Feuersäule, der Wolke, dem brennenden Dornbusch: in Bildern eines Gottes also, der sich in den Elementen und durch sie offenbart.

Klee entschied sich für eine Kombination der beiden Lösungen. Der erste Eindruck, den sein Schöpferbild vermittelt, geht von der rosaweißen Farbe aus, die – wolkig aufgetragen – die ganze Leinwand bis an die Ränder füllt. Sie verleiht dem Bild einen hellen, freundlichen Charakter. In ihrer Ausdehnung begrenzt wird sie durch einen schlichten Rahmen, den der

Künstler selber ausgesucht und auch gefasst, das heisst farblich auf das Bild abgestimmt hat. Von diesem Farbgrund hebt sich ein fast die ganze Bildfläche einnehmendes Gebilde aus weissen, parallel geführten Linien ab, die sich kunstvoll überlagern und eine Struktur bilden, die zum Teil an einen Bindenverband erinnert. An vier Stellen erkennen wir menschliche Extremitäten: zwei Hände und zwei Füße. Die auf sie zuführenden Linien können wir als Schultern, Arme und Beine deuten. Über den waagrecht ausgebreiteten Armen ist auch ein kleiner Kopf zu erkennen, allerdings ohne Augen, Nase und Mund. All dies scheint zu einem menschlichen Körper zu gehören, dessen Konturen jedoch nur bei den Armen und Beinen klarer zu erkennen sind. Der Rest verschwindet hinter einem wehenden Gewand, das den Eindruck erweckt, als habe das Wesen Flügel. Es scheint in der Tat, als würde die Gestalt schweben oder fliegen. Die weissen filigranen Linien sind nicht mit einem Pinsel gemalt, sondern mit der Kante eines Spachtels «aufgestempelt», wie der Künstler die Methode selber beschreibt. Zwischen den Linien ist die Farbe des Grundes zu sehen, was der Gestalt einen durchsichtigen und körperlosen Charakter verleiht. Gestalt und Grund durchdringen sich gegenseitig, wie bei einer Tätowierung oder – mit einem anderen Bild gesprochen – einer Ansammlung von dünnen Wolkenstreifen am Himmel. Klees Schöpfergott ist ein luftiges Wesen, das mit den Elementen, in denen es sich bewegt und die zu erschaffen es im Begriff ist, eins wird.

Die Gestalt weist Ähnlichkeiten mit den Darstellungen von drei anderen Künstlern auf, die Klee sicherlich kannte und die alle miteinander zusammenhängen. Am nächsten kommt ihr der Schöpfergott in Julius Schnorr von Carolsfelds Darstellung des vierten Schöpfungstages in des-

sen Bilderbibel von 1860. Wie Klees Schöpfer schwebt Schnorrs Gottvater mit ausgestreckten Armen durch den Äther und erschafft die Lichter am Himmelsgewölbe. Ein zweites Vorbild ist Michelangelos Darstellung des gleichen Ereignisses an der Decke der Sixtinischen Kapelle. Auch hier schwebt Gottvater im Himmel und weist mit ausladender Gebärde auf Sonne und Mond. Und noch ein drittes Bild, das den gleichen Typus zeigt, wird Klee gekannt haben: Peter von Cornelius' in den 1830er Jahren entstandene Darstellung des Schöpfergottes in der Münchner Ludwigskirche. Interessant und für eine weiterführende Deutung höchst aufschlussreich ist, wie Klee die drei Vorbilder adaptiert und in seinem Bild gleichzeitig transformiert.

Alle vier Gestalten verbindet der Gestus der ausgestreckten Arme. Doch während bei den Vorbildern Gottvater gebieterisch mit der einen Hand auf die Sonne, mit der andern auf den Mond weist, geht die Gestik von Klees Schöpfer ins Leere, da weder Mond noch Sonne mit dargestellt sind. Die rechte Hand ist nach unten geknickt, was den Eindruck vermittelt, als suche die Gestalt, mit den Armen rudierend, das Gleichgewicht. Bei Michelangelo, Cornelius und Schnorr ist Gottvater nach links gewendet, wodurch wir seinen Auftritt als Intervention empfinden. Im Unterscheid dazu fliegt Klees Schöpfer, der Leserichtung folgend, nach rechts, was ihm etwas Stromlinienförmiges und Leichtes gibt. Während Michelangelo uns einen titanenhaften Gott vor Augen führt, erscheint derjenige Klees friedlich, heiter und verspielt.

Schwierig zu interpretieren ist in Klees Darstellung die Kopfpartie. Neben dem bereits erwähnten «einbandagierten» Köpfchen gibt es in diesem Bereich weitere Linien, die nicht eindeutig zugeordnet werden können. Möglicherweise sind die



Abb. 2: Michelangelo.



Abb. 3: Peter von Cornelius.



Abb. 4: Julius Schnorr von Carolsfeld.

Bogenlinien am oberen Rand eine Reminiszenz des bei Cornelius hinter dem Kopf Gottvaters sich blähenden Gewandes. Es könnte sich dabei aber auch um die Kontur eines Vogelkopfes handeln, zu dem ein runder Augenpunkt sowie rechts davon ein Schnabel mit zwei spitzen Nasenöffnungen gehören würden. Ist Klees Gottvater ein Hybrid, halb Mensch, halb Vogel? Wie auch immer wir die Linien im Kopfbereich interpretieren: sie bleiben mehrdeutig. Klees Gott lässt sich nicht auf eine einzige Gestalt festlegen. Und wie wir bereits festgestellt haben, ist er körperlos. Das wallende Gewand suggeriert zwar einen darunter befindlichen Körper, doch ist dieser durchsichtig und wird vom Raum und dessen Farbigkeit durchdrungen.

Ein entscheidendes Merkmal von Klees Schöpfer ist schliesslich – und das unterscheidet ihn von allen drei Vorbildern –, dass wir ihn nicht von vorne, sondern von hinten sehen. Eine ähnliche Ansicht Gottvaters findet sich in Michelangelos Fresko neben der bereits beschriebenen titanenhaften Gottvaterfigur. Es scheint, als habe Klee die beiden Gestalten kombiniert, indem er von der einen den Gestus, von der andern die Rückenansicht übernahm. Michelangelos Rückenfigur wird in der Literatur unter anderem mit der in Ex 33,18–23 überlieferten Geschichte in Verbindung gebracht, in der erzählt wird, wie Moses Gott bittet, seine Herrlichkeit sehen zu dürfen und dieser ihm antwortet: Mein Angesicht kannst du nicht sehen, doch gestatte ich dir, wenn ich in meiner ganzen Herrlichkeit an dir vorübergezogen bin, mir nachzuschauen.

Auch wir können Michelangelos und Klees Schöpfergestalten «nur» nachschauen, deren Gesichter jedoch bekommen wir nicht zu sehen. Bei aller Sichtbarkeit bleibt der Schöpfer in der Interpretation der beiden Künstler in einem ganz wesentlichen Teil unsichtbar.

Klees Bild interpretiert den Schöpfer, wie er uns aus den Darstellungen von Michelangelo, Cornelius und Schnorr vertraut ist, neu. Darüber hinaus kann dieser Schöpfer als Gleichnis gelesen werden für Klees Auffassung von Kunst. Deren Aufgabe sieht der Künstler nicht darin, dass sie die Natur oder allgemeiner die Wirklichkeit in ihrer Erscheinung, das heisst in ihrem Gewordensein darstellt, vielmehr verlangt er von ihr, dass sie das Werden der Natur, deren dauernd sich realisierende Neuschöpfung sichtbar macht. Das meint der vielzitierte Satz des Künstlers: «Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar.» Klees «Schöpfer» ist ein dynamischer Gott, der sich nicht auf das Sichtbare festlegen lässt. Was das Bild an Eindrücken in uns hinterlässt, verdankt sich nicht nur der figürlich einlösbaren schwebenden Gestalt, sondern ebenso – wie wir gesehen haben – dem rosafarbenen Grund, der in uns innere Bilder weckt. Das Bild erzeugt Nachbilder und macht auf diese Weise Dinge sichtbar, die dem äusseren Auge unsichtbar bleiben. Es setzt einen Wahrnehmungsprozess in Gang, den Klee mit dem Schöpfungsprozess in Verbindung bringt, wenn er sagt: Der Künstler «beteiligt sich am Erschaffen von Werken, die ein Gleichnis zum Werke Gottes sind».

Bildnachweise:

Abb. 1:

Paul Klee, Der Schöpfer, 1934, Öl/Lwd., Linien gestempelt, 42 x 53,3 cm, Paul-Klee-Stiftung, Kunstmuseum Bern (in: Paul Klee. Die Erfüllung im Spätwerk, Ausst.-kat. Riehen (Fondation Beyeler), 2003, S. 57).

Abb. 2:

Michelangelo, Gott erschafft die Sonne und den Mond, 1508–1512, Rom, Sixtinische Kapelle, Deckenfresko (in: Pietrangeli, Carlo: Die Sixtinische Kapelle, Zürich: Benziger, 1993, S. 173).

Abb. 3:

Peter von Cornelius, Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt, 1836–1840, München, St. Ludwig, Fresko im Chorgewölbe (in: Hempfer, Helmut und Peter Pfister [Hg.], St. Ludwig in München, Weissenhorn: Konrad, 1994, Abb. 27).

Abb. 4:

Julius Schnorr von Carolsfeld, Der vierte Schöpfungstag, in: Ders., Die Bibel in Bildern, 1860 (in: Schnorr von Carolsfeld, Julius, Der vierte Schöpfungstag, in: Ders., Die Bibel in Bildern, Leipzig: Georg Wiegand, 1860, Abb. 4).

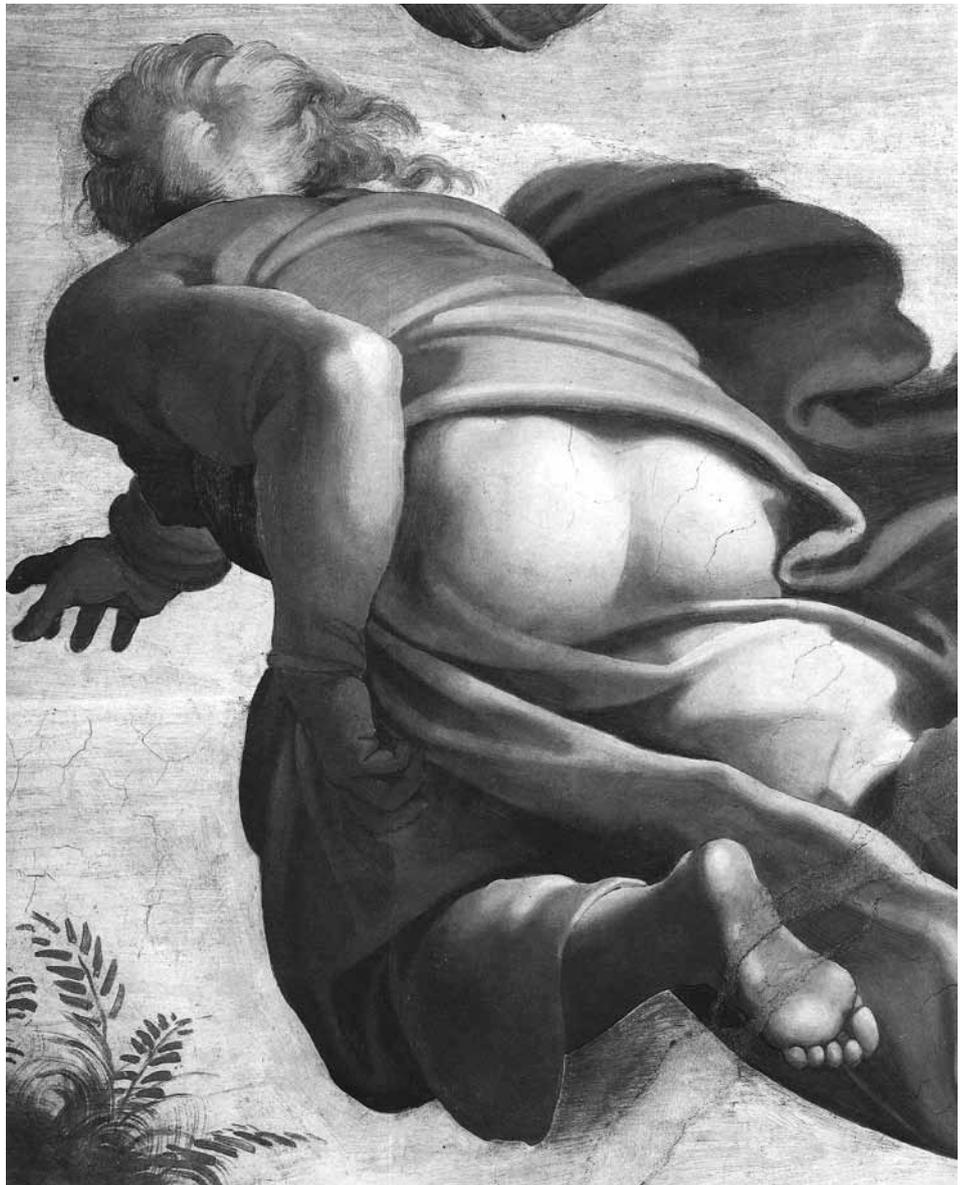
# Gottes nackter Hintern und das nackte Antlitz des anderen Menschen

Beobachtungen und Reflexionen zu einem tabuisierten göttlichen Körperteil

Magdalene L. Frettlöh, Professorin für Dogmatik am Institut für Systematische Theologie

Das Titelbild des diesjährigen Konstruktiv-Heftes ist das wohl bekannteste Motiv von Michelangelos Bildprogramm in der Sixtinischen Kapelle: die Erschaffung Adams mit jenem berühmten kleinen Zwischenraum der Finger Gottes und des Menschen, in denen der Schöpfungsfunke sinnlich wahrnehmbar überzuspringen scheint. Schöpfung als Fingerzeig! Auch die schöpferische göttliche Geistkraft wird bisweilen als *Gottes Finger* bezeichnet: «Du bist mit Gaben siebenfalt / der Finger an Gotts rechter Hand» heisst es – unter Anspielung auf die Tradition der sieben Gaben des Geistes – in der vierten Strophe von Martin Luthers Neudichtung des Pfingsthymnus «*Veni creator spiritus*» von Hrabanus Maurus: «*Komm, Gott Schöpfer, Heiliger Geist*».

Doch neben diesem überzitierten Bildmotiv der «Erschaffung Adams» gibt es in den Schöpfungssequenzen der Deckengemälde in der Sixtinischen Kapelle auch eines, das nicht nur weniger bekannt ist, sondern geradezu tabuisiert wird: Bei der Erschaffung der Pflanzen zeigt Gott denen, die sich in der Sixtina nach der Decke strecken, den nackten Hintern.



Michelangelo, Die Erschaffung der Pflanzen, in: Die Sixtinische Kapelle, Zürich 1993.

Der nackte Hintern Gottes – *Blasphemie* an jenem geschichtsträchtigen Ort, an dem sich von Zeit zu Zeit die Kardinäle zum Konklave versammeln, um aus ihrer Mitte den nächsten Papst zu wählen? Was auf den ersten Blick wie eine gotteslästerliche Erinnerung an Götz von Berlichingen anmutet, lässt sich jedoch bei näherem Hinsehen noch einmal ganz anders verstehen. Denn Michelangelos ins Bild gesetzter nackter Hintern Gottes nimmt eine biblische Erzählung beim Wort, die sich inmitten jener dramatischen Dialoge in den Kapiteln 32–34 des Exodusbuches findet, in denen Mose mit Gott nicht nur um eine Zukunft für sein Volk Israel kämpft, in denen vielmehr auch das Gottsein Gottes auf dem Spiel steht.

### **Vom menschlich-allzumenschlichen Begehren, Gott sehen und begreifen zu wollen**

Als Mose allzu lang ausbleibt, gibt sein Bruder Aaron dem Begehren des Volkes nach, seinen unsichtbaren Gott endlich vor Augen zu haben, als einen Gott zum Anfassen, der sichtbar auf dem Weg ins «gelobte Land» vorangeht. Aaron stellt aus dem Schmuck, den man sich vom Leib reisst, das «goldene Kalb» her. Im Bild des «goldenen Kalbs» hat Israel sich seinen Gott verfügbar gemacht und zugleich einen Ersatz für den abwesenden Mose, der es aus der Sklaverei in Ägypten herausgeführt hatte, geschaffen: Aus der *Ikone* Mose, dem lebendigen Bild Gottes, ist mit dem goldenen Kalb, um das seither so viele Tänze veranstaltet wurden, ein *Idol*, ein toter Götze, geworden.

Aber auch Mose begehrt, Gott zu sehen. Er will sichtbare, sinnlich erfahrbare Gewissheit haben, dass Gott es gut mit

ihm meint und ihn nicht im Stich lässt bei dem schwierigen Exodus-Job, sein Volk in die Freiheit zu führen. Und darum bittet er Gott: «Lass mich deinen *kavod* sehen!» *Kavod*, meist mit «Herrlichkeit» übersetzt – das ist der göttliche Glanz, Gottes ganze Pracht; das, womit Gott sich sehen lassen kann, Eindruck macht, (sich) der Schöpfung imponiert; das, was Gottes Gewicht und Ansehen ausmacht (vgl. Frettlöh, bes. 1–12.57–150). Wie reagiert Gott auf dieses Begehren des Mose?

### **Gott gegenüber das Nachsehen haben**

Gott lässt sich sehen, doch anders als Mose es erbeten hat: «Du kannst mein Angesicht nicht sehen, denn ein Mensch kann mich nicht sehen und am Leben bleiben». (Ex 33,20). Mose soll Gott *ohne Lebensgefahr* sehen können, darum wird ihm eine Gottesschau vis-à-vis verwehrt. Aber bekennt nicht Jakob nach seinem nächtlichen Kampf am Jabboq: «... ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin mit dem Leben davon gekommen»? (Gen 32,31.) Kurz darauf erfahren wir allerdings, dass es das Angesicht seines Bruders Esau war, in das er in dieser Nacht geschaut hat: «... ich habe dein Angesicht gesehen, wie man das Angesicht Gottes sieht» (Gen 33,10). Und allemal geht Jakob für sein ganzes Leben gezeichnet, nämlich hinkend, aus diesem Kampf hervor.

Mose bekommt Gottes Angesicht nicht zu sehen, dennoch räumt Gott Mose zunächst eine denkbar grosse Nähe, nämlich einen Standort neben sich, ein (Ex 33,21). Es gehört zur Sozialität des biblischen Gottes, dass er Menschen in nächster Nähe zu sich *maqom* = Raum gibt.

Doch dieser Standort neben Gott wird nicht auf Dauer gestellt. In einer Felsspalte geborgen und Gottes Hand vor Augen muss Mose Gottes gesamte Würde an sich vorüberziehen lassen. Nicht einmal ein passant bekommt er Gott zu Gesicht. Mose bekommt nur mehr die Rückseite Gottes zu sehen (V. 23): «Mich von hinten, mein Hinteres, meinen Hintern: feiner: hast du mir gegenüber das Nachsehen», entfaltet Friedrich-Wilhelm Marquardt (461) die hebräische Wendung: «*ät-achoraj*» = «mein Hintern». Mose hat Gott gegenüber das *Nachsehen* – zeitlich und räumlich!

### **Gott gegenüber rücksichtsvoll und nachsichtig werden**

Nur *a-posteriori*, nur im Nachhinein können Menschen unter den Bedingungen einer unerlösten Welt Gott sehen. Gerade so aber kommt in den Blick, dass Gott nicht nur eine Vorder-, sondern auch eine Rückseite, einen Rücken und dessen leibhaftige Verlängerung: einen Hintern, hat. Es käme einer Halbierung der Leiblichkeit Gottes gleich, würde man zwar Gottes offenes Antlitz suchen, aber den Anblick von Gottes unverhülltem Hinterteil für despektierlich oder gar blasphemisch halten. Gleichwohl hat sich auch die darstellende Kunst nicht leicht getan mit einer Inszenierung von Ex 33,23 (Boespflug).

Und noch etwas anderes lässt sich beobachten – und das ist mehr als ein Sprachspiel: Wer Gottes Rücken zu sehen bekommt, nimmt buchstäblich *Rücksicht* auf Gott. Wer je neu das Nachsehen hat, weil Gott immer schon vorübergegangen ist, übt im Wortsinne *Nachsicht* gegenüber Gott und gibt so dem immer vorgängigen Gott alle Ehre.

## Das nackte Antlitz des anderen Menschen

«Wer in aller Vorsicht Gottes ansichtig werden will, wird rücksichtsvoll und nachsichtig werden» (Ebach, 86) – nicht nur Gott gegenüber. Auch der jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas verbindet Ex 33,20–23 mit dem biblischen Bilder- und verschärft dabei beide: Für Lévinas, der angesichts der Ermordung von sechs Millionen Juden und unzähliger anderer Getöteter auf eine radikale Verantwortung für den anderen Menschen pocht, ist Gott immer schon vorübergegangen, in einer Vorvergangenheit, die nie Gegenwart war. Zurückgeblieben ist eine Spur. Und eben diese Spur verweist uns an das nackte, schutzlos entblöste Antlitz des anderen Menschen, der uns in all seiner Bedürftigkeit und Gefährdung unausweichlich heimsucht und unvertretbar verpflichtet, für sein Leben (srecht) einzutreten: «Nach dem Bilde Gottes sein, heisst nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden. Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit [...] Er zeigt sich nur in seiner Spur, wie in Kapitel 33 des Exodus. Zu ihm hingehen, heisst nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die andern zugehen, die sich in dieser Spur halten» (Lévinas, 235).

Statt dem uneinholbar vorübergegangenen Gott vergeblich nachzulaufen, sind wir gehalten, auf die anderen zuzugehen. Denn es ist der bedürftige Mitmensch, der sich in der Spur Gottes befindet. Ihm entgegenzugehen, seine Not nicht zu übersehen, sondern sich der Verantwortung für ihn zu stellen – das wäre nach Emmanuel Lévinas die angemessene

Weise, dem unverfügbaren Gott gegenüber Rücksicht und Nachsicht zu üben.

## Gottes Anthropomorphismen oder die Theomorphismen des Menschen?

Und damit fällt noch einmal ein anderes Licht auf die sogenannten Anthropomorphismen, auf die menschengestaltige Rede von Gott, unter die ja auch das Reden von einer Leiblichkeit, gar Körperlichkeit Gottes gezählt wird. Andreas Wagner hat als biblischer Theologe in seinem Beitrag auf die *funktionale* Pointe theologischer Körpermetaphorik aufmerksam gemacht. Als Dogmatikerin möchte ich noch einen anderen Gedanken hinzufügen. Immer wieder ist das anthropomorphe Reden von Gott als uneigentliche, Gott nicht angemessene Rede abqualifiziert worden. Man hat es als Akkommodation, als Anpassung an das beschränkte menschliche Vermögen, Gott zu erkennen, verstanden.

Doch wenn der Mensch als Bild Gottes geschaffen ist – und die Menschwerdung des dreieinigen Gottes in der Person des Sohnes liegt ja auch auf dieser Linie –, dann muss ein *Perspektivenwechsel* vollzogen werden: «Die sogenannten Anthropomorphismen wären dann in Wahrheit Theomorphismen: nicht wir stellen uns Gott sehend, hörend, redend, zürnend, liebend vor, weil wir selbst sehen, hören, reden, zürnen, lieben; sondern wir können nur deshalb sehen, hören, reden, zürnen, lieben, weil Gott sieht, hört, redet, zürnt, liebt. [...] Theologische Erfahrungen haben eben [...] das Gemeinsame, dass sie Erfahrungen von Begegnungen sind; nicht Erfahrungen gegenständlicher Art [...] so darf man weder über Gott etwas aussagen wollen noch über den Menschen, sondern nur über ein Geschehen

zwischen beiden. [...] Die «Anthropomorphismen» der Bibel sind durchweg Aussagen über gottmenschliche Begegnungen» (Rosenzweig, 737). Nicht der Mensch macht sich Gott nach seinem eigenen Bild, sondern Gott hat den Menschen als Bild von sich selbst geschaffen, so dass jeder Mensch Gott in dieser Welt buchstäblich *verkörpert*.

Das Bild von Gottes Hinterteil in Ex 33,23 setzt eine Begegnung zwischen Gott und Mensch in Szene, in der der Mensch immer das Nachsehen hat, damit aber eine Nachsicht gegenüber Gott übt, in der er sich vom Antlitz der anderen in die Verantwortung nehmen lässt.

## Literatur:

- François Boespflug, «Nur meinen Rücken darfst du sehen ...». Von den Schwierigkeiten, eine Vision darzustellen, in: Welt und Umwelt der Bibel 3/2006, 56–60.
- Jürgen Ebach, Gottes nackter Hintern, in: ders., Schriftstücke. Biblische Miniaturen, Gütersloh 2011, 79–86.
- Magdalene L. Frettlöh, Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre, Neukirchen-Vluyn 2006.
- Emmanuel Lévinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übersetzt, hrsg. und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München<sup>3</sup>1992.
- Friedrich-Wilhelm Marquardt, Eia, wär'n wir da – eine theologische Utopie, Gütersloh 1997.
- Franz Rosenzweig, Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken (GS III), hrsg. von Reinhold und Annemarie Mayer, Dordrecht 1984.

---

# Neues aus der Fakultät

## Personalialia

### Eintritte

Prof. Dr. Isabelle Noth 1. 2. 2012

Prof. Dr. Stefan Huber 31. 7. 2012

### Pensionierungen

Matthias Grünewald 31. 7. 2011

Prof. Dr. Dr. Christoph Morgenthaler

31. 1. 2012

Prof. Dr. Maurice Baumann 31. 1. 2012

Hanspeter Trauffer 31. 1. 2012

Martin Fischer (Bibliothekar) 31. 1. 2012

Prof. Dr. Christine Lienemann 31. 1. 2012

### Ernennungen

Auf Antrag der Fakultät vom 31. 5. 2012 hat die Universitätsleitung Dr. Moisés Mayordomo mit sofortiger Wirkung den Titel eines assoziierten Professors für Neues Testament und Antike Religionsgeschichte verliehen.

Als Titularprofessoren wurden PD Dr. Frank Mathwig und PD Dr. Matthias Zeindler durch das Fakultätskollegium am 19. 8. 2011 gewählt.

Als Adjunct Professor wurde Professor Dr. Dr. Douglas Pratt durch das Departement Christkatholische Theologie am 3. 11. 2011 gewählt.

## Promotionen

**26. 5. 2011** Marcel Köppli (Küsnacht)  
«Protestantische Unternehmer in der Schweiz des 19. Jahrhunderts. Eine Untersuchung über den schweizerischen Ausschuss für die Bestrebungen der Bonner Konferenz»

Referent: Prof. Dr. M. Sallmann (Bern)

Korreferent: Prof. Dr. T. Jähnichen (Bochum)

**8. 11. 2011** Karin Tschanz (Sigriswil)  
«Hoffnungsorientierte systemische Seelsorgepraxis. Die Erschliessung zentraler Ansätze der Familientherapie Virginia Satirs für die systemische Seelsorge»

Referent: Prof. Dr. Dr. Ch. Morgenthaler (Bern)

Korreferenten: Prof. Dr. M. Baumann (Bern), Prof. Dr. R. Kunz (Zürich)

**15. 3. 2012** Nikolaus Johannes Knoepffler (Deutschland)

«Ehrfurcht vor der menschlichen Würde»  
Die Frage nach dem Beginn der menschlichen Person und eine Bewertung damit verbundener bioethischer Konfliktfälle im Dialog mit der Instruktion der Glaubenskongregation «Dignitas Personae»

Referent: Prof. A. Berlis (Bern)

Korreferenten: Prof. Dr. W. Lienemann (Bern), Prof. Dr. H. Kress (Bonn), Assistenzprof. Dr. A. Krebs (Bern)

## Habilitationen

**2. 11. 2011** Dr. Bernhard Joss-Dubach (Bern)  
Praktische Theologie mit Schwerpunkt Seelsorge und Religionspädagogik

«Gegen die Behinderung des Andersseins. Ein theologisches Plädoyer für die Vielfalt des Lebens von Menschen mit einer geistigen Behinderung»

Referent: Prof. Dr. Ch. Müller (Bern)

Korreferent: Prof. Dr. A. Grözinger (Basel)

**11. 10. 2011** Dr. Philipp Guillaume (Schiers CH)

«Altes Testament und Biblische Umwelt  
Crises in Crisis. Land and Credit in Persian Yehud»

Referent: Prof. Dr. E.A. Knauf (Bern)

Korreferent: Prof. Dr. H. M. Niemann (Rostock)

## Ehrendokortitel

**Rudolf H. Strahm**

– der sein Lebenswerk einer gerechten Entwicklungspolitik und dem Engagement für die «Dritte Welt» gewidmet

hat und die Hoffnung auf eine veränderbare Welt nicht aufgibt,

- der die von kirchlichen Kreisen initiierte Pionierarbeit der «Erklärung von Bern» massgeblich prägte und damit einen grundlegenden Beitrag zur Entwicklung zivilgesellschaftlicher Kräfte in der Schweiz leistete,
- dessen undogmatische und prophetische Stimme im Ringen um soziale, ökologische und ethische Spielregeln der globalisierten Wirtschaft zu politischem Handeln ermutigt,
- der sein Fachwissen in staatsbürgerlicher Verantwortung breiten Kreisen der Bevölkerung durch Lehrbücher, Medienbeiträge und Vorträge zugänglich macht.

## Hannah Cotton

– die unermüdliche Philologin, Papyrologin und Epigraphikerin, die sich durch vorbildliche Ersteditionen um die Geschichte Israels und des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit verdient macht,

– die speziell Frauengeschichte, des Rechts, der Wirtschaft und der Religion in Israel/Palästina und Arabien unter römischer Herrschaft beiträgt,

– die Hauptinitiantin des Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae, die mit ihrer Arbeit den ethnischen, religiösen und sprachlichen Pluralismus des Heiligen Landes zwischen dem 4. Jh. v. Chr. und dem 7. Jh. n. Chr. dokumentiert.

## Departement für Christkatholische Theologie

Am 1. November 2011 wurde der anglikanische Theologe Prof. Dr. Dr. Douglas Pratt (Waikato Universität, Neuseeland) zum Adjunct Research Professor am Departement

ment für Christkatholische Theologie ernannt. Prof. Pratt hat in Systematischer Theologie und in Religious Studies doktriert; sein Spezialgebiet ist der interreligiöse Dialog mit dem Islam.

Am 15. März 2012 wurde Prof. Dr. mult. Nikolaus Knoepffler, Leiter des Ethikzentrums der Universität Jena, in christkatholischer Theologie promoviert, mit seiner Dissertation über «Ehrfurcht vor der menschlichen Würde. Die Frage nach dem Beginn der menschlichen Person und eine Bewertung damit verbundener bioethischer Konfliktfälle im Dialog mit der Instruktion der Glaubenskongregation «Dignitas Personae»».

Am 24. Mai 2012 fand die Antrittsvorlesung von Assistenzprofessor Dr. Andreas Krebs (Systematische Theologie) statt. Sie trug den Titel «Halbes Sagen, halbes Verstehen. Zur Schwierigkeit, von Gott zu sprechen».

Vom 23. bis 25. November 2011 hat das Departement für Christkatholische Theologie erstmals eine internationale Konferenz über «Interreligiöse Beziehungen und theologische Reflexion: Ökumenischer Überblick und Fragen» ausgerichtet. Referenten waren unter anderem Perry Schmidt-Leukel, Paul Weller, Alan Race, Rifa'at Lenzin und Clare Amos. Eine Folgekonferenz in diesem Jahr wird unter dem Titel «Von der Begegnung zum Miteinander. Interreligiöse Praxis und theologische Reflexion/From Encounter to Commitment. Interreligious Experience and Theological Reflection» stehen und vom 8. bis 10. November 2012 stattfinden. Die Reihe der Konferenzen «Interreligiöse Beziehungen und ökumenische Fragen/Interreligious Relations and Ecumenical Issues (IREI)» soll fortgesetzt werden.

Vom 31. Mai bis 1. Juni 2012 fand eine internationale Konferenz über «Ich bin, der ich bin. Die abrahamitischen Religionen und ihre Verantwortung für die Welt» statt. Sie wurde von der Universität Thessaloniki und dem dortigen Goethe-Institut in Zusammenarbeit mit dem Departement für Christkatholische Theologie organisiert.

Am 12. Mai 2012 wurde das Christkatholische Studentenheim mit einem «Tag der

offenen Tür» nach einer umfangreichen Renovation neu eröffnet. Das Studentenheim steht Studierenden der Theologie und anderer Studienrichtungen der Universität Bern offen.

## **Departement für Evangelische Theologie**

### **Institut für Judaistik**

Am 14. September fand im Haus der Universität und zu Ehren von Dr. Lutz Zwillenberg die Tagung «Geschichte der Juden in Stadt und Region Bern» statt. Sie war gleichzeitig der Auftakt zum gleichnamigen Buchprojekt. Im September wurde das Projekt im Rahmen der Berner «Nacht der Forschung» vorgestellt. Am 11. November war der Theaterwissenschaftler und Regisseur Shimon Levy, Tel Aviv, zu Gast. Zusammen mit Henriette Cejpek vom Berner Stadttheater führte er einen spannenden Workshop für Studierende zum Thema «Bibel und Theater» durch.

Vom 24.–25. Oktober war Prof. René Bloch Gast des Department of Theology and Religion der Durham University und lehrte im Rahmen des «New Testament Research Seminar» sowie des «Seminar for the Study of Judaism in Antiquity». Das Institut für Judaistik war an den Jahrestagungen der Society of Biblical Literature (SBL) in London und San Francisco mit Vorträgen zu Münzen aus Samaria (Ass. Patrick Wyssmann) und Philon von Alexandrien (Prof. René Bloch) vertreten. Prof. René Bloch hielt im Berichtsjahr zudem Vorträge zum antiken jüdischen Liebesroman «Joseph und Aseneth» (Heidelberg), zu «Ambivalenz als Prinzip im rabbinischen Judentum» (Collegium Generale), zum «Traum im antiken Judentum» (Berner Mittelalterzentrum), zu «Visuelles in der rabbinischen Literatur» (Zürich), zur «Zahlensymbolik im Judentum» (Steffisburg) und war Teil des Panels «Biblical and Rabbinical Foundations Revisited» am Siebten Jüdischen Kulturkongress auf Schloss Elmau.

Im Januar wurde zusammen mit der Theologischen Fakultät der Universität Zürich ein Forschungskolloquium zum antiken Judentum durchgeführt, an dem Master- und Doktoratsarbeiten vorgestellt wurden. Die neue Monographie «Moses und der Mythos: Die Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie bei jüdisch-hellenistischen Autoren» von René Bloch wurde im Rahmen eines Panels der SBL in San Francisco positiv aufgenommen. Assistent Patrick Wyssmann wurde im November vom Schweizerischen Nationalfonds ein einjähriges Forschungsstipendium zugesprochen, um an der Universität Leiden an seiner Dissertation weiterzuarbeiten. Er wird in dieser Zeit von Eva Tyrell ersetzt, Masterstudentin «Ancient Judaism» und angehende Doktorandin in Judaistik. Eva Tyrell führt in dieser Zeit auch zwei Iwrit-Kurse durch.

Während der Berichtszeit wurde das Institut für bibliothekarische Arbeiten im Bereich Rabbinica von Ziv Perry unterstützt. Der Schweizerische Nationalfonds hat dem Institut für Judaistik ein dreijähriges Forschungsprojekt «Philon von Alexandrien, Vita Mosis: Text und Kontext» zugesprochen. Zwei Doktorandinnen nehmen ihre judaistischen Dissertationen im Rahmen dieses Projekts auf. Auf Einladung der Columbia University, New York, wird Prof. René Bloch während seines Sabbaticals im Herbstsemester 2012/13 als Visiting Scholar im dortigen Classics Department und als Visiting Fellow im Institute for Israel and Jewish Studies forschen.

Als neuer Dozent für Hebräisch und Aramäisch (Nachfolge Prof. Benedikt Bietenhard) wird Dr. Peter Schwagmeier (Zürich) ab dem Frühjahrssemester 2013 zum Institut für Judaistik und zum Institut für Bibelwissenschaften stossen.

### **Institut für Bibelwissenschaften**

Im Rahmen des Dies academicus hielt Prof. Hannah Cotton (Hebrew University, Jerusalem) am 5. 12. 2011 einen Gastvortrag über Scheidung von Frauen im antiken Judentum anhand von teilweise neu-

em Inschriftenmaterial. Am 10.1.2012 verabschiedete die Fakultät Hanspeter Trauffer, der über viele Jahre als Dozent für Griechisch gewirkt hat. Seit dem Frühjahrssemester 2012 wird die Dozentur für Griechisch von Kurt Keller versehen. Kurt Keller studierte klassische Philologie und Philosophie in Bern (Abschluss 1984) und hatte neben seiner Unterrichtstätigkeit am Gymnasium Interlaken bereits von 1988 bis 2007 einen Lehrauftrag für Griechisch an der phil.-hist. Fakultät der Universität Bern inne. Seit Febr. 2012 sind Dr. Soham Al-Suadi Assistentin und Zbyněk Garský Assistenten am Lehrstuhl von Prof. Dr. Rainer Hirsch-Luipold. Zbyněk Garský konnte April 2012 sein Promotionsverfahren in Zürich abschliessen.

Vom 5. bis 8. März konnten wir im Rahmen des Erasmus-Austauschprogramms Prof. Petri Luomanen aus Helsinki in Bern willkommen heissen. Er hielt ein Oberseminar über judenchristliche Evangelien und einen Gastvortrag über neuere kognitive Ansätze in der Exegese. Am 19. April hielt Prof. Dr. Reinhold Zwick (Münster) einen Vortrag zum Thema: «Zunehmende Verfinsterung – mit Silberstreifen. Apokalyptische Visionen im Gegenwartskino». PD Dr. Johannes Klein hielt am 6. März seine Antrittsvorlesung zum Thema «Die Vision des Mose (Ex 3) aus psychologisch-theologischer und historisch-exegetischer Sicht.» Am 16. Mai hielt Prof. Rainer Hirsch-Luipold seine Antrittsvorlesung: «Leben lernen. Religiös-philosophische Bildung als Weg zum Heil im Neuen Testament und seiner Umwelt».

Vom 10. bis 13. Juli fand in Bogotá (Kolumbien) die erste Fachtagung der «Society of New Testament Studies Liason Group for Latin America» unter der Leitung von Prof. Dr. Moisés Mayordomo statt. Die interdisziplinäre Nachwuchsforschergruppe Ratio Religionis unter der Leitung von Prof. Rainer Hirsch-Luipold kam zu ihrer Sommerwerkstatt zum Thema «Dion von Prusa im Gespräch» im August 2012 im Gwatt-Zentrum am Thunersee zusammen. In seinem Forschungssemester (FS 2012) war Prof. Dr. Andreas Wagner eingeladen als Gastwissenschaftler am Skir-

ball Departement of Hebrew and Judaic Studies an der New York University zu forschen; die Einladung wurde durch den SNF gefördert.

### **Institut für Historische Theologie**

Die Abteilung Ältere Kirchengeschichte führte im FS 2012 zusammen mit dem Departement für Patristik und Kirchengeschichte der Universität Fribourg ein Seminar «Das Christentum zwischen Antiochien und Konstantinopel» durch, das mit einer dreiwöchigen Exkursion in die Türkei zu historischen Stätten der Christenheit von Istanbul bis zum Vansee verbunden war. In Gesprächen mit dem Ökumenischen Patriarchen und mit Bischöfen der Syrisch-orthodoxen Kirche wurden Defizite in der Religionsfreiheit für Christen in der Türkei und das mangelnde Interesse der reformierten Weltgemeinschaft am Dialog mit den Ostkirchen erörtert. Am 29. November 2011 hat Martin George einen Hauptvortrag an der Uni Halle-Wittenberg gehalten mit dem Titel «Gott als Geheimnis in der ostkirchlichen Tradition».

An der Abteilung für Neuere Kirchengeschichte ist ein Forschungsprojekt des SNF angelaufen unter dem Titel «Täufer-tum und Pietismus als Herausforderung für Obrigkeit und Kirche in Bern 1700–1720». Mit dem Projekt sind eine Stelle als wissenschaftlicher Mitarbeiter (50%) und eine Doktorandenstelle (100%) verbunden, die von Dr. Hanspeter Jecker, Liestal, und Pfr. Philipp Hendriksen, Eriswil, besetzt werden. Das Promotionsverfahren von Marcel Köppli wurde erfolgreich abgeschlossen. Die Dissertation ist bereits erschienen unter dem Titel «Protestantische Unternehmer in der Schweiz des 19. Jahrhunderts. Christlicher Patriarchalismus im Zeitalter der Industrialisierung» (Zürich: TVZ, 2012). Dr. Köppli trat im August 2011 eine Pfarrstelle in der Stadt Luzern an.

Mit dem ökumenisch-missionswissenschaftlichen Blockseminar im ökumenischen Institut Bossey beendete Christine Lienemann im Oktober 2011 nach knapp

20 Jahren ihre Lehrtätigkeit an der Berner Fakultät. Zusammen mit Wolfgang Liene-mann war sie im Herbstsemester von der Kwansei Gakuin, einer christlichen Universität in Nishinomiya, Japan, eingeladen worden. Mit Prof. Kenji Kanda, ihrem missionswissenschaftlichen Fachkollegen, führte sie eine Vorlesung durch. Die Berner Fakultät und die Kwansei Gakuin sind durch eine Partnerschaft miteinander verbunden.

### **Institut für Systematische Theologie**

Das Institut für Systematische Theologie konnte im Frühjahrssemester 2012 gleich vier Antrittsvorlesungen feiern: In einer Doppelvorlesung zu dogmatischen und ethischen Perspektiven auf das Thema «Freundschaft» stellten sich die beiden frisch gekürten Titularprofessoren der Öffentlichkeit am 14.3.2012 vor: Prof. Dr. Frank Mathwig, hauptberuflich im Institut für Theologie und Sozialethik für den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund tätig, und Prof. Dr. Matthias Zeindler, Bereichsleiter Theologie in den gesamtkirchlichen Diensten der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn. Ihre Vorlesungen werden noch 2012 im von ihnen herausgegebenen Dokumentationsband des Symposiums «Freundschaft. Zur Aktualität eines traditionsreichen Begriffs», das vom 4.–6. 11. 2011 in Kooperation zwischen der Universität Bern und dem Schweizer Evangelischen Kirchenbund stattfand, im Theologischen Verlag Zürich erscheinen.

Am 24.5.2012 folgten dann die beiden Antrittsvorlesungen von Prof. Dr. Magdalene L. Frettlöh zum Thema «Namhafte Auferweckung. Tastende Annäherungen an die eschatologische Funktion des Eigennamens» und von Assistenzprof. Dr. Andreas Krebs, der einen fundamental-theologisch-hermeneutischen Vortrag zur Schwierigkeit der gegenwärtigen Rede von Gott mit dem Titel «Halbes Sagen, halbes Verstehen» hielt. Diese beiden Texte werden demnächst gemeinsam mit der Antrittsvorlesung von Prof. Dr. Rainer Hirsch-Luipold im TVZ publiziert.

In der Ethik beschäftigte sich eine international und interdisziplinär besetzte Tagung vom 16.–17.9.2011 mit der Frage nach der zunehmenden Unsicherheit der Erwerbsarbeitsverhältnisse, die gegenwärtig unter dem Etikett der «Prekarisierung» diskutiert wird. Eine zweite, ebenfalls interdisziplinäre, binationale Tagung setzte sich vom 21.–22. 10. 2011 mit Fragen nach der Reichweite und Umsetzung rechtserhaltender Gewalt in Polizei und Militär auseinander.

Prof. Dr. Torsten Meireis wurde zum Jahr 2012 in den Herausgeberkreis des «Jahrbuchs Sozialer Protestantismus» kooptiert. Prof. Dr. Magdalene L. Frettlöh wurde 2011 in den Herausgabekreis der Göttinger Predigtmeditationen und in den Theologischen Ausschuss der Union Evangelischer Kirchen in Deutschland berufen. PD Dr. Marco Hofheinz, bis 2010 Assistent an der Professur für Systematische Theologie/Ethik in Bern und im gleichen Jahr mit einer ethischen Arbeit über die Friedenstheologie Karl Barths habilitiert, hat zum 1.3.2012 eine Professur für Systematische Theologie (Schwerpunkt Ethik) am Institut für Theologie und Religionswissenschaft der Leibniz-Universität Hannover angetreten. Im Herbstsemester 2012 nimmt Ruth Hess, bis 2010 Assistentin an der Professur für Systematische Theologie/Dogmatik, einen Lehrauftrag wahr.

### **Institut für Praktische Theologie**

Das Institut für Praktische Theologie blickt auf ein ereignisreiches Jahr mit vielen Verabschiedungen und Stellenantritten zurück. Im Herbstsemester 2011 hielten Prof. Dr. Christoph Morgenthaler und Prof. Dr. Maurice Baumann ihre Abschiedsvorlesungen, Pfr. Willi Nafzger wurde als Leiter des Nachdiplomstudiengangs Gefängnisseelsorge verabschiedet und Prof. Dr. David Plüss hielt seine (verspätete) Antrittsvorlesung. Prof. Dr. Isabelle Noth wurde auf die Professur für Seelsorge, Religionspsychologie und Religionspädagogik und Prof. Dr. Stefan Huber auf die Professur für Empirische

Religionsforschung und Theorie der Interreligiösen Kommunikation berufen. Beide haben ihre Stelle im Frühjahrssemester 2012 angetreten. Seit dem Herbstsemester 2012 sind zudem VDM Anja Michel als Assistentin und Dr. Claudia Kohli Reichenbach als Lehrbeauftragte der Abteilung Seelsorge, Religionspsychologie und Religionspädagogik tätig.

Unter der Leitung von Prof. Dr. Stefan Huber sind die folgenden Forschungsprojekte angelaufen:

- «Religious Revival in Georgia (Caucasus)» Es handelt sich dabei um eine repräsentative Längsschnittstudie zum religiösen Aufbruch in Georgien, die zusammen mit Dr. Odilo Huber vom Departement für Psychologie der Universität Fribourg durchgeführt wird. Anschubfinanzierung durch den Rektor der Universität Fribourg und die Gebert-Rüf-Stiftung.

- «Pflegen aus der Kraft des Glaubens?» Es handelt sich dabei um eine Befragung des Pflegepersonals in Diakoniekrankenhäusern in Deutschland, die vom Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD finanziert wird. Die Projektdurchführung erfolgt in Kooperation mit der Pflegewissenschaftlerin Heike Lubatsch.

- «Religionsmonitor 2012» Fortführung des Religionsmonitors 2008 der Bertelsmann-Stiftung. Die repräsentativen Befragungen zu Religiosität und sozialem Zusammenhalt werden Ende 2012 in zwölf Ländern, darunter auch der Schweiz, durchgeführt.

Hingewiesen sei auf die folgende Tagung: «Religiöse Erwachsenenbildung. Zugänge – Herausforderungen – Perspektiven» am 26. November 2012, Universität Bern.

Fachpersonen aus Universität und Kirche fragen nach einer theologisch und religionspädagogisch fundierten zeitgenössischen Erwachsenenbildung sowie nach ihrer theoretisch wie praktisch relevanten Profilierung. Referierende: PD Dr. Stefan Altmeyer, Universität Bonn; Prof. Dr. Monika Jakobs, Universität Luzern; Dr. theol. Claudia Kohli Reichenbach, Universität Bern; Prof. Dr. Isabelle Noth, Universität Bern; Dr. theol. Daniel Schmid Holz, Evangelisch-reformierte Kirche St. Gallen; Dr.

phil. Jürgen Wolff, Evangelisches Bildungswerk Bayreuth. Weitere Informationen unter [www.theol.unibe.ch/content/aktuell/index\\_ger.html](http://www.theol.unibe.ch/content/aktuell/index_ger.html).

### **KOPTA**

Das Studienjahr 2011/12 hat für die KOPTA in struktureller und personeller Hinsicht einschneidende Veränderungen gebracht. Mit der Unterzeichnung des öffentlich-rechtlichen Vertrags zwischen der Universität, den reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn und der Justiz-, Gemeinde- und Kirchendirektion des Kantons Bern am 13. April 2011 und dessen Inkraftsetzung auf den 1. August 2011 bekam die KOPTA neben neuen Strukturen auch neue Gesichter. Kurt Handke, Leiter des Lernvikariats und Verantwortlicher für das Weiterbildungsstudium Ausbildungspfarrer, und Matthias Grünwald, Leiter des Praktisch-theologischen Kurses im Lernvikariat, wurden zeitgleich pensioniert. Ihre Aufgaben wurden übernommen von Marc van Wijnkoop Lüthi, der neu für die Gesamtleitung des Lernvikariats sowie als Leiter der KOPTA tätig ist (ab 1. Juli 2011), und von Manuela Liechti-Genge, die als teilzeitlich angestellte Studienleiterin das fakultätseigene Weiterbildungsstudium AusbildungspfarrerIn durchführt. Unterstützt ist sie dabei von der neuen und breit zusammengesetzten Programmleitung, in welcher seitens der Fakultät David Plüss und Marc van Wijnkoop Lüthi (Vorsitz) vertreten sind.

Kontinuität garantiert Walter Hug, der weiterhin für das Praktische Semester verantwortlich ist. Mit der neuen Struktur verbunden ist eine leise Verselbständigung der KOPTA, die dem Institut für Praktische Theologie nicht mehr inkorporiert, sondern als naher Partner verbunden ist.

### **Projekte**

- Reglementarische und inhaltliche Neugestaltung des Weiterbildungsstudiums AusbildungspfarrerIn

- Grundlegende Evaluation und Aktualisierung der Reglemente und Inhalte des Lernvikariats
- Reflexion und Optimierung des Praktischen Semesters im Kontext des gesamten Curriculums

## Publikationen

Schroer, Silvia: Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient (IPIAO), Band 3: Die Spätbronzezeit, Fribourg: Academic Press, 2011.

Martin, Evelyne (Hg.), Tiergestaltigkeit der Göttinnen und Götter zwischen Metapher und Symbol. Mit Beiträgen von M. Herles, B. Hufft, D. Klingler, E. Martin (BThSt 129), Neukirchen-Vluyn 2012.

Wagner, Andreas [u. a.] (Hg.), Glück (Berliner Universitätsschriften), Bern [u. a.] 2011.

Al-Suadi, Soham: Essen als Christusgläubige. Ritualtheoretische Exegese paulinischer Texte (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 55), Tübingen: Francke 2011.

Bloch, René, Justus of Tiberias: Greek Text, English Translation, Commentary. Brill's New Jacoby (BNJ), Brill online 2012.

Berlis, Angela (Red.), Eduard Herzog (1824–1924) – christkatholischer Bischof, Rektor der Universität, Wegbereiter der Ökumene. Neue Forschungsperspektiven zur Geschichte der Christkatholischen Kirche der Schweiz, Internationale Kirchliche Zeitschrift 101 (2011), H. 3–4, 145–334.

Avis, Paul/Berlis, Angela (eds.), «Ecclesiology and Mission in Today's Europe». Proceedings of the International Old Catholic – Anglican Theologians' Conference, 29 Aug.–2 Sep. 2012 in Neustadt/Weinstrasse (Germany), Internationale Kirchliche Zeitschrift 102 (2012), H. 1–2, 1–158.

Berlis, Angela/Korte, Anne-Marie (Red.), Alledaags en buitengewoon: Spiritualiteit in vrouwendomeinen, Vught (Skandalon) 2012, 155 S.

Knoepffler, Nikolaus, Der Beginn der menschlichen Person und bioethische Konfliktfälle. Anfragen an das Lehramt (Quaestiones disputatae, 251), Freiburg i. Br.: Herder 2012, 230 S. [Dissertation DepCkTheol. 2012].

Krebs, Andreas, Erlösung zur Freiheit. Die «doppelte Freiheit» Gottes und des Menschen in der Theologie Kurt Stalders, (Ökumenische Studien 37), Berlin: Lit-Verlag 2011, 112 S.

Krebs, Andreas, Friedrich Schleiermacher interkulturell gelesen (Interkulturelle Bibliothek 95), Nordhausen: T. Bautz 2011, 122 S.

Smit, Peter-Ben, Old Catholic and Philippine Independent Ecclesiologies in History. The Catholic Church in Every Place (Brill's Series in Church History 52), Leiden: Brill 2011, xiv+548 S. [Habilitation 2010].

Hofheinz, Marco/Lienemann, Wolfgang/Sallmann, Martin (Hg.), Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Calvins, Göttingen: V&R 2011.

Köppli, Marcel, Protestantische Unternehmer in der Schweiz des 19. Jahrhunderts. Christlicher Patriarchalismus im Zeitalter der Industrialisierung (BSHST 74), Zürich 2012.

Mathwig, Frank/Zeindler, Matthias/Hofheinz, Marco (Hg.), Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik, Zürich: TVZ 2012.

Noth, Isabelle/Kunz, Ralph (Hg.), Nachdenkliche Seelsorge – seelsorgliches Nachdenken. Festschrift für Christoph Morgenthaler zum 65. Geburtstag, Göttingen: V&R 2012.

Morgenthaler, Christoph, Abendrituale. Tradition und Innovation in jungen Familien, Stuttgart: Kohlhammer 2011.

Noth, Isabelle/Morgenthaler, Christoph/Greider, Kathleen J. (Hg.): Pastoralpsychologie und Religionspsychologie im Dialog – Pastoral Psychology and Psychology of Religion in Dialogue, Stuttgart: Kohlhammer 2011.

Plüss, David/Stückelberger, Johannes/Kessler, Andreas (Hg.), Imagination in der Praktischen Theologie (Praktische Theologie im reformierten Kontext 2), Zürich: TVZ 2011.

Kohli Reichenbach, Claudia, Gleichgestaltet dem Bild Christi. Kritische Untersuchungen zur Geistlichen Begleitung als Beitrag zum Spiritualitätsdiskurs (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs), Berlin/New York: de Gruyter 2011.

## Veranstaltung

Körper-Gottes-Sonntag am 21. Oktober 2012: Gottesdienste zum Thema Körper/Körperteile Gottes.

(Anstoss und Koordination:

Prof. Dr. Andreas Wagner, Uni Bern)

- Was vermittelt das Reden von Gottes Hand, Arm, Kopf, Auge, Mund und Ohr?
- Was für ein Gottesbild steckt dahinter?
- Wie kann man sich dieses Reden heute begreiflich machen?
- Worin liegt das Besondere dieser Rede-weise, oder ist es eine Denkweise?
- Wie haben wir uns das vorzustellen mit dem Körper und den Körperteilen Gottes, von denen die Bibel redet?

Im gemeinsamen Nachdenken wollen an diesem Sonntag viele Gottesdienste aus dem Bereich der Kirchen BEJUSO und der Konferenz der Kirchen am Rhein Antworten zu diesen Fragen erkunden.

Weiteres unter:

[www.koerpergottes.unibe.ch](http://www.koerpergottes.unibe.ch)

Anzeige

**www.tvz-verlag.ch**

Martin Sallmann, Moisés Mayordomo,  
Hans Rudolf Lavater-Briner (Hg.)

## Johannes Calvin 1509–2009

Würdigung aus Berner Perspektive

Zwölf unterschiedliche Blicke auf Calvin,  
den unbekanntem Bekannten, und Im-  
pulse für theologische, gesellschaftliche  
und politische Fragestellungen.

2012, 304 Seiten, Paperback  
ISBN 978-3-290-17610-5  
CHF 48.00 - EUR 36.80 - EUA 37.90

TVZ Theologischer Verlag Zürich



